

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ(İSLÂM HUKUKU)
ANABİLİM DALI**

**İSLAM HUKUKU AÇISINDAN
DEVLETİN MEŞRUIYETİ SORUNU
IRAK ÖRNEĞİ**

YÜSEK LİSANS TEZİ

Abdul Rahman ALASCHARY

ANKARA-2017

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ(İSLÂM HUKUKU)
ANABİLİM DALI**

**İSLAM HUKUKU AÇISINDAN
DEVLETİN MEŞRUIYETİ SORUNU
IRAK ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

Abdul Rahman ALASCHARY

Tez Danışmanı

Prof.Dr. Şamil DAĞCI

ANKARA-2017

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ(İSLÂM HUKUKU)
ANABİLİM DALI**

Abdul Rahman ALASCHARY

**İSLAM HUKUKU AÇISINDAN
DEVLETİN MEŞRUIYETİ SORUNU
IRAK ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Şamil DAĞCI

Tez Jürisi Üyeleri

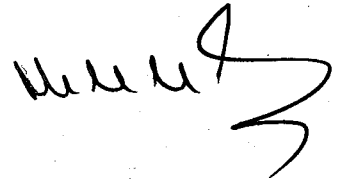
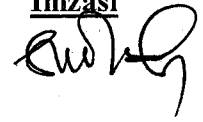
Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Şamil DAĞCI

Prof. Dr. Ali KAYA

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

İmzası



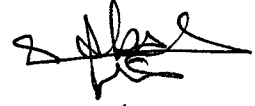
Tez Sınav Tarihi 12.10.2017.

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim (26 / 10 /2017).

Tezi hazırlayan öğrenci

Abdul Rahman ALASCHARY



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	VII
I. KONUNUN ÖNEMİ.....	VII
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	VII
III. KONUNUN SUNULMASI.....	VIII
IV. KONU İLE İLGİLİ KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	IX

BİRİNCİ BÖLÜM

DEVLET MEFHUMU VE DEVLETİN UNSURLARI

I. DEVLET KAVRAMI	2
A. Genel Olarak.....	2
B. İslam Hukuku Açısından	6
C. İslam Devletinin Doğuşu ve Teşekkülü	9
II. DEVLETİN UNSURLARI	13
A. Beşeri Unsur (Millet).....	13
B. Ülke Unsuru.....	16
C. Egemenlik Unsuru.....	22
III. DEVLET TEORİLERİ KAPSAMINDA İSLAM DEVLETİNİN YERİ.....	28
A. İslam ve Demokrasi:.....	28
B. İslam ve Teokrazi:	29
C. İslam ve Otokrazi:.....	31

İKİNCİ BÖLÜM

DEVLET'İN MEŞRUIYET/EGEMENLİK SORUNU

I. HİLAFET/İMAMET	37
A. Hilafet-İmamet Kavramları ve arasındaki Kavramsal İlişkisi	37
B. İslam Devletler Hukukunda Hâkimiyetin Merkezi Kavramı Olması Bakımından Hilafet Kurumu-Müessese Analizi	39
C. Halife Olmada Aranılan Şartlar	51
D. Halifenin Görev ve Yetki Alanı	72
E. Halifenin Tasarruflarının Geçerlilik Şartları	76
F. Halifenin İdari Hukukilik Tasarruflarının Denetimi	78
II. MEŞRUIYET	79
A. Meşruiyet Kavramı	79
B. Meşruiyetin Kaynakları	83
C. Meşruiyetin Çeşitleri	86
D. Meşruiyetin yok olma sebepleri	89
III. HALİFENİN BELİRLENİŞ BİÇİMİ	90
A. Şura	90
B. İstihlaf	97

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM HUKUKU BAKIMINDAN

IRAK DEVLETİNİN MEŞRUIYET SORUNU

I. IRAK'TIN SİYASİ TARİHİ.....	100
A. Hz. Ömer'in Fütuhâtı Öncesinde Irak.....	100
B. Hz. Ömer Dönemi	101
C. Hz. Ömer Dönemindeki Teşkilatlanma.....	101
D. Hz. Ömer Döneminden Osmanlı dönemine Kadar.....	102
E. Osmanlı Döneminde Irak	105
F. Irak'ın Osmanlı Devletinden Ayrılış Süreci	106
G. Irak Devletinin teşekkülündeki dış siyasi faktörler.....	107
H. Kuruluşundan Saddam Hüseyin'e Kadar Devletin İdari, Siyasi ve Hukuki Yapısı.....	110
İ. Saddam Hüseyin Döneminden Irak'ın Sosyal Siyasi, Hukuki ve Ekonomik Durumu	112
J. Saddam Hüseyin'in Devredilmesinden Günümüze Kadar, Irak'ın Anayasal, Siyasal ve Hukuki Durumu.....	117
II. IRAK'TIN MEŞRUIYET SORUNU VE DEĞERLENDİRİLMESİ.....	122
A. Irak'ın Meşruiyet sorunu teşkil eden faktörler.....	122
B. Değerlendirme	124
SONUÇ.....	131
BİBLİYOGRAFYA.....	133

ÖNSÖZ

XX. yüzyılın başından bu yana hilafet boşluğu yaşayan İslam dünyası çözüm arayışına girmiş ve elde edilen çözümlerin batı kaynaklı olmasından dolayı İslam hukuku açısından meşruiyet sorununu da beraberinde getirmiştir. Batı dünyasında gelişen seküler devlet zihniyeti İslamî realiteye tam anlamıyla muvafık olmadığından dolayı İslam âlimleri batının oluşturduğu bu zihniyete karşı İslam'daki hâkimiyet anlayışını geliştirilmesine yoğunlaşmışlardır. Bu meyanda hâkimiyet kavramı hakkında İslam düşünürleri nezdinde farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Bununla beraber farklı yaklaşımların ortaya çıkmış olması meşruiyete hâlel getirmez. Esasında, İslam ülkelerinde oluşturulan ve temelde İslamî öğretilere yabancı olan batı kaynaklı meşruiyet anlayışının uygulanmasından kaynaklıdır. Böylece meşru olmayan sistemlerin uygulanmasından dolayı İslam ülkelerinde kargaşaların ortaya çıkması kaçınılmaz bir durum olmuştur.

Meşruiyet sorunu yaşayan ve aynı zaman İslam ülkesi olan Irak'ta, kuruluşundan bu yana İslam odaklı bir meşruiyet kaynağı oluşturulamamasından dolayı çeşitli sorunlara maruz kalmıştır. Bu bağlamda meşruiyet sorununu Irak'ı örnek göstererek izaha kavuşturmak gereklidir.

Burada sözümü bitirmeden evvel tezimin hazırlanmasında ilmi ve fikri değerli düşüncelerini esirgemeyen kıymetli hocam Prof.Dr. Şamil DAĞCI'ya teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca çalışma sürecinde tezimin Türkçesini düzeltmek ve mülâhazalarını beyan eden tüm arkadaşlarıma tek tek şükranlarımı hürmetle belirtmek isterim.

KISALTMALAR

AÜEHFD	: Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi
AÜHFD	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız.
B.y.	: Basıldığı yok
Çevr.	: Çeviren
H.	: Hicrî
M.	: Miladi
M.ö.	: Milattan önce
m.y.	: Matbaa yok
Ö.	: Ölüm tarihi
R.a.	: Radi'ye Allah 'anhu
SBF	: Siyasal Bilgiler Fakültesi
S.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
Thk.	: Tahkik eden
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
T.y.	: Baskı tarihi yok
V.s.	: ve sonraki sahifalar
V.ö.	: ve önceki sahifalar

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ

İslam tarihi boyunca ortaya çıkan siyasi istikrarsızlık, İslam hukukçularının siyasetle ilgili bazı eserler kaleme alınmasına neden olmuştur. Nitekim, genel itibariyle İslam âlimleri çağın sorunlarına hitap eden eserler telif etmişlerdir. Ancak dönemin siyasi baskılarından dolayı bazı konular ele alınırken diğer konuları ele almak veya var olan otoriteyi eleştirmek mümkün olmamıştır. 1924 yılında hilafetin resmi olarak kaldırılmasından sonra hilafetin meşruiyet sorununu İslam düşünürleri tekrar ele almışlardır. Ancak bu konuda klasik eserler ne kadar var olsa bile az olduğundan dolayı hilafet kurumu hakkında farklı bakışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Farklı bakışların ortaya çıkması bazı sorunlar yaratmıştır. Bu sorunlardan biri de meşruiyet sorunu olmuştur. Dini açıdan Meşruiyet sorununun etkisi sadece hilafet kurumu çerçevesinde sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda günümüzdeki devletlerin meşruiyetlerini de etkilemeye başlamıştır. Bu etkiden müteessir olan İslam devletlerinden biri Irak olmuştur. Bu bağlamda Irak'ın meşruiyet sorununun İslam hukuku açısından değerlendirilmesini önemli bulmaktayız.

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Ele aldığımız konu itibariyle bu çalışmamızda İslam hukuku açısından devletin meşruiyet/egemenlik sorunu temel ve güncel kaynaklar bağlamında çalışmaya ve incelemeye gayret ettik. Bu bağlamda İslam devletlerin meşruiyet sorunu ve bu

meşruiyeti zedeleyen dış etkileri ve bu etkilerin canlı bir örneği olan Irak devletini meşruiyet sorununu değerlendirerek ve çözüm yollarını ba kedr-i taka izah etmeye çalıştık.

III.KONUNUN SUNULMASI

Çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve sonuç olmak suretiyle kaleme aldık.

Devlet mefhumu ve devletin unsurları açtığımız ilk bölümde ele alınmıştır. Devlet kavramının etimolojik yapısı ve anlamı ele alındıktan sonra batı ile doğu arasındaki anlam ayrışmaları izah edildikten sonra İslam hukuku açısından devlet kavramı ve İslam devletinin doğuşu ve teşekkülünü izah ettik. Meşruiyet sorununun izah edilmesi için bununla yakından ilgili olan devletin egemenlik unsurunu açıklayarak diğer unsurlar da kısaca beyan edilmiştir. Batı düşüncesinde ortaya çıkan teorilerden farklı olan İslam devletinin bunlar arasındaki yerinin beyan edilmesi gerekmektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, Devletin meşruiyet/egemenlik sorunu tespit etmek ve açıklığa kavuşturmak maksadıyla İslam hukukunda devlet anlamında olan hilafet/imamet olan kavramları üzerinde durduk. Bu bağlamda hilafeti merkezi olması bakımından inceledik. Hilafetin başındaki olan halifenin nitelikleri ve tasarrufları sahih olabilmesi için aranan şartları kısaca beyan ettik. Devleti var eden meşruiyetin kavramı, kaynakları, çeşitleri ve yok olma sebeplerini beyan ettik. İslam hukuku açısından halife belirleniş biçimlerini de bölümün son kısmında zikrettik.

Çalışmamızın son bölümü olan İslam hukuku bakımından Irak devletinin meşruiyet sorunu üçüncü bölümü açarak, Irak'ın siyasi tarihini ele aldıktan sonra meşruiyet sorunu beyan edip ve genel olarak değerlendirdik.

Çalışmamızın sonucunda, konuyla ilgili genel fikirlerimizi ortaya koymaya çalıştık.

IV. KONU İLE İLGİLİ KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLME

İslam literatüründe devletle ilgili eserler farklı isimlerle mülâhaza edilmiştir. Bazen "es-Siyer", bazen "es-Siyasetu's-Şer'iyye" ve benzeri adlar altında kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili yazılanların en eski kaynaklarından günümüz eserlerine kadar şöyle özetleyebiliriz:

Hicrî 182 yılında vefat eden Ebu Yusuf "el-Harâc" adlı kitabını kaleme almıştır. Bu kitabı aslında Hârûn er-Reşît kendisinden talep etmesi üzerine yazmıştır. Ebu Yusuf aynı zaman el-Evzâî'ye konuyla ilgili yazmış olduğu esere reddiye olarak "er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâî" adlı kitabını kaleme almıştır. Bu eserde savaşla alakalı meseleler, ganimet ve İslam devletindeki siyasi-ekonomik konuları ele almıştır. Muhemmed el-Şeybânî (ö.189) "es-Siyeru'l-Kebîr" adlı kitabı kaleme almıştır. Bu eser devletlerarasındaki kanunlar ve savaş kuralları ile ilgilidir. Konuyla ilgili meşhur olan "el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyatu'd-Dîniyye" adlı eseri el-Mâverdi (ö. 450) kaleme almıştır. Aynı eserin ismini taşıyan Hanbeli ekölünü temsil eden Ebu Ya'lâ el-Ferrâya aittir. İbni Teymiye (ö.728) "es-Siyasetu's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râî ve'r-Râiyye" eseri kaleme almıştır. Bu eser Nisa süresindeki (58-59) iki ayeti esas alarak kaleme

alınmıştır. İbni Haldûn (ö.808), Mukaddimesinde konuyla ilgili önemli konuları kaleme almıştır. el-Kalkeşendi de (ö.821) "Me'âsiru'l-Înâfe fî Me'âlimi'l-Hilâfe" isimli eserinde İslam tarihi içerisinde hilafetin gelişmesini incelemiştir.

Klasik eserlerde ne kadar devletle ilgili kitap kaleme alınmışsa da konuların günümüzdeki sistemlere göre farklı bir biçimde ele alındığını söyleyebiliriz. Bunun nedenini ise farklı sebeplere dayandırabiliriz. Günümüzdeki sistemle ilişki kurarak İslam devlet anlayışını kaleme alan Senhûrî kendisinden sonra yazanlara bir ışık tuttuğunu söyleyebiliriz. Kendisinden sonra da bu konu kaleme alınmış olsa bile hâlâ kısıtlı olduğunu söyleyebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

DEVLET MEFHUMU VE DEVLETİN UNSURLARI

I. DEVLET KAVRAMI

A. Genel Olarak

1. Devlet Kelimesinin Etimolojik Yapısı ve Anlamı

"Devlet" kelimesi, Arapça "devle (دولة)" kelimesinden Türkçeye geçmiştir. Bu kelimenin aslî harfleri "د و ل" dir. "Halden hale intikal etmek" anlamına gelir¹. Kur'an-ı Kerim'de, "وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلَهَا بَيْنَ النَّاسِ"², keza Haşr süresinde "كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"³ geçen devlet kelimelerinde "dönüp dolaşmak" manası vardır⁴. Yine devlet kelimesi "iki ordu arasında bazen birine, bazen diğerine geçen galibiyeti" ifade etmektedir. Devlet kelimesi, (الدهر دولة) zamanın değişmesi manasında da kullanılır⁵.

Batı dillerinde devlet kelimesini karşılığı olarak "etat, staat, stato, estado" geldiğini görüyoruz. Bu kelimeler aslen "durum ve vaziyet" anlamını içeren Latince "status" kelimesinden gelmektedir⁶. Roma dillerinde ise "devlet" karşılığında "civitas" veya "res publica" kelimelerini kullanırlardı. Civitas, "şehir ,site, medine; devleti" demektir⁷.

Batı dillerindeki devlet kavramı anlam itibarıyla açık olmayıp pek çok anlam ifade etmekle birlikte genellikle "değişmeyen sabit olan" manaları ifade ettiğini görürüz.

¹ İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fazl Cemâlu'd-Dîn, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadîr, Beyrût (t.y). XI, s. 252.

² Alî İmran 3/4.

³ Haşr 59/7.

⁴ Dağcı, Şamil, *İslam Devletler Hukukunda Devletin Ülke Unsuru*, Ankara 1980-1981. s. 2.

⁵ Feyrûz Abadi, Muhammed b. Yakup, *el-Kamusu'l-Muhîd* (Thk. Mekteb Tahkik et-Turas fî Muessesetu'r-Risale, Editör: Muhammed Naîm el-'rksûsî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 8. Baskı 2005, s. 1000.

⁶ Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, Ankara Maarif Matbaası, 1944, s.576.

⁷ Tür Hukuk Kurumu,, s.556.

Buna mukabil İslam kültüründe devlet "hareket ettirmek, döndürmek, dolaştırmak, işleri çekip çevirmek" anlamları ifade ederek batıdaki anlamın tam tersini ifade etmektedir.

Devlet kavramının İslam ve batı kültüründeki etimolojik yapısını analiz ettikten sonra bu iki kavramın arasındaki farklılığın sadece kavramsal olmayıp her iki kültürün siyasi ve fikri ayrılıklarından kaynakladığını söyleyebiliriz¹. Batı dünyasında devleti kutsayan, yücelten ve değişmeyen bir anlayış biçimiyle karşılaşmaktayız. Fakat Doğu devlet düşüncesinde böyle bir anlayışın veya sistemin var olduğunu söylemek mümkün değildir. Tam aksine Doğu devlet düşüncesinde devletin, elden ele geçen, kutsal olmayan bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz². Bu bağlamda İslam düşünürlerinden İbn Haldûn'un devlet tanımını ve analizi oldukça kapsayıcı olup İslam'da devlet sisteminin en güncel tanımını vermektedir. Zira ona göre devlet, sürekli değişmekte olan siyasî dönemleri kapsayan bir olgudur. Dolayısıyla İbn Haldun bu tanımından yola çıkarak devleti başlangıcı ve bitişi sahip olan doğadaki varlıklara benzetmektedir. Ona göre devlet insana benzer büyür, zirveye ulaşır, yaşlanır ve ölür. Aynen buna benzer devlet te kurulur, zirveye ulaşır ve sona erer³.

2. Devlet Kavramının Tanımı

¹ Bu fikri farklılıkları İsmail Yakıt'a göre, Latinler, devlet meselesine statik bir değer atfederken, onu coğrafi bir nazarla ele almışlardır. Müslümanlar ise devlet hadisesine dinamik bir değer atfetmişler ve onu âdeta hükümet kavramıyla sinonim hâle getirip tam anlamıyla bir "mekanizma" ve "kendine ait bir yönetim" şeklinde görmüşlerdir. Bkz. Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu, Ankara 2001, s.19.

² Riyâz Aziz Hadî, *"Mefhûmü'd-Devle ve Nuşû'uhâ inde İbn-i Haldûn"*, Mecelletu'l-Ulûm es-Siyâsiyye, Özel Sayı; XXXVII, (t.m), s.78

³ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî (ö.808/ 1406), *el-Mukaddime*, Dâru'l-Kurubu'l-İmiyye, Beyrût, 2010, 1.baskı, s.134-135.

Devlet kavramının tanımlanmasında iki temel yaklaşım biçiminin olduğu görülmektedir.

Bunlardan ilki, devleti yalnızca yönetenlerle yönetilenler ayrışmasından ibaret bir iktidar realitesi olarak gören sosyolojik teoridir.

Bu anlayıştan hareketle yöneten ile yönetilen sınıfın bulunmasıyla devletin meydana geldiği kabul edilecektir. Bu anlayışı benimseyenlerden Duguit karşımıza çıkacaktır. Duguit'e göre, toplumda yöneten sınıfın bulunmasıyla beraber devletin varlığından bahsedilebileceğini ifade etmiştir¹. Böylece devlet denildiğinde, yöneten sınıf veya toplumdaki yöneten ile yönetilen sınıfın her ikisi kast edilmektedir.

Yöneten ve yönetilen sınıfın ortaya çıkışı veya ayrışmasına nedenine gelince bilginler ihtilafı nazarda bulunmuşlardır. Nitekim Marx'ın düşüncesine göre, yöneten ile yönetilen sınıfın ayrışmasının nedeninin, iktidar yarışmasıyla meydana gelen çatışmalardan ortaya çıktığını her zaman kabul etmek doğru değildir. Marxizim anlayışına göre yöneten ile yönetilen sınıfın ayrışması, ekonomisi güçlü olan sınıfın, zayıf olan sınıfa galip gelmesinden dolayı ortaya çıkmıştır. Bu türden bir anlayışın kabul edilmesi bize göre doğru değildir. Çünkü devlette bulunan iki sınıf her zaman güce dayalı bir ayrışmadan meydana gelmemiştir. Çünkü yöneticiler her zaman yönetilenlere idarelerinin meşruiyetini izah etmeye çalışıyorlar. Dolayısıyla Marksizm'deki devlet anlayışı, siyasî hayatın tamamının iktidar ayrışmasından ibaret olduğunu kabul etmek ile aşırıya gittiği söylenebilir².

¹ eş-Şâvî, Münzir, *Felsefetu'l-Devle, ez-Zâkire*, Ammân 2. Baskı 2013, s.33-34.

² eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.35-36.

İkinci yaklaşıma göre devlet egemenlik ve şahsiyet sahibi soyut bir varlık olarak mülahaza edilmektedir. Burada devlet salt hukukî yönüyle ele alınmaktadır¹.

Bu açıdan bakıldığında, artık devlete bir sosyolojik vakıa olarak bakarak değil, bir hukuk olgusu niteliğinde mahiyetinin bilinmesine ve anlaşılmasına yönelik bir çabadan söz edilebilir. Bu tavzih ise devletin, kendisini oluşturan unsurlardan soyutlanmasıyla mümkün olabilir².

Hukukî açıdan nazarı dikkate alınarak yapılan devlet tanımları, devletin unsurlardan yola çıkılarak yapılmıştır. Tanımı yaparken, devletin unsurlarından bir kısmına ya da tamamına dayanarak yapılması veya bunlardan birini temel unsur kabul edilmesi nedeniyle tanımlarda farklılık meydana gelmiştir.³ Dolayısıyla devlet tanımı hukukçuların anlayış biçimlerinden hareketle değişikliğe maruz kaldığını ve farklılık gösterdiğini söylememiz mümkündür.

Biz burada hukukçuların hukukî devletin anlayış farklılıklarından bahsetmeden sadece devletin unsurlarını esas alan tanımı zikretmekle yetineceğiz. Hukukî açıdan devlet, *"belirli bir ülkede yaşayan ve bir üstün iktidara (otoriteye) tâbi teşkilatlanmış insan topluluğunun meydana getirdiği devamlı, hukukun kendisine şahsiyet izafe ettiği siyasi bir varlıktır."*⁴ "Devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde egemen olan belirli bir insan topluluğunun oluşturduğu bir varlıktır."⁵ Biçiminde tanımlanabilir.

¹ Türcan, s.21.

² Türcan, s. 21

³ Türcan s.21

⁴ Akipek, Ömer İlhan, *Devletler Hukuku, ikinci kitap/Devletler Hukukunun Şahıslarında devlet*, Başnur Matbaası, Ankara s.12.

⁵ Gözler, Kemal, *Devletin genel teorisi*, ekin kitabevi yayınları, Bursa 2007, s.4.

B. İslam Hukuku Açısından

İslam hukukunun kaynaklarına baktığımızda, Kur'an-ı Kerim'de ne lügat anlamında ve ne de bugün kullanmış olduğumuz modern anlamında devlet kavramı mevcut değildir. Sadece kelimenin bir başka telaffuzu yukarıda zikrettiğimiz gibi "dûle" malın zenginler arasında tedavül etmesi ve dolaşması anlamında Kur'an'da bir yerde geçmektedir. Bir diğer ayette ise "savaşta zafer ve galebenin bir taraftan ötekine geçmesi" anlamında geçtiğini görmekteyiz¹.

Hadis kaynaklarına bakıldığında "د و ل" kökünden kelimeler çeşitli anlamlarda geçmektedir. Bunlar arasında düllet ve devlet kelimeleri de vardır. Düllet kelimesinin hadislerde de Kur'an-ı kerimde ki manasıyla kullanıldığı görülmektedir. Devlet kelimesi ise, "nöbet, devreden/dönüşümlü gün" anlamında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in bir rivayetinde geçmektedir².

Kur'an-ı Kerim, devletin hukukî kavramını ifade eder biçimde devlet kelimesini kullanmadığı gibi, bir devlet tanımı ya da bir devlet nazariyesi de vermeyip³ devleti bir amaç değil tam aksine bir araç olarak görmüştür.⁴ Bu mayanda Kur'ân-ı kerime göre devlet insanların arasındaki ilişkileri tanzim eden ve toplumun refahını kurmak için genel prensiplerini koyan ve koruyan bir vesiledir. Dolayısıyla devlet, bireylerden

¹ Türcan, , s.23.

² Türcan, s.23.

³ Türcan, s. 24; Lokman Tayib, *İslam politic sistemi*, İlk yayınların, İstanbul 1.baskı 2010, s.34.

⁴ Muhammed eş-Şeyh Banın, , *"Essiyade ve'l-Hahkimiyye (Editör: Bessam el-Cemil)"*, (b.y), (m.y) 2015, s. 39.

başlayıp toplumun oluşmasını tanzim edilene kadar konulan tüm kanunların bir meyvesi olarak görülmektedir¹.

Kur'an-ı Kerim insanların aralarında sosyal adaletin hangi şekilde olması gerektiğini ifade etmiştir. Fitne ve kargaşaya karşı fikirler ortaya koymuştur. Bu anlayışı tesis etmek için Hz. Âdem'den son Peygambere kadar vurgulanmıştır².

Bu adaleti yerine getirmek için Allah (c.c.) yaratılanlara emaneti arz etmiş ve sonunda Hz. Âdem bunu kabul etmiştir.³ Allah (c.c.) bu emaneti yerine getirmek üzere Hz. Âdem'i yeryüzünde halife tayin etmiştir.⁴ Allah (c.c.) Hz. Âdem'den sonra her toplumda emaneti yerine getirmek için elçiler göndermiştir. Son elçi olarak Hz. Muhammed (s.a.v.) tüm insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiştir⁵. Peygamberler Allah tarafından özel olarak insanların aralarında siyasî iktidar sahibi ve yönetici olarak gönderilmiştir.⁶

Peygamberler insanların aralarında düzen, barış ve adaleti yerine getirmek için gönderilmişlerdir. Bu gayeyi yeryüzünde Peygamberlerden sonra yerine getirmek için insanlar tarafında yöneticiler ve siyasî iktidar teşkil etmeleri gerekmektedir.⁷ Bu anlayıştan hareketle Hz. Peygamberden (s.a.v.) vefatından sonra sahabeler Halife

¹ Muhammed Mehdi Şemse'd-Dîn, *Fi'l-İçtima' es-Siyâsî'l-İslamî, el-Mu'essestü'd-Duveliyye*, 1992 1. baskı, s.30.

² Hadid 57/25

³ Ahzâb 33 /72

⁴ Hadid 57/25

⁵ Ahzâb 33/45.

⁶ Sad 38/26.

⁷ Türkan s. 26

seçmişlerdir. Halifenin görevi Allah'ın emirleri çerçevesinde insanların maslahatları doğrultusunda dünyada ve ahirette mutluluğunu sağlamaktır.¹

Söylediğimizden hareketle devlet, Kur'an-ı Kerim'deki insanlara verilen emaneti korumakla mükelleftir. Böylece emanetin kurallarını yerine getirmeye çalışan herhangi bir iktidar biçimi Kur'an-ı Kerim'e de uygun olacaktır.

İslam Hukuk literatürüne bakıldığında devlet kavramını tam olarak ifade eden herhangi bir terim geliştirilmiş değildir. Aynı zamanda İslam hukukçuları fıkıh kitaplarında iktidar ve yönetimle ilgili meseleleri ele alırken devlet kelimesi neredeyse hemen hiç kullanılmamıştır².

Bizce devletin kavramı geliştirilmemiş olmasının nedeni fıkıhçıların Kur'an-ı Kerim'in devlet mefhumunu kesin çizgilerle değil, nasıl olması gerektiğini anlatmasından esinlenerek hareket etmeleridir. Örnek vermek gerekirse Mâverdî'nin meşhur eseri olan "el-Ahkamu's-Sultaniye"ye baktığımızda halifenin görevinin tanımını yaparken dini korumak ve dünyevi işleri yürütmek olduğunu söylerken fihakika burada devlet görevi olarak beyan etmiş oldu. Sonra devlete düşen görevlerin hangi şekilde yürütülmesi ve ifa edilmesi gerektiğini, İmamet zorunluğu, imamın seçilme şekli, vizare görevleri (bakanlık), hisbe vb. konuları ele almaktadır. Mâverdî'den sonra gelen fakihler aynı yöntemi izlediğini söyleyebiliriz.

Mamafih, devlet kelimesinin ya da karşılığı olan başka kelimelerin hukukî bir varlık olarak devlet kavramını karşılar tarzda kullanılmaları bütün insanlık bakımından çok eski değildir. Nitekim günümüzde devlet teriminin Batı dillerindeki karşılıkları olan

¹ Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmu's-Sultâniye* (thk. Ahmet Mubârek el-Bağdâdî), Mektebet Daru'bnu Kuteybe, Kuveyt 1989 1. Baskı, s. 3.

² Türkan, s.28

"etat, staat, stato, estado, state" kelimelerinin de XVI. yüzyılda bile henüz devlet kavramını karşılayan hukukî birer terim olmadıklarını görüyoruz¹.

H. VII ve VIII yüzyıllarda yaşayan İbn Haldun'un devlet nazariyesinde ki devlet, günümüzdeki devlet fikrini tam olarak ifade edecek bir anlam genişliğine ulaşmıştır. Fakihlerin İbn Haldun'un devlet anlayışından hareketle devleti ele aldıklarını görmüş değiliz. Yukarda zikrettiğimiz gibi fakihler devletin işlevlerini belirlerken halife merkezli olacak şekilde yetinmişlerdir.

C. İslam Devletinin Doğuşu ve Teşekkülü

Peygamberler gönderildikleri kavimlerine, tebliğ görevi yerini getirmekle beraber, toplumun yöneticisi olarak gönderilmiştir. İnsanların aralarındaki husumetleri çözmek ve hatalarını düzeltmekle mükelleftirler².

Bundan hareketle görüyoruz ki Peygamberler, ilahi tebliği yerine getirmekle beraber, yeryüzündeki fitne ve zulmün kaldırılması, hak ve adâletin ikame edilmesiyle yükümlüdürler³. İlahi tebliğ, Allah'ın tevhidi hususunda hiçbir zorlama olmadan yerine getirilmekle⁴ beraber ikinci görevi olan yöneticilik ise otoriter bir kurumsal yetkiye sahip olan bir mercie dayalı olması ile mümkün olabilir. Yani meşru bir otoritenin teşekkülü ile mümkün olabilir⁵.

¹ Türcan, s.28.

² Nisa' 4/105.

³ Hadid 57/25

⁴ Bakara 2/256.

⁵ Türcan, s. 41-42.

Son Peygamber olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) mesajı, diğer Peygamberlerden farklı olarak evrensel bir mesaj niteliğini taşımaktadır. Hz. Peygamberin mesajı önceki Peygamberlerin mesajlarını da içermektedir. Son mesaj olması hasebiyle tüm insanların ihtiyaçlarını karşılayabilecek konular ve kıyamete kadar, insanların dünyevi ve uhrevi maslahatların elde edilme yöntemleri ve ilkeleri içermektedir.¹

Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah tarafından insanlara iletmekle görevli olduğu bu mesajı ilk önce kendi akrabaları ve bu bağlamda uzanan Mekke halkına iletmeye gayret etmiştir². Ancak Mekke halkının putperestlikte inat etmesi üzerine çok az kişi tarafından bu mesaj kabul görülmüştür. Bu mesaj kabul edenlerin pek çoğunu da gençler ve fakir oluşturmaktaydı. Bu bağlamda direnen Mekke halkının zulmüne uğrayan Müslümanlar, kendilerine bir çözüm aramaya başladılar. Peygamber (s.a.v.) tavsiyesi üzerine sahabeden bir kısmını Habeşistan'a hicret ettiler.³ Ancak Mekke'de kalan Peygamber (s.a.v.) ve beraberindeki sahabeler, müşrikler tarafından yapılan işkencelerden dolayı yok edilme noktasına kadar gelmişler. Bu durum Hz. Peygamber'in tebliği Mekke dışına çıkarmaya çabalarını artırmasına neden oldu. Kendilerine teklif götürülen çoğu, gerek Taifliler olsun, gerekse hacca gelenler Hz. Peygamberin çağırısına olumlu cevap vermemişlerdir. Bununla birlikte, nihayet çabaları başarıya ulaştı ve dâvet Medineliler tarafından kabul edildi. Onlarla birinci ve ikinci Akabe bey'atları olarak anılan ve bir arayla gerçekleştirilen iki sözleşme yapıldı⁴. Bu sözleşmeler aracılığı ile Hz. Peygamber hicret etmeye karar verdi.

¹ En'am 6/38; İsrâ' 17/12.

² Taberî, Ebu Ce'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihü'l-Umem ve'l-Muluk* (Thk. Ebu Suheyip el-Kermi), Beytu'l-Efkâr ed-Duveliyye, Lubnân 2012, I/344-345.

³ Taberî, I/347

⁴ Taberî, I/355/361.

Birinci ve ikinci Akabe bey'atları İslam devletinin doğuşunu hazırlamıştı¹. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye hicret etmeden önce Medine'ye giden Müslümanların davetlerinin başarılı olması sayesinde İslam devletinin beşeri unsuru teşekkül etmiş bulunuyordu. Medine'ye hicret ettikten sonra siyasî birliği sağlayabilmek için Mekke'den gelen muhacirler ile Medine'deki Ensar arasında kardeşlik ilan ederek Müslüman toplumun bağlarını güçlendirmişti. Medine toplumunu oluşturan Müslümanlar ve Yahudiler arasında münasebetleri belirleyecek kanunları tenzim ederek İslam devleti resmen kurulmuş ve günümüze kadar ulaşabilme şerefine nâil olan ilk yazılı anayasa vaz edilmiştir². Bu devlet, "devlet" tanımının hakiki anlamıyla tarihin kaydettiği en eski devlettir³.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v) belirlediği bu vesika incelendiğinde , bir devletin teşekkülü için gerekli olan unsurları ihtiva ettiği görülmektedir. Buna göre, yeni bir toplum anlayışı çerçevesinde, Medine halkının oluşturduğu millet unsuruna, üzerinde yaşanan ve sınırları açıkça belirlenen ülke unsuruna, ve aynı zamanda Hiz. Peygamber tarafından yönetilen iktidar egemenlik unsuruna sahip olduğu açıkça tespit edilebilmektedir⁴.

İslam devletinin teşekkülü tabii bir şekilde olmuş olsa bile, bunu aslında Hiz. Peygamber (s.a.v.) Kur'anî emirlerle icra etmiştir⁵. Çünkü devletin kurulmasını zaruri

¹ Salih Ahmet el-Ali, *Devletu'r-Resul fî'l-Medine*, Şeriketu'l-Metbuaat linneşr ve't-Tevzî', Beyrût 2. Baskı 2004, s.77-79.

² Dağcı, s.6.

³ Tayib, s.38.

⁴ Türcan, s.48.

⁵ Dağcı, s.7.

kılan ifadeleri, ehli Sünnetin bazı âlimlerine göre¹, Kur'an-ı Kerim'den bulmayı mümkün görmüşlerdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, devlet teşkilatı olmadan icra ve infazı mümkün olmayan bir takım hükümler ihtiva etmektedir. Dolayısıyla insanların aralarındaki münasebetlerin Kur'an'a göre tanzim edilmesi için devletin bulunması gerektiği Müslüman bilginleri tarafından ittifakla vacip olarak kabul edilmiştir.²

Bu anlayıştan hareketle Hz. Peygamberin vefatından sonra hiç ara vermeden sahabenin ileri gelenleri Peygamberden sonra yönetme yükümlülüğünü taşıyan bir kişinin bulunması zaruri olduğundan hareketle Hz. Ebu Bekir'i halife olarak seçmişlerdir³. Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber dönemindeki devlet uygulamalarını benimsemekle iktifa etmiştir. Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetihlerle genişleyen fiziki ve beşeri çevre yeni yeni idarî, askerî, malî, ve siyasî müesseselerin ihdasını bizzarure ortaya koymuştur⁴. Bu bağlamda oluşan idari sistem başlangıçta sâde bir teşkilat konumunda ise de giderek yerine daha donanımlı bir devlet mekanizmasına dönmüştür. Hz. Ömer tarafından çeşitli divanlar teşkil edilmiş. Hatta en önemli olan Şura Usûlu geliştirilmiş, "Ehl-i Hal ve'l-Akd" ten müteşekkil bir temsilciler meclisi kurulmuştur. Bu mecliste devlet işleri müzakere edilir ve maslahata uygun kararlar alınırdı. Aynı zamanda "Ehl-i Hal ve'l-Akd" heyeti tarafından devletteki işlevler denetleniyor ve gerekli olan tavsiyelerde bulunuluyordu.

¹ el-Mâverdî "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" delil olarak zikretmektedir. b.k.z., s. 4.

² Geniş bilgi için Bkz, et-Teftezânî, *Şerhu'l-Aka'idin-Neseifiye*, Mektebetu'l-Medine, Keraçî, Pakistan 2012 2.baskı, s. 327-328.

³ er-Rîs, Muhammed Ziyâ' ed-Dîn, *en-Nezeriyatu's-Siyasiye'l-İslamiye*, Darut-Turâs Kahire 7. Baskı 1979, s.174.

⁴ er-Rîs, 181.

II. DEVLETİN UNSURLARI

A. Beşeri Unsur (Millet)

Beşeri unsur devleti oluşturan unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Beşeri unsur var olmadan devletten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü devletin kanunları beşeri unsuru esas alarak düzenlenir ve icra edilir. Aynı zamanda devletin kanunları devletteki bireyler tarafından oluşturulmaktadır.

Beşeri unsur devletin vazgeçilmez bir unsuru olup egemenliğin kaynağının bu unsurun oluşturduğunu özellikle günümüzde rahatlıkla görmek mümkün olup ve bilginler tarafından her zaman ifade edilmiştir. Nitekim beşeri unsurdan oluşmayan egemenlik unsuru muteber sayılmamıştır. O yüzden devletin teşekkülünden itibaren yöneticiler her zaman kendilerini milletin iradesini birer temsilcileri olarak nitelendiriyor ve böylece devletin beşeri unsuruna vurgu yapıyorlar. Böyle bir çabanın var olması, devlette ki bulunan beşeri unsurun ne kadar önemli olduğunu açıkça beyan etmektedir. Nitekim Günümüzde de devletin idari yapılanmalarında da beşeri unsurun önemli olmasından dolayı oluşan her anayasanın yaptırım gücü her zaman milletin iradesine atfedilmektedir.

Millet kavramı, her zaman bir devletin çatısı altında bulunan bireylerin tamamını kapsayan bir kavram olmayıp zaman içerisinde farklı anlamlar ihtiva etmiştir. Tarihe baktığımızda "millet" kavramı eski Yunanlılarda azınlık bir konumda olan hürlerden ibaret olup ve kölelerin bu kavramın dışında kaldığını görmekteyiz. Aynı zamanda orta çağa baktığımızda da toplumsal yapı içerisinde çok fazla etkin olmayan kişilere devlet dairesinde her hangi bir statü tanımayıp millet kavramı dışında bırakılmıştır. Bu

anlayışın XVI. Yüzyılda demokrasi kavramının ortaya çıktığı dönemlerde bile devam ettiğini görmekteyiz¹.

Millet; nasıl anlaşılırsa anlaşılısın "devletin maddesi ve özü" olduğu, devletin ise bunun bir şekle bürünmesi, yani "form" olduğu kabul edilmektedir².

Millet unsuru yukarda izah ettiğimizden daha geniş bir şekilde İslam doktrinde ele alınmıştır. Zira İslâmî kaynaklarda millet kavramı yerine kullanılan "ümme" kavramı daha geniş bir anlam ifade etmektedir. "Ümme" kavramı sözlük manası itibariyle: "Kendilerine Peygamber gönderilmiş toplum veyahut kendilerine vahiy gelen her toplum."³ olarak ifade edilir.

Kur'an-ı Kerim'de "ümme" kavramını farklı anlamlara geldiğini görmek mümkündür. Nitekim "وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ"⁴ ayetinde "cemaat" anlamına geldiğini, "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا"⁵ ayetinde ise kendisine tabii olunan imam anlamına geldiğini ve "إِنَّا وَجَدْنَا أَبَاتَنَا عَلَى أُمَّةٍ"⁶ ayetinde "din" ve "mezhep" anlamlarında kullanıldığını görüyoruz. Bu bağlamda ümme kavramına farklı anlamlar yüklenmiş olmasına rağmen genellikle müşterek bir gaye olan toplum için kullanıldığını söylemek mümkündür⁷. Bundan hareketle İslam camiası inancı esas olarak kabul edip insanların aralarındaki münasebetlerini sürdürmüştür. Menfaat üzerine inşa edilen her türlü ilişkiyi

¹ eş-Şâvî, *Felsefetü'd-Devle*, s.72.

² Dağcı, s. 23.

³ el-Feyruz Abâdî, *el-Kamûsu'l-Muhîd*, Dâru'l-Fikr, (b.y.),(t.y.) I/s.179.

⁴ Âlî İmran 3/104.

⁵ Nahl 120.

⁶ Zuhuf 22.

⁷ Bu anlama geldiğini söyleyen Muhammed Hüseyin zikretmektedir. B.k.z. Şibru'l-Fakih, *Mefahim el-Fikru's-Siyasî fî'l-İslâm: İşkaliyyetu'l-Ummeh ve'd-Devle*, Dâru'l-Bihâr, Beyrût 2009, s.392.

reddetmiştir. Çünkü menfaat üzerinde kurulan her ilişki, menfaatin bitmesiyle ortadan kalkmış olacaktır. Onun için devletlerin oluşması din birliği üzerinde inşa edilmesi gerekmektedir¹.

Bu anlayıştan hareketle "ümme" mefhumu kapısını tüm insanlara ve medeniyetlere açık tutmaktadır. Aynı zamanda her topluma uygun olabilecek değerlere sahiptir. Oysa batı dünyasının bunun gibi bir anlayıştan yoksun olduğunu görebiliyoruz.

Bu anlayıştan hareketle İslam ümmeti, farklı ırk, kabile ve bölgelere mensup olmalarına rağmen insanları tek bir inanca sahip oldukları müddetçe bir ümmet olarak kabul etmektedir. Böyle bir anlayışın var olması İslâm'ın zamanın mefhumuna uygun bir şekilde gelişmesini sağlayacaktır².

Bu anlayış sebebiyle İslam âlimlerinin çoğunluğu milliyetçiliğe karşı çıkmışlar. Aynı zamanda ümmetin milliyetçilik üzerine kurulmasının mümkün olmadığını dile getirmişlerdir. Örnek olarak, İslam âlimlerinden el-Karadâvi milliyetçiliğin bir cahiliye anlayışı olduğunu dile getirmiştir. İslam'daki kanunlara aykırı olduğunu da beyan etmiştir³.

"Ümmet" kavramı ne kadar inançlara bağlı olsa da, hukukî yönden değerlendirdiğimizde zaman zaman farklı dinlere mensup olan kesimlerin de "ümme" kavramı dâhilinde bulunduklarını görebiliyoruz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde Yahudi kabilelerinin mevcut olması bunun bir örneğidir. Nitekim

¹ Muhammed Ebu Zehra, *el-Vihdetu'l-İslamiye Fî'l-Vihdetu'l-İslamiye* (cem' ve tertib: Abdulkarim bi Ârâz eş-Şirâzi), Mu'essesetu'l-Âlâ li'l-Metbu'ât, Berût 2000, s.115.

² Muhammed el-Mubarek, *Nizamu'l-İslam: el-Hukm ve'd-Devle*, Rabitetu's-Sekafe ve'l-İlakatu'l-İslamiye, İran 1997, s.129-130.

³ Geniş bilgi için: Betül Hüseyin, *"Mefhûmu'd-Devle ve erkamuhâ Fî'l-Fikri's-Siyasi'l-İslami'l-Mu'asir"*, Mecelletu'l-Ulûm es-Siyasiye, sayı:43, s.161.

Medine'deki bulunan farklı kabilelerle ilişkilerini belirlemek üzere bir vesika yazdı. Vesikada yazılan kuralların bazıları Yahudilerle alakalıdır. Zikredilen kurallar arasında Yahudilerin Müslümanlarla beraber bir "Ümmet" olarak nitelendirildiğini görüyoruz.¹

B. Ülke Unsuru

Devletin ikinci unsuru "ülke" unsurdur. Millet her zaman bir toprak üzerinde yaşar ve münasebetlerini bu toprağın üzerinde icra eder. Devlet kendi toplumunu diğer toplumlardan ayırt edebilmek için toprak unsuru bir esas olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda devletin kanunları sadece kendi toprakları üzerinde yaşayan millet için geçerlidir. Dolayısıyla bir devletin toprağı diğer devletlerin toprağından ayırmak mühim noktalardan bir tanesidir.

Buna binaen yöneticiler, işlevlerini ancak kendi toprakları üzerinde yürütebilirler. Diğer toprak parçaları üzerinde kendi egemenliğini yürütme hakkına sahip değildirler. Böyle bir şey yapıldığı takdirde uluslararası kanunlar ihlal edilmiş olacaktır.

Modern Devletler Hukukunda devletin hâkimiyet sahasını (ülkesini) tespit etmek hususunda muhtelif telakkiler vardır. Bunlar kısaca şunlardır:

1. Milliyet nazariyesi:

Bu görüşü benimseyenlere göre; sınırlar milletleri dikkate alarak belirlenmelidir. Aynı dile ve aynı ırka mensup olanların kendilerine bir devlet oluşturmalarını savunurlar. Böylece her millet kendine mahsus bir devlet kurarak kendisi dışındaki

¹ Muhammed Hamidullah, *Mecmuatu'l-Vesâik es-Siyasiye li'l-Ahd en-Nebevî ve'l-Hilafet'r-Râşide*, Daru'n-Nefais, Beyrût 1987 6.baskı, s.61.

milletlerden korunmak için sınırlar belirlemelidir. Böylece kendi milletinden olmayan unsurları sınırlarının dışında tutar.¹

2. Tabîî Hudutlar Telakkisi:

Bu teoriyi savunanlara göre, devletin hudutları tabiat tarafından çizilen sınırlara uygun olmalıdır. Irmaklar, sıradağlar, aşılmaz kayalıklar devletin tabîî sınırı olmalıdır. Bu teori, ilmî olmaktan ziyade siyasî amaçlara dayanır².

3. Nüfus Yoğunluğu nazariyesi:

Bu teoriyi savunanlara göre, devlet sınırlarının insan nüfusuna göre olması gerekiyor. Nüfusu çok olan devletlerin daha geniş, az olan devletlerin az araziye sahip olması gerektiğini iddia etmişlerdir³.

İslam literatüründeki toprak unsuru günümüzdeki modern hukukun anlayışın göre ele alınmamıştır. Fakat İslam bilginlerinin toprak unsurunu ülke anlamında kullanmaksızın iki farklı yönden ele aldıklarını söyleyebiliriz:

Siyasi açıdan toprak unsuru; İslam bilginleri o zamanki şartlar altında "toprak" unsurunu ümmet ve dine davet olarak anlıyorlardı. Bu anlayıştan hareketle toprak unsuruyla ilişkili olan "dâru'l-İslam ve dâru'l-harp"⁴ gibi kavramların kullanıldığını

¹ Dağcı, s.24.

² Dağcı, s.25.

³ Dağcı, s.25.

⁴ Daru'l-İslâm ile daru'l-Harp ayrımından yola çıkarak gayr-i Müslimlerle sürekli bir savaş halinde olmak gerektiğini değerlendirmek doğru değildir. Uluslararası ilişkilerde barış esas almak suretiyle ilişkinin kurulması gerektiğini birçok fakih savunmuştur. Bkz. Davutoğlu, Ahmet, *el-Felsefet's-Siyasiyye* (çev. İbrahim el-Biyûmî Ganim), Mektebetu's-Şurûk ed-Duveliyye, el-Kâhire 2006 1.baskı, s.35-36.

görüyoruz¹. Bu ayırım, Peygamber (s.a.v.) gönderildiği andan itibaren ciddi mücadeleler sonucu oluşmuştur. İslam devletinin oluşurken müşrikler başta olmak üzere Medine'deki Yahudiler ve dışarda bulunan Farslılar ve Romalıların müdahalelerine maruz kalmıştır. Bu müdahaleler dâru'l-İslam ile dâru'l-Harp gibi kavramların ortaya çıkmasına yol açmıştır². "Toprak" (ülke) unsurunda bazı fakihlerin yaptığı -dâru'l-İslam ve dâru'l-Harp- ayırımına göre insanların arasındaki ayırimda inançlar esas olarak kabul edilmiştir. Oysa toprak unsurunun "güvenli bölge" ile "tehlikeli bölge" esasları üzere mülhaza edilmesi gerekiyor. Nitekim Peygamber (s.a.v.) Medine'de bulunan Yahudilerle anlaşma yaptığında şöyle demiştir: "Muhakkak Benî Avf Yahudileri Müslümanlarla beraber bir ümmettir, Yahudilerin dini kendilerine, Müslümanların dini ise kendilerinedir."³ Burada Yahudileri Müslümanlarla beraber bir ümmet olarak kabul etmiştir. Görüyoruz ki gayr-i Müslimler dâru'l-harp ayırımına tabi tutulmamaktadırlar. Sonuç olarak dâru'l-İslam Müslümanların yaşadığı ve güven altında kaldıkları bir bölge olduğu gibi gayr-i Müslimlerin de buna dâhil olduklarını kabul ediyoruz⁴.

Ekonomik açıdan toprak unsuru: İslam bilginleri "toprak" unsurunu ekonomik açıdan ele alarak topraklarla ilgili umumi mülkiyete ait olan hükümleri ortaya koymuşlardır. Bu tür topraklara "enfâl" ve haraç toprakları gibi isimler vermişlerdir⁵.

İslam bilginlerinin toprak unsurunu hangi açıdan ele aldıklarını daha iyi anlayabilmek için "ümme" ile "devlet" kavramlarının arasındaki farkı iyi bir şekilde bilmemiz

¹ Muhammed Mehdî Şemsud-Dîn, *fî el-İçtima es-Siyasi'l-İslâmî*, el-Muessestu'duveliyel lildirasat ve'l-Neşr, (b.y), 1992 1.baskı, s.92.

² Huveydî, *Muvâtînûn la Zimmîyûn*, s.103-104.

³ Hamidullah, *Mecmuatu'l-Vesâik es-Siyasiye li'l-Ahd en-Nebevî ve'l-Hilafet'r-Râşide*, s.61.

⁴ Huveydî, *Muvâtînûn la Zimmîyûn*, s.104-105.

⁵ Şemsud-Dîn, s.92.

gerekiyor. En başta İslam ümmeti tesis edildiğinde, belirli bir toprak parçası üzerine kurulmuş olan bir ülke değildi. Peygamberin (s.a.v) vefatından önce toprak unsuru davetle ilişkili olduğu gibi, Peygamberin vefatından sonra da bunun böyle olması münasebetiyle İslam bilginleri toprak unsurunu belli bir sınıra bağlamamışlardır¹.

İslam ümmeti, ırk, dil vb. gibi dışlayıcı şeyler üzerinde kurulan bir ümmet değildir, inanç esaslarına dayalı olarak kurulan bir ümmettir. Bundan dolayı ümmetin temeli, İslam dininin mahiyetine binaen kıyamete kadar inanç esaslarına bağlı olarak devam edecektir. Böylece İslam ümmeti sürekli bir artma ve bir gelişme içerisinde olacaktır. Bu dava, hak din olan İslam'ın yeryüzünde tüm beşeriyet tarafından kabul edilinceye kadar sürecektir. Nitekim İslam'a göre Müslümanlar kıyamete kadar gayri Müslimleri hak dine davet etmekle yükümlüdürler. Bununla beraber hak dine girenlerin sayısının çoğalması ve ümmetin büyümesiyle beraber ümmetin "toprak" unsuru da genişlemiş olur. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v) İslâm'a daveti Medîne ümmet devleti ile başlatması ve günümüze kadar ümmet topraklarının genişlemesi bunun en açık örneğidir ve bu teorinin dayanağıdır².

Yukarıdaki bahsettiğimiz toprak ile ümmet arasındaki ilişkiyi ümmet ile devlet arasındaki ilişkiye benzetmek mümkün değildir. Bunun nedeni devlet mefhumunun belirli toprak parçasının üzerinde bulunan otoriteye bağlı olmasıdır. Böylece devlet bu toprak parçası üzerinde bulunan kişilere otoritesini uygulamaktadır. Bundan dolayı belli sınırlara bağlı olan devletler kendi otoritelerini diğer toplumlara hiçbir şekilde kabul ettiremez.

¹ Şemsud-Dîn, 92-93.

² Şemsud-Dîn, 93.

Söylediğimizden yola çıkarak devletin otoritesi ve sınırları, Müslümanların yaşadığı her toprak parçasına uzanmayıp otoritesini sadece yönettiği halk üzerinde yürütebilmektedir. Başka toplum Müslüman olsa da otoritesini ondan almadığı müddetçe o topluma yetkisini kullanamaz. Böylece devletin toprağı, toplumun üzerinde yaşadığı toprak sayılmaktadır¹.

Buradan hareketle diyebiliriz ki, devlet hangi toplum tarafından benimsendiyse ancak oraya hükmedebilir. Fakat bir toplum tarafından benimsenmeyen devlet hiçbir şekilde o topluma hükmedemez. Bu gibi toplumlara Müslüman topluluklar da dâhildir.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) döneminde ve hilafet olduğı müddetçe İslam devlet anlayışında "devlet" ve "ümme" kavramları aynı anlamda kullanılmıştır. Bundan dolayı Müslüman bilginler "devlet" kavramını ele aldıklarında "ümme" anlayışını da kast etmişlerdir. Çünkü İslam devletinde bu iki kavram iç içe bulunmaktaydı. Dolayısıyla İslam bilginleri devletin "toprak" unsurundan bahsettiklerinde aynı zamanda dâru'l-İslam'ı kastetmişlerdir. Durum böyleyken ümme toprağının birden fazla devletçiklere ayrılmasına ihtimal vermemişlerdir². Hal böyle olunca ümme -devlet ayrımı mümkün olabilir mi? "Ümmetin birden fazla devletçiklere ayrılmasına imkân var mı?" sorusunu sorarak İslam bilginleri bu konuları ele almışlardır. Böylece İslam devletinde "toprak" unsuru bir devlete ait olması açısından iki şekilde değerlendirilebilir:

1- Peygamber (s.a.v.) ile başlayan ve hilafetin ortadan kaldırılmasına kadar devam eden anlayış. Bu anlayış dâru'l-İslâm anlayışı olduğı gibi ümme toprak bütünlüğünün de anlayışydı.

¹ Şemsud-Dîn, 95.

² Şemsud-Dîn, s.97.

2- Ümmetin birden fazla devletçiklere ayrılması anlayışı: Bu anlayışa göre devlet, sınırları belli olan bir toprak unsuruna sahip olmalıdır.

Biz burada birinci anlayışa göre ümmet kavramını esas alarak İslam devletin toprak unsurunu incelemeye çalışacağız. Bu düşünceye göre İslam devleti daru'l-İslam ve daru'l-Harp olmak üzere ikiye ayrılır:

1. Daru'l-İslâm:

İslam devletinin ülke unsuru "Dâru'l-İslam" mefhumu ile ifade edilmektedir. Dâru'l-İslam; "İslamî esasların geçerli olduğu yer"¹ demektir. Bununla beraber Daru'l-İslam Müslümanların emniyet ve selamet içerisinde yaşamalarını idame ettiğine bağlı olduğu fikri de savunulmaktadır. Bu bağlamda Müslümanlar gayr-i Müslimlere nazaran yaşadıkları ortamda daha güvenli kabul edildiği andan itibaren bölge daru'l-İslam hükmünü kazanır. Aksi takdirde bölge Daru'l-Kufur olarak kabul edilir. Bu anlayışa göre daru'l-İslam, bölgede İslamî esasların uygulanıp uygulanmamasına bakmaksızın Müslümanların emniyet açısından huzuruna göre değerlendirilir."²

2. Dâru'l-Harb:

"Dâru'l-İslam" mefhumunun, zıddını düşünerek "dâru'l-harb"i tarif etmek mümkündür: İslâm ahkâmının câri olmadığı bölgedir veya Müslümanların emniyet içinde olmadığı yerdir.

Burada konuyla ilgili zikretmemiz gereken bir mesele daha vardır. O da dâru'l-İslam'dan dâru'l-Küfür'e dönüşmüş olan bölgeler, dâru'l-İslam olmayan bölgelere göre farklı bir nitelik taşımaktadır. Çünkü dâru'l-İslam dâru'l-Küfür'e geçmiş olsa bile içinde

¹ el-Kâsanî, Alâu'd-Din Ebî Bekr bin Mes'ud, *Kitabu Bedâi'i-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*, Daru'l-Ktubu'l-İlmiye, Beyrût 1986 2. Baskı, VII/130.

² el-Kâsanî, VII/131.

bulunan toplumun çoğunun Müslüman olması nedeniyle, bunu aslî dâru'l-Küfür'den ayırt etmek için "karışık dâru'l-Küfür" olarak nitelendirmek gerekir.

Tatarların Mardin bölgesini ele geçirmelerinden sonra İbn Teymiyye'ye Mardin bölgesi hakkında görüşünü sormuşlar. İbn Teymiyye cevabında (karışmış) bölgeyi kast ederek şöyle cevap vermiştir: "...Özü itibariyle daru'l-harp mi yoksa daru's-İslam mi olduğuna gelince, bu durum mürekkeptir ve iki mana içerir: Askerlerinin Müslümana olması hasebiyle İslâmî hükümlerin cârî olduğu daru'l-İslam konumunda olmadığı gibi, halkı kâfir olan daru'l-harp konumunda da değildir. Doğrusu bu üçüncü bir kategoridir. Bu bölgede Müslüman olanlar kendilerine layık bir biçimde muamele ederler, bunun dışındakilere de hakkettikleri muameleyi gösterirler."¹ "أما الحمد لله ... وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة : فيها المعنيان ؛ ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام ؛ لكون جندها مسلمين ؛ ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار ؛ بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ؛ ويقاثل (ويعامل)² الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه

C. Egemenlik Unsuru

Devletin oluşabilmesi için yukarda zikrettiğimiz insan ve toprak unsurunun bulunması yeterli olmayıp, bunların yanında insanların bir ahenk ve nizam çerçevesinde yaşayabilmesi için hâkim bir kanun ve bu kanunun yaptırım gücüne dayandığı meşru bir otoritenin de olması da tabiidir. Zira böyle olmadığı takdirde insanların aralarındaki münasebetler ve sosyal sorunlar belli bir düzen ve nizam çerçevesinde olmayıp sürekli kargaşaya neden olmaktadır. Dolayısıyla bu durumda düzenli bir devletin varlığından

¹ İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, Mücemme'u'l-Melik Fehed litiba'eti'l-Mushaf eş-Şerif, Medine 2004, 28/241.

² İbn Teymiyye'nin bu sözünü naklederken Muhakkikler iki şekilde nakletmişlerdir. Bunun en sahihi olan (ويعامل) şeklinde kabul edilmektedir.

söz etmek mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı bir devletin oluşabilmesi için toprak ve insan unsurunun yanında meşru bir egemenliğinde olması elzemdir.

Egemenlik (hâkimiyet) kavramı, genel olarak, "aslî, en üstün, tek, bölünmez ve yanılmaz hukuki bir kudret" olarak tanımlanır. Egemenlik, devletin bağımsızlığı, diğer devletlerle hukuken eşit durumda olması, emir ve yasaklar koyması, bunlar gerektiğinde- zorla kabul ettirmesi ve kendisine rakip bir başka gücün bulunmamasıdır.¹

Egemen olan devlet kudreti ülkesi içinde mutlak bir üstünlüğe sahip olup, kendisinden üstün ya da eşit düzeyde başka herhangi bir iktidar mevcut değildir. Bu egemenliğe dayanarak kanunlara tabii olmayan kesimlere cezalandırma ve hukuki işlemleri yürütebilme kabiliyetine sahiptir. Bunun gibi bir egemenliğe sahip olan herhangi bir otoritenin devlet içerisinde bulunabileceğini söylemek mümkün değildir. Çünkü devletin içinde devletten daha üstün hiçbir iktidar bulunmamaktadır.

Egemenliğin kaynağı hususunda genel kabul gören ilk görüş geleneksel ve teokratik nitelikte olduğu kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre meşruiyetin kaynağı tanrısal kaynaklara dayandırıldığı bilinmektedir. Egemenlik kaynağı olarak ilk dönemlerde kabul edilen teokratik egemenlik anlayışı, kendini ortaçağ Avrupa'sında belirgin bir şekilde göstermektedir. Adı geçen dönemde kilisenin insanlar üzerinde egemenliğini kabul ettirmesi bu anlamda gözümüze çarpan en iyi örnektir. Kilisenin egemenliğini halk üzerinde kabul ettirmek adına uğraş gösterenlerden Salisbury'li John'a göre, bütün iktidarın tanrı kaynaklı olup tanrı bu gücü temsilcisi nitelikte olan kiliseye vermiştir. Meşruiyet sorununu çözebilmek için; bu teokratik görüşlerden başlayarak modern egemenlik teorilere kadar birçok görüş ortaya konulmuştur².

¹ Sözüer, Adem, *Türk ceza Hukuku Reformu Mevzuatı*, Alfa, İstanbul 1. Baskı 2013, s25.

² Özdemir, Gürbüz, *"Batı'da ve Türklerde Egemenlik Kavramı"*, (m.y),(b.y),(t.y), s.2.

Egemenliğin kaynağı ile ilgili bir diğer görüş ise, Batı'da XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan, egemenliğin kaynağının toplumsal sözleşme olduğunu savunan görüştür. Toplum sözleşmesi, her üyenin tüm haklarıyla birlikte kendini topluma teslim etmesini ve genel iradenin üstünlüğünü kabul etmesini gerektirmektedir. Rousseau'ya göre toplum sözleşmesi şöyle özetlenebilir: "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz." Bu birlik sözleşmesi, o anda, sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşturmaktadır.¹

İslam hukukun ilk temel kaynaklarına, Kur'an-ı Kerime bakıldığında egemenlik (siyasi iktidar); güç, iktidar, nüfuz, otorite, hâkimiyet, hükümlanlık manasında; "mülk", "hüküm", "velayet", "sultan" kelimeleri geçmektedir². Emevi iktidarının kuruluş devrinden itibaren, iktidar karşılığında; mülk, sultan, velâyet terimlerinin kullanıldığı görülmektedir³.

İslam Kamu Hukukunda ise egemenlik (siyasî iktidar) "Amme Velayeti" kavramı ile ifade dilmektedir. Terim olarak velâyet; "gayr üzerinde tasarrufu nâfiz olmak", yani, "ister muvafakat etsin, ister etmesin başkası üzerinde söz geçirmek" diye tarif ediliyor⁴. Amme Velayeti "bütün milletin fertlerine ve işlerine şamil ve nafiz bir tasarruftur."⁵ Bu

¹ B.k.z. ROSSEAU, Jean-Jacques, *Toplum sözleşmesi* (Çevr: Vedat Günyol), Adam yayınları, 4.baskı 1990 İstanbul, s.26.

² Akyüz, Vecdi, *Kuranda Siyasi Kavramlar*, İstanbul 1998, s.30 v.s.

³ Akyüz, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991, s. 68-69.

⁴ Ceylan, Ayhan, *İslam'da Siyasal iktidar (Velâyet-i Âmme)*, AÜEHFD, cilt.VII, s.1-2 (Haziran-2003).

⁵ İslam-Türk Ansiklopedisi, s.445.

tasarruflara haiz olan kişiye devlet reisi denir. Başta devlet reisi olduğu halde ulu'l-Emr denilen devlet adamlarının haiz oldukları velayetler, Amme velayetidir.

Halifenin sahip olduğu velayetin kaynağı İslam anlayışında batıdan farklılık arz etmektedir. İslam anlayışındaki velayetin kaynağını, müvekkil ile vekilin arasındaki ilişkiden hareketle anlayabiliriz. Vekil, velâyeti almış olan kişiye denir. Müvekkil ise velâyeti veren kişiye denmektedir. Böylece, bir şahsın başka birine velayet vermesine ve o kişinin bu şekilde velâyet sahibi olmasına da velâyet-i tefvîz denmiştir. İslam'da siyasal iktidarı kullanan organın velâyeti de bu şekilde olup, velâyeti tefviz olarak kabul edilmektedir. Halifenin velâyeti, milletin tüm fert ve işlerine yönelik ve hepsini kapsayıcı olduğundan velâyet-i âmme olarak adlandırılmıştır. Bu kapsamda halifenin ve siyasal iktidarı kullananların topluma yönelik kararlar alması ve bunları yürütmesi, kendi şahıslarından kaynaklanmayıp kendilerinde verilen bir yetki sonucudur¹. Bundan hareketle halifeye verilen yetki "ümme" tarafından bey'atle verilmiştir. Dolayısıyla buradaki halife ümme adına vekil olarak kabul edilmektedir. Ümmetin işlerini yürütmek ve genel maslahatı sağlamak için ümme adına kararlar alabilme yetkisine sahiptir. Yalnız bu durum, ümmetin bu yetkiyi halifeye vermeden önce nereden aldığı sorusunu araştırmaya sevk eder.

Temel kaynaklara bakıldığında iktidar, Allah tarafından topluma verilmiş bir emanet olduğu ve kullanma ve kullanılma yollarına işaret edildiği belirtilmiştir. Yeryüzündeki yetki sahibi bir varlık olarak insan, egemenliğin sahibi olarak görülmüştür. Ancak bu egemenlik insana/topluma ait sübjektif bir hak değil, Allah tarafından topluma bir bütün olarak verilmiş yetki şeklinde nitelendirilmiştir. Bu yetki mutlak bir yetki olmayıp ilahi iradeyle sınırlıdır². Ne kadar egemenliğin topluma ait

¹ Ceylan, s.92.

² Ceylan, s.94.

olduğunu söylense bile egemenliğin kaynağı ilahi iradeye aittir¹. Buna binaen insanlara verilen hükümlerlik, ilahi kaynakların çerçevesiyle mukayyet olacaktır. Çünkü İslam'da hukukun devletten önce ve ondan üstün ve müstakil olması, devletin başının, ilahi iradenin icra vasıtası olarak kabul edilmiş olmasındandır². Halife hâkimiyet hakkını kendinden değil, uyduğu hukukun meşruluğundan almaktadır. Devlet idarecileri, ilahi tekliflere muhatap olma yönünden diğer insanlardan farklı değillerdir. Mülkün maliki Cenabı Hak olduğundan hâkimiyet yalnız Allah'ındır. Bundan hareketle devlet idarecileri mülkün sahibi değiller, yalnız Allah'ın kanunlarını yürütmekle mükelleflerdir³. Şayet ilahi kanunların dışına çıkarlarsa, kendilerine itaat etmek caiz değildir.

Devletin egemenliğine istinat ederek üç yetki ortaya çıkmaktadır. Birincisi, yasama yetkisi. İkincisi, yürütme yetkisi ve son olarak yargı yetkisidir. Bu yetkilere İslam hukuku açısından kısaca değerlendirmeye tabii tutacağız.

İlk yetki, yasama yetkisidir. Yasama, toplumun hayatını düzenleyebilmek için kanun koyma eylemidir. Çağdaş İslâm hukuk literatüründe hukuk kuralları koyma anlamında "et-teşrî" kelimesi kullanılmaktadır. İslam hukuk kaynaklarına bakıldığında yasama kaynaklarının teşri kaynakları adı altında incelendiğini görüyoruz.

İkinci yetki, yürütme yetkisidir. Yürütme, toplumun düzeni için konulmuş olan kanunları yerine getirmek için konulan bir yetkidir.

¹ Senhurî, *Fikhu'l-Kılâfe ve Tedevvuruha li Tusbihe Usbete Umemin Şerkiyye*, s. 68-69.

² Dağcı, s.39.

³ Betül Hüseyin, s.164.

Üçüncü yetki, yargı yetkisidir. Yargı, insanların aralarında sıkıntıları gidermek adına veya uygulanması gereken kanunları ihlal edenleri kanunların doğrultusunda cezalandırması vb. konularla alakalı bir yetkidir.

Yürütme ile yargı ikisi farklı olsa bile aslında ikisi uygulamakla alakalıdır. İki yetkide bulunan kişiler, konulmuş olan kanunları yerine getirmek üzere görevlendirilmişlerdir.

İslam hukukunda devletin kanunlarını yürütmekle mükellef olan kişi halifedir. Böylece halife, devletin kanunlarını uygulamak için tayin edilmiş bir vekildir. Hilafetin zorunluluğu konusu hakkında Ehl-i sünnetin âlimleri vacip olduğunu ittifak etmişlerdir. Ancak hariciler bu konuda Ehl-i Sünnet âlimlerden ayrılmış bulunuyorlardır¹. Haricilere göre herhangi bir hükümetin varlığını gerektiren bir neden yoktur. Nitekim insanlar, inançlarına ve adetlerine göre kendilerini bedeviler gibi idare edebilirler. Fakat Ehl-i Sünnetin âlimleri hilafet gerekliliği konusundaki dellileri tesbit etme hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnetin bu konuda genel kanaati, hilafeti vacip kılan icma delilidir. Diğer görüşe göre ise hilafetin bulunması vacip kılan akıldır.

Konuyla ilgili Senhûrî şöyle açıklamaktadır: Akla dayanarak her hangi bir hükümet biçiminin var olması gereklidir, Fakat şer'î delillere göre ise hilafetin özelliklerini taşıyan bir sistemin var olması icap eder². Senhuri hilafetin özelliklerini üç kısımda izah eder: Birincisi, dini ile dünyevi konuları birbirine bağlı olmak suretiyle işlemek. İkincisi, şeri hükümleri yerine getirmektir. Üçüncüsü, İslam birliği için çalışmaktır. Senhuri'ye göre söylediğimiz üç özelliği taşıyan hükümet, şekli biçimi dikkate

¹ et-Teftezânî, *Şerhu'l-Aka'idin-Nesefiye*, s. 327-328.

² es-Senhûrî, s.84-85

alınmaksızın islamî hükümet niteliğini taşıma hakkı kazanır. Böylece raşit bir hükümet "hilafet" olarak nitelendirilebilir¹.

İslam'daki yönetim biçimine gelince, günümüzdeki İslam düşünürlerin çoğunluğu bu konunun İslam tarafından beyan edilmediğini ve ümmete bırakıldığını söylemişlerdir. Zaman ver mekâna göre kendilerine uygun bir sistem biçimi inşa etmelerine kendi tasarruflarına bırakılmıştır. Dolayısıyla, yönetim biçimi herhangi bir şekilde olursa olsun İslam kanunları doğrultusunda hareket ettiği müddetçe İslamî hükümet niteliğini taşımaya devam edecektir.

III. DEVLET TEORİLERİ KAPSAMINDA İSLAM DEVLETİNİN YERİ

A. İslam ve Demokrasi:

Günümüzdeki yaygın olan devlet şekillerinden biri Demokrasi şeklidir. Demokrasi, halkın kendi kendini yönetmesidir veyahut halkın çoğunluğunun azınlığı yönetmesidir². Böylece hâkimiyet ve son söz halkındır. Milletin iradesinin üzerinde bir irade yoktur.

İslam'a bakıldığında hâkimiyet ancak Allah'a aittir. Kur'an-ı Kerim'in nass olarak zikretmediği meselelerde Peygamberimiz (s.a.v.) bazen diğer arkadaşlarıyla istişarede bulunur, bazen da şahsi içtihatlarında bulunurdu. Ayrıca Kur'an Kerimin ruhuna aykırı olmayan eski adetler de bu devlette varlığını koruyabilmiştir. Buradan anlaşılıyor ki,

¹ es-Senhûrî , s.80.

² Ahmet S'ifân, *Kamusu'l-Mustelehât es-Siyasiyye ve'd-Dustûriye ved-Duveliyye*, Mektebet Lübnân Nâşirûn, Beyrût, 2. Baskı 2008, s.182.

İslam yönetiminde insanların içtihatları nassın ruhuna uygun olmak şartıyla makbul sayılacaktır. Şayet naslara aykırı olursa kabul edilmeyip reddedilecektir.

İslam'la demokrasinin arasındaki esas fark, demokrasinin hiçbir kanunla mukayyet olmadan hükümleri icra eden bir hükümet biçimi olmasıdır. İslam'da ise insanların iradesi ilahi kanunların çerçevesinde hareket etmesi gerekiyor. İslam'daki bu anlayışı, şûra sistemi biçimi olarak kabul ediyoruz.

B. İslam ve Teokrasi:

Teokrasi kelimesi Yunanca kökenli iki kelimedden müteşekkildir. Birinci kelime "Theos" tanrı anlamına gelmektedir. Diğerisi ise "Katos" egemenlik saltanat anlamına gelir. Böylece egemenliğin kaynağının, tanrı olduğu ifade edilmektedir¹.

Teokratik kavramı genellikle batı dünyasının mazisinde yaygın olan kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir. Önceki yıllarda din adamları saltanatlarını tanrı tarafından aldıklarını ve onun temsilcisi olarak kendilerini tanıttılar. Böylece kendilerine tanrı kaynaklı bir meşruiyeti kazanmış oldular. Herhangi biri bu meşruiyete karşı çıkarsa veya itiraz ederse tanrı adına cezalandırıldı. Böylece insanların itaatini elde etmiş oldular.

Teokratik devlet biçimi tanrı kaynaklı olmasından dolayı bazı modern müellifler İslam devletinin de teokrasi, teokratik monarşi olduğunu iddia etmişlerdir. Aslında İslam devletine bakıldığında tanrı kaynaklı olmasına rağmen teokratik sistemden çok farklı olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz.

¹ S'ifân, s.111.

İslam devletinde hükümet insanlar "ümme" tarafından denetlenen bir yapı mahiyetindedir. Her kişi devletin yanlışını bulduğunda görüşünü beyan edebilir. Teokratik devlet biçiminde bunu göremiyoruz. Çünkü devlete görüş beyanı edildiğinde tanrıya itirazda bulunmuş olmasından dolayı cezalandırılabilir.

İslam devlet biçiminde devlet başkanı ümme tarafından seçilir. Bunun yanı sıra dini kanunları yerine getirmekle mükelleftir. Yerine getirmediği takdirde ümme tarafından veya ümmeti temsil eden heyet tarafından doğrunun beyan edilmesi gerekir¹. Halife buna rağmen hatasında ısrar edip halkın (heyetin) uyarılarına kulak asmazsa ve bunu düzeltme noktasında halk muktedir ise halifeye karşı çıkmak suretiyle düzeltme yoluna gidilir². Teokratik devlet biçiminde ise devlet başkanının insanlar tarafından seçilmeyip doğrudan tanrı tarafından seçildiği iddia edilmektedir.

İslam devlet biçiminde, dini olmayan konularda zaman ve mekâna göre hükümlerin değişebileceği ve ona göre kararların alınabileceği geniş bir alana sahiptir. Bunun için İslam'da bu konuyla ilgili genel kaidelerin dışında hükümler beyan edilmemiştir³. Teokratik devlet biçiminde böyle bir şeyin varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü İslam devlet sisteminde devletin temel ilkelerinin beyan edildiği Kur'an-ı Kerim'in sükût ettiği yerlerde hüküm koyma açısından insan unsurunun büyük payı vardır. Yalnız bu yolla gelen hükümler Kur'an ve Sünnete aykırı olmaması gerekiyor⁴.

Demek ki, Teokratik devlet biçimi tanrıya dayalı bir sistem olmasına rağmen İslam devlet biçiminden farklıdır. Bu açıklamalardan hareketle teokratik devlet sistemi her ne

¹ el-Ferrâ', Ebî Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyin el-Ferra' el-Hanbelî, *el-Ahkâm es-Sultaniye* (Muhammed Hâmid el-Fekî), Daru'l-Kutub el-İmiye, Beyrût 2000, s.27

² el-Kâsimî, Zâfir, *Nizamu'l-Hüküm fi'l-Şer'i'a ve't-Târîh el-İslamî, Dâru'n-Nefa'is*, (b.y.),(t.y) 2.baskı, s.355.

³ Abdu'l-Âl Ahmet Atvân, *Nizamu'l-Hüküm fi'l-İslâm*, (m.y.),(b.y.),(t.y.), s.28-29.

⁴ Dağcı, s.13.

kadar tanrıya dayalı bir sistem olsa da İslam devlet biçiminden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bu iki sistemin birbirine eşit olarak değerlendirilmesi doğru olmayıp İslam devletinin kendine özgü bir sisteme sahip olduğunu kabul etmek gerekir.

C. İslam ve Otokrasi:

Otokrasi yunanca kökenli olup güç ve kuvvet manaları içermektedir¹. "mutlak monarşi, devletin tek kişi tarafından idare edilmesi"² anlamına gelir.

İslam'da böyle sistemin olmadığı çok açıktır. İslam'daki sistem biçimi şûraya dayalı bir sistemdir. Şûra sistemi gereği her konu ümmeti temsil eden heyetle istişare edilmesi gerekmektedir. Bu anlayıştan hareketle Hz. Peygamber (s.a.v.), problemin çözümünde arkadaşlarıyla istişare ederdi. Aynı şekilde Peygamberin vefatından sonra dört halifenin uygulamalarında şûra prensibini açık bir şekilde icra ettiklerini görebiliyoruz.

Yaptığımız bu mukayese sonucunda İslam devletinin herhangi bir devlet sistemine benzemediğini ve bu sistemlerle ile özdeşleştirilemediğini görüyoruz. Çünkü İslam devlet biçiminde kendine ait olan bir şûra sistemi vardır. Bu sistem şûra sistemidir. Dolayısıyla İslam devleti ne teokrasi de olduğu gibi mutlak anlamda tanrıya dayalı bir devlet ne de otokraside olduğu gibi sadece fertlere dayalı bir sistem olmayıp milleti temsil eden şûraya dayalı ılımlı bir sistem olduğunu söylememiz mümkündür.

Şûra sistemini uygulanış biçimine gelince belirli bir kurala tabii olmayıp maslahat açısından İslam devletinin amaçlarının gerçekleştirme esasına dayanarak zamanın şartlarına göre belirlemek mümkündür.

¹ S'ifân, s.62.

² Ovacık, Mustafa, İngilizce- Türkçe Hukuk sözlüğü, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1964, s. 27; Şakir Altay-Veli keskin, Hukuk Terimler Sözlüğü, Bilgi Basımevi, Ankara 1969, s.256.

İslam devletinin bulunma amacı, içtimai adaleti (social justice) sağlamaktır¹. Bu adalet Allah'ın kanunları çerçevesinde yürütülmesi için tüm insanları yükümlü kılmıştır. Bu yükümlülüğü yerine getirilmesinde tüm insanların bir devlet içerisinde bulunması mümkün olmayacağına göre kendilerini temsil edecek ve onların adına karar alabilecek bir kişiye veya heyete vekâleti vereceklerdir. İnsanların adına vekâleti alanlar kendi çıkarları için karar alabilme gücüne sahiptirler. Buna binaen sosyal adaleti (social justice) temin edebilmek için iki unsura ihtiyacımız vardır:

- 1- Milletin, görüşlerini rahatlıkla ifade edebilmeleri için bir mekanizmanın oluşması gerekiyor. Bu unsur demokraside vardır (Democracy) .
- 2- İlahî kanunun çerçevesi içinde insanların hareket etmesi gerekiyor. Eğer ilahi kanunun varlığı olmazsa insanlar başıboş hareket etmeye başlayacaklardır. Böylece kendilerine bilerek veya bilmeyerek zarar getireceklerdir. Bu unsur teokratik (Theo-cracy) sistemde bulunabilir.

Zikrettiklerimizin herhangi birinin yokluğuyla adaleti temin etmek mümkün olmayacaktır. Demokratik sistemlere bakıldığında bazı konularda ilmi açıdan ne kadar zararlı olduğu bilindiği halde insanların arzularına uyarak caydırıcı bir kanun koymakta güçlük yaratılmış, hatta koymamak için özgürlük adına izin verilmiştir. Örneğin, Amerika'da "Prohibition Law" içki kanunnamesi hakkında akli ve ilmi açıdan içki zararlı olduğunu kabul etmişler aynı zamanda insanların düşüncesini yitiren bir maddedir. Bunun üzerine Amerika'da içkinin yasaklanması meşru görülmüştür. Fakat yasak konulan kimseler daha çok içmek istemeye başladılar ve sonuç olarak daha önce belirlenen kanunu ortadan kaldırmaya zararlı inanmış olmasına rağmen uygun örmüşler.

¹ el-Mevdûdî, *Nezeriyetu'l-İslam veheduh*, s.44-45.

Böylece meşru olmayan bir şey meşru hale getirdiler. Onun için İslam demokratik bir sistem olmadığını söylemek uygun olacaktır¹.

Aynı zamanda Tanrı inisiyatifini kullanarak insanların görüşlerini itibar etmemek ve müdahale edenleri cezalandırmak da doğru değildir. Bu sistemi esas alanları, Tanrıyı esas aldıkları için teokratik sistemle bilinir. Bunun ilgili örnek vermek gerekirse Avrupa'yı örnek olarak kabul edebiliriz. Avrupa'da demokrasi gelmeden önce Tanrıların inisiyatiflerini kullanan papazlar, insanlara yapılan haksızlıklar ve kendi çıkarları için ne kadar dini istismar ettikleri için durumu gayet açıktır.

Şûra sistemi ise bu unsurların her ikisini de içinde barındıran kapsayıcı bir sistemdir. İlahî kanunları esas almakla beraber tüm insanları bu kanunları Allah'ı temsil etmekle emir olundular. İnsanlar bu görevi yerine getirecekler bir kişiyi tayin edip bu kanunların doğrultusunda hareket etmesi için takip ederler. Şayet kendi çıkarları için Allah'ın kanunlarını istismar ettiğini tespit ederlerse o kişi azil edebilirler. Kişi onları dinlemeyip kendi güçlerine dayanarak insanları ezerse bu durum, halife olmaktan çıkıp diktatör olacaktır. Tüm bunları için İslam yönetime Demokrasi bir sistem demek doğru olmadığı gibi teokratik bir sistem de değildir. İslam'daki sistem şûra sistemidir. Günümüzün tabiriyle yeni bir kavram koymamız gerekirse, "ilahi-demokrasi" (Theodemocracy) 'dir².

Şûranın ehemmiyetini dikkate alan âlimler, geçmişten bugüne kadar ele aldıklarını görüyoruz. Aynı zamanda İslam'daki en önemli prensiplerinden³ biri olarak kabul

¹ el-Mevdûdî, *Nezeriyetu'l-İslam veheduh* , s.38-39.

² el-Mevdûdî, *Nezeriyetu'l-İslam veheduh* , s.35.

³ İslam'daki prensipleri; adalet, şûra ve müsavat "eşitlik Khallâf gibi bazı bilginleri görürken diğer bilginler özgürlükte de ek olarak kabul etmişler . Bazıları ise adalet, şûra ve ehli emre itaat etmektir – haram işle emir etmedikçe- Muhammed Ebu Zahre gibi âlimlerdir.

edilmişlerdir. Günümüzdeki âlimlerin kitaplarında şûranın ehemmiyetini görmekte mümkündür.¹

İslam'daki asıl kaynaklar belirlenmiştir. Bunlar: Kuran, sünnet, İcma ve kıyastır. Bu delillere dayanarak, ortaya çıkabilecek olaylara hüküm vermek gerekmektedir. Verilecek olan hüküm Kur'an ve Sünnette net bir şekilde olmasa bile, İcma yoluyla sabit olduğu takdirde kesinlikle doğru niteliğini taşımaktadır. Bu doğruya ulaşmak için, şûra sistemi İcmâ' prensibinden mülhem olduğunun söyleyebiliriz. Dolayısıyla şûra heyetinde icmâ' oluşturabilecek nitelikte insanların bulunması gerekiyor. İcma denilince sadece dini konularda bilgin olması anlamına gelmez, dini bilgilere sahip olması yanında alanlara göre bilgin şahsiyetlere de sorulması gerekiyor. "... Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun."²

İslam kaynaklarına bakıldığında şûra sisteminin belirli bir şekilde uygulanması gerektiğini rastlamak mümkün değildir³. Çünkü şartlara göre ihtiyaçlar değişebilir. Bu ihtiyaçları karşılayacak bir sistemi üretmenin günün âlimleri tarafından beyan edilmesi uygun görülmüştür.

Şûranın hangi konularda uygulanabileceği hususunda İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler sadece nassın bulunmadığı konularda uygulanabileceğini ifade ederken diğerleri ise mubah olan dünyevi konularda uygulanabileceğini savunmuşlar. Bu görüşlerin yanında İmam Şafiye bakıldığı zaman, söylediğiniz konuları dâhil tutmakla beraber Ahkâmla alakalı konularda uygulanması gerektiğini söylemiştir. Delil

¹ Abudu'l-Vehhâb hallâf, *es-Siyâsetu's-Şeriye*, el-Metb'a's-Selefiye, el-Kâhire h. 1350, s. 19; Muhammed Ebû Zehre', *Târîhu'l-Mezâhib el-İslamiye*, Dâru'l-Fikr el-Arabî, el-Kâhire, (t.y.), s. 22.

² Nahl 16/43.

³ Şeltût, *el-İslam akidetun veşeri'e*, s. 440-441; Muhammed selîm Avva, *Fi en-Nizâm es-Siyâsî'li'd-Devleti'l-İslamî*, Dâru'l-Şurûk, el-Kâhire 2006 2. baskı, s. 78.

olarak şu gerekçeyi sunar: Hâkimin, şurayla emir olunmasının nedeni, göremediği veya istinbat edemediği hükümlere ehil olanlar vasıtasıyla ulaşmak için emir olunmuştur. Ehil olanların hükümlerine uymak veya taklit etmek için konulmamıştır. Peygamber vefatından sonra Allah (c.c.) başka taklide şayan olan hiç bir şahsiyeti tanımamıştır.

Bunun yanında denilebilir ki, şeriat hangi konularda şûra uygulanması gerektiği hususları belirtmemiştir. Dönemin şartlarına göre, şeriatın esnekliği kıyamete kadar hükümler koyacak kapasiteye sahip olup ehil olanların istişarelerine bırakılmıřtır¹. şuranın uygulanması ne kadar geniş tutulursa o kadar ümmetin maslahatını rahatlıkla ortaya koyabilme imkânı sağlayacaktır. Dolayısıyla yönetici, ortaya çıkacak her hangi bir meseleyi ehil olanlarla istişare etmek zorundadır. Çünkü hâkim masum olmadığı için ismet sadece ümmete mahsustur². Böylece doğruyu ümmette aramalıdır.

¹ Abdu'l-Hamîd Mutvllî, *Mebâd' Nizâmu'l-Hukm fi'l-İslam*, (m.y.), (b.y), 4.baskı, 254; Avva, *Fi en-Nizâm es-Siyâsî'li'd-Devleti'l-İslamî*, s.183.

² Abdulhalik, *Fî'l-Fıkh es-Siyasi'l-İslamî*, , s.69.

İKİNCİ BÖLÜM

DEVLET'İN MEŞRUIYET/EGEMENLİK SORUNU

I. HİLAFET/İMAMET

A. Hilafet-İmamet Kavramları ve arasındaki Kavramsal İlişkisi

Hilafet kelimesinin Arapça olup "خلف" kökünden gelmektedir. Bu kelime sözlükte: "arkasından gelen, yerine geçen, birinin ölümü veya acziyeti sebebiyle onu temsil eden, yerine geçtiği kimsenin yapmış olduğu işi yürüten" anlamlarına gelmektedir¹.

Hilafetin ıstılahî anlamına gelince klasik eserlere baktığımızda Mâverî Hilafet/İmameti tanımlarken şöyle ifade etmektedir "Peygamber adına, dini muhafaza etmek ve dünyevi işlerini yönetmek için konulmuştur"². Bu görevi üstlenen kişi "Halife" olarak nitelendirmektedir. Hilafet hakkında buna benzer tanım yapan İbn Haldun ancak hilafeti peygamber adına değil şariati temsilen konulmuş bir olgudur³.

Hilafet ile imamet kavramı klasik eserlerde neredeyse aynı anlamda kullanılmakla birlikte İmamet kavramı hilafet kavramından daha geniş ve kapsayıcı nitelikte ele alınmıştır. İmamet kelimesi halife anlamına kullanılmasına gelince İbn Haldun ifade ettiği gibi halifenin milletin me'nevi imamın olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü hem hilafet hem de imamet milletin tabiyetini gerektirir. Bu yüzden bu görevi üstlenen kişiye halife veya imam denmektedir⁴. Bundan hareketle hilafet denildiğinde kurumsal bir müesseseyi ifade derken halife ise onun başındaki yada o müessesenin idare eden kişiye denmektedir.

¹ Azimli, Mehmet, "*Hilafet/Halifelik*", İslam Kurumları Tarihi (editör, Eyüp Baş), Grafiker yayınları, Ankara 2013, s. 59.

² Mâverî,

³ İbn Haldun, s.151.

⁴ İbn Haldun, s. 151.

İslâmî literatürünlere bakıldığında imamet/hilafet kavramı ehlisünnetin âlimlerinde fûru konulardan biri olarak kabul edilmektedir. Ancak imamet kavramı şiiler'de farklı bir anlam taşımaktadır¹. Şii âlimlerine göre imamet, itikadî bir mes'ele olup Hz. Peygamber tarafından tein edilmiştir. Bunun gibi bir mesele Hz. Peygamberin halka hevale etmesi mümkün ve caiz değildir. Şii kaynaklarına göre Hz. Peygamberden sonra gelmesi gereken Hz. Ali idi. Sonra Hz. Hasan, Hüseyin ve Hüseyinin soyundan gelen on iki imamı zikretmektedirler. Kendilerine göre, İmamlar masumdurlar. Bu yüzden söz ve davranışları sünnet kabul edilmektedir². Yöneticilerin aynı zamanda imam olmasından dolayı zorunlu bir şekilde halkın ona itaat etmesi icap eder³.

Şiilere göre İmamet, Peygamberlerin insanların arasındaki Allah tarafından kendilerine verilen insiyatif ne ise İmam olan kişiye de aynısı verilmesi gerekiyor⁴. Dolayısıyla İmamlarında Peygamberler gibi nas ile tayit edilmesi gerekiyor⁵ ve her dönemde böyle bir imamın bulunması icap eder. Ancak Şiilere göre son İmam olarak kabul edilen Mehdi, küçük yaşta mağaraya sığınmıştır. Mağaraya sığınarak sonra yerine vekiller tain etmiştir. Bu vakiller vasiyasıyla halkla temas kuruyory ve yönlendirmeler de bulunyordu. Fakat tain edilen vakillerin vefatından sonra Şiiler nezninde el-Gaybetu's-Suğra olarak nitelenen bu dönem vekillerin vefat etmesiyle sona ermiş ve günümüze kadat devam eden gaybetu'l-Kubra dönemi başlamıştır. Şiilere göre

¹ İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne en-Nebeviye* (thk. Muhammed Reşad Sâlim), (m.y.),(b.y.),(t.y.), 1/75 v.s.

² el-Kafarî,Nasır b. Abdullah b. Ali, *Usulu Mezheb eş-Şiîye el-İmamîye el-İsney Aşeyye Arz ve Nakd*, (m.y.),(b.y.) 2. Baskı 1994, s. 655.

³ Ölmez, Adem, *İslâm'da Hakimiyet Anlayışı ve Meşruiyet Sorunu*, Köprü Dergisi (1998), Göz Dönemi, Sayı; 64, s.3-9; el-Humeynî, *Keşfu'l-Esrâr*, Şebeketu'l-Fikr, (b.y.),(t.y.), s.179.

⁴ el-Kafarî, s.655.

⁵ Teflioğlu, Serkan, *"İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşruiyet Kaynağı "Velâyet-i Fakih" "*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 68, No. 3, 2013, s. 79.

son imam olan imam Mehdi, fitne ve fasadın yaygınlaştığı bir dönemde mağardan çıkıp tüm insanları hidayete erdirir. Fakat her dönemin bir imamı olması gerektiğinden hareketle Humeyni beklenen son imam olan mehdinin ortaya çıkışına kadar onun adına insanları temsil eden velayetu'l-Fakih fikrini ortaya atmıştır¹. Bu nazeriyeye göre bu görevi üstlenen kişi tıpkı peygamberlerin ve imamların yaptığı gibi insanlar arasında adaleti sağlayacak, uyuşmazlıkları çözecek ve imamın gelmesine kadar toplumu onun gelişine hazırlaması gerekmektedir. Bu görevlerin yanı sıra dini bir lider vasfını taşıyan veylatu'l-Fakih anlayışını İran anayasasında ne kadar etkin bir hal aldığını görmek mümkündür. Nitekim anayasaya göre bu pozisyonda olan kişi yasama yürütme ve yargı işlerinde sorumlu yegane söz sahibidir².

Ehlisünnete gelince imamet müessesesi Şiilerin tam aksine fûru konulardan bir olarak kabul edilmektedir. Nitekim Şiiler İmamet'in tayini konusunda ki vucubiyeti Allaha havale ederken ehli Sünnet alimleri ise ümmete havale etmişler³. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki İmamet kavramı ehli Sünnet nezdinde hilafet kavramı ile eş anlamlı olarak kullanırken Şiilerin farklı ve tabiat üstü bir anlam yükledikleri anlaşılıyor.

B. İslam Devletler Hukukunda Hâkimiyetin Merkezi Kavramı Olması

Bakımından Hilafet Kurumu-Müessese Analizi

¹ Teflioğlu, s.97. ; "Velayet-i Fakih" Humeyni'nin "*Keşfu'l-Esrar*" adlı kitabında kaleme almıştır.

² Ölmez, s.3-9.

³ Ölmez, s.3-9.

Önceki dönemlerde anayasa yapımında bulunmayan bazı kavramların, modern batı hukuk literatüründe ortaya çıkmasıyla beraber İslam düşünce dünyasında da etkili olduğunu görüyoruz. İslam düşünce dünyasında etkili olan bu kavramlardan biri de egemenlik olmuştur.

Egemenlik kavramı batı literatüründe yeni bir kavram olmasına rağmen İslam düşünce dünyasında kısa sürede yaygınlık kazanmış ve uzun tartışmalara neden olmuştur. Bu şekilde İslam düşüncesinde ehemmiyet kazanan egemenlik kavramı, neredeyse bütün İslam ülkelerinin anayasalarında yerini bulmuş ve üzerine durulması gereken maddelerden biri haline gelmiştir. Dolayısıyla egemenlik kavramını ehemmiyetine binaen bu kavramı anlamamız ve İslam dünyasındaki gelişim sürecini takip etmemiz icap eder.

Egemenlik kavramı üzerinde uzun tartışma yapan el-Halidi, bu " حق النفوذ والسلطان ، وما يتبع ذلك من جزاء ، وهي قوة تمثل حق الجماعة فيما يختص بموقفها حيال المواطنين داخل سلطة أصلية مطلقة عامة غير محدودة تهيمن على الأفراد " ¹، " حدودها ، وفي علاقتها مع الأسرة الدولية) ² ve benzeri tanımları verdikten sonra egemenlik kavramını İslam hukuku açısından değerlendirip ve en uygun tanımını " سلطة عليا مطلقة ، لها وحدها حق اصدار الحكم على الأشياء والأفعال " ³ olduğunu ifade etmektedir.

¹ el-Hâlidî, Mahmud Abdulmecid, *Kevalid Nizamu'l-Hukmi fi'l-İslam*, Darul-Kutubu'l-İlmiye, (b.y.),(t.y.), s.23.

² Eîsmen, *Usulu'l-Hukuk ed-Dustûriye* (Çev. Muhammed Adil Zater), el-Metbatu'l-Asriye, (b.y.),(t.y.), s. 31 .

³ el-Hâlidî, s. 24.

Egemenlik kavramı Fransa'nın mutlak kraliyet sistemiyle yönetildiği bir dönemde Jean Bodin ile ortaya çıkmıştır¹. Bodin'e göre kilisedeki din adamlarını siyaset işlerinden uzaklaştırıp mutlak kraliyete sahip olan kimseye tüm siyasi işlerin havale edilmesi gerektiğini savunuyor. Bu anlamda Jean Bodin'in egemenlik anlayışı seküler düşüncenin tezahürünü göstermektedir. Bu şekilde Bodin egemenliğe sahip olması gereken milleti, egemenlikten uzaklaştırmış oluyor. Çünkü yönetilen milletin aynı zamanda yönetici olması mümkün olmadığının kanaatindedir. Böylece egemenliğin bölüştürülmesi veya bölünmesi mümkün kılınmamaktadır.

Bodin'ının düşüncesine binaen, egemenliğin tek bir kişiye verilmesi ve onu mutlak hâkim olarak telakki edilmesi, bireylerin özgürlüğüne tehlike teşkil ettiğini düşünen Monteskiyo, egemenlik nazariyesini tamamen reddetmemekle beraber bir çözümün bulunması gerektiğini düşünmektedir. Yani Monteskiyo insanların kötü içgüdülerine karşı sınırların teşkil edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu ise kuralların konulmasını gerektiriyor. Bundan hareketle egemenliğin meşruiyeti, gayesinden veya egemenlik oluşumundan değil, uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Bu, egemenliği sınırlandırmak ve diğerleriyle paylaşmak suretiyle icra edilebilecektir². Fakat bu anlayışı kabul etmeyen Rousseau farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Rousseau'ya göre egemenlik toplum sözleşmesi³ sayesinde ortaya çıkan genel iradenin yegâne

¹ Beriş, Emrah, "Egemenlik Kavramının Tarihsel gelişimi ve Geleceği Üzerine bir Değerlendirme", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, s.57.

² Kemal b. Ali, "es-Siyade fî el-Fıkr es-Siyasi el-Hadis: Kıra'etun fî Neş'et Mefhum", es-Siyade ve'l-Hakimiye, s.79.

³ Toplum sözleşmesi ise "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz." Bu birlik sözleşmesi, o anda, sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve

hakkıdır¹. Herhangi bir kimsenin elinde bulundurması veya o kimsede tezahür etmesini mümkün görmeyip soyut bir varlık olarak telakki etmektedir.

Yukarda beyan ettiğimiz üzere egemenlik kavramını, aslında devletin yasama organını teşkil eden bilgi kaynağından bahsetmek ve meşruiyet kaynağı olarak kabul etmektedir. Egemenliği bir kişinin eline vermek ve ona mutlak hakimiyeti tanımak veya genel iradeye bağlamak ancak rasyonel bir düşüncenin tezahürü olarak kabul edilebilir. Bu anlayıştan yola çıkarak devletin yasama organının doğruluğu esas almayıp genel arzuyu esas almayı savunan batıda, rasyonel düşüncenin tesis edildiği kabul edilmektedir.

İslam düşüncesinde önceki dönemlerden bu var olan rasyonalizm akımı, batı dünyasında ortaya çıkmasıyla beraber ve özellikle siyasi alanda etkin bir şekilde revaç bulmasının ardından İslam düşünürlerinin bu hareketlerin bilhassa siyasi alanla alakalı boyutunu tekrar ele almalarına neden olmuştur. Bu hareketlerin etkilediği kavramlardan biri olan egemenlik kavramı, batı dünyasının sekülerleşmesi ve batının doğu üzerindeki menfi etkisinden dolayı İslam düşünürlerinin buna karşı sert bir şekilde tavır almasına neden olmuştur. Bu meyanda sekülerizme karşı oluşturulan hâkimiyet kavramı İslam düşünürlerinde farklı bakış açıları oluşturmuştur.

Hâkimiyet kavramı esnek bir yapıya sahip olduğundan dolayı İslami hareketlerin birçoğu bu kavrama kendi anlayış ve fikirlerini destekleyecek mahiyette yorumlarmışlar. Özellikle bu kavram siyasi ve dini alanlarda kullanıldığından dolayı

kolektif bir bütün oluşturmaktadır. B.k.z. ROSSEAU, Jean-Jacques, *Tophum sözleşmesi* (Çevr: Vedat Günyol), Adam yayınları, 4.baskı 1990 İstanbul, s.26.

¹ Kemal b. Ali, "*es-Siyade fi el-Fikr es-Siyasi el-Hadis: Kira'etun fi Neş'et Mefhum*", *es-Siyade ve'l-Hakimiye*, s.80.

hâkimiyet kavramının mefhumu, menşei ve gelişim süreci hakkında bir ihtilaf söz konusudur.

Seküler bir zihniyete dayanarak egemenlik kavramını ortaya atan batı düşünürleri, din ile devleti birbirinden ayrılması neticesinde daha önce kilise hukukuyla yönetilen batı bu ayırma neticesinde bir hukuk boşluğuna düşmüşler. Dolayısıyla bu boşluğun giderilmesi ve yeni kanunların oluşturulabilmesi için alternatif bir bilgi kaynağına ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç rasyonalite yani akıl ile karşılanmaya çalışılmıştır. İslam âleminde batıdaki egemenlik anlayışına karşı oluşturulan hâkimiyet kavramı, siyasi laikliğin aksine dinin hâkimiyetten ayrılmaz bir parça olduğu anlayışını savunur. Buna göre şeriat ile hükmedilmesi ve bu zeminde kanunların çıkarılması esas alınır.

Hâkimiyet kavramı İslamiyet'in ilk dönemlerinde, beyan ettiğimiz şekliyle tezahür etmemiştir. Ancak Osmanlı devletinin yıkılmasının ardından Mevdûdî'nin önderliğinde bu kavram beyan etmiş olduğumuz anlamıyla ortaya çıkmıştır. Mevdûdî'den sonra Seyyid Kutup gibi bir takım mütefekkirler tarafından hâkimiyet kavramıyla ilgili aynı fikirler benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Bir görüşe göre, Mevdudi ile hâkimiyet kavramına yüklenen anlamın ana çekirdeğinin Haricilerin Kur'an'ın hakem kılınmasını istemeleriyle oluşturulduğu savunulmaktadır. Ancak bir diğer görüşe göre bu kavramın ana çekirdeği Hariciler tarafından ortaya konulmamıştır. Nitekim Hariciler iki grubun arasındaki husumetin çözülmesi için Kur'an-ı hakem olarak tayin etmişlerdir. Ancak günümüzde kullanılan hâkimiyet kavramı devletin şeriatla hüküm etmesini gerektirmektedir. Bu kavramın temel anlamının Haricilerle başlatıldığını kabul etmeyenler bu süreci İbn Teymiyye ve onun tevhit anlayışıyla başladığını öne sürerler¹. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin tevhit anlayışı bizler için önemlidir. İbn Teymiyye

¹ Ali Mebrûk ile yapılan röportajda " *es-Siyade ve'l-Hakimiye fi's-Siyakeyn el-Garbi ve'l-İslami*" başlığı altında *es-Siyade ve'l-Hakimiyye* araştırma dosyasında 2015 yayınlanmıştır, s.106.

tevhidi uluhiyyet ve rububiyet olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Rububiyet tevhidine göre Allah, yaratan, düzenleyen, can verip alan gibi özelliklere inanmakla alakalıdır. Tevhid-i uluhiyye ise Allah'a ortak koşmadan, sadece Allah'a kulluk etmektir. İbn Teymiyyenin bu anlayışından hareketle hâkimiyetin yalnızca Allah'a has olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde Allah'a şirk koşulmuş olur. Böylece hâkimiyet kavramının temel anlayışı ibn Teymiyye ile başladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre hâkimiyet kavramına günümüzdeki anlamı yükleyen Mevdûdî ve ona tabi olan Seyyid Kutubun, ibn Teymiyye'nin tevhid anlayışından beslendiği görülmektedir¹.

Hâkimiyet kavramını siyasi alana taşıyan Mevdûdî, hâkimiyeti, "üstün/ mutlak egemenlik" olarak güncel kavramlarla tanımlamaktadır². Ancak Mevdûdî bu mutlak egemenliği Allah'a has kılmaktadır ve Allah dışında kimse yasama hakkına sahip olmadığını söylemektedir. Bir kimse bu hakkı yalnızca Allah tarafından elde edebilir. Böylece belirlenen her hüküm ve kanunun meşruiyeti Allah'a dayanmaktadır³. Buna göre Mevdûdî şeriatı esas almayan herhangi bir devletin reddedilmesi ve cebren de olsa şeriata dayanan bir devletin kurulmasını gerekli görmektedir. Bu düşüncesinden hareketle Mevdûdî bir devletin korunmasında sınır ve topraklarını esas almayıp o devletin yürütmüş olduğu fikri esas almaktadır ve ancak doğru bir fikre sahip olan bir devlet için kişinin kendi canını siper etmesi gerektiğini savunmaktadır⁴.

¹ Mebrûk, s.106.

² el-Mevdûdî, *Tedvîmü'd-Dusturu'l-İslamî*, Muesseset'r-Risale, Beyrût 1981, s. 18.

³ el-Mevdûdî, *Tedvîmü'd-Dusturu'l-İslamî*, s. 18-19.

⁴ Mevdudî'ye göre Allah'ın kanunları dışında konulan herhangi bir aknunname şeriatın ruhana aykırı olup şirke yol açmaktadır. Buna binaen herhangi bir şey yapıldığında Allah'ın emirlerini yerine getirmek suretiyle Allah'ın uluhiyetine teslim olunacaktır. Aksi takdirde Allah'ın uluhiyetine şirk

Dini hâkimiyetin aynı zamanda siyasi hâkimiyet olduğunu savunan Mevdûdî, bu hakimiyette kullanılması en uygun kavramın Hilafet olduğunu söylemektedir. Nitekim hilafet kavramı Kuran-i bir kavramdır. Allah (c.c.) " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات " ..."¹. hilafette bulunan kuvvet ve güç özünde olmayıp Allah'ın vekili olmasından kaynaklanmaktadır². Fakat Mevdûdî'nin buradaki hilafet anlayışı Papazlardaki veya Allah'ın gölgesidir sözündeki gibi değildir. Çünkü Kuran-i Kerimdeki hilafet hiçbir fert, aile veya belirli bir sınıfın tekelinde değildir. Tam aksine Allah'ın hâkimiyetine inanan herkesin elindedir. Hilafetin böyle bir özelliğe sahip olmasından dolayı İslami demokrasi diye nitelendirilebilmektedir. Hilafette bulunan demokrasi ile batı dünyasında gelişen demokrasi arasındaki fark; batıdakinin mukayyet olmamasıdır. İslam'da bulunan demokrasi ise tam aksine Allah'ın kanunlarına bağlı olacak şekilde yürütülmesi ile olur³. Böylece Allah tarafından insanlara verilen hilafet, hâlifeye mutlak hâkimiyet tanımayıp Allah'ın iradesine bağlı olarak sınırlandırmaktadır⁴.

Mevdûdî'yle beraber gelişen hâkimiyet nazariyesi, Seyyid Kutup tarafından da benimsenmişti. Böylece İslam dünyasında, hâkimiyet kavramı birçok İslami hareketin düşüncelerinde esaslardan biri haline gelmiştir. Tüm bunlara rağmen batı düşüncesinin etkisinde kalan bazı İslam mütefekkirleri tarafından ümmetin hâkimiyeti da savunulmuştur. Bu anlayıştan hareketle hâkimiyetin millete ait olduğu birçok İslam

koşulmuş olunacaktır. B.k.z. el-Mevdûdî, *el-Mustelehatu'l-Arb'a fi'l-Kurân: el-İlah-er-Reb-el-İbade-Ed-Din* (Çevr. Muhammed Kazım Sebbak), Daru'l-Kelem, Kuveyt 1981 8. Baskı, s.22.

¹ Nûr 24/55.

² el-Mevdûdî, *Tedvinu'd-Dusturu'l-İslamî*, s. 24-25.

³ el-Mevdûdî, *Tedvinu'd-Dusturu'l-İslamî*, s. 25.

⁴ el-Mevdûdî, *el-Hukumu't-l-İslamiye* (Çevr. Ahmet İdrîs), Tabetu'l-Kahire 1977, s.82.

devletinin anayasasında beyan edilmiştir¹. Bu görüşlerin yanı sıra İslam düşünürlerinde er-Rîs gibi hâkimiyet çift kaynaklı olup ümmet ile kanun/İslam şeriatı arasında bölünmektedir. Böylece İslam ülkelerinde hâkimiyet ümmet ve İslam şeriatından kaynaklanmaktadır². Bu anlayışın gerekçesi ise, İslam devletinde bulunan kanunlar sadece şeri delillerden alınmış olmayıp ümmetin içtihatlarının da bir paya sahip olduğunu göstermektedir. Şeriat genel kanunları beyan ederken ümmet bu kanunları esas alarak devletin ihtiyaçlarını karşılamak üzere içtihat etme imkânına sahiptir. Ümmetin içtihatlarını temsil eden heyet "ehlu'l-Hal ve'l-Akd" olarak nitelendirilmektedir. Heyetin kararlarının doğru olabilmesi için konuyla ilgili şeri delillerde delil bulunmayıp verilen kararların ümmetin maslahatlarını gözetten nitelikte olması gerekiyor. Böylece verilecek kararlara şeriatın bir parçası olması ve ümmetin masum olması anlayışından hareketle itaat edilmesi gerekiyor³. Filhakika, hâkimiyet bir yönüyle ümmetin ortaya koyduğu içtihatlarından dolayı kendisine atfedilmiş olsa bile, ümmetin içtihadı şeriatın genel kanunları dâhilinde olmasından dolayı şeriatın bir cüzü olarak kabul edilmektedir. içtihatla belirlenen hükümler, şeriatın naslarında açık belirlenmemiş olsa bile şeriatın bir kaynağı olan içtihada dayanmaktadır. Söylediğimizden hareketle hâkimiyet, ümmetin içtihadının aksine sorgulanmayan şeriat, mutlak hâkimiyetin sahibi kabul edilmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz görüşlerden farklı olarak bir başka görüş de Hamed tarafından ortaya konulmuştur. Hamed'e göre ilahi hâkimiyetten bahseden düşünürler

¹ el-Hâlidî, s.32.

² er-Rîs, *en-Nezeriyatu's-Siyasiyetu'l-İslamiye*, s.385.

³ Muhammed Yusuf Musâ, *Nizamu'l-Hukm fi'l-İslam*, Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire (t.y.), s.103.

seküler düşüncenin bir karşıtı olarak ortaya çıkmıştır¹. Fakat zikretmiş oldukları ilahi kaynaklı hâkimiyet anlayışını böyle tanımlamak doğru değildir. Çünkü hâkimiyet kavramı, Allah kaynaklı olacak şekilde tanımlandığında, Allah'ın doğrudan doğruya müdahale etmesi ve hiçbir vasıta olmadan topluma olağan üstü olayları göstermek suretiyle yönetmesi ve gereken durumlarda cezalandırmasını gerektiren bir hâkimiyettir. Bu hâkimiyetin uygulanabilir olması için mukaddes bir toprağın belirlenmesi icap eder². Hamed'e göre insan üzerinde tarih boyunca üç "hâkimiyet" anlayışından bahsedilebilir:

Birincisi: İlâhi hâkimiyet.

İkincisi: İstihlaf hâkimiyeti.

Üçüncüsü ise: Beşeri –Kitap- hâkimiyeti.

İsrail oğulları döneminde gerçekleşen birinci hâkimiyet, Allah tarafından kendilerine kutsal toprak ve olağan üstü mucizelerde gösterilmiştir³. Davut ve Süleyman döneminde gerçekleşen ikinci hâkimiyet, Allah doğrudan müdahale etmeyip gayip yoluyla Peygamberler/krallar vasıtasıyla topluma müdahale etmektedir. Bu hâkimiyet döneminde topluma Allah'ın doğrudan müdahalesi olmadan kendisi tarafından seçilen kişi vasıtasıyla müdahale etmiş ve seçtiği kişiye mutlak hâkimiyeti verilmektedir⁴. Allah (c.c.), vahiy ve ilham yoluyla seçtiği halife ile irtibata geçer ve aynı zamanda ona tabiatın içindeki kâinatı musahhar kılar. Dolayısıyla Hamed'e göre istihlaf döneminde

¹ Muhammed Ebu'l-Kasim Hâc Hamed, *el-Hakimiye* (thk. Muhammed el-Anî), Daru's_Sakî, Beyrût-Lenden (t.y.), s.28.

² el-Hâc Hamed, s. 32-33.

³ el-Hâc Hamed, s.55.

⁴ el-Hâc Hamed, s.53.

Allah'ın emirleri yerine getirmek üzere halife olan, siyasi otoriteye sahip olması yanında evrenin üzerinde de bir takım hakimiyete sahiptir¹.

Allah'ın yaratma gayesi gereği beşeri-Kuran hâkimiyetini kabul eden Hamed, Mekke'de en son Peygamber ile ortaya konulmuş ve Kuran-ı Kerimle kıyamete kadar rehber bir kaynak kılınmıştır². Bu hâkimiyetin gereği, insanlar Allah'ın ayetlerine ulaşmak için kendileriyle somut şeylerle irtibata geçmeyip soyut bir şekilde irtibata geçer³. Bundan hareketle insanlar Allah ile irtibatları gayibidir. Nitekim Peygamber (s.a.v.) vefat etmeden önce kendisinden sonra gelecek halife veya imamı tein etmemiştir. Bunun neden ise Peygamber (s.a.v) görevinden olmayıp insanların kendi hâkimiyetlerini kendiler tarafından yürütülmesi içindir⁴.

Devletin işleyişi beşeri hâkimiyete ait olmasından dolayı peygamber tarafından belirlenmiş değildir. Aynı zamanda zaman ve mekâna göre Kuranın beşeri hâkimiyetin gereği olarak yorumlanabilmesi için Peygamber tarafından tefsir edilmemiştir. Bu anlayıştan hareketle beşeri hâkimiyet, siyasi, ekonomik ve sosyal sorunları karşılamak üzere yeni sistemlerin ve anlayışların icat etmek görevlerinden biridir. Bu sistemleri ve anlayışları ortaya koyarken ilahi ve istihlaf hâkimiyetten ve masum imamların anlayışından uzak bir şekilde icra edilmesi gerekiyor. Buna binaen beşeri hâkimiyetin görevi, çeşitli kültürel ve bilgi metotlarını göz önünde bulundurmak suretiyle evreni anlatan Kur'anı kerimin bir kaynak sayarak onu evrenin anlayışını ve hareketini

¹ el-Hâc Hamed, s. 67 v.ö.

² el-Hâc Hamed, s. 71.

³ el-Hâc Hamed, s.77.

⁴ el-Hâc Hamed, s. 91-93.

kapsayan bir bilgi kaynağıdır. Böylece insanların marifeti ve idrak kabiliyetlerine göre hakikate ulaşmak için içtihat etmelerine esnek bir zemin oluşturulacaktır¹.

Hâkimiyet kavramı hususunda farklı bakış açıların var olmasına rağmen şeriatın hâkimiyeti, cumhurun görüşü olması hasebiyle en uygun olarak görülmüştür. Özellikle konuyla ilgili klasik eserlerin usul kitapların "el-Hakim" başlığı altında görmek mümkündür². Şeriatın hâkimiyeti açıkça klasik eserlerde görmek mümkündür. Bu hâkimiyete açıkça beyan eden Âmidî³, Gazalî⁴, Esnevî⁵, Şevkanî⁶ ve buna benzer mütefekkirler tarafından beyan edilmiştir. Aynı zamanda bu hâkimiyet tarafından önceki dönemlerde İslam devletinde meşruiyet kaynağı kabul etmişlerdir. Örneğin Hz. Ebu Bekir halife olduktan sonra konuşmasında "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيته فلا" görmek mümkündür. Tüm bunlar bize gösteriyor ki, meşruiyet kaynağı halifeden veya genel iradede alınmış olmayıp, şeriata uygunluğu kadarıyla meşruiyet kazanır. Çünkü mutlak hâkimiyete sahip olan Allah'tır. Şeriatın hâkimiyetini kabul etmekle beraber devletin başkanı/halife ve genel iradenin te'sirâtı bu noktada kayda değer iki önemli unsurdur. Dolayısıyla bu iki unsurun bu noktada konumunu açıklığa kavuşturmak fayda sağlayacağını düşünüyoruz.

¹ el-Hâc Hamed, s. 100 v.ö.

² el-Hâlidî, s. 34.

³ el-Âmidî, Seyfuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Muntaha's-Sevl fi İlmi'l-Usul* (thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî), Daru'l-Kutub el-İlmiye Beyrût 2003 1.baskı, s.23.

⁴ el-Gazali, Ebî Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usul* (thk. Abdullah Mehmud Muhammed Ömer), Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, (b.y) 2010 2.baskı, s.75.

⁵ el-Âsnevî, Cemalu'd-Din Abdurrahim b. el-Hasan, *Nihayet es-Sevl fi Şerh Minhaci'l-Usul*, Alemu'l-Kutub, (b.y.),(t.y.), s.258.

⁶ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhul 'ila Tehkik el-Hak min el-Usûl*, Metbetu's-Seade, (b.y) h.1327 1. Baskı, s.7.

Müslümanlar nezdinde Allah'ın hâkimiyetinin merkezliği esas almak suretiyle, Allah tarafından bu emanetin¹ yerine getirilmesi için insanları halife olarak tein etmiştir². Dolayısıyla ümmetin her ferdi Allah'ın hükmünü yerine getirme noktasında halifelik görevini üstlenir ve hiçbir kimse bu hâkimiyeti kendi tekelinde hasretmesi kabul edilemez. Dolayısıyla insanın üstlenmiş olduğu bu emanetin Allah tarafından insanlara verilen bir görev olduğu göz önünde bulundurulursa "hilafet" tabiri en uygun tabiri olacaktır³. Buna binaen insanların hilafetine ve Allah'ın mutlak hâkimiyetine inanan herkesin bu hâkimiyetin temsilcisi olduğunu ve bunun adeta bir bayrak taşıma görevi arz ettiği söylenebilir.

Allah tarafından emaneti yerine getirmek üzere mükellef kılınan ümmet, kendilerini temsil edecek "ehlulhal vel akd" diye adlandırılan heyeti seçer. Bu heyet günümüzdeki siyasi tabiriyle yasama organı kabul edilmektedir. Bu heyet şeriatın kurallarına aykırı olacak şekilde herhangi bir kanunu koyma yetkisine sahip değildir⁴. Aksi takdirde şeriata uygun olduğu müddetçe ve ümmetin maslahatını gözetleyecek nitelikte bir kanunu koyma yetkisine sahiptirler. Bu heyet yasama görevini yerine getirmekle beraber yürütme organını temsil edecek kişiyi seçmekle sorumludur. Bu heyet tarafından seçilen kişiye de "halife" denilmektedir.

Halife ümmetin yerine dini korumak ve devletin işleyişini ve birliğini sağlamak suretiyle devleti her türlü düşmandan korumakla mükelleftir. Bu anlamda halifenin ümmetle olan ilişkisi vekil ile müvekkil arasında cereyan eden ilişkiye benzer⁵. Halife

¹ Ahzab 33/72.

² Nur, 24/55; Ahzab 33/72.

³ el-Mevdûdî, *Tedvimi'd-Dusturu'l-İslamî*, s. 24.

⁴ el-Mevdûdî, *Tedvimi'd-Dusturu'l-İslamî*, s. 27.

⁵ Hakim el-Mityeri, *el-Hurriye evu't-Tûfân*, (b.y.), (m.y.) 2003, s.20.

meşruiyeti ümmetin maslahatını düşünen kanunlara tabii olmakla kazanır. Dolayısıyla halife İslam devletinde yürütme organın merkezi olarak kabul edilir. Buna binaen İslam devletinde halifeyi seçmek üzerinde âlimlerin icma ettiği meselelerden birdir¹. Dolayısıyla, devletin birliğini temsil eden halife, onunla beraber başka bir halifeyi seçmek caiz değildir ve gerçekleştirilen beyat batıl hükmündedir². Nitekim bir halife olduğunda başka bir halifeye beyat etmek ümmetin bölünmesine neden olacaktır. Böylece İslam devletinin özelliklerinden biri olan ümmetin birliğini korumanın³ aksine bölünmesine neden olacaktır.

C. Halife Olmada Aranılan Şartlar

Hilafet dini görevler arasında en üstün görev olarak kabul edilmektedir⁴. Nitekim hilafet, dini korumak ve dünyevi işleri yürütmek için peygamberin yerini temsil etmektedir. Bunun için âlimler kitaplarında bu konuyla ilgili bahis açmışlardır. Bu göreve laik olan kişinin haiz olması gereken nitelikler hususunda bir kısmında ittifak üzere olsalar da bazı nitelikler hususunda ihtilaf etmişler. Bunun yanında eski dönemde söz konusu olmayan bazı nitelikler zamanın geçmesiyle söz konusu olmuş ve bilginler bunlar üzerinde de kafa yormuşlardır.

Bu bağlamda klasik dönem bilginlerinden Mâverdî görüş beyan ederek İmam/Halife'de bulunması gereken nitelikleri yedi noktada toplamıştır⁵: Adalet sahibi

¹ el-Maverdî, s.3.

² el-Maverdî, s.8.

³ es-Senhûrî, s.80.

⁴ Halifenin önemini hakkında Karâfî'nin, *el-İhkâm fî temiyiz el-vetâvâ an el-Ahkâm ve teserrufatu'l-kâzi ve'l-İmâm* (thk:Mahmut Arnûs), Metba'atu'l-Envâr, (b.y.) 1938 b. Baskı, s.6-7.

⁵ el-Maverdî, s.5.

olması; ilim sahibi olması; kulak, göz, dil gibi hassaların sağlam olması; hareket etmeye engel olan organ sakatlıklarından uzak olması; cesaret sahibi olması ve kureyş soyundan olması. Bu nitelikleri biraz daha açarak burada izah etmeyi uygun buluyoruz:

- 1- Adaletin Suğra ve Kubra olmak üzere iki mertebesi vardır. Suğrâ'da bulunması gereken, kişi kendi işlerinde 'fisk'ı gerektiren şeyler yapmış olmaması ve aynı zamanda farzları yerine getirmiş olması şarttır. Büyük günahlardan tamamen uzak, küçük günahlardan ise mümkün olabildiği kadar uzaklaşması gerektirir. Kubra'da ise işlerinde fasık olmaması şartıyla beraber inancında da mülhit olmaması gerekiyor¹.
 - 2- Kişinin içtihat edecek kadar ilme sahip olması gerekiyor. Fakat içtihat edecek kadar ilme sahip olması hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazı fakihlere göre usûl ve furû' konularında içtihat edebilecek nitelikte olması gerekiyor. Böylece insanların aralarındaki husumetleri çözebilmek ve şeri hükümlerde fetva verebilecek konuma gelmiş olmalıdır. Bu görüşün yanında bazı Hanefilere göre müçtehit olması şart değildir. Şer'i hükümleri genel olarak bilmesi yeterlidir. Şayet içtihadı gerektiren bir mesele ortaya çıkarsa yanında bulunacak müçtehitlere başvurabilir.
- İlim sahibi olma niteliğini günümüzdeki değişimleri nazarı dikkate alarak daha geniş bir mana yüklemek gerekiyor. Çünkü günümüzdeki siyasetin gereği devletin başında olacak kişinin uluslararası hukuku ve uluslararası ilişkileri bilmesi zaruridir. Bununla ilişkin Muhammed Reşid Rıza : "İmam ve imamın danışmanlarında bulunması gereken niteliklerden biri uluslararası kanunlara, siyasi ve askeri konularda İslam devletinin komşusuyla yapabileceği sözleşmeler ve kanunlara muttali olmalarıdır. Aynı zamanda siyasi ve ticari

¹ es-Senhûrî, s.107.

konularda hangi çerçevede ilişki kurulduğuna dair bilgiye, komşu olan ülkelerden istifade edilebilecek ve sakınılması gereken hususlarda bilgi sahibi olması gerekiyordur"¹.

- 3- Kişide görevine engel teşkil edebilecek kusurların bulunmaması gerekiyor. İbni Haldun'a göre kusurlar ikiye ayrılıyor²: Birincisi, halifeye görevlerini yerine getirmeye engel teşkil edecek kusurlar. Örneğin kör, dilsiz, sağır, iki eli veya iki ayağı kesilmiş olması gibidir. Bunun gibi kusurlar herhangi bir kişide bulunduğu zaman halife olmasına engel teşkil edecektir. Diğeri ise halifeye görevlerini yerine getirmekte engel teşkil etmeyen kusurlar. Örneğin, tek gözün körlüğü, tek kulağın duymaması veya tek elin veya ayağın kesilmiş olması gibi kusurlar. Bunun gibi kusurlar herhangi bir kişide bulunduğu zaman halife olma niteliklerine engel teşkil etmeyecektir.
- 4- Hikmet sahibi olmak; Bu şarta göre halifenin tebaası olan kişilerin sorunlar ve ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir nitelikte olması gerekiyor. Günümüz anlamıyla diplomatik yetilere ve siyasi idâre yeteneğine sahip olması gerekiyor³.
- 5- Müslüman toplumunu muhafaza etmek ve onu koruyacak bir nitelikte olmak aynı zamanda Müslümanların topraklarını düşmanlardan muhafaza edebilmesi gerekiyor.
- 6- Hilafetin Kureys'lilere ait olması: Bu şart bazı fırkalar dışında, önceki dönemlerde bilginlere göre geçerli olarak kabul edilmiş olsa bile, günümüzde ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu şartın kaynağı birçok alimin görüşü olmakla beraber, Maverdî'nin naklettiği gibidir. El-Maverdî 'el-Ahkâm es-Sultaniye'

¹ Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilafe*, Muesseset Hindavi li't-Telîm ve's-Sekafe, Kâhire 2012, s.20.

² İbn Haldun, s.153.

³ es-Senhûrî, s.114.

kitabında, Hz. Ebu Bekîr ve Hz. Ömer Sakîfe olayında, Ensar ile tartıştıklarında, "الأئمة من قريش"¹ hadisini zikrettiklerinde boyun eğdiklerini zikretmektedir². Konuyla ilişkin İbn Haldûn, Maverdî'nin naklettiği gibi sahabe icmasını aynen nakletmektedir³. Bu hadisin sahih olmdüğünü önceki bilginler kabul etmiş olmasına rağmen günümüzde bazıları tarafından uydurma olarak nitelendirilmiştir⁴.

İmamın Kureyşten olması gerekir şartını kabul etmeyenler bile hadisin sıhhati konusunda herhangi bir olumsuz değerlendirmede bulunmayarak sadece mana açısından farklı şekillerde yorumlamışlar. Buna benzer değerlendirmede bulunan bilginlere karşı çıkarak İbn Haldun bu tıp değerlendirmelerin hiç birinin yerinde olmadığını savunmuştur⁵.

Halifenin Kureyşten olma şartının gerekli bir şart olmadığını savunan günümüz araştırmacılarından biri olan Hatipoğlu'na göre, böyle bir rivayetin Peygamber (s.a.v) söylemiş olması mümkün değildir. Hatiboğlu'na göre "seçim yerinde, İmamların, halîfelerin Kureyş'ten olacağına dâir herhangi bir Peygamberî hüküm asla bahis konusu edilmemiş olduğu için" bu hadis uydurmadır. Ayrıca hadis, İslâm'da kavmiyetçiliğin yasaklanmış olması ilkesine aykırıdır. Dolayısıyla hiçbir şekilde bu hadisle ihticac edilemez.

Bu rivayetin sıhhatiyle ilgili, el-Kettânî (ö.1345/1926) gibi bazı

¹ el-Haytamî, *Mecme'u'l-Zevaid*, V/192.

² el-Maverdî, s.5-6.

³ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, s. 153.

⁴ Mehmet Said Hatipoğlu, *İslam'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilafetin Küreyişliliği*, Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:XXIII.; İsrail BALCI, "İmamlar/ Halifeler Kureyş'tendir" İddiasının Kiriği, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, sayı: 40, s. 5-31.

⁵ İbni Haldun, s. 153.

hadisçilere göre “İmamlar Kureyş'tendir” rivayeti tevatür derecesine kadar dayandırılmıştır¹. Bu rivayet üzerine bir makale yazan Ali Bakkal, hadisin uydurma ihtimali olmadığını kabul eder ve rivayeti kurtarma gayretine girerek bunun halifelik için değil, seriyye komutanlığı için söylendiğini ifade eder. Hatta daha sonraki dönemlerde bu sözün söylendiği bağlamdan koparılarak hilafet seçimine özgü bir nass gibi kabul edildiğini dile getirmiştir.

Bakkal'a göre Hz. Ebu Bekir'in Sakife toplantısında hadisi kullanıp kullanmadığını tam olarak bilmiyoruz. Kullanıldığına dair rivayetler güçsüz, kullanıldığı konusunda bir kayıt bulunmadığını gösteren rivayetler ise daha güçlüdür. Hz. Ebu Bekir'in Kureyş'e mensubiyetinden dolayı halife seçilmesinde önemli bir rol oynamadığı da açıktır².

Bize göre, hadisin sıhhatine engel olabilecek hiç bir sebep yoktur. Bu hadis rivayetinin İslam'ın ruhuna aykırı olduğunu söylemek de doğru değildir. Ancak hadisin yanlış anlaşılması bunun zayıf veya uydurma olduğunu söylemeye neden olmuştur. Oysa İbn Haldun'a göre şeriatta bulunan hükümler bir maksada göre konulmuştur. Konulan hükümlerden biri de hilafetin Kureyş'e ait olması niteliğidir. İbn Haldun'a göre, reislik, asabiyyete muhtaçtır, ancak bunun vasıtasıyla gerçekleşir ve diğer kabileler de asabiyyete sahip olan kişiye iz'an gösterir. Böylece insanların aralarında huzur ve güven elde edilebilir. O günün şartlarına göre Arapların aralarında asabiyyete sahip olan kabile Kureyş kabilesidir. Bunun için hilafetin Kureyş'ten olması gerektiğini peygamber (s.a.v) ifade etmiştir. Şayet diğer kabilelerden birine verilmiş olsaydı Müslümanların aralarında ihtilafın çıkmasına neden olacaktı. Böylece peygamber (s.a.v)

¹ el-Kettânî'nin, *Nazmu 'l-Mütenâsir mine 'l-Hadîsi 'l-Mütevâtir*, Beyrut 1980, s. 103.

² Bakkal, Ali, "Ebu Bekir'in Halife seçilmesinde "İmamlar Kureyş'tendir" Hadisinin Rolü Üzerinde", İstem, Yıl: 3, Sayı:6, 2006, s.87-104.

vefatından sonra hilafet küreyište devam etmiştir. Hilafeti gücü zayıflayınca ve Araplardan asabiyet yok oluncaya kadar sürdürmüştür. Bundan sonra ki dönemlerde asabiyet ve güç kimde ise Müslümanların işlerini idare edebilme niteliğe sahiptir. Allah (c.c.) hilafet meselesini kabileyle bağlaması teşrinin ruhuyla bağdaşmaz. Çünkü hilafet Allah'ın emri ile insanların maslahatlarını yerine getirmek için konulmuş olan bir görevdir. Bu göreve gücü olan kişi ancak Allah'ın emri ile muhatap olabilir¹. O yüzden Ebu Bekir el-Bakillanî dönemindeki küreyişin asabiyetini kayıp ettiğini ve Arap olmayanların iktidara ellerini uzatmaya başladıklarını görünce, hilafetin Kureyş'e münhasır olmadığını daha öncede Hariciler'in görüşü olmasına rağmen benimsemiştir².

Halifede bulunması gereken nitelikler hakkında bilginler genel olarak zikrettiğimiz konuları ele almışlardır. Zikredilen şartlar hakkında önceki bilginler ittifak etmişlerdir. Ancak günümüzdeki devlet sistemleri, daha önce uygulanan hilafet sisteminden farklıdır. Bu farklılık devletin başında bulunacak kişide halife makamında ki olan kişiye benzetip benzetmemesi ve günün şartlarına uygun olup olmaması gibi sorulardan yola çıkarak bazı nitelikler hakkında farklı görüşlerin çıkmasına neden olmuştur. Hakkında tartışılan niteliklerden iki tanesini ele alacağız. İlki, kadının siyasî hakları, diğeri ise gayr-i Müslümlerin İslam devletinde Siyasî haklarıdır.

- Kadının Siyasî Hakları

Kadınların siyasî haklarını iki şekilde değerlendirebiliriz: Birincisi; seçmen olma hakkı. İkincisi; devletin başkanı veya milletvekili adayı olma hakları ve memur olma haklarıdır.

¹ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, s. 154.

² İbn Haldun, *el-Mukaddime*, s. 153.

İmamet bahsi ile alakalı konularda fakihlerin kitaplarına baktığımız zaman İmam olabilmek için erkek olması gerektiğini "لا يفلح قوما ولو أمرهم امرأة"¹ hadisini delil alarak açıkça beyan etmişlerdir. Devletin başkanı olamaması delilinden yola çıkarak bazı görüşlere göre başkanlığa götüren milletvekili olma niteliğinin de yasaklanması gerektiğini kabul etmişlerdir. Bu yasağın nedeni oy kullanarak başkan olabilme imkânına sahip olacakları için sedd-i zeraî babına dayanarak yasaklamışlardı. Çünkü bir şeye vesile olan durum, aynı hükme tâbidir. Böylece bilginler kadınların siyasi haklarını erkeklere kıyasen ikiye ayırmışlar.

- a. Kadınların siyasi haklarını erkeklere nisbeten eşit olmadığını savunanlar.
- b. Eşit olduğunu savunanlar.

Kadınların siyasi haklarını erkeklere nisbeten eşit olmadığını savunanların gerekçelerine gelince Kuran-ı Kerimden: "الرجال قوامون على النساء بما", "وقرن في بيوتكن ولا", "الجماعة حق واجب على كل مسلم في جماعة" "تبرجن تبرج الجاهلية الأولى" ayeti ve Hadisi şeriften: "نهينا عن اتباع الجنائز"³ ve "لا يفلح قوم ولو أمرهم"² "إلا أربعة: عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض" delil göstererek kadınların erkeklere nisbeten eşit olmadığını savunmuşlar.

Yukarda zikrettiğimiz ayetlerin ilki olan "الرجال قوامون على النساء..." ayetindeki "قوامون" kevvâmûn lafzını aile konusunda olduğu gibi siyaseten de değerlendirerek siyasi açıdan herhangi bir pozisyona gelmelerini uygun görmemişler. Çünkü siyasi açıdan kadınların başa gelmeleri ve devlet gibi önemli bir müessesenin idare etmeleri kevvâmlığı daha fazla gerektirdiğinden dolayı kadınların bu tip görevleri üstlenmesini şaren uygun görmemişler. Bu bağlamda Mavdûdî şöyle der, Kur'an-i Kerimde

¹ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihi Buhari* (thk, Muhammet Fu'ad Abdu'l-Bakî), Daru'bu Hazm, Beyrût 2009 1.baskı, Kitabu'l-Meğazî- Kitabu'n-Nebî (s.a.v.) İlâ Kisra ve Keyser, (4425), s. 803.

²Ebu Davûd (1067).

³ Sahihi Buhari, Kitabu'l-Cena'iz, Babu't-Tiba' en-Nisa' el-Cena'iz, (1278), s.222.

zikredilen kıvamlık umuma dalalet eden bir lafızdır. Dolayısıyla devleti müstesna tutmak doğru değildir. Aynı zamanda devletin görevinde bulunmak evin kevvâmiyetinden daha önemli ve daha geniş bir sorumluluktur¹. Diğer delilleri ise Kuran-ı Kerimden diğer ayeti " وقرن في بيوتكن " bu ayetten yola çıkarak ihtiyaç olmadıkça evde bulunmaları gerekmektedir. Bununla beraber kadın toplumla yapılan birçok ibadetlerden muaf tutulduğunu gösteren hadislerin bize gösteriyor ki, siyasi faaliyetlerden uzak olmaları daha belirgin hale göstermektedir. Dolayısıyla yukarda beyan ettiğimiz hadisler bunu desteklemektedir. Son olarak zikretmemiz gereken hadislerden biri de yukarda beyan ettiğimiz gibi " لا يفلح قوم ولو أمرهم امرأة " bu görüşteki olanların en önemli delillerinden biri olarak kabul edilmektedir. Tüm bu delilleri zikretmekle beraber Mevdûdî diyor ki: Bu deliller kesin bir şekilde, kadınların devletin önemli kademlerinde; başkan, bakan, milletvekili veya hükümetin herhangi bir kademesinde bulunmasının yasak olduğunu beyan etmiştir. Bunun üzerinde, devletin anayasasında kadınların önemli kademelerde bulunmalarını caiz görmek delillere aykırıdır. Allah'a ve Resulüne itaat etmeyi öngören bir devletin böyle bir karar almaları uygun değildir.

Mevdûdî başka yerde diyor ki; günümüzdeki şura meclisleri kanunları ortaya koymakla yetinen bir meclis değildir. Aynı zamanda devletin siyasi işlerini de yürütmekle mükelleftir. Bakanlıkların kurulması, idari planların hazırlanması, ekonomik işlerin ayarlanması ve savaşın, barışın kararların alınmasıyla mükelleftirler. Tüm bunları dikkate alarak meclisin görevi fakihin makamına benzememekle beraber devletin İşlerinde kıvamlık makamındadır. Devlet işlerindeki sorumluluk evdeki sorumluluktan daha önemli değil midir? Milyonlarca eve kıvamlık yapmasına izin

¹ Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Nezeriyetü'l-İslami ve Hedyuh fis-Siyase ve'l-Kamûn ve'd-Düstûr*, 1967, s.316-

verilirken bir eve kıvamlık yapmasını mı engelleyecektir?" kabilinden meseleleri ortaya koymuştur¹.

Bu görüşte olanlar Kuran ve Hadise dayanarak ileri sürdükleri delilleri yanında İslam tarihinden delil getirerek şöyle buyurmuşlar: nitekim İslam tarihine baktığımızda kadın devletin yüksek kurullarında yer almayıp sadece bir taaba olarak görüş beyan ettiklerini şahit olmaktadır.

Diğer görüşte olanların kanaatlarına gelince onlar yukardaki delillerden yola çıkarak yapılan yorumları isabetli bulmayıp onlara göre, Kuran-i Kerimdeki yukarda zikrettiğimiz ilk ayeti "الرجال قوامون على النساء" delili evdeki kavvâmlıkla alakalı olduğunu söylüyorlar. Diğer ayeti ise "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" ayeti ise Peygamber'in eşlerine mahsustur. Nitekim Allah (c.c.) "يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ" ifadesiyle hanımlarına mahsus olduğunu açıkça beyan etmiştir. Aynı zamanda Peygamberin hanımlarına mahsus olduğu gösteren "وَادْكُرْنَ مَا ... يَتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ" ayetinin lafzıdır. Çünkü mümin olan diğer kadınlardan farklı ve mahsus olarak evlerinde peygamberin (s.a.v.) aracılığıyla inen ilim ve hikmetlere sahiptirler. Buna ilişkin olarak Katâde ve bazı âlimler şöyle ifade etmişler: "Siz diğer insanlardan ayrı kılan nimeti hatırlayınız, vahiy, diğer evlerden farklı olarak sizin evlerinize kadar iniyor"².

Peygamber'in (s.a.v.) "لَا يَفْلَحُ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ إِمْرَأَةٌ" hadisine gelince, ahâd olup zannî rivayetlerdendir. Aynı zamanda hususi bir mesele hakkında Farisler siyasi otoritelerinin ve ahlaki yönlerinin zayıf duruma düştüğünü peygambere anlatırken bu hadisi ifade etmiştir. Dolayısıyla bu hadis tarihte vuku bulmuş bir vaki'a hakkında zikredilmiştir.

¹ el-Mevdûdî, *Nezeriyetu'l-İslami ve Hedyuh fis-Siyase ve'l-Kanûn ve'd-Düstûr*, s.317-319.

² İbn kesîr, elbu'l-Fidâ' İmâd ed-Dîn İsmâ'îl b. Ömer b. Kesîr b. Zev' b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*

(Thk: Sâmi b. Muhammed es-Selame) Dâru-Teybe, 1999 2.baskı, VI/s.415.

Bunun için bu hadis hiç kimseyi bağlayamaz¹. Bundan hareketle hadiste zikredilen Farslıların zayıflamış yönetiminin bir kadının hükümdar olmasından dolayı bu hale geldiğini kabul etmek doğru değildir. Çünkü Farslarda çıkan fesatlar aslında zalim kişiler tarafından yönetildiklerini göstermektedir. Kadının zikredilmesinin nedeni ise ehil olmamasına rağmen Kısra'nın kızı olduğu için hükmün ona verilmiş olmasıdır. Kadın oldu diye illet olarak kabul etmek, doğru değildir, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinde milletini başarıya götüren kadınlardan bahsedilmektedir. Neml süresinde Sebe' memleketinin kraliçesi Belkis'dan bahsedilmektedir. Başarıya ulaşmalarının nedeninin ise şûraya dayalı bir nizama sahip olmaları ve adaletle amel etmelerinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Bunlardan hareketle, bu hadisin Kuran'daki mücmel ayetleri beyan ettiğini kabul etmek veya umumi bir teşri' olarak değerlendirmek isabetli değildir. Tam aksine bir vaki'a hakkında varit olduğunu söylemek daha isabetlidir².

Bazı bilginler bu hadisi "el-Vilayetu'l-Uzma" olarak görmüştür. Bu görüşte olanlardan İbn Hazm şöyle der: "Bir kadın hüküm sahibi olması caizdir." Bu görüşte olanlardan birisi Ebu Hanife'dir. Ömer b. Hattab'tan nakledilen rivayete göre, Şifâ'yı - kendi kavminden bir kadın- çarşı göreviyle sorumlu tutmuştur. Şayet "لن يفلح قوما ولو" hadisi delil olarak getirilirse bizce bu sadece hilafet meselesiyle alakalıdır. Peygamber (s.a.v) "المرأة راعية على مال زوجها وهي مسؤولة عن رعيته" hadisini söylediğimizi desteklemektedir.³

¹ Abdulhalik, *Fi'l-Fıkh es-Siyasi'l-İslamî*, s.128.

² Abdulhalik, *Fi'l-Fıkh es-Siyasi'l-İslamî*, s.130.

³ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Seyid, *el-Muhellâ bi'l-Asâr* (thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bindarî), Daru'l-Kutub el-İlmiye, Beyrût 2003 1.baskı, s. 527- 528.

Malikilere göre kadın, vekil; vasî olabilme imkanına sahiptir. Bazı görevlerden uzak tutulmasını emreden bir nas yoktur¹.

İbn Abidin diyor ki: "İmamet görevi gibi görevlerde bulunmalarına izin vermenin doğru olmadığına şüphe yoktur. Nitekim kadınlar bunun gibi görevlere ehil olanlardan değildirler."²

Siba'î, kadının halife olamayacağını beyan ettikten sonra şöyle ifade etmektedir: "Daha önce beyan ettiğimiz gibi İslâm'a göre, kadının halife olmasının mümkün olamayacağını açıkça beyan etmiştik. Bununla beraber devletin başkanına benzeyen konumlarda kadınlara yetki vermek de aynı hükümdedir."³

Bunun yanında delil olarak kabul ettikleri ayet, "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah her şeyi işitici, her şeyi görücüdür."⁴ Bu ayet halifede iki şartın bulunması ile yetinmiştir. Şartların biri insanların aralarında adaletle hüküm etmek ve insanların emanetlerine sahip çıkmaktır⁵. Bu şartların dışında ne erkek olması ne de başka bir şartın bulunması gerektiğini beyan etmiştir. İbn Hazım göre bu ayet hem erkeklere hem de kadınlara şamildir⁶. Aynı zamanda âlimler bu ayetin yöneticilerle ilgili olduğunu beyan etmişlerdir⁷.

¹ İbn Hazım, , s. 528.

² İbn 'Abidîn, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar*, IV/467.

³ Mustafa es-Sibâ'î, *el-Mer'e beyne'l-Fikhî ve'l-Kâmun*, Dâru'l-Verrâk, er-Riyâz 1999 7.baskı, s.134.

⁴ Nisâ 4/58.

⁵ Abdulhalik, *Fî'l-Fıkh es-Siyasi'l-İslamî*, , s.129.

⁶ İbn Hazım, s. 528.

⁷ İbn Teymiye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fi İslâhi'r-Râi ve'r-Raiyye* (thk. Ali b. Muhammed el-İmrân), Daru Âlemi'l-Feva'id, (b.y.),(t.y.), s.15,33-34.

Kanaatımızca, kadınlar yönetici olma hususunda, dış politikayla ve iç politika ile ilgili olan görevlerde ayrı tutulması gerekiyor. Dış politikayla ilgili olan görevlerde bulunmalarının doğru olmadığını görüyoruz. Hangi yetki olursa olsun iç politikayla ilgili olan görevlerde bulunmalarında beis yoktur.

Dış politikalarla ilgili olan görevler; devlet başkanı, dış işleri bakanı ve buna benzer yetkilerde bulunmaları çoğu zaman gayr-i Müslimlerle temasa geçilmesi ve kötü davranışlarına maruz kalabilmelerinden dolayı erkek birine verilmesi daha uygundur. Aynı zamanda dış işlerle alakalı olan konular çoğu zaman kuvveti göstermek gereken meselelerdir. Aynı zamanda kadını o bölgelere gönderip şiddete maruz hale getirme ve gayr-i Müslimlerin ellerine düşme ihtimaline bırakmak İslâm'a uygun değildir. Fakat kadının İslam ülkesinde olup, dış işlerle ilgilenen birine danışmanlık görevi gibi görevde bulunmalarında hiçbir beis olmadığı kanaatindeyiz. Söylediğimizin tamamı şeriatın hududu içerisinde olmak şartı ile caiz olduğunu görüyoruz. Böylece yukarda zikrettiğimiz tüm deliller bu çerçevede değerlendirilirse aralarında te'lif edilebilir.

- Gayr-i Müslimlerin/Azınlık İslam Devletinde Siyasi Hakları

Azınlık sorunu sadece İslam dünyasında yaşanan bir sorun değildir. Tüm dünyada azınlık sorunu yaşadığını görüyoruz. Azınlık içermeyen bir toplumu rastlamak nerdeyse hiç yoktur. Azınlık mefhumu yöneten çoğunluğa göre anlam kazanır. Bazen ırki bazen dini veya başka bir şeyde olabilir. İslam devletinde yönetim sadece bir dini esas aldığı için, mevcut olan diğer dinler azınlık olarak kabul edilecektir. Dolayısıyla Müslüman olmayan kişi, herhangi bir dine mensubiyeti olduğu fark etmeksizin İslam toplumunda azınlık olarak kabul edilecektir. İslam devleti ortaya çıktığı andan itibaren azınlıkların sorunu çözmek önemli mevzuatlardan bir tanesidir.

Peygamber (s.a.v.) davetine başladığı gün Arap yarımadasında üç güç vardı. Bunlar Mekke'deki müşrikler, Medine'deki Yahudiler ve Hristiyanlar idiler. Hristiyanların gücü tezahür etmiş olmasa bile varlıkları inkâr edilemez. Arap yarımadası dışında ise dünyada iki önemli güç vardır. Roman ve Fars güçleridir. Peygamber (s.a.v.) Mekke'deyken İslam devleti hâlâ kurulmuş değildir. O yüzden Mekke döneminde İslam devleti, gayr-i Müslimlerle ilişkinin nasıl olması gerektiğini izah eden bir anayasa yoktur. İlk anayasa İslam devletinin gayr-i Müslimlerle ilişkisini izah etmekle beraber, Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra ortaya çıkmıştır. Böylece ilk İslam devleti Medine olarak kabul edilmektedir. Peygamber (s.a.v.) Medine'deki bulunan Yahudilerle, Müslümanların ilişkisinin hangi çerçevede olacağını izah eden bir anayasa ortaya koymuştur¹. Bu anayasa İslam tarihinde Müslümanları gayr-i Müslimlerle ilişkilerini izah eden ilk anayasa olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla İslam devleti, yönetiminde Peygamber'in koyduğu anayasayı esas almaları gerekiyordu.

Gayr-i Müslimlerle Müslümanların te'amülü zaman içerisinde yanlış şekilde anlaşılmıştır. Bunun nedeni ise Peygamber'in (s.a.v.) fetvalarının hangisi dini hangisi dünyevî şartlara göre verildiğinin iyice anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır². Bu

¹ Hamidullah, *Mecmuatü'l-Vesâik es-Siyasiye li'l-Ahd en-Nebevî ve'l-Hilafet'r-Râşide*, s.61.

² Dini olan hükümlerle siyasi olanların arasını temyiz etmemiz gerekir . Dini hükümler ile siyasi olan hükümlerin temyizinden bahsederken aralarındaki bağı tamamen koparmayı, birbirinden ayırmayı kastetmiyoruz. Temyiz etmekten kastımız, dini kriterlere uygun bir biçimde insanların maslahatlarını gözeterek siyasi faaliyetleri icra etmektir. Din ile siyasetin arasını temyiz etme, yeni bir mesele değildir. Eskiden beri vardır. Fakat bu temyiz meselesi din hükümleri ile dünya hükümlerini temyiz etme tanımıyla ortaya konulmuştur. İnsanların dünyadaki ihtiyaçlarından siyasi, iktisadi vb. gibi olanların tümü insanların dünyadaki maslahatlarına tabidir. Dinle alakalı olanları ise nakli delillere tabiidir. Dolayısıyla hikmetler dikkate alınmaz. Dünyevi işlerde ise asıl olan maslahatlardır ve kaideler o maslahatlara göre şekillenir. Dolayısıyla dünyevi kaideler zaman içerisinde değişmeye maruzdur. Dini ve dünyevi

anlayıştan hareketle bazı fakihlerin, Peygamber'in hadislerini zahiren anlayıp dönemin şartlarına göre değerlendirmemişlerdir. Bu uygulama Müslümanların düşmanları tarafından istismar etmelerine neden olmuştur. Müslümanlara karşı güttükleri gizli amaç İslam devletini yıkmaktı ve azınlık hukukuna riayet edilmediği bahanesi adı altında, Osmanlı hilafetinin ortadan kaldırılmasına neden olmuştur¹.

İslam düşüncesine karşı yöneltilen ithamlar, azınlıkların haklarını sağlamadığı veya iyi şekilde davranmadığı ve buna benzer asılsız suçlamalar şeklinde olmuştur. Tam aksine Kuranı kerim itikadî konularda zorlama olmadığını esas olarak ortaya koymuştur. Aynı zamanda diğer dinlere karşı zorlama olmadan güzel şekilde davranmak gerektiğini Müslümanlara emretmiştir. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: " (Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! ..."² Dinde zorlama olmadan güzellikle davet etme prensibi Peygamber'in zamanında ve sonrasında bir ilke olarak benimsenmiştir³.

meseleleri birbirine karıştırırsak; dünyevi olan şeyi dini olarak ve dini olan şeyi dünyevi olarak nitelendirmeye başlarız ve toplumdaki bu karışıklığın kaynağını oluştururuz. B.k.z. el-İz ibn Abusselam, *kavaidu'l-Ahkâm fi Masalihu'l-Enâm*(Tetkik eden;Tâha abdurra'uf sa'ed), Mektebetu'l-kulliyât el-Ezheriye, el-Kâhire 1994, s.10; Se'de'd-Dîn el-USmanî, *ed-Dîn ve's-Siyase Temiyûzun lâ fasl*, Daru'l-Kelime, el-Kâhire 2015 6.baskı; s.87; Alî el-Hâfîf, *es-Siyasetu's-Şr'iye fi el-'Usûr el-'Ûlâ*,Metbe'tu's-Şurûk, Mısır 1936, s.2-3.

¹ Huveydî, *Muvâtîmûn la Zimmîyûn*, Dâru'l-Şurûk, el-Kâhire 1999 3.baskı, s. 39

² Nahl 16/125.

³ İbadetle alakalı olan kısma devletin müdahalesi doğru değildir. Fakat dünyevi bir mesele ile alakalı olduğu takdirde, İnsanların haklarını güvence altına almak ve insanların arasındaki münasebetlerin devam etmesi için devlet, müdahale etmekle mükelleftir. B.k.z. Muhammed Reşîd Rizâ, *Tefsiru'l-Menâr*, Dâru'l-Me'arif, Beyrût 1973,III/s.36,37; Tâha Câbir el-Elvânî, *Lâ İkrâhe fî'd-Dîn*, (Mektebetu's-Şurûk,Mektebetu'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî), el-Kâhire 2006 2.baskı, s.93-94; Tâha Câbir el-Elvânî, *Lâ*

Taberi, İbn-i Abbas rivayetinde şöyle naklediyor: Salim bin Avfa mensup olan el-Huseyn iki çocuğa sahiptir. Kendisi Müslüman olmasına rağmen çocukları Hristiyan dinine mensupturlar. Çocuklarının İslam'a zorla girmeleri için Peygamber'e gelip kendisinden izin istemiştir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) Huseyn'i bundan men etmiştir. Sonra konuyla ilgili şu ayeti kerime nazil olmuştur : "Dinde zorlama yoktur. ..."¹² . Gayr-i Müslimlerle güzellikle geçinmek ve kendilerine şiddet uygulamamak tüm Müslümanlarca bilinen bir meseledir. Hatta Müslümanların en katı gruplarından olan Hariciler tarafından bilinmektedir. Bazı olaylarda görüyoruz ki Müslümanlar Hariciler tarafından şiddete maruz kaldıkları dönemlerde gayr-i Müslimler Hariciler tarafından en ufak bir eziyet bile görmemişlerdir. Dinde zorlama yoktur prensibinin, fakihleri fetvalarında bile etkilediğini rahatlıkla görebiliyoruz. Örneğin gayr-i Müslim bir kadınla evlenen Müslümanın hanımını güzellikle İslam'a davet etmesi caiz midir? Şayet caiz ise zorlama olarak kabul edilecek mi? İmam Şafii'ye göre böyle bir konuyu eşi ile konuşmaması gerekir. İslam'ı arz etmesi bile doğru değildir. Çünkü zimmet akitlerinin icabınca onları hiçbir konuda rahatsız etmememiz gerekiyor. Bu durumda ise rahatsız etme ihtimali vardır³ .

Müslüman âlimleri gayr-i Müslimlerin hukuku hakkında konuşurken ve kim buna riayet edilmediği takdirde Allah'ın (c.c.) razı olmayacağını açıklarken, diğer taraftan papazlardan Nikola (1292- 1288) ve altıncı Urbanus (1389- 1378) şu yönde fetva

İkrâhe fî'd-Dîn, (Mektebetu's-Şurûk, Mektebetu'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî), el-Kâhire 2006 2.baskı, s.159-160.

¹ Bakara 2/256.

² Taberî, II/132.

³ Huveydî, *Muvâtînûn la Zimmîyûn*, s.90.

vermişlerdir: Aldatmak gûnahtır. Fakat Müslûman birine karşı dürüst davranmak daha büyük bir gûnahtır!¹

19. yüzyılın sonuna kadar, Avrupa hukukuna göre devletlerarası hukuk sistemi sadece Hristiyanlar üzerinde uygulanması gerekiyordu. Son olarak Berlin'de 1856 yılında Batı dünyası zor durumda kalarak hilafeti temsil eden Türkiye'yi eşitlik prensibini esas alarak Hristiyan ülkelerle beraber devletler hukuku çerçevesinde saydığını görüyoruz².

İslam düşüncesine karşı sergilenen Batı düşüncelerinin doğru olmadığı ortadadır. Dolayısıyla çok fazla izah etmemize gerek yoktur. Bize elzem olan Müslûman âlimlerin görüşleridir ve bize düşen görev gayr-i Müslimlerle olan ilişkiyi izah etmektir.

Müslûman âlimleri gayr-i Müslimlerle ilgili konuyu "kitabu's-siyer" başlığı altında kaleme almışlardır. Bu konuyla ilgili elimizde ilk eser olarak kabul edilen "el-Mecmû' fi'l-Fıkh" Zeyd b. Ali'ye (ö. h. 122) aittir³. O günden bu güne kadar fıkhi kitaplarda devlet hukuku ele alındığında "kitabu'l-siyer" başlığı altında ele alınmaya başlamıştır.

İlk olarak bu başlığın Ebu Hanife'nin (v. h.150) özel dersleri olarak talebeleri tarafından aktarıldığı kabul edilmektedir. Aynı dönemde yaşayan İmam Evzaî aynı başlık altında bir kitap yazarak Ebu Hanife'nin görüşlerine karşı reddiye sunduğunu görüyoruz. Bunun üzerine Ebu Hanife'nin talebesi Ebu Yusuf, İmam Evzaî'ye karşı reddiye yazarak "er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzaî" kitabını yazmıştır.

¹ Huveydî, *Muvâtînün la Zimmîyûn*, s.98; Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları* (Editör: Vecdi Akyüz), Beyan, İstanbul, s.136.

² Huveydî, *Muvâtînün la Zimmîyûn*, s.98; Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s.136-137.

³ Huveydî, *Muvâtînün la Zimmîyûn*, s.98.

Tartışma burada bitmemektedir. Şafiilerde Ebu Yusuf'a ve Vakıdî'ye reddiye yazmışlardır. İki bilgine yazılan reddiyeler Şafi'ye nispet edilen " el-Umm " eserinde mevcuttur. Bu eser Şafiye ne kadar ait olsa da bazı bilginlerin İmamı Şafii'ye en yakın olan talebesi Ebû Yakûb el-Bûti'ye nispet ettiğini görüyoruz¹.

Fıkhi literatürümüzde bu konuyla ilgili ne kadar içtihatlar yapılmış olsa da, ilk dönemin durumuna göre verilmiş içtihatlar olması hasebiyle, müçtehitler ilk dönemin içtihatlarına bağlı kalmışlardır.

İslam devletinde bulunan gayr-i Müslimlerle ilgili fakihler tarafından ele alınan bahisler "ehlu'z-zimme" başlığı altından kaleme alınmıştır. İlk önce "ehlu'z-zimme" terimini izah etmemiz gerekir.

Kuran-ı Kerimdeki ayetlere bakıldığında zaman "zimmet" kavramı sadece iki yerde zikredilmiştir. İkisi de Tevbe suresinin (8,10) ayetlerindedirler. Ayetlerin siyaki Müşriklerin Müslümanları yakaladıkları takdirde güçleri yeterse akrabalık veya ahit dikkate almaksızın öldürmekte tereddüt etmeyeceklerini anlatmaktadır " Bir mümin hakkında ne ahit tanurlar ne de antlaşma. ..."² . Başka hiçbir yerde ne zimmet kelimesinin ne de niteliklerinden bahsedildiğini görebiliyoruz. Fakat kuranı kerimde gayr-i Müslimler zikredildiğinde "Ehl-i Kitap" veya "müşrikler " olarak zikredilmektedir.

Sünnete bakıldığında Peygamber'in (s.a.v.) birçok yerde "zimmet" terimini kullandığını görüyoruz. Örneğin: " من أذى ذميا فأنا خصمه " Başka yerde veda hutbesinde " أوصيكم بأهل ذمتي خيرا ". Peygamber'in (s.a.v.) kullandığı bu terim o günün Arapları tarafından İslam'dan önce Cahiliye döneminde de kullanılıyordu. Cahiliye döneminde

¹ Huveydî, *Muvâtînün la Zimmîyûn*, s.98.

² Tevbe 9/10.

zimmet, aman akdi vasıtasıyla yaşama âdetidir¹. Zaman içerisinde Arapların cahiliye döneminde kullandığı bir kavram olmaktan çıkıp fakihler tarafından gayr-i Müslimlerle ilişkili olarak kabul edilmeye başladı ve şöyle tanımlandı: " onlarla yapılan akdın gereği olarak, onlar -gayr-i Müslimler- Müslümanların onlara vermiş olduğu söz, güvence ve zimmet gereği devamlı bir şekilde İslam beldelerinde ve İslam devleti güvencesi altında süreki bir şekilde yaşama hakkına sahiptirler" " بأنه عقد بمقتضاه يصير غير المسلم في ذمة " " المسلمین ، أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأیید ، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام².

Peygamber (s.a.v.) Medine'ye hicret ettiği günden itibaren gayr-i Müslimler Müslümanlarla beraber bir ümmet sayılarak hakları tanıdığı oldu.³ Aynı zamanda "zimmet ehli" olanlardan birine zarar veren biri olursa da ağır şekilde Peygamber (s.a.v.) Tarafından hadislerde uyarılmıştır. Örneğin " فأنا " من ظلم معاهدا ، أو كلفه فوق طاقته ، حبيجه من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن " bir başka hadiste ise şöyle geçmektedir: " ریحها لیوجد من مسيرة أربعين عاما⁴.

İslam'daki şariat hukukuna göre gayr-i Müslimlere verilen hukuk sayesinde ve Müslümanların " zimmet ehli " olanları korumak için canları ile savunmaları ve aynı zamanda kendilerine zarar vermemeleri İslam devleti Müslümanların ülkesi olduğu gibi gayr-i Müslimlerin de ülkesi kabul edildiğini gösteriyor. Konuyla ilişkin Sarahsî şu ifadeyi söylüyor: " الذمی من أهل دار الإسلام " Gayr-i Müslimlerin harp ehli olmadıkları

¹ Huveydî, *Muvâtîmîn la Zimmîyûn*, s. 110-111.

² Zeydân, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-Zimmiyyin ve'l-Muste'menîn fi Dari'l-İslam*, Mu'ssesetu'r-Risâle (Mektebetu'l-Kuds, Bağdat) , Beyrût 1982 2.baskı, s.22.

³ Hamidullah, *Mecmu'atü'l-Vesâik es-Siyâsiye li'l-Ahd en-Nebevî ve'l-Hilafet'r-Râşide*, s.61

⁴ Ebî Dâvûd, kitabü'l-Herac ve'l-İmare ve'l-Fey', (3052).

⁵ Buhârî, Kitabü'd-Diyât, Babu İsmi men ketele zimmiyyen bigayri curm, (6516).

⁶ Serahseî, *el-Mebsût*, Daru'l-Me'rife, Beyrût 1989 1.baskı, XXX/33 .

sürece iyilikle geçinmeyi Allah (c.c.) Kuran-ı Kerimde Müslümanlara emretmiştir. " Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever. Allah, yalnız sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanız için onlara yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır."¹

Müslümanlar ile gayr-i Müslimlerin hukuk çerçevesi açısından İslam devletinde eşit oldukları konusu herkesçe malumdur. Burada İslam devletinde gayr-ı Müslimlerin siyasi haklarını izah etmemiz gerekiyor.

Klasik ve modern dönemdeki bilginlerin her ikisi de gayr-i Müslimlerin sosyal haklarının korunması hakkında ittifak etmiş olmakla beraber, siyasi haklar ve yürütebilecekleri görevleri konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Klasik dönem âlimlerinden Maverdî'ye göre İslam devletinde hilafet ve imamet gibi devlet başkanlığına gelme konusunda kişilerde aranan şartlardan biri ve en önemlisi Müslüman olmasıdır. Zira İslam devletinde İmam veya halifenin dünya işlerini yürütmekle beraber esas görevlerinden biri İslamiyeti korumaktır.

Bakanlıklara gelince Mâverdî ikiye ayırıyor: Birincisi tefvîz bakanlığı ve ikincisi yürütme (tenfiz) bakanlığıdır. Maverdi'ye göre tefvîz bakanlığında devlet başkanı kendi içtihatlarına göre tasarrufta bulunabilme imkânına sahiptir. Yürütme bakanlığında daha az şartlara sahip olması gereken, kişiler de bulunabilir. Çünkü görevlendirilecek kişi başkanın vereceği emirlerin doğrultusunda hareket edebilir. Böylece bu yürütme bakanı devletin başkanı ile toplumun arasındaki bir elçi gibidir. Hâkim neyle emir buyurduysa yerine getirmekle mükelleftir.

¹ Mümtetine 60/8-9.

Maverdi'ye göre tefvîz başkanlığında görevlendirilecek kişinin Müslüman olması şarttır. Yürütme başkanlığında görevlendirilecek kişi ise "zimmet ehli"nden birisi olabilir. Görevlendirildiği zaman Maverdi bir şart ekliyor: Müslümanların haklarına tecavüz etmemeleri gerekiyor. Şayet böyle yaparlarsa engellemeleri gerekmektedir. Maverdi'nin yapmış olduğu taksimatları, günümüz sistem biçimlerine kıyas edersek; tefviz bakanın görevi, parlamenter sistemdeki başbakana benzer. Yürütme bakanı ise merkezi sistemlerde bulunan bakanlara benzemektedir¹.

Mâverdi konuyla ilgili görüşlerin mahiyetini halifenin görevlerine bağlanmaktadır. Halife dini korumak ve dünyevi konuları yürütmekle mükellef olduğuna göre, dini koruyan ve sahip çıkacak olan kişinin bu dinin mensubu olması gerekmektedir. Aynı zamanda halifenin yetkisini kullanan kişilerde bulunması da gereklidir.

Önceki dönemleri günümüzdeki sistem biçimleriyle kıyas ettiğimiz zaman göreceğiz ki, ilk dönemlerde devleti yöneten ve yardımcıları devletteki tüm görevleri yürütmektedirler. Günümüzdeki sisteme bakıldığında zaman birden fazla meclis var olup bir karar çıkabilmesi için devlette üst yetkiye sahip olan kişiler tarafından onay alınmadıkça yürürlüğe girmesi zor olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Dolayısıyla önceki dönemlerle alakalı verilen hükümler ile günümüzdeki hükümlerin arasında fark olmalıdır.

Abdülkerim Zeydân konuyla ilişkin genel kaideyi "hukuki konularda zimmet ehli Müslümanlarla eşittirler" koyduktan sonra bazı istisnalar yapmaktadır². Aynı zamanda

¹ Huveydî, *Muvâtinûn la Zimmîyûn*, s. 165.

² Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimîyin ve'l-Muste'menîn fî Dari'l-İslam*, 87.

her devlet kendi maslahatı doğrultusunda kişilerin taşıdığı niteliklere göre bazı istisnaları koyabilme hakkına sahiptirler¹.

İslam devleti, dini nitelik taşıyan ve taşımayan kişilerin arasında bazı istisnaları koyuyor. Koyduğu bazı istisnalardan dolayı kendilerine zarar vermenin meşru olduğu anlamına gelmez. Bu istisnaların konulmasının nedeni Müslümanlar İslam'daki hukuk sistemine uymak zorundadırlar ve İslam hukukundan ayrılma hakkına sahip değildirler².

Mâverdî, halife seçilecek olan kişide bulunması gereken İslam şartının, seçmenlerde bulunmasını da gerekli görüyor. Bu şarta dayanarak gayr-i Müslimler seçmen olma hakka sahip değildirler. Maverdî böyle bir şart ortaya koymuş olmasına rağmen Abdülkerim Zeydan³, bu şartın duruma göre değişebileceğini ileri sürüyor. Zeydan'a göre devletin cumhurbaşkanının seçilmesinde gayr-i Müslimler de seçim hakkına sahiptirler. Çünkü günümüzdeki devlet başkanı modelinin eskisi gibi dini niteliği yoktur. Önceki dönemlerde hilafet sisteminin niteliğinden geriye fazla kalmış olsa da günümüzdeki sistemde bulunmamaktadır. Dolayısıyla, eski dönemde olduğu gibi gayr-i Müslimlerin halife seçimine katılımlarının yasaklanmasına kıyasen günümüzde de

¹ Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimiyin ve'l-Muste'menîn fî Dari'l-İslam*, 78,79.

² İslam dinin rahmetinden biri olan insanları ırk veya kökenlerine göre ayırım yapılmamıştır. Nitekim böyle olsaydı insanların hur iradesiyle seçmediği şeylerden sorumlu kılınmış bir şekilde ayrılacaklardı. Fakat İslam insanları yaratan Allah'a inan ve inanmayanların aralarında ayırım tutarak hak üzerinde ayrılmayı esas olarak kabul etmiştir. Böylece hakikati gören herkese açık bir yol tutulmuş olacaktır. bu hakikati kabul etmeyenleri ise haklarına müdahale etmeksizin hakikata davet edilmesi gerektiğini emretmiştir. hakikatı esas alan İslam dininden başka hiçbir sistemde bulunmamaktadır. Nitekim günümüzde mevcut olan devletlerin sistemlerine bakıldığında ırklardan dolayı ayırım yapılarak diğer etnik unsurları uzaklaştırdıklarını bulunmaktadır.

³ Zeydan, s.84.

yasaklanması doğru değildir. Böylece zimmet ehli olan kişiler de seçmenler arasında yer alma hakkına sahiptirler. Çünkü dini konularda Müslümanlarla beraber çalışmalarında bir sakınca yoktur.

Devletin millet meclisinde bulunmaları konusu hakkında Zeydan'ın görüşüne göre milleti temsil edebilme hakkına sahiptirler. Aynı zamanda aday olma imkânları da vardır. Millet meclisinde bulunan kişilerin görevleri hükümete nasihat etmek ve aynı zamanda toplumun görüşlerini sıkıntılarını belirtmektir¹. Dolayısıyla zimmet ehli olan ve olmayanlar bu görevi yapabilme hakkına sahiptir.

D. Halifenin Görev ve Yetki Alanı

Hilafet makamında bulunan kişi, insanların dini ve dünyevi işlerini gözetmek ve karşılaştıkları siyasi ve sosyal sorunları gidermekle mükelleftir. Bu makamda bulunan kişi, üstlendikleri görevin işlev ve mahiyetine binaen ve konusuna göre değişebilir. Konuyla ilgili yapılan mütalaa neticesinde kurumsallaşmış müesseselerde işlevlerini yerine getirirken üç işlevin varlığından bahsedilebilir. Bunlar yasama, yürütme ve yargı işlevidir. Bu işlevler tüm müesseselere ihtiyaçları vardır. Nitekim herhangi bir müessese bir amaç için bulunmuştur. Amacının kaidelerini ve kriterlerin izah etmek için ve güncel konuları halletmek için kanunlara ihtiyaçları vardır. Bu kanunları koyan ve geliştirmek için konulan işlev, yasama işlevi denir. Konulan kanunları yürütmesini sağlayan ve icrasını temin etmek için konulan işlev, yürütme işlevidir. Ancak konulan kanunları yerine getirmeyen veya muhalefet eden birtakım şahsiyetler çıkabilir. Bunun gibi şahsiyetleri kanunlara uymalarını sağlamak veya cezalandırmak için konulan işlev,

¹ Zeydan, s.84.

yargı işlevi denilmektedir. Cezai işlevleri ancak devlet müesseselerinde bulunabilmektedir.

Tüm devlet müesseselerinde zikrettiğimiz üç işlevi ihtiva etmiş olmalarına rağmen birbirinden işlevsel açısından farklılık arz etmektedir. Bu farklılığı altında yatan neden, her devletin kendince bir düşünce sahibi olmasıdır. Bu düşüncelerden farklılığı arz eden İslam düşüncesidir.

İslam düşüncesinde bulunan devlet müessesesine hilafet olarak nitelendirmektedir. Hilafet müessesesini diğer müesseseler gibi üç işleve sahiptir. Ancak hilafet müessesesinin kaynağı ve esasları mahiyeti itibariyle diğer müesseselerden farklılık arz etmektedir. Arz ettiği farklılıklar hem yasama hem de yürütme ve yargılama işlevlerinde görmek mümkündür. Yasama işlevi ilahî kaynaklı olup bir heyet tarafından denetlenmektedir. Şayet güncel bir mesele olduğunda ilâhî kaynakları esas alarak içtihatla bulunma imkânları da sağlamaktadır. İlahî kaynaklı kanunları icra etmek üzere halifeyi toplum tarafından seçilip denetlenmektedir¹. Ancak halife olacak kişi işlevleri istediği gibi tasarrufta bulunamaz. Ancak kendisine belirlenen kanunların doğrultusunda tasarruflarda bulunabilir. Biz burada halifenin yetkileri ve tasarrufları hakkında kısaca bahsedeceğiz.

Halife'nin yetkileri hususunda Mâverdî on tane zikretmektedir. Biz Mâverdî'nin zikrettiği yetkilileri zikredip üzerinde yorum yapılması noktalar yapmaya çalışacağız. Halifenin yetkileri ikiye ayırabiliriz:

1. Dini yetkiler

- a. Dini korumak: halifenin ilk işlevi dini korumaktır. Ancak halife bu görevi yerine getirmeye çalışırken, Müslümanlar tarafından üzerinde icma edilen

¹ Ebu Zehre, *Tarihu'l-Mezahip el-İslamiye*, s.22.

konulara muhafaza etmesi gerekiyor. Dolayısıyla bazı konular hakkında ihtilaf olduğunda halifenin tercih ettiği görüşü benimseyip devletin ana görüşü olarak kabul etmek doğru değildir. Bunun için ihtilaf edilen konuları genel itibarıyla muhafaza edilip Müslümanların aralarındaki münazaraları özgürce yapmalarına imkân sağlamaktır¹.

- b. Cihat etmek: Halife devletin bekası veya adaletin yayılması gerektiğini hissettiğinde cihat vazifesinin yapılması çağırıda bulunabilir.
- c. Zekatı toplamak:
- d. Nemaz ve oruç:
- e. Hac:

Zikrettiğimiz son üç görev dini bir heyeti oluşturmak suretiyle doğru bir şekilde eda edilmesini sağlayacaktır.

2. Siyasî yetkiler:

Bu kısım altında ele alacağımız yetkiler, önceki yetkilerden farklıdır. Nitekim dini yetkiler Peygamberin vefatından sonra dini konuları temama erdirmiş ancak bazı dini konuların işlevselliği ve yönetimi farklı olsa bile mahiyeti sabittir. Siyasî yetkiler dini yetkilerden farklıdır. Siyasî yetkiler şartlara göre değişebilme imkânına sahiptir. Zaman ve mekânlara göre maslahatlar değişmeye tabii olduğu gibi işlevleri de değişebilir. Böylece İslam'daki kanunlar, şeriatın evrenselliğini yansıtmış olacaktır.

- a. İnsanların aralarında adaleti sağlamak: adaleti yerine getirmek şeriatın amacıdır.

Aynı zamanda Peygamberlerin gönderileme amaçlarındandır. Zira Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır " وأرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس "

¹ Senhûrî, s.166.

...بالقسط¹, bu kısım altında yargı işlevi görülebilir. Yargı işlevi halife tarafından Hz. Peygamber gibi uygulanması gerekiyor. Ancak insanların sayısı ve bölgeleri genişliği nedeniyle bir kişi tarafından idare etmek mümkün değildir. Bu yüzden halife tarafından görevlendirmesi gerekiyor. Yargı önünde herkes eşit bir şekilde halife olmak üzere sağlanması gerekiyor. Halife ile yönetilenlerin aralarında adalet önünde hiçbir fark yoktur.

- b. Devletin güvenliği sağlamak: Halife devletin güvenliği sağlamak için her dönemin gerektiği şartlar yerine getirerek sağlamakla mükelleftir. Bu şekilde devletin askerlerini ve polislerini hazırlanması gerekmektedir. Halife, devletin güvenliği tehlike altında kaldığını gördüğünde savaş açma veya diğer ülkelerle sözleşme yapma yetkiye sahiptir.
- c. Valiler ve görevlileri ta'yin etmek: Halife devletin idaresini tanzim etmek için bazı görevlileri tayin etmek gerekiyor. Halife, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için görevlileri ve valileri ta'yin etmesi lazım.

Bahsettiğimiz konular, yürütme işlevleri dâhilindedir. Yürütme görevleri şartlara göre ihtiyaçlar değişebilir ve ihtiyaçları ifa etmek için bazı bakanlıkları açmakta gerekir. Dolayısıyla zaman ve mekânlara göre yürütme işlevi genişleme veya azalma gösterebiliyor. Yürütme görevi halife tarafından idare edildiğini zikrettiğimizde, sadece bir kişi tarafından yönetildiğini anlamına gelmez. Çünkü halife devleti temsil eden bir kişi olarak kabul etmiş olsak bile, şûra heyetin kararına bağlıdır². Nitekim istişare etmeyen halifenin şura heyeti tarafından azledilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

¹ Hadîd 57/25.

² Abdulkadir Ode, *el-İslam ve Evz^'una es-Siyasiyye*, (b.y.),(m.y.),(t.y.), s.144.

E. Halifenin Tasarruflarının Geçerlilik Şartları

Halifenin tasarrufları geçerlilik niteliği taşıyabilmesi için iki madde üzerinden bahsetmek gerekiyor:

- a. Halifenin niteliklere haiz olması gerekir. Şayet halife bu niteliklerinden birisini veya birkaç tanesini kaybederse yaptığı tasarrufları geçersiz hale gelir.
- b. Halifenin tasarrufları İslam'daki genel ve külli kaidelere aykırı olmaması gerekiyor. Halifenin tasarrufları İslam'ın genel ve külli kaidelerine aykırı olmadığını söyleyebilmek için iki noktaya dikkat etmek gerekiyor:

Birincisi: Hakkında hüküm konulacak hadiseyle ilgili karşı delil bulunamamasıdır. Böylece naslara veya icmaya aykırı olma ihtimali yoktur.

İkincisi ise: Hakkında hüküm konulacak hadiseyle ilgili zahiren aykırı görünen delil olmasına rağmen, özü itibariyle aykırı değildir. Böyle olabilmesi için konulmuş olan delilden maksat, devamlı uygulanmak üzere değil, geçici bir vakıa için konulmuş olmasıdır. Has bir neden, özel bir mesele, muayyen bir maslahat için, bir illete bağlı veya teşri konulduğu zamanda örfeye uygun olması vb. durumunda bir delil bulunur da şayet zaman, sebepler, durumlar, maslahat veya illet ortadan kalkarsa veya örf değişirse bunun gibi durumlarda hüküm naslara aykırı olsa da özündeki delillere aykırı sayılmamaktadır. Ne kadar zahiren aykırı anlaşılrsa da delilin ruhuna aykırı değildir. Çünkü delil belirli bir nedenle veya maslahatla konulduysa, nedenin ortadan kalkmasıyla hüküm de kalkmış olur. Böylece konulan hüküm şeriatın ruhuna uygun olacaktır¹.

İslam ruhuna uygun olan hüküm şeriatın naslarında bulunmasa da genel kaidelere uygun olduğu takdirde şeriatın bir hüküm olarak kabul edilir. Her hangi bir hüküm bir nasta bulunmuyor diye şer'i hüküm olmadığını söylemek bu

¹ Abdu'l-Âl Ahmet Atvan, *Nizâmu'l-Hukm fi el-İslam*, (m.y.), (b.y.), (t.y.), s.17 .

durumda doğru değildir. Çünkü ortaya konulan yeni hükümler genel kaidelere arz edilip muvafık olduğu takdirde, maslahatı elde ediyor veya zararı ortadan kaldırıyor ise uygulanmasında beis yok hükmündedir. Bunun aksi takdirinde reddedilmesi icap eder. Şeriatın ruhuna uygun olması, dünyevi konularda genel kaidelere uygun olmasıdır¹. Böyle olan hükümleri uygulamak, şeriatın icmali delillerinde emredilmiştir.

- c. Halifede tasarrufları umumi maslahatları riayet etmesi gerekiyor². Şayet halifenin umumi maslahatları riayet etmezse tasarrufları geçersiz sayılır. Umumi maslahatların tahakkuku olup olmadığını denetlemek şura heyeti tarafından denetleniyor³. Şayet halife ile şura heyeti ile bir konuda ihtilafe düşerlerse Hamidullah'a göre "İslamiyet, devlet reisinin veto hakkına ait lehte ve aleyhte hüküm koymamıştır. Şartlara ve reisin şahsi kabiliyetlerine göre bu hakkı ona tanıyıp tanımamak reisin seçmenlerine ait olacaktır.". Abdükerim Zeydan'a göre ise üç hal tarzı ileri sürmüştür. Hakem usulü, ekseriyet usulü veya devlet başkanının re'iyine uyma usulüdür. Hakem usulüne göre mtahasss hukuk alimlerinden kurulu mustekil bir heyetin tercih ve hükmüne uyulur. Ekseriyet usulunda ise şura heyetinin çoğunluğunun görüşüne uyulur. Zeydan ise bu konuda şu şartlar da ekleyerek ekseriyet usulünü benimsemektedir: a) halifenin tahkim usulüne razı olmaması halinde b) halifeye gerekli gördüğü takdirde

¹ Atvan, ,s.20.

² Çünkü devletin asıl amacı ammenin menfaatini elde etmektir. Bu anlamda yapılan devlet tanımı şu şekildedir: "Devlet, Ammenin menfaatini hukuk esaslarına göre gerçekleştirmekle mükellef bir otoriteye tâbî olan insanların muayyen ülkedeki birliği", Türk Hukuk Lûgati, s.69.

³ Ebu Zehre, *Tarihu'l-Mezahibu'l-İslamiye*,s.22.

gerekiyor. Bu denetim şekli "emri bil maruf ve nehyi an münker" dâhilindedir. Heyet şeklinde sahabe döneminde şura heyetinde görmek mümkündür. Şura heyeti halifenin seçilmesini sağladığı gibi ümmetin maslahatlarını sağlanması için halifeyi denetler. Şayet umumi maslahatları riayet etmezse şura heyeti tarafından azledilmesi gerekiyor. İdari denetim zaman içerisinde müstakil bir heyet olması gerektirdi. Günümüzde olduğu gibi müstakil bir heyet oluşturulması gerekiyor. Fakat idari denetim müstakil bir heyet olması hasebiyle insanların müdahalesini engellemek doğru değildir. Çünkü ülkede bulunan tüm insanlar, İslam hükümetini denetlemek zorundalar.

II. MEŞRUIYET

A. Meşruiyet Kavramı

1. Genel olarak

Meşruiyet kavramı, batı dillerindeki "Legitimus", "Legitimitas" karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. Meşruiyet kelimesinin ana kökü olan "Meşru" kelimesi terimsel manada, çoğunluk tarafından kabul edilen, yasanın, dinin ve kamu vicdanının doğru bulduğu eylem, tavır ve norm anlamlarına gelmektedir¹. Batı dillerindeki "Legitimus", "Legitimitas" eski Roma'da "hukuka uygun", "hukuksal" anlamlarında kullanılmaktadır². Sonra bu kavrama, zaman içinde farklı anlamlar yüklenmeye başladı.

¹ Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğü, s.255-256.

² Gürbüz, Ahmet, *Hukuk ve Meşruluk (Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme)*, Beta Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2004, s.3.

Meşruiyet kavramının tanımını vermeden önce, bu kavramla yakından ilişkili olan, iktidar ve otorite kavramları üzerinde durmak yerinde olur. Şimdi bu iki kavramın anlamlarını karşılaştırmalı olarak bu iki kavramın izah etmeye gayret edelim.

İktidar, bir kimsenin veya bir gurubun diğerlerini kontrol edebilme kapasitesini anlatır. Bu anlamıyla iktidar, çeşitli sosyal ve siyasal ilişkilerde gözlenebilir. Mesala siyasi partiler, sandika gurupları, dernek ve vakıflar vs. ancak bu guruplar kendi çemberleri içerisinde kendilerine tabii olan bireyler ve guruplar üzerine bir otoriteye sahip iseler de bu sahip oldukları otoriteyi her zaman ve her şartlar altında tebaları üzerine uygulamaya ve empoze etme etkisine sahip değiller. Ancak güç kullanma yetkisini tekilinde bulundurması nedeniyle siyasi iktidar, diğer guruplardan farklı olarak devlette bulunmaktadır. Bu manada devlet anayasal çerçevede elinde bulundurduğu güç ve siyasi iktidar sayesinde devletin anayasası kuralları gereğince düşünceleri ve yaptırımları uygulayabilme yetkisine sahiptir¹. Ancak siyasi iktidarın yanında salt güce dayalı şiddet tekeline de elinde bulunduran devlet her zaman tabalar üzerine bu gücü uygulama imkanına sahip değildirler. Çünkü şiddete dayalı güç kullanmalar belirli bir süre içinde devlet yanlısı olumlu bir sonuç verse de zaman içinde istikrarsızlığa neden olarak devletin dağılmasına sebebiyet verir. Tarihi örnekler bize göstermiştir ki hiçbir siyasi iktidar sürekli olarak gerçek güç kullanımı veya güç kullanma tehdidiyle var olamaz. Bu nedenle her yöneticiler yönetmeyi sürdürebilmek için iktidarlarını meşru temellere dayandırmaya mecburdurlar. Yani iktidarı otoriteye dönüştürmeleri gerekiyor².

Yukarda ifade edildiği manada otorite aslında özel bir biçimi olup yasal veya meşru iktidara ifade eder. Bu bağlamda otorite sahip olan kişiler yönetmede iktidar sahiplerine

¹ Gönenç, Levent, *Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyet Problemi*, A.Ü.H.F.D, Cilt:50, S.1. s.132.

² Gönenç, s.132-133.

benzerlik yönleri var olsa bile otoriteyle iktidarın arasındaki temel fark otorite iktidarın aksine yönetilenlerin rızasına dayanmış olmasıdır. Böylece meşruiyet yönetilenlerin yönetenlere itaatını sağlayan temel unsur olarak karşımıza çıkara ve meşruiyete dayalı iktidar otorite adını alır¹.

Söylediğimizden yola çıkarak iktidarın meşru olabilmesi için halkın çoğunluğu tarafından kabul edilmesi gerekiyor. Bir iktidar ona itaat edilmesi üzerine uzlaşma varsa meşrudur. Böylece iktidar meşru olabilmesi için, her zaman toplumun rızasını kazanmaya çalışıyordur. Çünkü meşru olmayan iktidar, iktidar olmaktan çıkmakta ve kaba bir güçten başka bir şey olmamaktadır. Bu takdirde kendisine boyun eğilmesini sağlayabildiği sürece varlığını koruyabilmektedir².

İktidar, meşru olabilmesi için toplumda ki bulunan insanların çoğunluğu tarafından kabul edilmesi gerekiyor³. İnsanlar da iktidarı kabul edebilmeleri için toplumdaki kabul edilen ve saygı görünen düşünceye uygun olması gerekiyor. Böylece meşru iktidar, toplumun değerlerine ve âdetlerine ve düşüncelerine uygun olan iktidar biçimidir. Bundan hareketle meşruiyet, her şeyden önce bir düşünce olmaktadır⁴. Bu düşünce şartlara göre değişmeye tabii olacaktır.

2. Meşruiyet Kavramının Yasallık ve Hukukilik ile ilişkisi ve İslam'daki İstılahı iz Düşümü

Meşruiyet, yasallık ve hukukilikten ayrı ve farklı bir kavramdır. Hukukilik esas olarak, hukuka veya kanunlara uygunluğu anlatmaktadır. Yani hukuki bir işlem, yöneticiler tarafından kanunlara uygun bir şekilde yapıldı diye yöneticilerin iktidarı

¹ Gönenç, s.133.

² Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, Beta Yayınevi, 13. Baskı, İstanbul 2009, s.93; eş-Şavî, s.53-54.

³ eş-Şavî, *Devletu'l-Kâmîn, ez-Zâkire*, Ammân 1. Baskı, 47.

⁴ eş-Şavî, *Felsefetu'd-Devle*, s.54.

meşru olduğun anlamına gelmez. Nitekim yöneticiler, kanunlara uygun bir şekilde davranabilirler, ancak yönetilenler tarafından meşru olmayabilirler. Çünkü yönetilenler çoğunluğu veya bir kısmı tarafından kendilerine bu hakkı tanımamışlardır¹.

Meşruiyet, "meşru" sözcüğünün Arapça "şer" kökünden gelmektedir. Bu kelimenin anlamı "kanuna uygunluk" ifade edilmektedir. Bu kavramın Batı'daki karşılığı "Lalegalite" olarak ifade edilmektedir. Arap hukukçuları dilimizden Meşruiyetin anlamın karşılığında "Şer'iye- شرعية" olarak ifade etmektedir². Dilimizdeki Meşruiyet kelimesi Araplar "kanuna uygunluk" anlamında kullanılmaktadır³. Bundan hareketle meşruiyet kavramı "kanuna uygunluk", "yasallık" anlamda dilimizde kullanılmamak gerekiyor. Çünkü Meşruiyet kavramı Türkçede dar bir anlamda hapsetmek doğru değildir. Meşruiyet kavramı toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen bir iktidar anlamına gelmektedir. Bu halde bazen kanunî manada kendini meşru gören bir yönetim, sosyolojik ve siyasi anlamda meşru sayılmayabilir⁴. Çünkü Meşruiyet, halkın iktidar hakkındaki anlayışıyla ilgilidir. Halk, iktidarın biçimi veya kaynağı hakkındaki görüşleri Meşruiyetle alakalıdır. Yani iktidarın menşei veya belirli bir şekilde yönetilmesi konu ile ilgili bahsedildiğinde meşruiyetle alakalıdır. Böylece meşruiyet, siyasî bir meseledir⁵.

Meşruiyet kavramının sadece hukukilik ve ya yasallık anlamlarında kullanılmaması gerekmektedir. Böyle bir bakış açısı meselenin sadece pozitivizm veçhini ön görmek olacaktır. Yasallık-Hukukilik-Meşruiyet kavramları bu şekilde bir özdeşleştirmeye

¹ Caniklioğlu, Dikmen, Meltem, *Anayasal Devlette Meşruiyet*, Yetkim Yayınevi, Ankara 2010, s.40.

² eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.54.

³ Vergin, Nur, *Siyasi Sosyolojisi-Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Doğan yayınevi, İstanbul 2008, s.29.

⁴ Okumuş, Ejder, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s.51.

⁵ eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.63-64.

konulduğunda kavramların anlam nüansı iç içe geçmiş olmakla kalmayıp sorunların temel nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır¹.

İslam düşüncesinde Meşruiyet² kavramı, Batı dillerindeki anlamdan farklı bir anlam arz etmektedir. Bu farklılık, iki dünyanın düşünce farklılığından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Arapçada (شرعية) kavramı ve bu lafza yakın gelen (الشرع ، الشرعية ، الشرع) aynı kökten (شرع) gelmektedir. Bu kelimenin sözlük anlamı; ortaya çıkmak, açıklığa kavuşmak anlamlarına gelmektedir. Denilir ki, (شرع الله ، كذا), yol ve mezhep kılınmış anlamlara gelmektedir. (الشرع), kelimesi, (الشرعية) kelimenin kullanıldığı manalara gelmektedir. Bu kelime, Allah tarafından Kullarına şeriat kılınmış olduğu hükümler anlamında gelir. Dolayısı bu kelime, şeriata mensup olan hükümlerine bağlıdır. Bu yöndeki Meşruiyet (الشرعية) kelimesi "Kanuna uygunluk", "kanuna bağlılık" anlamlarda kullanılmaktadır. Buradaki kanunlardan maksat, şeriata bağlı olan kanunları kast edilmektedir.

B. Meşruiyetin Kaynakları

Yukarda izah ettiğimiz gibi meşruiyet, toplumun çoğunluğu tarafından otoritenin bu şekilde yönetilmesi ve idare edilmesi inanmaktır. Ancak bu inanış neyden kaynaklandığının bahse konu olmuştur. Meşruiyetle ilgili tartışmalar genellikle Alman sosyolog Max Weber konuyla ilgili çözümleriyle başlamıştır³. Weber'in Meşruiyetle ilişkin düşüncesine bakıldığında, Meşruiyeti siyasi iktidarın önemli faktörlerinden biri

¹ Görür, Hamit, *Hukuk Devletinde Meşruiyet Sorunu*, İzmir 2010, s.5.

² İslam düşüncesinde Meşruiyetten kastettiğimiz anlam yerine (şeri'i) olarak kavramı olarak ifade edilmektedir. İki kelime aynı kökten (شرع) türetilmektedir.

³ Gönenç, s.134.

olduğunu ve aynı zamanda meşruiyet kavramında inanç unsuru esas olarak kabul ettiğini görebilmekteyiz¹.

Max Weber, varmış olduğu kanaatinden yola çıkılarak meşruiyetin kaynakları Geleneksel, karizmatik ve hukuki-rasyonel olmak üzere üç şekilde karşımıza çıkmaktadır. Biz burada her birini ayrı ayrı ele almaya çalışacağız.

1. Geleneksel Meşruiyet: geleneksel meşruiyet; dine, ürf ve Aşiret geleneğine dayanan bir meşruiyet kaynağıdır. Geleneksel meşruiyet kaynaklara bakıldığında, şartlara göre değişebilecek ve önceki dönemlerde kabul edilen meşruiyet biçimi varken, ilerleyen dönemlerde kabul edilmeye bilir. Örneğin, Batı dünyasında Orta çağlarda dini geleneksel kabul ettikleri için ilerleyen dönemlerde reddedilip yerine başka bir meşruiyet kaynağı ortaya çıkmış ve sonuç olarak yok olmuştur².

2. Karizmatik Meşruiyet: devletin yönetmesinde meşruiyet kazandıran bir başka tip, karizmatik tipidir. Karizmatik olgusunu terim halinde anlatmak güçtür. Ancak bir olgu olarak algılayabiliriz. Karizmatik kişi, toplum tarafından saygı duyulan, toplumun içinde söz sahibi ve ileri gelenleri kabul edilmektedir. Böyle özelliklere sahip olan kişilere bakıldığında, toplumu korkutacak veya ilgisini çekecek niteliğe sahiptirler. Yani görülmeyen ve hissedilebilen bir güç ve yetkiye sahip olduklarını söyleyebiliriz³.

Kişilerin karizmatikini kazandıran etkenlerden; zenginlik, soy, belli göreve sahip olmak vb. etkenlerdir. Bu etkenlerden hareketle iki çeşit karizmatik

¹ Gönenç, s.134.

² el-Lezham, Ahmet el-As'er, *el-Mes'ele'd-Diyumukratiye fi'l-Veteni'l-Arabî*, Merkez Dirasatu'l-Vhdu'l-Arabiye, Beyrût 2006, s.130-131.

³ eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.190.

kazandıran etkenleri iki kategoriye ayırabiliriz. İlkini kişisel karizmatik, yani kişilerin zaman içerisinde belli bir çabayla kazandıkları karizmatik tipidir. İkinci olarak hiçbir emek sarf etmeden elde edilen karizmatiktir. Örneğin soy ve nesep itibarıyla elde edilen karizmatik tipidir.

Karizmatik meşruiyetine dayanan devlet, bir kişilere bağlı otoritedir. Devletin maslahatı bu kişilere tabiiyeti gerektirir. Aksi davranış devletin aleyhinde bir girişim sayılmaktadır.

Bu tip meşruiyete dayanan yönetimlerden örnek vermek gerekirse, Irak yönetimine Kral olarak kabul edilen Faysal b. Hüseyin örneğidir. Kral Faysal'i yönetime getiren etkenler dış güçler kabul edilse bile bunun yanında Hz. Peygamberin soyuna dayanması muhaliflere galip gelmesine etkili olan en büyük etkenlerdendir¹.

Bir başka örnek daha vermek gerekirse, 1815 yılında Alp adasından dönen Napolyon'un karizmatikliği olmasaydı Fransa'yı tek başına ele geçirmiş olmazdı².

Karizmatikliğin oluşmasını etkileyen ve güçlenmesini sağlayan etkenler, kişiden kişiye ve şartlara göre değişebilir. Örneğin günümüzde medyanın sayesinde insanlar arasında, bazı karizmatik şahsiyetlerin öne çıktığını görmekteyiz³.

Karizmatik meşruiyete dayanan devlet sistemi gelişim aşamasında olan devletler için faydalı olabileceği söylenebilir. Ancak bunun gibi meşruiyet fertlere bağlı olmasından dolayı fertlerin ortadan kalkması ile meşruiyetin de ortadan kalktığı için kısa dönemde devletin manfaatine gibi görünse de uzun süreli düşündüğümüzde sürekli istikrarsızlığa neden olmasından dolayı mefsedat

¹ eş-Şaâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.191.

² eş-Şaâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.191

³ eş-Şaâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.191

menfaatinden daha galib gelmektedir. sonuç olarak devletin siyasî maslahatına hizmet etmeyecektir¹.

3. Hukukî-Rasyonalizm Meşruiyet: bu katagoriye dayalı olan meşruiyyrt, bir rasyonel bir hukuk sisteminin sonucudur. Adeta bu meşruiyeti kazanan yöneticiler, yönetilenleri şöyle seslenmektedirler: bana itaat edin, çünkü biz sizin hukukunuza uygun olarak atanan sizin yöneticiyiz².

Weber'in sınıflandırılması incelendiğinde, meşruiyet hukukilikle ilişkisi olmadığını anlaşılabılır. Hukukilik, aslında hukuka uygunluk açısından incelenmektedir. Meşruiyet ise, toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen meşru görülen yönetim biçimidir. Bundan hareketle, hukuka uygun bir şekilde davranan yönetici, hukukilik niteliği kazanmış olsa bile, meşru sayılmayabilir. Tam aksine, yönetici hukuka uygun biçimde davranmamış olmalarına rağmen meşruiyeti kazanabilir. Şüphesiz ki

Hukukilik, meşruiyetin artmasına katkıda bulunur, ancak her zaman hukuka uygun bir rejimin meşru olduğu söylenemez³. Böylece hukukilik ile meşruiyetin aralarındaki ilişkiyi açık olacaktır.

C. Meşruiyetin Çeşitleri

Meşruiyetin biçimi siyasî otoritenin farklılığına göre farklılığı arz etmektedir. Siyasî otorite demokrasi biçimi benimsiyorsa toplumun iradesine sınırsız bir şekilde hak

¹ el-Amravî Feride, *Ezmetu's-Şer'iyе fi'l-Anzimetis-Siyasiyeti'l-Arabiye Dirasetu halete-Mısır*, (yüksek lisan tezi olarak Muhammet hûzır üniversitesinde-el-Hukuk ve'l-Ulum es-Siyasiye fakültesine 2013-2014 yılında takdim edilmiştir), s.32.

² Gönenç, s.134.

³ Gönenç, s.135.

tanınmış olacaktır. Bu iradeye dayanarak haklarını sınır tanımadan belirleme imakına sahip olacaktır¹. Şayet, siyasî otorite teokratik bir sistemden meşruiyetini almışsa, bu durumda toplumun mudahesi neredeyse imkansızdır². Biz burada bu iki meşruiyetin çeşidi; tanımını ve tarihteki sürecini ele alacağız.

1. Teokratik Meşruiyet:

Teokratik kavramı yunanca kaynaklı olup tanrısal otorite anlamına gelmektedir. Tanrısal otorite, dünyanın en eski otorite biçimi olarak kabul edilmektedir. Yakın zamana kadar Batı dünyasında hâkim olan teokratik meşruiyet olgusu, din adamları tarafından tanrı temsilcisi adı altında menfaatleri temin etmek için en çok inandırıcı bir meşruiyet biçimi hale gelmiştir. Bu anlayışı benimseyen, Hristiyanların din adamları olmuştur. Kendilerine göre tanrı, otoritenin kaynağıdır. Tanrı meşruiyetin kaynağı olması hasebiyle yöneticiler, tanrı tarafından seçilmektedirler³. Bunun için yönetilenlerden hiç kimse yöneticilere itiraz etme hakkı yoktur. Zaman zaman yönetilenlerden, yöneticilere görüş beyanı bulunduklarından dolayı, tanrı adına ağır cezalara maruz kalmalarına neden olmuştur.

Fakat Batı'da bu meşruiyet anlayışı ve sistem biçim orta çağlardan itibaren yavaş yavaş demokrasiye dayalı meşruiyete yaklaşmaya başlamışlardır. Artık tanrı yöneticileri seçmez, yöneticiler halk tarafından seçilmesi gerekmektedir. Ancak topluma seçme

¹ Demokrasi anlayışı bu şekilde tanınmış olsa bile, insanların haklarını eşit bir şekilde tanınmamıştır. Demokrasi devletlerin çoğunluğu etniksel ve mezhepsel nedenlerinden dolayı haklarından mahrum etmişlerdir. Çoğunluğun bulunduğu yerde Demokrasi adı altında, azınlığı neredeyse yok sayılmaktadır.

² Teokratik meşruiyeti zikredildiğinde, İslam'daki meşruiyet biçimine benzetmek doğru değildir. Çünkü İslam'daki meşruiyet günümüzdeki devlet teorilerinden hiç birine benzememektedir. Nitekim İslam, kendine mahsus bir meşruiyet anlayışına sahiptir.

³ Özdemir, s.2.

hakkı verilmiş olsa bile dini içerik bir demokrasi sistemi kabul edilmektedir¹. Haliyle Batı'da, demokrasi meşruiyetin gelişmesiyle teokratik meşruiyetin zayıflamaya başladı. En son olarak demokrasiye dayanan, bir meşruiyeti geliştirebildiler.

2. Demokratik Meşruiyet:

Demokrasi kelimesi, iki kelimenin "demos -kratos " birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. İlk kelimenin halk anlamına gelirken, diğeri iktidar anlamına gelmektedir.. Böylece demokrasinin kelime anlamı halk iktidarı, halkın yönetimi veya halkın kendi kendini yönetmesi şeklinde izah edilebilir.

Bu anlayıştan hareketle, toplum iktidarın meşruiyet kaynağıdır. Toplum tarafından meşruiyeti kazanamayan iktidar meşru değildir. Ancak toplumu (meşruiyet kaynağı) izah edilmeye çalışırken görüş ayrılığına yol açmıştır².

Rousseau ve kendi ekolüne mensup olanlara göre, otoritenin meşruiyeti toplumun tüm fertlerine aittir. Yani toplumun her biri otoritenin bir kısmına sahiptir. Böylece otoritenin tamamı toplumun fertlerinin sayısına kadar olacaktır. Bu anlayışa istinaden toplumun her ferdi otoriteye müdahale etme hakkına sahiptir. Bu anlayış biçimine göre demokratik meşruiyet, yönetenlerin seçimler aracılığıyla iş başına gelmesiyledir. Şayet toplumun her ferdine seçim hakkı tanımayan iktidar başa gelirse, meşru sayılmayacaktır³.

Ancak demokrasinin gerektirdiği böyle bir anlayış biçimi burjuva sınıfına tatmin etmemiştir. Zira böyle bir anlayışı kabul ettikleri takdirde kendi işlerin aleyhinde olacaktır. Bunun için bu anlayışın yerine başka bir anlayış biçimi ortaya çıkarmak

¹ eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s. 56.

² eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.57.

³ eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.57.

zorundalar. Bunun üzerine ümmet¹ "La Nation" kavramı ortaya çıkardılar. Bu anlayışa göre otorite, toplumun fertleri arasında bölünmüş olmayacaktır. Otorite ancak mevcut olan soyut bir şahsiyetin elinde olması gerekiyor, bu şahsiyet ise ümmettir "La Nation". Böylece ümmet otoriteye sahip olacak ve kendileri tarafından seçilen yöneticiler ancak yönetebilecektir. Buna binaen toplum her bireyi tarafından yöneticiler seçilmeyecektir. Sadece ümmet tarafından yöneticiler seçilecektir².

Burjuvanın ortaya koyduğu bu demokrasi anlayışına göre toplumun her bireyi tarafından seçilmiş olması gerekmez. Yöneticiler meşruiyeti kazanabilmeleri için ümmet tarafından seçilmiş olmaları yeterli olacaktır³.

D. Meşruiyetin yok olma sebepleri

Hükümetlerin meşruiyetlerin kazanmaları ile birlikte var olan istikrar zaman zaman bu meşruiyetin kayıp etmesiyle birlikte sekteye uğramış ve düzensizlik ortaya çıkmıştır. Bu düzensizliği yaratan meşruiyetin yok olması bazı sebeplere dayandığını söylemek mümkündür. Bunlardan bazıları şöyle özetlemek mümkündür.

- a. Anayasal sorun: genellikle bu sorun sömürgecilerin uzantısına bağlı olan ülkelerde ortaya çıkmaktadır. Bu tip ülkelerde sömürgeci güçler tarafından dayatılan anayasaya bağlı olarak kurulan müesseselerin kabul görülmemesinden

¹ Buradaki ümmet kavramından, İslam düşüncesinde ümmet kavramını kastetmiyoruz. İslam düşüncesinde ümmet kavramı farklı bir anlam içermektedir.

² eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.57-58.

³ eş-Şâvî, *Felsefetu'd-Devle*, s.58.

kaynaklanmaktadır. Burada aslında hükümetin müesseselerini kabul etmemek dayatılan anayasaya itibar etmemelerinden kaynaklanmaktadır¹.

- b. Rejim değişimin sorunu: daha önce yürürlükte olan bir rejimin devlet tarafından değiştirilmesi ile başlayan bu meşruiyet sorunu milletin yeni rejimin kabul görmemesinden kaynaklanıp, devlete karşı hareketlilik ve bu hareketliliğe bağlı olarak çatışmaya yol açmaktadır².
- c. Hükümetin faaliyetini kayıp etme sorunu: gösterdiği faaliyet neticesinde toplumun onayını alarak meşruiyet kazanan bir devlet, bu faaliyetlerin askıya alınması ve kayıp etmesi durumunda meşruiyetin kayıp etme tehlikesine girer. Bu duruma gelen hükümetler toplumun onayını alamayınca despot bir sistemin tezahürü olan kaba güçlere dayanarak yönetmeye çalışır. Ancak bu şekilde hüküm eden bir devletin meşruiyet krizi yaşamaya başlar. Bu da bir devletin sonu demektir.³.

III. HALİFENİN BELİRLENİŞ BİÇİMİ

A. Şura

"Ehlu'l-hal ve'l-Akd" adı altında incelenen şura sistemi Hz. Peygamberin vefatından sonra halife seçme konusunda Müslümanları temsilen oluşan bir konseye verilen bir isimdir. Bu konseyi " ehlu'l-hal ve'l-Akd " kavramı müfessirlerin ve fakihlerin

¹ el-Amravi, s.47-50.

² el-Amravi, s.50.

³ el-Amravî, s.44.

kitaplarında Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Bu kavram, aynı zamanda sahabeler için kullanılıyordu. O günün şartlarına göre, "ehlu'l-hal ve'l-Akd" organını Müslümanların çoğunluğuyla seçmeye gerek duyulmamıştır. Peygamber veya halife tarafından belirlenmesine de ihtiyaç duyulmamıştır. Sadece o günün şartlarına göre toplumun ortaya çıkardığı kişileri "ehlu'l-hal ve'l-Akd" olarak kabul etmişlerdir¹.

"Ehlu'l-hal ve'l-Akd" organının seçilmesi ibadetle alakalı bir konu olmadığı için naslara bağlı değildir. Dolayısıyla günün şartlarına göre, maslahatlar doğrultusunda seçmeleri topluma bırakılmıştır. Çünkü İslam literatüründe "Ehlu'l-hal ve'l-Akd" için büyük önem taşımaktadır. Bu heyet halifeyi seçmekle mükellef olması yanında gerektiğinde de hilafeti kendisinden alabilecek imkâna sahiptir. Aynı zamanda toplumun önde gelen bilginleri ve başkanları olarak kabul edilirler. Dolayısıyla bu heyet, toplumu temsil eden yasama heyeti olarak kabul edilir². Sadece halifenin seçilmesi ve şura heyeti olmakla yetinen bir heyet değil, aynı zamanda yöneticiden ve hükümetten topluma karşı çıkabilecek haksızlıklara karşı bir kontrol mekanizması olarak kabul edilmektedir³.

Bu sistem Kur'anı Kerimde işleyişi hangi nitelikte olması gerektiğini zikretmeksizin değinilmiştir. Her dönemin şartlarına göre bu işleyişin belirlenmesi için detayla anlatılmamıştır. Bu sistem Kur'ân-i kerimde "üli'l-Emr" أولي الأمر " olarak ifade edilmiştir. Aynı zamanda, toplumda çıkabilecek ihtilafları onlara arz etmekle beraber

¹ Ferid Abdulhalik, *Fî'l-Fıkh es-Siyasi'l-İslamî*, Daru'l-Şurûk, el-Kâhire 1998 1.baskı, s.80

² Ahmet Şiblî, *el-Hukûme ve'd-Devle fî'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahza el-Misriye 1958, 2.baskı, s.8.

³ Abdulhalik, s.81

kendilerine itaat etmek vaciptir¹. Allah (c.c.) ayet-i kerimede "Ey İman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülûlemre (idarecilere) de itaat edin."² buyurmaktadır. Başka bir ayette "Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; halbuki onu, Resûl'e veya aralarında yetki sahibi kimselere³ götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, ..."⁴. Bir başka ayeti kerimede bu heyeti "Ümmet" "أمة" olarak ifade ediliyor Allah (c.c.) buyuyor ki "Sizden, hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun⁵. İşte onlar kuruluşa erenlerdir."⁶ . Bu ayetlere istinat ederek, İslam devletinin bu ayetler ile şuranın ilk tohumu ortaya koyduğunu diyebiliriz. Aynı zamanda Medine vesikasının yapılması da bir anayasa teşekkülüne yol açmıştır. Böylece İslam devletinde geçerlilik – meşruiyeti- ortaya koymuştur. Koyduğu prensipler şer'î siyasette ve yasmada önemli prensiplerden sayılmaktadır⁷. İslam "ehlul-hal ve'l-Akd" organına bir özellik katmıştır. Bu da emanetle ve ilimle nitelenmiş olmaları gerekmektedir ki bu onların toplumun menfaati doğrultusunda içtihat yürütmelerini sağlayacaktır.

İhtilaf olduğunda "ülûlemlr" organına müracaat etmemiz icap olduğuna göre bu yapıyı iyi bir şekilde anlamamız gerekir. İbni Teymiyye⁸ ve İmam Şatıbiye¹ göre bu

¹ Buradaki mutlak anlamda itaat etmek anlamına gelmemekle beraber Allah'a karşı gerektiren bir şey olmaması gerekiyor. Aynı zamanda halife itaat etme hakkına sahip olabilmesi için şûra yoluyla Müslümanlar tarafından seçilmesi gerekiyor.

² Nisâ 4/59.

³ Ayeti Kerimede "ülûlemlr" olarak geçiyor.

⁴ Nisâ 4/83.

⁵ Ayeti kerimede "Ümmet" olarak ifade ediliyor.

⁶ Âl-i İmrân 3/104.

⁷ Abdulhalik, s.83.

⁸ İbni Teymiye, *Mecmu'l-Fetâva* (Thk: Amir el-Cezzâr, Enver el-Bâz), Dâru'l-vefa', XXVIII/s.97.

heyeti iki sınıfta mülâhaza edebiliriz. Birincisi bilginler, ikincisi yöneticilerdir. Bilginlerden maksat sadece fikhî konularda zikredilen fakihler değildir². Aynı zamanda farklı alanlarda toplumu temsil eden dini ve dünyevi konularda ki bilginlerdir. Bize göre uzmanlar ehil olduğu alanın çerçevesinde çalışması gerekir. Alanı dışında çalışmaya başladığı takdirde, toplumda fesadın ortaya çıkmasına neden olacaktır.

"Ehlu'l-hal ve'l-Akd" heyetinde bulunması gereken nitelikler:

"Ehlu'l-Hal ve'l-Akd" halifeyi seçen kişiler olması yanında, şûra ve hisbe (kontrol mekanizması-denetim) ehli gibi görevlere de sahiptirler. Bu heyetin hangi şekilde görevini yürütmesi veya hangi niteliklere sahip olmaları hususunda açık bir delil bulunmamaktadır. Bu heyetin bahsedilmesinin menşei şer'î siyasetçinin içtihadı neticesinde ortaya konulmuştur³. Şer'î siyaset ile, İbni 'Akîl'in zikrettiği gibi: Velew ki Peygamber (s.a.v.) veya vahiy tarafından bir nas bulunmuyor ise bile yapılacak uygulamanın sonucunda insanlar fesattan uzak, salaha daha yakın olacaklardır. Çünkü Allah'ın cc. şeriatı koymasından maksat insanların aralarında adaletle ve kıstasla hükmedilmesidir⁴. Yani burada, hakkında nas bulunmayan bir heyetin taşıması gereken niteliğinden bahsetmekteyiz. Dolayısıyla bu dini bir mesele değildir⁵. Şer'î siyasetle alakalı olan bir konudur. Bu tür meselelerde dönemin şartlarına göre toplumuna menfaatini esas alarak hüküm konulması gerekmektedir.

¹ eş-Şatibî, İbrahim b. Musâ b. Muhammed el-Leħmi el-Girnatî, *el-Muvafakat* (thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selman), Daru İbn Affan, (b.y) 1997 1.baskı, II/433.

² Mahmûd Şeltût, *el-İslam Akidetu'n ve şeri'e*, Dâru'l-Şurûk, el-kâhire 2001 18.baskı, s.444.

³ Zâfir el-Kasimi, *Nizâmu'l-Hukm fiş-Şeri'a vet-Tarih el-İslamî*, Dâru'n-Nefa'is, Beyrût 2.baskı, s.232 v.s.

⁴ İbni kayyim el-Cevziye, *el-Turuk el-hakime fi es-Siyaseti's-Şer'iye*(Thk.Muhammet Hamid el-Fekî), Dâru'l-Kutup el-İlmiye, s.14-23.

⁵ Abdulhamîd Mutvlli, *Mebâd' Nizamu'l-Hukm*, (m.y.),(b.y.),(t.y.) 4.baskı, s.203.

"Ehlu'l-Hal ve'l-Akd " terimi fakihlerde ve usulcülerde kullanılan bir terimdir. Fakihlerin bu terimi "İmametü'l-Kubra" bölümünde kullandıklarını görüyoruz. Usulcuları bu terimi esas olarak "icma" bahsinde ele almışlardır¹.

Bu heyetin görevlerinden bazıları: halifeyi seçmek ve belirli konularda içtihat etmektir. İlk görevde, halifeyi tayin edecek hikmete sahip olmaları gerekmektedir. Diğer görevde ise şeriatın konuları ve insanların maslahatı hakkında bilgiye sahip olmaları gerekiyor. Dolayısıyla bu heyet yasama heyeti gibidir. Şeri konularda ve umumi meselelerde hükümleri ortaya koyan bir heyettir². Buna binaen, bu heyetin görevi umumi konularda; siyasi, iktisadi, içtimai alanlarda siyasi bir heyettir. Çünkü bu heyet şûrâ heyetidir. Ümmetin maslahatları doğrultusunda bir konu hakkında icmâ ettiklerinde, konuyla alakalı açık bir şeri delil bulunmasa bile bu heyetin kararına uymak elzemdir. Yönetilenler heyetin kararına teslimiyet gösterdikleri gibi yöneticilerde uygulamakla mükelleftirler. Aynı zamanda bu heyeti, devleti denetleyen bir heyet olarak görebiliyoruz. Dolayısıyla yöneticileri murakabe ve kontrol ederler. Bir yanlış gördüklerinde doğruya ulaştıran yolu göstermeleri gerekir³.

Söylediğimize dayanarak diyebiliriz ki, "ehlu'l-Hal ve'l-Akd" heyetinin üstleneceği göreve göre kendilerinde bulunması gereken şartlar değişecektir. Ekonomik konularla ilgilenen şahsiyetlerin taşınması gereken nitelikler ve siyasi veya dini konularda bulunması gereken nitelikler farklı olacaktır. Dolayısıyla usulcüler icmânın teşekkül edebilmesi için müçtehitlerde bulunması gereken nitelikleri kendi alanlarına uygun şekilde ifade etmişlerdir. Fakihlerin de bu heyet hakkında konuştuklarında halifeyi seçen bir heyet olarak kendilerinde bulunması gereken nitelikleri ele almışlardır.

¹ el-Kasimi, *Nizâmu'l-Hukm fî Şeri'a vet-Tarih el-İslamî*, s.237.

² er-Rîs, *en-Nezeriyet es-Siyasiye'l-İslamiye*, s.235.

³ Abdulhalik, s.109

Fakihler bu heyeti ümmet adına karar alan bir heyet olarak nitelendirmişlerdir. Buna binaen emaneti esas olarak kabul etmişlerdir. Çünkü fakihlere göre emanet, İslam'daki devlet nizamını koruyan bir şarttır. İslam'daki devlet nizamı şuraya dayalıdır¹. Bu şuranın tesisinde emanet esas olarak kabul edilir. Şûraya dayanarak ehil olan bir halife seçebilmek için gereken şartları ortaya koymuşlardır. Onun için fakihler genel, esnek niteliği taşıyan şartları zikretmişlerdir².

Mâverdi³ halifeyi seçen heyette bulunması gereken üç şartı şöyle zikrediyor:

- 1- Heyetin adaletli olması.
- 2- Halifede bulunması gereken özellikleri bilecek nitelikte olmalı.
- 3- Halife seçiminde heyette hikmetin ve kabiliyetin bulunması şeklinde beyan ediyor.

Mâverdi'nin zikretmiş olduğu şartlara haiz olan heyet, ümmet adına halifeyi seçecek mahiyette kabul edilmiştir. O yüzden adaletin tüm nitelikleriyle birlikte kabul etmiştir. Adaletle beraber halifenin doğru bir şekilde seçilmesini gerektiren ilim ve hikmeti de şart olarak görmüştür. Bu şartlar sadece halifeyi seçecek olan bir heyete göre belirlenmiştir. Şayet farklı görevler üstendiklerinde, üstlenecekleri göreve göre şartlar eklenebilir.

Adalet vasfı beş zahir niteliğe sahiptir. "erkek, özgürlük, buluş, İslam, âkil" olarak kabul edilmektedir. Zahiri olan beş şartı kişide kolaylıkla tespit edilebilir. Fakat zahir olmayan şartların kişilerde tahakkuk edip etmediğini öğrenmek biraz zordur. Dolayısıyla karinelere istinat ederek ortaya konulması gerekir. Örneğin, her Müslüman kişi, aksine

¹ Muhammed Ebû Zehre', *Târihu'l-Mezâhib el-İslamiye*, Dâru'l-Fıkru'l-Arabî, el-Kâhire (t.y.) s.22-23.

² Abdu'l-Hamîd Mutvillî, *Mebâd' Nizâmu'l-Hukm fi'l-İslam*, (m.y.), (b.y), 4.baskı s.202.

³ el-Mâverdi, s.4.

bir delil bulunmadıkça adildir. İlim konusunda ise, günümüzün şartlarına göre eğitim düzeyi belirli bir seviye gelmiş olması şart koşulabilir. Hikmet sıfatını ise insanların genel kanaatine müracaat ederek tespit edebiliriz. Bu seçim yapmak suretiyle de ortaya konulabilir. Böyle bir durum olduğu takdirde, halife iki aşamalı bir süreçten geçmek suretiyle seçilmiş olacaktır. Birincisi, heyeti seçmektir. İkincisi ise, heyet tarafından halifenin seçilmesidir¹.

Hilafetin geçerliliği kazanabilmesi için heyet tarafından kaç kişinin halifeye biat etmesi gerekir:

Bu konu hakkında bilginler farklı görüşlere sahiptirler. Bazı görüşlere göre, "ehlu'l-Hal ve'l-Akd" heyetin çoğunluğu farklı bölgeler tarafından onaylanması gerekir. Çünkü halifenin hilafetine toplumun izanı ve icma'ı olması gerekmektedir. Bazı bilginler ise, heyetten beş kişi tarafından biat edildiği takdirde beyat gerçekleşmiş olacaktır. Bu görüşteki olanların delili, Hz. Ebu Bekir'in hilafetini delil olarak ele almışlardır².

Doğruya en yakın olan görüş, Müslümanların çoğunluğu her diyardan beyat etmesi gerekiyor diyen görüştür. Çünkü halife olacak kişi ümmetin vekilidir. Aynı zamanda ümmetin adına işler yapabilecek konumdadır. Ümmet tarafından istenildiği zaman makamından indirilebilir. Fakat Mâverdî'nin birinci görüşe gösterdiği itirazda, Hz. Ebu Bekir'in beyatını delil olarak kabul etmiştir³. Yalnız göstermiş olduğu delil doğru değildir. Çünkü Ebu Bekir ancak tüm Müslümanların beyatı ardından halife olmuştur. Bu konuya ilişkin İbn-i Teymiyye diyor ki, ümmetin beyatı alınmadığı sürece beyat kabul edilmez. Şayet Ebu Bekir ümmet tarafından beyat almamış olsaydı, halife

¹ es-Senhûrî, s.120.

² el-Maverdî, s.6

³ el-Maverdî, s.6

olamazdı¹. Aynı şekilde bu durum Hz. Osman için de geçerlidir². Müslümanların çoğunluğunun bir kişi hakkında ittifak etmeleri mümkün değildir diyen İbn Hazm'a gelince, Müslümanların çoğunluğunun bir kişi üzerinde ittifak etmeleri şart olarak kabul edilebilir. Yine de İbn-i Hazm şöyle bir itirazla karşı çıkıyor; Müslümanların çoğunluğunun bir kişi hakkında ittifak ettiklerini tespit etmek mümkün değildir. Bu görüşün aksine günümüzün şartlarına bakıldığında rahatlıkla Müslümanların görüşünü tespit edebiliyoruz. Böylece, İbn-i Hazm'ın itirazı ortadan kalkmış olur³. Beş kişiyle yetinen ikinci görüşe gelince, Müslümanların ayrılmasına yol açan bir görüş olarak kabul ederek reddedebiliriz. Çünkü sıradan herkes beş kişinin beyatını alma imkânına sahiptir.

B. İstihlaf

İmam-i Maverdi bunu kitabında ikinci yol olarak belirtmiştir. Bu şekilde tayin edilmesinin delili icmâdır. Sahabe döneminde yapılan tayin olaylarına istinaden ortaya konulmuştur. Olayın gerçekleşmesi ile ilgili kısaca bilgi verelim. İlk olay: Hz. Ebu Bekir Hz. Ömer'i tayin ederken, ön kademede bazı sahabeler ile istişare etmiştir. Örneğin "Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affan" gibi kişilerin görüşlerini aldıktan sonra ve ümmetin Hz. Ömer'in halife olmasını kabul ettiğini bildikten sonra seçmiştir⁴. İkinci olay ise Hz. Ömer altı kişiden birini seçilmek üzere ümmetin ihtiyârına bırakmasıdır. Ümmetin görüşünü alabilmek ve doğru bir şekilde tespit edebilmek için Abdurrahman

¹ İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne en-Nebeviye*, I/530 v.s.

² İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne en-Nebeviye*, I/532.

³ es-Senhûrî, s.123

⁴ et-Taberî, *Tarihu't-Teberî- Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Muhammed Ebu'l-Fazıl İbrâhîm), Dâru'l-Me'arif, el-Kâhire (t.y.), III/s.428.

b. Avf üç gün boyunca çaba sarf etmiştir. Bu çabanın sonucunda Hz. Osman halife olarak kabul edilmiştir. Akabinde ümmetin çoğunluğuyla Hz. Ömer'e beyat edildiği gibi Hz. Osman'a da beyat edilmiştir¹.

Sahabe döneminde gerçekleşen tayinin (istihlaf) ümmet tarafından kabul edilmesi şart değildir. Zahiren tayin olarak görünse de filhakika terşihdir (aday göstermek)². Tayin ile terşih arasındaki fark, tayinde ümmetin aday olan kişiye itiraz etme hakkı yoktur. Terşihde ise, ümmet tarafından kişi kabul görse dahi, ümmet istenmediği takdirde ümmet itiraz edebilme hakka sahiptir.

Senhurî kitabında hakiki istihlaf ile sûrî istihlaf arasındaki bazı farklılıkları ortaya koymuştur. Bunlardan biri; hakiki istihlafta akrabalarından birini aday gösterilmeyip ümmetin maslahatların doğrultusunda adayların gösterilmesidir. Suri istihlaf bunun aksinedir. Hakiki istihlafta adaylar ehliyet niteliğini taşınmaktadır. Aynı zamanda adayın seçilmesi ümmete bırakılmıştır. Suri İstihlaf bunun aksinedir³.

İstihlaf (terşih) ümmete sunulan bir sözleşmedir. Velez ki bazı fakihlere göre, aday gösterilen kişiye ümmet tarafından beyat edilmesi elzem olsa da⁴, ümmet istemediği takdirde seçmeyebilir. Aynı zamanda kimsenin ümmeti bir kişiye beyat etmeye zorlama hakkı yoktur. Seçilecek olan halife, ancak ümmetin kabulünden sonra halife olabilir⁵.

¹ et-Taberî, *Tarihu't-Teberî- Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk* , s. 227-231.

² es-Senhûrî, s. 130.

³ es-Senhûrî, s. 130-131.

⁴ el-Maverdî, s. 10-12.

⁵ es-Senhûrî, s. 138.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM HUKUKU BAKIMINDAN

IRAK DEVLETİNİN MEŞRUIYET SORUNU

I. IRAK'IN SİYASİ TARİHİ

A. Hz. Ömer'in Fütuhâtı Öncesinde Irak

Farklı etnik kökenlere mensup insanların bir arada yaşadığı bir bölge olan Irak, M.Ö. yüzyıllara kadar uzanan uzun bir geçmiş ve farklı kültürleri içinde barındıran derin bir medeniyete sahip bir bölgedir. Bu bağlamda yunan kaynaklarında Mezopotamya olarak bilinen bu bölge gerek milattan önce gerek milattan sonra çeşitli hükümdarların güzergâhı ve farklı medeniyetlerin yatağı olmuştur. Bu bağlamda M.Ö. 2750 yılından itibaren Akad ve Sümerlilerin aralarında yaşanan savaşıardan sonuç elde edilemeyince ikisi arasında gerçekleştirilen uzlaşma sayesinde M.Ö. 2500 yılında Akad ve Sümerlilerin memleketi kurulmuştur.

M.Ö. 2320 yılında Ailemiyon tarafından Akad ve Sümer memleketi ele geçirildi. Daha sonra Hamurabi komutanlığındaki ordu, M.Ö. 2100 yılında bölgeyi ele geçirerek Babil'i başkent ilan etmek suretiyle Babil memleketini kurdu. Hamurabi dönemi en parlak dönem olarak kabul edilmektedir. O'nun döneminde kanunlar düzenlenmesi, ibadethaneler inşa edilmesi, okulların tesis edilmesi, nehirlerin kazılması ve buna benzer hizmetler yapılması Hamurabi'nin adının tarihe yazılmasını olağan kılmıştır¹.

Yaklaşık 150 sene devam eden Babil hükümetinden sonra Asurlular, Kildan-iler, Mazi ve Farşılar, Yunanlar ve Feresiler başta olmak üzere farklı milletler ve hükümdarların hüküm sürdüğü bir bölge olan Irak, M.S. 224 yılından itibaren İslamî fütuhların başlaması ve bölgeye hâkim olmasına kadar Irak bölgesi İran Sasani hükümeti tarafından yönetilmekteydi. En son 623 yılında Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte Irak İslami beldelerden biri haline geldi.

¹ el-Huseyni, Abdurrazzak, *Târihu'l-Irak es-Siyasiy'l-Hadis*, er-Râfideyin, Beyrût 2008 7. Baskı, I/22.

B. Hz. Ömer Dönemi

Hz. Peygamberin bi'satı sırasında Irak bölgesi İran Sasani krallığının hâkimiyeti altındaydı. Arap yarımadasında İslamiyet'in güçlenmesiyle birlikte çevre beldelere yayılmaya başlayan İslam davetinden o dönemde Irak ve çevresinde hüküm süren pers krallığında bu davetten nasibini almıştır. Şöyle ki Medine döneminde çevre beldelerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte dünyaya açılan İslam daveti sonucunda Hz. Peygamber o dönemde bu coğrafyalarda hüküm süren Krallık ve imparatorluklara İslam'a davet mektubu gönderdi. Bu kraliyetlerden biride Irak'ı da tasarrufu altında bulunduran İran Sasani hükümdarlığıydı. Ancak Hz. Peygamber efendimizin davet mektubuna olumlu bir cevap vermeyen İran Sasani hükümdarlığı Hz. Peygamber vefat etmesi ve Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in Hilafete gelmesiyle birlikte Müslümanlar tarafından cihat yoluyla İslamiyet bu bölgeye yayılmaya imkânı bulmuştur. Şöyle ki Ebu Bekir döneminde başlayan cihat hareketi Hz. Ömer döneminde Sead b. Ebi Vakkas'ın komutanlığında gerçekleşen Kadisiyye savaşının galibiyeti neticesinde Irak bölgesi tamamen fethedildi ve Müslümanların hâkimiyetine girmiş oldu.

C. Hz. Ömer Dönemindeki Teşkilatlanma

Hz. Ömer döneminde genişleyen İslam fatihleri sonucu Müslüman askerlerin kalıcı olarak barınma ihtiyacı neticesinde fethedilen bölgeler de şehirler kurulması Hz. Ömer'e teklif edildi. Bu teklif sonucu h. 17 yılında askeri kamp olarak kurulmaya başlayan Küfe ve Basra ilerleyen dönemlerde İlim ve İrfanın merkezi olan bir şehir haline dönüştü.

Küfe ve Basra da yerleşim eşit bir zamanda başladı. Hz. Ömer Müslümanlara istedikleri bölgede yaşamalarına izin verdi¹. Yerleşim hususunda Küfeden sorumlu olan Ebu Hiyac b. Malik, Basra'dan sorumlu olan Asim b. Delf Ebu'Cerba' tayin edilmiştir.

Küfe ve Basra'da ilk olarak camilerin planı çizildi². Evler ve çarşılar da inşa edilmeye başladı. Aynı zamanda imar uygulamalarına gereken sistem de belirlendi.

Hz. Ömer döneminde kurulan şehirlerle beraber, mali ve askeri niteliği taşıyan ilk " divan örgütü" tesis edildi ve fethedilen yerler de ilk defa yönetim birimlerine ayrıldı. O'nun döneminde İslam devletinde ilk kadı atandı ve Müslümanlara özel tarih, Hicri Takvim de düzenlendi. Bunların yanında bir çok yeni hizmetler Ömer'in döneminde ihdas edildi.

D. Hz. Ömer Döneminden Osmanlı dönemine Kadar

Hz. Ömer'in şehid edilmesinden sonra halife olarak seçilen Hz. Osman Ömer b. Hattâb'ın öldürülmesinden sonra Osman b. Affân'a halife olarak beyat edildi. Osman döneminde çıkan fitneler öldürülmesine sebep olmuştur. Osman'dan sonra Ali b. Ebî Tâlip halife olarak belirlenmiştir. Ali halife olmamak için ne kadar çaba göstermiş olsa da seçilmek zorunda kaldı. Ali halife seçildikten Osman'ın Şam'daki valisi olan Muaviye b. Ebî Süfyân, Ali'nin halifeliğinde Osman'ın kanı almadığı sürece beyat etmemiştir. Bu durum Ali ve Muaviye arasında savaş çıkmasına yol açmıştır. Siffin bölgesinde karşı karşıya geldiler. Savaşın galibiyeti Ali taraftarına geçiyor iken

¹ İbn Haldun, s.475.

² İbnî'l-Esîr, Ebî'l-Hasan b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybanî, *el-Kamil fi't-Tarih* (thk. Ebi'l-Fida' Abdullah el-Kazî), Dâru'l-Kutub el-İlmiye, Beyrût 1987
1.baskı, II/372-373.

Muaviye tarafı mızraklarının üzerine Mushaf takarak Kur'an'ın hakem kılınmasını talep ettiler. Ali hile olduğunu anlamış olmasına rağmen askerlerinin ikiye bölündüğünü görünce savaşı bitirmeye karar almak zorunda kaldı.

Ali b. Ebî Talip hilafet merkezi olarak Küfeyi tercih etmiştir. Tahkim meselesini kabul ettikten sonra Küfeye döndü. Ancak Hz. Ali Küfede de sürekli haricilerle savaş etmek zorunda kalmıştı. Bu en son Hz. Ali'nin suikasta maruz kalarak ölmesine neden olmuştur.

Ali'nin vefatından sonra gelen oğlu Hasan hilafeti Muaviye b. Ebî Süfyân'a teslim ettikten sonra Irak Emevilerin hükümdarlığı altına girmiş oldu. Bu dönemde hilafet merkezi Küfe'den Şam'a taşınmış oldu.

Emeviler ile Abbasiler arasında geçen uzun mücadeleden sonra hilafet Emevilerden Abbasilere geçti. Abbasilerin Ebu Ca'fer el-Mansur döneminde Daru's-Selam (Bağdat) tesis edildi. Aynı zamanda Abbasiler döneminde Samerra şehri de kuruldu.

Abbasilerin güçleri zayıflamaya başladığı sıralarda Moğolların istilasını dünyaya yayıldı. Bağdat M. 1258 yılında Tatarların istilasına maruz kaldı¹. Tatarların Komutanı Hülagü Bağdat'a girdikten sonra yedi gün boyunca şehri yağmaladı ve sayısız insan öldürdü.

Hülagü'nin vefatından sonra yerine geçen Ebekan Bağdat'ı birkaç kere ziyaret etti. Orada bulunan yoksul insanlara her gelişinde iyiliklerde bulundu. Sonunda Ebekan Hemedan'da 1282 yılında vefat etti. Vefatından sonra yerine kardeşi Tokudar han geçti. Tokudar İslam'a girerek kendinin Ahmet ismiyle anılmasını istedi. Bu haber Bağdatlılara ulaşınca kutlandı.

¹ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA), *Irak Maddesi*, XIX/90.

M. 1284 yılında Erguvan b. Ebakan b. Hülagü amcası Tokudar'a karşı çıktı. Kanlı savaşların sonucunda galip gelerek hükümdarlığı kendisinden alındı. 1282 yılında Erguvan da vefat etti.

1291 yılında Erguvan vefat ettikten sonra yerine kardeşi Kihanuhan geçti. Ancak insanlar kendisinden rahatsız oldular. Hülagü'nün torunu olan Baydohun ona galip gelerek 1295 yılında yerine geçti. Ancak bu dönemde çeşitli fitneler orta çıkmıştır.

1295 yılında Horasan valisi olan Kazan b. Erguvan Baydohan'dan hükümdarlığı aldıktan sonra onu öldürdü ve kendini Müslüman olarak ilan etti. Bunun döneminde Tatarlar askerleri arasında İslam yayıldı. 1303 yılında Kazan Rey'de vefat etti. Aradan uzun süre geçmeden çatışmalar çıkmıştır. Başa geçen krallar bölgeleri idare edemeyince, vezirler ve emirler istedikleri şekilde bölgeleri idare etmeye başladılar. Kısa süreden sonra Hasan el-Celairi galip gelerek ve hükümdarlığı eline geçti. Böylece Tatarların Irak egemenlikleri 80 yıl sürdükten sonra sona erdi.

Celairi 1356 yılında vefat ettikten sonra Irak, sülalesi tarafından yönetilmeye başladı. Bu sülaleden Irak'a en son hükmeden Ahmet zamanında Bağdat Timurlenk tarafından ele geçirildi. Timurlenk 1404 yılında vefat ettikten sonra Ahmet Bağdat'a döndü. 1410 yılında vefat edince Celairilerin hükümdarlıkları Irak bölgesinde sona erdi.

Celairilerden sonra Irak Karakoyunlular tarafından yönetilmeye başlandı. 1470 yılında Bağdat Hasal et-Tavîl tarafından fethedilmesiyle birlikte Akkoyunlulara geçti. Hasan, 1477 yılında vefat ettikten sonra oğulları arasında kanlı çatışmalar başladı. 1499 yılında torunu olan Murat Beg hakimiyeti sağladı. Ancak bu kanlı çatışmalar devleti zayıflattı.

Bu zafiyeti gören Şah İsmail onunla çatışarak kendisinden bölgeleri almaya başladı. 1508 yılında Bağdada saldırarak Murat'tan alarak Safeviler devleti kurulmuş oldu.

Safeviler Bağdadı ele geçirdikten sonra Şii mezhebi ile hükmedeceklerini ilan ettiler. Bağdat 1534 yılında Osmanlılar tarafından fethedilinceye kadar Sefevilerin hükümeti altındaydı.

E. Osmanlı Döneminde Irak

Irak bölgesi, Kanuni Sultan Süleyman dönemiyle beraber 1534 yılından itibaren¹ 1918 yılına kadar Osmanlı hilafeti hükmü altında kalmıştır. Ancak bir aralar 1623 yılında tekrar Safeviler tarafından ele geçirildiği bilinir.

1637 yılında Sultan Murat büyük hazırlıklar ile Musul, Erbil, Kerkük ve Süleymaniye de ele geçirdi. En son 1640 yılında kırk gün kuşatması ardından Bağdat tekrar Osmanlıların hükümdarlığına geçti.

Irak bölgesi Osmanlı döneminde çeşitli hareketlere maruz kalmıştı. Bu hareketler özellikle Memlukler döneminde insanları çokça eziyetlere maruz bırakmıştır. 1831 yılında Ali Paşa Bağdat'ta Süleyman Paşa'ya galip gelerek memluklerin tamamını yok etti. Ali Paşa Irak'ta on bir sene boyunca hükmünü sürdürdü². 1869 yılına gelince Bağdat eyaleti Mithat Paşa'ya verildi. Mithat Paşa her türlü hizmeti sağlamaya başladı³ ancak bunları devam ettiremedi, çünkü üç sene geçmeden azledildi. Kendisinden sonra gelenler yaptığı hizmetleri ihmal etmeye başladılar. 1908 yılında Osmanlıda oluşan devrim Iraklıları olumsuz etkilemeye başladı⁴.

¹TDVİA, *Irak Maddesi*, XIX/90.

² Stifin Hımslı Lonkrîk, *Erbe'teu Kurun min Tarih el-Irak el-Hadîs* (Çevr. Cafer el-Hayyat), (m.y.),(b.y), 4. Baskı 1968, 339.

³ Stifin Hımslı Lonkrîk, s. 358-360.

⁴ el-Hüseynî, I/40-41.

Osmanlı döneminde Irak üç vilayete ayrılmıştır: Basra, Bağdat ve Musul.

F. Irak'ın Osmanlı Devletinden Ayrılış Süreci

Irak bölgesi, Kanuni Sultan Süleyman dönemiyle beraber 1534 yılından itibaren 1918 yılına kadar Osmanlının hilafeti altında kaldı. Ancak hilafetinin son döneminde İttihat ve Terakki'nin yükselişiyle beraber, Osmanlı dönemi sönmeye başladı. İttihat ve Terakki'den kaynaklanan milliyetçilik Arap ile Türklerin arasında asabiyeti yaratmıştır. Bu süreçte Irak bölgesinde gençler tarafından kurulan siyasî partilerin vücut bulmaya başladığını söylemek mümkündür¹.

1914 yılında I. Dünya Savaşının başlaması ve Osmanlının katılmasıyla beraber, Irak bölgesinin kanlı savaşların meydanı olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı ile İngiltere'nin arasında çetin bir mücadele devam ederken bölgeler yavaş yavaş İngilizlerin eline geçmişti.

Osmanlı askerlerinin toplandığını ve saldırıya hazır olduklarını duyan İngiltere'nin askerleri, Kut bölgesine çekildi. Bu arada Osmanlı askerleri İngiltere askerlerini kuşatma altına aldı. Kuşatma 3 Aralık 1915 ile 29 Nisan 1916 yılına kadar devam etti. İngiltere komutanlığı askerilerini bu kuşatmadan kurtarmak için sarf ettiği tüm çabalara rağmen kurtulamamışlardır. Bunun üzerine İngiltere askerleri teslim oldu.

1917 yılında İngiltere Maude komutanlığında 40.000 askerle Osmanlı askerine galip gelerek Bağdadı ele geçirdiler. 30 Ekim 1918 Mondros ateşkes antlaşmasıyla birlikte Osmanlının hilafeti Irak'a 396 yıl hükmetmesi ardından sona erdi. Böylece Irak bölgesi İngiltere'nin eline geçti.

¹ el-Hüseynî, I/41.

Birinci dünya savaşı sonrasında toplanan San Remo Konferansında (19-26 Nisan 1920) Irak'ın İngiliz Mandası altına girmesi kararlaştırıldı¹. İngilizler Irak'ı yönetmeyi ne kadar istemiş olsalar bile, halk tarafından kendilerine karşı büyük tepkilere maruz kalmışlardır. Bunun üzerine 23 Ağustos 1921 yılında Mekke Emiri Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal'ı Irak kralı sıfatıyla tahta çıkardılar. İngiliz yardımıyla referandum yapıldı. Gerçekleşen referandum sonucunda Faysal Irak kralı olarak kabul edildi.

G. Irak Devletinin teşekkülündeki dış siyasi faktörler

İngiliz imparatorluğu için Hint bölgesi önemli bir konuma sahiptir. Nitekim Hindistan'da birçok maden, ekonomik kaynaklar ve verimli topraklar bulunmaktadır. İngiltere'nin Hint devletine yatırımda bulunmasında bu hususlar önemli faktörlerdir. Bu sebeple İngiltere bu bölgeyi dış müdahalelere karşı korumaya yönelmiştir. İngiltere'nin Hindistan'a ulaşımını sağlayan farklı yollar mevcuttur. Bu yollardan birisi, Arap körfezinden geçen ve Irak'ın güneyinde bulunan Fırat yolu olarak bilinmektedir. Bu yolun kısa mesafeye sahip olması, külfetinin az olması ve en güvenli yol olması İngiltere'nin Hint bölgesine götüren bu yolu koruması için büyük gayretler göstermesine sebep olmuştur. Buna göre Arap körfezine ve Arap beldelerine büyük önem verilmiştir ve kendi himayesinde tutularak dış güçlere karşı diplomatik ve mali yollarla korunmuştur. Bölgenin korunması için gerektiğinde askeri müdahalede dahi bulunmaktan kaçınmamışlardır. Hindistan'a götürecekt olan bu yolun hâkimiyetini sağlamlaştırmak için Suriye'nin güneyini (Filistin ve doğu Ürdün) ve Irak üzerindeki hâkimiyetini güçlendirdiler. Ayrıca Kuveyt'i dış işgalden koruma karşılığında Kuveyt Emirinin Kuveyt üzerindeki hâkimiyetini sınırlandırarak bir anlaşmaya varılmıştır. Böylece bölge hâkimiyetini güçlendirdiler.

¹ TDVİA, *Irak Maddesi*, XIX/95.

1643 yılında İngiltere Basra'da bulunan bir ticari merkeze bir vekil tayin etmiştir. 1763 yılında tayin edilen vekil aynı zamanda İngiltere'nin büyükelçisi olarak kabul edilmiştir. Böylece tayin edilen vekil ticari sıfatın yanında siyasi bir sıfata da sahip olmuştur. Basra merkezi, hem Irak hem de İran'a satılan İngiliz malları için önemli bir dağıtım noktası olmuştur. 1755 yılında aynı şekilde Bağdat'a bir vekil tayin edilmiştir. İlerleyen zamanlarda Basra ve Bağdat'ta bulunan vekiller ile bölge valileri arasındaki ilişkiler iyiye doğru gitmiştir. Bu ilişkilerin düzelmesindeki önemli faktörlerden birisi 1600 yılında kurulan Britanya-Doğu Hindistan şirketinin sunmuş olduğu silah ve mühimmat desteğidir. Bu destekten amaçlanan halkın Osmanlı devletinden bağımsız olması ve böylece kendi ticari gemilerinin Osmanlı'nın müdahalesinden korumaktır. Bu ticari merkezler süratle siyasi bir boyut kazanmıştır. 1802 yılında büyükelçilere verilen imtiyazlar Bağdat'ta bulunan İngiliz vatandaşına da verilmiştir. Bu aşamadan sonra Bağdat İngiltere'nin nüfuzunun en etkili olduğu bölge haline gelmiştir.

1822 yılında Britanya- Doğu Hindistan şirketi siyasi bir konum almıştır. Aynı zamanda şirkete çalışanlar da siyasi bir konum kazanmışlardır. Böylece İngiltere ile körfez arasındaki ilişki ticari boyutu aşarak sırf siyasi bir boyuta taşınmıştır. 1892 yılında Lord Kırzn Bağdat'ın ticari ehemmiyetinden bahsetmektedir. 1911 yılında ise açıkça İngiltere'nin menfaatinin sadece Basra ile Bağdat'ın arasında olmadığını aksi Bağdat'ın kendisinde bulunduğu belirtmektedir¹. Dolayısıyla Bağdat'ın hâkimiyetini tamamen ellerinde tutmak istediklerini anlamaktayız.

İngiltere Irak'ın durumunu araştırmak için büyük ölçüde maddi tasarrufta bulunmuştur. Nitekim belirtmiş olduğumuz üzere Irak yolu Hindistan'a giden en kısa ve külfetsiz yoldur. Bu süreçte Irak Osmanlı hâkimiyeti altında bulunmasaydı İngiltere

¹ el-Hüseynî, I/52.

Irak'ın hâkimiyetini kısa sürede ele geçirdi. Irak'ın Osmanlının hâkimiyeti altında bulunmasına rağmen Irak'ı ele geçirme fikrinde ısrar ettiler. Özellikle Irakta petrolün bulunduğu bilgisi ve İran'da yeni yeni petrolün tespiti İngiltere'nin Irak üzerindeki işgal fikri daha da yoğunlaştı. Nihayet birinci dünya savaşında üç yüzyıl öncesinden kurgulamış oldukları planı gerçekleştirdiler¹.

Hasta Adam olarak bilinen Osmanlı devletinin toprağından pay isteyenler sadece İngilizler değildi. Aynı zamanda Rusya, İtalya ve Fransa gibi ülkelerde kendilerini hissedar kabul etmişlerdi. İngiltere için ticari merkez olan Hindistan aynı zamanda Rusların tehdidi altında bulunmaktaydı. Bunun farkında olan İngiltere Hindistan'a giden yolların emniyetini sağlamıştır. Diğer yandan Abdülhamid'in 1876 yılında Osmanlı tahtına oturmasıyla Almanya'nın Abdülhamid'le olan yakın ilişkisi sebebiyle doğuya yönelebilmıştır. 1899 yılında Abdülhamid'in onayıyla Berlin'den Kuveyt kadar giden bir demir yolunun inşa edilmesinde karar verilmiştir. Bu projenin Hem Arap körfezinde hem de Hindistan'da hüküm süren İngiltere'nin ticari ve siyasi faaliyetlerini olumsuz etkilemesi anlamına gelmektedir. İngiltere bunu fark ettiğinde önlem alma gayretine girmiştir. 1904 yılında Fransa'yla aralarındaki problemleri çözüme kavuşturmuştur ve 1907 yılında İran'ın bir kısmını Rusya'yla paylaşmak suretiyle aralarında bir anlaşmaya varılmıştır. Böylece İngiltere tehlike oluşturacak tek ülke olan Almanya'ya yönelmiştir².

Fransa ve Rusya ile anlaşılan İngiltere Osmanlı devletinde bulunan ve çeşitli uyruklara, inanç ve mezheplere mensup olan topluluğu birbiriyle çatışmaya sevk etmiştir. Böylece Osmanlı himayesi altında bulunan topluluk arasında huzursuzluğa sebep olmuştur. Buna karşılık Almanya Osmanlı devletinin himayesi altında bulunan Toplumu Avrupa'nın yaymaya çalıştığı Hristiyanlık anlayışına karşı kendi halifelerini

¹ el-Hüseyinî, I/54.

² el-Hüseyinî, I/55-57.

desteklemeye teşvik etmiştir. Almanya kendi menfaatleri korumak ve İngiltere'nin ve Fransa'nın Osmanlı toprağındaki hâkimiyetini zayıflatmak için Osmanlının çöküşünü engellemek için bütün imkânlarını sarf etmiştir. Almanya'nın bu hamlesi Rusya, Fransa ve İngiltere'yi endişelendirmiştir. Nitekim böyle bir durumda Osmanlı mülkiyetinde yaşayanlar Halifeyi destekleyerek bu üç ülkenin Müslüman bölgeler üzerindeki nüfuzu kırabilirdi. Bunu önlemek adına İngiltere Osmanlını çöküş sürecini hızlandırma gayreti içerisine girmiştir.

Birinci Dünya savaşında sömürgeci ülkeler Osmanlı devletine saldırmıştır. Osmanlı devletinin birinci dünya savaşındaki mağlubiyeti sömürgeci ülkelerin arasında paylaşılmasına sebep olmuştur. Bu paylaşımda Sykes-Picot antlaşmasına göre İngiltere Irak bölgesinin hâkimiyetine hak kazanmıştır. Irak BM tarafından bağımsızlığını elde edene kadar İngiliz hakimiyeti altına kalmıştır.

H. Kuruluşundan Saddam Hüseyin'e Kadar Devletin İdari, Siyasi ve Hukuki Yapısı

İngilizler Irak üzerindeki hâkimiyetlerini sağlam tutabilmek için 10 Ekim 1922'de Irak ile yirmi yıllık bir anlaşma imzaladılar. Ancak bu süre 1923'de imzalanan protokol ile dört yıla indirildi. Antlaşma 27 Mart 1924'de Anayasa Meclisi tarafından onaylandı. 1924-1930 arası Iraklılar bağımsızlık isteklerini daha yüksek sesle dile getirmeye başladılar. Bunun üzerine İngiltere ile Irak arasında 13 Ocak 1926'da ve 14 Aralık 1927'de iki yeni anlaşma daha imzalandı. Bu anlaşmalar neticesinde kısmen özgürlük sağlanmış olmasa da Milliyetçileri pek memnun etmemiştir¹.

¹ Yeşilbursa, „Behçet Kemal, geçmişten günümüze Irak meselesi“, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIX, Sayı: II (Temmuz 2009), s.1320.

30 Haziran 1930 yılında Irak ile İngiltere arasında 25 yıl süreli yeni bir anlaşma imzalandı. Bu anlaşma ile Irak 1932'de bağımsız bir ülke olarak Milletler Cemiyetine üye oldu¹.

İngiltere ile Irak arasında yapılan anlaşmanın üzerinden fazla zaman geçmeden 1933 yılında Kral Faysal vefat etti. Bunun ardından ülkede dini ve etnik çatışmalar arttı ve Irak-İngiltere ilişkileri kötüye gitmeye başladı.

Kral Faysal hayatta iken ülkenin vücut bulabilmesi için ordunun kurulması ve güçlendirilmesi gerektiğinin farkında idi. Aynı zamanda ülkede bulunan Şii ve diğer etnik unsurların hükümette yer bulmalarını ve aralarındaki cehaletin kaldırılması gerektiğinin farkındaydı. Ancak Kral Faysal vefatından sonra ülke henüz ayağa kalkmadan tekrar çatışmaya girerek zarar görmeye başladı.

Kral Faysal'ın vefatından sonra yerine Kral Gazi tahta çıkarıldı. Kral Gazi uzun sürmeden araba kazasında öldü. Fakat araba kazasıyla ölmüş olsa bile Iraklılarda şüphe uyandırmıştır.

Kral Gazi'nin vefatından sonra yerine geçecek üç yaşındaki oğlu II. Faysal vardı. Kral Faysal 18 yaşına geldiğinde 1953'de tahta çıkarıldı. Ancak o da 1958 yılında Abdulkarim Kasım tarafından gerçekleştirilen darbe ile öldürüldü.

1958 yılında yapılan darbe sonrasında Irak'ta özellikle komünizm ve etnik milliyetçilik bir çok kesim tarafından hızla kabul gördüğü yıllar oldu². Ülkede yayılan komünist hareketinden rahatsız olan ABD ve İngiltere bunlara karşı harekete geçtiler.

¹ Yeşilbursa, s.1320.

² Yeşilbursa, s.1325.

İngiltere'yi rahatsız etmesine rağmen zaman zaman Kasım tarafından taviz verilen komünistler sayesinde 28 Şubat 1962'de Sovyetlerle anlaşma imzalandı. Bu anlaşmaya göre Irak Sovyetlerden ekonomik ve askeri yardım almaya başlamıştı¹.

8 Şubat tarihinde Abdüsselam Arif ve Ba's partisi tarafından Abdulkerim Kasım'a darbe yapılarak iktidarı ele geçirildi. Arif, Ba's işbirliğiyle darbe yapmış olsa bile uzlaşma uzun süre sürmeden araları açıldı. Bunun üzerine Arif 18 Kasım 1963'de Ba'slı olanları yönetim kademelerinden uzaklaştırdı.

13 Nisan 1966 tarihinde Abdüsselam Arif kaza sonucu vefat edince yerine kardeşi Abdurrahman Arif geçti. Abdurrahman Arif ülkeyi 1968'e kadar yönetmişti.

17 Temmuz 1968 yılında Ba's partisi darbe ile hükümeti ele geçirdi. Devletin başkanı General Ahmet Hasan el-Bekir oldu. Aynı zamanda başbakanlık görevini üstlenen El-Bekir 11 yıl hükmetmesi ardından Saddam Hüseyin'in lehine olarak 1979 yılında görevinden çekildi.

Ba's partisi iktidara geldikten sonra 1972 yılında Sovyet birliği ile on beş yıllık bir anlaşma imzalandı. Petrol şirketleri millileştirildi. 1975 yılında İran'la Cezayir anlaşması da imzaladı. Bu anlaşma ile Ba's partisi Kürtlerin meselesini istediği biçimde çözdü, aynı zamanda İran'la 1930 yılından beri süre gelen Şettülarap sınır meselesi de çözülmüş oldu².

İ. Saddam Hüseyin Döneminden Irak'ın Sosyal Siyasi, Hukuki ve Ekonomik Durumu

Ba's Partisinde 1968 yılından itibaren el-Bekir yönetiminde öne çıksa bile, hükümetin yönetiminde en önemli kişi Saddam Hüseyin olarak kabul edilebilir. Saddam Hüseyin

¹ Yeşilbursa, s.1326.

² Yeşilbursa, s. 1327.

yönetimi el-Bekir'den devralmadan önce Irak'taki mevcut durumlar onun döneminde yaşanacak krizlerin en etkin sebeplerinden kabul edilebilir.

Ba's partisinin başa gelmesiyle beraber Kürt sorunu ortaya çıkar. Kürtlerin, İran tarafından desteklenmelerinden dolayı ayaklanmakta olduklarını bilen Ba's partisi bu sorunu çözmek için İran ile 1975 yılında Cezayir anlaşmasını imzaladı. Bu anlaşmayla beraber İran Kürtlere yaptığı destekleri kesti ve Irak'la ilişkileri güzel bir şekilde devam etti. Irak'ta bulunan Hümeyni ise ülkeden çıkarılmak üzere sürgüne gönderilerek sınır dışı edilmiştir.

İran ile Irak ilişkileri iyi iken İran'da düzenlenen darbe ile Hümeyni başa geçti. Hümeyni evrensel Şii anlayışı içeren Velâyet-i Fakîh düşüncesi Irak'taki Şiileri de etkilemeye başladı.

İran'daki yönetimin Irak'taki Şiilere etkilemesinden endişelenen Saddam Hüseyin 22 Eylül 1980 yılında İran ile savaş başlattı. Bu savaşın kısa süreceğini sanan Saddam Hüseyin 20 Ağustos 1988 yılına kadar ateşkes imzalandı.

Ba's partisinin başa gelmesiyle beraber petrol şirketleri millileştirildi. Bu aşamalarda Saddam Hüseyin'in petrol şirketleri ile yapmış olduğu anlaşmalar büyük başarıları elde etmeyi sağlamıştır. Petrol şirketleri millileştikten sonra ve Saddam Hüseyin'in Moskova ve Fransa ile yapmış olduğu görüşmelerin ardından Irak ekonomisi yavaş yavaş yükselmeye başladı¹. 1968 yılında Irak'ın petrol geliri sadece 476 milyon dolar iken 1980 da ise 26 milyar dolara yükseldi².

¹ Dîb, Kemâl, *Mûcezu Târihu'l-Irak*, Dâru'l-Fârâbî, Beyrût 2013 1.baskı, s.132-139.

² Yeşilbursa, s.1339.

Irak, İran'la başlatmış olduğu savaşı ne kadar durdurmak istemiş olsa bile savaş sekiz sene devam etti¹. Bu savaş her iki ülkenin ekonomisine büyük zararlar getirdi. Savaştan soran Irak'ın ekonomisi zayıflamıştı.

Irak bu savaştan sonra ortaya çıkan ekonomik sorunu çözebilmek için çeşitli adımlar attı. Ancak atılan bu adımlar istendiği gibi sonuç vermemiştir. Tüm bunlara rağmen Saddam Hüseyin kendisini savaştan galip olarak ayrıldığını gösterebilmiştir. Hemen ardından Arap ülkelerle görüşmeler başlattı. Irak, Mısır Ürdün Yemen gibi ülkelerle 1989 yılında Arapların arasında bir yardımlaşma meclisi kurulduğu ilan edildi. Körfez ülkeleri hakkında ise Arabistan ile birbirine saldırı ve müdahalede bulunmaması gerektiği üzerinde anlaşma yapıldı. Aynı şekilde Kuveyt ile gerçekleştirmek istese de Fakat Kuveyt bu anlaşmalara sıcak bakmadı².

Irak ekonomisinin sıkıntıya girmesi ülkedeki insanları rahatsız ediyordu. Hükümete bakış açıları yavaş yavaş değişmeye başladı. Bu durumu gören ABD bunu fırsat olarak değerlendirmeye başladı. ABD, Arap ülkelerini Saddam Hüseyin'den korkutmaya başladı. Bu şekilde Irak'ın gücünü mümkün mertebe zayıflatmaya çalışıyorlardı³.

Irak istediği desteği alamayınca, ekonomisine çözüm üretmek zorunda olduğunu fark etti ve çözüm olarak petrol fiyatlarının artırılması gerektiği kanaatine vardı. Petrol fiyatlarındaki düşüşün sebebi olarak ise Körfez ülkeleri ve ABD'yi suçladı⁴.

¹ DİB, s.166.

² DİB, 196-197.

³ DİB, s.198.

⁴ DİB, s.199.

Kuveyt, Irak ve İran savaşının bitmesi ardından petrol satışlarını artırdı ve petrol fiyatlarının düşmesine neden oldu. Onun ardı sıra Birleşik Arap Krallığı da böyle bir adım attı. Petrol fiyatını etkileyen bu durumlar Irak hükümetini rahatsız etti.

Kuveyt her geçen gün petrol ihracatını artırıyor, diğer taraftan ABD Saddam Hüseyin'i ortadan kaldırmak için zemin hazırlıyordu. Irak bu sorunu tüm çabalarına rağmen çözemedi.

Irak savaştan kaynaklanan ekonomik sıkıntıları gidermek için bir bahaneyle 2 Ağustos 1990 tarihinde Kuveyt'i işgal etti. Hemen ardından Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi bu işgali kınamış olmasına rağmen Saddam Hüseyin Kuveyt'i Irak'tan bir parça olduğunu ilan etti.

Birleşmiş Milletlerin uyarılarına uymayan Irak askerler, dolayısıyla 16-17 Ocak 1991'de Amerika Birleşik Devletleri ve müttefiklerinin Irak'ı havadan bombardıman açmasıyla Körfez Savaşı başladı. Havadan ve karadan yapılan operasyonların sonucunda 3 Mart 1991'de Irak ateşkes koşullarını kabul etti ve barış görüşmelerine başladı. 10 Kasım 1994'de Irak Ulusal Meclisi Kuveyt'in sınırlarını ve bağımsızlığını tanıdı¹.

Irak devletinin Kuveyt'i işgal etmesi ardından harekete geçen Birleşmiş Milletler Irak üzerinde ekonomik yaptırımlar uygulanmaya başladı. Bu yaptırımlar neticesinde yıpranan Irak devleti 1995 yılında Petrolle karşılık olarak sadece gıda ve ilaç alma anlaşmasını imzalamak zorunda kaldı.

Irak'ı yöneten Saddam Hüseyin'i düşürmek için 1990 yılından itibaren ABD hükümetinden Irak halkına sinyaller verilmeye başlandı. Savaşın bitmesi ardından 3

¹ Yeşilbursa, s. 1328.

Mart 1991 yılında Irak'ın güneyindeki Şiiler ayaklanmışlardı. Dört gün içinde Irak'ın Basra, Necef, Nasriye, İmare, Hille, Kerbela, ve Kût ayaklananların eline geçti¹.

Irak'ın kuzeyindeki Kürtler, güneydeki ayaklanmayı gördükten sonra ayaklandılar ve birkaç gün içinde Kerkük ve Süleymaniye'yi ele geçirdiler. Böylece savaşın bitmesinden sonra 10 gün geçmeden Irak'ın toprakları %60 oranında merkezi hükümetin dışındaydı².

Ayaklanmayı destekleyenler Tehalüf güçleriyle irtibata geçtiler. Ancak ABD Irak yönetimi Şii veya Kürt bir yönetim olmasını istemiyordu. Irak hükümeti bunu anladı. Bunun üzerine Saddam Hüseyin ayaklananları kısa sürede güçle durdurdu. Ayaklanarlardan 10 binlerce kişi ölümüne neden olmuştu.

3 Nisan 1991 yılında Irak'a ambargo ilan edildi. Aynı zamanda Kuveyt'e milyarlarca para vermesini istenildi. Kitle imha silahları titizlendirilmesi ve Irak halkına da işkence yapılmasından vazgeçmesi gerektiğini bildirdi. ABD, İngiltere ve Fransa Irak'taki azınlıkları korumak için güney ve kuzey bölgelerine uçuş yasağı getirildi.

Irak 31 Ekim 1998 yılında Birleşmiş Milletlerin Irak'ın kitle imha silahlarını imhasına nezareten sorumlu komisyonu UNSCOM ile işbirliği yapmayı durdurdu. Bunun üzerine ABD ve İngiltere tarafından kitle imha silahı yok etmek amacıyla "Çöl Tilkisi Operasyonu" düzenlendi³.

Birleşmiş milletler Güvenlik Konseyi 17 Aralık 1999 tarihinde UNSCOM yerine UNMOVIC 'i kurdu. Ancak Irak alınan kararları kabul etmedi. Bunun üzerine ABD başkanı G. Bush Irak'a karşı ağır tedbirler alınması gerektiğini açıkladı. Şayet bir şey

¹ Dİb, s.240.

² Dİb, s.240

³ Yeşilbursa, s. 1329.

yapılmayacak ise ABD'nin atacağı adımlara karşı çıkmamalarını istedi. Sonunda 2003 yılında ABD başkanı G. Bush, Saddam Hüseyin ve çocukları 48 saat içinde Irak'tan çıkmazlarsa savaş ilan edeceğini ifade etti¹.

**J. Saddam Hüseyin'in Devredilmesinden Günümüze Kadar, Irak'ın
Anayasal, Siyasal ve Hukuki Durumu**

ABD tarafından verilen emirleri yerine getirmeyen Irak hükümetinin başkanı Saddam Hüseyin, bunun üzerine ABD Irak'ı 19-20 Mart 2003 yılın gecesinde saldırmaya başladı ve böylece savaşı ilan etmiş oldu. Yirmi gün geçtikten sonra 9 Nisanda ABD tarafından Bağdat ele geçirildi².

2003 yılında Bu işgalden sonra ABD Nisan ayında eski Irak rejiminin üyelerinden yakalamayı istediği en önemli 55 ismi açıkladı. Yakalanması gerekenleri yavaş yavaş tutuklamaya başladı ve bazıları yapılan operasyonlarda öldürüldü. 14 Aralık 2003'de arananların listesinde bulunanlardan Saddam Hüseyin'in yakalandığı duyuruldu³.

ABD Irak'ı kısa sürede işgal etmesine rağmen istikrarı sağlayamamıştır. Saddam rejiminin taraftarlarınca sık sık saldırıya maruz kalan ABD yavaş yavaş Irak'ı yönetiminin verilmek üzere 15 Kasım 2003'de yönetimi Iraklılara bırakma tarihini açıkladı⁴. Bu tarihte verilen karara göre Haziran 2004'de geçici olarak hükümet teşkil

¹ Yeşilbursa, s.1330.

² Dİb, s.359.

³ Yeşilbursa, s.1331.

⁴ Yeşilbursa, s.1331.

edilecek ve geçici bir anayasa oluşturulup seçimlere hazırlıkları yapılacaktı. Ve bu komisyon Celal Talabani başkanlığında yürütülecektir.¹

Celal Telebani başkanlığında kurulan Komisyon, Mart 2004 yılında taslak bir anayasa oluşturarak en önemli görevlerinden, en son tarih ٢٠٠٥ يناير belirlemek suretiyle seçilmiş ulusçu bir meclisin kurulması gerekmektedir. Bunun yanı sıra BMGK 1546 kararıyla ABD işgalini Irak'ta son vererek tüm yetkileri geçici hükümete en 30 Haziran 2004 yılında devretme kararı alması, bağımsız bir ülkenin kurulmasını istemişti².

28 Haziran 2004 yılında Eyad Aellavi başkanlığında kurulan geçici hükümet, Bas Partisinden sonra yürütme yetkisini üstlenen ilk hükümet oldu. Allavi başkanlığında kurulan hüküm meclisi tarafından çıkan kararlar, yürürlüğe girebilmesi için ABD'nin Irak'taki güçlerin onayına bağlıydı. Allavi başkanlığında kurulan meclis 25 üyeden müteşekkildi. 10 üyesi bağımsız üyeleri temsil ederken bu meclisteki Şiiilerin üye sayısı 14 idi³. Meclise bütçe belirlemek ve anayasayı oluşturacak 10 kişiden komisyonu belirleme yetkilerin arasında verilmiş olsa bile, birçok yetki alanlardan uzak tutulmuştur. Diğer yetkiler ise ABD'nin Irak'taki yetkisine aittir. Meclisteki üyelerin dini, siyasi ve etnik kökeni farklı olmasından dolayı aralarında neredeyse hiç uzlaşma gerçekleşmemiştir.

Meclisin ve direniş gösterenlerin baskısından dolayı ABD 25 bakandan müteşekkil olan bir hükümetin oluşmasını ilan etti. Yeni hükümetin 13 bakanı Şii Araplardan oluşurken 5'i ise Sünni Araplardan idi. Bunun yanı sıra 5 Kürtlerden iken birer

¹ Dîb, s.504.

² Bîb, s.504.

³ Dîb, s.505.

Türkmenlerden ve Hristiyanlardan idi. Bu hükümet seçimlerin oluşmasına kadar devam edecektir¹.

2005 yılında gerçekleştirilen seçimler ile yeni hükümetin oluşmasının başlangıcıydı. Gerçekleştirilen seçimde bulunan Partilerin sayısı çok olduğunu görüyoruz. Tüm bunlar Irak'taki düşünce birliğin yoksunluğunun bir göstergesidir. 2005'te gerçekleştirilen seçim, özellikle Sünniler tarafından şiddetle kınanmış ve katılmamaya davet edildi. Bunun örneği Sünnilerin yoğun olduğu kent el-Enbar'da katılımlar %2 idi. Aynı zamanda bu seçim icra etme sürecinde Irak genelinde ABD'ye karşı 100'e aşkın saldırılar gerçekleştirildi. Sünniler tarafından gösterilen tepkilere rağmen hükümetin kurulmasına engel olmayıp tam aksine, İbrahim el-Ca'ferî başbakan ve Celal Talabani Cumhurbaşkanı seçmek suretiyle hükümet kurulmuştur².

2005 yeni anayasanın oluşturulmasında Federal meselesi gündemindeydi. Kürdistan bölgesi Erbil, Süleymaniye ve Dhok kentlerden oluşturuldu. Kendilerine mahsus bölgesel bir hükümetin oluşturulmasına da izin verildi. Anayasaya göre ayrı bölge doğması halinde kendilerine mahsus bir seçim oluşturulabilme imkânı vardır. Irak'ın anayasası İslami, Demokrasi, Federal Parlamenter bir devlet anayasasına sahip olmuştur³.

15 Ekim 2005 tarihinde anayasa halka sunuldu. Bu seçimde katılanların sayısı %63 oldu. Anayasaya onay verenlerin oranı %82 ulaştı. Anayasa onayında Sünniler onaylamasa bile Kürtler ve Şiiler onayladılar. Onayları vermeyenler Sünniler kentlerinde onaylamama oranı, Selaheddin Kenti %82, Neyneva ise %55 ve Enbar'da

¹ Dİb, s.506.

² Dİb, s. 508.

³ Dİb, s.509.

ise %92 oranda idi. Bu kentler Sünni Araplar yoğun olarak yaşadığı bölgelerdendir. Yeni anayasanın gereğine göre 15 Aralık 2005 tarihinde yeni seçimler yapıldı. Parlamento cumhurbaşkanı Celal Talabani, hükümetin başkanı olarak ise Nuri'lmaliki seçilmiş oldu¹.

2010 yılında yeni seçimler oldu. Bu seçimde Eyad Alleavi² başkanlığında parti 91 vekil alarak kazandı. Kendisinden sonra Nuri'lmaliki başkanlığında 89 vekil alarak kazandı. Ancak ülkede yaşanan siyasi tartışmalar en çok vekil alan Parti tarafından hükümetin oluşmasına mani oldu. En sonunda Celal Talabani cumhurbaşkanı, Nuril Maliki başbakan, Eyad Ellavî ise yeni oluşturulan Güvenlik Meclisinin başkanı oldu³.

10 Mayıs 2007 yılında Irak Parlementosu ABD'den Irak'tan çekilme tarihi açıklamasını talep ettiler. 2009 yılında Bağdat'tan çekildiler ve 31 Ağustos 2010 yılında ADB Irak'taki askeri faaliyetlerinin sona erdiğini açıkladı. 15 Aralık'ta Irak savaşının tamamen sona erdiğini de beyan etti. 18 Aralık 2011 Irak'tan son ABD askeri çekildi⁴.

Maliki hükümetin başında iken Irak çok sıkıntılı dönemlerden geçmişti. Örneğin 2006-2007 yılında mezhepsel çatışmalar çokça yayılmıştı. Bununla beraber çok sayıdaki kişiler Ba's Partisine uzantıları oldukları için aday olarak kabul edilmedi. Irak'ta bulunan Sünni kesimlerin büyük kısmı hapisanelere atıldı. Buna benzer olaylar Irak'taki bulunan Sünnilerin yürüyüş düzenlemelerine neden olmuştu. Yürüyüşlerle beraber toplu Cuma namazı kılınmaya başladılar. Aylar boyunca düzenlenen yürüyüşler ve gösterilen protestolar isteklerinin yerine getirilmesini sağlayamadı. Tam aksine bazı yerlerde hükümet tarafından saldırıldı, onlarca kişinin ölümüne neden olmuştu.

¹ Dİb, s. 508-510.

² Bu seçimde Sünniler Eyad Allavi'ye destek verdiler.

³ Böylece Sünnilerin çoğu desteklemiş oldukları Partiyi, hükümetin ana kademelerinden uzaklaştırıldı.

⁴ Dİb, s.512.

Sünniler tarafından düzenlenen protestolar ve anlaşarak çözüm bulma yönünde gösteriler devam ediyor. Ancak hükümet Sünnilerin isteklerini yerine getirmeyince ve şiddetle karşılayınca bazı yerlerde çatışma çıkmıştır. Bu çatışmalar gün geçtikçe artmıştır. Bu olaylardan sonra hükümetin ihmalinden dolayı 10 Haziran 2014 yılında İŞİD tarafından Musul ele geçirildi. Aynı yılda 4 Temmuz 2014 yılında Ebu Bekir el-Bağdadî Musul'da bulunan Nur camiinden kendisi halife olarak ilan etti.

İŞİD Musul'u aldıktan sonra hızlı bir şekilde Sünni kentlerde yayılabildi. Irak askerlerinin bazı bölgelerde hiç çatışmadan çekildiğini görmek mümkündür. Hükümet İŞİD'in eline geçen bölgelere hava saldırıları düzenledi. Bölgede bulunan Sünniler çokça zarar gördüler ve bu bölgelerden göç etmeye başladılar. Böylece binlerce Sünni ailesi diğer şehirler veya yurt dışına çıkmak zorunda kaldılar. Irak ordusuna tabii olan bölgeler İŞİD gelmeden önce Kürt yönetimine tabii olan Peşmergelerin eline geçmişti. Bu bölgelerde özellikle Arap nüfusu yoğun olanların bazıları sert bir şekilde tepki vermiştir. Peşmergeler Irak askerleri ile beraber İŞİD'e ve Kürdistan bölgesi etrafındakilere çatışmaya başladı. Bu durumda ortada kalan Sünni Araplardı. Bununla beraber ülkede bulunan Sünni Türkmenlerin akıbeti de Sünni Arapların gibi oldu. Bazıları öldürüldü ya da göç etmek zorunda kaldılar.

Tüm bu olaylar Irak'ın hükümeti başındaki Maliki'ye aktarıldı. Maliki ne kadar hükümetin başında kalmak istediye bile tüm çabalarına rağmen Irak hükümetinin başına üçüncü kez gelememi. Bu arada aynı partiye mensup olan Haydar el-Abadi 8 Eylül 2014 tarihinde Irak Başbakanı olarak atandı.

el-Abadi hükümete geldikten sonra ülkenin büyük kısmı İŞİD'in eline geçmişti. Irak askerleri ile beraber el-Haşdî-Şabi de kuruldu. Haşdişebi Şii İmamî Ayetullah Ali es-Sistânî tarafından verilen fetva ile savaşa başladılar. Irak'taki bulunan güçlerle beraber İŞİD'e karşı dış ülkeler tarafından koalisyon kuruldu. Bu koalisyonla beraber İŞİD'e

karşı çatışmaları devam etmektedir. En son 2017'de Musul operasyonunda Musul'un bazı bölgeleri alınmış bulunarak az kısmı hala İŞİD 'in elinde bulunmaktadır. Bu çatışmalardan dolayı şehirde büyük yağmalar ve tahribatlar oluşmuştur.

II. IRAK'IN MEŞRUIYET SORUNU VE DEĞERLENDİRİLMESİ

A. Irak'ın Meşruiyet sorunu teşkil eden faktörler

a. Etnik Unsuru

Irak devleti Araplar, Kürtler ve Türkmenler başta olmak üzere pek çok etnik kökeni kendine barındıran bir devlettir. Bu en çok nüfusa sahip olan Araplar, halkın %75-80, ikinci sırada yer alan Kürtler % 15-20 oranına ulaşırken diğer azınlık ise kalan oranla paylaşılmaktadır¹. Fakat yukarda beyan edilen rakamlar gerçeğin yansıttığı anlamına gelmemektedir. Çünkü bu oranlar resmi bir müeyyideye sahip olmayıp siyasi boyutları öne çıkararak verilmiş bir rakamdır. Örnek vermek gerekirse 1958 yılında Bağdat'ta yayınlanan "the Iraqi Revolution 14 th July Celebration Comm'ttee" adlı kaynağa ve 1987'de Lonra'da Inquiry Dergisi'nde yayınlanan "The Forgotteen Minority: The Turkomans of Iraq" adlı makaleye göre 1957 yılında yapılan sayımda Irak'ta 600,000 Türkmen'in yaşadığı belirtilmiştir. Bu kaynaklara göre Irak'ın %8,94'ü Türkmen'dir².

¹ Dİb, s.514.

² Yeşibursa, s.1336.

Fakat bu oran yukarda beyan edildiği gibi daha sonraki dönemlerde yapılan araştırmaların verildiği rakamla aralarında aşırı bir şekilde farklılık göstermektedir.

b. Mezhep Unsuru

Gerçekliği yansıtan mezhepsel sayımı yapmayan Irak devleti, mezhepsel sayımı dış ülkelerde bulunan müesseseler tarafından belirtilmektedir. Belirtilen müesseselerden "Fact Book" 'e göre şiiler %60-65 oranına sahip iken sünniler ise kalan kısmını teşkil etmektedir. Ancak resmi olmayan bazı müesseseler tarafından yapılmış olan sayıma göre bu oranın farklı bir şekilde yansıtılmaktadır. Örneğin "Humanitarian Coordinator For Iraq" 1997 yılında yapmış olduğu sayıma göre Sünniler Şiilere göre daha fazla nüfus sayısına sahiptirler. Bu fazlalığı gösteren bazı çalışmalarda gösterilmiştir¹.

Konuyla ilgili ne kadar araştırmalar yapılmış olsa bile kısıtlı ve gerçekliği yansıtmaktan uzak olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yapılan tüm araştırmalar genellikle siyasi boyutların içerdiğinden yanayız.

c. Dış Güçlerin Müdahalesi

Çeşitli madenlere sahip olan ve stratejik açısından önemli bir noktada yer alan Irak, kuruluşundan itibaren istilacı güçlerin müdahalesi altına kalarak yerli devletin zaman zaman kalk nezdinde meşruiyetini kayıp etmiştir. Bu bağlamda kurulduğunda İngiltere mandasi altında olan Irak, 2003 yılında ABD'nin istilasine maruz kalmıştır. ABD'nin istilasıyla birlikte ortaya çıkan etnik kavgaları neticesinde İran devletini etkisine kalarak Şii ve Sünni çatışma sahnesi olmuştur

¹ ez-Zuğbî, Mî, "*et-Teşkiylatu's-Sukkanîye fil Irak*", bu makale el-Cezire tarafından şu tarihte 05/10/2005 saat 15:05 yayınlanmıştır.

B. Değerlendirme

Irak'ta din, mezhep ve etniklerin çokluğu farklı hedeflerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ırki, dini ve mezhebi farklılıklar halk içinde bir çatışma zemini oluşturmuştur. Daha önce ulusçuluk tecrübesi yaşamayan Irak halkı bu unsur üzere inşa edilen hedeflere meşruiyet kazandırmamıştır. Ulusçuluğu ön planda tutarak ortaya çıkan siyasi parti ve hareketler genellikle ırkçılıkla veya mezhepçilikle itham edilmişlerdir. Dolayısıyla ulusçuluk anlayışı Irak'ın kuruluşundan bu yana meşruiyet elde edememiştir.

Irakta aynı zeminden beslenerek ortaya çıkan farklı ırki ve mezhebi hareketler genellikle dış ülkelerin müdahalelerinin etkinliğini arttırmıştır. Örneğin iç isyanlar, halk içerisindeki huzursuzluklar ve ülkenin emniyetini sarsacak müdahaleler ülkenin istikrarsızlığına yol açmıştır. Bu nedenle ülke yönetimi sömürgeci ülkelere silah alımı ve desteğine muhtaç duruma düşmektedir. Bu silah ticareti sonucu ülke bir ekonomik kriz yaşamakta ve borçlu duruma düşmektedir. Netice itibariyle bu ülkeler dış ülkelere bağımlı kalmaktadırlar.

Irak devletinin kuruluşundan bu yana halk tarafından kabul görmüş bir anayasa veya bir yönetim şekli oluşturulamamıştır. Bunun sebebiyse öngörülen anayasaların nerdeyse tamamının dış ülkelerin müdahalesi ve onların menfaatine olacak şekilde tasarlanmasıdır. Böyle bir şeyin olması devletin anayasası ve müesseseleri konusunda halkın desteğini kaybettirmiştir. Sonuç itibariyle ülkedeki yaşanan bu olaylar ve fikri mezhebi ayrılıklar adı altında yönetime karşı silahlı çatışmalar oluşturulmuş ve böylelikle devletin emniyeti ve güvenliği sarsılmıştır.

Bütün bu fikri ayrılıklar ve silahlı çatışmalar halkı ne kadar bölse de, genel anlamda halk etnikleri birleştiren meşru bir devlet arzulamaktadır. Böyle bir meşruiyetin oluşturulabilmesi bu kadar farklılık arasında zor gözükmetedir.

Irak yönetiminin meşruiyetini sarsan iki sorundan bahsetmek istiyoruz. 1.Kürt meselesi, 2. Mezhebi çatışmalar. Irak'ın kuruluşundan itibaren çözölemeyen bu iki sorun Irak halkına sıkıntılar yaşatmıştır. Bu sorunların ortadan kaldırılması ile Irak devleti daha istikrarlı ilerleyecek ve kabul görecektir.

Şii mezhebindeki İran tecrübesi aslında mezhebi bir devlet yönetimini ortaya koymaktadır. Bu devlet kendi mensupları indinde dini ve ulusalcı söylemleriyle meşruiyetini kazanabilmiştir. Velayeti Fakihe bağı olmak üzere dini bir devlet tesis edilmiştir. Böyle bir tecrübenin başarılı olması bizlere bu şekilde bir devlet yönetiminin mümkün olmasını göstermektedir ve özellikle dine dayalı bir meşruiyet böylelikle diğer düşöncelere kesinlikle galip gelebilmektedir.

Din ve ulusçuluk temeline dayalı bir devlet Irak halkına uygulandığında istikrar, bütün insanları birleştirici ve zikrettiğimiz iki sorunu ortadan kaldıracak şekilde uyarlanabileceğini düşünmekteyiz. Bu iki unsurdan biri olmadığında mevcut sıkıntıların tekrar yaşanacağını düşünmekteyiz.

Irak bölgesinde din ve ulusçuluğı birbirinden ayırt etmek özellikle böyle bir dönemde meşruiyet kazanması zor gözökmektedir. Nitekim yalnız İslam düşöncesi üzerinde kurulan meşruiyet büyük ölkeler tarafından kabul görölmemele birlikte, radikal olarak nitelendirilmektedir. İslam dini ise bir amaca ulaşmak için yakından başlayarak ilerlemesini tavsiye etmekle birlikte dinin bir cüzü olarak kabul edilir. İran tecrübesinden yola çıkarak İslami hareket Irak odaklı olması gerekmektedir. Böylelikle dini düşönce ulusalcı düşönce ile örtüşüp korunması gereken İslam birliğinin ilk adımı olarak kabul edilmelidir.

Salt ulusalcı düşönceye dayanan devlet yapılarını Irakta uygulamak, tecrübe edildiğı üzere sıkıntılara yol açmıştır. Ulusalcı devlet yapıları İslami hareketlerin karşısında pasif kalmaktadırlar. Böylelikle seköler devlet yapıları İslam ölkelerinde sıkıntıya yol

açmıştır. Bunun gibi hareketler dış destekler olmasına rağmen İslami hareketlere karşı başarılı olamamışlardır.

Ulusalıcı ve İslami fikri özdeşleşmiş şekliyle Irak halkına anlatmak ve meşruiyetini kazandırmak asıl gaye olması gerekmektedir. Bu süreci gerçekleştirirken düşüncenin güzelce yayılması ve radikal düşüncelerden ve çatışma ortamlarından uzak tutulması gerekmektedir.

Bahsettiğimiz Ulusalıcı ve İslami hareket iki düşünceden yani iki meşruiyetten teşekkül etmektedir. Bunların birincisi: İslami meşruiyettir. İkincisi ise: İslami temeller üzere inşa edilmiş ulusçuluk düşüncesidir. İran'ın tecrübesi bu şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. İran'ın Şiiliği esas alması sebebiyle onların bu tecrübesinin Irak'a uygulanmasını imkânsız kılmaktadır. Nitekim Irak'ta sadece Şiiler bulunmadığı için ve Sünniler de aynı potansiyele sahip oldukları için İran tecrübesi yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla İslami meşruiyeti ortaya koyarken iki mezhepte göz önünde bulundurulmalıdır. İran tecrübesindeki bu eksiklikten ve Caferi mezhebinin resmi mezhep olarak tanınması sebebiyle Sünniler tarafından meşru görülmemesine neden olmuştur. İran'ın anayasasında diğer mezheplerin uygulamalarına izin verilmiş olsa bile aslında gayri Müslimlerle eş tutuldukları görülmektedir. Böyle bir uygulama İslam düşüncesindeki herkesin siyasi faaliyette bulunması şartını sınırlandırmaktadır. İran'ın bu konudaki hatalarından devletteki bulunan yetkilerin bir mezhebe bağlı olmayıp genel bir heyete verilmesi gerekirken, Caferiyye mezhebine bağlı velayetul fakih konumundaki olana verilmiş olmasıdır.

Irak hükümeti herhangi bir mezhebe bağımlı olmayan islami bir heyete ihtiyaç duymaktadır. Nitekim bir devlet belli bir mezhep üzerine bina edilemez. Aksi takdirde her mezhep için ayrı bir devlet gerekli olacaktır. ayrıca bu devlet İslami olmaktan çıkıp mezhebi bir devlete dönüşecektir. Ancak İslami kavramını burada açıklamamız

gerekecektir. Nitekim bir takım itikadi meselelerden dolayı bazı fırkalar diğer fırkaları tekfir etmekle onları İslam dairesine dahil etmemektedir. Burada iki İslam mefhumundan bahsetmemiz mümkündür. Birincisi bireyleri ve onların fikirlerini ilgilendiren İslam mefhumudur. Bu durumda kişi belli bir inanç esasını temel alıp farklı inançlara sahip olanı dışlama fikrinde hürdür. En ufak bir şüphede dahi bu fikrinde ısrar edebilir. Ancak bu fikrini hükmünün gereğini uygulamakta hür değildir. Buna göre kendi açısından küfre düşen bir kimseye verilen cezayı uygulayamaz. İkinci mefhum ise devletle alakalıdır. Bireyin aksine devletin İslam anlayışı daha esnek olarak nitelenebilir. Buna siyasi İslam da diyebiliriz. Siyasi İslam anlayışında mezhepler tarafından belirlenmiş temel inanç esaslarından ziyade İslamın temel ilkeleri esas alınır. Burada "ehli kible tekfir edilmez" ilkesi siyasi islamın sunmuş olduğu gerekli esnekliği göstermektedir. Fertlerin tabi oldukları mezhep anlayışı farklı bir kesimi tekfir ederek dışlaması devleti bağlamaması gerekir. Dolayısıyla devlet mezhebi bir açığı terk edip daha geniş bir zaviyeden konuya yaklaşması gerekir. Böylece toplumu ve tüm mezhepleri bir arada tutup gerekli istikrarı sağlayacaktır. Bu kanaatimizin doğruluğunu ortaya koymak için iki delilimizi zikretmeyi gerekli buluyoruz.

1. Ebu Şybe Hz. Ali (r.a.)'dan şöyle söylediğini nakletmektedir: "Resullah (s.a.) beni, Zübeyr'i ve Mikdâd'ı gönderdi ve "Hâh bahçesine gidin! Orada bir cariyeye var, beraberinde de bir mektup. O mektubu ondan alın!" buyurdu. Hemen atlarımızı koşturarak yola koyulduk. Birden kadın karşımıza çıktı:
 - Mektubu çıkar! dedik.
 - Bende mektub yok, dedi.
 - Ya mektubu çıkarırsın yahut elbiseleri bırakırsın, dedik. Bunun üzerine örülü saçlarının arasından mektubu çıkardı. Biz de onu Resulullah'a (s.a.v.) getirdik. Bir de ne görelim Mektupta Hâtib b. Ebî Beltea'dan Mekkeli

müşriklerden bazı kimselere hitap ediliyor. Onlara Resulullah'ın (s.a.v.) bazı işlerini haber veriyor. Resulullah (s.a.v.):

- Ya Hâtîp bu ne, dedi. Hatîb:
- Üzerine varmakta acele etme ya Resulallah! Ben Kureyş'e bitişik bir kimeyim. (Süfyan: "Onların müttefikiydi ama kendilerinden değidi." demiş.) seninle beraber bulunan muhacirlerden onlara akraba olanlar vardı. Ben karabet sebebiyle ailelerini himaye ediyorlardı. Benim nesep cihetinden onların arasında yakınım olmayınca, Onlardan dost edinip onunla akrabamı himaye etmelerini arzu ettim. Bunu küfür etmek veya dinimden dönmek için yapmadım. Müslüman olduktan sonra küfre razı olduğum için de yapmadım. Dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.):
- Doğru söyledi, dedi. Ömer ise:
- Bana müsaade buyur ya Resulallah, şu münafığın boynunu vurayım, dedi. Resulullah (s.a.v.):
- Şüphesiz o Bedir'de bulunmuştur. Ne biliyorsun, ola ki Allah Bedir gazilerinin hallerine vakıf olmuş da: Dilediğinizi yapın! Sizi affettim, buyurmuştur, dedi. ..."¹

2. " Ebi Şeybe Üsame b. Zeytten şöyle nakil etmektedir: " Resullullah (s.a.v.) bizi bir seriyye ile (cihada) göndermişti. Cüheyne kabilesinden Hurukât'a bir sabak baskını yaptık. Derken ben bir adama eriştim. Adam hemen لا إله إلا الله dedi ama ben kendisini vurdum. Bundan kalbime bir şüphe düştü ve hadiseyi Peygamber'e (s.a.v.) anlattım. Resullah (s.a.v.):

- لا إله إلا الله dedi mi? Sen de onu öldürdün mü, buyurdu. Ben:

¹ Sahihî Müslim(Çev, Ahmet Davutoğlu), Sahâbenin (r.a) Faziletleri Bahsi, Bedir Gazilerin (r.a.)

Faziletlerinden Bir Bâb ve Hatib b. Ebî Belteâ Kıssası, (2494), Işık yayınları V/4639-4640.

- Ya Resulallah! O bu sözü ancak silahtan korktuğu için söyledi, dedim.
- Bari kalbini yarsa da bu sözü doğru söyledi mi söylemedi mi bilseydin ya, buyurdular.

Artık bu sözü bana o kadar tekrarladı durdu ki keşke o gün (yeni) Müslüman olmuş slaydım diye temenni ettim. ..."¹

Her iki rivayette bireylerin ortaya koymuş olduğu tepkiyi ve Hz Peygamberin devleti temsilen ortaya koymuş olduğu tepkiyi görmekteyiz. İlk Hadiste Hz. Ömer Hatip b. Ebi Beltayı yapmış olduğu fiilinden dolayı münafık addederek onun öldürülmesi için Hz. Peygamberden müsaade istemiştir. Ancak Hz. Peygamber hükmün uygulanmasında Hatibin ehli bedirden olmasını mazeret olarak kabul etmiş ve cezanın uygulanmasına müsaade etmemiştir. Ancak rivayetten anlaşıldığı üzere Hz. Peygamberin itirazı Hatibin münafık olarak nitelenmesi değil Hz. Ömer'in kişi hakkında vermiş olduğu hükmün uygulanmasıdır. Bu örnekte gördüğümüz üzere Hz. Ömer bir birey olarak Hz. Peygamberden hükmün ne olduğunu sormayıp hükmün gereğinin uygulanmasında Hz. Peygambere başvurmuştur. Hz. Peygamber ise devleti temsilen hükmün uygulanmasına izin vermemiştir. Nitekim devlet bireylerin vermiş oldukları hükmün gereğini uygulaysaydı insanların hakikati bulmasındaki gerekli zaman bulunmaz ve birçok kişi hüsrana uğrardı. Bu durum ise devlet içerisinde bir kargaşa oluşturabilir.

İkinci hadiste ise Usame bin Zeyd la ila he illallah diyerek kendisini koruma altına almak isteyen gayri Müslim savaşıyı öldürerek Peygamberin sitemine maruz kalmıştır. Nitekim kendini korumak için la ilahe illa Allah söylen gayri Müslim'in korkudan dolayı söylediğini düşünen Usame bin Zeyd, bir bireyin kanaati olduğunu kabul ederek, devleti temsil eden Hz. Peygamberin siyasi İslam'ın uygulamadığından dolayı

¹ Sahihi Müslim (Çevr. Ve Şerh. Ahmet Davutoğlu) (158/96)

azarlanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, devlette uygulanması gereken siyasi İslam bakış açısı İslam'ın temelini göz önünde bulundurarak uygulanması gerekiyor. Bireylerin görmüş olduğu İslam anlayışı devletin uygulanmasında bulundurmamak devletin asıl görevinden uzaklaştırmak ve İslamiyet'in dar manasına hapsedme anlamına gelmektedir. Bundan hareketle her iki rivayette sahabenin varmış olduğu hükmün söz konusu olmayıp hükmün gereğini uygulanması doğru olmadığını Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından beyan edilmiştir. Bundan hareketle siyasi İslam'da uygulanması gereken İslamiyet'in, bireylerin nezdinde uygulanması gereken İslamiyet'ten farklıdır.

Bu bağlamda Hz. Ali Haricilerle silahlı muhalefet olarak çıkmış olmalarına rağmen ve sahabe döneminde küfrü gerektiren düşüncelerin ortaya çıkıp sahabeler tarafından tekfir edilmesine neden olmuş olsa bile hükmün gereğinin uygulanmasına neden olmamıştır. Tüm bunlar bize gösteriyor ki, siyasi İslam bireylerin İslam bakış açısından farklıdır. Bu anlamda aynı tekfirin ve gereken cezayı uygulamak dini korumak adına devletin işidir. Şayet "bu fiili yapan kimse kâfir olacağını" şeklinde beyan etmek şahsileştirmeden her müçtehidin varacağı içtihadın gereği beyan etmesi gerekiyor. Ancak delaletin başındaki olanları beyan etmelerinde bir beis yoktur. Bu ayrımın yapılmasıyla birlikte İslam devleti, İslam çerçevesi içinde bireylerin görüş özgürlüğü tanımış olacaktır.

Yukarda beyan ettiğimizden yola çıkarak, Irak'ta siyasi İslam üzerinde ulusçu bir devletin kurulması gerekecektir. Siyasi İslam'ı belirlenmesi için İslam'a mensup olan müçtehitlerden bir heyeti kurarak aralarında ittifak ettikleri noktaları belirleyerek ve siyasi amaçlı konulmuş batıl ve hurafe inançları uzaklaştırmak suretiyle siyasi İslam'ın beyan edilmesi gerekiyor.

SONUÇ

Beşeri, ülke ve egemenlik unsurundan müteşekkil olan devlet mefhumu, batı düşüncesi ile İslam düşüncesinden farklılık arz etmektedir. Devletin egemenlik sorunu batı dünyasında ilk olarak ortaya çıktığını kabul edilse bile, İslam dünyasında eskiden bu yana bu sorunun klasik kaynaklarda çok fazla ele alınmamıştır. Buda gösteriyor ki konuyla ilgili ciddi bir sorun teşkil etmemiştir. Ancak batı dünyasında gelişen egemenlik kavramı ve batının gelişmesiyle sömürge altında kalan İslam ülkeleri doğal olarak etkisi altında kalmaktadır. Seküler düşüncesini benimseyen batı, İslam dünyasında bir karşıtı olarak hâkimiyet mefhumu ortaya çıkmıştır. Hâkimiyetin kaynağı hususunda İslam düşüncesindeki batı etkisinde olanlar ile tam bir karşıt görüşü gösterenlerin aralarında kavramın anlaşılmasında son dönemlerde ciddi bir sorun teşkil ettiğini görüyoruz. İslam dünyasında mefhumun anlaşılmasından dolayı çıkan farklılıklar aslında egemenliğin meşruiyet sorunu yaratmış olacaktır. Meşruiyet sorunu yaşanmaya başladığı andan itibaren düşünce sorunun varlığından bahsedebiliriz. Böylece konuyla ilgili düşünce birliğine varılması gerektirir. Aksi takdirde ülkede ciddi istikrarsızlığın yaşanmasına neden olacaktır.

İslam düşüncesinde hâkimiyetin anlaşılmasında farklılık arz etmiş olsa da, mutlak hâkimiyetin Allah ait olduğu fikri ehlisünnetin genel kanaati teşkil etmektedir. Allah'ın hükümlerini yerine getirmek üzere teklif edilen ümmet, kendilerini temsil eden heyeti belirtmekle mükelleftirler. Yasama organı teşkil eden bu heyet devletin yürütme organı temsil eden halife ile anılın kişinin seçilmesinden sorumludur. Halife Allah'ın hükümleri yerine getirmek suretiyle insanların dünyevi ve uhrevi maslahatların elde edilmesi için gerekli kılınmıştır. İslam toprakları bir çatı altında toplanma özelliğini bu halife sayesinde gerçekleştirmiş olacaktır. Fakat sömürge altında son dönemlerde yaşayan İslam

devleti, devletçiklere bölünmesi ardından ve batı odaklı anayasaların dayatılmasıyla beraber meşruiyet sorunu tabii bir şekilde bu devletçiklerde yaratmıştır.

Son dönemlerde Meşruiyet sorunundan müteessir olan Irak devleti, son dönemlerde özellikle dış ülkelerin tahrik etmelerinden kaynaklanan, düşünce akımların ortaya çıkmasına müsebbip oldu. Düşünce akımları çıkışı sadece fikri ayrılıklarla yetinmeyip silahlı mücadele oluşmasına kadar ileri gitmiştir. Dolayısıyla Irak bu süreçten geçirdiği tecrübelerinden istifade ederek yeni meşruiyet kaynağı bulmak zorundadır. Aksı takdirde bu şekilde devam eden istikrarsızlar, devletin bölünmesine ve çözüm bulunamayacak duruma düşeceğine kaçınılmaz olacaktır.

Etnik ve mezhepsel farklılığı barındıran Irak ülkesi, İran tecrübesinden yola çıkarak İslam üzerinde inşa edilen ulusçu bir meşruiyetin kurulması gerektiğini düşünüyoruz. Fakat burada İslam denildiğinde İran'da olduğu gibi mezhebe dayalı İslam olmayıp evrenselliğini taşıyan İslam üzerinde kurularak tüm mezhepleri barındıran hurafe ve tahrifattan uzak bir İslam anlayışını kastetmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Akipek, Ömer İlhan, *Devletler Hukuku, ikinci kitap/Devletler Hukukunun Şahıslarında devlet*, Başnur Matbaası, Ankara.

Akyüz, Vecdi, *Kuranda Siyasi Kavramlar*, İstanbul 1998.

Akyüz, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991.

Ahmet S'ifân, *Kamusu'l-Mustelehât es-Siyasiyye ve'd-Dustûriye ved-Duveliyye*, Mektebet Lübnân Nâşirûn, Beyrût, 2. Baskı 2008.

Abudu'l-Vehhâb hallâf, *es-Siyâsetu's-Şeriye*, el-Metb'a's-Selefiye, el-Kâhire h.1350.

Abdu'l-Hamîd Mutvllî, *Mebâd' Nizâmu'l-Hukm fi'l-İslam*, (m.y.),(b.y.), 4.baskı.

Ali Mebrûk ile yapılan röportajda "*es-Siyade ve'l-Hakimiye fi's-Siyakeyn el-Garbî ve'l-İslamî*" başlığı altında es-Siyade ve'l-Hakimiyye araştırma dosyasında 2015'te yayınlanmıştı.

Alî el-Hâfif, *es-Siyasetu's-Şr'iye fi el-'Usûr el-'Ûlâ*, Metbe'tu's-Şurûk, Mısır 1936.

el-Âmidî, Seyfuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Muntaha's-Sevl fi İlmi'l-Usul* (thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî), Daru'l-Kutub el-İlmiye Beyrût 2003 1.baskı.

el-Âsnevî, Cemalu'd-Din Abdurrahim b. el-Hasan, *Nihayet es-Sevl fi Şerh Minhaci'l-Usul*, Alemu'l-Kutub, (b.y.),(t.y.).

Abdu'l-Âl Ahmet Atvan, *Nizâmu'l-Hukm fi el-İslam*,(m.y.), (b.y.), (t.y.).

el-Amravî Feride, *Ezmetu's-Şer'iye fi'l-Anzimetis-Siyasiyeti'l-Arabiye Dirasetu halete-Mısır*, (yüksek lisan tezi olarak Muhammet hûzır üniversitesinde-el-Hukuk ve'l-Ulum es-Siyasiye fakültesine 2013-2014 yılında takdim edilmiştir).

Ahmet Şiblî, *el-Hukûme ve'd-Devle fi'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahza el-Misriye 1958, 2.baskı .

Abdu'l-Hamîd Mutvllî, *Mebâd' Nizâmu'l-Hukm fi'l-İslam*, (m.y.),(b.y), (t.y.) 4.baskı.

Azimli, Mehmet, "*Hilafet/Halifelik*", İslam Kurumları Tarihi (editör, Eyüp Baş), Grafiker yayınları, Ankara 2013.

Abdulkadir Ode, *el-İslam ve Evzâ'una es-Siyasiyye*, (b.y.),(m.y.),(t.y.).

Betül Hüseyin, "*Mefhûmu'd-Devle ve erkanuha Fî'l-Fikri's-Siyasî'l-İslamî'l-Mu'asir*", Mecelletu'l-Ulûm es-Siyasiye, sayı:43.

Bakkal, Ali, "*Ebu Bekir'in Halife seçilmesinde 'İmamlar Kureyiş'tendir' Hadisinin Rolü Üzerinde*", İstem, Yıl: 3, Sayı:6, 2006.

Beriş, Emrah, "*Egemenlik Kavramının Tarihsel gelişimi ve Geleceği Üzerine bir Değerlendirme*", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi.

Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihî Buharî* (thk,Muhammet Fu'ad Abdu'l-Bakî), Daru'bu Hazm, Beyrût 2009 1.baskı.

Ceylan, Ayhan, *İslam'da Siyasal iktidar (Velâyet-i Âmme)*, AÜEHFD, c.VII, S.1-2 (Haziran-2003).

Caniklioğlu, Dikmen, Meltem, *Anayasal Devlette Meşruiyet*, Yetkim Yayınevi, Ankara 2010.

Dağcı, Şamil, *İslam devletler hukukunda devletin ülke unsuru*, Ankara 1980-1981.

Davutoğlu, Ahmet, *el-Felsefet's-Siyasiyye* (çev. İbrahim el-Biyûmî Ganim), Mektebetu's-Şurûk ed-Duveliyye, el-Kâhire 2006 1.baskı.

Dîb, Kemâl, *Mûcezu Târihu'l-Irak*, Dâru'l-Fârâbî, Beyrût 2013 1.baskı.

- Eîsmen, *Usulu'l-Hukuk ed-Dustûriye* (Çev. Muhammed Adil Zater), el-Metbatu'l-Asriye, (b.y.),(t.y.).
- Feyrûz Abadi, Muhammed b. Yakup, *el-Kamusu'l-Muhît* (Thk. Mekteb Tahkik et-Turas fî Muessesetu'r-Risale, Editör: Muhammed Naîm el-'rksûsî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 8. Baskı 2005.
- Fehmî Huveydî, *Muvâtinûn la Zimmîyûn*, Dâru'l-Şurûk, el-Kâhire 1999 3.baskı.
- Ferîd Abdulhalik, *Fi'l-Fıkh es-Siyasi'l-İslamî*, Daru'l-Şurûk, el-Kâhire 1998 1.baskı.
- el-Ferrâ', Ebî Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyin el-Ferra' el-Hanbelî, *el-Ahkâm es-Sultaniye* (Muhammed Hâmid el-Fekî), Daru'l-Kutub el-İlmiye, Beyrût 2000.
- Gözler, Kemal, *Devletin genel teorisi*, ekin kitabevi yayınları, Bursa 2007.
- el-Gazali, Ebî Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usul* (thk, Abdullah Mehmud Muhammed Ömer), Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, (b.y) 2010 2.baskı.
- Gürbüz, Ahmet, *Hukuk ve Meşruluk* (Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme), Beta Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2004.
- Gönenç, Levent, *Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyet Problemi*, A.Ü.H.F.D., Cilt:XXXXX, S.1.
- Görür, Hamit, *Hukuk Devletinde Meşruiyet Sorunu*, İzmir 2010.
- el-Humeynî, *Keşfu'l-Esrâr*, Şebketu'l-Fikr, (b.y.),(t.y.).
- el-Hâlidî, Mahmud Abdulmecid, *Kevaid Nizamu'l-Hukmi fi'l-İslam*, Darul-Kutubu'l-İlmiye, (b.y.),(t.y.), s.23.
- Hakim el-Mityeri, *el-Hurriye evu't-Tûfân*, (b.y.), (m.y.) 2003.

Hayreddin karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz yayıncılık, İstanbul 9. Baskı 20014.

Huceli Ahmet Sıddık Muhammed, *er-Rikabe el-İdariyye fi ed-Devle el-İslamiye münzu neş'etiha ve hatta nihayet el-Asır el-Emevî*, (doktora tezi, H. 1413 Ummu'l-Kura Üniversitesi eş-Şeri'a ve'd-Dirasatu'l-İslamiye fakültesinde takdim edilmiştir, danışman İbrahim Necip Muhammed İvez).

el-Huseyni, Abdurrazzak, *Târihu'l-Irak es-Siyasiy'l-Hadîs*, er-Râfideyin, Beyrût 2008 7. Baskı.

İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fazl Cemâlu'd-Dîn, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadır, Beyrût (t.y).

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî (ö.808/ 1406), *el-Mukaddime*, Dâru'l-Kurubu'l-İlmiyye, Beyrût, 2010, 1.baskı.

İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, *Mücemme'u'l-Melik Fehed litiba'eti'l-Mushaf eş-Şerif*, Medine 2004.

İbn kesîr, elbu'l-Fîdâ' İmâd ed-Dîn İsmâ'il b. Ömer b. Kesîr b. Zev' b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm* (Thk: Sâmi b. Muhammed es-Selame) Dâru-Teybe, 1999 2.baskı.

İbn Teymiye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fi İslâhi'r-Râî ve'r-Raiyye* (thk. Ali b. Muhammed el-İmrân), Daru Âlemi'l-Feva'id, (b.y.),(t.y.).

İbni Teymiye, *Mecmu'l-Fetâva* (Thk: Amir el-Cezzâr, Enver el-Bâz), Dâru'l-vefa'.

İbni kayyım el-Cevziye, *el-Turuk el-hakime fi es-Siyaseti's-Şer'iye*(Thk.Muhammet Hamid el-Fekî), Dâru'l-Kutub el-İlmiye.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Seyid, *el-Muhellâ bi'l-Asâr* (thk. Abdulgaffar Suleyman el-Bindarî), Daru'l-Kutub el-İlmiye, Beyrût 2003 1.baskı.

el-İz ibn Abusselam, *Kavaidu'l-Ahkâm fî Masalihu'l-Enâm*(Tetkik eden;Tâha abdurra'uf sa'ed), Mektebetu'l-kulliyât el-Ezheriye, el-Kâhire 1994.

İbni'l-Esîr, Ebî'l-Hasan b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkерim b. Abdulvahid eş-Şeybanî, *el-Kamil fî't-Tarih* (thk. Ebi'l-Fida' Abdullah el-Kazî), Dâru'l-Kutub el-İlmiye, Beyrût 1987 1.baskı

el-Kâsanî, Alâu'd-Din Ebî Bekr bin Mes'ud, *Kitabu Bedâ'i-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*, Daru'l-Ktubu'l-İlmiye, Beyrût 1986 2. Baskı.

Karâfi'nin, *el-İhkâm fî temiyiz el-vetâvâ an el-Ahkâm ve teserrufatu'l-kâzi ve'l-İmâm* (thk:Mahmut Arnûs), Metba'atu'l-Envâr, (b.y.) 1938 b. Baskı.

el-Kettânî'nin, *Nazmu'l-Mütenâsir mine 'l-Hadisi 'l-Mütevâtir*, Beyrut 1980.

el-Kafarî,Nasır b. Abdullah b. Ali, *Usulu Mezheb eş-Şiye el-İmamiye el-İsney Aşeyye Arz ve Nakd*, (m.y.), (b.y.) 2. Baskı 1994.

Kemal b. Ali, *"es-Siyade fî el-Fikr es-Siyasi el-Hadis: Kira'etun fî Neş'et Mefhum"*, es-Siyade ve'l-Hakimiye araştırma dosyasında 2015 yayınlandı.

el-Kâsimî, Zâfir, *Nizamu'l-Hükm fî's-Şeri'a ve't-Târîh el-İslamî*, Dâru'n-Nefa'is, (b.y),(t.y) 2.baskı.

el-Lehham, Ahmet el-As'er, *el-Mes'ele'd-Diymukratiye fî'l-Veteni'l-Arabî*, Merkez Dirasatu'l-Vhdu'l-Arabiye, Beyrût 2006.

Muhammed eş-Şeyh Banin, , *"Essiyade ve'l-Hahkimiyye* (Editör: Bessam el-Cemil)", (b.y), (m.y) 2015.

Muhammed Mehdî Şemse'd-Dîn, *Fi'l-İçtima' es-Siyâsî'l-İslamî*, el-Mu'essesetu'd-Duveliyye, 1992 1. Baskı.

Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmû's-Sultâniye* (thk. Ahmet Mubârek el-Bağdâdî) , Mektebet Daru'bnu Kuteybe , Kuveyt 1989 1. Baskı.

Muhammed Ebu Zehra, *el-Vihdetu'l-İslamiye Fî'l-Vihdetu'l-İslamiye* (cem' ve tertib: Abdulkerim bi Ârâz eş-Şirâzî), Mu'essesetu'l-Âlâ li'l-Metbu'ât, Berût 2000, s.115.

Muhammed el-Mubarek, *Nizamu'l-İslam: el-Hukm ve'd-Devle*, Rabitetu's-Sekafe ve'l-İlakatu'l-İslamiye, İran 1997.

Muhammed Hamidullah, *Mecmuetu'l-Vesaik es-Siyasiye li'l-Ahd en-Nebevî ve'l-Hilafet'r-Râşide*, Daru'n-Nefais, Beyrût 1987 6.baskı.

Muhammed Yusuf Musâ, *Nizamu'l-Hukm fî'l-İslam*, Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire (t.y.).

Muhammed Ebu'l-Kasim Hâc Hamed, *el-Hakimiye* (thk. Muhammed el-Anî), Daru's_Sakî, Beyrût-Lenden (t.y.).

Muhammed Mehdi Şemsud-Dîn, *fî el-İçtima es-Siyasi'l-İslâmî*, el-Muessestu'duveliye İldirasat ve'l-Neşr, (b.y),1992 1.baskı.

Muhammed Ebû Zehre', *Târîhu'l-Mezâhib el-İslamiye*,Dâru'l-Fıkru'l-Arabî,el-Kâhire (t.y.).

Mahmûd Şeltût, *el-İslam akidetun veşeri'e*, Daru's-Şûruk, Kâhire 2001 18.baskı.

Muhammed selîm Avva, *fî en-Nizâm es-Siyâsî'li'd-Devleti'l-İslâmî*, Dâru'l-Şurûk, el-Kâhire 2006 2.baskı.

el-Mevdûdî, *Tedvinu'd-Dusturu'l-İslâmî*, Muesseset'r-Risale, Beyrût 1981.

el-Mevdûdî, *el-Hukumetu'l-İslamiye* (Çevr. Ahmet İdrîs), Tabetu'l-Kahire 1977.

el-Mevdûdî, *Nezeriyetu'l-İslami ve Hedyuh fîs-Siyase ve'l-Kanûn ve'd-Düstûr*, 1967.

Mustafa es-Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-Fıkhî ve'l-Kânun*, Dâru'l-Verrâk, er-Riyâz 1999
7.baskı.

Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları* (Editör: Vecdi Akyüz),
Beyan, İstanbul.

Mahmûd Şeltût, *el-İslam Akidetu'n ve şeri'e*, Dâru'l-Şurûk, el-kâhire 2001 18.baskı.

el-Mevdûdî, *el-Mustelehatu'l-Arb'a fî'l-Kurân: el-İlah-er-Reb-el-İbade-Ed-Din* (Çevr.
Muhammed Kazım Sebbak), Daru'l-Kelem, Kuveyt 1981 8. baskı.

Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilafe*, Muesseset Hindavi li't-Telîm ve's-Sekafe, Kâhire
2012.

Muhammed Reşid Rizâ, *Tefsiru'l-Menâr*, Dâru'l-Me'arif, Beyrût 1973,III/s.36,37;
Tâha Câbir el-Elvânî, *Lâ İkrâhe fî'd-Dîn*, (Mektebetu's-Şurûk,Mektebetu'l-Alemî
li'l-Fikri'l-İslamî), el-Kâhire 2006 2.baskı.

en-Nisâbü'rî, Müslim bin el-Haccac bin Müslim bin Verd bin Koşaz el-Kuşerî, *Sahihî
Müslim*(Çev, Ahmet Davutoğlu), Işık yayınları.

Ovacık, Mustafa, *İngilizce- Türkçe Hukuk sözlüğü*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1964.

Okumuş, Ejder, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.

Ölmez, Adem, *İslâm'da Hakimiyet Anlayışı ve Meşruiyet Sorunu*, Köprü Dergisi
(1998), Göz Dönemi, Sayı; 64.

Özdemir, Gürbüz, *"Batı'da ve Türklerde Egemenlik Kavramı"*, (m.y),(b.y),(t.y).

Riyâz Aziz Hadî, *"Mefhûmu'd-Devle ve Nuşû'uhâ inde İbn-i Haldûn"*, Mecelletu'l-
Ulûm es-Siyâsiyye, Özel Sayı; XXXVII, (t.y).

er-Rîs, Muhammed Ziyâ' ed-Dîn, *en-Nezeriyatu's-Siyasiye'l-İslamiye*, Darut-Turâs Kahire 7. Baskı 1979.

ROSSEAU, Jean-Jacques, *Toplum sözleşmesi* (Çevr: Vedat Günyol), Adam yayınları, 4.baskı 1990 İstanbul.

Salih Ahmet el-Ali, *Devletu'r-Resul fi'l-Medine*, Şeriketu'l-Metbuaat linneşr ve't-Tevzî', Beyrût 2. baskı 2004.

Sözüer, Adem, *Türk ceza Hukuku Reformu Mevzuatı*, Alfa, İstanbul 1. Baskı 2013.

Senhurî, Abdurrazzak Ahmet, *Fikhu'l-Kilafe ve Tedevvuruha li Tusbihe Usbete Umemin Şerkiyye* (thk. Tevik Muhammed eş-Şavî- Nadiye Abdurrazzak es-Senhurî), Muessesetu'r-Risâle, (b.y.), (t.y.).

Serahsei, *el-Mebsût*, Daru'l-Me'rife, Beyrût 1989 1.baskı.

Se'de'd-Diîn el-USmanî, *ed-Dîn ve's-Siyase Temiyîzun lâ fasl*, Dâru'l-Kelime, el-Kâhire 2015 6.baskı.

Stifin Hîmslî Lonkrîk, *Erbe'teu Kurun min Tarih el-Irak el-Hadîs* (Çevr. Cafer el-Hayyat), (m.y.), (b.y), 4. Baskı.

Şibru'l-Fakih, *Mefahim el-Fikru's-Siyasî fi'l-İslâm: İşkaliyyetu'l-Ummе ve'd-Devle*, Dâru'l-Bihâr, Beyrût 2009.

Şakir Altay-Veli keskin, *Hukuk Terimler Sözlüğü*, Bilgi Basımevi, Ankara 1969.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhul 'ila Tehkik el-Hak min el-Usûl*, Metbetu's-Seade, (b.y) h.1327 1. Baskı, s.7.

eş-Şatibî, İbrahim b. Musâ b. Muhammed el-Lehmi el-Girnatî, *el-Muvafakat* (thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selman), Daru İbn Affan, (b.y) 1997 1.baskı.

eş-Şâvî, *Devletu'l-Kânûn, ez-Zâkire*, Ammân 1. Baskı.

eş-Şâvî, Mûnzir, *Felsefetu'l-Devle*, ez-Zâkire, Ammân 2. Baskı 2013.

Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügatı*, Ankara Maarif Matbaası, 1944.

Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu, Ankara 2001.

Taberi, Ebu Ce'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk* (Thk. Ebu Suheyip el-Kermi), Beytu'l-Efkâr ed-Duveliyye, Lubnân 2012.

et-Teftezânî, *Şerhu'l-Aka'idin-Nesefiye*, Mektebetu'l-Medine, Keraçî, Pakistan 2012 2.baskı.

Teflioğlu, Serkan, *"İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşruiyet Kaynağı "Velâyet-i Fakih" "*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 68, No. 3, 2013.

Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, Beta Yayınevi, 13. Baskı, İstanbul 2009.

et-Taberî, *Tarihu't-Teberî- Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Muhammed Ebu'l-Fazıl İbrâhîm), Dâru'l-Me'arif, el-Kâhire (t.y.).

Tâha Câbir el-Elvânî, *Lâ İkrâhe fi'd-Dîn*, (Mektebetu's-Şurûk, Mektebetu'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî), el-Kâhire 2006 2.baskı.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA).

Yeşilbursa, *"Behçet Kemal, geçmişten günümüze Irak meselesi"*, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIX, Sayı: II (Temmuz 2009).

Vergin, Nur, *Siyasi Sosyolojisi-Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Doğan yayınevi, İstanbul 2008.

Zeydân, Abdülkerim, *Ahkâmu'z-Zimiyin ve'l-Muste'menîn fi Dari'l-İslam*, Mu'ssesetu'r-Risâle (Mektebetu'l-Kuds, Bağdat), Beyrût 1982 2.baskı.

Zâfir el-Kasimi, *Nizâmu'l-Hukm fiş-Şeri'a vet-Tarih el-İslamî*, Dâru'n-Nefa'is, Beyrût
2.baskı.

ez-Zuğbî, Mî, "*et-Teşkiylatu's-Sukkanîye fil Irak*", bu makale el-Cezire tarafından şu
tarihte 05/10/2005 saat 15:05 yayınlanmıştır.

Özet:

XX. Yüzyılın başından bu yana hilafet boşluğu yaşayan İslam dünyası, İslam devletlerinde meşruiyet sorununu beraberinde getirmiştir. Bu sorunun aşılabilmesi için İslam düşünürleri bazı kavramların ortaya konulmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte sorunun çözülmesi için konulan kavramlardan biri de hâkimiyet mefhumudur. Konuyla ilgili yapılan incelemeler ve klasik eserlerde bahsimizle ilişkin kısıtlı bilgi bulunmasından dolayı birçok İslam devletinde meşruiyet sorununun yaşandığı ve istikrarsızlığa sebep olduğu görülmektedir. Bu nedenle İslam hukuku açısından devletin meşruiyet sorununu ele almak için İslam tarihinde belirli bir dönem ilim merkezi ve hilafetin başkenti olarak yer alan Irak devleti örneği mülâhaza edilmiştir.

Abstract:

The Islamic world experiences the lack of a caliphate since the beginning of the 20th century which in turn led to a constitutional problem within Islamic countries. In order to overcome this problem, Islamic thinkers and philosophers formed a basis by defining certain key concepts and notions. One of the notions defined during the process is **sovereignty**. Due to the lack of modern research and limited amount of classical sources on the topic, the Islamic countries are going through a constitutional crisis which has caused the instability that can be seen nowadays. In this thesis/research, the country of Iraq - which used to be the intellectual center of the Islamic world and the caliphate's capital - will be used as an example in the discussion of the solution for the constitutional problem.