

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

**İBN HALDUN'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE ULU'L-EMR'E İTAAT
VE EGEMENLİK ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED ALİ AKAY

İstanbul, 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

**İBN HALDUN'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE ULU'L-EMR'E İTAAT
VE EGEMENLİK ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED ALİ AKAY

Danışman: Prof. Dr. RÜKİYE AKKAYA

İstanbul, 2022

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Muhammed Ali AKAY
Anabilim Dalı	: Kamu Hukuku
Bilim Dalı	: Kamu Hukuku
Danışmanı	: Prof. Dr. Rükiye AKKAYA
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans, 2022
Anahtar Kelimeler	: İbn Haldun, Ulu'l-Emr, İtaat, Egemenlik, Meşruiyet

ÖZET

Yaygın kullanımıyla İslam dinine özgü dinsel bir kavram olarak ele alınan ulu'l-emr'e itaat, dini terminoloji alanının yanı sıra hukuki, siyasi ve sosyal alanlarda da inceleme ve değerlendirmeler yapmamıza imkan veren bir potansiyele sahiptir. Ulu'l-emr'e itaatin bu potansiyelinden yararlanılabilmesi için; yalnızca dini alanda değil, toplumsal düzeni ilgilendiren çeşitli alanlarda ulu'l-emr'e itaatin belirli bir metotla irdelenmesinde, özgün bir bakış açısıyla hareket edilmesinde yarar bulunmaktadır. Çeşitli toplumların, özel olarak İslam dinine mensup toplumların bir arada yaşama tecrübelerini tarihsel kaynaklarla ele alan, bu doğrultuda farklı bir yöntemle ve özgün yaklaşımlarla eserler ortaya koyan İbn Haldun, bu açıdan kendisinden yararlanabilecek düşünürler arasında belki de akla ilk gelen isimdir.

İbn Haldun'un kullandığı temel kavramlar, takip ettiği metot ve yaklaşımlarından yararlanılarak üzerinde çalışılması durumunda ulu'l-emr'e itaat hususu yaygın kullanımından daha fazlasını sunabilmekte, dinsel alanın dışında da söz söyleyebilmektedir. Bu doğrultuda, İbn Haldun'un siyasal düşüncesi çerçevesinde ve onun egemenlik anlayışıyla birlikte irdelenen ulu'l-emr'e itaat hususu, çalışmamızda dini terminoloji alanında ve bu alanın dışında diğer toplumsal alanlardaki yansımalarıyla ele alınmış; özel olarak İbn Haldun'un yaklaşımı ve bu yaklaşımdan yararlanılarak elde edilen görüşlerle birlikte ulu'l-emr'e itaat ve egemenlik anlayışı değerlendirilmiştir.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Muhammed Ali AKAY
Field	: Public Law
Programme	: Public Law
Supervisor	: Professor Rükiye AKKAYA
Degree Awarded and Date	: Master, 2022
Keywords	: Ibn Khaldun, Ulu'l-Amr, Obedience, Sovereignty, Legitimacy

ABSTRACT

Obedience to ulu'l-amr, which is considered as a religious concept unique to the religion of Islam with its widespread use, has the potential to allow us to make examinations and evaluations in legal, political and social fields as well as in the field of religious terminology. In order to benefit from this potential of obedience to ulu'l-amr; It is useful to examine the obedience to ulul-amr with a certain method, not only in the religious field, but also in various fields that concern the social order, and to act with a unique perspective. Ibn Khaldun, who deals with the coexistence of various societies, especially societies belonging to the Islamic religion, with historical sources, and who produces works in this direction with a different method and original approaches, is perhaps the first name that comes to mind among the thinkers who can benefit from him in this respect.

In case of working on the basic concepts used by Ibn Khaldun, the methods and approaches he followed, the subject of obedience to ulu'l-amr can present more than its common usage, and can speak out of the religious field. In this direction, the subject of obedience to ulu'l-amr, which is examined within the framework of Ibn Khaldun's political thought and his understanding of sovereignty, has been discussed in our study with its reflections in the field of religious terminology and other social fields; In particular, Ibn Khaldun's approach and his understanding of obedience and sovereignty to ulu'l-emr were evaluated together with the views obtained by using this approach.

ÖNSÖZ

Tez konusunun belirlenmesinden itibaren çalışmamın her aşamasında yanımda olan, görüş ve önerileriyle tezin istikametini belirleyen danışman hocam Prof. Dr. Rükiye Akkaya'ya, tez savunma jürisinde yer alan, eleştirileri ve tavsiyeleriyle çalışmaya katkı sunan değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Bihterin Vural Dinçkol'a ve Prof. Dr. Nihat Bulut'a çok teşekkür ediyor, şükranlarımı sunuyorum.

Yaklaşık olarak iki yıl önce kadrosuna dahil olduğum Gaziantep Üniversitesi Hukuk Fakültesi ailesine, kıymetli hocalarım; Prof. Dr. Emine Koban'a, Prof. Dr. Esra Siverekli'ye, Doç. Dr. Ahmet Bozdağ'a, Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Emre Zorlu'ya, yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen tüm mesai arkadaşlarıma ve üzerimde emeği bulunan değerli hocalarıma çok teşekkür ediyorum.

Yüksek lisans eğitimim süresince kendilerine yeterince vakit ayıramayışımı anlayışla karşılayan, her daim yanımda olan ailemi ve arkadaşlarımı içtenlikle selamlıyor; kendilerine sağlıklı, mutlu ve huzurlu ömürler diliyorum.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
GENEL BİLGİLER.....	i
ÖZET	i
GENERAL INFORMATION	ii
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ULU'L-EMR'E İTAAT KAVRAMI VE KAPSAMI

I. TERMİNOLOJİK AÇIDAN ULU'L-EMR'E İTAAT KAVRAMI	7
A. Ulu'l-Emr'in Taşıyıcısı	11
B. Ulu'l-Emr'in Seçilmesi.....	15
C. Ulu'l-Emr'in Görev ve Yetkileri.....	19
D. İtaat Kavramı ve Ulu'l-Emr'e İtaatın Kapsamı.....	21
II. ULU'L-EMR'E İTAATIN HUKUKSAL KARŞILIĞI VE MEŞRUIYET İLKESİ.....	26
A. Teokratik Devlet.....	29
1. Yönetenlerin İlâhi Tabiatı Doktrini	29
2. Doğaüstü İlâhi Hukuk Doktrini	31
3. Providansiyel İlâhi Hukuk Doktrini.....	33
B. İslam Toplumu Uygulaması	37
1. Hz. Muhammed Dönemindeki Uygulama	39
2. Hilafet - İmamet - Saltanat.....	46

3. Örfi Hukuk - Şer'i Hukuk Ayrımı	52
III. ULU'L-EMR'E İTAATİN SİYASAL KARŞILIĞI VE EGEMENLİK İLKESİ..	59
A. Teokratik Devlet.....	63
1. Teokrasi	65
2. Hiyerokrasi.....	67
3. Sezaropapizm.....	68
4. Egemenlik Kuramına İlahi Bir Kaynak Olarak İki Kılıç Kuramı.....	70
B. İslam Toplumu Uygulaması	75
1. Hilafet	77
2. İmamet	82
3. Saltanat.....	88

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİ VE ULU'L-EMR'E İTAAT İLKESİNE YAKLAŞIMI

I. İBN HALDUN'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİ	93
A. İbn Haldun'un Siyasal Düşüncesinde Temel Kavramlar	94
1. Bedevilik.....	95
2. Hadarilik	96
3. Riyaset	97
4. Mülk.....	99
a. Tam Mülk.....	101
b. Nakıs Mülk	102
5. Asabiyet	103
a. Neseb Asabiyeti	106
b. Sebeb Asabiyeti	107
6. Umran	109
B. Dini Siyaset / Akli Siyaset Ayrımı.....	110

1. Dini Siyaset.....	111
2. Akli Siyaset.....	112
C. Hilafet / Mülk Ayrımı	113
1. Hilafet	113
2. Mülk.....	114
3. Hilafetin Mülke Dönüşmesi Meselesi.....	115
II. İBN HALDUN'UN ULU'L-EMR'E İTAAT VE EGEMENLİK ANLAYIŞI..	117
A. Hilafet.....	120
1. Terminolojik Açıdan Ulu'l-Emr'e İtaat	122
a. Ulu'l-Emr'in Taşıyıcısı	122
b. Ulu'l-Emr'in Seçilmesi	128
c. Ulu'l-Emr'in Görev ve Yetkileri	130
d. Ulu'l-Emr'e İtaatin Kapsamı	132
2. Ulu'l-Emr'e İtaatin Hukuksal Karşılığı ve Meşruiyet İlkesi	134
3. Ulu'l-Emr'e İtaatin Siyasal Karşılığı ve Egemenlik İlkesi	137
B. Mülk	140
1. Tabii Mülke Dayanan Devlet.....	141
a. Terminolojik Açıdan Ulu'l-Emr'e İtaat	143
(1) Ulu'l-Emr'in Taşıyıcısı	143
(2) Ulu'l-Emr'in Seçilmesi	144
(3) Ulu'l-Emr'in Görev ve Yetkileri	145
(4) Ulu'l-Emr'e İtaatin Kapsamı	146
b. Ulu'l-Emr'e İtaatin Hukuksal Karşılığı ve Meşruiyet İlkesi	148
c. Ulu'l-Emr'e İtaatin Siyasal Karşılığı ve Egemenlik İlkesi	150
2. Siyasi Mülke Dayanan Devlet	153
a. Terminolojik Açıdan Ulu'l-Emr'e İtaat	155
(1) Ulu'l-Emr'in Taşıyıcısı	155
(2) Ulu'l-Emr'in Seçilmesi	157
(3) Ulu'l-Emr'in Görev ve Yetkileri	158

(4) Ulu'l-Emr'e İtaatin Kapsamı	159
b. Ulu'l-Emr'e İtaatin Hukuksal Karşılığı ve Meşruiyet İlkesi	161
c. Ulu'l-Emr'e İtaatin Siyasal Karşılığı ve Egemenlik İlkesi	163
III. İBN HALDUN'UN ULU'L-EMR'E İTAAT ANLAYIŞININ ETKİLERİ	166
SONUÇ	181
KAYNAKÇA	186



KISALTMALAR

AÜHF	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
b.	Bin
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
drl.	Derleyen
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
Hız.	Hazreti
hızl.	Hazırlayan
İLAM	Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi
İÜHF	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
s.	Sayfa
S.	Sayı
sad.	Sadeleştiren
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	Sayfa Aralığı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Vol.	Volume

GİRİŞ

Ulu'l-emr'e itaat, İslam dininin temel kaynakları içerisinde değinilen ve düzenlenen bir prensiptir. Bu prensip Kur'an ayetleri çerçevesinde irdelenirken; adaletle hükmetme, emanetlerin ehline verilmesi, şura prensibi ve kulluğun yalnızca Allah'a yöneltilmesi gibi birtakım prensiplerle birlikte İslam dininde toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda esas alınan başlıca kural ve kaidelerden birisidir. Dinsel düzenlemelere konu olmasıyla var oluşu, gerekli oluşu temellendirilen ve bu açıdan genel kabul gören ulu'l-emr'e itaat, dünyevi açıdan birbirine taban tabana zıt denebilecek düzeyde farklı biçimlerde yorumlanmış olması sebebiyle tartışmalı, bu itibarla toplumsal düzen açısından anlaşılması önemli hususlardan birisidir.

Dinsel bir kavram ve mesele olarak ele alınan ulu'l-emr'e itaat hususu, genellikle tefsir, kelim ve fıkıh gibi İslami ilimlerin bünyesinde ele alınmıştır. Dünyevi yönü itibarıyla, dinsel alanla birlikte veya bu alandan bağımsız bir şekilde toplumsal yaşantıya dair düzenleyici bir hüküm olarak ise ulu'l-emr'e itaatın kapsamlı olarak incelendiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Dağınık bir biçimde yaşamlarını sürdüren bireylerin topluluk haline gelmesi ve ortak bir kimliğe sahip olması sürecindeki statik ve dinamik etkenlerin odağında yer alan ulu'l-emr'e itaat mevzusu, bu yönüyle yalnızca İslam dinine ilişkin hükümlerle yahut dinî terminolojilerle sınırlı kalmayan, hukuk ve siyaset alanlarını da etkileyen bir yapıya sahiptir. Zikredilen bu husus sebebiyle ulu'l-emr'e itaat ele alınırken dini alanda bu prensibin irdelenmesiyle birlikte diğer alanlarda, siyaset ve hukuk alanlarındaki yeri, önemi ve etkileri üzerinde durulmasına da ihtiyaç vardır.

İnsanların bir araya gelerek sosyal-siyasal yapılar oluşturmaları, bu yapıların temel kurgusu ve işleyişi üzerinde durarak özgün bir bakış açısı geliştiren İbn Haldun, yaklaşımı ve ortaya koyduğu eserlerle ulu'l-emr'e itaat konusunu din alanında olduğu kadar diğer çeşitli alanlarda, özel olarak hukuk ve siyaset alanları çerçevesinde de ele alma imkânı vermektedir. İbn Haldun söz konusu alanlara temas eden çeşitli görevlerde bulunarak bu alanlarda çalışmalar yapmış; toplumsal yapıların kurulmasını ve bu yapıların idaresini hem

dini alanda hem de dini alanın dışında tecrübe, akıl ve nakil, dinsel alan-dünyevi alan ilişkileri çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır.

İbn Haldun, toplumsal yapıları ve bu yapıların idare edilme şekillerini sistematik bir yaklaşımla “Bedevi/Hadari Toplum” ve “Riyaset-Mülk” temel ayrımları düzleminde ele almış; toplumsal yapıların gelişmesini, farklı toplumsal yapılar arasındaki geçişleri ve çeşitliliği ise büyük ölçüde “Asabiyet” faktörü ile irdlemiştir. İnsanların, ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve yaşamaya devam edebilmek için bir arada olmak, toplu bir şekilde yaşamak zorunluluğunda olduğunu vurgulayan İbn Haldun, bu sebeplerle bir araya gelen insanların sosyal yapılar oluşturmasıyla birlikte ortak yaşam alanlarının imarından, “Umran” a giden yolun açılmasından bahsetmiştir.

Sosyal yapının oluşturulmasıyla birlikte, bu yapının korunması ve devamlılığı için bir yasa koyucuya ihtiyaç duyulmuştur. Zira İbn Haldun’a göre insanlar tabiatları itibarıyla karşılarında güçlü bir otorite figürü görmedikleri zaman diğer insanlara zarar verme, onlara kötülük etme potansiyelini taşımaktadırlar. Bu durumun önüne geçmek ve sosyal yapının sürdürülebilirliğini sağlamak gayesine hizmet eden, yasa koyma işlevine sahip olan toplumsal yapılanma; bedevi toplumda riyaset formu, hadari toplumda ise mülk formu çerçevesinde toplumu idare etmektedir. Bedevi ve hadari toplumların zuhuru ve yönetilmesi hususlarında ilahi kaynakları asli, belirleyici etken olarak ele almayan İbn Haldun, bu yaklaşımıyla dinsel alan dışında, seküler düzlemde yorum ve değerlendirmelere olanak tanımıştır.

Toplumsal yapının kuruluşunda, bu yapının korunması ve sürdürülmesinde dine ve peygamberlik makamına mutlak surette bir ihtiyaç duyulmayacağı görüşünde olması, İbn Haldun’u çağdaşlarından ve birçok İslam düşünüründen ayıran esas noktalardan bir tanesidir. Sosyal yapının tesisi ve idare edilmesi, İbn Haldun’a göre dünyevi meselelerdir ve bu meselelerde toplumun veya yasa koyucunun mutlaka şer’i bir dayanağının bulunması gerekmemektedir. Gözlemlerinden yararlanan İbn Haldun’a göre toplumsal bir yapı oluşturma ve bu yapıyı idare etme gibi dünyevi meseleleri kesin bir biçimde şariat

hükümlerine dayanarak ele almak tarihsel gerçeklikle örtüşmeyecektir. İbn Haldun, bu yaklaşımı doğrultusunda tarihsel gerçeklikte ortaya çıkan siyaset türlerini dini siyaset ve akli siyaset olmak üzere iki temel başlık altında incelemiştir.

Uygulanan genel siyasete göre toplumu akli siyaset ve dini siyaset olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür. İbn Haldun, pek uygulama alanı bulmadığı için filozofların değinmiş olduğu medeni siyaset anlayışını inceleme alanı dışında bırakmıştır. Yönetim şekline göre ise toplumu; tabii mülk, siyasi mülk ve hilafet olmak üzere 3 ayrı grup içerisinde değerlendirmiştir.

İbn Haldun'un yönetim şekline ilişkin ayrımı, otoritenin dayandığı kaynağa göre şekillenmiştir. Tabii mülkte otorite, mülkün ilkel biçimine, yani insanların hayvani doğasından gelen güç kullanma ve baskı uygulama içgüdülerine dayanmaktadır. Tabii mülkte şahsilik, keyfilik ve zorbalık egemendir. Otoritenin tesis ettiği toplumsal kurallar mevcut olsa dahi bu kurallar çoğunluğun yararını gözeterek ve topluma zarar veren uygulamalara mani olacak şekilde uygulanmadığından işlevsel değildir. Öte yandan siyasi mülkte akıl ve tecrübeye dayanan, kamu yararını gözeterek, çoğunluğun zarar görmesi ve toplumsal düzenin bozulması sonucunu doğuracak çeşitli kötülöklere mani olan bir idare anlayışı hâkimdir. Bu yönüyle siyasi mülk, tabii mülkün gelişmiş ve rasyonelleştirilmiş şeklini yansıtır. Hilafet yönetimi, İbn Haldun'a göre bir çeşit mülk yönetimi değildir. Hilafet, dini siyasete göre yönetimin söz konusu olduğu, aslen İslam dininin korunması ve sürdürölmesini gaye edinen, uhrevi yönü baskın olan bir idare biçimidir.

İslam'ın ilk dönemlerinde hilafet anlayışının tam olarak uygulandığını ifade eden İbn Haldun, bu dönemden itibaren süreç içerisinde hilafetin mülke dönüştüğünü ve hilafet yönetiminin daha sonra pek uygulanmadığını belirtmiştir. Bu kapsamda İbn Haldun'un görüşü çerçevesinde hilafet yönetiminin, İslam toplumları pratiğinde dini siyaset anlayışının belirli bir mekân ve zaman düzleminde uygulandığını, söz konusu ortam dışında hilafet yönetimi ve dini siyaset anlayışının tam olarak uygulanmamış olduğunu ifade etmek

mümkündür. Belirtilen bu hususlar gözetildiğinde İslam dininde yönetim anlayışını yansıtan temel prensiplerden biri olarak ulu'l-emr'e itaati nasıl ele almak gerekecektir?

Eserlerinde bazı konuları detaylarıyla inceleyip analiz eden İbn Haldun, bazı konularda ise olayları ve görüşleri nakletmekle yetinmiştir. İlk bakışta ulu'l-emr'e itaati ilgilendiren ayetlerin ele alınması açısından da durum bu şekildedir. Ancak referans kaynaklarında yer alan bilgileri aktarmanın ötesinde, İbn Haldun ulu'l-emr'e itaat hususunu Mukaddime'nin bütünü içerisinde çeşitli vesilelerle ele almış ve kanaatimizce bu meseleyi salt dini bir vecibe olarak değerlendirmemiştir.

Hem bireyler nezdinde hem de bir bütün olarak toplum nezdinde ulu'l-emr'e itaatin her zaman sosyo-politik zeminde bir karşılığı olmuştur. Ulu'l-emr'e itaatin dini kaynaklarda açıkça zikredilmesi sebebiyle bu prensibin uygulanmasını meşru gören çoğunluk tarafından toplumu yöneten ve yönlendiren kişilerin yahut yapıların emirlerine itaat şart sayılmıştır. Öte yandan, toplumu yöneten ve yönlendiren kimselere, dini gerekçelere dayanılmaksızın itaat edilmesi de mümkündür. Bu türden bir davranışı doğuracak temel etkenler; güç, gelenekler, karizma, bilgi ve tecrübe gibi çeşitli hususlar olabilmektedir.

Ulu'l-emr'e itaat prensibinin dini bir meşruiyet zemini olmadan da uygulanabilir olması ve çeşitli toplumların yönetiminde bu prensipten faydalanılmış olması, ulu'l-emr'e itaati insanların toplumsal bir düzen içerisinde yaşadıkları her toplumda tatbik edilebilecek evrensel bir prensip olarak ele almamıza olanak vermektedir. İbn Haldun'un, İslam dinine ve genel olarak insanların bir arada yaşamalarında belirleyici etkiye sahip olan sosyal-siyasal yasalara dair görüş ve yaklaşımları da aynı şekilde ulu'l-emr'e itaatin evrensel bir prensip biçiminde ele alınmasını sağlayacak bir zemin oluşturmuştur. Ulu'l-emr'e itaat, İbn Haldun'un yaklaşımı doğrultusunda irdelendiğinde dini kaynaklarda düzenlenmiş sosyal-siyasal bir müessese olmakta ve toplumsal düzenin temel yapı taşlarından birisi haline gelmektedir. Bu bağlamda, İbn Haldun'un ulu'l-emr'e itaate ilişkin görüşlerinin dinsel terminoloji ve uygulama alanının yanı sıra seküler bir zeminde de değerlendirilebileceği düşüncesi, çalışmamızın temel inceleme ve tartışma alanını oluşturmaktadır.

İbn Haldun'un ulu'l-emr'e itaat prensibi hususundaki yaklaşımı, çalışmamızın odaklandığı genel çerçeveyi oluşturmaktadır. Ulu'l-emr'e itaat prensibinin İslam dünyasında ve Müslüman düşünürler nezdinde ne şekilde ele alındığını, nasıl anlaşıldığını kapsamlı bir biçimde değerlendirmek çalışmamızın sınırlarını aşacağından böyle bir çaba içerisine girilmemiştir. Ancak ulu'l-emr'e itaat hususunun temel çerçevesini ele almak da bir zaruret olarak karşımıza çıktığından, tezin ilk bölümünde, belirli bir sistematik doğrultusunda olabildiğince kısa bir şekilde konunun irdelenmesi yoluna gidilmiştir.

Teoloji, hukuk ve siyaset alanlarındaki literatürde önemli bir yere sahip olan ulu'l-emr'e itaat, bu alanlar içerisinde; terminoloji, anlam, kapsam, bileşenler, konuya ilişkin yorum ve değerlendirmeler üzerinden irdelenebilmektedir. Çalışmamızın birinci bölümünün ilk alt başlığında ulu'l-emr'e itaatın terminolojik yönü ve dinsel karşılığı üzerinde durulmuştur. Terminolojik açıdan bu hususta ortaya konulan görüşler; ulu'l-emr'in taşıyıcısı, ulu'l-emr'in seçilmesi, ulu'l-emr'in görev ve yetkileri, itaat kavramı ve ulu'l-emr'e itaatın kapsamı başlıkları üzerinden irdelenmiştir. İlgili başlıklar içerisinde literatürde yer alan görüşler değerlendirilmiştir.

Dini bir emir olmakla birlikte, toplumdan topluma değişiklikler gösteren karmaşık emir-itaat ilişkilerinde; kamusal bir düzenin tesisi, bu düzenin sürdürülmesi, toplumsal barışın korunması ve adaletin sağlanması gibi sosyo-politik meseleler yönünden de ulu'l-emr'e itaat prensibinin önemli bir rolü olduğu fark edilmiştir. Bu sebeple, terminolojik bilgiler ve literatürdeki yaklaşımlarla birlikte genel çerçevede ulu'l-emr'e itaat prensibinin analizine, konuya ilişkin görüş ve açıklamalarımıza da birinci bölümün ilk alt başlığında yer verilmiştir. Birinci bölümün diğer alt başlıklarında ise ulu'l-emr'in hukuksal karşılığı ve meşruiyet ilkesi ile ulu'l-emr'in siyasal karşılığı ve egemenlik ilkesi üzerinde durulmuştur. İlgili alt başlıklarda ulu'l-emr'e itaat prensibi teokratik devlet anlayışı ve İslam toplumu uygulaması temelinde irdelenmiştir. Ulu'l-emr'e itaat prensibinin dini görüşlerin hakim olduğu bir zeminde hukuksal ve siyasal olarak ne anlam ifade ettiği üzerinde durulmak suretiyle bu prensibin dünyevi alana etki eden yönleri ortaya konulmak istenmiştir.

İkinci bölümde İbn Haldun'un siyasal düşüncesinin ve çalışmalarının yansıması olan temel kavram ve yapılar irdelenmiş; İbn Haldun'un anlayışını yansıtan bu kavram ve yapılar ile toplumsal hayatı düzenlemede yararlanılan ulu'l-emr'e itaat ve egemenlik hususlarının yansımaları üzerinde durulmuştur. Motif müşterekliği görülen hususlara değinilmek suretiyle İbn Haldun'un yaklaşımıyla ulu'l-emr'e itaat anlayışı arasında bağlantılar kurulması hedeflenmiştir. Birinci bölümde ve ikinci bölümün ilk alt başlığında işlenen meseleler, elde edilen çıkarımlar ve yaklaşımlarla birlikte İbn Haldun'un ulu'l-emr'e itaat ve egemenlik yaklaşımı ikinci bölümün ikinci alt başlığı içerisinde analiz edilmiştir. İbn Haldun'un ulu'l-emr'e itaat yaklaşımıyla yaşadığı dönemdeki otoriteler üzerindeki etkileri ve kendisinden sonraki dönemlerde, özellikle de Osmanlı dönemi düşünürleri üzerindeki etkileri hakkında ise ikinci bölümün son alt başlığı içerisinde açıklamalara yer verilmiştir.

Konuları incelemeye geçmeden önce belirtmemiz gerekir ki, İbn Haldun'un ulu'l-emr'e itaat ve egemenlik anlayışı aktarılırken, olabildiğince, günümüz dünyasında kullanılan kavramlar vasıtasıyla anlaşılabilir şekilde açıklamalar yapılmıştır. Ancak konu ve kavram bütünlüğünü koruyabilmek adına; ulu'l-emr, asabiyet ve mülk gibi bazı kavramlar hem ilgili kavramın tüm anlamlarını içerecek şekilde kapsamlı genel kullanımlarda hem de kavrama dair spesifik yaklaşımları ifade eden özel kullanımlarda aynı şekilde kullanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ULU'L-EMR'E İTAAT KAVRAMI VE KAPSAMI

I. TERMİNOLOJİK AÇIDAN ULU'L-EMR'E İTAAT KAVRAMI

Toplumsal yapının tesisi ve sürdürülebilmesi adına toplumu idare edenlerin emir ve talimatlarına uygun hareket edilmesi esası, “ulu'l-emr'e itaat” kavramı ile ifade edilmektedir. Arapça bir kavram olan ulu'l-emr'e itaat, emir sahiplerinin buyruklarına uymak, onların sözünü dinlemek, emir ve talimatlarına boyun eğmek anlamlarına gelmektedir.¹

Kamusal meselelere dair hüküm verilmesi ve toplumun idare edilmesi bağlamında aslen sosyo-politik bir mesele olan ulu'l-emr'e itaat, İslam dini terminolojisinde kendisine yer bulmuş², burada sınırları tespit edilmiş ve bu suretle şer'i bir kalıba sokularak³ teo-politik alanda da ele alınır hale gelmiştir. Bu süreçle birlikte, İslam inancına ve dini ibadetlere dair temel meseleler haricinde, kamusal alana ve kamu işlerinin görülmesine ilişkin konularda

¹ Talip Türcan, “Ülül-Emr”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XLII, İstanbul: TDV Yayın, 2012, s. 295; Hayreddin Karaman ve Diğerleri (hızl.), **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, 4. Baskı, Ankara: DİB Yayınları, 2014, s. 87. Ulu'l-emr kavramını “emir sahipleri” dışında farklı anlamlarla ele alan görüşler için Bkz. “İslâm toplumunda üst yöneticiler ve toplumsal otorite sahibi kimseler” ifadesi: Türcan, “Ülül-Emr”, s. 295; “devletin yüksek otoritesini elinde tutan organ” ifadesi: Ahmet Akgündüz ve Halil Cin, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017, s. 198; “hayatımıza hükmeden karmaşık ilişkiler ağı içerisinde yükselen egemen otoriteler” ifadesi: Sıddık Baysal, “Ulu'l-Emr Kavramı” (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2006), s. 156.

² Türcan'a göre Kur'an'da; aslen siyasi bir manası bulunan, yönetimle ve iktidarla ilişkili olan “itaat”, “emr” ve “ulu'l-emr” gibi ifadeler kullanılmış ve bu ifadeler İslamın kendi dünya algısının bileşenleri arasında zikredilmiştir. Bkz. Talip Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 25. İslam öncesi Arap toplumundaki sosyo-politik organizasyonlar üzerinde hem Arap kültürünün ve geleneklerinin hem de o dönemin diğer önemli toplumlarının birikiminin çok yönlü etkileri olmuştur. Baysal'a göre sosyo-politik bir yapı olan ulu'l-emr bakımından da böyle bir etki söz konusudur. Bkz. Baysal, s. 29.

³ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, **İÜHF Mecmuası**, C. 11, S. 3-4, 1945, s. 206. Ulu'l-emr'e itaat açısından söz konusu olan bu durumun bir benzeri Ugan'a göre hilafet hususunda yaşanmıştır. Ugan Mukaddime çevirisi içerisinde: “*Halifelik siyasal ve dünyalık bir mesele olduğu halde, buna dini bir şekil verilmiş, hatta bir akide ve inan rengi verilerek, bir akide olmak üzere kelam kitaplarına bile sokmuşlardır.*” ifadelerine yer vermiştir. Bkz. Zakir Kadiri Ugan, “Notlar”, **Mukaddime** İçinde, C. I, İstanbul: Maarif Basımevi, 1954, s. 715.

tasarruflarda bulunan ulu'l-emr'e itaat edilmesi esasının İslam toplumu nezdindeki mevcudiyet ve meşruiyeti; Kur'an ayetlerine, Hz. Muhammed'in hadislerine ve icmâya dayandırılmıştır.⁴

Kur'an'da iki ayette yer alan "ulu'l-emr" tabiri bu ayetlerin ilkinde⁵ itaat mevzusu çerçevesinde Allah'a ve Resul sıfatıyla Hz. Muhammed'e itaat edilmesinden sonra zikredilmektedir. İkinci ayette⁶ ise ulu'l-emr kavramı itaatten bağımsız olarak ele alınmıştır.

Ayetler bağlamında lafzi olarak değerlendirme yapıldığında ulu'l-emr kavramı; Hz. Muhammed dışında kalan, dolayısıyla dünyevi işlerle meşgul olan devlet başkanının ve/veya ruhani liderin haricinde olan, toplumun önde gelen otoritelerini işaret etmektedir. Nitekim ilgili ayetlerin indirilme sebebine ilişkin rivayetlerde de ulu'l-emr olarak askeri birlikleri idare eden yöneticiler zikredilmiş; Hz. Muhammed'in bizzat katılmadığı, görevlendirilen kumandanlar eliyle sevk ve idare edilen askeri seferlerde gündeme gelen problemler ve bu problemlerin çözümü üzerinde durulmuştur.⁷

Teori ve pratik bağlamında genel bir değerlendirme yapıldığında Kur'an ayetlerinin lafzi bir biçimde ele alınması usulünün dar çerçevede kaldığı, ulu'l-emr'in ve ulu'l-emr'e

⁴ Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", s. 205-206. Ulu'l-emr'e veya emir'ül-mü'minin olarak da anılan idarecilere itaat edilmesine ilişkin hadisleri içeren bir derleme için Bkz. Yusuf bin İsmail en-Nebhani, **Emirü'l Mü'minine İtaatin Vücubu Hakkında Kırk Hadis**, Fahri Aydın (çev.), İstanbul: Daru'l Hilafeti'l Aliyye Medresesi, 2020.

⁵ **Kur'an**, Nisa Suresi, 59. Ayet: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir."

⁶ **Kur'an**, Nisa Suresi, 83. Ayet: "Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayıyorlar. Hâlbuki onu Resûlullah'a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı. Size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz."

⁷ Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, **Esbâb-ı Nüzûl Kur'an Ayetlerinin İnış Sebepleri**, Necdet Çağıl ve Necati Tetik (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019, s. 156-157; İbn Kesîr, **Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri**, Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner (çev.), C. 4, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984, s. 1745-1746; Bedreddin Çetiner, **Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzul Kur'an Ayetlerinin İnış Sebepleri**, 5. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016, s. 227-228; Abdülfettah el-Kadi, **Esbâb-ı Nüzul**, Salih Akdemir (çev.), 5. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2016, s. 114; Karaman ve Diğerleri, s. 87.

itaatin ise bu yaklaşımdan daha geniş bir biçimde ele alındığı anlaşılmaktadır. Zira ulu'l-emr'e itaat hususu kaynaklarda, devlet başkanı ve halife de dâhil olmak üzere, kamu yönetiminde etkili olan muhtelif kişilerin veya organların seçimi, görevleri ve yetkileri bağlamında ele alınmıştır.⁸

Konu hakkında yapılan inceleme ve değerlendirmelerde çoğu zaman göz ardı edilen hususlardan birisi, ulu'l-emr kavramının çoğul bir niteliğe sahip olmasıdır. Yani ulu'l-emr ifadesi bir kişiyi veya tek bir otoriteyi yansıtan bir içeriğe sahip değildir⁹. Bu türden bir tekliği “veliyül-emr” kavramı karşılamaktadır.¹⁰ Dolayısıyla ulu'l-emr'in taşıyıcısı ele alınırken yalnızca devlet başkanının, halifenin ya da yasama organı veya yürütme organının zikredilmesi teknik açıdan hatalı olmaktadır. Ulu'l-emr ele alınırken yapılan bu hata, ulu'l-emr'e itaatin kapsam ve çerçevesinin belirlenmesine de sirayet etmekte ve yanlışlara sebebiyet vermektedir.

İtaat edilmesi istenen otorite hakkında saltanat sahipleri anlamına gelen bir kavramın yahut dini otoriteyi yansıtan bir tabirin yerine sosyo-politik bir otoriteyi yansıtan emir sahipleri manasında bir ifadenin tercih edilmesi¹¹, ulu'l-emr'e itaatin yalnızca dini alana veya yalnızca siyasi alana hapsedilemeyecek bir mesele olduğu değerlendirmesinin yapılmasına imkân vermektedir. Ancak, yaygın olarak ulu'l-emr manasına gelecek şekilde

⁸ Akgündüz ve Cin, s. 198-201, 208-209; Mehmet Akif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, 16. Baskı, İstanbul: Beta Basım, 2019, s. 105-122; Mustafa Avcı, **Türk Hukuk Tarihi**, 9. Baskı, Konya: Atlas Akademi, 2020, s. 97-126; Ekrem Buğra Ekinci, **Hukukun Serüveni**, 2. Basım, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015, s. 321-329.

⁹ Tabatabai, ulu'l-emr kavramının çoğul bir ifade olduğunu ve birden fazla kişiye işaret etmekte olduğunu kabul etmekle birlikte bu birden fazla kişinin, ilk akla gelen haliyle, aynı anda toplu halde sorumluluk yüklenmediğini, bu kişilerin ayrı ayrı sorumluluk yüklendiğini ve birbirlerini silsile halinde takip ettiklerini belirterek bu kişilere itaatin farz olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Muhammed Hüseyin Tabatabai, **El-Mizan fi-Tefsiri'l-Kur'an**, Vahdettin İnce (çev.), C. 4, 6. Baskı, İstanbul: Kevser Yayıncılık, Nisan 2017, s. 559. Tabatabai'nin bu görüşü, ulu'l-emr olarak ehl-i beyt imamlarını kabul etmesine bağlanabilir.

¹⁰ Vecdi Akyüz, **Kur'an'da Siyasi Kavramlar**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, Ocak 1998, s. 135. Veliyyül-emr kavramı amir, emir sahibi kimseyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III**, İstanbul: MEB Yayınları, 1993, s. 589.

¹¹ Baysal, s. 156.

kullanılabilen “halife” kavramında olduğu gibi¹², genel kabul görececek açık ve net bir teorik altyapı tesis edilmeksizin, teorik bir zemine kavuşturulmaksızın ele alınmakta olan ulu’l-emr kavramı, dini veya siyasi meşrulaştırma aracı haline gelmiş¹³, toplumsal düzeni kuran ve sürdürülmesi sağlayan temel bir unsur ve prensip olarak değerlendirilememiştir.

Yukarıdaki paragraflarda belirtilen iki husus, ulu’l-emr’e itaat meselesinin kapsamlı bir şekilde irdelenebilmesi ve anlaşılabilmesi açısından temel hareket noktalarını oluşturmaktadır. Bunlar: ulu’l-emr kavramının çoğul bir yapıya sahip olması ve dini yahut politik bir otoriteden ziyade sosyo-politik bir otoriteyi ifade etmesidir.

Ulu’l-emr kavramının çoğul yapısı, toplumu yöneten ve yönlendiren organizasyonun tek bir otoriteden yahut tek bir şahıstan ibaret olmadığını göstermektedir. Sosyo-politik bir otoriteyi ifade etmesi ise ulu’l-emr’i belirli bir dinin veya siyasi yapının meseleleriyle ilgilenmekten ziyade, daha kapsamlı bir biçimde, insanların bir arada yaşaması ve toplumsal yapının sürdürülmesi vazifesini yerine getirme noktasına taşımaktadır. Tıpkı belirli bir kara parçası üzerinde yaşayan insanların toplumsal yaşantısını düzenleyen devlet tüzel kişiliğinde olduğu gibi, ulu’l-emr’in de çeşitli bileşenleri bulunan bir üst yapı olarak ele alınması gerekmektedir.

Yönetim ve organizasyonu itibarıyla ulu’l-emr’in siyasal iktidar veya devlet olarak görülmesi yaklaşımı, bu yapıların kurumsal kimliği hasebiyle ulu’l-emr’in kapsamının sınırlandırılması neticesini verebilmektedir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, bileşenleri itibarıyla ulu’l-emr; devlet organları eliyle devlet yönetimi (government)’nden ziyade etkileşimli olarak kamu-özel sektör-sivil toplum kuruluşları ve bunlarla birlikte toplumu yönlendirebilen liderler ve çeşitli otoriteler arasındaki ilişkiler ağı çerçevesinde bütünsel olarak toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi manasında yönetişim (governance) anlayışına daha yakındır.

¹² Ramazan Yıldırım, **20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**, 1. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s. 268.

¹³ Ramazan Yıldırım, s. 269.

Yönetişim anlayışında olduğu gibi¹⁴ ulu'l-emr'e itaat anlayışında da kurumsal devlet yapısı dışında kalan ve toplumda bir karşılığı bulunan liderler ve çeşitli otoriteler toplumun idaresi ve yönlendirilmesinde vazgeçilmez bileşenler olarak ele alınmaktadır. Bu bakımdan ulu'l-emr, devleti ve siyasal iktidarı ifade eden bir yöne sahip olmakla birlikte, toplumsal düzen içerisinde kurumsal bir kimlikle veya böyle bir kimlik olmaksızın toplumu etkileyen ve yönlendiren, çeşitli alanlarda öne çıkan liderleri ve otoriteleri de ihtiva eder. Toplumsal düzenin tesisi ve sürdürülmesi adına, her toplumdaki ihtiyaçlar, tercihler ve inanışlara göre ulu'l-emr üst yapısı içerisinde farklı sahalarda faaliyet gösteren, bireyler veya kurullardan müteşekkil şubeler bulunabilir.

Ulu'l-emr böylelikle; kamuyu ilgilendiren her türden meselede hüküm verilmesi, kanunlar konulması, prensiplerin belirlenmesi veya verilen emirlerin icra edilmesi gibi usullerle toplumsal düzenin tesis edilmesi ve sürdürülmesi faaliyetlerinde iktidar, muhalefet veya baskı grubu¹⁵ olarak kamusal meselelere ilişkin süreçlerin içerisinde yer alan tüm aktörleri kapsayan bir üst yapıyı ifade etmektedir. Bu bakımdan ulu'l-emr'e itaat ise, kamusal bir düzen tertip edilebilmesini ve toplumsal yönetimin kanıksanmasını sağlayan temel ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulu'l-emr'in çoğul bir anlama sahip olması ve çeşitli kişi veya yapıların dahil olduğu bir üst yapı olarak betimlenip bu şekilde açıklanması, ulu'l-emr'in taşıyıcısını doğru bir şekilde ifade etmeyi kaçınılmaz hale getirmektedir.

A. Ulu'l-Emr'in Taşıyıcıları

Toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde etkili olan çeşitli otoriteleri yansıtan ulu'l-emr kavramının yalnızca halifeyi veya devlet başkanını ifade etmediği şüphesiz anlaşılabilmektedir.¹⁶ Nitekim çeşitli kaynaklarda halife ve devlet başkanı dışında; ulema,

¹⁴ Nurullah Genç, **Yönetim ve Organizasyon: Çağdaş Sistemler ve Yaklaşımlar**, Güncellenmiş 5. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, Eylül 2017, s. 22.

¹⁵ Akad tarafından hazırlanan, baskı grupları tipolojisi taslağı olarak paylaşılan öneride; baskı gruplarının sivil toplum unsurlarıyla birlikte, yasama-yürütme-yargı organları gibi kurumsal yapılar da olabileceği üzerinde durulmuştur. Bkz. Mehmet Akad, **Baskı Gruplarının Siyasal İktidarla İlişkileri**, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1976.

¹⁶ Baysal, s. 96.

İslam hukukçuları, kamu görevlileri, icmâ ehli olan ehlü'l hal ve'l-akd, yasama organı, yürütme organı ve bir bütün olarak siyasi teşkilatlanma ulu'l-emr kapsamında ele alınmıştır.¹⁷ Şii görüşlerde ise ulu'l-emr unvanının asli taşıyıcısı olarak sadece ehl-i beyt imamları kabul edilmektedir.¹⁸

Temel dini kaynaklarda ulu'l-emr'in taşıyıcıları tüm yönleriyle ve sınırlı sayı ilkesi doğrultusunda tespit ve tayin edilmediğinden, zaman içerisinde bilumum münferit otoriteler bu unvanın taşıyıcısı olarak ele alınmaya başlanmıştır. Parlamentolar, siyasi parti başkanları, milletvekilleri, hâkimler, sivil toplum kuruluşlarının liderleri, aşiret reisleri, kanaat önderleri, tarikat liderleri, gazeteciler ve düşünürler ulu'l-emr olarak değerlendirilmiş başlıca münferit otoritelerdendir.¹⁹ Çeşitli otoritelerin ulu'l-emr taşıyıcısı olarak ele alınmasında, uzunca bir süre uygulama alanı bulan hilafet makamının kaldırılmasıyla birlikte bu makamın ve neredeyse hiç uygulanamamış olan, ehlü'l hal ve'l-akd topluluğu ile sembolize edilen, seçici ve görevden alıcı nüfuzlu kişilerden oluşan topluluğun yerini doldurabilecek yapı arayışlarının etkisi bulunmaktadır.

¹⁷ Akgündüz ve Cin, s. 198-201, 208-209; Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s. 105-122; Avcı, s. 97-126; Fahrüddin er-Razi, **Tefsir-i Kebir Mefatih'ul-Gayb**, Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Sadık Doğru (çev.), C. 8, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990, s. 105; Hüseyin Hatemi, **İslam Hukukunda Devlet Yapısı**, 1. Baskı, İstanbul: Hareket Yayınları, 1970, s. 80; İbn Teymiye, **Siyaset es-Siyasetü's-şer'iyye**, Vecdi Akyüz (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, Mart 2021, s. 156; Mun'im Sirry, "Who Are Those in Authority? Early Muslim Exegesis of the Qur'anic Ulu'l-Amr", **Religions**, Vol. 12, Issue: 7, 483. <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/7/483/htm> (20 Ağustos 2022), s. 4.

¹⁸ Baysal, s. 168; Humeyni, **Velâyet-i Fakih İslam Devleti**, 1. Baskı, Tahran: İmam Humeyni'nin Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu, s. 104. "Ev Halkı" manasına gelen ehl-i beyt tabiri, İslamın tebliğ edilmeye başlandığı dönemden itibaren dini metinlerde terminolojik olarak Hz. Muhammed'in ailesini ifade etmekte kullanılmaktadır. Şiilere göre ise ehl-i beyt kavramı spesifik olarak; Hz. Muhammed ve Hz. Fatıma ile birlikte, On İki İmam olarak kabul edilen; Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve diğer dokuz imamı kapsamaktadır. Bkz. Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: X, İstanbul: TDV Yayın, 1994, s. 498-499.

¹⁹ Ebu'l-A'la Mevduği, **Tefhim'ul Kur'an**, C. 1, Komisyon (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, s. 371; Seyyid Kutub, **Fi Zılal'il Kur'an**, C. 2, Salih Uçan ve Vahdettin İnce (çev.), İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991, s. 523; Mustafa Öztürk, "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulu'l-Emr' Kavramı Örneği", **İslamiyat Dergisi**, C. 3, S. 3, 2000, s. 81; Baysal, s. 171; Türcan, "Ülül-emr", s. 297; İbrahim Sarmış, **Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme "Yönetim"**, 1. Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, Temmuz 2010, s. 468-472.

Teorik açıdan bir eksiklik addedilebilecek olan ulu'l-emr'in taşıyıcılarının açıkça ilan edilmemiş olması hususu, bir bakıma toplumsal koşulların, toplumu idare eden ve yönlendiren otoritelerin zaman içerisinde değişebileceği realitesinin temel dini kaynaklarda göz önünde bulundurulduğu kanaatiyle de ele alınabilir. Nitekim toplumsal yaşamı ilgilendiren ve sürekli değişim-dönüşüm halinde olan bazı alanlar hakkında temel dini kaynaklarda, belirli temel prensipler haricinde, ayrıntılı ve bağlayıcı düzenlemeler yapılmadığı ve bu alanlarda bilinçli boşluklar bırakıldığı görüşü zikredilmiştir.²⁰ Bu doğrultuda, ulu'l-emr'in taşıyıcısı sayılabilecek otoritelerin ve bu otoritelerde aranacak vasıfların da koşullar ve ihtiyaçlar gözetilerek toplum tarafından tespit ve tayin edilebileceği ön kabulüne ulaşılması mümkün görünmektedir. İslamî terminoloji kapsamında, tespit ve tayin işleminin “ümme” tarafından yapılacağını ifade etmek de mümkündür. Zira Hatemi'ye göre de: “Yönetim işlerinin tümü ‘emr’ olarak adlandırılır. Bu ‘emr’in ‘ümme’ adına kullanılmasına ‘velayet-i emr’ denir. ‘Emîr’i, ulu'l-emr’i, veliyyul emri ‘ümme’ belirler”.²¹

Ulu'l-emr'in taşıyıcısı olacak kişide veya toplulukta bazı vasıfların bulunması gerektiği üzerinde durulmuştur. Ulu'l-emr tabirinin yer aldığı ayetlerde geçen “sizden olan” ve “aralarından” ifadelerinin Müslüman toplumuna ve onun fertlerine işaret ettiği değerlendirilmiş; bu ifadeler aynı zamanda ulu'l-emr'in taşıyıcısının vasıflarına ilişkin bir vurgulama olarak ele alınmıştır.²² Adil olmak ve adaletle hükmetmek, emaneti ehline vermek²³, toplumu yönetecek ve yönlendirecek seviyede bilgi sahibi olmak, mümeyyiz olmak, cesur olmak ve sorumluluklarını yerine getirmeye mani olacak seviyede bedensel bir

²⁰ Temel prensipler belirlendikten sonra sessiz kalmak suretiyle bilinçli boşluklar bırakılan alanlar arasında: Anayasa, İdare, Ceza ve Maliye gibi alanların bulunduğu ifade edilmiştir. Bkz. Ekrem Buğra Ekinci, **İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı**, 2. Baskı, İstanbul: Arı Sanat Yayıncılık, 2018, s. 21.

²¹ Hüseyin Hatemi, **İslam Hukuku Dersleri**, 1. Basım, İstanbul: Sümer Kitabevi, 2012, s. 130.

²² M. Hamdi Yazır, **Hak Dili Kur'an Dili**, C. 3, İstanbul: Azim Dağıtım, 2017, s. 14-15.

²³ Ulu'l-emr'e itaat hususunun yer aldığı ilgili ayetten bir önceki ayette (**Kur'an**, Nisa Suresi, 58. Ayet): “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.” ifadelerine yer verilmesi sebebiyle adaletli olmak ve emanetleri (kamu işleri de bu kapsamda ele alınmaktadır.) ehline vermek ulu'l-emr'in vasıfları arasında zikredilmiştir.

kusura sahip olmamak aranan vasıflar arasında öne çıkan hususlardır.²⁴ Sayılan hususların dışında ulu'l-emr'in taşıyıcısının; erkek olma, Kureyş kabilesine mensup olma, efdal olma ve özellikle dini konularda hüküm verecek seviyede bilgi sahibi olma niteliklerini taşıması gerektiği de ileri sürülmüştür.²⁵

Kaynaklarda ulu'l-emr'in taşıyıcısı ve bu taşıyıcının vasıfları hakkındaki değerlendirmeler daha çok siyasi-dini alanlarda toplumu yöneten ve yönlendiren otoritelere, bazı “veliyül-emr”lere dairdir. Ancak toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususu dini-siyasi alanla sınırlı olmayıp; hukuk, ekonomi, sağlık, eğitim, güvenlik, imar vb. çeşitli alanlarda da faal olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla toplumsal alanda kendisine yer bulan her bir disiplin ve toplumu etkileyebilecek her bir konu başlığı açısından ulu'l-emr unvanını taşıyacak veliyül-emrlerden bahsetmek mümkündür.²⁶

Ulu'l-emrin taşıyıcılarına ilişkin açıklamalar ve değerlendirmelere göre sonuç olarak kimler ulu'l-emr kapsamındadır? Bu sorunun net bir biçimde cevaplandırılabilmesi için toplumu yöneten ve yönlendiren otoritelerin meşruiyeti ve otoriteye itaat hususları üzerinden birtakım değerlendirmeler yapılmasına ihtiyaç vardır. Böyle bir değerlendirme süreci öncesinde ise ulu'l-emr'in seçilmesi üzerinde durulmalıdır. Ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarını belirleyen kimseler ve bu kimselerin karar verme süreçleri, ulu'l-emr'in seçilmesi açısından önem arz eden temel konu başlıklarını oluşturmaktadır.

²⁴ Türcan, “Ülül-Emr”, s. 296; Yusuf Şevki Yavuz (Ed.), **Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi**, C. 3, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 260; Akgündüz ve Cin, s. 210; Ali b. Muhammed b. Habib Ebü'l-Hasen Mâverdî, **El-Ahkâmü's-Sultâniyye**, Ali Şafak (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018, s. 31-32; Murat Sülün (Ed.), **Keşşaf Tefsiri**, C. 2, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 164.

²⁵ Mâverdî, s. 31-32; Sülün, s. 164. Kureyş kabilesine mensup olma şartına dair eleştirel bir çalışma için Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, **Hilafetin Kureyşliliği**, 6. Baskı, Ankara: Otto Yayın, Ekim 2017.

²⁶ İmam Mâtürîdî tefsir kitabının konuya ilişkin bölümünde “...*Ulu'l-emr her türden ilim sahipleridir, ta ki aralarında ilmi tartışma olabilsin.*” görüşünü paylaşmıştır. Bkz. Yavuz, s. 263. Mevdudî'ye göre “*Müslümanların herhangi bir işinin başında olan herkes*” ulu'l-emr kapsamında değerlendirilebilir. Bkz. Mevdudî, s. 371. Ayrıca Bkz. *Ulu'l Emr*. 2009. <https://iktibasdergisi.com/2009/05/01/2089/> (10 Eylül 2021).

B. Ulu'l-Emr'in Seçilmesi

Toplumu etkileyen ve yönlendiren ulu'l-emr taşıyıcılarının belirlenme biçimi, hem sosyal-siyasal koşulların hem de toplumsal grupların meşruiyet algılarındaki farklılıkların getirdiği bir durum olarak çeşitlilik arz etmektedir.

Günlük yaşamın olağan akışı içerisinde, süreklilik arz eden temel meselelerde veya günün ihtiyaçları doğrultusunda gelişen güncel alanlarda; uzmanlığı, yetkinliği, güçlü veya nüfuzlu olması gibi kişisel özellikleri ile öne çıkan, topluma etki eder duruma gelen kişi veya yapılar ortaya çıkmakta, bu kişi veya yapılar zamanla kendi mecralarında tanınır hale gelerek etki alanlarını arttırmaktadırlar.²⁷ Özellikle devlet yönetimi gibi başlıca kamusal işler açısından ön plana çıkan bu kişi veya yapılar seçimle yahut tayin usulüyle ulu'l-emr taşıyıcıları olarak belirlenebilmektedir. Ayrıca, toplumu yönetme ve yönlendirme makamının çekiciliğine kapılan kişi veya yapılar tarafından güç kullanarak otorite haline gelme ve üst düzey yönetim makamını elde etme hallerinin uygulamada görülmekte olması sebebiyle teorik düzeyde de bu hususa bir belirleme yöntemi olarak yer verilmeye başlanmıştır. Böylelikle toplumu yönetip yönlendiren ulu'l-emr'in taşıyıcılarının seçimle, tayinle veya güç kullanma gibi diğer yöntemlerle iş başına gelebileceği öngörülmektedir.

Ulu'l-emr taşıyıcılarının seçimle iş başına gelmesi açısından dini kaynaklarda; ehli'l hal ve'l-akd tarafından seçilme ve veliaht tayini ile seçilme yöntemleri zikredilmiştir. Ehlü'l hal ve'l-akd, halk adına ulu'l-emr taşıyıcılarını seçme veya görevden alma hususlarında yetki ve sorumluluğu bulunan bir heyet olarak kabul edilir.²⁸ Bu heyet halkın

²⁷ Bu hususta Duverger'in önderlerin otorite haline gelmesi sürecine dair açıklamaları dikkate değerdir. Önder, resmi veya kurumsal bir makama sahip olmadığı halde; kişisel özellikleriyle kendi alanında sivrilir, az sayıda kişi üzerinde söz konusu olan meşruiyetini yaygınlaştırır ve toplumsal meselelerin yönlendirilmesi noktasında nüfuzunu sağlamlaştırırsa otoriteye dönüşebilmektedir. Bkz. Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, Şirin Tekeli (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, Mart 1982, s. 200-201.

²⁸ Ehlü'l hal ve'l-akd'in yalnızca seçici heyet olarak görülmesi hatalıdır. Zira bu heyet hem toplumu yönetecek olan iktidarı belirleme hem de iktidardakileri görevden alma salahiyetine sahiptir. Bkz. Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)**, C. II, Salih Tuğ (çev.), Ankara: İmaj Basım, 2003, s. 883.

temsilcisi olarak görülür ve heyetin belirlediği ulu'l-emr taşıyıcısına halkın da biat edeceği ve ona tabi olacağı düşünülür. Veliaht tayini ile seçilme yönteminde ise görevine devam etmekte olan ulu'l-emr taşıyıcısı, kendisinden sonra işaret ettiği kişinin ulu'l-emr taşıyıcısı olarak belirlenebileceği görüşünü dile getirir.²⁹ Görevi başındaki ulu'l-emr taşıyıcısının bu “önerisi”³⁰ sonrasında veliaht tayin edilen kişinin ulu'l-emr taşıyıcısı olarak belirlenmesi hususunda ise farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu durumda veliahtın ulu'l-emr taşıyıcısı olabilmesi için görevi başındaki ulu'l-emr taşıyıcısının önerisini yeterli bulanlar olduğu gibi ehlü'l hal ve'l-akd'in biatini veya halkın biatini arayan görüşler de dile getirilmiştir.³¹

Seçim ile ulu'l-emr taşıyıcılarını belirleme yönteminde Hz. Muhammed döneminde ve ilk dört halifenin seçilmeleri sürecinde görülen tarihsel uygulamalar esas alınmıştır.³² Söz konusu uygulamalarda öne çıkan öncelikli mesele ve seçim yönteminin tamamlayıcı unsuru, “biat alınması” hususudur.³³

²⁹ Udeh bu konuda veliaht tayini usulü ile halef tayini usulü olmak üzere ikili bir ayrıma gitmektedir. Halef tayini, Hz. Ebu Bekir tarafından uygulanmıştır ve ölmek üzere olanın kendisinden sonra göreve gelebilecek kişiyi önermesi niteliğinde bir yöntemdir. Veliaht tayini ise İslam toplumunda Muaviye'nin uygulaması ile başlamıştır ve sağlıklı yerinde olan yöneticinin kendisinden sonra ailesinden olan bir yakınının makama gelmesini istemesine dayanır. Bu iki usul hükmen birlikte değerlendirilse de ilkinde liyakatli ve uygun bir adayın seçilmesi gayreti mevcut iken ikincisinde kamu yararından ziyade bir ailenin veya bir hanedanın hükümlerliliği hedefi doğrultusunda hareket edilmesi esastır. Bkz. Abdülkadir Udeh, **İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk**, C. 4, Akif Nuri (çev.), İstanbul: İhya Yayınları, 1976, s. 406.

³⁰ “Ahd” veya “İstihlaf” kavramlarıyla ifade edilen, ardında bir halef bırakma veya halife tayin etme gibi uygulamaların Hz. Muhammed ve ilk dört halife dönemi uygulamasına dayanmadığı, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in yalnızca halife adayı önerdikleri hususunda ayrıntılar için Bkz. Abdurrahim Şen, **Hulefa-i Raşidîn Örneğinde İslam'da Devlet Başkanı Seçimi**. 1. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, Mart 2015.

³¹ Mâverdî, s. 39-41.

³² Seçim esasına dayanan yöntemlerin nasslarda da vurgulandığı görüşünde olan Düzgün'e göre, ilgili ayette (**Kur'an**, Nisa Suresi, 59. Ayet) geçen “sizden olan” ifadesiyle ulu'l-emr taşıyıcılarının toplum nezdinde meşru bir otorite olarak görülmesini sağlayacak yöntemlerle belirlenmesi hususuna işaret edilmiştir. Seçim, şura, denetim vb. yöntemlerle halkın ulu'l-emr taşıyıcılarını belirlemede etkili olması, ulu'l-emr'e “bizden olma” vasfı verecektir. Bkz. Şaban Ali Düzgün, “De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-emr Kavramsallaştırması”, **Milel ve Nihal**, C. 14, S. 1, 2017, s. 33.

³³ Biat kelimesi Arapçadaki bey'at ifadesinden gelmektedir. Bey'at “satmak, “satın almak” anlamındaki “bey” köküne bağlı olarak yöneticilik vermek, birini yönetici olarak benimsemek manalarında kullanılmıştır. Toplumsal bir sözleşme olarak ise devlet başkanı seçme, belirleme ve

Hız. Muhammed'in siyasi bir lider olarak belirlenmesinde ve kendisinden sonraki dönemlerde İslam toplumunda kamu alanındaki en üst otoritenin taşıyıcısı olarak halifenin seçiminin tamamlanması ve vazifesinin resmîyet kazanması hususunda halkın büyük çoğunluğunun veya halk nezdinde nüfuzu bulunan kimselerin çoğunluğunun ilgili siyasi liderin veya halifenin huzuruna gelmesi ve burada biat akdinin yapılması aranmıştır. Böylelikle halifenin veya siyasi liderin kamu görevinin, taraflara karşılıklı haklar ve borçlar yükleyen bir toplumsal sözleşme olan biat akdiyle tesis edilmesi şart koşulmuştur.³⁴

Tayin yöntemiyle ulu'l-emr'in iş başına gelmesi usulü Şii yaklaşımlarda görülmektedir. İlgili Şii yaklaşımlarda ulu'l-emr'in teokratik denebilecek bir toplumsal yapı çerçevesinde ele alınması, ulu'l-emr'in belirlenmesinde insani bir seçim yapılması hususunu ortadan kaldırmaktadır. Söz konusu görüş çerçevesinde ilahi olarak ulu'l-emr tayin edilmiştir ve bu kişi ehl-i beyt mensubu İmamdır.³⁵ İlahi tayin yöntemi, bazı Şii görüşlere göre Hız. Muhammed'den itibaren silsile halinde selefin halefi tayini usulüyle devam ettirilmiştir. Bir başka Şii grup açısından ise, ilahi tayin gereğince ehl-i beyt mensubu olması gereken İmamın belirlenmesi, ehl-i beyt mensupları arasında yapılacak seçimle gerçekleşmektedir.³⁶

İslâm hukukunu gözeterek ona bağıllık gösterme anlamındadır. Bkz. Cengiz Kallek, "Biat", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. VI, İstanbul: TDV Yayın, 1992, s. 120-121.

³⁴ Biat cahiliye döneminde de uygulanmış bir toplumsal sözleşmedir. Hız. Muhammed döneminde biat uygulamasının içeriğinde değişiklikler yapılmış; önceleri İslam akaidine riayet ve itaat çerçevesinde alınan biate siyasi iktidar kurucu bir toplumsal sözleşme niteliğindeki biat eklenmiştir. Bu bakımdan biat akdinin: itaat biati ve in'ikad biati olmak üzere iki çeşidinden söz edilir. Her iki biat türü de Hız. Muhammed döneminde uygulanmıştır. Akabe biatlerinin ilki itaat biati, ikincisi ise in'ikad biati olarak değerlendirilmiş, hatta ikinci Akabe biatinin Hız. Muhammed'in siyasi iktidarını kurucu bir nitelik taşıdığı ifade edilmiştir. Burada dikkate değer olan husus, siyasi iktidar tesisi için İslam dininin ve Hız. Muhammed'in peygamberliğinin kabulünden ayrı olarak bir de toplumsal sözleşme niteliğindeki biat akdine ihtiyaç duyulmuş olmasıdır. Bkz. Tuncay Başoğlu, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at", **İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi**, C. 1, S. 2, Temmuz-Aralık 1996, s. 82-86; Mehmet Ali Kapar, "Hız. Peygamber Döneminde Bey'at", **NEÜİFD**, C. 5, S. 5, Haziran 1994, s. 82-83; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 881.

³⁵ Ebulfazl İzzeti, **İslam'da Siyaset Teorisi**, Yasin Demirkıran (çev.), 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 154-155.

³⁶ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 110.

Güç kullanarak zorla otoritenin elde edilmesi de, özellikle devlet yönetimiyle ilgilenen ulu'l-emr'in taşıyıcıları bakımından bir “seçim” yöntemi olarak zikredilmiştir. Bu usulün bir belirleme biçimi olarak kabul edilmesi ve diğer yöntemlere alternatif olarak ele alınması ise, de Facto yönetimlerin ve bu yönetimlerin uygulamalarının geçerliliği sorunsalından doğmuştur. Belirtmek gerekir ki bu de Facto yönetimleri “geçici hükûmet” olarak değerlendiren ve ancak halkın biati alınır sa bu yönetimleri meşru bir iktidar ve ulu'l-emr taşıyıcısı sayan görüşler bulunmaktadır.³⁷

Öğretide ele alınan klasik belirleme yöntemleri haricinde, ulu'l-emr'in seçilmesi hususuna toplumsal yapı bağlamında farklı yorumlar getirmek mümkündür. Zira, klasik belirleme yöntemlerinde ulu'l-emr unvanının taşıyıcısı olarak halife veya devlet başkanı gibi resmi otoriteler irdelendiğinden, örneğin alimler açısından veya siyasi iktidar bünyesinde herhangi bir rolü bulunmadan toplumu doğrudan etkileyen ve sivil toplum yapısı içerisinde öne çıkan liderler bakımından zikredilen klasik belirleme yöntemleri doğrudan uygulanabilecek kriterler olarak ele alınamayacaktır.

Çetrefilli toplumsal meselelerde; bilgisi, yetkinliği ya da herhangi bir toplumsal gruba mensubiyeti gibi nitelikleri sebebiyle meselelere çözüm önerileri sunabilecek olan kimseler de ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olarak değerlendirilebilmektedir. Bu durumda olan kişiler açısından, ulu'l-emr'in seçilmesinde toplumun söz konusu kişiye dair; bilgili olma, kifayet (yeterlilik) ve meselelere nüfuz edebilme temellerine dayanan meşruiyet algısının birer ölçüt olarak kabul edilmesi öneri olarak ele alınabilir. İlgili temellendirmeler aslında ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarının vasıfları olarak zikredilmektedir. Ancak yaşam akışı içerisinde karşılaşılan her bir meselede bu niteliklerin bir kişide veya bir toplulukta eksiksiz olarak bulunması olağan bir durum değildir. Bu sebeple, her bir mesele özelinde ilgili niteliğin bulunup bulunmadığının ayrı ayrı irdelenmesi gerektiğinden, söz konusu temellendirmelerle ulu'l-emr'in belirlenmesinde fayda vardır. Nitekim resmi makamlar tarafından bir görev için bu görevin tevdi edileceği kişi veya kurum tespit edilirken de bu

³⁷ Abdurrahim Şen, **İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet**, 1. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, Şubat 2020, s. 164-167; Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s. 110.

temellendirmeler ve toplumun bakış açısı gözetilerek hareket edilmektedir. Ulu'l-emr'in seçilmesi hususunda bilgi, yetkinlik, kifayet ve nüfuza sahip olma gibi kriterlerin de ele alınıp göz önünde bulundurulması halinde, sosyal ve siyasal realitelerle uyumlu değerlendirmeler yapılabilecektir.

C. Ulu'l-Emr'in Görev ve Yetkileri

Toplumsal yaşamın idame ettirilmesi bağlamında bir kamusal düzen kurup bu düzeni sürdürmekle görevli olan ve bu görevi doğrultusunda yetkilerle donatılması gereken ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarından bazıları, İslamın öngördüğü toplum düzeni bağlamında dini alana dair görev ve yetkileri de taşımak durumundadır.

Genel itibarıyla ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarından, İslam toplum düzeni anlayışı gereğince; İslamın ilk dönemlerinde esasları tespit edilmiş olan dini korumak, anlaşmazlıkları çözerek adaleti tesis etmek, güvenliği ve asayiş sağlaması, ülke sınırlarını korumak, vergi toplamak, ülkenin ekonomik, siyasi ve idari teşkilatlarını kurarak bunların işlerliğini takip etmek gibi görevleri yerine getirmeleri beklenmiştir³⁸. Ulu'l-emr'in, bu görevlerini yerine getirebilmek adına toplumdan ve kamu görevlilerinden meşru hususlarda itaat bekleme ve onların yardımlarını isteme yetkisi vardır.³⁹ Bu husus biat akdinin bir gereği olarak toplumun ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı veya taşıyıcılarına karşı bir yükümlülüğü olarak da görülebilir.

Dini açıdan, Kur'an ve Sünnet hükümleri gereğince şer'i alan içerisinde konumlandırılan ve İslam hukuku çerçevesinde sınırlı yetkilere sahip olan ulu'l-emr'den,

³⁸ Hayrettin Karaman, **Anahatlarıyla İslam Hukuku**, C. 1, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987, s. 199; Aydın'a göre ulu'l-emr'in görevlerini dini işler ve devlet işleri olmak üzere iki ana grupta toplamak mümkündür. Bkz. Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 113-114.

³⁹ İlyas Canikli, **Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları**, 1. Baskı, Ankara: İlahiyat Yayınları, Temmuz 2004, s. 70; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, s. 200.

İslam'ın farzlarına ve haramlara aykırı hüküm koymaması ve bunların zıddını emretmemesi beklenmektedir.⁴⁰

Dini alandan bağımsız olarak ulu'l-emr'in görev ve yetkilerini düşündüğümüzde, İslam hukukunun uygulanmadığı veya uygulanamadığı yönetimler açısından, ulu'l-emr'in görev ve yetkilerinin tespitinde sosyal yaşam şartları baskın gelmekte; toplumu idare edenlerin görev ve yetkileri günün koşullarına, güç dengelerine ve toplumun meşruiyet yaklaşımlarına göre şekillenmektedir. Öte yandan, bu dönem ve koşullarda dahi toplumu idare edecek ve yönlendirecek olan ulu'l-emr'in sosyal yaşama ilişkin görevler üstlenmesi ve toplumsal yapıyı ayakta tutması gerekmektedir. Dolayısıyla dini alanlara dair görevleri bulunsun veya bulunmasın ulu'l-emr'in; siyasi, idari, hukuki ve ekonomik ihtiyaçları karşılamak için teşkilatlanmaya gidilmesi, adaletin tesisi, asayişin sağlanması, sınırların korunması ve vergi toplanması hususlarında görevleri ve bu görevleri yerine getirmesini sağlayacak yetkileri bulunmaktadır. Belirtmek gerekir ki ulu'l-emr üst yapısı içerisinde bu görevlerin belirli kişi veya topluluklar tarafından birlikte veya ayrı ayrı yerine getirilmesi söz konusu olabilmektedir.

Seküler çerçevede veya dinî açıdan değerlendirme yapılmasına bakılmaksızın, ulu'l-emr unvanı taşıyıcısının her durumda tercihler yapması, kararlar vererek bu kararların icrasını temin etmesi gerekmektedir. Ulu'l-emr açısından belki de en önemli görev ve yetki başlığı olarak buyurma ve kanun koyma hususu bu noktada gündeme gelmektedir. Önemle belirtmek gerekir ki, burada kanun koyma hususunun günümüzde yaygın olarak kullanılan anlamıyla ele alınmamasında ve bu konuda geniş bir yorumla hareket edilmesinde yarar vardır.

⁴⁰ Yılmaz, s. 91-95; Süleyman Uludağ, **İslâm-Siyaset İlişkileri**, 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 92. Lewis'e göre İslam hukukunda devlet başkanına mutlak egemenlik hakkı tanınmamıştır. Devlet başkanı göreve geldiğinde büyük bir otoriteye kavuşur ve halkının kendisine itaat görevi hem dini hem de siyasi bir gereklilik kabul edilir. Buna karşın devlet başkanının otoritesi kutsal hukukla önemli ölçüde kısıtlanmıştır. Bkz. Bernard Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, Fatih Taşar (çev.), İstanbul: Rey Yayıncılık, 1992, s. 52-53.

Emir-itaat denklemi doğrultusunda bir düzen tesis edilmesi ve bu düzenin sürdürülmesi, birtakım kural ve prensiplerin belirlenmesine ve bunlara riayet edilmesine dayanır. Yöneten-yönetilen ayırımına sahip olsun veya olmasın, tüm toplumlar açısından toplumsal düzenin sağlanması için kanunlara başvurulmaktadır.⁴¹ Ulu'l-emr unvanı taşıyıcısının görevi bu açıdan mensubu olduğu toplumun bir ferdi olarak, bu toplumun değer yargılarını gözeterek toplumsal düzeni tesis edecek kural ve prensipleri belirlemek, bu kural ve prensipler doğrultusunda hareket edilmesi için gerekli emir ve buyrukları vermektir. Ulu'l-emr, bu noktada kural ve prensipleri doğrudan kendi görüş ve tercihine göre belirleme yetkisine haiz olabileceği gibi yalnızca mevcut kural ve prensiplere riayet edilmesini sağlama ve bu yasaları uygulama göreviyle de donatılmış olabilir.⁴²

Toplumsal yapının temel dizaynı ve meşruiyet algısı doğrultusunda ulu'l-emr hem yasa koyucu hem de yasa uygulayıcı rollere bürünerek görev ve yetkilerini kullanabileceği gibi bu rollerden yalnızca birini de alabilir. Her durumda, görevini yerine getiren ulu'l-emr kendisine itaat edilmesini bekleme, düzeni devam ettiren itaati ve hükümlere riyeti sağlamak amacıyla ve bu ölçüde gerekli şekilde harekete geçme yetkisine sahiptir. Ulu'l-emr'in görev ve yetkileri, özellikle de ulu'l-emr'in kanun koyma ve buyurma hususundaki rolü bağlamında itaat ve itaatin kapsamının ne olacağının irdelenmesinde yarar vardır.

D. İtaat Kavramı ve Ulu'l-Emr'e İtaatin Kapsamı

Emre uyma, boyun eğme ve söz dinleme manalarında ele alınan “itaat”⁴³, siyasi, hukuki ve dini meselelerin irdelenmesi bakımından merkezi bir öneme sahiptir. Fromm'a göre itaat ve itaatsizlik mevzuları insanlık tarihinin başlamasında etkili olan esaslı meselelerdendir. İtaat, eğer önüne geçilmez ise insanlık tarihinin sonlanması hususunda da

⁴¹ Oktay Uygun, **Devlet Teorisi**, 5. Baskı, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019, s. 8.

⁴² Tabatabai'ye göre ulu'l-emr'in yasama alanında ve kanun koyma hususunda yetkisi bulunmamaktadır. Ulu'l-emr her kim olursa olsun yeni bir hüküm koyamaz, hükmü Kur'an ve Sünnet ile sabit olan bir düzenlemeyi ortadan kaldıramaz. Bkz. Tabatabai, *El-Mizan fi-Tefsiri'l-Kur'an*, s. 554-555.

⁴³ Ömer Mahir Alper, “İtaat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XXIII, İstanbul: TDV Yayın, 2001, s. 444; <https://www.sozluk.gov.tr/> (14 Ekim 2021).

göz ardı edilemeyecek bir kuvvete sahip durumdadır. Bu bakımdan itaatin, itaatsizliğin ve “itaat ile itaatsizlik arasındaki diyalektik ilişki”lerin çok geniş bir yelpazede irdelenmesi imkanı bulunmaktadır.⁴⁴ Ulu’l-emr’e itaat üzerinden yapılacak değerlendirmeler açısından ise bu geniş yelpazenin sosyo-politik yönü ile din ve hukuk alanlarındaki karşılıkları, sınırları üzerinde durulması ve bu suretle çalışma açısından kapsamın sınırlandırılması uygun görünmektedir.

İtaat, emir veren bir otorite figürü ile bu emre riayet edenlerin bulunduğu çok yönlü itaat ilişkisinde emir alan tarafta bir davranış değişikliğinin olması suretiyle gerçekleşmektedir. Toplum hayatına etkileri dolayısıyla itaatin yapıcı ve yıkıcı itaat ayrımları çerçevesinde ele alınması mümkündür. Yapıcı itaat ile toplumsal yapının işleyişine katkıda bulunulmakta, hukuka ve örf-adet gibi kurallara uyulması vesilesiyle toplumun varlığını sürdürebilmesi temin edilmektedir. Öte yandan yıkıcı itaatte ise hukuki, ahlaki prensiplerin aksini öngören otorite figürünün emirlerine uygun davranışlar sergilenmesi sebebiyle insanların haksız bir biçimde öldürülmelerine veya zarar görmelerine sebebiyet veren durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan, yapıcı veya yıkıcı türde oluşuna göre itaat pejoratif bir durum veya toplumsal yapının sürdürülmesi için zorunlu bir koşul olarak karşımıza çıkabilmektedir.⁴⁵ Toplumsal hayata etkilerinin yanı sıra, etkili olabildiği toplumsal yaşam alanlarına göre de itaati siyasi alanda, hukuki alanda ve dini alanda, gerek kurucu bir temellendirme unsuru gerek oluşturulan bir yapı olarak görmek ve bu alanlarda incelemek mümkündür.

Devlet teorisi açısından itaat, iktidarın kuruluş ve organizasyonunda olmazsa olmaz bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir sosyal veya siyasal yapının kuruluşunda ortaya çıkan yöneten-yönetilen ayrımında ve söz konusu yapının devamlılığı için gerekli olan

⁴⁴ Erich Fromm, **İtaatsizlik Üzerine –Özgürlük Neden Otoriteye “Hayır” Demektir?-,** Nurdan Soysal (çev.), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s. 9-11.

⁴⁵ Yaşar Salihpaşaoğlu ve Dilara Buket Tatar, **Teorik ve Pratik Hukuk Sosyolojisi,** 1. Baskı, Ankara: Lykeion Yayıncılık, Nisan 2021, s. 90.

hıyerarşik organizasyonda emir-ıtaat denkleml zorunlu ve kaçınılmazdır.⁴⁶ Siyaset biliminde ise otoritenin incelenmesi ve sınıflandırılması noktasında itaat belirleyicilik işlevine sahiptir.⁴⁷

Hukuk disiplini bakımından itaat, kuralların bağlayıcılığına ve kurallara riayet edilmesi lüzumuna vurgu yapılması bakımından işlevsel nitelik taşır. İtaatsizliğin söz konusu olduğu durumlarda yaptırım uygulanması gündeme gelebilmekte; fiilin niteliğine ve yasal düzenlemelere göre uygulanacak yaptırım tayin edilmektedir. Hukuka itaat, bu yönleriyle genel bir yükümlölük olarak kabul edilmektedir. Ancak hukuka itaat mutlak bir yükümlölük olarak değeriendirilmemiştir. Hukuk, kanuna veya devlet yetkililerinin emir ve kararlarına indirgenemeyeceğinden, devlet yetkililerinin her emir ve kararına, her bir kanuna itaat edilmesi gerektiği görüşü genel kabul görmemektedir. Bu noktada devreye ilgili işlem veya kuralın ahlaki olarak yerindeligi, işlemin veya kuralın kendisinin yahut işlem veya kuralı tesis eden kişi ya da organların toplumda yerleşik olan meşruiyet inancı doğrultusunda meşru kabul edilip edilmediği vb. kriterler girebilmektedir. İlgili kriterler karşılanmıyorsa itaat yükümlüğünün ortadan kalktığı düşüncesi ile sivil itaatsizlik gibi fiillere başvurulması görüşü gündeme gelmektedir.⁴⁸

Hristiyanlıkta itaatin Tanrıya yöneltilmesi konusundaki ortak yaklaşıma rağmen, özellikle dünyevi iktidarlara itaat açısından görüş ayrılıkları bulunduğu görölmektedir. Hz. İsa'nın itaati her konuda hâkimiyet sahibi olan Tanrıya hasretme yaklaşımı ve kendi dönemindeki otoritelerle mücadele içerisinde olması⁴⁹ karşısında Pavlus, iktidarların tamamının Tanrıdan hâsıl olduğunu ve bu sebeple her çeşit iktidara itaat edilmesi gerektiğini

⁴⁶ Yahya Kazım Zabunoğlu, **Kamu Hukukuna Giriş Devlet Tanım-Kaynaklar-Unsurular**, Ankara: AÜHF Yayınları, 1973, s. 10.

⁴⁷ Heywood'a göre Weber meşhur üçlü otorite ayrımını farklı itaat gerekçelerini göz önünde bulundurarak yapmıştır. Bkz. Andrew Heywood, **Siyasetin Temel Kavramları**, Hayrettin Özler (çev.), 1. Baskı, Ankara: Adres Yayınları, 2012, s. 52.

⁴⁸ Mustafa Erdoğan, "Devlete İtaat Mutlak Bir Yükümlölük müdür?", 23 Eylül 2019, <https://oad.org.tr/blog/devlete-itaat-mutlak-bir-yukumluluk-mudur77/> (21 Ekim 2021).

⁴⁹ Şinasi Gündüz, **Pavlus Hristiyanlığın Mimarı**, 4. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 215, s. 224; İlhami Güler, **Politik Teoloji Yazıları**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 44.

öngören erken dönem Hristiyanlık görüşlerini destekler biçimde, iktidara itaat etmeyen ve direniş gösterenlerin lanetleneceğini vurgulamıştır.⁵⁰ Pavlus'un yaklaşımının bir benzerini Hz. İsa'nın havarilerinden Petrus'ta da görmek mümkündür. Petrus, “*insanlar arasında yetkili kılınmış her kuruma*” Tanrı adına bağlı olmayı öğütlemiştir.⁵¹

Yahudilikte Tanrı'nın vahdaniyetini tasdik ve Tanrıya itaat, İbranicede “mitsva” denen toplamda 613 adet olan dini kurallar arasında zikredilen temel hususlardandır.⁵² Yahudilikte anne babaya itaat ve hürmet edilmesi de önem arz etmekte ve On Emir olarak bilinen hükümler arasında bu hususta düzenleme bulunmaktadır.⁵³ Tanrının buyruklarına itaati mutlak surette gözetilen Yahudilikte Tanrı hükmünü dikkate almamak ve emirlere karşı gelmek tüm insanlar için cezalandırılma sebebidir.⁵⁴ Tevrat'ta Rabbin buyruklarına itaat etmenin yanında, onun seçtiği kişiye tabi olup itaat ederek başkaldırmamak da övgüye değer bir davranış biçiminde ele alınır.⁵⁵ Ancak ister halk tarafından seçilsin ister Tanrının

⁵⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 9. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, Ağustos 2020, s. 198; Şinasi Gündüz, “Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite”, **Milel ve Nihal**, C. 14, S. 1, 2017, s. 19; **Yeni Antlaşma (İncil)**, Pavlus'tan Romalılara Mektup, 13, 1-3. Bu dipnotta ve daha sonraki dipnot veya açıklamalarda yer verilen Eski Ahit ve Yeni Ahit bölümlerinden çevirilerde “**Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**”, Seul, Güney Kore: Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yayınları, 2013.” kaynağı esas alınmıştır. Atıflarda “Ana Bölüm İsmi, Bölüm İsmi, Alt Bölüm Numarası, Ayet/Paragraf Numarası” metodu kullanılmıştır.

⁵¹ **Yeni Antlaşma (İncil)**, Petrus'un 1. Mektubu, 2, 13-14. İncil metinlerinde, yetkili kılınan, görevlendirilen kişilere itaat edilmesi ve sözlerinin dinlenmesi hususunda bir diğer örnek ise **Yeni Antlaşma (İncil)**, Luka, 10, 16 bölümünde: “*Sizi dinleyen beni dinlemiş olur, sizi reddeden beni reddetmiş olur. Beni reddeden de beni göndereni reddetmiş olur.*” şeklinde yer alır. Black, Kur'an'da Nisa suresi 59. ayette yer alan ulu'l-emr'e itaati de içeren hükmün Luka, 10, 16'da yer alan bu hükümden alıntılanmış gibi görüldüğü kanaatindedir. Bkz. Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne**, Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan (çev.), 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Nisan 2010, s. 39.

⁵² Salime Leyla Gürkan, **Yahudilik**, 7. Basım, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s. 239-240.

⁵³ **Eski Antlaşma (Tevrat)**, Mısır'dan Çıkış, 20, 12; **Eski Antlaşma (Tevrat)**, Yasa'nın Tekrarı, 5, 16.

⁵⁴ **Eski Antlaşma (Tevrat)**, 1. Samuel, 12, 14-15.

⁵⁵ **Eski Antlaşma (Tevrat)**, 1. Samuel, 24, 6-12.

hükümüyle başa geçirilsin, krallar veya yöneticiler mutlak surette Tanrının buyruklarına uymak durumundadır. Aksi halde hükümlerini yitirmiş sayılırlar.⁵⁶

İslam dininde itaat, Allah ile insanlar arasındaki ilişkinin temel dinamiğini oluşturmaktadır. “İslâm” kelimesi dahi Allah’a itaat etmek, ona boyun eğmek ve teslim olmak anlamına gelmektedir.⁵⁷ İtaat, uluhiyeti sebebiyle özel olarak ve doğrudan yalnızca Allah’a yöneltilebilmekte ve ibadet formunda ortaya çıkmaktayken, insanlara itaat ise Allah’ın emir ve müsaadesi ile dolaylı olarak mümkün görülmekte ve ancak bu şekilde caiz sayılmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla İslamda Allah’tan başkasına itaat edilmesi yasaklanmamış; aksine Kur’an’da: peygamberlere, ulu’l-emr’e ve anne-babaya itaat edilmesi yönünde emir ve müsaadelere yer verilerek bu itaatlerin kapsam ve sınırları hakkında açıklamalar yapılmıştır.⁵⁹

Kur’an hükümleri, hadisler ve alimlerin referans metinleri doğrultusunda Sünni kaynaklarda ulu’l-emr’e itaatin ancak dinen uygun görülen (ma’ruf), zulümle ve Allah’a isyanla bağdaştırılamayacak emirler bakımından söz konusu olabileceği görüşü benimsenmiş⁶⁰; ulu’l-emr’e itaatin sınırlı bir itaat türü olduğu kabul edilmiştir. Öte yandan, ulu’l-emr’e itaatin sınırları tespit edilmekle birlikte, bu sınırları ihlal eden ulu’l-emr’in meşruiyeti ve görevine devam edip etmeyeceği konularında etkin bir yaklaşım

⁵⁶ **Eski Antlaşma (Tevrat)**, 1. Samuel, 15, 22-26. Tevrat’ın 1. Samuel bölümünde; peygamber/din adamı Samuel, yönetici/kral Saul ve Tanrı tarafından gelecekteki kral olarak belirlenen, ilgili dönem itibarıyla mevcut krala tabi olan Davut arasında geçen hadiselerle değinilmiştir. Zikredilen bölümde Tanrıya itaat, ulu’l-emr’e itaat ve itaatin kapsamıyla ilişkilendirilebilecek olaylara rastlamak mümkün olup genel itibarıyla Yahudilikte din-siyaset ilişkileri hakkında fikir edinmek de mümkündür. Ayrıca Bkz. Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 4. Kısaltılmış Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995, s. 91.

⁵⁷ Ebu Hanife, **Fıkıh-ı Ekber**, Hasan Basri Çantay (çev.), 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982, s. 13; Ignaz Goldziher, **İslamda Fıkıh ve Akaid**, İlhan Başgöz (çev.), 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, Ekim 2004, s. 2.

⁵⁸ Cemal Ağırman, “Sünnette İtaat”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 1995, s. 43.

⁵⁹ Alper, s. 444-445; Mehmet Salmazzem, “Kur’an’a Göre ‘Sınırsız İtaat’ Problemi”, **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 5, S. 59, Kasım 2017, s. 179-184.

⁶⁰ Türcan, “Ülû’l-emr”, s. 295; İbn Kesir, s. 1746; Yılmaz, s. 96-97; Zeliha Karakaş, “Ehl-i Sünnet ile Şia Arasında İhtilaf Konusu Olan Ayetler-Tefsir ve Tahlil”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2012, s. 141.

gösterilememiş ve çeşitli dönemlerde iyiden iyiye gün yüzüne çıkan derin görüş ayrılıkları olmuştur. Zira itaatin söz konusu olmaması, mutlak surette isyan edilmesi gerektiği anlamında değerlendirilmemiş ve bu suretle çeşitli muhalif davranışlar sergilenmiştir.⁶¹

Ulu'l-emr'in dine aykırı, Allah'a isyan niteliği taşıyan bir emir vermesi durumunda veya adaletten ayrılması halinde unvan ve yetkilerini kaybetmiş olacağı, bu durumda ulu'l-emr'in görevinin re'sen veya azil işleminin tamamlanmasıyla sona ereceği kabul edilmektedir. Bu durumda ulu'l-emr'in değiştirilmesi hususunun gündeme gelmesi gerekmektedir. Ancak eğer hükümsüz kabul edilen ulu'l-emr buna yanaşmazsa nasıl hareket edileceği tartışma konusudur.⁶² Sünni yaklaşımlarda ve Şii yaklaşımların bir bölümünde sabretme, fitneden kaçınmak adına konjonktüre göre hareket etme önerisi baskın durumdadır. Bu sebeple sivil itaatsizlik ve isyan etme halleri, ultima ratio bir yöntem olarak dahi görülmemiş ve genellikle ihtimaller dışında tutulmuştur. Öte yandan, Hariciler ve Zeydiyye Şiası gibi bazı mezhep veya gruplarda ise bu tür durumlarda silahlı mücadele dâhil her türlü mücadelenin aktif olarak sürdürülmesi yönünde görüşler ileri sürülmüştür.⁶³

II. ULU'L-EMR'E İTAATIN HUKUKSAL KARŞILIĞI VE MEŞRUIYET İLKESİ

Siyasi bütünlük kurabilmiş olan tüm toplumlarda toplumun idare edilmesi açısından, basit bir kurallar manzumesi şeklinde dahi olsa, ilgili toplumu yansıtan ve toplumun değer yargılarına dayanan temel yasalardan faydalanılmıştır.⁶⁴ Toplumun idare edilmesi hususunda rol alan kimselerin, ihtiyaç duyulması halinde temel yasalara riayet

⁶¹ Yazır, s. 14; Ramazan Biçer ve Fehmi Soğukoğlu, "Arap Baharının Dinamiği: Ulu'l-Emre İtaatin Teolojisi (Yusuf Kardavi ve Ramazan Buti Örneği)", **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 10, S. 1, Şubat 2012, s. 23-26. İslam düşüncesinde muhalefet anlayışını, devrimci ekol, sabır ekolü ve temekkün ekolü olmak üzere 3 yaklaşım doğrultusunda ayrıntılarıyla inceleyen bir çalışma için Bkz. Nevin Abdülhâlık Mustafa, **İslam Düşüncesinde Muhalefet**, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001, s. 217-364.

⁶² Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 119; Avcı, s. 124.

⁶³ Avcı, s. 124; Mustafa Öz ve Avni İlhan, "İmâmet", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XXII, İstanbul: TDV Yayın, 2000, s. 202.

⁶⁴ Uygun, *Devlet Teorisi*, s. 8; Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, s. 160.

edilmesini, emir-itaat denklemine dayanan düzenin devam etmesini sağlamak adına zorlama, güç kullanma yoluna gitmeleri ise siyasal iktidarların tekelinde olan bir enstrüman olarak değerlendirilmektedir.⁶⁵ Fakat iktidar ilişkilerinde yalnızca kuvvet kullanma tekeliyle sürdürülebilir bir düzen oluşturulamayacağı gözetildiğinden, iktidardakilerin asgari düzeyde de olsa iktidara tabi olanların rızasına dayanması gerektiği ifade edilmektedir.⁶⁶ İktidarın sürdürülebilirliği ve özellikle kriz veya olağanüstü hal gibi dönemlerin atlatılabilmesi, anlamlı ve sağlıklı bir toplumsal yapı oluşturulabilmesi adına asgari düzeydeki rızanın itaat haline getirilmesine ve bu itaatin toplum tarafından adeta iktidara karşı bir sorumluluk olarak kabul edilmesine ihtiyaç duyulur.⁶⁷ Nitekim Rousseau: “*Kuvvetli olan kuvvetini hak şekline, itaati de vazife şekline sokmadıkça, hiçbir zaman, daima hâkim kalacak kadar kuvvetli değildir.*”⁶⁸ görüşüyle bu hususa işaret etmiştir.

Kuvvet kullanımına ihtiyaç duyulmadan iktidarın emirlerine itaat edilmesini sağlayan, iktidara tabi olanlar açısından itaati bir görev haline getiren etkenler meşruiyet inancı vasıtasıyla açıklanabilmektedir. İktidardakiler, yönetimlerini çeşitli inanç kaynaklarına dayandırarak meşrulaştırmaya çalışmışlardır.⁶⁹ Toplum tarafından ilgili meşruiyet argümanının inandırıcı bulunması halinde iktidarın emirlerine riayet edilmiş, bu

⁶⁵ Andrew Heywood, **Siyaset**, Bican Şahin ve Diğerleri (çev.), 14. Baskı, İstanbul: Adres Yayınları, 2014; Ahmet Taner Kışlalı, **Siyaset Bilimi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları, 1987, s. 91.

⁶⁶ Münici Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, 56. Baskı, Ankara: BB101 Yayınları, 2017, s. 59; Uygun, Devlet Teorisi, s. 7-8.

⁶⁷ Akal’a göre, nicelikleri ve nitelikleri ne olursa olsun, hemen her toplumsal yapıda bu yapıya mensup olan bireyler toplumsal düzenlemelere, kural ve prensiplere itaat ederler. Zira itaat etmezlerse cezalandırılırlar. Toplumsal yasaların mevcudiyeti ve bu yasalara riayet etme borcu, bunlara itaatin ceza korkusu haricinde bireylerin rızasına da dayandırılması durumunda bir “siyasal iktidar ilişkisi” haline gelir. Bkz. Cemal Bali Akal, “Devlet, Yasa, Hakimiyet”, **Cumhuriyet’in 75. Yıl Armağanı** İçinde, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1999, s. 48.

⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Anlaşması**, Vedat Günyol (çev.), İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 6.

⁶⁹ Kapani, s. 95. Yöneticiler mensubu oldukları toplumdan destek görmek amacıyla çeşitli etkinliklerde bulunurlar. Çoğu zaman olumsuz manada ele alınan bu etkinlikler “meşrulaştırma” kapsamında değerlendirilmektedir. Bkz. Ahmet Gürbüz, **Hukuk ve Meşruluk Meşru Hukukun Temel Unsurları**, Yenilenmiş ve Geliştirilmiş 3. Baskı, İstanbul: Beta Basım, Mart 2013, s. 13.

davranış elzem ve doğal kabul edilmiştir. Toplumda kabul gören meşruiyet argümanının kaynağı, böylelikle bir anlamda toplumsal yasayı ve hukuki düzeni tayin etmektedir.⁷⁰

Toplumsal yapı içerisinde çeşitli iktidar ilişkilerinin ve bu ilişkiler çerçevesinde hukuki bir düzenin kurulmasında, bir üst yapı olarak ulu'l-emr'in ve her bir ulu'l-emr taşıyıcısının emir veya fiillerinin toplum tarafından uygun görülmesi ve bunlara riayet edilmesinde en temel dayanak meşruiyet olduğundan⁷¹, ulu'l-emr'e itaat hususunda meşruiyet belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Emir veren konumundaki ulu'l-emr ile emir alan ve itaat etmesi beklenen kişiler arasındaki ilişkide emrin meşru kabul edilmesinin ve emre itaat edilmesinin sebebi birçok faktöre bağlı olabilmektedir.⁷² Bu faktörlerin çeşitlilik göstermesi, meşruiyet kavramından ne anlaşıldığına da bağlıdır. Genellikle “yürürlükteki bir hukuk normuna uygunluk” biçiminde ifade edilen meşruiyetin bu tanımına eleştiri getirerek, mevcut, pozitif bir hukuk normundan öte meşruiyeti doğal hukukta veya mevcut pozitif hukuk normunu da doğuran başka bir kaynakta arayan görüşler bulunmaktadır.⁷³ Meşruiyetin ele alındığı, Weber'in geleneksel-karizmatik-rasyonel meşruiyet üçlü ayrımı veya otoritenin ilahi-dünyevi/tanrısal-kişisel niteliklere dayalı olarak sınıflandırılması yöntemleri ile ulu'l-emr üst yapısının etkili olduğu bir düzenin bulunması ve ulu'l-emr'e itaatin gerekçesinin belirli bir ölçüde

⁷⁰ Adil Şahin, “Siyasal Düşünceler Tarihinde ‘Sınırlı Devlet’ Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 15, S. 3, 2011, s. 354.

⁷¹ Halis Çetin, “Siyasal İktidar ve Meşruiyet”, Halis Çetin (Ed.), **Siyaset Bilimi** İçinde (63-115), Ankara: Orion Kitabevi, Mart 2014, s. 65-66. Gönenç'e göre meşruiyet, “yönetilenlerin yönetenlere itaatini sağlayan temel unsur” pozisyonundadır. Bkz. Levent Gönenç, “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi”, **AÜHF Dergisi**, C. 50, S. 1, 2001, s. 133.

⁷² Weber'e göre emir-itaat ilişkisinde itaati doğuran nedenler çeşitlilik gösterebilmektedir. Nitelik ve nicelik yönünden verilen emre itaat edilmesi: “...Yönetilenlerin onun uygunluğuna olan inancıyla, görev duygusuyla, korkuyla, ‘ruhsuz’ gelenekle ya da kendisi için fayda sağlaması amacıyla güdülenmiş olabilir.” Bkz. Max Weber, **Ekonomi ve Toplum**, Latif Boyacı (çev.), C. 2, 1. Baskı, İstanbul: Yarı Yayınları, Kasım 2018, s. 312.

⁷³ Gürbüz, s. 89; Ender Ethem Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 1, S. 2, 1997, s. 121-122. Özbilgen'e göre pozitif hukuka bağlı meşruiyet tanımı, dar anlamda meşruiyeti ifade eder, ancak bu tanım kapsamlı değildir ve bu sebeple yetersiz kalmaktadır. Bkz. Tarık Özbilgen, **Hukukta Meşruiyet Meselesi Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Anıl Matbaası, 1969, s. 8.

temellendirilmesi mümkün ise de bu usullerin tek başına yeterli olduğunu ifade etmek eksiklik yaratacaktır.⁷⁴ Belirtilen temel tiplerin ve sınıflandırmaların “olan”ı tüm yönleriyle açıklamaktan ziyade reel düzlemde görülen durumları anlamamıza hizmet eden, karşılaştırma yapmamıza imkan veren araçlar olarak ele alınması daha uygun görünmektedir.⁷⁵

Hukuki düzenin kurulması ve bu düzen içerisinde meşru kabul edilen ulu’l-emr’e itaat edilmesi; ulu’l-emr’in otoritesini dayandığı kaynağa, meşruiyet argümanlarına göre çeşitlilik göstermekte olup, bu hususların reel düzlemde ortaya çıkmış olan temel siyasi yapılar üzerinden incelenmesi mümkündür. Bu itibarla önce teokratik devlet düzeninde ve ardından İslam toplumu uygulamasında ulu’l-emr’in ve ulu’l-emr’e itaatin, bahsettiğimiz argüman çeşitliliği ile birlikte ele alınması ve bu şekilde kapsamlı olarak irdelenmesi üzerinde durulmalıdır.

A. Teokratik Devlet

1. Yönetenlerin İlahi Tabiatı Doktrini

Teokratik yaklaşımların en ilkel biçimini yansıtan yönetenlerin ilahi tabiatı doktrininde iktidarın kaynağı ilahi bir tabiata dayanmaktadır. Bu ilahi tabiat iktidara da

⁷⁴ Meşruiyetin tek bir ölçüt üzerinden değerlendirilmesinin sakıncaları ve hatalara sebebiyet verebilmesi noktasında, dini bir meşruiyet ölçütü olarak irdeleyen iki görüşe bakmak fikir verebilecektir. Çetin’in değerlendirmesine göre siyasi iktidarın meşrulaştırılması, en yüksek otorite haline getirilmesi, meşruiyetin fonksiyonel hale geldiği alandır. Din, bu hususta başvurulacak temel kaynaklardandır. Siyasi iktidara itaat etmenin, kamu düzenini kurmak ve sürdürmek adına dinsel ve kutsal bir ihtiyaç ve vazife olduğuna dair inanış, en etkili meşruiyet argümanıdır. Bkz. Çetin, s. 85. Toku’ya göre ise: “çok-kültürlü, çok etnisiteli, çok dinli bir toplumsal yapıda muayyen bir din ya da dinî yorum zaten meşruiyetin kaynağı olamaz.” Bkz. Neşet Toku, “Ulu’l emr’e İtaat mi Hukuka İtaat mi?”, <http://www.nesettoku.com.tr/?p=1435> (14 Ekim 2021).

⁷⁵ Cemil Oktay, **Siyaset Bilimi İncelemeleri**, 2. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, Temmuz 2005, s. 9-11. Duverger’in de değindiği üzere, Weber, açıkladığı saf meşruiyet türlerinden birinin herhangi bir iktidarda tek başına meşruiyetin dayanağı olarak bulunacağını düşünmemekte ve iktidarların aynı anda bu meşruiyet türlerinden birden fazlasına dayandığını kabul etmektedir. Bkz. Duverger, s. 201. Arslan da tarihte görülen çeşitli yönetimlerin Weber’in tiplerinin bir karışımı, kombinasyonu, uyarlaması veya kişiselleştirilmiş biçimleriyle ortaya çıktığı üzerinde durmuştur. Bkz. Zühtü Arslan, **Anayasa Teorisi**, 1. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, Ocak 2005, s. 45.

aksetmiş ve iktidar tanrısal bir nitelik kazanmıştır. Böylelikle iktidarı elinde bulunduranlar tanrı-krallar olarak telakki edilmişlerdir.⁷⁶ İslamî terminoloji kapsamında Mısır Firavunları ile Nemrut'un emsal iktidar sahipleri olarak zikredilebileceği⁷⁷ bu doktrine göre müstakil bir yeryüzü tanrısı sayılan kral, iktidarın yegâne sahibi ve kullanıcısı durumundadır.⁷⁸ Modern topluma yansıyan yönü ile, doktrinin ilgi alanına devlete dair bazı görüşleri de dâhil etmek mümkündür. Hegel'in devleti "dünyada gerçekleşen tanrı" olarak gören yaklaşımıyla açıklanan, egemen devleti ilahi irade sahibi bir yeryüzü tanrısı sayan görüş ile devlete bizatihi iktidar sahibi olan ilahi bir yapı vasfı verilmiş olduğundan⁷⁹, belirtilen bakış açısıyla irdelenen egemen devlet de doktrin kapsamında ele alınabilmektedir.

Emir ve iktidar sahipleri olarak doktrinde ele alınan tanrı-krallar veya egemen devlet, teokratik yapı içerisinde ulu'l-emr olarak kabul edilebilecek otoritelerdir. İktidara kendiliğinden ve doğrudan sahip olan söz konusu ulu'l-emr taşıyıcıları açısından seçim gündeme gelmemektedir. İktidar makamının kendisinin ilahi tabiatı ön plana çıkarıldığından, bu makamı elde eden her ulu'l-emr taşıyıcısının ilahi tabiata sahip olduğu kabul edilmekte ve ulu'l-emr taşıyıcısının meşruiyeti tartışma konusu olmamaktadır. Öte yandan, ulu'l-emr'in taşıyıcısının bulunduğu makama layık olduğu yönündeki inancın soy veya güç sahibi olma gibi nitelikler vesilesiyle pekiştirildiği görülebilmektedir.⁸⁰ Tanrısal tabiatı bulunan ve bizatihi tanrısal bir iktidar niteliğinde olan ulu'l-emr'e görev ve sorumluluk yüklenememekte, ulu'l-emr'in sınırsız yetkilere sahip olduğu varsayımıyla hareket edilmektedir. Ulu'l-emr'in herhangi bir sebeple sınırlandırılması ve itaatsizlik edilebilmesi ise hiçbir surette gündeme gelmemektedir.

⁷⁶ Kapani, s. 78.

⁷⁷ Talip Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 112.

⁷⁸ Kapani, s. 79; Ekinci, Hukukun Serüveni, s. 37.

⁷⁹ Leon Duguit, **Kamu Hukuku Dersleri**, Süheyp Derbil (çev.), Ankara: AÜHF Yayınları, 1954, s. 101; Türcan, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, s. 112.

⁸⁰ Ekinci, Hukukun Serüveni, s. 37. Güce önem veren faşist devlet yaklaşımı da doktrin bağlamında değerlendirilmekte ve doktrinin ifade ettiği yönetim tarzına yakın addedilmektedir. Bkz. Türcan, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, s. 113.

Her yönüyle mutlak bir otoriteye sahip bulunan, hem ilahi hem dünyevi açıdan dikkate alınan yegâne üstün varlık konumunda bulunan ulu'l-emr'in ağzından çıkan sözün kanun, emirlerinin ise sorgusuz sualsiz itaat edilecek tanrısal buyruk olacağı dikkate alınır, ulu'l-emr'in kanun koyucu niteliği daha iyi anlaşılabilir. Emir ve kararların bizatihi kanun niteliğinde olduğu böyle bir yönetim organizasyonunda amir/memur ilişkilerinde astın üstten gelen emir ve kararlara mutlak itaatten başka bir seçeneği söz konusu değildir.

2. Doğaüstü İlahi Hukuk Doktrini

Dünyevi iktidarların tümünün kaynağını Tanrıda bulan teokratik bir yaklaşım olarak doğaüstü ilahi hukuk doktrininde iktidarın kaynağının ilahi olmasının yanı sıra iktidarın kullanıcısının belirlenmesi de ilahi bir seçimle gerçekleşmektedir.⁸¹ Seçilmiş iktidar kullanıcısı olarak kralın halka veya kendisinden alt seviyede olan çeşitli otoritelere karşı herhangi bir sorumluluğu bulunmamakta, teoride yalnızca Tanrıya bağlılığının ve ona karşı sorumluluğunun mevcudiyeti kabul edilmektedir.⁸² Doktrindeki görüşlere göre iktidarın kullanıcısı olarak yalnızca krallar kabul edildiğinden, ulu'l-emr ve ulu'l-emr'e itaate dair incelemeler de krallar üzerinden yapılabilmektedir.⁸³

Kral yegâne iktidar kullanıcısı olduğundan ulu'l-emr'in de tek taşıyıcısıdır. İktidarının kaynağını ve dolayısıyla meşruiyetini doğrudan ilahi kaynaktan alan kral tanrısal

⁸¹ Kemal Gözler, **Anayasa Hukukunun Genel Teorisi**, C. 1, Birinci Baskı, Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, Haziran 2011, s. 441; Erdoğan Teziç, **Anayasa Hukuku (Genel Esaslar)**, Gözden Geçirilmiş 19. Baskı, İstanbul: Beta Basım, Eylül 2015, s. 104; İbrahim Özden Kaboğlu, **Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar)**, 9. Baskı, İstanbul: Legal Yayıncılık, Eylül 2014, s. 81; Duguit, s. 62-63.

⁸² Ömer Anayurt, **Anayasa Hukuku (Temel Kavramlar ve Türk Anayasa Hukuku)**, Güncellenmiş 3. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020, s. 54; Türcan, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, s. 113.

⁸³ Hasan Tunç, **Anayasa Hukuku Genel Esaslar**, 2. Baskı, Ankara: Gazi Kitabevi, Ekim 2019, s. 45. Teziç doğaüstü ilahi hukuk doktrini görüşüne göre tanrısal bir seçimle belirli bir ülkede iktidarın “hükümdar” a veya “hanedan” a verildiği düşüncesini aktarmaktadır. Bkz. Teziç, s. 104. Özçelik belirli bir ülkede hükümdar kabul edilecek kişinin veya hanedanın Tanrı tarafından bizzat belirlendiği yaklaşımını zikreder. Bkz. Ahmet Selçuk Özçelik, **Anayasa Hukuku-Umumi Esaslar**, C. 1, Konya: Mimoza Yayıncılık, 1994, s. 53. Duguit ise “egemen kudret” niteliğindeki iktidarın “prens” e verildiğine değinmektedir. Bkz. Duguit, s. 62.

bir atamayla belirlendiğinden, ulu'l-emr'in seçilmesi bakımından beşeri bir müdahale olmamaktadır. İktidarını doğrudan ilahi kaynaktan alan krala görev ve sorumluluk yüklenememektedir. Buna karşılık üstün otoritesi sebebiyle kralın halktan itaat bekleme yetkisi mutlak kabul edilmekte⁸⁴; tebaa açısından itaat, gereklilik yahut zorunluluktan öte, bir vazife halini almaktadır. Dolayısıyla, doktrin çerçevesinde, ulu'l-emr olarak kabul edilen krala itaatin sınırlandırılması, herhangi bir sebepten ötürü krala itaatsizlik edilebilmesi veya son çare olarak krala isyan edilmesi hallerini uygun görece ve meşrulaştıracak bir zemin bulunmamaktadır.⁸⁵

Doğaüstü ilahi hukuk doktrini, genellikle iktidarın arka planında iktidarı kuran bir temel yasayı ve bu yasaya uygun olarak dizayn edilmiş bir yönetim düzenini öngörmediğinden, doktrin doğrultusunda kanunilik incelemesi yapılamamaktadır. Bu itibarla ulu'l-emr unvanını haiz olan kralın iktidarının “hukuk-dışılık” ve “sınırsızlık” niteliklerine sahip bir tür asli kurucu iktidar olduğu düşünülebilir.⁸⁶ Öte yandan, doktrin doğrultusunda teorik düzeyde de olsa bir hukukilik incelemesi gündeme gelmektedir. Zira meşruiyet kaynağını ilahi iradedden alan iktidarın kullanıcısının doğal ve tanrısal yasalara tabi olması, adaletle yönetmesi bekleneceğinden⁸⁷ bu yasalara uymayan, adaletle hükmetmeyen iktidar kullanıcısının hukuki meşruiyeti sorgulanabilmelidir. Özellikle de doktrin üzerinde etkisi bulunan Hristiyan teolojisinde yer bulan bazı görüşlerde; Tanrı inancına aykırılık teşkil edecek emirler verilmesi veya bu doğrultuda yasaların çıkarılması, örneğin artık Tanrı yerine

⁸⁴ Teziç, s. 104.

⁸⁵ Farazi olarak bu hususta gündeme gelebilecek tek istisnaya aşağıda hukukilik incelemesine yer verilen paragrafta değinilmiştir.

⁸⁶ Asli kurucu iktidarın “hukuk-dışılık” ve “sınırsızlık” niteliklerine sahip olması hususunda Bkz. Gözler, Anayasa Hukukunun Genel Teorisi, s. 323-324. Kurucu iktidar yetkisinin hukukiliği ve anayasa yapım süreci hususlarında normatif pozitivizm ve iradeci pozitivizm görüşlerini esas alan farklı yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Abdurrahman Eren, **Anayasa Hukuku Dersleri**, Güncellenmiş 2. Baskı, Ankara: Seçkin Yayınları, 2020, s. 58 vd.

⁸⁷ Şenel, s. 259.

krala tapınılmasını öngören bir emir verilmesi durumunda bu emre riayet edilemeyeceği⁸⁸ öngörülmektedir.

Doktrin kapsamında kralın iktidarında yasa koyma yetkisi XV. Louis'in 1770 tarihli Emirnamesinde yer alan "*Tacımızı Tanrıdan aldık. Kanun yapmak hakkı hiç kimseye bağlı olmaksızın ve hiçbir iştirak kabul etmeksizin yalnız bize ait bulunmaktadır.*" ifadesi⁸⁹ ile açıklanmaktadır. Böylelikle kralın tek yasa koyucu olduğu, kralın koyduğu yasalara itaatin krala ve aynı zamanda tanrıya itaat olarak kabul edildiği⁹⁰ akideleri ortaya çıkmaktadır.

Tanrıya itaat ile hükümdara itaatin ortak bir zeminde kabul edilmesi, yöneten-yönetilen ayrımına dayalı üst yapı açısından itaatin mutlaklığını sağladığı gibi aynı zamanda amir/memur arasındaki hiyerarşik ilişkide amir sıfatıyla kralın vermiş olduğu emre itaatin mutlakiyetini temin etmektedir. Kanun koyma tekeli bulunan kralın tesis etmiş olduğu temel prensip ve kurallar ile ne tür bir hukuk düzeni öngörülmüş ve amir/memur ilişkileri nasıl tesis edilmişse bu sistem mutlak niteliktedir ve krala tabi olanlar bakımından kesin surette uygulama yapılır. Kralın iradesiyle değişiklikler yapması hali dışında mevcut hükümlerin başkaca bir yapı tarafından sınırlanması mümkün değildir.

3. Providansiyel İlahi Hukuk Doktrini

Doğaüstü ilahi hukuk doktrininde olduğu gibi providansiyel ilahi hukuk doktrininde de yeryüzündeki tüm iktidarların kaynağı Tanrıdan gelmektedir. Ancak bu doktrinde, doğaüstü ilahi hukuk doktrininden farklı olarak, iktidarın kullanıcılarının belirlenmesi doğrudan ilahi bir seçime dayanmamaktadır.⁹¹ İktidar kullanıcıları, tanrısal yönlendirme vasıtasıyla toplum tarafından belirlenmektedir.⁹² Bu belirlemede etkili olan kişiler veya

⁸⁸ Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 5. Baskı, İstanbul: Beta Basım, Kasım 1989, s. 82.

⁸⁹ Recai Galip Okandan, **Umumi Amme Hukuku (Devletin Doğuşu, Pozitif ve Teorik Gelişmesi, Unsurları)**, İstanbul: İÜHF Yayınları, 1976, s. 757; Teziç, s. 104.

⁹⁰ Teziç, s. 104.

⁹¹ Hüseyin Nail Kubalı, **Devlet Ana Hukuku (Esas Teşkilat Hukuku)**, C. 1, 3. Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1950, s. 200; Eren, s. 268.

⁹² Teziç, s. 105; Gözler, Anayasa Hukukunun Genel Teorisi, s. 442.

beşeri hadiseler gibi amiller ise birer vesile olarak iktidarın kullanıcılarının tespiti sürecindeki görünür etkenlerdir.⁹³

Providansiyel ilahi hukuk doktrini doğrultusunda ulu'l-emr üst yapısının kaynağı ilahi temellere dayanmakla birlikte bu yapının tesisi ve idaresi ilahi yönlendirmeye dayanılarak toplum tarafından ve beşeri olaylar doğrultusunda gerçekleştirilir. Bu sebeple ulu'l-emr'in taşıyıcısı belirli bir kişi veya bir kurum olabileceği gibi birden fazla taşıyıcı da ortaya çıkabilmekte ve bu surette iktidar ilişkileri çeşitlilik göstermektedir. Toplum tarafından dünyevi alan için ayrı dini alan için ayrı bir ulu'l-emr unvanı taşıyıcısının meşru görülmesi ihtimal dâhilinde olduğu gibi, hem dini hem de dünyevi alanların meşru yönetimini uhdesinde tutan bir üst otoritenin rehberliğinde dünyevi alanın veya dini alanın atanacak temsilciler vasıtasıyla idare edilmesi de söz konusu olabilmektedir. Öte yandan, providansiyel ilahi hukuk doktrininin düşünsel altyapısı ilahi kaynağa dayandırılan ve toplumsal etkiyi dışlamayan hemen her türdeki siyasi yönetim tarzını meşru kabul etmeye müsait olduğundan⁹⁴, farklı ihtimalleri de göz ardı etmemek gerekir. Bu itibarla, özellikle batı toplumlarının tarihsel birikimi doğrultusunda, toplumun idaresinde; imparatorun, kralların, feodal beylerin, meclislerin, kiliselerin, rahiplerin ve papanın ulu'l-emr'in taşıyıcısı olarak ayrı ayrı veya farklı birliktelik biçimleriyle ortaya çıkmaları gündeme gelebilmektedir. Keza bu muhtemel ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarının toplum nezdindeki etkileri ve rolleri de farklı şekillerde gerçekleşebilmektedir.

Ulu'l-emr'in taşıyıcısı veya taşıyıcılarının görev ve yetkileri providansiyel ilahi hukuk doktrinine göre toplum tarafından tayin edilmelidir. Dolayısıyla providansiyel ilahi hukuk doktrininde ulu'l-emr'in taşıyıcısına veya taşıyıcılarına görev ve sorumluluklar yüklenmesi, yetkiler verilmesi mümkündür. Toplum adına yerine getirilmesi gereken en temel görev, toplumsal bir düzen oluşturmak ve bu düzeni sürdürmektir. Nitekim Aquinolu

⁹³ Gözler, Anayasa Hukukunun Genel Teorisi, s. 442; Özçelik, Anayasa Hukuku-Umumi Esaslar, s. 54.

⁹⁴ Kubalı, s. 200.

Thomas'a göre ortak iyiyi temin etmek adına bir düzen kurulması görevi toplumu oluşturan tüm insanlara veya toplum temsilcilerine düşmektedir.⁹⁵

Ulu'l-emr'in taşıyıcısının, toplumu temsilen bir düzen kurma ve kurulu düzen mevcutsa bu düzeni devam ettirme göreviyle birlikte, aynı zamanda kurulan düzenin adil olmasını sağlayacak yasalar koyma ve düzenin ilahi iradeye uygun olmasına dikkat etme görevleri de gündeme gelmektedir.⁹⁶ İktidar kullanıcısı olarak ulu'l-emr'in taşıyıcısına aynı zamanda; kamu yararını, kişilerin güvenliğini, refah ve mutluluğunu tesis etmek gibi temel görevler de verilebilmektedir.⁹⁷ Öte yandan, ulu'l-emr'in taşıyıcısının belirlenmesinden önce veya taşıyıcı belirlenirken toplumun idaresinde esas alınan beşeri yasalar mevcut ise bu yasalara uygun hareket etmek de ulu'l-emr unvanı taşıyıcısının görevi sayılacaktır. Ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı veya taşıyıcıları; kanun koyma, verilen emir ve kararların yerine getirilmesini bekleme, emir ve kararlara itaat etmeyenleri yargılama, cezalandırma veya affetme gibi yetkilere sahip olabilirler. Belirtilen tüm bu yetkilerin tek bir taşıyıcıya yahut farklı ulu'l-emr taşıyıcılarına verilmesi de toplum tarafından kabul edilebilir.

İktidarının kaynağını Tanrıdan almakla birlikte, iktidar kullanıcısı olarak ulu'l-emr'in taşıyıcısının otoritesi ve yetkileri sınırsız değildir. Ulu'l-emr'in taşıyıcısı iktidarının kaynağı olan ilahi irade tarafından belirlenen tanrısal yasalarla⁹⁸, tanrısal yasalara uygun olarak kurulan toplumsal düzen ve bu düzen çerçevesinde tayin edilen bağlayıcı nitelikteki beşeri yasalarla sınırlıdır.⁹⁹ Bu açıdan providansiyel ilahi hukuk doktrininde ulu'l-emr'e itaatın sınırı mevcut olup bu sınır ilahi yasalarla ve ilahi iradenin tecellisi olarak zuhur eden vasıtalara olarak beşeri yasalarla belirlenmiştir.

Providansiyel ilahi hukuk doktrininde; iktidarın kullanıcıları toplum tarafından belirlendiğinden, bu belirlemeden önce toplum tarafından bir siyasi düzen tesis edilmesi

⁹⁵ Göze, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, s. 84.

⁹⁶ Mehmet Akad, Bihlerin Vural Dinçkol ve Nihat Bulut, **Genel Kamu Hukuku**, Gözden Geçirilmiş 18. Basım, İstanbul: Der Yayınları, 2022, s. 54.

⁹⁷ Göze, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, s. 83.

⁹⁸ Şenel, s. 259.

⁹⁹ Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 55; Anayurt, s. 55.

ihtimal dâhilindedir. Böylelikle doktrin kapsamında iktidar kullanıcılarının kurulu düzene uygun olarak hareket edip etmediklerini ele alma, kanunilik incelemesi yapma imkânı mevcuttur. Toplumca kurulan düzen eğer iktidar kullanıcılarının tayininde özel usuller öngörmekte ise iktidar kullanıcıları öncelikle bu usullere uygun olarak seçilmekle meşru bir ulu'l-emr taşıyıcısı haline gelirler. Örneğin hükümdarın kilisede kutsanma ve taç giydirme şeklindeki ritüellerle seçilmesi gerektiği toplumun meşruiyet algısında yer etmişse¹⁰⁰, o halde hükümdar bu ritüellerin yerine getirilmesiyle birlikte hukuken ve siyaseten meşru bir ulu'l-emr taşıyıcısı olacaktır.

Bir üst yapı olarak ulu'l-emr bünyesinde tanrısallara ve bu yasalara uygun olan bağlayıcı nitelikteki yasalara aykırı emirler veren veya eylemlerde bulunan ulu'l-emr taşıyıcıları, toplumsal düzenin şekline göre farklı şekillerde değerlendirilebilir.

Ulu'l-emr'in taşıyıcısı olarak tek bir meşru amir veya üstün otoritenin bulunması halinde bu otoriteden sadır olan, kanunlara ve hukuka aykırı nitelikteki emir veya eylemler açısından öncelikle memurlar tarafından gerekli inceleme ve ikazlar yapılmalıdır. Buna rağmen karar ve işlemde herhangi bir değişiklik yapılmazsa yasaların dışına çıkan ulu'l-emr'e itaat edilmemesi, ilgili karar ve işlem karşısında halkın direnme hakkını kullanması gündeme gelir.¹⁰¹ Zira iktidar kullanıcısı toplum tarafından tanrısall yönlendirmeyeyle belirlendiğinden iktidarın kullanıcısını denetlemek ve uyarmak da toplumun görevleri arasında yer alır.¹⁰²

¹⁰⁰ Anayurt, s. 55; Okandan, Umumi Amme Hukuku, s. 756.

¹⁰¹ Göze, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, s. 84.

¹⁰² Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 55. Çetin'in "bireyci/sınırlayıcı meşruiyet" olarak ele aldığı, 3 modern meşruiyet kuramından biri olarak değerlendirdiği anlayışa göre, iktidarların sınırlı bir alan ve kapsam dahilinde hareket etmesi halinde bireyin itaatının söz konusu olabileceği çift taraflı bir emir-itaa ilişkisi düzeninde bir meşruiyet yaklaşımı mümkündür. Toplum tarafından belirlenen, sınırları çizilen ve iktidarın da kendisini bu doğrultuda tanımladığı hukuksal/normatif çerçeve, sınırlayıcı meşruiyeti yansıtır. Sınırlayıcı meşruiyette siyasal iktidar daimi olarak bireylerin tercihlerine ve toplumsal davranışlara dayalı olarak kendisini gözden geçirmeli, kontrol etmelidir. Bkz. Çetin, s. 98-99.

Toplumsal düzen içerisinde birden fazla ulu'l-emr taşıyıcısı öngörülmüş ve bu meşru taşıyıcılardan biri veya birkaçı belirli bir mesele hakkında amir veya en üst otorite olarak kabul edilmiş ise yasalara aykırı emir veya eylemlere karşı öncelikle bu amir veya amirler tarafından gerekli müdahale yapılmalıdır. Bu müdahale emrin iptali, eylemin düzeltilmesi şeklinde olabileceği gibi, eğer bu yönde bir yetki mevcut ise ilgili ulu'l-emr taşıyıcısının görevine son verilmesi şeklinde cezalandırıcı bir biçimde de olabilir. Ulu'l-emr taşıyıcıları arasında herhangi bir hiyerarşi yahut yargı erkinin bulunması gibi bir denetim sistemi öngörülmemişse, konu hakkında görüş açıklaması yapılması imkânı bulunmakla birlikte bağlayıcı bir uygulamaya gidilemediğinden emrin veya eylemin muhatapları nezdinde itaat etmeme hususu gündeme gelir.¹⁰³

Providansiyel hukuk doktrininde, toplumsal düzen ne şekilde belirlenirse belirlensin, ulu'l-emr'in taşıyıcısı veya taşıyıcılarının tanrısal yasalara ve bu yasalar doğrultusunda hazırlanan beşeri kurallara aykırı hiçbir emir veya eylemi geçerli olamaz.¹⁰⁴ Ulu'l-emr'e itaatin kapsam ve sınırı bu şekilde ilahi iradenin yönlendirmesiyle oluşan hukuka dayalı toplumsal düzenle tayin edilmiştir.

B. İslam Toplumu Uygulaması

Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle birlikte zaman içerisinde inşa edilen İslam toplumu, ilk dönemlerde Kur'an'ın hükümlerinden ve Hz. Muhammed'in sünnetinden oluşan

¹⁰³ Öngörülen toplumsal düzene göre farklı şekillerde gelişebilen bu emir-itaat denklemi hakkında Bodin'in yaklaşımı dikkate değerdir. Bodin, hiyerarşik olarak egemen-yönetici ayrımına gitmekte ve yöneticiyi hem yasalara hem de egemene bağlı kabul etmektedir. Yönetici, egemene itaat etmek durumundadır. Ancak egemenin doğa yasalarına, adalet ilkelerine aykırı bir emriyle karşılaşması durumunda yöneticinin vicdanıyla hareket etme ve verilen emre itaat etmeme hakkı saklıdır. Yöneticinin itaatsizliği ise direniş ve ayaklanma seviyesine çıkmamalıdır. Bodin, itaat etmeme hakkını yalnızca yöneticinin şahsına ait olarak telakki etmekte ve halka böyle bir hak tanımamaktadır. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 5. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, Ocak 2018, s. 30.

¹⁰⁴ Anayurt, s. 55. Hakyemez'e göre toplumu yönetecek iktidar unsurlarının belirlenmesi sürecinde ilahi takdirin yanında beşeri etkiyi de göz önünde bulundurarak yetkiler tanıyan providansiyel ilahi hukuk doktrini, egemenliğin "teokratik" niteliğinden uzaklaşarak "demokratik" bir hale bürünmesinde önemli bir eşik olmuştur. Bkz. Yusuf Şevki Hakyemez, **Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı**, 1. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, Mayıs 2004, s. 23.

kaynaklar doğrultusunda idare edilmiştir. Kaynağını ilahi iradeden alan ve Allah'ın elçisi tarafından yönetilen, din-devlet ayrımı gözetmeyen bir sisteme sahip olan İslam toplumunun yönetim biçimi, belirtilen hususlar sebebiyle teokrasi olarak nitelenebilmektedir.¹⁰⁵

İslam toplumu uygulamasında meşruiyet algısı hem dünyevi hem de dini unsurlar içeren kendine özgü bir yapı oluşturmakta; bu yönüyle klasik teokratik meşruiyet yaklaşımlarına göre bir farklılık içerdiğine değinilmektedir.¹⁰⁶ Şer'i ahkâma riayet ile biat akdine dayanan toplumsal sözleşme temelinde maslahata dayalı olarak şekillenen bu meşruiyet algısı, İslam toplumunda Hz. Muhammed'den itibaren toplumsal yapıların kuruluşu ve sürdürülmesi açısından esas alınan bir yaklaşım oluşturmuş; Hz. Muhammed'den sonra İslam toplumunu idare eden yönetimlerin meşruiyetlerinin değerlendirilmesi açısından da temel bir ölçüt teşkil etmiştir.

Peygamber'in vefatından sonra, toplumsal şartlar ve tarihsel olaylar neticesinde İslam toplumunda iktidar ilişkileri çeşitlenmiş; daha önce Peygamber'in şahsında vücut bulan siyasi otorite ile dini-hukuki otoriteler çeşitli taşıyıcılar ile temsil edilmeye başlanmış ve böylelikle farklı iktidar ilişkileri neticesinde çeşitli yönetim biçimlerinin uygulanması gündeme gelmiştir.¹⁰⁷ İlgili yönetim biçimlerinde iktidarın dayandırıldığı meşruiyet kaynağı, iktidarın kullanıcıları ve toplumun idaresinde esas alınan hukuk düzeni de farklı görünümeler kazanmıştır. Teokratik yönetimi yansıtan veya bu yönetime yakınlık emareleri gösteren uygulamalarla birlikte, bu yönetim biçiminin niteliklerinden uzaklaşan ve bağdaşmayan

¹⁰⁵ Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 71. Erwin Rosenthal, L. Massignon'un İslâm'ı "*Laik ve eşitlikçi bir teokrasi*" şeklinde tanımlamasına değinerek İslâm'da din ve dünya alanlarının İslam hukukunda bir bütünü oluşturan iki yan olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Erwin I. J. Rosenthal, **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, Ali Çaksu (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 17.

¹⁰⁶ Şen, İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet, s. 54. Meriç'e göre "*İslamiyet'le teokrasi arasında bir münasebet yoktur. İslâmiyet, daha sonraki Hıristiyan yazarların da itiraf edeceği gibi bir nomokrasidir, yani kanunun (vahiy) hükümranlığıdır.*" Bkz. Cemil Meriç, **Işık Doğudan Gelir (Ex Oriente Lux)**, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, Nisan 1984, s. 232. Aksi yöndeki görüş için Bkz. İlhan Arsel, **Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına**, 1. Baskı, İstanbul, (Yayinevi Yok), Aralık 1993.

¹⁰⁷ Adnan Demircan, **Hilafetin Hikayesi**, 1. Baskı, İstanbul: Beyan Yayınları, Nisan 2021, s. 27.

farklı yönetim uygulamaları; hilafet-imamet-sultanlık ve örfi hukuk-şer'i hukuk düzlemlerinde ele alınarak irdelenmiştir.

1. Hz. Muhammed Dönemindeki Uygulama

Hz. Muhammed döneminde, vahiy ve Hz. Muhammed'in vahiy ışığındaki uygulamaları esas alınarak dini, hukuki ve siyasi düzen inşası süreci yaşanmıştır. Vahyin tüm insanlığa bildirilmesi sürecinin başlaması; insanların bireysel ve toplumsal yaşamlarında yol gösterici olan, İlahi iradedden sâdır olan hükümlerin insanlara iletilmesi, bu hükümlerin uygulanmasına öncülük edilmesi hususları münasebetiyle Hz. Muhammed'in hukuki ve siyasi alanlarda söz sahibi olmaya başlamasına sebebiyet vermiştir. Mekke'den Medine'ye hicret ise Medine'de yeni bir toplumsal yapı oluşturulması ve bu toplumsal yapının idare edilmesi sebebiyle Hz. Muhammed'in, peygamberlik göreviyle birlikte; devlet başkanlığı, hâkimlik ve komutanlık gibi farklı nitelikteki görevleri de üstlenmesi neticesini vermiştir.¹⁰⁸ Bu durum Allah'ın elçisi sıfatıyla dini alanda otoritenin temsilcisi olmanın yanında kendisinin siyasi, hukuki ve askeri alanlarda da otoritenin temsilcisi ve taşıyıcısı olarak hareket etmesini gerektirmiştir.¹⁰⁹

Farklı otoritelere ilişkin görev ve sorumlulukları yürüten bir kişi olarak Hz. Muhammed'in her bir karar ve uygulaması, bu karar ve uygulamanın ilişkili olduğu alana ve bu alanın özel koşullarına bakılmaksızın, aynı ölçüde bağlayıcı, tüm zaman ve mekânlarda uygulanacak asli prensipler olarak ele alınamamaktadır.¹¹⁰ Bilhassa hakkında vahiy gelmeyen meselelerde siyasi, askeri ve hukuki otorite taşıyıcısı olarak vermiş olduğu kararların ve uygulamalarının tarihsel ve yerel unsurlar taşıyabileceğini, bu durumlarda

¹⁰⁸ Murat Şimşek, **İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları**, 3. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, Haziran 2021, s. 334.

¹⁰⁹ Ahmet Selçuk Özçelik, "İslamda Devlet Müessesesinin İnkişafı", **İÜHF Mecmuası**, C. 20, S. 1-4, 1955, s. 4-5.

¹¹⁰ Şimşek, s. 334. Şer'i hüküm verme gayesi gütmeyen ve vahye dayanmayan, yalnızca dünyevi amaçlarla açıklanan sünnet, hükme esas teşkil etmez. Bu nitelikteki sünnete uymak mecburi değildir. Hurmaların aşılmasını meneden uygulaması sonrasında alınan olumsuz neticeler üzerine Hz. Muhammed'in: "Dünya işlerini siz benden daha iyi bilirsiniz." manasında bir açıklama yaptığı rivayet edilmiştir. Bkz. Ağırman, s. 218-219.

ashâb ile istişare edilerek¹¹¹ veya kişisel tecrübeler doğrultusunda hareket edilmiş olabileceğini göz ardı etmemek gerekmektedir.¹¹²

Hiz. Muhammed'in İslam'ın ilk döneminde toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi süreçlerindeki merkezi rolü ve toplumsal alana dair uygulamalarındaki özel hususiyetler göz önünde bulundurulduğunda kendisinin ilgili dönemde, Allah'ın Resulü olarak ilahi vazifesi sebebiyle ve aynı zamanda bu vazifeden ayrı olarak, içerisinde bulunduğru toplumda üstün bir ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı haline geldiğri anlaşılabilmektedir. Ulu'l-emr'e itaat bağlamında Hiz. Muhammed'e itaat edilmesi hususu ise, emir ve talimatlarının ilgili olduğru hakimiyet alanı gözetilerek, İslam hukukunun yasama yetkisine dair düzenlemelerine göre irdelenebilmektedir.

İslam toplumunun hukuki düzeni açısından yasama yetkisi bağlamında üç temel yetki mercii gündeme gelmektedir. Genel ilkelerin ve çerçeve hükümlerin tayini manasında külli yasama yetkisinin Allah'a ve onun gözetiminde elçisi Hiz. Muhammed'e ait olduğru kabul edilir. Külli yasama yetkisiyle tayin edilen nasslar doğrultusunda, icthad faaliyetleri ile ayrıntılara ilişkin hükümler çıkarma ve icthada açık alanlarda kural koyma manasında sınırlı yasama yetkisi ise müctehidlerin yetkisi dâhilindedir.¹¹³ Son olarak; nasslar ve

¹¹¹ Ahmet İnan, **Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kuran'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması -Yeni Bir İslam Siyaset Teorisine Giriş-**, Ankara: Etüt Yayınları, 1999, s. 182.

¹¹² Nevzat Kösoğlu, **Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet**, 4. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat, Ocak 2017, s. 163; Abdülvahhab Hallaf, **İlk Dönem İslam Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme**, Abdülhadi Timurtaş (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, Temmuz 2006, s. 22; Şimşek, s. 334.

¹¹³ Ahmet Yaman ve Halit Çalış, **İslam Hukukuna Giriş**, 13. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ekim 2016, s. 137; Talip Türçan (Ed.), **İslam Hukuku**, 9. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, Haziran 2020, s. 495-496; Avcı, s. 105. İctihad faaliyetinin nasslardan ayrı olarak ele alınması sebebiyle Hiz. Muhammed'in icthad yapmadığı neticesine varılabilmektedir. Bu konuda ve sahabilerin Hiz. Muhammed döneminde icthad yapmaları hakkında tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmalar hakkında ayrıntı bilgi için Bkz. Hacı Yunus Apaydın, **İslam Hukuk Usulü**, 3. Basım, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017, s. 312-314. Hanefi hukukçuların ağırlıkta olduğru görüşlere göre Hiz. Muhammed de icthadlarda bulunmuştur, ancak bu icthadlar vahyin kontrolünde gerçekleştiğinden netice itibarıyla vahiy veya sünnet çerçevesinde değerlendirilmiştir. Hiz. Muhammed döneminde sahabilerin yapmış olduğru icthad faaliyetleri ise yine Hiz. Muhammed vasıtasıyla dolaylı olarak vahiy kontrolünde olduğundan bu faaliyetler de sünnet çerçevesinde ele alınmıştır. Bkz. Avcı, s. 78.

icthadların herhangi bir devlet bünyesinde pozitif olarak uygulanacak yasalara dönüştürülmesi, bu hükümlerle açıkça düzenlenmeyen alanlarda, hükümlerdeki temel prensiplere aykırı olmayacak şekilde toplumsal maslahat gözetilerek yasalar konulması niteliğinde olan devlet başkanının sınırlı yasama yetkisi¹¹⁴ söz konusudur.¹¹⁵

Yasama yetkisine sahip üç temel yetki merciinin faaliyetleri doğrultusunda, kaynağını ilahi veya dünyevi otoritede bulan otorite taşıyıcıları tarafından hukuki bağlayıcılığı bulunan düzenlemelerin yapılabildiği görülmektedir. Hz. Muhammed açısından otoritenin kaynağının dünyevi alana dayandığı hususları tespit etmekte güçlükler yaşanmakla birlikte, doğrudan doğruya vahye dayanan düzenlemelerde ve Hz. Muhammed'in bağlayıcı olduğu kabul edilen Sünnet uygulamalarında otoritesinin ilahi kaynağa dayandığı belirtilebilmektedir. İslam toplumunun en üst düzeydeki yöneticisi, orduların komutanı ve uyuşmazlıkların çözümleyicisi olarak hareket ederken dayandığı otorite ise biat akdine, yöneticisi olduğu toplumla kendisi arasındaki sözleşmeye bağlı olarak şekillendiğinden daha çok dünyevi, beşeri kaynağa dayanmaktadır.¹¹⁶ Bir diğer anlatımla, yaşadığı dönemde Hz. Muhammed'in toplum üzerindeki hukuki ve sosyo-politik otoritesi, karizmatik otorite temelinde; peygamberlik görevinden gelen dini-yasal otoritesinin yanında, Arap toplumlarının kabile reislerine dünyevi meseleleri idare etme kapsamında biat etmeleri

¹¹⁴ Ömer Lütfi Barkan, **XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları**, Birinci Cilt: Kanunlar, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1943, s. XIII; Ahmet Yaman ve Halit Çalış, s. 138; Avcı, s. 106; Türcan, İslam Hukuku, s. 496.

¹¹⁵ Nasslar büyük ölçüde ilahi kaynağa atıfta bulunmakta ve hukuki bağlayıcılığını bu kaynaktan almaktayken, icthad faaliyetleri ise nasslardan hareketle ilahi iradenin keşfi ve açıklanması adına ortaya konulan görüşler olarak daha çok insani bir faaliyetin, emeğin ve akıl yürütmenin ürünüdürler. Devlet başkanının yasama yetkisi ise nass ve içtihatlarla dayalı bir çeşit kanunlaştırma faaliyeti (tedvin) ile açıkça düzenleme yapılmayan alanlarda devlet başkanı tarafından nasslar ve icthadlar doğrultusunda hükümler konulması ihtimalinde meşru düzenlemeler olarak kabul edilmekte olup, uygulamada *“ulu'l-emr'e tanınan sınırlı yasama yetkisi”* çerçevesinde de ele alınmaktadır. Bkz. Hayreddin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, 11. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 65; Akgündüz ve Cin, s. 198-199.

¹¹⁶ Başoğlu, s. 85-86.

esasyla kurulan, bağıllık ve sadakate dayalı, dünyevi kaynaklı geleneksel otoriteye de sahip olmasıyla birlikte bir tür “otorite kombinasyonu”¹¹⁷ şeklinde görülmüştür.

Hız. Muhammed döneminde ulu'l-emr'e itaat hususu açısından süreç, doğrudan Hız. Muhammed'e başvurulması veya önce toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde etkili olan diğér ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarına gidilmesi biçiminde iki şekilde meydana gelmiştir.

Müslümanlar, aralarında çıkan uyuşmazlık sebebiyle veya karşılaştıkları yeni bir mesele üzerine, ilgili durum hakkında İslam'ın hükmünü öğrenmek üzere öncelikle Hız. Muhammed'e başvurmuşlardır. Konuya ilişkin olarak vahyedilen bir hüküm varsa bu hükme göre hareket edilmiş; eğer doğrudan bir hüküm yoksa ancak vahye dayalı dolaylı bir hüküm varsa bu hüküm de uygulanabilmiştir. Vahye bağılı olarak hareket edilememesi durumunda ictihada ve, şura prensibi gözetilerek, istişareye başvurulması gündeme gelmiştir.¹¹⁸ İlgili duruma çözüm sunan örf, adet, yaygın uygulama vb. kaynaklar mevcutsa bu kaynaklarla, kişisel görüşe dayalı olarak ictihadla veya istişare neticesinde belirli bir topluluğun ortak kararıyla hüküm verilmiştir.¹¹⁹

Hız. Muhammed'e başvurulamaması veya kendisine gidilmeden önce İslam toplumunun ileri gelen kişilerine başvurulması ihtimali, diğér ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarının etkisinin gündeme geldiğı noktadır. Ulu'l-emr'in zikredildiğı ilgili ayetlerde de temas edilen bu gibi durumlarda ulu'l-emr taşıyıcıları tarafından öncelikle Kur'an hükümlerine ve Hız. Muhammed'in Sünnetine göre hareket edilirdi. Söz konusu kaynaklarda doğrudan veya dolaylı olarak bir hüküm bulunamazsa, ilgili duruma çözüm sunabilecek hükmün istinbatı adına; kişisel görüşle veya istişare neticesinde belirli bir topluluğun ortak kararıyla ictihad

¹¹⁷ Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 497.

¹¹⁸ İslam toplumunda kamusal meselelerin karşılıklı istişare ile, yani şura ile halledilmesi Kur'an'da yer alan bir prensiptir. Bu yönüyle şura prensibi de vahiy kapsamında ele alınabilir. Bununla birlikte bu usul Kur'an'ın indirilmesinden önce de Arap kabileleri nezdinde bilinen ve yaygın olarak uygulanan bir husus olduğundan bu usulün tamamen ilahi kaynaklı bir prensip olmadığını, dünyevi ve geleneksel bir altyapının bulunduğunu belirtmek gerekir. Bkz. Ahmet İnan, s. 35.

¹¹⁹ Hallaf, s. 12.

etme yoluna gidilmesi gündeme gelirdi.¹²⁰ Bu süreçte örf-adet kuralları, hakem kararları, uyuşmazlık konusuna ilişkin olarak çeşitli devletlerin hukuk sistemlerinde görülen yerleşik uygulamalar vb. kaynaklar mevcutsa bu kaynaklardan yararlanılması da mümkündür. Ancak ulu'l-emr taşıyıcıları nezdinde ilgili duruma ilişkin getirilen çözümün meşru kabul edilebilmesi ve daha sonraki olaylarda uygulanacak bir prensip olabilmesi için bu çözümün; Kur'an hükümleriyle veya Hz. Muhammed'in sünnetiyle tasdik edilmiş veya kaldırılmamış olması, aynı zamanda söz konusu çözümün bu temel hükümlere aykırılık teşkil etmemesi gerekmektedir.¹²¹

Müslümanların karşılaştıkları herhangi bir problemde veya hüküm gerektiren yeni bir durum üzerine, ilgili durumun değerlendirilmesi adına Kur'an ve Sünnet hükümlerine, dolayısıyla da bu hükümleri toplumla paylaşan makam olarak Hz. Muhammed'e her ihtimalde başvurmaları sebebiyle kendisi yegâne yasama organı ve nihai karar verici merci addedilmiştir.¹²² Meseleye hukuk biliminin yöntem ve araçlarıyla yaklaşılsa bu yaklaşım daha doğru değerlendirilebilecektir.

Hukuk alanında hükmün somut olaylara uygulanabilir hale gelmesi adına yasama organının ya doğrudan düzenleme yaparak ya da mevcut düzenlemeleri veya görüşleri tanıyarak bir irade ortaya koyması gerekir. Yasa son tahlilde yasama organı tarafından tesis

¹²⁰ İslam hukukunda asli / fer'i, nakli /akli deliller gibi ayrımlara gidilebilmektedir. Bir konu hakkında hüküm çıkarılması açısından Kur'an-Sünnet-İcma-Kıyas kaynaklarına başvurulmaktadır. Bu kaynak sıralamasının ve aynı zamanda Kur'an ve Sünnet'ten sonra ictihad uygulamasının gündeme gelmesinin dayanağı olarak Hz. Muhammed ile Muaz b. Cebel arasında geçtiği rivayet edilen konuşmalar gösterilmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Abdullah Kahraman, "Şer'i Deliller", Talip Türkan (Ed.), **İslam Hukuku** içinde (139-188), 9. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, Haziran 2020, s. 139-142.

¹²¹ Hallaf, s. 12. Hamidullah, İslam hukukunun temel prensiplerine aykırı olmamaları, örf adet ve maslahata da uygun olmalarından dolayı Bizans, İran ve diğer ülkelerin bazı hukuk kurallarının İslam hukuku bünyesine alındığını belirtmektedir. Diğer ülkelerin hukuk kurallarından yararlanma gerekçesi, bu hukukların kutsal ve üstün görülmesi değildir. İlgili kuralların ihtiyacı karşılaması ve İslam'ın temel prensiplerine aykırılık teşkil etmemesidir. Yabancı ülkelerin hukuk kurallarından yararlanılması ve bu yararlanmada takip edilen metot, hem Hz. Muhammed dönemi hem de ondan sonraki dönemlerde İslam hukuk kurallarının kapsamı, yöntem ve kaynakları hususunda fikir vermektedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, **İslam'da Devlet İdaresi**, Hamdi Aktaş (çev.), 1 Baskı, İstanbul: Beyan Yayınları, Eylül 2007, s. 52.

¹²² Hallaf, s. 12.

edilir, ancak bu durum yasanın her yönüyle yalnızca bu yasama organının iradesine dayandığını göstermez. Yasayı hazırlayan temel dinamikler de göz ardı edilmemelidir¹²³. Hz. Muhammed dönemine bu yönden bakılırsa; yasama yetkisine sahip üç temel yetki mercii Hz. Muhammed'in şahsında ve makamında toplanmış, yasama faaliyetleri kendisinin gözetim ve denetimi sonrasında resmileşmiş olduğundan pratikte tek bir merciin bulunduğu izlenimi vardır. Bu durum; ilgili dönemde toplumun meşruiyet inancının Allah inancına dayalı olması ve Allah inancının ise dini otorite olarak Hz. Muhammed'i işaret etmesi, kendisinin ilahi yasaları tebliğ eden kişi, ruhani lider ve rehber olmakla kalmayıp aynı zamanda siyasal bir yapının da yöneticisi olması sebebiyle ulu'l-emr üst yapısı içerisinde veliyyu'l-emr olarak kabul edilebilecek, dolayısıyla da emir ve talimatlarına, buyurduğu yasalara itaat edilmesi söz konusu olacak birden fazla otoritenin, yasama mercilerinin görev ve yetkilerinin kendisinde toplanmasından ileri gelmektedir.

Hz. Muhammed dönemindeki bu şahsına münhasır, çok katmanlı ancak birleşik haldeki ulu'l-emr üst yapısı, kendine özgü otorite kombinasyonu, yalnızca Hz. Muhammed'in dini otoritesi yönünden ele alındığında ilgili dönemdeki hukuk anlayışı ve toplumun meşruiyet algısı eksik ve yanlış ele alınmış olacaktır. Böyle bir yaklaşıma, İslam hukukunun kaynaklarının Kur'an ve Sünnet ile sınırlı tutulması sebebiyle, yöntem açısından eleştiriye açık bir uygulamadır.

İslam hukukunun kaynaklarının Kur'an ve Sünnet ile sınırlı tutulması, hukukun dinamik yapısını göz ardı etmek olacaktır. Bir hukuk kuralının uygulanabilmesi için yorumlanması lüzumu ve toplumsal yaşamın değişen-dönüşen dinamik yapısının sürekli olarak getirmekte olduğu yeni problemlere çözümler sunulması ihtiyacı, İslam hukukunda çeşitli kaynaklardan yararlanılması zaruretinin ortaya çıkarmıştır. Bu durum, ilgili döneme modern toplumun hukuk anlayışıyla bakılması sebebiyle ortaya çıkan bir hukuk tekniği hatası veya bir çeşit tarih metodolojisi hatası da değildir. Aksine Muaz b. Cebel hadisinden

¹²³ Rukiye Akkaya Kia, **Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk**, 2. Baskı, İstanbul: Beta Basım, 2011, s. 26.

de anlaşılacağı üzere İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren karşılaşılan bir realitedir.¹²⁴ Söz konusu realiteye karşı yukarıda zikredilen yaklaşımın kabulü halinde ise Kur'an ve Sünnet dışında kalan kaynakların, yöntemlerin meşruiyetini ve uygulanabilmesini şüpheyne düşürecek bir vizyon ortaya çıkabilmektedir. Bu vizyon, katı ve şekilci bir hukuk anlayışına yönelttiği gibi aynı zamanda hukuk biliminin kaynaklarını ve önemini göz ardı ederek her konuda mutlak surette lafzi yorumu esas alan ve dogmatizme kayan, bir çeşit teo-pozitivist görüşe dayanak oluşturabilmektedir.¹²⁵

İslam'ın ilk döneminde Hz. Muhammed'in belirleyici etken olduğu yasama sürecinin çok katmanlı yapısını, bu yapı içerisindeki farklı otoriteleri ve kaynakları yadsımadan değerlendirme yapıldığında, ulu'l-emr'e itaat açısından ilahi ve beşeri etkilerle şekillenen meşruiyet algısı çerçevesinde İslam hukukuna dayalı bir toplumsal yapının kurulduğundan bahsetmek mümkündür. Bu yapı içerisinde ulu'l-emr'e itaat; meşruiyet algısının ilahi kaynağa bağlı olarak şekillendiği konular açısından ilahi kaynaklarla ortaya konulan yasalara uygun olma veya bu yasalara aykırılık teşkil etmeyecek şekilde emir verilmesi halinde söz konusu olabilirken, beşeri ve dünyevi temellere dayalı olarak kurulan otoriteler açısından, toplumun meşruiyet algısında yer edinilmesi ve bu algının sürdürülmesi halinde emirlere itaat gündeme gelmektedir.

Ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarının emir ve talimatları her ihtimalde bir ön değerlendirme sürecinden geçmektedir. Emir ve talimatın dayanağı tespit edildikten sonra itaat hususu ele alınmaktadır.¹²⁶ Vahye dayanan veya vahiy ile şekillenen, Kur'an ve Sünnet

¹²⁴ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Kahraman, s. 139-142.

¹²⁵ Kur'an ve Sünnet dışında herhangi bir kaynağın, gerek yardımcı gerek yorumlayıcı olarak herhangi bir yöntemin kabul edilmemesi, temelde şeriatle aklı ayırmak ve akla hiçbir surette yer vermemek neticesini ortaya çıkmaktadır. Böyle bir usulde şeriat karşısında herhangi bir ahlaki yasanın, rasyonel temelleri bulunan hükümlerin ve hatta doğal hukukun toplumsal yaşamda uygulama alanı bulması mümkün değildir. Black'in deyişiyle bu usul, şeriatle gelen bir değer kuramını ve teo-pozitivist bir yasa anlayışını yansıtmaktadır. Bkz. Black, s. 131.

¹²⁶ İlgili dönemde sahabe tarafından Hz. Muhammed'e birçok uygulaması açısından bu uygulamanın dayanağı sorulmuş ve buna göre hareket edilmiştir. Allah'ın elçisi olarak uygulama yapması halinde ayrı, kendi görüş ve düşüncelerine dayanan bir insan olarak uygulama yapması halinde ayrı bir tavır sergilenmiştir. Uygulamalardan ilki doğrudan itaatle karşılanmış; diğeri ise aklın ve şura prensibinin süzgecinden geçirildikten sonra nihai bir surete bürünmüştür. Bkz. Ahmet İnan, s. 224.

kaynaklarında açıkça ilan edilen bağlayıcı nitelikteki ilahi yasalarda ve biat akdi ile kurulan toplumsal sözleşme gereği öngörülen diğer bağlayıcı nitelikteki yasalarda itaatin mutlaklığı söz konusu iken, kalan hususlarda sınırlı bir itaat gündeme gelmektedir. İtaati sınırlayan hususların belirlenmesi de İslam hukuk düzenine ve biat akdine dayalı toplumsal yapıdaki meşruiyet yaklaşımı çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Genel çerçevesi ortaya konulan bu yapı, Hz. Muhammed döneminden sonra İslam toplumlarının ulu'l-emr'e itaat anlayışında etkili ve belirleyici olmuştur.

2. Hilafet – İmamet – Saltanat

Modern devlet anlayışının tartışılmaya başlandığı döneme kadar İslam toplumunda hilafet, imamet ve saltanat yönetim biçimlerine dayanan uygulamalar gündemde olmuştur. İslam toplumunda Hz. Muhammed sonrası ilk dönem, halifeler dönemidir. Bu dönemin sona eriş tarihi hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hz. Ebu Bekir döneminden hilafetin kaldırılmasına kadar olan süreçte hilafet yönetiminin bir şekilde devam ettiğini kabul edenler bulunduğu gibi ilk dört halife ve Hz. Hasan'ın kısa süreli hilafetinden sonra, Muaviye'nin halifeliği döneminden itibaren hilafetin saltanata dönüşmüş olduğunu ve İslam toplumunda bu dönemle birlikte sultanların hüküm sürmeye başladığını düşünenler de mevcuttur.¹²⁷ Şii görüşlerde Hz. Muhammed sonrası dönem, İmamlar dönemidir ve ilk İmam Hz. Ali'den itibaren meşru 12 İmam bulunmaktadır. İslam toplumunun meşru yöneticileri olarak bu imamları kabul eden Şii görüşler açısından imamların bulunmadığı dönemlerde velayet yoluyla imamların yönetiminde yerine getirilmesi gereken bazı görevler ikame edilmeye çalışılmıştır.¹²⁸

¹²⁷ Ahmet Cevdet Paşa'ya göre Muaviye İslam sultanlarının ilkidir. Kendi zamanında sahabeden ve Kureyş'in büyüklerinden biridir. Yüksek bir makama sahip olmasında asabiyet kuvvetinden yararlanmışsa da onun gücü ve kuvveti sayesinde halkın Hz. Muhammed'in halifesine dayanan işleri görülmüştür. Halifelik onun devrinde saltanat görünümüne bürünmüştür. Bkz. Ahmet Cevdet, **Kıssa-ı Enbiya**, Mahir İz (hzl.), C. III, İkinci Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Aralık 1985, s. 178.

¹²⁸ Wael B. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, Necmettin Kızılkaya (çev.), 1. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, Nisan 2017, s. 167.

Hiz. Muhammed'in yönetim tarzına riayet etme, onun tebliğ ettiği İslami hükümlerin takipçisi olma ve halkın maslahatını gözetme prensipleriyle hareket edilen ilk dört halife ve Hiz. Hasan'ın halifeliliği dönemi, esasen halifelerin Hiz. Muhammed'in "emr" görev ve yetkisini üstlenmiş olduğu bir zaman dilimini ifade etmektedir.¹²⁹ Bu dönemde Hiz. Muhammed'in bizzat hazır bulunmaması dolayısıyla emir verilmesi, karar alınması gibi kamu düzenini ilgilendiren asli işlemler hilafet makamına getirilen halifeler tarafından tesis edilmiştir.

Halifelerin işlemleri; nasslara, nasslar doğrultusunda kendi ictihadlarına, sahabe ictihadlarına ve İslam toplumunun önde gelen hukukçularının icmâna dayandırılmıştır. Bu dönemde halifeler birer müçtehit olduklarından İslam hukuku ilke ve prensipleri doğrultusunda ictihad faaliyeti ile bizzat hüküm vermeleri sonraki dönemlere göre daha yaygındır.¹³⁰ Ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olarak halifelerin emir ve talimatlarına itaat edilmesi hususunda ise Hiz. Ebu Bekir'in halife sečilmesi sonrasında yapmış olduğu konuşmada da değindiği prensip esas alınmıştır. Bu prensibe göre İslam hukukunun temeli olan Kur'an ve Sünnet hükümlerine aykırı davranışlarının bulunması halinde halifeye itaat söz konusu olamaz.¹³¹

Hiz. Ali'nin Muaviye ile olan görüş ayrılıkları ve yöntem farklılıkları ile başlayarak Hiz. Hasan'ın halifelikten çekilmesiyle neticelenen süreç sonrasında başlayan Emeviler döneminde, farklı otoritelerin ön plana çıkmasına, bu otoritelerin halifelik de dahil olmak üzere toplumu yönetme ve yönlendirmede etkili olan ulu'l-emr taşıyıcıları haline gelmelerine

¹²⁹ Ahmet İnan, s. 183. Hiz. Muhammed'in vefatı zerine Hiz. Ebu Bekir'in insanları yatıştırma çabalarından sonra halife sečilmenin lüzumuna vurgu yaptığı konuşmasında yer verdiği: "*Bilmiř olun ki hakikatte Muhammed kendine has yoluna koyuldu gitti. Bu hale göre onun Emr (başkanlık, Devlet İktidarı)'inde herhangi bir kimsenin onun yerini alması kačilılmaz bulunuyor.*" ifadeleri, hilafet makamına getirilen kimselerin görev ve yetkilerinin kapsamını aılıkça ifade etmektedir. Bkz. Vecdi Akyüz, **Asr-ı Saadette Siyasi Konuřmalar**, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, Mart 2021, s. 105; Hamidullah, İslam Peygamberi, s. 1105.

¹³⁰ Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s. 46-49.

¹³¹ Mustafa zkan, **Dört Halife ve Emeviler Döneminde Din-Devlet İlişkisi**, 2. Baskı, Ankara: Araştırma Yayınları, Ocak 2015, s. 45. Hiz. Ebu Bekir, "Allah'ın ve Peygamberinin yolundan ayrılması halinde" müslümanların kendisine itaat yükümlülüğünün kalmayacağını belirtmiştir. Bkz. Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 73.

rastlanmaktadır. Emeviler dönemi, Hz. Muhammed'in takipçisi olmaktan ziyade güç ve asabiyet sahibi olmanın ön plana çıkması suretiyle meşruiyet inancı bakımından bir değişimin yaşandığı, toplumunun meşruiyet algısındaki farklılaşmaların ve belirgin hale gelen köklü değişimlerin fiili alandaki yansımalarının görüldüğü dönemdir. İlk defa bu dönemde bir halifenin ölümü üzerine yeni bir halife tayini söz konusu olmamış; bunun yerine tarihte de eşine az rastlanır bir biçimde halifenin görevden çekilmesi ile Emevilerin hükümlerliliği başlamıştır.¹³² Ancak bu yönetim, aradan kısa bir süre geçtikten sonra Hz. Hasan'ın da vefatının ardından Yezid'in veliaht tayin edilmesi sonrasında, özellikle de Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi üzerine İslam toplumunun çeşitli kesimleri tarafından gayrı-meşru addedilmiş ve isyanlar olmuştur.¹³³

Muaviye tarafından Yezid'in veliaht tayin edilmesi sürecinde halktan ve sahabeden biat alınmış, temayül yoklamaları yapılmış olsa da bu durum Yezid'in babadan oğula geçecek şekilde otorite taşıyıcısı olacağı gerçeğini değıştirmemiştir. O dönemki halkın meşruiyet algısı doğrultusunda, ne kadar güçlü ve nüfuzlu olursa olsun, seçimle ve ardından toplumda saygınlığı bulunan kimselerin yaygın biatiyle göreve başlayan bir halifenin sahip olacağı meşruluğu tam olarak kazanamamıştır.¹³⁴

Emeviler dönemiyle birlikte başlayan saltanat yönetimi, seçim ve şura prensiplerinin büyük oranda uygulamadan kaldırılması sebebiyle¹³⁵ daha çok sorgulamadan biat ve itaat etmenin beklendiğı, halifeler dönemi yönetiminden uzaklaşılın farklı bir dönem olarak değerlendirilmiştir.¹³⁶ Emeviler, kendilerine mutlak bir biçimde itaat edilmesini

¹³² Ahmed Hilmi, **İslam Tarihi**, Havvanur Ünver Altun (sad.), 1. Baskı, Ankara: Elips Kitap, 2013, s. 335.

¹³³ Adnan Demircan, **İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi**, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, İstanbul: Beyan Yayınları, Ocak 2014, s. 244-258.

¹³⁴ Yezid'in veliaht tayin edilmesi sürecinde yaşananlar hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için Bkz. Vecdi Akyüz, **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi Emevilerin Kuruluş Devrinde İslam Kamu Hukuku**, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, Ağustos 2021, s. 218-271.

¹³⁵ İrfan Aycan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebî Süfyan**, 4. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Kasım 2014, s. 241.

¹³⁶ Sarmış, Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme "Yönetim", s. 89. Demircan'a göre Emeviler dönemiyle birlikte 'Sultan-Halife' haline gelen Emevi hükümdarları, devlet merkezi olan Şam'da

sağlayacak olan meşruiyet inancını pekiştirmek, halkın meşruiyet algısında eksik kalan noktaları tamamlayabilmek adına halifeliğin kendilerine geçmesinde ve kendileri tarafından kullanılmaya devam etmesinde ilahi iradenin etkisi bulunduğunu ve bu sebeple kendilerinin ilahi takdire bağlı olarak insanları yönettikleri görüşünü ileri sürerek dini ve siyasi açıdan hakimiyetlerini destekleyecek argümanlara başvurmuşlardır.¹³⁷ Hâkimiyetlerinin ilahi kaynağını vurgulamak adına ise “Halifetullah (Allah’ın Halifesi)” gibi unvanları kullanmışlardır.¹³⁸

Hüküm sürdükleri dönemde devlet otoritesini büyük ölçüde tesis eden Emevi devlet başkanlarına karşı çeşitli isyan girişimleri yaşanmıştır. Bu isyanlara öncülük eden veya isyancılar tarafından siyasi iktidarın başına geçmesi istenen imamlar ve çeşitli topluluk liderleri olmuştur. İlgili dönemde toplumun bazı kesimleri, Şiilerin imam olarak kabul ettiği kişileri ve Harici düşüncede olanlar gibi bazı toplulukların önderlerini ulu’l-emr unvanı taşıyıcısı olarak görmüştür. Bu suretle Emevi devlet başkanları yerine bu kişilere itaat edilmesi söz konusu olmuştur. İsyancıların desteklediği ve itaat ettiği emir sahiplerinin meşruiyet dayanağı, Hâşimoğulları kabilesine mensup olmaya, dini inanç ve yetkinlik bakımından ise Emevi devlet başkanlarından farklı ve üstün olmaya bağlanmıştır.¹³⁹ Söz konusu ulu’l-emr unvanı taşıyıcılarına itaat eden kimselerin isyanları neticesinde Emeviler dönemi sona ermiş ve Abbasiler dönemi başlamıştır.¹⁴⁰

kalırken, taşrada görevlendirdikleri valileri özellikle kendilerine verilen emirlere kayıtsız şartsız itaat edecek kimselerden seçmişlerdir. Bkz. Demircan, Hilafetin Hikayesi, s. 67.

¹³⁷ Aycan, s. 150; Özkan, s. 124.

¹³⁸ Akyüz, Hilafetin Saltanata Dönüşmesi, s. 102-103.

¹³⁹ Weber’in yaklaşımıyla bakıldığında, Emevi hanedanından olan yöneticilerin Şii İmamlarla olan mücadelelerini “hanedan karizması” ve “nesep karizması” çerçevesinde karizmatik otoriteler arasındaki bir rekabet olarak ele almak mümkün görünmektedir. Hz. Muhammed döneminden sonra ilk halifeler tarafından başvurulmayan kalıtsal karizma, Emevi hanedanı içerisinde Muaviye’nin karizmatik otoritesini takiben Yezid döneminden itibaren meşruiyet dayanağı olarak kullanılmaya başlanınca Hz. Ali soyundan gelen Şii İmamlar da bu çerçevede karizmatik otoriteye dayanmışlardır. Bkz. Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 501-502. Şii grupların mücadelelerinin de katkısıyla Emevi hanedanı sonlandırılmışsa da Şii İmamları yönetime gelememiş; nesep karizmasına dayanan, Hâşimoğullarının bir diğer kolu olan Abbasiler yönetimi ele geçirmiştir.

¹⁴⁰ Ahmed Hilmi, s. 338-339. İmamlar ve ehl-i beyt soyundan gelen kimseler, “seyyid, şerif, şeyh” gibi unvanlarla anılmıştır. Kabile reisleri de şeyh unvanıyla anılmışlardır. Böylelikle devlet başkanına

Abbasilerde ve Abbasiler döneminde ortaya çıkan parçalı toplum yapısı içerisinde İslam toplumunda farklı yer ve zamanlarda ortaya çıkarak hakimiyet kuran irili ufaklı devletlerde yönetim şekli hilafet, imamet ve saltanat çizgisi etrafında geniş bir yelpaze içerisinde değerlendirilebilmektedir.¹⁴¹ Özellikle bu dönemden itibaren halife ile kendisine tabi olan toplumlar arasındaki ilişkide araya üçüncü bir taraf olarak sultanlar girmeye başlamış ve halife ile sultanlar veya emirler arasındaki ilişkiler doğrultusunda toplumun idaresinde ve yönlendirilmesinde etkili olan otoriteler çeşitlenmiştir. Hilafet, saltanat ve imamet esasına dayanan yönetim şekillerinde ulu'l-emr'in hukuksal karşılığı ve toplumdaki meşruiyet algısı hususunda ise hem dini hem de dünyevi etkilerin birlikte ortaya çıkabildiği çeşitli ihtimaller söz konusu olmuştur.¹⁴²

Ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olarak görülebilecek kişilerin belirlenmesinde Şii görüşlerde, dünyevi yönünden ziyade ilahi yönü ağır basan İmam, Allah'ın takdiri ile tayin edilmelidir; meselenin ilahi yönü toplumun konuya dahil olmasına imkan tanımadığından ulu'l-emr'in taşıyıcısı açısından bir seçimden bahsedilemeyecektir. Bu yaklaşım doğrultusunda, yaşadığı dönemde yegane ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olarak kabul edilen İmamın bulunacağı toplumun doğaüstü ilahi hukuk doktrinine benzeyen bir meşruiyet anlayışına sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Sünni görüşlerde ise ulu'l-emr unvanı taşıyıcısının belirlenmesi adına toplum tarafından seçim yapılması esas kabul edilmektedir. Ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı, toplum desteğini almakla birlikte her hâlükârda İslam hukuku hükümlerine riayet etmelidir. Sünni görüşlerde ilahi ve beşeri faktörlerin bu şekilde birlikte

muhalefet eden toplulukların önde gelen otoriteleri, muhtemel ulu'l-emr unvanı taşıyıcıları, devlet başkanının tepkisini çekmeyecek şekilde, küçük ve sınırlı bir otorite figürü görünümü olarak nüfuzlarını genişletmişlerdir. Bkz. Demircan, Hilafetin Hikayesi, s. 19.

¹⁴¹ Özçelik, İslamda Devlet Müessesesinin İnkişafı, s. 7.

¹⁴² Black'e göre: "*Peygamber tarafından kurulan Halifelik bile sosyo-politik çürümenin doğal süreçlerinden kaçınmadı... Abbasilerin ilk zamanlarından bugüne kadar Müslüman hükümdarlar bir Şeriat ve laik kanunlar karışımıyla yönetmektedirler*". Black'in açıklaması, halifeliğin Hz. Muhammed tarafından kurulması yönünden hatalı olmakla birlikte, halifeliğin bir sosyo-politik kurum olması ve tarihsel süreç içerisinde değişime uğrayabilecek olan ve nihayet değişen bir yapı olması, Müslüman hükümdarların bu değişimden sonra şeriat-laik kanunlar karışımıyla toplumları yönetmeleri şeklindeki değerlendirmeleri sebebiyle dikkate değerdir. Bkz. Black, s. 255.

ele alınması sebebiyle bu yaklaşımın providansiyel ilahi hukuk doktrininin özelliklerini taşıdığı üzerinde durulmuştur.¹⁴³

İslam toplumunda, iktidardakilerin meşruiyetini Müslümanların çoğunluğundan farklı gerekçelere dayandıran görüşlerin de etkili olduğundan bahsedilebilmektedir. Şiilerin ulu'l-emr olarak kabul ettiği İmam'ı ilahi bir varlık ve hatta Tanrı gibi gören aşırı görüşlere göre imama itaat mutlak ve sorgusuz-sualsiz olarak yapılacak bir davranış ve prensip olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁴ Bu görüşlere göre yaratıcı, yönetici ve yegane hüküm sahibi olan imam, dinin asli bir unsuru olduğundan imama itaat de artık amelî bir mesele değil, itikadî bir mesele halini almıştır.¹⁴⁵ İlgili görüş, yönetenlerin ilahi tabiatı doktrinini büyük ölçüde yansıtmaktadır. Ayrıca; siyasi iktidarını dinden yararlanarak pekiştiren, nüfuzunu arttırmak adına dini otoriteyi kontrol altına alarak kendi çıkarına kullanan¹⁴⁶, bir çeşit din bürokrasisi kurarak din görevlileri ve ulemayı yönetim teşkilatına alan ve bunların meşruiyet kazandırma işlevi gören denetim-gözetimlerine dayanan ya da siyasi iktidara bizzat dini otorite veya otoritelerin sahip olduğu yönetim tarzları da tartışmaya açık olan hususlardır. İslam toplumunda bu yönetim tarzlarından bazıları kimi dönemlerde kısmen de olsa meşru sayılmış ve toplumun bir bölümü tarafından kabul görerek uygulama alanı bulmuştur.

Din-siyaset ilişkileri bağlamında ortaya çıkan çeşitli yönetim tarzlarının uygulamaları, toplumun bir bölümü tarafından meşru görülmüş; bu yönetimleri idare eden, yönlendiren ulu'l-emr taşıyıcılarına itaat edilerek emir ve kararları yerine getirilmiştir. İslam

¹⁴³ Eren, s. 269.

¹⁴⁴ Ahmet Mumcu, **Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl**, Ankara: AÜHF Yayınları, 1963, s. 17.

¹⁴⁵ Muhammed Hüseyin Tabatabai, **Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia**, Kadir Akaras ve Abbas Akyüz (çev.), 4. Baskı, İstanbul: Kevser Yayıncılık, Mayıs 2009, s. 76-77.

¹⁴⁶ Abbasi halifeleri din alimleri ve hukukçulardan eserler yazarak, teorik düzeyde de olsa, mevcut kamu kurumlarını dini temellere dayandırmalarını talep etmiştir. Abbasi Halifelerinin bu yaklaşımları kendilerini hem bir hükümdar hem de İslam toplumunun ruhani lideri, çifte hakimiyet taşıyan bir egemen olarak saymış olmalarından ileri gelmiştir ki bu durum İslam siyasi düşüncesine o dönem itibarıyla yabancı olan, Bizans ve İran kaynaklı bir anlayıştır. Bkz. M. Fuad Köprülü, **İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi**, Orhan F. Köprülü (Hzl.), 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 24. Weber'e göre de, Sasanilerde görülen imparatorun aynı zamanda dini bir otorite olma prensibi Abbasiler döneminden itibaren İslam devletlerinde uygulanmaya başlanmıştır. Bkz. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, C. 2, s. 185.

toplumuna mensup diğ er bazı kesimler tarafından ise bu yönetim tarzları gayri-meşru, hatta bid'at ve haram olarak görüldüğünden ilgili ulu'l-emr taşıyıcılarına itaat edilmemiş ve bu kesimler kendi aralarından farklı ulu'l-emr taşıyıcılarını meşru kabul ederek onların emirlerine itaat etmişlerdir.

Bir  lke sınırları içerisinde, tek ve ortak bir siyasi iktidara mensup olan toplumun ulu'l-emr'e itaat hususunda bu türden bir bölünme yaşıması durumunda bu husus kaçınılmaz olarak ülke hukukunu da etkilemektedir. Hilafet, imamet veya saltanatla yönetilmesine bakılmaksızın, İslam toplumunu idare etmek üzere kurulan devletlerde ülke hukuku; nasslara ve İslam hukukçularının ictihadlarına dayanan ş r'i hükümlerden ve siyasi iktidarı elinde bulunduran kimseler tarafından ilan edilmesiyle bağlayıcılık ve resmiyet kazanan  rfi hükümlerden etkilenmiştir. İslam toplumu uygulamasında bu hükümler  rfi hukuk ve ş r'i hukuk kapsamında ele alınmıştır.

3. Örfi Hukuk – Ş r'i Hukuk Ayrımı

İlahi kökenli olması sebebiyle bu yönü daha çok ön plana çıkan İslam hukuku, bünyesinde beşeri faktörlerin ve bireylerin görüşlerinin hiçbir etki-katkı sahibi olmadığı bir hukuk sistemi görünümünde değildir.¹⁴⁷ İslam hukuku ilahi menşeli olmakla birlikte, ilk ortaya çıktığı Arabistan coğrafyasındaki ve yayılmış olduğu diğ er bölgelerdeki hukuklardan, ilgili bölgelerdeki yerleşik uygulamalardan ve örf-adetlerden etkilenererek şekillenmiştir. Etkileşimde bulunduğu hukuk sistemlerini ve çeşitli toplumsal düzenlemeleri ele alan İslam

¹⁴⁷ Ahmet İnan, s. 163. Demircan'a göre İslam hukukuna dair yaklaşımlarda 'dini olan' ve 'dini olmayan' hususlar biçiminde ikili bir ayrıma gidilerek inceleme yapılmak istenmesi halinde bu incelemenin istenen sonuçları vermemesi, dini alan dışında bırakılan bir müstakil alana rastlanmaması ihtimal dahilindedir. Bu sebeple incelemelerde ilahi olan ve beşeri olan hususlar şeklindeki sınıflandırma üzerinden hareket edilmesinde yarar vardır. Bkz. Demircan, Hilafetin Hikayesi, s. 30.

hukuku sisteminde bu kural ve prensipler, uygun görüldükleri ölçüde ve ihtiyaçlar doğrultusunda, sisteme dahil edilmişlerdir.¹⁴⁸

İslam hukuk sistemi içerisinde, örfi hukuk ve şer’i hukuk olmak üzere iki temel alan üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Örfi hukuk ifadesinde yer alan örf, hukuk alanı açısından “*sultanın hüküm ve icra otoritesi*” olarak kabul edilmektedir. Örfi kanunlar ise sultanın kamu yararı gözeterek, şer’i kaynak ve prensipler haricinde kendi kararına, iradesine dayanarak oluşturduğu kanunlardır.¹⁴⁹ Örfi hukuk ile örf-adet arasında mana itibarıyla bir eşdeğerlik olmamakla birlikte, örf-adetlerin gözden geçirilmesi ve bunların aynen veya değiştirilmek suretiyle sultan tarafından kanun haline getirilmesi sebebiyle örf-adetler de örfi hukukun bir parçası olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁰ Şer’i hukuk alanı, Kur’an ve Sünnet olmak üzere iki asli kaynağa dayanan, ilahi yönü ağır basan İslam hukuk yapısıdır. İlahi yönünün yanında, İslam hukukçularının ictehad faaliyetlerinin, icmâ, kıyas ve istihsan gibi temel kaynak ve yöntemlerin mevcudiyeti sebebiyle şer’i hukuk alanı, beşeri yönü bulunan kaynaklara da sahiptir.¹⁵¹ Şer’i hukuk alanının beşeri yönünü örfi hukuktan ayıran husus ise şer’i hukukun İslam hukukçularının bağımsız faaliyetlerine dayanan, devletin, siyasi iktidarın başı olan sultanın müdahalesi olmaksızın oluşturulmasından ileri gelmektedir.¹⁵²

Örfi hukuk-şer’i hukuk ilişkisi, ulu’l-emr’e itaatin hukuksal karşılığı ve meşruiyet açısından, İslam hukuk sisteminde itaate konu olacak emir ve talimatların asli kaynağını ve meşruiyet dayanağını farklı temellendirmelerle ele alan görüşleri içermesi, toplumun

¹⁴⁸ Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, s. 21; Joseph Schacht, **İslam Hukukuna Giriş**, Mehmet Dağ ve Abdülkadir Şener (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, s. 10.

¹⁴⁹ İbrahim Kafi Dönmez ve Mehmet Akman, “Örf”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: 34, İstanbul: TDV Yayın, 2007, s. 93. Örfi hukuk alanı itibarıyla kanunlaştırma faaliyetlerinde son sözü söyleme yetkisinin hükümdarda olduğu genel olarak kabul görmektedir. Bkz. Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, 15. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi, Ekim 2020, s. 401.

¹⁵⁰ Halil İnalcık, “Örf”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 9, İstanbul: MEB Yayınları, 1964, s. 480.

¹⁵¹ Berkes, “Fakih” olarak anılan ve Hristiyanlıkta olduğu gibi ruhbanlık tarzında bir ilahi vasfı bulunmayan İslam hukukçularının, şeriat olarak isimlendirilen, dünyevi hayata dair sosyal ilişkiler hakkındaki hukuki düzenlemeleri geliştirdiklerini belirtmektedir. Bkz. Niyazi Berkes, **Teokrasi ve Laiklik**, 1. Baskı, İstanbul: Adam Yayıncılık, Mart 1984, s. 15.

¹⁵² Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s. 66.

yönetilmesi ve yönlendirilmesinde etkili olan başat faktörlerin tespit edilmesi yönleriyle önemli bir konu haline gelmiştir. Türk hukuk öğretisinde bu konu, örfi hukukun şer’i hukuktan bağımsız, meşruiyetini kendinde bulan ve şer’i alanla birlikte eşit derecede etkili bir hukuki kurum olarak kabul edilip edilemeyeceği bağlamında tartışılmıştır.¹⁵³

Meseleye Osmanlı Devletindeki hukuk düzeni çerçevesinde yaklaşan tartışma taraflarından, örfi hukuku şer’i hukuka tabi, şer’i hukukla müsaade edilen alanlarda hüküm ifade eden bir yapı olarak kabul eden görüşlerde örfi hukukun şer’i hukuku değiştirme yahut lağvetme iddiasının bulunmadığı üzerinde durulmuştur. Örfi hukuk, bu görüşlere göre şer’i hukukla uyum içerisinde; şer’i hukukta vücut bulan dinsel otoritenin hükümleri karşısında dünyevi otoritenin alternatif hükümlerini yansıtan müstakil ve muarız bir hukuki kurum değildir.¹⁵⁴ Öte yandan, Köprülü ve Barkan gibi cumhuriyet dönemi tarihçileri, örfi hukuk uygulamasının çeşitli örneklerinden ve belgelere yansıyan şekliyle görülen tarihsel gerçeklikten hareketle¹⁵⁵, şer’i hukuk karşısında ve bu alandan bağımsız olarak geniş çapta sistematik bir biçimde tatbik edilmiş, şer’i hukuktan ayrı, şer’i hukuka dayanma zorunluluğu bulunmayan bağımsız bir hukuki kurum olarak örfi hukuku ele almışlardır. Köprülü ve Barkan, örfi hukuk-şer’i hukuk ilişkisini dinamik bir düzlemde değerlendirmiş ve gerek Osmanlı’da gerek Osmanlı öncesi İslam devletleri döneminde zamana göre örfi hukukun veya şer’i hukukun yekdiğerine baskın geldiği uygulamaların olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁶

¹⁵³ Cihan Osmanağaoğlu Karahasanoğlu, “Klasik Dönemi Bağlamında Osmanlı Devleti’nin Örfi Hukukuna İlişkin Genel Bir Değerlendirme”, **Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 6, S. 2, Temmuz 2007, s. 130; Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye**, 3. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, Nisan 2020, s. 97.

¹⁵⁴ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 73; Mehmet Akman, **Osmanlı Devleti’nde Kardeş Katli**, 1. Basım, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997, s. 148; Ekinci, *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*, s. 20-21.

¹⁵⁵ Barkan; arazi meselelerine dair fetvalarda sıklıkla görülen “*şer’i maslahat değildir, bu hususta ulu’l-emr’e müracaat etmek lazım gelir, nice memur ise öyle yapılır*” ifadesine, siyasal iktidar tarafından, İslam hukuku alanında yazılan kitaplarla yetinilmeyerek, arazi meselelerine dair özel hükümler verilip kanunnameler çıkarılmasına dayanarak şer’i hukuktan ayrı bir örfi hukuk sisteminin bulunduğunu kabul etmektedir. Bkz. Ömer Lütfi Barkan, **Türkiye’de Toprak Meselesi**, Abidin Nesimi, Mustafa Şahin ve Abdullah Özkan (hzl.), Birinci Baskı, İstanbul: Gözlem Yayınları, Kasım 1980, s. 131.

¹⁵⁶ Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, s. 219; M. Fuad Köprülü, “İslam Hukuku”, M. Fuat Köprülü ve W. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi** içinde (291-321), 6.

Tartışma tarafları karşılıklı olarak önemli argümanlar ileri sürmekte, bununla birlikte yer yer çelişkiye de düşmektedir. Barkan eserlerinde örfi hukuk alanının şer’i hukuktan bağımsız olarak uygulama alanı bulduğunu savunurken ulu’l-emr’e müracaat edilmesi argümanını ileri sürmekte; bununla birlikte ulu’l-emr’in İslam hukukunda devlet başkanına tanınan sınırlı yasama yetkisiyle hareket eden, şer’i hukukun yasaklamadığı konularda icraatta bulunan yetkilileri ifade ettiği üzerinde durmaktadır.¹⁵⁷ Örfi hukuk bu durumda şer’i hukukun etkisi, izin ve kontrolü dahilinde olan bir alan haline gelmektedir. Benzer şekilde örfi hukukun ayrı bir sistem olduğu görüşünü ifade eden Mumcu, bu görüşünü açıkladığı metinde:

*“Hükümdarlar, kamu zarureti ve iyi geleneklere uymak mülâhazası ile, şeriatın açıkça karşı gelmediği hususlarda herhangi bir kural ile bağlı kalmadan kanun çıkarma yetkisini kazanmışlardır. Bu şekilde, yorumlanabilir, kodifiye edilebilir, fakat asla değiştirilemez ve eklenemez olan, şeriat’ın yanında, bizzat onun açık bıraktığı kapıların arkasında, ayrı bir örfi hukuk teşekkül etmiştir.”*¹⁵⁸

İfadelerine yer vermek suretiyle, şer’i hukuk tarafından açık bırakılan bir alanda örfi hukuku konumlandırarak, ayrı bir örfi hukuk sisteminden bahsetmekle birlikte örfi hukukun şer’i hukukun izin verdiği alanda ona tabi olarak bulunduğunu göstererek örfi hukukun müstakil bir hukuk sistemi olarak şer’i hukuk karşısında konumlanmamış olduğu bir yapı anlayışını yansıtmaktadır.

Şer’i hukukun kapsayıcılığını öngören, örfi hukukun ancak kendisine izin verilen ve şer’i hükümlere aykırı olmayan alanlarda söz konusu olacağını ifade eden görüşler açısından da açmazlar mevcuttur. Bunların başında kardeş katli mevzusu gelmektedir ki, bu husus şer’i hukuk bağlamında meşruluğu tartışmalı olan bir müessese ve uygulamadır. Bu uygulama örfi

Basım, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984, s. 304; Ömer Lütfi Barkan, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, Vecdi Akyüz (hızl.), **Osmanlı’da Din-Devlet İlişkileri İçinde** (9-56), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, s. 12-13.

¹⁵⁷ İkinci, bu sebeple Barkan’ı eleştirmektedir. Bkz. İkinci, İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı, s. 20-21.

¹⁵⁸ Mumcu, s. 30.

hukuka bağılı olarak yapılmış ise şer'i hukuka aykırı bir örfi hukuk uygulaması yapılabildiği neticesi ortaya çıkmaktadır. Zira henüz herhangi bir itaatsizlik eyleminde bulunmamış, isyan etmek suretiyle kamu düzenini tehdit eden bir fitne girişimi olmayan şehzadelerin katledilmesini şer'i hukukla bağdaştırmak güç görülmüştür. Bu sebeple Osmanlı döneminde şer'i hukuk dışında, şer'i hukuk kurallarına aykırılık teşkil etmeyen bir hukuk uygulamasının ve hukuki kurumların bulunmadığı iddiası da eleştiriye açık durumdadır.¹⁵⁹

Örfi hukuk-şer'i hukuk ilişkisinin niteliğine dair tartışmaların haricinde, bu ilişkinin tarihsel açıdan dinamik bir seyir izlediğini ve dönem dönem şer'i hukukun veya örfi hukukun daha çok etkili olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. İlk halifeler döneminden itibaren ortaya çıkan yeni toplumsal ilişkiler denkleminde toplumun meşruiyet algısının değişmesi ve otoritelerin çeşitlenmesi neticesinde halifelerin siyasi otoritesinin yerini sultanların alması, ardından Weber'in deyiimiyle "hukuki vahyin temsilcileri" olan, başta 4 mezhep imamı olmak üzere müctehid İslam hukukçularının yetiştiği dönemde şer'i hukuk alanında önemli çalışmalar yapılması, hukukçu ulema ile sultanların ön plana çıktığı bir toplumsal düzen oluşturmuştur. Bu düzende toplum nezdinde büyük itibar gören hukukçuların görüşleri sultanların ilgisini çekmiş, hatta bu görüşleri içeren fıkıh kitaplarının o dönemde yasa olarak uygulanmasını talep eden sultanlar olmuştur. Bu yönüyle ilgili dönemin şer'i hukukun başat faktör olduğu bir dönem olduğunu ifade etmek mümkündür. Müctehid hukukçular döneminde ileri sürülen görüşlerin yerleşik uygulamalar halini alması ve icihad kapısının kapanmasına dair yaklaşımın hakim olması ile birlikte şer'i hukuk bir anlamda sabitlenerek artık ilerleme göstermemeye başlamış, canlılığını ve dinamikliğini yitirmiş bir yapıya dönüşmüştür.¹⁶⁰ Belirtilen durum, siyasette olduğu kadar hukuk sahasında da otorite taşıyıcısı olarak siyasal iktidarların ön plana çıkmasını sağlamış ve böylelikle örfi

¹⁵⁹ Osmanağaoğlu Karahasanoğlu, s. 130; Halil İnalcık, **Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet**, 11. Baskı, İstanbul: Kronik Kitap, Haziran 2020, s. 46. Akman'a göre örfi hukuk alanı büyük oranda İslam hukuku kapsamında bulunan ve meşruiyetini İslam hukukundan alan bir yapıdadır. Bununla birlikte, örfi hukukun İslam hukuku alanı dışında kalan, şer'i hukuk sınırlarının dışına taşan bir bölümü de mevcuttur. Kardeş katli uygulaması, örfi hukukun şer'i hukuk sınırları dışına taşan bu yönünü ilgilendirmektedir. Bkz. Akman, Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli, s. 150.

¹⁶⁰ Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 185.

hukukun uygulama alanını genişletmiştir. Osmanlı'dan önceki çeşitli İslam devletlerinde de görülen bu süreçler neticesinde, örfi hukuk ve şer'i hukuk uygulamalarının farklı dönemlerde üstünlük kazanması olgusu, tartışmaların Osmanlı Devleti ile sınırlı kalmayacağını gösterdiği kadar hukukun dinamikliğini de yansıtmaktadır.¹⁶¹

Ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olan sultanın iradesini etkilemek suretiyle veya doğrudan doğruya toplum nezdindeki itibarları sebebiyle etki ve yetki sahibi olan devlet kademesindeki çeşitli görevliler de ulu'l-emr kapsamında, örfi hukuk-şer'i hukuk ilişkisi bağlamında değerlendirilebilmektedir. Osmanlı'da ve diğer İslam devletlerinde örfi hukuk alanının gelişme göstermesi, bu alanda uzmanlaşan kimselerin siyasi iktidar nezdinde görevler almasını sağlayarak, ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olarak ele alınabilecek olan kurumsal kimliğe sahip kimseleri gündeme getirmiştir. Bu kimseler siyasi iktidar bünyesinde, toplumun idaresi ve yönlendirilmesinde etkili olan divan benzeri oluşumlarda görev almışlardır.¹⁶² Kanunların hazırlanması, uygulanması ve ihtiyaç halinde değiştirilmesi süreçlerinde etkili olan bu kimselerden sadrazamlar, vezirler ve valiler gibi görevliler, siyasi otoriteye yakın olanlar arasında zikredilebilecek kimselerdir. Bunların haricinde, bir de Osmanlı uygulaması özelinde karşımıza çıkan Şeyhülislam vardır ki bunlar hukuki alanın geneline dair etki ve yetki sahibi olan otorite taşıyıcılarındandır.

Yukarıda değinilen, hukuki otoritedeki değişim ile hukukun durağan ve değişmez bir hale gelmesi hususu karşısında, Osmanlı uygulamasında şer'i hukuka canlılık katan ve örfi hukuk sahasını etkilemek suretiyle ulu'l-emr'e itaat mevzuunda ilahi kaynaklı meşruiyet argümanlarını gündeme getiren Şeyhülislam, aslen siyasi otoriteye bağlı durumda olup sultanın tayiniyle göreve gelen ve sultan tarafından görevden alınabilen memurlardır. Şeyhülislam kurumsal yapısı, papalık gibi veya kilise papazları gibi ruhban sınıfına mensup bir dini görev ve yetki ifade eden içeriğe sahip değildir. İlgili otoriteler gibi siyasi iktidardan bağımsız olarak mevcudiyet ve meşruiyet sahibi olan, ortadan kaldırılması zor bir yetki sahibi yapı da değildir. Bununla birlikte, belirtilen durumlar Şeyhülislamın ilahi

¹⁶¹ Osmanağaoğlu Karahasanoğlu, s. 101.

¹⁶² Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", s. 14.

kaynağa dayanan yasaların gözeticisi ve sözcüsü olarak karşımıza çıkmasına engel olmamaktadır.¹⁶³ Şeyhülislam, sultanın kişisel iradesine dayanan, şer’i hukukla uyumsuz olan veya şer’i hukuk alanından bağımsız olarak genel itibarıyla haksız ve adaletsiz görülen uygulamalara karşı çıkan halk adına, ilahi kaynaklı meşruiyet argümanlarına dayanan otorite taşıyıcısı olarak sultanın emir ve kararları üzerinde etkili olmuşlardır.¹⁶⁴

Şeyhülislam ve İslam hukukçuları gibi ulema sınıfından olanlar ile sadrazam, vezir ve vali gibi yönetici sınıfından olan sultana bağlı otoriteler, her an görevden alınabilecek olan memurlar olarak aslen kırılğan bir otorite zemininde etki ve yetki sahibi olmuşlardır.¹⁶⁵ Bununla birlikte bu kimselere ve bu kimselerin temsil ettikleri makama dair halk nezdindeki meşruiyet algısı, bu zemine ilahi veya dünyevi kaynaklı otoriteye dayanan alanlar açarak sultan karşısında bu kimselerin otoritelerini arttırmış; adeta bu otoriteler, devlet nezdinde, sultana karşı bir “hukuki fren” görevi görmüşlerdir.¹⁶⁶ Ayrıca, Osmanlı döneminde şeyhülislam fetvalarıyla hal’ edilerek egemen olma hali sonlandırılan sultanların bulunduğu¹⁶⁷ ve bu görevin sonlandırılması süreçlerinde devlet kademelerinde görev alan çeşitli memurların ve siyasilerin de etkili olduğu gözetilmelidir. Bu sebeple, her ne kadar örfi hukuk alanında yasa yapma yetkisinin, kanun koyucu oluşun sultana özgü bir husus olduğu üzerinde ittifak edilmekteyse de¹⁶⁸; sultan üzerinde çeşitli düzeylerde etkili olabilen kimselerin bulunduğunu, bu kimselerin hem örfi hukuka hem de şer’i hukuka dayanan otorite taşıyıcıları olduklarını ve sultanın bu otorite taşıyıcılarının etkisi-katkısı veya doğrudan

¹⁶³ Abdülaziz Bayındır, **Din ve Devlet İlişkileri: Teokrasi ve Laiklik**, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1999, s. 24, dipnot 8.

¹⁶⁴ Recai Galip Okandan, **Amme Hukukumuzun Anahatları (Türkiye’nin Siyasi Gelişmesi)**, İstanbul: İÜHF Yayınları, 1977, s. 36.

¹⁶⁵ Barkan, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, s. 14; Bayındır, s. 24. Weber, sultanın; karizmatik otoritesini sarsabilecek olan, halkın hoşuna gitmeyen veya “hata” olarak değerlendirilebilecek olan meselelerde, kendisine bağlı olan memurları ve özellikle de baş vezir olan sadrazamı görevden almak suretiyle sorumluluktan kurtulmak adına, bu memurlara ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bkz. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, C. 2, s. 511.

¹⁶⁶ Okandan, **Amme Hukukumuzun Anahatları (Türkiye’nin Siyasi Gelişmesi)**, s. 36. Aksi yönde görüş için Bkz. Arsel, s. 10.

¹⁶⁷ Sabri Şakir Ansay, **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, 4. Bası, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, Şubat 2002, s. 348, dipnot 661.

¹⁶⁸ Güriz, s. 401.

müdahalesiyle egemenliğini yitirebileceğini dikkate alarak örfi hukuk uygulamaları irdelenmelidir.

Şeyhülislam başta olmak üzere hiyerarşik devlet yapılanması içerisinde ortaya çıkan, yasa yapımı ve yasaların uygulanması süreçlerine müdahil olan çeşitli otoritelerin bulunması olgusu, kurumsal bir kimlikle soyut ve somut norm denetimi yapılması açısından yaklaşıldığında hukuki açıdan önemli bir kurumsal kazanım, aynı zamanda sultanın siyasal iktidarının sınırlandırılması yönüyle kuvvetli bir politik zemin oluşturabilmektedir. Toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde çeşitli otoritelerin etkili olduğu ulu'l-emr üst yapısı içerisinde ele alınan örfi hukuk-şer'i hukuk ilişkisi, bu bakımdan belirli bir zaman ve mekan düzleminde, hukuk alanında ve toplumun meşruiyet algısı üzerinden değerlendirmeler yapmamıza olanak sağlayan önemli bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Örfi hukuk-şer'i hukuk ilişkisi, ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı veya taşıyıcıları tarafından; yasa yapımı, yasaların uygulanması, değiştirilmesi ve gözden geçirilmesi bağlamında fiili olarak hangi kaynaklara dayanarak ne şekilde hareket edildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

III. ULU'L-EMR'E İTAATİN SİYASAL KARŞILIĞI VE EGEMENLİK İLKESİ

Düzenli ve istikrarlı bir sosyal yaşantıyı temin etmek, zaman zaman ortaya çıkan meşruiyet krizlerini atlatabilmek adına farklı toplumlarda çeşitli çözüm yöntemleri geliştirilmiştir. Bu çözüm yöntemleri, temelde; hukuk ve uygulama, teori ve pratik arasında bağ kurulması şeklindeki bir ortak harekete dayanmaktadır. Bu ortak hareket, siyasal iktidar ilişkisi formunda ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁹ Siyasal iktidar ilişkisi, yöneten-yönetilen ayrımını, hiyerarşik organizasyon esasını ve emir-itaat denklemini¹⁷⁰ de beraberinde getirmektedir. Siyasal iktidar ilişkisinde, belirtilen bu hususlar doğrultusunda toplumsal yapının idaresi açısından esas alınan çözüm yöntemleri ise çeşitlilik arz etmektedir.

¹⁶⁹ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 15.

¹⁷⁰ Zabunoğlu, s. 10.

Belirli bir kara parçası üzerinde, belirli bir zaman diliminde yaşayan insanların oluşturduğu toplumsal düzende, siyasal iktidar ilişkisi bakımından yöneten tarafta bulunanın en üst seviyede hakimiyete sahip olmasını esas alan üstün egemenlik anlayışı ile, egemene, yani yöneten tarafa ‘bireylerden kendisine itaat edilmesini isteme hakkı’ verilmektedir. Belirtilen bu egemenlik anlayışı ile, toplumu yönetme pozisyonunda olan kişi veya yapılanmaya farazi bir kişilik, bir organ sıfatı verilmektedir. Bu organ, en üstün hakimiyete sahip olduğu kara parçası üzerinde emir ve kararlar verme yetkisini bir bütün olarak kendi bünyesinde toplamakta ve tekeline almaktadır. Böylelikle yöneten, egemenlik sahibi olan organın bir anlamda üstün, ‘sınırsız hukuk yaratma gücü’ olacağından bu organ meşruiyetini de kendisinden almaktadır.¹⁷¹ Öte yandan, siyasal iktidar ilişkisinin her zaman üstün egemenlik anlayışı ile açıklanabilecek tarzda ortaya çıkmadığını da belirtmek gerekmektedir.

Üstün veya mutlak egemenlik anlayışı, tarihin belirli bir döneminde oluşan şartlar içerisinde ortaya çıkan, belirli bir zamanda ve belirli bir mekanda vücut bulan, bu sebeple ancak modern devletle ilişkilendirilmesi halinde illiyet bağı kurularak tam manasıyla anlaşılabilen bir ilkedir.¹⁷² Siyasal iktidar ilişkisinde iktidarın kaynağı olan teori veya yasayı iktidarın kullanımıyla birleştiren ve modern devleti anlamamız açısından önem arz eden bu anlayış, modern devlet dışında kalan siyasal iktidar ilişkilerini ele almak açısından yeterli olamayacağından bu anlayışla birlikte egemenliği çeşitli yönlerden irdelemeyi sağlayacak başka yaklaşımlara da ihtiyaç vardır. Egemenliği: “*belirli spesifik emirlere, ya da tüm emirlere, belirli bir grup kişi tarafından itaat edilecek olması ihtimali*” biçiminde ele alan Weber’in yaklaşımı, bu açıdan kullanışlı görünmektedir.¹⁷³

Kendisine itaat edilme ihtimali yüksek olan yöneten organın egemenlik durumu, belirli bir zaman dilimi içerisinde, hakim olduğu ulus sınırları dahilinde ve bu sınırların

¹⁷¹ Hasan Tuna Göksu, “Egemenlik ve Siyasal İktidar Perspektifinde Anayasacılık ve Anayasa”, **Türkiye Adalet Akademisi Dergisi**, C. 1, S. 5, 2011, s. 342-343; Reyhan Sunay, **Tartışılan Egemenlik**, 1. Baskı, Ankara: Yetkin Yayınları, Temmuz 2007, s. 22; Hakyemez, s. 60.

¹⁷² Ali Murat Özdemir ve Diğerleri, **Genel Kamu Hukuku Kuramsal Yaklaşım**, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, Kasım 2020, s. 117; Hakyemez, s. 14.

¹⁷³ Max Weber, **Meşru Egemenlik**, Latif Boyacı (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2017, s. 7; Hakyemez, s. 14.

dışında olmak üzere, iç ve dış egemenlik ayrımıyla ele alınabilmektedir. Ulus sınırlarında egemenlik, diğer her türlü toplumsal grubun veya yapılanmanın ötesinde ve üzerinde olan siyasal iktidarın kesin hakimiyetini yansıtırken, uluslararası sahada ise egemenlik tam bağımsızlık esasına dayanan, “devlet egemenliği” diye ifade edilen bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁴

Belirli bir toplumun yönetim organı olarak devleti ya da siyasal iktidarı doğuran ve devamlılığını sağlayan, siyasal iktidar ilişkisi tesisinde yararlanılan temel çözüm yöntemi doğrultusunda değerlendirmelerin yapılması sürecine ulu’l-emr kavramı dahil edilince; hem yönetim organı hem de bu organın bir parçası olarak veya bu organdan ayrı olarak kendisine itaat edilen veya itaat edilme ihtimali bulunan çeşitli kişiler, otoriteler ve organların göz önünde bulundurulması suretiyle değerlendirmeler yapılacağından daha kapsamlı bir yaklaşımla hareket edilebilmektedir.

İç egemenlik açısından bakıldığında, toplumu yönetme ve yönlendirme hususunda kendisine itaat edilebilecek olan çeşitli kişi veya yapılar arasından bir resmi, kurumsal yönetim organının ortaya çıkışını ve bu organın halkla birlikte diğer kişi veya yapıları da, bir açıdan, yönetilen haline getirerek emir ve talimatlarına itaat ettirmesi üzerinde durulabilmektedir. Bu resmi, kurumsal yönetim organının, egemen veliyyü’l-emr’in, siyasal iktidar ilişkisini kurarken kullandığı çözüm yöntemi doğrultusunda bu organın gerek dini gerek dünyevi açıdan dayanmakta olduğu meşruiyet kaynakları ve yasal zemin bakımından oluşan atmosfere göre diğer ulu’l-emr unvanı taşıyıcılarının her bir toplumsal mesele hakkında verilecek çeşitli emir ve kararlar bakımından farklı pozisyonlarda bulunmaları mümkündür. Bu diğer ulu’l-emr unvanı taşıyıcıları, yani egemene tabi olan veliyyü’l-emrler, verilecek olan herhangi bir emir veya karara göre; egemen veliyyü’l-emri destekleyen veya kendisine karşı çıkarak itaatsizlik eğilimi gösteren, bu davranışla egemen veliyyü’l-emr’in

¹⁷⁴ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 18.

emir ve kararlarına ilişkin süreçleri hazırlama yahut etkileme noktasında etkin rol oynayan bir halde bulunabilmektedir.¹⁷⁵

Ulu'l-emr üst yapısı içerisinde egemen ve egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerin ilişkileri doğrultusunda şekillenerek; yönetilen kesim üzerinde etkili olacak, itaat edilmesi bekleneyecek olan düzenlemeler, buyruk veya yasa gibi bir biçimde ortaya çıkmalarıyla birlikte toplumsal atmosfer içerisinde yeni bir etki oluşturmaktadır. Bu nihai etki ve düzenlemenin hazırlık sürecinde yaşananlar neticesinde, ilgili düzenleme toplumun belirli bir kesiminin veya tamamının desteğini alabileceği gibi tepki de çekebilmektedir. Bu tepki, toplumun iç siyasetindeki ortama göre; itaatsizlik, direniş veya isyan şeklinde görülebileceğinden, egemen veliyyü'l-emr'in konumunun sarsılması, hatta egemen veliyyü'l-emr'in toplum üzerindeki hakim pozisyonunu tamamen kaybetmesi ihtimal dahilinde olmaktadır.

İçerisinde bulundukları toplum üzerinde dahili, yerel etkenlere dayanan iç egemenliklerinin yanı sıra, kendi toplumunda egemen veliyyü'l-emr olsun olmasın, veliyyü'l-emrlerin toplumlararası düzeyde de etkin olma imkan ve ihtimali bulunmaktadır. Zira her ne kadar dışsal egemenlik anlayışı doğrultusunda; farklı siyasal iktidarların, devletlerin, birbirleri arasındaki ilişkileri bakımından her bir egemen veliyyü'l-emr'in bağımsızlığı prensibi esas alınsa da uluslararası ilişkilerde bir tür savaş halinin yaşanması sebebiyle bu prensip göz ardı edilebilmektedir. Bir egemenin başka bir egemene ait toprakları fethetmesi, himayesi altına alması veya ilgili toprak parçası üzerinde egemen olan yapılanmaları değiştirmesi çokça rastlanılan tarihsel hadiselerdendir. Bu sebeple hem iç egemenlik hem de dış egemenlik açısından egemen veliyyü'l-emr'in sahip olduğu düşünülen pozisyon stabil değildir ve koşullara göre değişim gösterebilmektedir.

Egemen veliyyü'l-emr ve egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerin birlikte oluşturduğu ulu'l-emr üst yapısıyla yönetilen toplumda, toplumsal düzeni tesis eden ve sürdürmekte olan teorik zemine göre ulu'l-emr'e itaat farklı yönetim biçimleri üzerinden incelenebilmektedir.

¹⁷⁵ Bu noktadan itibaren resmi, kurumsal yönetim organı “egemen veliyyü'l-emr”, diğer ulu'l-emr unvanı taşıyıcıları ise “egemene tabi olan veliyyü'l-emrler” kavramlarıyla ele alınmıştır.

Önceki alt bölümde olduğu gibi bu alt bölümde de söz konusu inceleme alanımız teokratik devlet ve İslam toplumu uygulaması ile sınırlandırılmıştır.

A. Teokratik Devlet

Hemen her devirde toplumu idare eden siyasal iktidarlar veya otoriteler kutsal kabul edilen güçlerden, din ve inanışlardan yararlanma ihtiyacı duymuşlardır.¹⁷⁶ Tarih öncesi devirler açısından kutsallık; mistik güçler, büyü vb. usullere dayanırken semavi dinlerle birlikte bu kutsal değer evrensel ve kapsayıcı bir bütün halinde bulunan ilahi yasalarla vuku bulmuştur. Toplamların yönetilmesi ve yönlendirilmesinde esas alınacak, meşruiyet dayanağı olacak veya yönetimi meşrulaştırmada araç olarak kullanılacak tanrısal yasalar, tek Tanrı inancına dayanan dinler ile birlikte siyasal iktidarın düzenli ve hiyerarşik birlik esasına dayandığı devlet yapılanmalarına zemin hazırlamıştır.¹⁷⁷

Teokratik devlet yönetim biçimi, yukarıda zikredilen bağlam itibarıyla farklı zamanlarda ortaya çıkan çeşitli toplumlarda gündeme gelebilmekle birlikte, özellikle orta çağın belirli bir döneminde, batı dünyasındaki toplumların bir bölümünü idare eden Hristiyan dinine dayalı bir yönetim biçimi olarak ortaya çıkışıyla klasik halini almıştır. Hristiyanlıkta kutsal bir merci olarak kabul edilen, Hz. İsa'nın havarilerinden Petrus'un halefi olma iddiasıyla ortaya çıkarak toplumların idare edilmesinde söz sahibi olan Katolik Kilisesi merkezli, din adamları tarafından yönetilen bir Hristiyan devleti anlayışı, teokratik devletin en bariz ve bilinen örneğini oluşturmaktadır.¹⁷⁸

Doğrudan din adamları tarafından veya tanrısal bir kişilik tarafından yönetim tarzında olmasa dahi, meşruiyetini ve devamlılığını tanrısal iradeye ve bu iradenin gerçekleştirilmesi için tanrısal yasalara uyulmasına bağlayan diğer yönetim tarzlarının da teokratik devlet yönetim biçimi çerçevesinde ele alınması imkan dahilindedir. Okandan'ın da belirttiği üzere teokratik devlet yönetim biçimi kapsamında birçok farklı yönetim tarzını

¹⁷⁶ Nagihan Doğan, **Dinin İktidarı İktidarın Dini**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021, s. 17.

¹⁷⁷ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 40.

¹⁷⁸ Ağaoğulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, s. 93.

ele almak mümkündür.¹⁷⁹ Önemi sebebiyle, bu yönetim tarzlarından; teokrasi, hiyerokrasi, sezaropapist yönetim tarzı ve egemenlik kuramına zemin hazırlayan iki kılıç kuramı üzerinde durulmuştur.

Dini ve dünyevi meşruiyet kaynaklarına dayanan çeşitli ulu'l-emr unvanı taşıyıcıları eliyle toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde ilahi kaynağın daha baskın olduğu, siyasal iktidar ilişkisinde çözüm yöntemi olarak ilahi bir egemenlik yaklaşımının esas alındığı toplumsal yapılarda siyaset din ile yakın ilişkidir. Bu husus, batı dünyasındaki görünümüyle daha çok kilise ile devlet arasındaki etkileşime bağlı olarak şekillenmiştir. Weber bu etkileşimi üç tür yönetim tarzı üzerinden ele almış; teokrasi, hiyerokrasi ve sezaropapist yönetim tarzlarından bahsetmiştir.¹⁸⁰

Teokrasi, yönetim organı ile dini alandaki otoritelerin bütünleştiği, devlet yönetiminin doğrudan doğruya dine dayalı olarak din adamları veya bu din adamlarının başında olan bir başrahip, yahut Papa eliyle icra edildiği yönetim tarzıdır. Hiyerokrasi'de yönetim organı dini otoritelerle yakın ilişkili olmakla birlikte yönetim organında bir dini otorite temsilcisi bulunmamaktadır. Bunun yerine dünyevi bir otoriteye sahip olan hükümdar yönetim organının başında bulunmakta ve dini otoriteleri kendisini meşrulaştırmaları amacıyla yanında bulundurmaktadır. Sezaropapist yönetim tarzında yönetim organı ile dini otoriteler arasındaki ilişkide yönetim organının başında bulunan seküler hükümdar üstün pozisyonudadır ve dini otoriteleri kendisine tabi kılmaktadır. Bunun yanında sezaropapist hükümdar, din adamlarından ayrı olarak hüküm verebilecek özerk bir dini otorite taşıyıcısı olarak kendisini kabul ettirdiğinden dünyevi meseleler haricinde dini meselelerde de meşru bir otorite taşıyıcısı rolündedir.¹⁸¹

Teokrasi, hiyerokrasi, sezaropapizm ve iki kılıç kuramını esas alan yönetim tarzlarında genel itibarıyla Tanrısal yönetim düşüncesi hakim olmakla birlikte takip edilen

¹⁷⁹ Okandan, Umumi Amme Hukuku, s. 755-761.

¹⁸⁰ Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 524-525.

¹⁸¹ Mustafa Erdoğan, "Sekülerizm, Laiklik ve Din", **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. 8, S. 3-4 İslam ve Laiklik Sorunu Özel Sayısı, 1995, s. 189-190; Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 524-525.

metot, yönetim unsurları ve yönetimdeki hiyerarşik düzen farklılıklar göstermektedir. Bu da ulu'l-emr üst yapısında ve ulu'l-emr'e itaat yaklaşımında çeşitliliğe sebebiyet vermektedir.

1. Teokrasi

Tanrısal yönetim olarak kısaca açıklanabilen teokrasi yönetiminde, her şeyden önce, siyasal iktidar ilişkisini kurma hususunda esas alınan kutsal kaynağa, ilahi iradeye riayet edilmesi ön plana çıkmaktadır. Bu iradeye uygun hareket edilebilmesi ise ister istemez bu irade tarafından gönderilen şeriatin, ilahi yasaların anlaşılmasından geçmektedir. Hristiyanlıkta, erken dönem sonrasında yaşanan kurumsallaşmanın ardından, Kilise eliyle din adamları tarafından yorumlanan ilahi yasaların uygulanması usulü, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından ve batı bölgesinde güçlü bir otoritenin kalmamasından sonra yaygınlık kazanmıştır.¹⁸²

Kilise, din adamlarından oluşan kurumsal yapısı ile toplumun her yönden Kilise eliyle idare edilmesi anlayışını yerleştirmiş; ilahi yasaların ancak din adamları tarafından tam olarak anlaşılabilceği ve uygulanabilceği iddiası sebebiyle, ilahi kaynaktan alınan meşruiyet ve egemenlikle hareket etmiştir. Böylelikle din adamları ve Kilise kurumu yalnızca dini otoriteyi değil aynı zamanda siyasi otoriteyi de elde etmiş; bunun yanında din kurallarını yorumlayıp uygulama tekeliyle birlikte siyasi otoriteye de sahip olduklarından hem dini hem de dünyevi açıdan hukuki otoriteyi ellerinde bulundurmuşlardır. Bu durum, Katolik Kilisesinin başı olarak Papa'nın, dini-dünyevi fark etmeksizin bütün asli iktidar kaynaklarını kendisinde topladığı kabulüne dayanan, "plenitudo potestatis" iddiasını ortaya çıkarmıştır.¹⁸³

Teokratik yönetim tarzı, egemen veliyyü'l-emr olarak Kilisenin veya doğrudan doğruya Papa'nın kabul edilebileceği bir siyasi zemini gerektirmektedir. Kilise, egemene tabi olan veliyyü'l-emrler olarak değerlendirilebilen; imparator, krallar, devlet yöneticileri ve soylular gibi çeşitli otoriteler karşısında kendisine üstün bir konum vermekle birlikte,

¹⁸² Niyazi Öktem ve Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 6. Basım, İstanbul: Der Kitabevi, 2014, s. 218; Ağaoğulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, s. 167.

¹⁸³ Arsel, s. 22; Ağaoğulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, s. 202-203.

kendisine rakip olabilecek ve tehlike oluşturabilecek bu otoritelerle sürekli mücadele halinde de olmuştur. Kilise, hem egemene tabi olan veliyyü'l-emrleri hem de genel itibarıyla batı toplumunu hegemonyası altında tutmak adına aforoz ve engizisyon uygulamalarına sıklıkla başvurmuştur. Kilise yapısı, merkezi bir dini otorite olan Katolik Kilisesinin bulunduğu Roma ile ve İtalya'daki yönetimlerle sınırlı kalmamış; devletlerarası mecrada da etkili olmuştur. Bu sebeple Kilise'nin egemen veliyyü'l-emr pozisyonunun iç egemenlik haricinde dış egemenlik bakımından da özel bir durum olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu özel durum, Katolik Kilisesinin ve bu kilisenin başı olarak papaların toplumsal düzeni en çok etkileyen hamlelerinden olan Haçlı Seferleri ile daha iyi anlaşılabilir. Haçlı seferlerinin yapıldığı ilgili dönemler teokratik yönetim tarzı uygulamasının doruk noktası olarak¹⁸⁴ değerlendirilebilecek seviyededir.

Kudüs'ün ve Hristiyanlar açısından kutsal kabul edilen diğer toprakların alınması adına buyruk veren papaların bu emrine hem kitleler hem de egemene tabi olan veliyyü'l-emrler tarafından itaat edilmiş ve Avrupa'dan kıta dışına seferler yapılmıştır. Sosyo-politik açıdan önemli bir emsal niteliğinde olan Haçlı seferleri, Kilise'nin dünyevi alana müdahale ettiği münferit hadiseler olarak kalmamışlardır. Gerekli gördükleri her durumda dünyevi meselelerde diğer ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarına ve genel olarak topluma müdahalelerde bulunan Kilise, toplumun bir bütün olarak mutlak itaatini ve bağlılığını beklemiştir. Tanrı adına hareket eden, tanrısal iradeyi yeryüzünde uygulayan Kilise'nin, "Hristiyanlığı yeryüzünde egemen kılma" şeklindeki ulvi amacı karşısında; imparator, krallar, soylular ve halk bu amacı gerçekleştirmek üzere yararlanılacak birer araçtan öteye geçmemektedir.¹⁸⁵ Bu durumdan ötürü, teokraside egemen veliyyü'l-emr olan Kiliseye itaat mutlaktır. Egemene tabi olan veliyyü'l-emrler açısından ise itaat, Kilise'nin otoritesine ve öngördüğü hukuki düzene uygunlukla veya aykırı olmamayla sınırlanmıştır.

¹⁸⁴ Ağaoğulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, s. 202.

¹⁸⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, Kasım 2004, s. 26-27.

2. *Hiyerokrasi*

Hiyerokrasi yönetiminde dini ve siyasi otoriteler farklı otorite temsilcileriyle, hükümdar ve din adamları tarafından temsil edilmektedir. Din adamları bu yönetim tarzında hükümdarın siyasi meşruluğunu temin etmektedir. Kendileri de, onlara özgülenmiş sayılan dini alandaki otoritenin ve özerk olmalarının getirdiği imkanlardan yararlanabilmektedirler. Böylelikle hiyerokraside din adamları otorite karizmasıyla toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde etki edebilmekte, talep ettikleri düzenlemelerin yasalaşmasını sağlayabilmekteyken, hükümdar da dünyevi otoritesini din adamları vesilesiyle dini alanda da meşrulaştırarak hakimiyetini kuvvetlendirmektedir.¹⁸⁶

İncil’de yer alan: “*İnsanlardan çok Tanrının sözünü dinlemek gerek*”¹⁸⁷ ifadesi, belki de hiyerokrasi yönetim tarzını en iyi açıklayan cümledir. Toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda hiyerokrasinin öngördüğü çözüm yöntemi, tanrısal yönetimin din adamları ve hükümdarların iş birliğiyle uygulanmasıdır. Tanrının sözünü bilen ve yorumlayan din adamları, bu yönetim tarzında dinlenilmesi ve itaat edilmesi gereken otorite taşıyıcılarıdır. İnsanlar, sözlerinin dinlenmesini ve kendilerine itaat edilmesini istiyorlarsa din adamlarına başvurmalı, onlar tarafından takdis ve takdim edilmelidir. Hükümdarların papalar tarafından kutsanması, taç giydirilmesi uygulamaları bu anlamda hükümdarın dünyevi yönetiminin meşrulaştırılmasını veya bir bakıma dünyevi otoritedeki meşru pozisyonun dini otoritelerce de onaylanmasını sağlayan sembolik etkinliklerdir.¹⁸⁸

Teokrasiden farklı olarak hiyerokraside din adamları aynı zamanda hükümdar olmadıklarından, salt dünyevi bir otoritenin egemen veliyyü’l-emr olarak kabulü gündeme gelmektedir. Öte yandan, hiyerokraside dini otoriteler kendi alanlarında özerk olduğundan ve yasama faaliyetlerine de müdahale edebildiklerinden, teokrasi yönetim tarzındaki kadar olmasa da hem dini alanda hem de hukuki alanda üstün bir niteliğe sahip oldukları ifade edilmelidir. Bu itibarla hiyerokraside hem hükümdarın hem de din adamlarından oluşan dini

¹⁸⁶ Erdoğan, “Sekülerizm, Laiklik ve Din”, s. 190; Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 571.

¹⁸⁷ **Yeni Antlaşma (İncil)**, Elçilerin İşleri, 5, 29.

¹⁸⁸ Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 524.

otoritelerin birlikte egemen veliyyü'l-emrler olduklarını söylemek mümkündür. Hükümdarlar daha çok iç egemenlik alanında güçlü bir hakimiyete sahipken dış egemenlik alanında, Hristiyan toplumun genelinde “devletler-üstü bir güç odağı” olarak Kilisenin veya din adamlarının hakimiyeti söz konusudur.¹⁸⁹

Kilise, bir yandan, meşrulaştırdığı veya otoritesini tasdik ettiği hükümdarların güçlenip bağımsızlaşmasını önlemeye çalışırken öte yandan kendisine bağlılık göstermeyen diğer seküler güçlerle mücadele halinde olmuştur. Bir bakıma, ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olan veya böyle olma yönünde emareler gösteren her türlü kişi veya yapılanma, Kilisenin hakimiyetini sarsabilecek olan her türlü durum ve ihtimalde, karşısında din adamlarını bulmaktadır. Din adamları sınıfı, mücadele alanını genişletmemek ve egemen pozisyonunu sürdürebilmek adına hem hükümdarlarla hem de diğer seküler otoritelerle anlaşma veya uzlaşma yolunu kullanmaktan da geri durmamıştır. İhtiyaç durumunda bu otoriteleri karşı karşıya getirmeyi ve denge politikası izlemeyi ihmal etmeyen Kilise, hükümdarla birlikte “dünyevi kılıcı” taşıyan soylular, askerler ve hatta burjuvazinin hakim otoriteleri gibi veliyyü'l-emrlerle ittifaklar kurmuştur. Kilise, bu politikaları sayesinde toplumu yönetme ve yönlendirme hususundaki tesirli pozisyonunu koruyabilmiş, sürekli bir biçimde veliyyü'l-emr olarak kalmayı başarmıştır.¹⁹⁰

3. Sezaropapist Yönetim Anlayışı

Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Doğu Roma'da, Bizans'ta uygulanan yönetim tarzı literatürde yaygın bir biçimde “Sezaropapizm” olarak anılmıştır. Bu yönetim tarzında teokraside olduğu gibi bir rahip-kral bulunmamaktadır. Hükümdarın egemen veliyyü'l-emr olduğu bu yönetim tarzında hükümdarın otoritesini meşrulaştırma işlevi olan, kurumsal bir dini otoritenin bulunmaması sebebiyle hiyerokrasiden de farklılık söz konusudur. Sezaropapist yönetimlerde dini meseleler, sosyo-politik alana temas eden yönleri

¹⁸⁹ Ahmet İnan, s. 55.

¹⁹⁰ Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 525-526; Ağaoğulları ve Köker, Tanrı Devletinden Kral-Devlete, s. 22, dipnot 8; Ahmet İnan, s. 55; Levent Çavuş, “Modern Tanrı-Devletin Tarihöncesi: Hristiyanlıkta ve İslam'da İktidar”, **Milel ve Nihal**, C. 14, S. 1, 2017, s. 216.

bakımından hükümdarın kontrolündedir. Din adamları ise devlet tarafından korunan ve denetlenen kamu görevlileri, bir çeşit din bürokratı halindedirler. Din adamlarının ve Kilise yapısının tam bağımsız bir teşkilatı olmadığı gibi, batıdaki muadillerinde görülen, Kilisenin ekonomik özerkliği ve kurumsal olarak toprak mülkiyetine sahip olunması gibi imkanları da bulunmamaktadır.¹⁹¹ Bu sebeple, sezaropapist yönetim tarzında Kilise ve din adamları ancak egemene tabi olan veliyyü'l-emr pozisyonunda olabilmektedirler. Egemen veliyyü'l-emr yalnızca hükümdardır.

Ortodoks Hristiyan inanın hakim olduğu doğu toplumlarında, özellikle de Bizans döneminde, Katolik Kilisesinden farklı olarak en üst düzeydeki dini otoriteye papa değil, patrik denilmektedir. Kilisenin ve din adamlarının insanlara nüfuz edebilme imkanlarının, toplumu yönetme ve yönlendirme kabiliyetlerinin kısıtlı olduğu sezaropapist yönetim uygulamasında patrikler her yönden bağımsız egemen veliyyü'l-emr pozisyonunda olmamış, daha çok hükümdara tabi olan ve genellikle hükümdar tarafından tayin edilen görevliler olmuşlardır. Öte yandan, bu durum hükümdarı doğrudan doğruya hem dini hem de dünyevi otoritenin taşıyıcısı haline getirmemekte; hükümdar hem “sezar” hem de “papa” olarak hareket edememektedir. Sezaropapist yönetimde, yönetim tarzının ismiyle pek de bağdaştırılamayacak bir biçimde, hükümdar en üstün dünyevi otorite taşıyıcısı olmakla birlikte dini otorite bakımından Katolik kilisenin başı olan papa gibi bir pozisyonunda değildir. Şüphesiz hükümdarın kendine özgü bir dini bir otoritesi bulunmaktadır; lakin bu otorite, hükümdarı ruhban sınıfına mensup kılmadığından en üst seviyedeki dini otorite taşıyıcısı haline de getirmemektedir. Dolayısıyla hükümdar, sezaropapist yönetim tarzında dini otoritenin başı olmadığı gibi aslen Kilise ve din adamları üzerinde de sınırsız bir hakimiyete sahip değildir.¹⁹²

¹⁹¹ Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 527.

¹⁹² Deno J. Geanakoplos, “Bizans İmparatorluğu’nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek”, Mustafa Alican (çev.), **Tarih Okulu Dergisi**, S. 9, Ocak-Nisan 2011, s. 169-170, 188; Çavuş, s. 213-214; Gündüz, “Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite”, s. 21.

Sezaropapist yönetimde hükümdar, önemli dini otorite taşıyıcılarının, özellikle de ekümenik patriklerin atamasını gerçekleştirmekle birlikte, ruhban sınıfının teşkiline ve Kilisenin idari kadrosuna müdahil olamamaktadır. Ayrıca, Kilise ayinlerini ilgilendiren özel uygulamalarda ve Kilisenin dini konularda hüküm vermesini öngören görev ve yetkiler hususunda da hükümdarın otoritesi bulunmamaktadır.¹⁹³ Bu sebeple, hükümdarın dini otorite taşıyıcısı oluşu ve ayrıcalıklı bir konumda olduğu kabul edilmekle birlikte dini alandaki otoritesi papa gibi mutlak değildir.

Rahip-kral konumunda olmayan hükümdar, sezaropapist yönetim tarzındaki konumuna göre dini yasalara riayet etmek, mensubu olduğu toplumun dini inanışlarını gözetmek durumundadır. Bizans uygulamasında da genellikle durum böyle olmuştur. Hükümdarın dünyevi otorite taşıyıcısı olarak yasa koyucu bir konumda oluşu şüphesiz olmakla beraber, Ortodoks Hristiyanlığın dini prensiplerine riayet etmemesi durumunda hem Ortodoks Kilise ve patrikler kanadından hem de toplumdan hükümdara karşı çıkışlar olmuş; hükümdarın emir ve kararlarına karşı gelinmiştir. Egemen veliyyü'l-emr olan hükümdarın emir ve kararlarına itaatsizlik olarak nitelenebilecek bu durumların bir örneği olarak, Müslümanlara karşı Bizans ile Roma Katolik Kilisesinin birleşmesini öngören yaklaşıma karşı çıkışlar dikkate değerdir. Birleşme yönündeki girişimlere hem dini otoriteler hem de Ortodoks Hristiyan inanışına mensup kitleler aktif olarak karşı çıkmışlardır. Bu durum sezaropapist yönetimde din kaynaklı meşruiyet inancının etkisini ve hükümdarın bu yönetim tarzındaki hakimiyetinin sınırlarını ortaya koymaktadır.¹⁹⁴

4. Egemenlik Kuramına İlahi Bir Kaynak Olarak İki Kılıç Kuramı

Batı dünyasında; çeşitli aktörlerden oluşan, toplumsal yapı içerisinde belirli süreçler neticesinde ortaya çıkan, birbirini tamamlayan yapboz parçaları gibi nevi şahsına münhasır benzersiz bir bütünlüğe sahip olan siyasi-hukuki yapılar ve kavramlar mevcuttur.¹⁹⁵ İki kılıç

¹⁹³ Geanakoplos, s. 180, 196; Weber, Ekonomi ve Toplum, C. 2, s. 557.

¹⁹⁴ Geanakoplos, s. 175, 194-198.

¹⁹⁵ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 40.

kuramı, bu yapılar ve kavramlar arasında merkezi bir öneme sahip olan, batı dünyasında egemenlik kuramının inşasında doğrudan yararlanılan bir anlayışı yansıtmaktadır.

Hristiyan ilahiyatına sıklıkla atıf yapılmış olan batı siyasal düşüncesi¹⁹⁶ içerisinde yer alan iki kılıç kuramı da Hristiyan ilahiyatına dayanmaktadır. İki kılıç kuramı; Hristiyanlıktaki dünyevi otorite-ilahi otorite ayrımına, bu otoritelerin Kilise ve imparatorluk ile temsil edilmesine, nihayet kılıçların kimin veya kimlerin elinde bulunduğu dair tartışmalar neticesinde ortaya çıkan bir görüş olarak değerlendirilmiştir.¹⁹⁷ Kuramın temelleri, Papa I. Gelasius'un görüş ve yaklaşımlarına dayandırılmaktadır.

Papa I. Gelasius'un, yaşadığı dönemde Katolik Kilise'sinin imparatorluk karşısında özerkliğini ve tanrısal olanla dünyevi olanın ayrılığının kesin oluşunu savunduğu üzerinde durulmuştur. Gelasius'un bu savunusu, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Doğu Roma İmparatorlarının Kilise'yi kendilerine tabi bir yapı addederek üstünlük iddiasında bulunmalarına bir karşı çıkış niteliğinde ele alınmıştır. Tanrısal olanla dünyevi olanın birleştirilmesini isteyen hareketlere karşı çıkan Gelasius'a göre bu girişimler ancak şeytani bir çabanın ürünü olabilir ve bu çabalara geçit verilmemelidir.¹⁹⁸

Augustinus tarafından zikredilen Tanrı Devleti-Yeryüzü Devleti ayrımını dikkate alan ve Kilise'nin özerkliğini tesis etme hedefine odaklanan Gelasius'un, aslında doğrudan "iki kılıç" üzerinde değil, "iki yol" ilkesi üzerinde durduğunu belirten görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden birine göre Gelasius'un öngördüğü ikili ayrım, Kilise tarafından dikkate alınarak zamanla yeniden formüle edilmiş ve Kilise'nin dünyevi otoriteden üstün oluşunu ifade eden bir siyaset kuramı niteliği kazanarak "iki kılıç kuramı" haline gelmiştir.¹⁹⁹ Gelasius'un ikili ayrımına göre; din alanı ile dünyevi alanın birbirinden ayrı ve bağımsız oluşları esasının kabul edildiği, hem imparatorların hem de din adamlarının

¹⁹⁶ Schmitt'e göre: "*Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır.*" Bkz. Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, A. Emre Zeybekoğlu (çev.), 5. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Ekim 2016, s. 43.

¹⁹⁷ Akın, s. 43.

¹⁹⁸ Ağaogulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, 159-164; Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 204.

¹⁹⁹ Ağaogulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, 162-165.

ilahi kaynağa dayanan iki hakim güç olarak ele alındığı ise ifade edilen bir diğer görüşü yansıtmaktadır.²⁰⁰

Gelasius'un yaklaşımını doğrudan iki kılıç kuramıyla ilişkilendiren ve kendisinin Kilise'nin üstünlüğü anlayışını savunduğunu kabul eden görüşler de ileri sürülmüştür. Bu görüşlerde öne çıkan husus, Gelasius'un auctoritas ve potestas kavramlarını kullanmış olmasıdır. Roma'daki hukuki-siyasi düzen içerisinde iktidarın ilkesi ve meşruiyet zemini anlamında kullanılan "auctoritas" kavramı ile, iktidarın kullanımı, icrai ve yaptırım içerikli yönünü ifade eden "potestas" kavramını mektubunda kullanan Gelasius'un bu kavramlardan ilkinin din adamları için ikincisini ise imparator için kullanması, ilgili görüşlerin hareket noktası olmuştur.²⁰¹

Gelasius'un yaklaşımına ilişkin farklı görüşlerden bağımsız olarak, iki kılıç kuramı; Kilise'nin üstünlüğüne, iki kılıcın Kilise otoritesi altında bulunmasına dayanan bir doktrin olarak görülmektedir. Hristiyanlığın orta çağ döneminin başında, Kilise ve İmparatorluk arasında; birbirinden bağımsız iki farklı otorite ile temsil edilen, iki ayrı kılıcın bulunması esasına dayanan bir düzen oluşmuştur. Bu dengeli, düalist düzen, toplumsal koşulların dönüşümüyle birlikte zaman içerisinde bozulmuştur. Kilise ise, bu dönemde ortaya çıkan otorite boşluğundan ve feodal düzendeki parçalı yapıdan yararlanarak manevi otoritesini maddi alanda, krallar ve imparator üzerinde kullanmaya başlamıştır. Dünyevi işlerin yürütülmesinde maddi kılıcın Kilise tarafından krallara verildiği, bu sebeple kralların Kilise'nin emir ve talimatlarına itaat etmek durumunda olduğu ileri sürülmüştür. Papa VII. Gregorius tarafından ilan edilen ferman ile, Kilise'ye ait olan maddi kılıcın ancak Kilise'ye tabi olan krallar ve yöneticiler eliyle kullanılabileceği ilan edilmiş; imparatorlar da dahil

²⁰⁰ *St. Gelasius I*, *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Saint-Gelasius-I> (06 Temmuz 2022).

²⁰¹ Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, 10. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, s. 225-226; Ağaoğulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 159-165.

olmak üzere tüm siyasal iktidar sahiplerini azletme yetkisinin Kilise'nin uhdesinde bulunduğu ifade edilmiştir. Kilise'nin bu savı, “plenitudo potestatis” olarak anılmaktadır.²⁰²

İki kılıç kuramı bağlamında, Hristiyan orta çağ dönemi uygulamasında Kilise'nin ileri sürdüğü plenitudo potestatis iddiası, Kilise'yi yegane egemen veliyyü'l-emr olarak ele almamız gereken bir zemin oluşturmaktadır. İlgili savı doğrultusunda Kilise, imparatoru ve kralları egemene tabi olan veliyyü'l-emrlar olarak kontrolü altında tutmaya çalışmıştır. Söz konusu denklemde krallar hem imparatora hem de Kilise'ye bağlı olduklarından ve imparator ise Kilise'ye bağlı olduğundan, bağımsız bir siyasi-dünyevi otorite bulunmamaktadır. Kilise'nin öngördüğü bu düzen karşısında pratik zeminde ise kralların ve imparatorun Kilise'ye sık sık karşı çıkması ve bağımsız siyasi otoritelerini tesis ederek Kilise'yle mücadele etmeleri söz konusu olmuştur. Kilise, bu mücadelede zaman zaman güç kaybetmiş, hatta egemen veliyyü'l-emr pozisyonunu tümünden yitirmiştir. Ancak iktidarların ilkesini ve meşruiyet zeminini uhdesinde bulunduran Kilise, bu otoritesini kullanarak krallar ve imparator karşısında halkın desteğini almış ve onlardan yararlanarak krallar ve imparator üzerinde yaptırım gücünü kullanmayı bilmiştir.²⁰³

Belirli bir toprak parçası üzerinde en üstün iktidar yetkisinin tek bir otoritede toplanmasını esas alan egemenlik kuramının ortaya çıkması noktasında iki kılıç kuramı kurucu bir zemin oluşturmuştur. Zira iki kılıç kuramı ile hem iktidarın ilkesi hem de kullanımı temelde Kilise'nin bünyesinde toplanmıştır. Bu vesileyle batı dünyası üzerinde hakimiyet tek bir otoriteye ait olmuştur. Ancak Kilise'nin dışsal bir egemenlik yapısına sahip olması ve iç egemenlik bakımından krallara ve imparatora ihtiyaç duyması sebebiyle; iktidarın kullanılmasında, yürütme fonksiyonunun gerçekleştirilmesinde yalnızca dolaylı bir

²⁰² Ağaoğulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, s. 201-202; Ağaoğulları, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, s. 248-249; Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 48; Çavuş, s. 210-211.

²⁰³ Öktem ve Türkbağ, s. 249-252; Ağaoğulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, s. 10.

etkiye sahip olan Kilise'nin otoritesi, tüm yönleriyle ve tam anlamıyla bir egemenlik görünümüne sahip olamamıştır.²⁰⁴

Manevi otoritesi sayesinde Kilise, Kilise-İmparator-Krallar arasındaki denklemden dış egemenlik bakımından üstün pozisyonda olmuştur. İç egemenlik bakımından ise Kilise, krallar ve imparator karşısında her zaman en üstün otorite pozisyonunda olamamıştır. İç egemenlik açısından bir otoritenin istikrarlı bir biçimde tesis edilebilmesi için; manevi otoriteye sahip, dış egemenliği haiz olan Kilise'nin ya imparator ve krallar üzerinde iç egemenliği güç kullanarak elde etmesi ya da Kilise haricinde olan bu diğer veliyyü'l-emrlerin Kilise karşısında üstünlüğü elde ederek Kilise'yi kendilerine tabi kılmaları, dışsal egemenliği tesis eden manevi otorite kılıcını kendi uhdelere almaları gerekmiştir.²⁰⁵

Plenitudo potestatis savıyla hareket eden, iktidarın ilkesini ve kullanımını elinde bulunduran Kilise; Rönesans, Reform, Coğrafi Keşifler gibi bazı önemli süreçlerin ardından üstün egemen pozisyonunu büyük ölçüde yitirmiştir. İmparator'un ve Kilise'nin başı olarak Papa'nın hakim konumlarını yitirmeleri ile birlikte²⁰⁶, dini ve dünyevi alanlardaki otoriteleri yansıtan, maddi ve manevi yönü bulunan iki kılıç, krallara, kralların yönetimindeki monarşik devletlere geçmiştir. Krallar, Kilise'nin hakimiyetini ekarte etmiş, Kilise'nin sahip olduğu meşrulaştırıcı otoriteyi ulusal kiliseler üzerinden devlete tabi kılmış ve hakim oldukları topraklar üzerinde devleti en üstün egemen konumuna getirmişlerdir.²⁰⁷

Hristiyan teolojisi üzerinden temellendirilen, bu çerçevede Papalar vasıtasıyla Kilise tarafından ileri sürülen iki kılıç kuramına dayalı hakimiyet telakkileri, Kilise'nin üstün otoritesinin devre dışı bırakılmasıyla birlikte monarşik devletlere geçmiştir. Krallar, bu geçişi sağlamak için dışsal mücadeleye girdikleri Kilise'nin üstünlüğünü ortadan kaldırmış ve

²⁰⁴ İç egemenlik bakımından dünyevi otoritelerin, dış egemenlikte ise daha çok Kilise'nin etkin olduğu Hristiyan orta çağı döneminde Kilise, bu ikili egemenlik yapısı içerisinde üstünlük kurma çabası içerisindeyken bir yandan da pozisyonu itibarıyla dünyevi otoritelerin iktidarının mutlaklaşmasını önleyici bir fonksiyona sahip olmuştur. Bkz. Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 50.

²⁰⁵ Ağaogulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, s. 10.

²⁰⁶ Akın, s. 75.

²⁰⁷ Çavuş, s. 221.

siyasal iktidarın seküler bir zemine dayanmasını temin etmişlerdir. Toplum üzerinde tek bir otoritenin, Kilise'nin üstünlüğü esasına dayanan klasik iki kılıç kuramı yaklaşımı, monarşilerle birlikte laik bir içerik çerçevesine oturtulmuş ve bu vesileyle siyasal iktidar birliğinin sağlanmasının önü açılmıştır. İktidarın ilkesinin ve kullanımının, iç egemenlik hususunda doğrudan hareket kabiliyeti bulunan, güç kullanımını bizzat yerine getiren bir otorite bünyesinde birleşmesi; üstün, mutlak ve bölünmez bir egemenlik anlayışını doğurmuştur.²⁰⁸

İki kılıç kuramı temelinde egemenlik kuramının siyasal iktidar birliğini tesis etmesi sürecinin nihai aşaması, ulus-devlet modelini öngören modern devletlerin kurulması olmuştur. İktidarın ilkesini, meşruiyetini halktan alan ve aynı zamanda iktidarın kullanımının da halk tarafından gerçekleştirildiği modern devlet, Kilise'yi ve onun temsil etmiş olduğu tanrısal otoriteyi devlet otoritesine içkin bir hale getirmiş; iktidarı sınırlayabilecek, egemenliğin bölünmesine veya sorgulanmasına yol açabilecek etkenleri ortadan kaldırarak iki kılıcı siyasi-dünyevi iktidarda birleştirmiştir. Böylelikle bireylerle devlet arasındaki yönetim-itaat ilişkisinde devletin üstün, bölünmez ve mutlak egemenliği tesis edilmiş; devletin itaat edilmesini isteme hakkına sahip olmasının yanı sıra itaati tayin edecek koşulların ve kriterlerin üretilmesinin de devlete bırakılması söz konusu olmuştur.²⁰⁹

B. İslam Toplumu Uygulaması

Hız. Muhammed sonrası dönemde İslam toplumu uygulaması açısından halifeler, imamlar ve sultanların başı çektiği çeşitli otoritelerin ortaya çıktığı toplumsal yapılar görülmüştür. Bu toplumsal yapıların hilafet, imamet ve saltanat yönetim tarzları çerçevesinde ele alınması mümkündür.

İslam toplumu uygulamasında görülen yönetim tarzlarını teokratik devlet anlayışı çerçevesinde ele alınan diğer yönetim tarzlarından ayıran başlıca husus, İslam dininin

²⁰⁸ Ağaoğulları, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, s. 264; Ağaoğulları ve Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, s. 10.

²⁰⁹ Çavuş, s. 221.

doğduğu ortamda ve teorik zemininin oluşturulduğu coğrafyadaki toplumsal yapılanmada, otoritesi kendinden menkul olan; ruhban sınıfı, Kilise, papa, din adamları veya imparator gibi otoritelerin veliyyü'l-emr pozisyonunda bulunmamasıdır. Dolayısıyla ilgili dönemde, batı orta çağındaki gibi imparator ile din adamları sınıfı arasında hakimiyet mücadelelerinin, egemenlik sorunsalının olduğu bir ortamda, dini-dünyevi otoriteler çatışması arasında siyasi birliği sağlama çabasına girilmemiştir. İslam'ın erken dönemindeki siyasi iktidar ilişkileri dini-dünyevi otorite ayırımına dayanmamış; siyasi iktidar, pratikte dini ve dünyevi otoritelerin birleşik olduğu bir yapı şeklinde zuhur etmiştir.²¹⁰

Toplunun yönetilmesi ve yönlendirilmesi pratiği bakımından, İslam toplumu uygulamasında dikkate alınan asli referans kaynakları, Kur'an ve Sünnet'tir. Referans kaynaklarına göre İslam toplumu uygulamasında evrensel hakimiyet yalnızca Allah'a aittir. Yalnızca Allah'ın otoritesi sınırsız kabul edilmektedir; insanların veya insanlar tarafından oluşturulan siyasi iktidar yahut devlet benzeri yapılanmaların otoriteleri ise sınırlıdır. Bu teorik çerçeve doğrultusunda, toplumu yönetme veya yönlendirme pozisyonunda olan bireyler ve yapılanmalar, Allah'ın belirlediği ilahi yasalara uygun hareket etmeleri ve Allah'ın koyduğu sınırları, "hududullah"ı aşmamaları halinde meşru görülmüşlerdir.²¹¹ Dolayısıyla, İslam toplumu uygulamasında görülen her türlü yönetim tarzında iktidarın kullanımı, teorik olarak, iktidarın ilkesi ve meşruiyet kaynağı olan ilahi yasalarla sınırlanmış durumdadır.

İslam toplumu uygulamasını toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi pratiği bakımından şekillendiren temel görüşler arasında Sünni ve Şii yaklaşımlar bulunmaktadır. Hilafet, imamet ve saltanat yönetim tarzlarının oluşmasında, Sünni ve Şii yaklaşımlarda farklılık gösteren başlıca hususlar olarak, nasslar ile belirli bir yönetim biçiminin yahut

²¹⁰ Thomas Walker Arnold, **Hilafet**, Muhammed İkbal Saylık (çev.), 1. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Aralık 2021, s. 12-16; Çavuş, s. 225-226; Ahmet İnan, s. 247; Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s. 23. Arsel, İslam toplumunda Kilise ve ruhban sınıfı bulunmasa dahi, yönetim organı olan devletlerin dini yasaları uygulaması ve egemenliğin kaynağının uhrevi oluşu gerekçeleriyle İslam toplumu uygulamasının, özel olarak Osmanlı devletindeki yönetim tarzının teokrasi olduğunu belirtmektedir. Bkz. Arsel, s. 22.

²¹¹ Gündüz, "Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite", s. 12; Eren, s. 269.

yönetim tarzının tespit edilip edilmediği ve yeryüzünde iktidarın kullanıcısının kim olduğu meseleleri belirleyici olmuştur.²¹²

Sünni yaklaşıma göre Kur'an ve Sünnette belirli bir yönetim biçiminin veya yönetim tarzının uygulanması hususunda bağlayıcı bir hükme yer verilmemiş; yalnızca bazı temel prensiplere değinilmekle yetinilmiştir.²¹³ Bu durum; kamusal yönetim işinin toplumun tasarrufuna ve ictihadına bırakılan bir alan olduğu görüşünü ve nasslarda yer alan temel prensipler ışığında toplumun ihtiyaçları, tercihleri doğrultusunda bir kamusal düzenin oluşturulmasını, yeryüzünde egemenliğin kullanıcısının ise toplum tarafından belirlenmesi gerektiği kanaatini doğurmuştur.²¹⁴ Sünni yaklaşımda bu doğrultuda önce hilafet, sonra da saltanat yönetim tarzı ortaya çıkmıştır. Şii yaklaşıma göre ise Kur'an ve Sünnet, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda ulu'l-emr olarak spesifik bir otoriteyi, imamları işaret etmektedir. Bu sebeple yönetim işi imamlardadır. Toplumun yönetim şekli veya yönetim tarzı imamlar tarafından tayin edilir ve yeryüzünde peygamberlerden sonra egemenliğin kullanıcısı aslen imamlardır.²¹⁵ Şii yaklaşımda bu doğrultuda imamet yönetim tarzı ortaya çıkmıştır.

1. Hilafet

Erken dönem İslam toplumu uygulamasında yönetim tarzı hilafet, toplumu yöneten ve yönlendiren egemen veliyyü'l-emr ise halife olmuştur.²¹⁶ Halife, Hz. Muhammed'in devlet başkanı olarak sahip olduğu otorite ve makamın ardıdır. Bunun yanı sıra halife dini

²¹² Mustafa, s. 208.

²¹³ "İslamiyet belirli bir yönetim biçimini öngörmemiştir, ancak siyasal iktidara ilişkin genel, değişmez, sürekli, temel ilkeleri içeren kurallar getirmiştir." Bkz. Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 71.

²¹⁴ Ahmet İnan, s. 14; Ekinci, Hukukun Serüveni, s. 321.

²¹⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, **Risaletü'l-İ'tikadati'l-İmamiyye (Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları)**, Ethem Ruhi Fırlı (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 109-110; Ahmet İnan, s. 200.

²¹⁶ Görevi başında olamaması, ölmesi veya gücünü yitirmesi nedenleriyle veya kendisi bizzat gelene kadar geçici bir süre için bir başkasına vekalet etmek, "Hilafet" şeklinde isimlendirilmiştir. Öte yandan hilafet, ihtilaf ve muhalefet kelimeleri ile aynı kökten gelmektedir. Bkz. Ahmet İnan, s. 169-170.

koruma ve tebliğ etme vazifelerini de üstlenmekte olduğundan, kendisi dini açıdan da üstün bir otorite konumunda bulunmuştur.²¹⁷ Bu sebeple, toplumu yönetme ve yönlendirme hususunda öne çıkan kişiler veya yapılanmalar, şeklen dahi olsa çoğunlukla halifeye bağlı ve onun buyruklarına itaat eden, egemene tabi olan veliyyü'l-emr pozisyonunda olmuşlardır.

Hilafet yönetim tarzı uygulaması açısından esas alınan temel kriterler arasında; işlerin şura ile yürütülmesi, emanetlerin ehline verilmesi, adaletle hükmedilmesi prensipleri yer almaktadır.²¹⁸ Allah'a, Hz. Muhammed'e ve ulu'l-emr'e itaat edilmesi prensipleri de yönetim uygulamasında göz önünde bulundurulmuş diğer temel prensiplerdir. Bu prensiplerin bir bütün olarak ele alınması ile birlikte birtakım çıkarımlar yapılmıştır. Bu çıkarımlar arasında; İslam dininde hiçbir bireyin veya topluluğun hüküm tesisinde ve söz konusu hükümlerin icra edilmesinde sınırsız, bağımsız veya mutlak bir yetkisinin bulunmaması, bireylere ya da makam ve mercilere doğrudan yahut dolaylı olarak hiçbir ilahi yetki tesis edilmemesi hususları öne çıkmaktadır.²¹⁹

İslam dininin öngördüğü egemenlik anlayışı, halifenin mutlak bir dini otorite olmasına mani olmuştur. Zira halife İslam dinine göre meşruiyetini doğrudan doğruya Allah'tan almamaktadır. Halifenin şer'i ahkâmın dışına çıkarak bizzat hüküm tesis etme imkanı da bulunmadığından, hilafet yönetim tarzını bir tür teokratik yönetim olarak kabul etmek güçtür.²²⁰

Sünni görüşler açısından birçok yönden hakkında tartışma bulunan ve genel uzlaşıyla kabul edilen şartları sınırlı olan hilafet yönetim tarzı bakımından pratik uygulamalarda da çeşitlilik söz konusudur. Bu durum, hilafetin kapsamlı bir teorisinin ortaya konulmasını güçleştirmiştir. Hilafet İslam toplumlarının uygulamalarında farklı şekillerde ortaya çıktığından, her bir halife dönemi özelinde toplum üzerinde etkili olan çeşitli otoriteler

²¹⁷ Demircan, Hilafetin Hikayesi, s. 47.

²¹⁸ Ekinci, Hukukun Serüveni, s. 322.

²¹⁹ Muhammed Faruk en-Nebhan, **İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları**, Servet Armağan (çev.), İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980, s. 124; Yılmaz, s. 90.

²²⁰ Huriye Tefvîk Mücahid, **Farabi'den Abdül'a Siyasi Düşünce**, Vecdi Akyüz (çev.), 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 49.

üzerinde durmak mümkündür.²²¹ Hilafet yönetim tarzı kapsamında toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde etkili olan çeşitli otoriteler arasından “ulema ve umera” şeklinde zikredilen alimler ve yöneticiler ön plana çıkmıştır. Bu otoritelerle birlikte hilafet yönetimi bağlamında ele alınan çeşitli spesifik otoriteler de bulunmaktadır.

İslam’ın ilk dönemlerinde fetihler yapan valiler, ilk dört halife döneminde ise ordu komutanları ve ordunun bir kısmını idare edenler “Emîr” unvanıyla anılmıştır.²²² Ulu’l-emr terkinde yer alan “emr” ifadesiyle aynı kökten türetilmiş olan ve “kumandan, vali, bey” anlamlarına gelen “emîr” ifadesinin bir unvan olarak İslam dünyasında kullanılıyor olması,²²³ ulu’l-emr olarak üst düzey kamu görevlilerinin kabul edilmesi görüşünü pekiştirmektedir. Kadı Beydâvî, ulu’l-emr’in Hz. Muhammed devrinde ve ondan sonraki dönemlerde görev yapan müslüman idareciler olduğu görüşünü tefsirinde dile getirmiş olup bu idareciler arasından; halifeleri, hâkimleri ve komutanları özel olarak belirtmiştir.²²⁴ Halife de dahil olmak üzere devletin önde gelen birçok kamu görevlisini ulu’l-emr kapsamında ele alan bu görüş ve yaklaşımlar, ulu’l-emr’in yönetici sınıfla ilişkisini öne çıkarmıştır.

Alimlerin ulu’l-emr olarak zikredilmesinde; İslam dininin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde uyulması gereken kurallara sahip olmasının, bu kuralların icrasında ve anlaşılmasında yetkin kimselere her zaman ihtiyaç duyulmasının ve ilgili ayetlerde Allah ve Resulünden sonra anılan kişilerin Kur’an ayetlerine ve Hz. Muhammed’in sünnetine hâkim olan “dinde derin anlayış ve bilgi sahibi” kişiler olması gerektiği düşüncesinin etkisi olmuştur.²²⁵ Ulu’l-emr olarak kabul edilecek alimleri din alimi veya özel olarak İslam

²²¹ Hamilton A.R. Gibb, **İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar**, Kadir Durak ve Diğerleri (çev.), İstanbul: Endülüs Yayınları, 1994, s. 164; Ahmet İnan, s. 187.

²²² Abdülazîz ed-Dûrî, “Emîr”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XI, İstanbul: TDV Yayın, 1995, s. 121.

²²³ Uludağ “emir” tabirini ulu’l-emr ile eşanlamlı olacak şekilde değerlendirmiş; tabirin Hz. Muhammed döneminde seriyye komutanlarının unvanı olduğu, kabile reisleri kadar veya onlardan daha fazla yetkisi bulunan yöneticiler için de kullanıldığı üzerinde durmuştur. Bkz. Uludağ, **İslâm-Siyaset İlişkileri**, s. 51-52. İsfahani de, bir yaklaşıma göre, “ulu’l-emr” tabirinin “Allah Resulünün zamanındaki emîrlar” şeklinde yorumlandığını ifade etmiştir. Bkz. Ragıb el-İsfahani, **Müfredat-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, Yusuf Türker (çev.), 4. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016, s. 153.

²²⁴ Kadı Beydâvî, **Muhtasar Beydavi Tefsiri (Envaru’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Tevîl)**, Şadi Eren (çev.), C. 1, İkinci Baskı, İstanbul: Selsebil Yayınları, Mart 2011, s. 523.

²²⁵ Türcan, “Ülû’l-emr”, s. 296.

hukuku alimi olarak gören yaklaşımlar da çokça zikredilmiştir.²²⁶ Öte yandan, doktrinde yalnız din ve fıkıh âlimlerinin değil; alanında yetkinliği bulunan, üstün vasıflı ilim ve basiret sahibi kişilerin de ulu'l-emr kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.²²⁷ Hilafet yönetiminde alimlerin ulu'l-emr kapsamında zikredilmesi, bu alimlerden de özel olarak din alimleri olan İslam hukukçuları üzerinde durulması, hilafet yönetiminin dini siyasete dayanan yapısıyla yakından ilişkilidir. Yönetimde dinin etkisi söz konusu olduğundan, dini hükümleri iyi bilen kişiler toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda önemli ölçüde etkili olmaktadır.²²⁸

Ulu'l-emr kavramını içeren ayetlerin gönderiliş sebebine ilişkin rivayetleri ve İslam'ın erken döneminde Hz. Muhammed'in İslam'ı yaymak amacıyla yapmış olduğu seferleri dikkate alan bir görüşte ulu'l-emr, yöneticiler ve alimler yerine spesifik olarak askeri alanda yetkilendirilmiş kişileri ifade eden bir kavram olarak değerlendirilmiştir.²²⁹ Sosyal-siyasal yaşam açısından savaşçı kesimin, ordunun ve orduda yetkinliğin önemine işaret etmesi sebebiyle kıymetli olan bu görüş, ulu'l-emr'in ve ulu'l-emr'e itaatin kapsamını

²²⁶ İbn Kesîr, s.1746; Ragıb el-İsfahani, s. 153; Sirry, s. 4. Zemahşerî, tefsirinde ulu'l-emr'i "insanlara dini öğreten, onlara iyiliği emredip kötülükten sakındıran dindar âlimler" olarak değerlendiren bir görüşü aktarmaktadır. Bkz. Sülün, s. 166.

²²⁷ Kur'an Yolu tefsirinde "İslam, ilim ve adalet" üstün vasıfları sebebiyle, herhangi bir merci tarafından atanmadıkları halde, buyruklarına uyulması gereken yetki sahibi kişiler olarak "bilmeyenlere göre bilenler (alimler)" üzerinde durulmuş ve hatta yöneticilerin bilmedikleri konularda alimlere danışmaları gerekliliği yönünden yaklaşıldığında alimlerin "birinci derecede ulu'l-emr" olduğu belirtilmiştir. Bkz. Karaman ve Diğerleri, s. 87-88.

²²⁸ Alimlerin İslam toplumunu idare eden devletlerde kamu görevlisi olarak rol almaları hali, çeşitli durumlara sebebiyet vermektedir. Her bir kamu görevlisinin bir tür alim olduğu kanaati, ortaya çıkan durumlara örnektir. Ayrıca alimlerin bu hali, kamu görevlilerine dini bir kimlik kazandırma, onlara itaati dini bir akide olarak telakki etme gibi bir durumu da ortaya çıkarabilmektedir. Bkz. Recep Özkan ve Bayram Polat, "İtaat Kültürü ve Din", *Zeitschrift für die Welt der Türken*, Vol. 8, S. 3, 2016, s. 147.

²²⁹ İmam Mâtürîdî, tefsirinde ulu'l-emr'in "askeri kıtaların başına getirilenler" manasında ele alınabileceğini belirtmiştir. Bkz. Yavuz s. 257. Zemahşerî Keşşaf tefsirinde ulu'l-emr'i yöneticiler olarak ele almış ve ulu'l-emr ile gece gönderilen askeri birliklerin komutanlarının kastedildiği görüşüne eserinde yer vermiştir. Bkz. Sülün, s. 166. Esed, ulu'l-emr kapsamında İslam devletinin yöneticisi Hz. Muhammed tarafından devlet yönetiminde görev verilen idarecilerin ve komutanların veya siyasi ve askeri istihbarattan sorumlu devletin özel organlarının üzerinde durmuştur. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları, 2000, s. 149-150.

daraltması sebebiyle teorik ve pratik açıdan eksik kalmaktadır. Bu konuda İmam Şafii'nin de bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Şafii'nin değerlendirmesi konu açısından farklı bir yaklaşım sunmakta olduğundan dikkate değerdir.

İmam Şafii, ulu'l-emr'e itaat hükmünün yer aldığı ayeti zikrettikten sonra, bu ayette belirtilen emir sahiplerinin alimlerin bir bölümü tarafından Hz. Muhammed'in göndermiş olduğu askeri birliklerin komutanları şeklinde yorumlandığını ifade etmiştir. Bu yorumu yerinde bulan Şafii, Mekke civarında yaşayan Arapların kendi soylarından gelenler dışında başka bir kimseyi “emir” olarak kabul etmeyi ve bu kimselere itaat etmeyi sevmediklerini belirtmiştir. İstisnai bir durumla Hz. Muhammed'e itaat eden Araplar, ondan başkasına itaat etmeyi ise uygun bulmamışlardır. Bu sebeple ilahi bir emirle, Hz. Muhammed dışında kalan, onun askeri birliklere emir olarak atadığı kimselere de itaat edilmesi istenmiştir.²³⁰

Belirtmek gerekir ki Şafii'nin değerlendirmesi, ulu'l-emr'e itaatin zikredildiği ayetin indiriliş sebeplerine dair rivayetleri ve o dönemdeki toplumun sosyo-politik yapısını göz önünde bulunduran realist bir yaklaşım sunmaktadır. Bir anlamda, ilgili dönemde egemen veliyyü'l-emr olan Hz. Muhammed ile birlikte, egemene tabi olan veliyyü'l-emrler olarak askeri komutanların da meşruiyet kazanabilmesi, toplum üzerindeki egemenliklerinin ilahi yasa koyucu tarafından tanınması ile mümkün olmuştur. Halifeler döneminde de Hz. Muhammed döneminde olduğu gibi askeri birlikler sefere gönderildiğinden, bu birliklerin başında bulunan kimselere itaat hususunda dini bir kaynağın bulunması, seferlerin sıhhati ve başarısı açısından önem arz eden bir husustur. Konu askeri başarı açısından değerlendirildiğinde daha sağlıklı bir yorum yapılabilir. Hilafet yönetiminin uygulandığı İslam'ın erken döneminde askeri hareketliliğin, cihadın, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda ciddi bir faktör olduğu göz önünde bulundurulduğunda, ilgili dönem bakımından halife ile birlikte askeri birlik komutanlarının ulu'l-emr kapsamında ele alınması daha sağlam bir zemine oturtulabilmektedir.

²³⁰ Muhammed b. İdris eş-Şafii, **Er-Risale (İslam Hukukunun Kaynakları)**, Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan (çev.), 7. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, Mart 2020, s. 53-54.

2. İmamet

Ulu'l-emr'i yalnızca ehl-i beyt imamları olarak kabul eden Şii görüşler çerçevesinde imamet, peygamberliğe tabi ve onun devamı olan bir dini-siyasi yapı biçiminde olup aynı zamanda temel dini akidelerden biri kabul edilmektedir. İmamet anlayışını kabul etmeyen ve imama itaat etmeyen birinin imanından ve Şii görüşe bağlı bir müslüman oluşundan bahsedilememektedir.²³¹

İmamların sayısı ve hangi tarihten itibaren imamların yönetiminin kesintiye uğradığı konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu sebeple Şii görüşlerde çeşitli fırkalar ortaya çıkmıştır. Günümüzde bu fırkalardan Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve İsmailiyye fırkalarının taraftarları bulunmaktadır.²³²

Diğer fırkalara göre daha çok mensubu bulunan İsnâaşeriyye Şia'sının yaklaşımında, toplumun idare edilmesi ve yönlendirilmesinde etkili olan otoriteler hususunda imamlar dönemi ve gaybubet dönemi olmak üzere tarihsel olarak iki dönem üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. İsnâaşeriyye fırkasının 12. imamın gaybubeti ile başlattığı dönemden itibaren; Şiilerin ne şekilde hareket etmesi gerektiği, imam mevcut değil iken siyasi bir yapı kurulup kurulmayacağı, siyasi-dini-hukuki meselelerde kime başvurulacağı gibi meseleler Şii dünyasının en temel gündemleri haline gelmiştir.²³³

²³¹ Mustafa Öz ve Avni İlhan, "İmâmet", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XXII, İstanbul: TDV Yayın, 2000, s. 202. İran İslam Cumhuriyeti Anayasasının 2. Maddesinde zikredilen iman esasları arasında "sürekli İmamet" de yer almış ve böylelikle İmamet'in Şii anlayışın iman esaslarından olduğu açık bir biçimde gösterilmiştir. Bkz. **İran İslam Cumhuriyeti Anayasası**, Halil Çeçen (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Legal Yayıncılık, Eylül 2019, s. 20.

²³² Tabatabai, Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia, s. 69-71. Çeşitli isimlerle anılan Şii fırkaları Eş'ari'ye göre: Galiye, Rafıza ve Zeydiyye olmak üzere 3 grupta ele alınır. Özellikle Galiye grubunda yer alan Şii fırkalarının görüşleri arasında imamların ilahlığı, tanrısal vasıflar taşımaları veya hulul yoluyla tanrısal ruhun imamın bedenine bürünmesi gibi aşırı görüşler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, Ekim 2005, s. 35-102.

²³³ Ahmed el-Kâtib, **Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi –Şûrâdan Velâyet-i Fakîh'e-**, Mehmet Yolcu (çev.), 1. Baskı, Ankara: Kitâbiyât, Mart 2005, s. 18-19, 501; Ethem Ruhi Fıglalı, "İsnâaşeriyye", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XXIII, İstanbul: TDV Yayın, 2001, s. 143-144.

Gaybubet döneminde de esasen imamlar ulu'l-emr olarak görülmekle birlikte, Şii görüşlerde imamların naibi, temsilcisi vb. sıfatlarla toplumu yöneten ve yönlendiren kimseler de ön plana çıkmıştır.²³⁴ 12. İmam'ın yokluğunda Şii toplumunu idare eden söz konusu kimseler, toplumsal yapı içerisindeki rolleri çerçevesinde devlet başkanı, ulema ve kamu görevlileri şeklinde ele alınabilmektedir.

İmam, Şii fırkaların büyük çoğunluğu açısından Hz. Muhammed'in vefatının ardından onun hem siyasi hem de dini yetki ve vasıflarını bünyesinde barındıran bir kişiliğe sahiptir.²³⁵ İmam hakkında gündeme gelen önemli bir husus, kendisinin masum olmasıdır.²³⁶ Burada kastedilen masumiyet kavramı ile Sünni yaklaşımlarda peygamberlere özgü kabul edilen, günahlardan korunmuş olma ve bunlardan uzak olma vasfı ifade edilmektedir. İmamın Hz. Muhammed sonrası dönemde hem dini hem de siyasi otorite taşıyıcısı olması ve aynı zamanda masum olması, ulu'l-emr'e itaat hususunda kapsam ve sınırların belirlenmesini net bir biçimde etkilemiştir.

Şii fırkaların çoğunluğu açısından, nass ile belirlenmiş olan imama itaatin sınırı söz konusu değildir. Her türlü hata ve kusurdan uzak olan imama itaat mutlaklıdır.²³⁷ İmama itaat Allah'a itaat, imama isyan Allah'a isyandır.²³⁸ Zeydiyye yaklaşımına göre ise ulu'l-emr'e, yani imama itaat ancak Allah'ın emirlerine riayet edilmesi ve zulümden kaçınılması

²³⁴ Tabatabai, Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia, s. 217.

²³⁵ Öz ve İlhan, s. 201.

²³⁶ Ulu'l-emr olarak kabul edilen imam, Şii görüşlerde büyük ölçüde masum bir kimse olarak ele alınmıştır. Öte yandan bu konuda farklı görüş ileri süren Şiiğin Zeydiyye koluna göre ise Hz. Ali dışındaki ehl-i beyt İmamları masumiyet vasfını taşımamaktadır. Bkz. Fatih Yücel, "Zeydiyye", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XLIV, İstanbul: TDV Yayın, 2013, s. 335.

²³⁷ Türkan, "Ülül-Emr", s. 296-297. İmamın nass ile tayin edilmesi ve masum sıfatına sahip olması birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkan netice, imamı kendinden başka kimsenin denetleyemeyeceğidir. Allah ile imam arasında kurulan ilişki gereğince, insanların imamın emir ve talimatlarına müdahale etmeleri ve karar alma süreçlerine dahil olmaları söz konusu değildir. Bkz. Mustafa, s. 204.

²³⁸ Öztürk, s. 87; Baysal, s. 196.

durumunda söz konusudur. Belirtilen koşullara uygun hareket etmeyen ulu'l-emr'e itaat edilmeyecek, aksine bu durumda ulu'l-emr'e isyan edilerek onunla mücadele edilecektir.²³⁹

Hz. Ali ve Hz. Hasan dışında kalan imamlar, yaşadıkları dönemde siyasi iktidar kurucusu veya kullanıcısı olarak fiilen yönetimde bulunmamışlardır. Bu dönemler açısından Şii görüşlerde daha çok dini cemaate odaklanıldığı, sosyo-politik alanın ise bir bakıma göz ardı edildiği görülmektedir. Bu durum, ulu'l-emr'e itaat mevzuunun ele alınmasına da yansımış; dini cemaatin başındaki imamın dışında herhangi bir meşru iktidar öngörülmemiş yahut masum imamın haricinde bir kimsenin ülkedeki iktidarı elinde bulundurması bu iktidarın gayri-meşru sayılmasına sebebiyet vermiştir.²⁴⁰ İmamlar hazır ve nazır iken başkaca bir ulu'l-emr taşıyıcısına imkan tanımayan, masum imama mutlak surette itaati öngören Şii görüşlerde, imamların yeryüzünde bulunmadığı gaybubet dönemi açısından ortaya çıkan bilinmezlik haline farklı yaklaşımlarla çözüm getirilmeye çalışılmış ve bunun üzerine imamlarla birlikte ulu'l-emr olarak kabul edilebilecek; soyu, bilgisi, gücü, nüfuzu vb. sebeplerle veya mevcut iktidarların rasyonalize edilmesi suretiyle çeşitli otorite taşıyıcılarının hükümlerinin kabul edilmesi gündeme gelmiştir. Bu otorite taşıyıcıları arasında devlet başkanları ve ulema, İmamet yönetim tarzında öne çıkan veliyyü'l-emrlerdir.

İmamlar döneminde olduğu gibi gaybubet döneminde de Şii görüşe mensup kimseler farklı devletlere tabi olmuş ve bu devletlerin bir parçası haline gelmişlerdir.²⁴¹ Şiiler dönem dönem kendi devletlerini de kurmuşlar veya onların bazı görüşlerini paylaşan yöneticiler tarafından idare edilmişlerdir.²⁴² Öte yandan; İmam haricinde bir kimsenin iktidar

²³⁹ Öz ve İlhan s. 202.

²⁴⁰ Adnan Ulutaş, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Hilafet ve Saltanat Müesseselerinin Hukuki Mahiyeti", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2007), s. 96. İmam haricindeki kimselerin yönetimin başında olması bir anlamda asli hak sahibi olmayanların de Facto yönetimi olarak kabul edilirken, de Jure yönetim için İmam'ın yönetimde olması zorunlu kabul edilmiştir. Bkz. Muhammed Ziyauddin er-Rayyis, **İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri**, İbrahim Sarıms (çev.), 3. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, Kasım 2017, s. 112.

²⁴¹ Ethem Ruhi Fırlalı, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu** Bildiri Kitabı, 1. Baskı, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi-17, 13-15 Şubat 1993, s. 43.

²⁴² Büveyhiler, Serbedariler, Mar'aşiler ve Müşa'sa'lar gibi Şii görüşleri paylaşan yöneticilerin idare ettiği hanedanlar olduğu gibi Safeviler, İdrisiler ve Fatımiler gibi Şii devletler de kurulmuştur. Bkz.

sahibi olarak görülmesi, gaybubet döneminin erken zamanlarında 12. İmamın gelişi ve toplumu idare etmesi anlayışı ve beklentisinin canlılığını koruması sebebiyle, Şii toplumunda bekleyiş (intizar) nazariyesi olarak da adlandırılan yaklaşım dolayısıyla pek uygun görülmemiştir. Bekleyiş nazariyesi sebebiyle, imamın önderliği olmadan herhangi bir siyasi organizasyona gidilmesi, devletleşme adımları atılması uygun görülmemiş; tabi olunan bir yönetim varsa bu yönetime karşı ayaklanmaya da cevaz verilmemiştir.²⁴³

İmamlar döneminden sonra gaybubet döneminde Büveyhiler gibi Şii görüşe yakın bazı devletler kurulmuş olmakla birlikte, bu devletlerde Şii bir siyasi yönetim yoluna gidilmemiştir. Büveyhiler, Abbasi'leri hakimiyet altına almalarına rağmen Abbasi halifelerine biat etmişler; Şii bir hilafet kurma düşüncesi taşımışlarsa da bu görüşlerini gerçekleştirememişlerdir.²⁴⁴

Şii görüşü esas alan, bu görüşe dayanan bir devletin kurulması Safeviler ile birlikte gündeme gelmiştir. Safevi Devleti'nin devlet başkanları olan Şahlar eliyle Şiiler açısından İmam haricinde birinin devlet başkanı olarak kabul edilmesi teorik ve pratik bir zemine kavuşturulmuştur. Şah İsmail'in kendisini imamların halifesi ve 12. İmam'ın temsilcisi olarak ilan etmesi ve destek bulmasıyla birlikte, bekleyiş nazariyesine rağmen, genel naiplik nazariyesine bazı açılardan benzeyen "hükümdarlık naipliği" teorisi uygulama alanı bulmuş ve Şii görüş açısından bir devlet başkanı meşru otorite olarak kabul edilmiştir.²⁴⁵

İbrahim Sarıçam, "Afrika'da Kurulan Bağımsız İslam Devletleri", Eyüp Baş (Ed.), **İslam Tarihi El Kitabı** içinde (525-550), 6. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 527-533; El-Kâtib, s. 423-429; Tabatabai, Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia, s. 64-67.

²⁴³ El-Kâtib, s. 273.

²⁴⁴ Nahide Bozkurt, "Abbassiler (750-1258)", Eyüp Baş (Ed.), **İslam Tarihi El Kitabı** içinde (457-524), 6. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 484.

²⁴⁵ Toplumsal ihtiyaçları karşılamadığı düşüncesiyle zamanla bekleyiş nazariyesinden vazgeçen kimi Şii fakihler tarafından genel naiplik teorisi gündeme getirilmiştir. Bu teori ile imam tarafından toplumun dini-siyasi-hukuki vb. tüm alanlarda idare edilmesi hususunda bir yönetim makamı kurulduğu, genel naiplik makamı olarak zikredilen bu makamda bulunan kimselerin "imam adına", onun naibi ve vekili olarak yönetim yetkisini kullanacağı kabul edilmiştir. Bkz. El-Kâtib, s. 19, dipnot 2.

Şah İsmail'in devlet başkanlığından itibaren 12. İmam'ın zuhuruna kadar kurulan devletin giderek büyüyeceğine ve Şii görüşün yükseleceğine dair bir inanç oluşmuştur. Bu inanç, Şah İsmail'in Yavuz Sultan Selim'e mağlup olmasıyla darbe alsa da, Safevi hükümdarları Şah İsmail'den sonra da Şiilerin meşru devlet başkanı ve dini otorite olarak görülmüşlerdir.²⁴⁶ 12. İmam'ın zuhur etmesine kadar siyasi iktidarla ilgilenmemeyi, beklemeyi veya takıyye anlayışı ile siyasi iktidara isyan etmeyerek şekli bir bağlılığı, itaati esas alan Şii görüşlerde Safevi tecrübesi ile birlikte tabi olunan yönetimlere karşı ayaklanma ve yeni kurulan devletin devlet başkanlarına itaat edilmesi gündeme gelmiştir.²⁴⁷

İsnaaşeriyye fırkasının 12 İmam görüşünden ayrılan İsmailiyye fırkasına mensup olan Şiiler tarafından benimsenen ve meşru görülen Fatımi devletinin başı olan kişi, bu fırka mensupları nezdinde hem İmam hem de devlet başkanı olarak kabul görmüştür. Aynı zamanda Fatımi devlet başkanlarına, Abbasi Halifesi ve Endülüs Emevi Halifesi ile birlikte kendi dönemlerinde “Fatımi Halifesi” olarak biat edilmiştir.²⁴⁸ İsmaililerin yegane dini otoritesi ve yanılmaz kılavuzu olan Fatımi devlet başkanına itaatsizlik söz konusu değildir. Bu durum İsmailiyye fırkasının İmamı, Fatımi devlet başkanı Hâkim Biemrillah'ın Tanrı ilan edilmesi ve gizemli bir şekilde ortadan kaybolmasıyla farklı boyutlara da ulaşmış ve “Dürzilik” fırkasını doğurmuştur.²⁴⁹ Ahmed Hilmi, Hâkim Biemrillah'ın uluhiyetinin ilan edilmesini ve halkın da bu ilana boyun eğip itaat ederek camilerde Hâkim'e ibadet etmelerini akıl almaz bir durum olarak değerlendirmiştir.²⁵⁰ Belirtilen durum, devlet başkanına itaatin ulaşabileceği noktayı göstermek bakımından, İslam toplumu açısından önemli bir emsal niteliğindedir.

²⁴⁶ Hallaq, s. 169.

²⁴⁷ El-Kâtib, s. 423-425. Genel naiplik teorisinden bazı özellikleri sebebiyle ayrılan bağımsız hükümdarlık teorisi yaklaşımına göre: “İnsanların, adaletle hükmeden, İmamın yaşam tarzını ve sünnetini izleyen bir hükümdarın hakimiyetine boyun eğmeleri şarttır.” Bkz. El-Kâtib, s. 433.

²⁴⁸ Demircan, Hilafetin Hikayesi, s. 81; Ahmed Hilmi, s. 403-404.

²⁴⁹ Sarıçam, “Afrika'da Kurulan Bağımsız İslam Devletleri”, s. 532-533; Tabatabai, Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia, s. 76-77.

²⁵⁰ Ahmed Hilmi, s. 414-415.

Şii görüşlerde ulu'l-emr kapsamında ele alınabilecek alimler olarak “adil fakihler” öne çıkmaktadır.²⁵¹ Bu adil fakihlerin toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde söz sahibi olmasını temellendiren görüş ise velayet-i fakih teorisi olmuştur. Teorinin en bilinen ismi Ayetullah Humeyni’dir.²⁵² Humeyni de klasik Şii yaklaşımda olduğu gibi ehl-i beyt’in masum imamlarını ulu'l-emr olarak kabul etmiştir. Emir sahibi olan bu kişilere “emanet”i, yani velayet ve imameti ehline vermeleri emredilmiştir. Velayet ve imamet, Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali’ye ve ondan da silsile halinde sonraki imamlara tevdi edilmiştir. İmamlar da, gaybubet döneminden itibaren, kendilerine verilen emaneti yani yönetim ve yargı işlerini yerine getirmek üzere fakihleri tayin etmişlerdir. İmamların bu emrine itaat edilmesi tüm Müslümanlar açısından vaciptir.²⁵³ Böylelikle imamlara ait olan velayet yetkisi ve görevi gaybubet döneminde İmamların hazır olmadığı ortamda fakihlere intikal etmiştir.²⁵⁴

Şii görüşlerde on ikinci imamın gaybubetinden itibaren esasen alimlerin halk nezdinde dini bir otoritesi ve ciddi bir nüfuzu her dönemde söz konusu olmuştur. Özellikle müctehid ulema; Ayetullah, Hüccetü'l-İslam ve Merci-i Taklid unvanları alarak dini otorite taşıyıcılığı pozisyonunda olmuştur.²⁵⁵ Ulema aynı zamanda, Şii görüşlerde ortaya atılan; bekleyiş ve takıyye yaklaşımının, genel naiplik, hükümdar naipliği gibi çeşitli teorilerin ve özellikle velayet-i fakih teorisinin mimarı olmaları sebebiyle dünyevi otoritelerin belirlenmesi sürecine de müdahil olmuştur.²⁵⁶

²⁵¹ Velayet-i Fakih teorisinin en önemli isimlerinden olan Humeyni, “Zalimlerin teşkilatına giren, saraylarda bir kenara büzülüp oturan ve onların buyruklarına boyun eğen fakih –emin- değildir ve ilahi emanetin yüklenicisi ve gözeticisi olamaz” görüşünü paylaşarak her fakihin meşru otorite olarak görülemeyeceğini kabul etmiştir. Bkz. Ayetullah Humeyni, **İslam Fıkında Devlet**, Hüseyin Hatemi (çev.), 1. Basım, İstanbul: Düşünce Yayınları, Nisan 1979, s. 179.

²⁵² Ahmet Kılınç, “İran Anayasa Hukukunun Genel Esasları”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 12, S. 1-2, 2008, s. 925.

²⁵³ Humeyni, *Velâyet-i Fakih İslam Devleti*, s. 101, 111.

²⁵⁴ Eren, s. 269; Hallaq, s. 233.

²⁵⁵ Müctehidlere verilen Ayetullah, Ulu Ayetullah ve Hüccetü'l-İslam gibi unvanlar hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Sami Zubaida, **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar**, Burcu Koçoğlu Birinci ve Hasan Hacak (çev.), 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Şubat 2008, s. 286-287.

²⁵⁶ Velayet-i Fakih teorisi, İran İslam Cumhuriyeti’nin kuruluşunda bu teoriyi esas alan Humeyni ile tanınmakla birlikte, Humeyni’nin de değindiği üzere, önceki zamanlarda da bilinen ve Şii alimler tarafından ele alınan bir husus olup Humeyni tarafından yorumlanarak uygulanmıştır. Şii ulema,

Şii geleneksel düşünce, herkesin fıkıh alanında uzman olan bir müctehid alime bağlı olmasını ve dini vecibeleri bu alimden tastamam öğrenerek uygulamasını öngörmektedir. Görüşlerine itibar edilen ve kendisine bağlı olunan bu müctehid “taklit mercii” olarak kabul edilmekte ve toplumu yönlendiren, müctehid alimlerden ibaret bu yapıya da “merciyet” denilmektedir.²⁵⁷ Dolayısıyla kendilerine yönetim ve yargı işi verilsin verilmesin, ulema Şii görüşlerde toplumu yöneten ve yönlendiren emir sahipleri arasında yer alır. Müctehid, fakih ulema, taklid mercii olduğundan görüşlerine itaat edilmelidir. Öte yandan, müctehid ulema arasında bazı özel unvanlarla öne çıkanlar bulunmakla birlikte müctehidler arasında bir üstün hiyerarşik ilişki bulunmamaktadır. Bütün müctehid ulema üzerinde ve toplum nezdinde ‘veliyy-i mutlak’ olan bir otorite taşıyıcısı olmadığından, Şii görüşler açısından ulema, imamlar gibi dini ve dünyevi otorite taşıyıcısı olan egemen veliyyü’l-emr pozisyonuna tek başlarına haiz değildirler.²⁵⁸

3. Saltanat

Emeviler döneminde halifeliğin saltanata dönüşmesi, Abbasiler döneminde halifelerin nüfuzunun zayıfladığı, halifelik kurumunun devamı için güçlü ve nüfuzlu sultanların himayesine ihtiyaç duyulmaya başlandığı bir dönemin gelmesi üzerine²⁵⁹ Sünni anlayışta ulu’l-emr’e ve ulu’l-emr’e itaate dair görüşler çeşitlenmiştir. Bu süreçte topluma egemen olan en üstün otorite, emir ve yetki sahibi kişiler olarak emir ve sultanlar da ulu’l-emr unvanı taşıyıcısı olarak ele alınmış; halifelik ise İslam toplumunda yer ettiği önem sebebiyle, ortadan kalkmasa da, giderek sembolik bir makam haline gelmeye başlamıştır.²⁶⁰

gaybubet döneminde toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda velayet-i fakih gibi birçok teori geliştirmiştir. Bkz. Humeyni, Velâyet-i Fakih İslam Devleti, s. 111; Eren, s. 269; El-Kâtib, s. 451-453.

²⁵⁷ El-Kâtib, s. 19, dipnot 2; Hallaq, s. 233.

²⁵⁸ “Fakihler zamanlarının bütün fakihlerine velayetleri olan ‘veliyy-i mutlak’ değildirler ve dolayısı ile başka bir fakihi azl veya nasb edemezler. Yine bu anlamda, birinin diğerinin astı veya üstü olmasını gerektiren mertebe ve derece yoktur.” Bkz. Humeyni, İslam Fıkıhında Devlet, s. 64.

²⁵⁹ İnalcık, Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet, s. 52.

²⁶⁰ Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s. 35-40.

Saltanat yönetim tarzında yegane müstakil otorite konumunu yitiren Emevi devletinin sultan-halifeleri, İslam toplumunda yer alan çeşitli baskı gruplarının ve kendi rakiplerinin etkisiyle egemen veliyyü'l-emr konumları açısından sürekli tehdit altında kalmışlardır. Halifenin hem dini hem de dünyevi otorite taşıyıcısı olması anlayışını benimseyen Şii kesimlerin ve çeşitli veliyyü'l-emrlere bağlılık göstererek Emevi halifeleriyle mücadele eden diğer kitlelerin isyanları neticesinde, monarşik bir yapıdaki Emevi yönetimi yıkılmıştır. Emevilerin yıkılmasından sonra kurulan Abbasi Devleti döneminden itibaren İslam toplumunun tek bir üniter devlet eliyle yönetilmesi uygulaması sonlanmış; Abbasi Halifesine şeklen bağlı olan bağımsız veya özerk devletlerle birlikte Abbasi halifelerini tanımayan devletler ortaya çıkmıştır.²⁶¹ Toplumsal yapıdaki bu ayrışma İslam toplumunun çok devletli dünyasında egemen veliyyü'l-emrlerin sayısını arttırdığı gibi, egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerin durumunu da etkilemiştir.

Abbasi dönemindeki toplumsal zemin, halifelerin sembolik bir otorite haline gelmesi ve halifelerin manevi otoritesini tanıyarak kendilerini meşrulaştıran, egemen veliyyü'l-emr pozisyonundaki hükümdarların ortaya çıkması neticesini vermiştir. Bu dönemde halifeler bir bakıma dini otorite taşıyıcısı gibi görülmeye başlandığından, teokratik devlet yönetim biçiminin uygulanması tekrar gündeme gelmiştir.²⁶² Hristiyan orta çağında Kilise'nin yaşadığı iç egemenlik probleminin bir benzerini yaşayan Abbasi halifeleri, sorunları aşabilmek, anarşi ortamından kurtulabilmek adına önce Büveyhilerin sonra da Selçukluların himayesinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Sultanların, halifenin dinsel otoritesine dayanmaksızın egemen ve bağımsız olmaları neticesinde İslam toplumu açısından seküler kimliğe sahip olan egemen veliyyü'l-emrlerin “kanun yapması” gündeme gelmiştir.²⁶³ Saltanat yönetim tarzına hakim olan bu durum, egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerin çoğunluğunun da seküler bir kimlik taşıyor hale gelmesi sonucunu doğurmuştur. Zira yönetimin meşruiyetini temin eden ve yönetim uygulamalarının sürdürülmesinde esas alınan kaynak dini bir kaynak olmayınca, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi süreçlerinde

²⁶¹ Demircan, Hilafetin Hikayesi, s. 75.

²⁶² Mumcu, s. 31; Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s. 36.

²⁶³ İnalçık, Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet, s. 52.

etkili olan otoriteler de meşruiyetlerini bu yeni kaynağa dayandırmak durumunda kalmaktadır.

Toplumu yöneten ve yönlendiren otoritelerin seküler bir kimlik kazanması, emir-itaat ilişkilerini ve bu ilişkide veliyyü'l-emr pozisyonunda bulunan kişilerin kimliklerini etkilerken aynı zamanda siyasi egemenliğin tesisini de etkilemektedir. Saltanat yönetim tarzının yapısı gereği kuvvet kullanılarak, baskı kurularak egemenliğin tesis edilmesi söz konusudur. Ancak sürekli bir şekilde kuvvet kullanma yöntemine başvurulamayacağından bu yöntemin haricinde diğer usullerle de siyasi egemenliğin pekiştirilmesi, istikrarı temin edecek kaynaklara başvurulması gündeme gelmektedir. İslam toplumlarında uygulanan saltanat yönetim tarzı bakımından dini ahkama uygun hareket etmek, egemenliğin pekiştirilmesi ve yönetimde istikrarın sağlanması açısından başvuru alan usuller arasında yer almaktadır.²⁶⁴

Dini ahkama uygun hareket edilmesi usulü sayesinde meşruiyetlerine meşruiyet katan saltanat sahipleri, bu hususta kendilerine destek olacak, toplumu bu noktada bilgilendirip yönlendirecek kişileri devlet kademelerinde vazifelendirmişlerdir. Dini ahkâmın uygulanması usulüyle birlikte ayrıca önceki dönemlerde hüküm süren devletlerde uygulanan akla ve tecrübeye dayalı yasalar ve prensiplerden yararlanılması da saltanat yönetim tarzında görülen usullerdendir. Dini ahkâm hususunda bilgili kişilerin kamu görevlisi haline gelmesi durumunda olduğu gibi akla ve tecrübeye dayalı yasalar hakkında bilgili ve tecrübeli kişilerin de kamu görevlisi haline gelmesi söz konusu olmuştur. Bu noktada, değerlendirmeleri saltanat yönetim tarzıyla doğrudan ilişkili olmamakla birlikte, İmam Mâtürîdî'nin ulu'l-emr'e itaat hususundaki yaklaşımını irdelemekte fayda vardır.

İmam Mâtürîdî, ulu'l-emr kavramına yer verilen ayetler doğrultusunda “adaletli yönetici-yöneticinin buyruklarına itaat eden halk” denklemini kurmuştur. Bu denkleme alimleri de dâhil eden Mâtürîdî, yöneticilerin alimlerin fetvalarına riayet etmeleri gerektiğini

²⁶⁴ Mustafa, s. 190-193.

ifade etmiştir.²⁶⁵ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı; halk, yönetici ve alimler birlikteliğiyle idare edilen toplumda hukukun üstünlüğü esasının benimsenmesi, bu suretle adaletin tesis edilmesi şeklinde bir düzene dayanmaktadır.²⁶⁶

Mâtürîdî'nin yaklaşımı doğrultusunda ulu'l-emr'e itaat prensibi açısından temel gaye, adaleti tesis etmek ve hukuku uygulamak ise, bu konuda yetkinliği ve nüfuzu bulunan her bir kişi ve topluluğun birer ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olarak ele alınması, bu kişilerin fikirlerinin tartışılması ve ardından bu tartışmalar doğrultusunda nihai kararın alınması hem kollektif hareket bilincinin gelişmesine hem de sağlıklı bir iletişim ortamının kurulmasına katkı sunacaktır. Bu çerçevede, saltanat yönetimi dahilinde toplumu yöneten ve yönlendiren yetkin kimselerin bir arada bulunduğu divanların, meclislerin yahut parlamentoların kurulması üzerinde durmanın da bir mahzuru bulunmamaktadır. Aksine, toplumun güvenini ve desteğini elde eden, nüfuzlu olan veya göreve geldikten sonra nüfuz elde eden veliyyü'l-emrlerden müteşekkil meclislerle saltanatın yönetilmesi kamu düzeni açısından yararlı olacaktır. Ayrıca bu tür meclisler İslam dinindeki şura anlayışını yansıtmakta olup “emanet”in işinin ehli, liyakatli ve nitelikli temsilcilere verilmesini sağladığından, şer’i ahkamda yönetime dair öngörülen birçok niteliğe de haiz olacaktır.²⁶⁷

İslam toplumlarını idare eden saltanat yönetimlerinde çeşitli divanların ve meclislerin mevcut oluşu, özel olarak Osmanlı Devletinde Divan-ı Hümayun ve Meclis-i Umumi gibi yapıların kurulmuş olması dikkate değer bir durumdur. Bu durum, saltanat yönetiminde; dini, akli ve siyasi yasalar hakkında bilgi sahibi kimselerin, egemene tabi olan

²⁶⁵ Yavuz, s. 257-258.

²⁶⁶ Düzgün’e göre İmam Mâtürîdî, başta hukukun üstünlüğü olmak üzere, temel prensipler düzleminde toplumu birleştirmek gayesinde olmuştur. Bkz. Düzgün, s. 30.

²⁶⁷ Türcan da bu yönde değerlendirme yapmıştır: “*Ey iman edenler, Allah’a, Rasul’e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin ayetinde de devlet başkanını belirleyecek olan ve klasik fukahanın ‘Ehlul Hall vel Akd’ dedikleri söz konusu topluluğun milletin içinden ve milletin temsilcisi olması gerektiğini gösteren bir üslup seçilmiştir. Çünkü (Aleykum) ‘sizin üzerinizde’ denilmemiş, (Minkum) ‘sizden’ ifadesi kullanılmıştır.*” Bkz. Türcan, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, s. 140.

Çeşitli veliyyü'l-emrlerin bir araya getirilmesinin, toplumun bu divan ve meclislerden faydalanılarak yönetilmesinin gerekli ve olağan bir uygulama oluşunu göstermektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİ VE ULU'L-EMR'E İTAAT İLKESİNE YAKLAŞIMI

I. İBN HALDUN'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

İbn Haldun, umran bilimi üzerine inşa ettiği çalışmalarında insanların bir arada yaşadığı farklı toplumsal yapıları ve bu yapılara etki eden temel sosyal kanunları ortaya çıkarmaya çalışmıştır.²⁶⁸ İbn Haldun'un çalışmalarında modern devleti aramak, İbn Haldun'u modern devleti her yönüyle ortaya koymamızı ve dünyayı modern devlet üzerinden algılamamızı sağlayan bir siyaset teorisyeni olarak görmek, belirtmek gerekir ki hatalı olacaktır. Ancak; günümüzdeki devlet düzenini, devleti doğuran temel dinamikleri, iktidara gelme mücadelelerini, iktidara gelenlerin yönetimini, hatta bu yönetimlerin yozlaşmasını ve değişmesini anlamlandırmamızı sağlayacak “kavramsal araçların temini”²⁶⁹ noktasında İbn Haldun'a başvurmamız pekala mümkündür. Bu husus, bir anlamda tarih bilimi ile birlikte ele alınan umran biliminin bize sunduğu bir olanaktır.

Siyasal düşüncesini ele alırken İbn Haldun'un eserlerinde kullandığı temel kavramlardan başlamak gerekmektedir. Bu temel kavramlar; bedevilik, hadarilik, riyaset, mülk, asabiyet ve umrandır. İbn Haldun, umran bilimi doğrultusunda yapmış olduğu açıklamalarında ve değerlendirmelerinde bu kavramlardan yararlanmıştır. Söz konusu kavramların ulu'l-emr'e itaat hususuyla ilişkilendirilerek incelenmesinde fayda görülmüştür. Bu kavramlarla birlikte İbn Haldun'un siyasal düşüncesini yansıtan bir diğer başlıca husus dini siyaset/akli siyaset ayrımıdır.

İbn Haldun'un toplumsal düzeni tesisini sağlayan yasa koyucusunun, toplumsal yapıyı devam ettirebilmek için ihtiyaç duyduğu, meşruiyetini sürdürebilmek için başvurmak durumunda olduğu siyaset biçimleri, akli siyaset ve/veya dini siyasettir. İlgili başlıklar

²⁶⁸ Ahmet Arslan, **İbni Haldun**, 4. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 137.

²⁶⁹ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 19.

altında ele alınan akli siyaset/dini siyaset hususları öncesinde, burada, İbn Haldun'un siyasi yapıların kuruluşuna ve devletin kökenine ilişkin yaklaşımındaki özel niteliğe kısaca değinmeye ihtiyaç vardır.

Toplumsal yaşam öncesinde bireylerin ne şekilde yaşadığına dair birtakım açıklamalarda bulunmuşsa da, bu açıklamalarla İbn Haldun “olanı” anlatmaya çalışmamış; daha çok kendi fikirlerine bir zemin hazırlamak amacıyla farazi söylemlere başvurmuştur. İbn Haldun toplumun, iktidarın ve devletin kökenine ilişkin fikirlerinde ne dini meşruiyet kaynaklarına ne de insan iradesine dayalı akli kaynaklara başvurmuştur. Ona göre insanlar doğaları gereğince bir arada yaşamaya, toplum haline gelmeye ve birtakım otoriteler oluşturarak onlara tabi olmaya meyillidirler. Bu yaklaşımıyla ne ilahi iradeye ne de insan iradesine sosyal-siyasal kurumların oluşması sürecinde kurucu rol vermeyen İbn Haldun'un, insanların doğal bir biçimde ortak hareket etmesini esas alması bir anlamda konsensüse benzemektedir. Ancak bu konsensüsün bir çeşit “sözleşme” olduğundan bahisle İbn Haldun'u “toplumsal sözleşme” kuramcısı olarak değerlendirmek hatalı olacaktır. Zira ortada birlikte gerçekleştirilen bir hareket mevcut ise de, bu hareket insan iradesine dayalı değildir; doğal bir şekilde gerçekleşmektedir.²⁷⁰

İnsanların devamlı bir şekilde bir arada yaşayabilmelerini temin eden siyaset biçimleri doğrultusunda ortaya çıkan yönetim tarzları, İbn Haldun'un yaklaşımı bağlamında hilafet ve mülk yönetim tarzları çerçevesinde incelenebilmektedir. İbn Haldun bu yönetim tarzlarını açıklamış, aynı zamanda hilafetten mülke geçiş süreci üzerinde de özellikle durarak detaylı açıklamalar yapmıştır.

A. İbn Haldun'un Siyasal Düşüncesinde Temel Kavramlar

Toplumsal yapıyı inceleyen ve incelemeleri doğrultusunda inşa ettiği umran ilmini ortaya koyan İbn Haldun, bu ilmin ilgi alanına giren meseleleri irdelerken çeşitli

²⁷⁰ Ahmet Arslan, s. 82; Oktay Uygun, **İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı**, 1. Baskı, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008, s. 9, 109; Oktay Uygun, **Hukuk Teorileri**, 1. Baskı, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, Ekim 2017, s. 90.

açıklamalarda bulunma ihtiyacı hissetmiştir. İbn Haldun, bu açıklamaları yaparken bazı hususları öne çıkarmış ve bu doğrultuda; bedevilik-hadarilik, riyaset-mülk, asabiyet ve nihayet umran kavramlarına sıklıkla atıf yapmıştır. Söz konusu kavramlar insanların birarada yaşamasına ilişkin temel etmenleri yansıtmakta ve İbn Haldun'un düşüncesindeki siyasi yapıyı anlamamıza yardımcı olmaktadır.

1. Bedevilik

Bedevilik, hadarilikle birlikte ele alındığında tam anlamıyla açıklanabilen bir yaşam tarzıdır. Bedevilik ve hadarilik ikilisi, İbn Haldun'un öngördüğü temel toplumsal yapılara ilişkin ikili bir ayrımı yansıtmaktadır. Bu ayrım, kaynaklarda zaman zaman göçebe/yerleşik toplum ayrımı düzleminde ele alınsa da, İbn Haldun'un yaklaşımı ve eserlerinde ele almış olduğu biçimiyle bedevi/hadari toplum ayrımını kır/kent toplumu çerçevesinde irdelemek daha doğru görünmektedir. Zira bedevi toplumlar arasında hayvancılıkla uğraşan göçebeler bulunduğu gibi çiftçilikle uğraşan yerleşik hayata geçmiş topluluklar da pekala bulunabilmektedir.²⁷¹ Bu itibarla, kırlarda ve köylerde göçebe veya yerleşik olarak yaşama biçimini "bedevilik" şeklinde ifade etmek uygun görünmektedir.²⁷²

İnsanlık açısından toplumsal yapının kurulmasına ve siyasi iktidara giden yolda ilk aşama, İbn Haldun'a göre bedeviliktir.²⁷³ Bir toplumun bedevilikten hadariliğe geçişi, o

²⁷¹ Uygun, bedevi ve hadari toplum biçimlerini kır ve kent toplumları üzerinden açıklamıştır. Bkz. Uygun, İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı. Bedevi-hadari toplum ikilisini göçebe-yerleşik toplum çerçevesinde değerlendiren görüş için Bkz. Öktem ve Türkbağ, s. 387-392. Ahmet Arslan, bedevilik-hadarilik hususlarında kır/kent, göçebe/yerleşik gibi ayrımların haricinde bir de ilgili yerleşim tipinde toplu yaşama kültürünün nitelik ve niceliğinin etraflıca ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Zira İbn Haldun'un yaklaşımı doğrultusunda köy ve kasabalarda yerleşik olan, tarım ve hayvancılıkla uğraşan topluluklar hadari değil, bedevi sayılmaktadır. Aynı şekilde, yerleşik olarak şehirde bulunan ancak yalnız yaşayan kimselerin bulunduğu bir yapı da hadarilik değil bedevilik olacaktır. Bkz. Ahmet Arslan, s. 85.

²⁷² Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", **Mukaddime** İçinde, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 103-104; Hassan, s. 191.

²⁷³ İbn Haldun, **Mukaddime**, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 395. Mukaddime'nin Süleyman Uludağ çevirisine yapılan atıflar, bu atıftan sonra, "İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ)" şeklinde gösterilmiştir. Aynı şekilde Mukaddime'nin diğer çevirileri açısından da çevirenin soyadı yazılarak kısaltma kullanılması yoluna gidilmiştir.

toplum açısından önemli bir aşama olmakla birlikte, bedevi toplumdan hadari topluma geçiş, geri kalmış ilkel bir topluluğun gelişmesi ve daha iyiye evrilmesi sonucunu doğurmamaktadır. Bedevi-hadari toplumlar aynı zaman ve mekanda birarada bulunan, ilişki kuran, çatışan ve birbirini etkileyen bir birlikteliğe sahiptir. Bu husus, toplulukların siyasal yapıya kavuşmalarını ve birçok siyasal yapı arasında karşılıklı ilişkiler kurulmasını sağlayan önemli bir durumdur.²⁷⁴

Toplumsal yaşama biçiminin başlangıç seviyesinde bir yaşam biçimini ifade eden bedevilikte de insanların bir arada yaşamasını sağlayan birtakım kural ve kaideler mevcuttur. Bu kural ve kaideler sistematize edilmemiş örf, adet ve gelenekler görünümündedir. Söz konusu prensipler meşruiyetlerini ve icra kabiliyetlerini ise uygulandıkları toplumdan, ilgili “asabiyet” ilişkisinden almaktadır.²⁷⁵ Bu bağlamda bedevi yaşam biçiminde de, toplumsal yapının kuruluşunu ve idaresini temin eden hukuk kurallarının, bir çeşit iktidar yapılanmasının ve dolayısıyla emir-itaat ilişkisinin kurulduğunu ifade etmek mümkündür. Bedevilikteki bu toplumsal yapılanma ve iktidar ilişkisi ise “riyaset” formunda ele alınabilmektedir.

2. Hadarilik

Hadarilik, şehirlerde yaşayan, toplumsal ilişkilerde ve üretim faaliyetlerinde belirli bir seviyeye ulaşmış olan insanlardan müteşekkil toplumların yaşam biçimini ifade etmektedir. Hadarilik kendi içerisinde farklı ölçeklerde ortaya çıkabilen şehir toplu yaşamını yansıtmaktadır. İbn Haldun hem hadarilik hem de bedevilik açısından bu farklı ölçeklerde ortaya çıkış hususu üzerinde durmuştur.²⁷⁶

Şehir hayatı, karmaşık yapısı içerisinde toplu bir şekilde yaşama düzeninin sürdürülebilmesi adına “sosyal fayda” gözetilen uygulamaları zorunlu kılmaktadır. Sosyal

²⁷⁴ Hassan, s. 184.

²⁷⁵ Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 83; Akif Kayapınar, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, Recep Şentürk (Ed.), **İbn Haldun Güncel Okumalar** içinde (121-160), 4. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 141.

²⁷⁶ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 326.

faydanın tesis edilmesi, hadari yaşam biçiminde bir anlamda meşruiyet dayanağı haline gelmektedir. Bedevi yaşam biçiminde olduğu gibi hadarilikte de “asabiyet” önemli bir faktördür. Ancak bu asabiyetin etkisi, kan bağına dayanan yönünden ziyade belirli bir sebebe dayalıdır.²⁷⁷

Şehirde bir arada yaşamak, ihtiyaçları karşılayabilmek temel sebebine dayalı ilgili asabiyet bağı, şehirlerin kuruluşunda önem arz ederken, uzun yıllar boyunca da önemini yitirmeden ayakta kalabilmekte veya belirli ölçüde insanlar üzerinde etkili olmaya devam edebilmektedir. İbn Haldun, bu hususta İranlıların hadariliğinin Emevilere ve Abbasilere geçmesinden, Abbasilerin hadariliğinin ise Selçuklulara, Memlûklere ve Moğollara geçişinden bahsetmektedir. Önceki hadariliğin sonrakine etkisi ise, ilgili hadariliğin gücü ve büyüklüğüne göre değişebilmektedir.²⁷⁸

Şehirlerde yaşayan insanlar arasında oluşan bağların toplumlar arasında geçişler vasıtasıyla aktarılabilmesi, birtakım usul ve kaidelerin yerleşik hale gelerek nesiller boyu uygulanmaya devam edebilmesi, insanların bir arada yaşama kültürlerine, sosyo-politik yapılanmalara ilişkin yaklaşımlarına da şüphesiz etki etmektedir. Çeşitli devletlerin hükmetmiş olduğu şehirlerde yaşayan insanlar, bir siyasal iktidara tabi olmayı doğal ve olağan bir durum olarak görebilmekte ve toplumu yöneten, yönlendiren otoritelerin emir ve talimatlarına daha kolay itaat edebilmektedir.

3. Riyaset

Riyaset, bedevi yaşam biçimine sahip olan topluluklarda kabile reisi veya kabile şefi vasıtasıyla insanların idare edilmesine dayalı bir yönetim tarzını ifade etmektedir. Riyaset yönetiminin başı olan reis, kendisine tabi olan kabile mensuplarına baskı yapma, verdiği kararların uygulanması için zora başvurma yoluna gidemez. Yönetim biçimi açısından riyaset, bu sebeple bir çeşit kabile demokrasisi olarak değerlendirilir ve riyasette siyasi

²⁷⁷ Gül Dilek Türk, “İbn Haldun Bağlamında Yönetim Sistemlerinin Meşruiyet Sorunu ve Meşruiyetin İnşası”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2018, s. 188.

²⁷⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 397-398.

iktidarın devlet benzeri üstün, baskıcı bir güce dayanmadığı basit ve ilksel bir iktidar yapılanmasını yansıttığı vurgulanır.²⁷⁹

Riyaset yönetiminin asli uygulaması ve görünümü yukarıda belirtildiği şekilde olmakla birlikte, bir kişinin toplumdaki diğer bireylere üstünlük kurarak başa geçmesi, “reis” olması için baskıya ve güce başvurulması kaçınılmazdır. İbn Haldun riyaset yönetiminin kurulması hususundaki açıklamalarında bu konuya değinmiştir:

*“Riyaset, sadece galebe ile hasıl olur. Galebe ise, evvelce de söylediğimiz gibi sadece asabiyette vücuda gelir. O halde bir kavim üzerinde riyaset sahibi olmak için, o kavim içindeki diğer asabiyetleri tek tek alt eden galip bir asabiyete dayanmak şarttır. Zira bu kavim içindeki asabiyetlerin tümü reislerinin bağlı olduğu asabiyetin, kendilerine galip geleceğini hissettikleri zaman, ona boyun eğmeyi ve tabi olmayı kabullenirler.”*²⁸⁰

İbn Haldun, riyaset yönetiminin kuruluşuna ilişkin açıklamalarıyla, şehirlere kıyasla daha az nüfusa ve daha az karmaşıklığa sahip olan bedevi toplumların yönetiminde dahi çok yönlülüğe, toplumu idare edebilme potansiyeline ve isteğine sahip farklı güç odaklarına işaret etmektedir. Bir anlamda riyaset yönetiminin kurulmasında dahi, bedevi toplum ölçeğinde, bir egemen veliyyü’l-emr ile egemene tabi olan veliyyü’l-emrlerden oluşan ulu’l-emr üst yapısı oluşmaktadır. Riyaset yönetim tarzında egemen veliyyü’l-emr olan reisin “egemen” pozisyonu, bir devletin hükümdarı ile aynı kuvvet ve nitelikte değildir. Yine de ilgili toplumsal yapıda oluşan kamusal düzen içerisinde önemli bir etkiye sahiptir.

Kuruluş sürecindeki mücadeleler ve üstünlük kurma yarışı sonrasında riyaset yönetimi, İbn Haldun’a göre farklı bir şekle bürünmektedir.²⁸¹ Riyaset yönetimi, kuruluşunun

²⁷⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 350. Demircan’a göre kabile liderleri bir hükümdar veya despot değil, kabile içerisinde “eşitler arasında birinci (primus inter pares)” olan bir idarecidir. Bkz. Demircan, Hilafetin Hikayesi, s. 17.

²⁸⁰ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 339.

²⁸¹ Bozarslan İbn Haldun’daki bu süreçleri farklı bir yaklaşımla ele almıştır. İbn Haldun’un yaklaşımına göre temelde iktidarın ‘primus inter pares hükümdar’ çevresinde şekillendiğini belirten Bozarslan, daha sonra ilgili toplum içerisinde farklı çevrelerin ön plana çıkması, grupların çeşitlenmesi üzerine bu eşitliğin dağıldığını belirtmektedir. Baskı ve cebir neticesinde bir grubun üstünlüğünün söz konusu olduğu durumdan itibaren tam anlamıyla bir iktidar gündeme gelmektedir.

ardından, otoritenin güç kullanma ve baskı kurma usulüne dayanmadan toplumu idare ettiği bir yapılanma haline gelmektedir. Kabile reisi, gücünden dolayı değil, saygı ve hürmet uyandıran kişiliğinden dolayı bir otorite olarak kabul edilir.²⁸² Toplumsal düzen açısından güç kullanmayı gerektirir bir durumun vuku bulması halinde reisin emrini yerine getirmek, sıkıntıları gidermek adına harekete geçmek gelenek göreneklerde yer etmiştir ve genellikle aynı soydan gelen kişilerden oluşan kabile içerisinde gerekli görülen bir durumdur. Bununla birlikte emirlere itaat rızaya, gönüllülük esasına dayanmaktadır. Reisin emrine binaen doğrudan doğruya hareket geçecek bir teşkilat, askeri veya bürokratik yapılar da bulunmamaktadır.²⁸³ Bu yönüyle riyasette; yöneten/yönetilen ilişkileri, emir-itaat denklemi, normatif, kurumsal bir düzenden ziyade subjektif ve dağınık bir yapı görüntüsü vermektedir.

4. *Mülk*

Riyasete dayanan ilksel yönetim tarzından sonra gelen doğal, yüksek makam ve kademe, İbn Haldun’a göre “Mülk” olarak ifade edilebilmektedir.²⁸⁴ Riyasetten farklı olarak mülk yönetim tarzında baskıyla ve güç kullanarak emir ve talimatlara itaat edilmesini temin etme imkanı ve pratiği söz konusu olmaktadır.²⁸⁵

Mülk hususunda dikkat edilmesi gereken, hataya sebebiyet veren başlıca meselelerden biri, İbn Haldun’un mülkü hem bir siyasal iktidar olarak o devirdeki devletler

Bozarslan, primus inter pares hükümdarın bulunduğu ilk halde gerçek anlamda bir iktidarın olmadığını belirtmektedir. Bkz. Hamit Bozarslan, **Lüks ve Şiddet İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş**, Melike Işık Durmaz (çev.), 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 106.

²⁸² Sâti el-Husri, **İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar**, Süleyman Uludağ (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, Eylül 2001, s. 150; Kadir Canatan, **İbn Haldun: Batı-Dışı Bir Sosyal Bilim İmkânı**, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, Kasım 2019, s. 16.

²⁸³ Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 84; Türk, s. 185.

²⁸⁴ İbn Haldun, **Mukaddime** (Uludağ), s. 417; İbn Haldun, **Mukaddime**, Turan Dursun (çev.), C. II, Ankara: Kaynak Yayınları, 2017, s. 47; İbn Haldun, **Mukaddime**, Zakir Kadirî Ugan (çev.). C. I, İstanbul: Maarif Basımevi, 1954, s. 500.

²⁸⁵ İbn Haldun, **Mukaddime** (Uludağ), s. 350.

anlamında hem de bu tür yönetimleri idare eden sülale ve hanedan anlamında kullanmış olmasıdır.²⁸⁶

Kur'an'da zikredilen halleriyle mülkün “teolojik” açıdan oluşturduğu bazı olumsuz “çağrışımlar” bulunmaktadır.²⁸⁷ İbn Haldun, kendi görüşlerini ifade ederken yararlandığı önemli kavramlardan olan mülkün önce bu olumsuzlanan yönleri üzerinde durmuştur. Dünya hayatına fazlasıyla meyledilmesi ve Allah'ın yolundan sapma durumları görülmesi sebebiyle hem mülkün hem de mülk sahiplerinin dini hüküm koyucu olan Allah tarafından kınanmış ve kötülenmiş olduğundan bahsetmiştir. Ancak İbn Haldun'a göre bu durum, mülk ile ilgili her türlü kuvvetin atıl bir duruma sokulması, külliye reddedilmesi manasına gelmemektedir. Zira mülkün temelinde olan güç ve hiddetlenmeye dayalı kuvvet, İslam dini çerçevesinde bakıldığında ihtiyaç duyulan bir unsurdur. İslam'ın yayılabilmesi, cihad'ın hakkıyla yerine getirilmesi ve i'la-yı kelimetullah gibi dini hedeflere ulaşılmasında gereken yardımın sağlanması için mülkün bazı yönlerine ihtiyaç vardır. Bu suretle, İbn Haldun'a göre İslam dini açısından mülk tümünden reddedilen ve kendisine başvurulamayan bir yapı değildir; yalnızca bu yapının İslam'ın hedefleri doğrultusunda şekillendirilmesi gerekmektedir.²⁸⁸

Mülkün niteliklerine ve mülkün meşruiyetine yöneltilebilecek tenkitlere karşı gerekli açıklamaları yapan İbn Haldun, mülkün niceliği ve özellikle mülk sahibi, yahut

²⁸⁶ Mukaddime'nin Ugan çevirisinde “sülale” anlamına gelecek şekilde kullanılan mülkün “devlet” şeklinde ifade edilmiş olması eleştirilmiştir. Bkz. Ümit Hassan, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, 2. Baskı, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 157. Fındıkoğlu ise İbn Haldun'a yapılacak eleştirilerin başında, kendisinin “sülale ile devleti karışırması”nın geldiğini belirtmektedir. Bkz. Z. Fahri Fındıkoğlu, “İbni Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri”, **İÜHF Mecmuası**, C. 5, S. 0, 1939, s. 151.

²⁸⁷ Ali Çaksu, “İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, S. 46, 2007, s. 134.

²⁸⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 439. Mülk hakkında söz konusu olan bu olumsuzlama hadisesi asabiyet açısından da gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed'in bir hadisi doğrultusunda asabiyetin kınanması, “reddedilmesi ve terk edilmesi” yönünde bir yaklaşım vardır. İbn Haldun bu hususa da değinmektedir. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş**, Cemal Aydın (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, Aralık 2021, s. 305.

mülkün kullanıcısı olarak kabul edebileceğimiz kimseleri göz önünde bulundurarak tam mülk ve nakıs mülk ayırımına değinmiştir.

a. Tam Mülk

Hakiki manadaki mülk, yani tam mülk, İbn Haldun’a göre ancak gücünün üstünde herhangi bir baskın güç bulunmayan asabiyyete aittir. Tam mülk açısından İbn Haldun’un üzerinde durduğu en temel mesele, asabiyyet sahibi olan bir gücün diğer bütün yapılar üzerinde hakimiyet kurması, “egemen” olmasıdır. Gücünün üzerinde bir güç bulunmayan asabiyyet sahibi bu egemenin tebaası üzerindeki hakimiyetini simgeleyen diğer birtakım niteliklere de sahip olması hakiki mülkün doğası gereğidir. Bu bağlamda egemenin; mal ve vergi toplama, diğer mülk sahiplerine elçiler gönderme, sınırlarını koruma gibi bazı hususları da uhdesinde bulundurması İbn Haldun’a göre elzemdir.²⁸⁹

Tam mülkün söz konusu nitelikleri, sahip olduğu üstün güç, bütün asabiyyetlerin tam mülke ulaşma hedefine yönelmesine sebebiyet vermektedir. Bu sebeple tam mülk sahibi egemen, hakimiyeti altında olan, aslen kendisine tabi olan asabiyyet sahiplerinin saldırıları ve tecavüzleriyle karşı karşıya kalabilmektedir.²⁹⁰

İbn Haldun’un tam mülk olarak bahsettiği yapı, farklı ölçeklerdeki çeşitli siyasi iktidar yapılanmalarını ifade etmeye müsait bir çerçeve sunmaktadır. İslam toplumlarını idare eden Emeviler, Abbasiler, Selçuklular gibi çeşitli devletlerin yanı sıra modern dönemin ulus-devletlerinin de tam mülk kapsamında değerlendirilmesi mümkün görülebilir durumdadır. Zira tam mülk yapısında iktidar kullanıcısının hakimiyeti, mutlak ve bölünmez bir yapıda olup, temelde kayıtsız şartsız bir egemenlik öngörmektedir.²⁹¹

²⁸⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 417.

²⁹⁰ Kamuran Gökdağ, **İktidar Teleolojisi İbn Haldun’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyyet**, 1. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, Mayıs 2019, s. 183.

²⁹¹ Tam mülkün kapsamının geniş oluşuna rağmen İbn Haldun Mukaddime’de imparatorluk siyasi iktidar yapısı üzerinde durmamış; imparatorluk hususunu bu çerçevede ele alıp değerlendirmemiştir. Bkz. Uygun, İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı, s. 26.

b. Nakıs Mülk

Kendisinden daha güçlü bir asabiyete tabi olan eksik, nakıs mülkte; halk üzerinde üstün bir güce ve egemenliğe sahip olma, sınırları koruma, vergi toplama, elçiler gönderme gibi gücü ve hakimiyeti simgeleyen hususlardan bir bölümünü gerçekleştiremeyen bir yapı söz konusudur. Bu yapıda mülk aslında tam olarak gerçekleşmemiştir. Nakıs mülkte hükümdarın iktidarı tam bağımsız değil, ancak yarı-bağımsız veya özerk olarak değerlendirilebilir.²⁹²

Nakıs mülk sahibi, tam mülk sahibine oranla zayıf bir durumda olmakla birlikte, yine de bir güç sahibidir; kendi hükmü doğrultusunda emir ve talimatlar vererek toplumun belirli bir kesimini idare edebilecek konumdadır. İbn Haldun nakıs mülk sahiplerine örnek olarak Abbasiler döneminde halifeye bağlı olan Türk hükümdarları anmaktadır. Ayrıca İbn Haldun İslam öncesi toplumlardaki bazı yönetimleri de bu kapsamda zikretmektedir. Bir devletin çatısı altında bulunmakla birlikte, kendilerine verilen özel statüler sebebiyle hükmü bulunan veya hükmü tanınmış olan nakıs mülk sahiplerinin önemli bir bölümü yüzölçümü geniş olan devletlerde ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun, nakıs mülk sahiplerinin, merkezde bulunan tam mülk sahibine itaat etmelerine ve tam mülk sahibinin hakimiyetini tanımalarına değindikten sonra, tarihte bu tür örneklerin çok olduğunu ve ilgili döneme bakılırsa böyle örneklerin görülebileceğini ifade etmiştir.²⁹³

İlgili devletin sosyo-politik durumuna göre, devlet çatısı altında bulunan nakıs mülkün tam mülke dönüşme olanağına kavuşabileceği dönemler yaşanabilmektedir. Bu dönemler İbn Haldun'a göre daha çok devletin ihtiyarlamaya yüz tuttuğu, uzak sınırlarında bulunan topraklara sözünün geçmediği ve sınırlarını artık koruyamaz bir hale geldiği zamanlardır. Bu dönemlere rastlarsa nakıs mülk sahibi tam mülke erişebilir. Böyle bir dönem

²⁹² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 417-418.

²⁹³ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 417-418.

gelene kadar, gelişip serpilen ve asabiyeti güçlü olan nakıs mülk sahipleri ister istemez tam mülk sahibine tabi durumda olacaklardır.²⁹⁴

5. Asabiyet

Eserlerinde yer verdiği en önemli kavramlardan biri olmasına rağmen, asabiyet İbn Haldun tarafından açık bir biçimde tanımlanmamıştır. İbn Haldun öncesi dönemde de bilinen ve kullanılmakta olan bir kavram olarak asabiyet, aslen soya, nesebe dayalı dayanışma ve birliktelik anlamına gelmektedir. Ancak bu birliktelik, çoğu zaman soya dayalı olmakla birlikte İbn Haldun’un tespiti ve yaklaşımına göre mutlaka soya dayalı olmak durumunda da değildir.²⁹⁵ Asabiyeti, soy esasına dayalı genetik bir mesele ve duygusal bir bağlılıktan ziyade, birlikte hareket etmeye ve dayanışma içerisinde olmaya yönlendiren bir kuvvet ve davranış olarak ele alan, kapsamını bu şekilde genişleten İbn Haldun’un yaklaşımı doğrultusunda, asabiyete asli rengini veren husus onun “fonksiyonel” olmasıdır, denilebilir.²⁹⁶

Mülk kavramında olduğu gibi, çok yönlü olan asabiyetin de bazı yönleri dini hüküm koyucu tarafından kınanmış ve kötülenmiştir. Ancak bu durum asabiyetin tümünden reddedilmesi ve ortadan kaldırılmasını gerektirmemektedir. Asabiyet Allah’ın emirlerini yerine getirmek, hak ve hukukun üstünlüğünü tesis etmek amacına hizmet ederse arzu edilen bir husus olur. Hatta bu hallerde asabiyet mevcut değil ise veya batıl ise şer’i hükümlerin atıl

²⁹⁴ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 351.

²⁹⁵ Apak’a göre asabiyet: “*Hakikatte nesepleri bir olsun veya olmasın, neseb cetvellerindeki kabile ilişkilendirmeleri ister doğru ister yanlış veya eksik olsun, kabile üyelerinin kendilerinin bir asılda birleştiklerine inanmaları sonucunda, onların her şartta birbirlerine destek olmalarını sağlayan manevi güç ve dayanışma duygusudur*” şeklinde tanımlanabilir. Bkz. Adem Apak, **Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet**, 3. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, Şubat 2016, s. 43.

²⁹⁶ Kayapınar, s. 130. Hassan, Frank Rosenthal’in Mukaddime çevirisinde asabiyetin “group feeling (grup duygusu)” şeklinde çevrilmesini irdeleyerek asabiyetin duygu yönü üzerinde fazlaca durulduğu, asabiyetin eylemsel yönünün ise söz konusu çeviride göz ardı edildiği kanaatini belirtmiştir. Bkz. Hassan, s. 232, dipnot 65; İbn Khaldun, **The Muqaddimah: An Introduction to History**, Frank Rosenthal (çev.), Vol. I-II-III, Bolingen Foundation, 1958.

kalması ihtimali gündeme gelir. Zira asabiyet olmadan şer'i ahkâmın uygulaması eksik kalır ve başka surette tamamlanamaz.²⁹⁷

Toplumsal yapı içerisinde çeşitli asabiyet bağları mevcuttur. Bu asabiyetler birbirinden farklıdır. Asabiyetlerin her birinin yakınında bulunan topluluklar üzerinde bir üstünlüğü ve baskısı vardır.²⁹⁸ Asabiyet, bu yönüyle bünyesinde birçok etmeni barındıran dinamik bir kuvvet görünümündedir. Asabiyet, kapsamlı oluşu ve dinamik yapısı dolayısıyla en az “dayanışma” kavramı kadar genel ve sürekli bir sosyal bilim terimi olarak görülmelidir. Bu itibarla, İbn Haldun'un yaklaşımı doğrultusunda kapsamı daha da genişleyen ve yaygın uygulama alanı kazanan asabiyetin yalnızca Kuzey Afrika bölgesi açısından tatbik edilebilir bir kavram olarak kabul edilmesi gibi yaklaşımlar ancak İbn Haldun'un eksik veya yanlış anlaşılmasından kaynaklanabilecek görüşlerdir.²⁹⁹

Asabiyetin niteliği ve niceliği doğrultusunda yapılan başlıca ayırım, neseb asabiyeti-sebebe asabiyeti ayırımıdır. Bununla birlikte neseb/sebebe asabiyetlerini de irdelememizi sağlayan, asabiyetin dayanışma ve toplumsal yapılar tesis etme yönlerini yansıtmada önemli bir katkı sunabilecek olan ayırımlar da bulunmaktadır. İbn Haldun'un üzerinde durduğu özel-genel veya hususi/umumi asabiyet hususu, bu noktada dikkat çeken bir ayırımdır.

İbn Haldun özel veya hususi asabiyet olarak adlandırılan asabiyet türünü daha küçük gruplar arasında ama daha sıkı bir birliktelik sağlayan bir yapı olarak görmektedir. Aynı babanın çocukları olmak, bir aileden veya aşiretten gelmek gibi durumlarda özel/hususi asabiyet üzerinde durulabilmektedir. Genel/umumi asabiyet ise birçok özel/hususi asabiyetin

²⁹⁷ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 439-440. Asabiyetin hem yarar hem de zarar vermek amacıyla kullanılabilen bu çift yönlü etkisi Hz. Muhammed tarafından da dikkate alınmıştır. Akrabaları her hal ve koşulda destekleme şeklinde ortaya çıkan, “*ister zalim ister mazlum olsun, kardeşine yardım et*” mottosunun benimsendiği cahiliye döneminin adeti olan asabiyet kınanırken, akrabalar arasında birlik-beraberliği ve muhabbeti esas alan sıla-i rahim uygulaması öne çıkarılarak asabiyetin kötülüğe sevk eden yönleri bertaraf edilmeye ve asabiyet anlayışı ıslah edilmeye çalışılmıştır. Bkz. Apak, s. 304; Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 3, İstanbul: TDV Yayın, 1991, s. 453.

²⁹⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 417.

²⁹⁹ Yves Lacoste, **İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmiş Tarih Biliminin Doğuşu**, Mehmet Sert (çev.), İstanbul: Sosyalist Yayınlar, Aralık 1993, s. 122; Kayapınar, s. 152-153.

bulunduğu bir kabilenin yahut bir topluluğun hep birlikte oluşturdıkları asabiyyettir. İbn Haldun, özel/hususi asabiyyetin genel/umumi asabiyyete göre daha güçlü bir yakınlığa dayandığını ve bundan dolayı daha sıkı bir dayanışma sağladığını ifade etmektedir.³⁰⁰ Husrî, İbn Haldun'un açıklamış olduğu bu asabiyyet türünü basit asabiyyet-bileşik asabiyyet ayrımına giderek açıklamıştır. Husrî basit asabiyyeti fertlerin dayanışmasına bağlı “mutat” bir asabiyyet şeklinde ele almış; bileşik asabiyyetin ise basit asabiyyetlerin bir araya gelerek bir bütünü oluşturdıkları yapı biçiminde değerlendirmiştir.³⁰¹

Asabiyyetin niteliğine göre yapılan bir diğer ayrım, insanların bir arada yaşama ihtiyaçları ve korunma arzularına dayalı doğalarının yanısıra aynı zamanda hemcinslerine karşı koyma, onlara saldırma ve itaatsizlik etme eğilimleriyle ilişkilidir. İnsanların toplu bir biçimde yaşayarak dış etkenlerden korunmaya çalışmaları neticesinde oluşan asabiyye, “savunmaya dönük asabiyyet” halindedir. Bu asabiyyette henüz başkaları üzerinde hakimiyet kuracak kadar güçlü olmayan grup kendilerini diğer asabiyyetlerden korumak amacıyla hareket etmektedir. Kendi içerisinde yeterli bir güç kazandığını düşünen asabiyyetler ise diğer asabiyyetleri hakimiyetleri altına almak için saldırıya geçerler. “Saldırıya dönük asabiyyet” olarak ifade edilen bu asabiyyet türünde diğer asabiyyetleri kendilerine tabi kılma yolunda ilerleyen bir asabiyyet vardır.³⁰²

Diğer asabiyyet ayrımlarında olduğu gibi savunmaya/saldırıya dönük asabiyyet ayrımında da dikkat çeken husus, İbn Haldun'un liderlere ve liderliğe önem vermekten ziyade ilgili ayrımlarda topluluğun durumu üzerinden değerlendirmeler yapmasıdır. Söz konusu ayrımlar bakımından bir liderin emir ve talimatlarıyla, liderin meşruiyet kaynakları yahut egemenlik durumuyla ilgili değerlendirmelerden ziyade asabiyyetin gerektirdiği, asabiyyetin ortaya çıkardığı ve hakim konuma getirdiği bireylerden oluşan bir yapı üzerinde

³⁰⁰ Süleyman Uludağ, **İbn Haldun: Hayatı-Eserleri-Fikirleri**, 2. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, Ekim 2020, s. 90; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 338; İbn Haldun, Mukaddime (Aydın), s. 199.

³⁰¹ El-Husrî, s. 200.

³⁰² Ahmet Arslan, s. 103-105; İbrahim Ülger, **İbni Haldun**, 1. Baskı, İstanbul: Berfin Yayınları, Mayıs 2004, s. 126.

durulmuştur. Sosyo-politik yapıların kurulmasında ve dağılmasında asli etken, bu ayrımlara ilişkin genel yaklaşıma göre asabiyetin durumu olmaktadır.³⁰³

Asabiyet ayrımlarına dayalı genel açıklamalar sonrasında İbn Haldun'un üzerinde durduğu en temel asabiyet türleri olan neseb asabiyeti ve sebep asabiyetinden bahsetmek gerekmektedir.

a. Neseb Asabiyeti

Asabiyetin temel formu olarak görülen neseb asabiyetinde, insanların doğal olarak kendi kanlarından olan ailelerine, yakın akrabalarına ve kabilelerine bağlı olacağı ve onları koruyup kollayacağı varsayımından hareketle asabiyetin soybağına dayalı oluşu esas alınmıştır. İbn Haldun, neseb asabiyeti hususunda, İslam toplumunda kurulan sosyo-politik yapıları en çok etkileyen asabiyetlerden biri olan Kureyş asabiyeti üzerinde durmuştur. Soya dayalı bu asabiyet, Hz. Muhammed'in de mensubu olduğu Kureyş kabilesini ifade ederken aynı zamanda Hz. Muhammed'in vefatı sonrasındaki dönemde toplumu yöneten ve yönlendiren birçok kişinin mensubu olduğu asabiyettir. Abbasiler, Emeviler ve Hz. Ali'yle birlikte onun soyundan gelenlerin imametini savunan Şiiilerin "İmam" kabul ettiği kimseler, Kureyş kabilesindendir. İbn Haldun neseb asabiyetlerinin önemli bir güce sahip olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte neseb asabiyetleri de gücünü kaybedebilmekte, bu asabiyetler sona erebilmektedir. Nitekim İbn Haldun kendi zamanında Kureyş asabiyetinin etkili olamadığını belirtmektedir.³⁰⁴

İbn Haldun'un neseb asabiyetine ilişkin açıklamalarında dikkat edilmesi gereken husus, kendisinin neseb asabiyetini yalnızca aralarında kan bağı bulunan bir topluluğun bulunması ile ortaya çıkan bir dayanışma ve birliktelik hali olarak görmemesidir. İbn Haldun açısından neseb asabiyeti soy bağıyla ilişkili olmakla birlikte bu soy bağı tek başına asabiyet için yeterli değildir. Neseb asabiyeti için ilgili kişiler arasında yardımlaşma ve dayanışma bulunması, söz konusu kişilerin birlikteliğinden dinamik bir kuvvetin doğması

³⁰³ Ahmet Arslan, s. 107.

³⁰⁴ Uludağ, İbn Haldun: Hayatı-Eserleri-Fikirleri, s. 90.

gerekmektedir. İbn Haldun bu hususta kendi döneminde yaşayan Endülüslü Arap halklarından şöyle bahsetmektedir:

*“Neseplerinin Araplığı mahfuz olarak baki kalmış, ama izzet ve ikbale vesile olan asabiyeti ve yardımlaşma duygusunu kaybetmişlerdir. Daha doğrusu kahr ve galebenin köleleştirmesi sebebiyle zilleti benimseyen, birbirine destek olmayan, halk yığını haline gelmişlerdi.”*³⁰⁵

Soya dayalı bir ayrımla milletlerin sınıflandırılması ve soy ilminin durumu hakkında İbn Haldun’un yapmış olduğu açıklamalar, İbn Haldun’un soy bağına dayalı asabiyetin gerek kendisinin yaşadığı dönemde gerek günümüz bakımından etkilerini değerlendirmeye elverişli bir ortam sağlamaktadır. İbn Haldun, soya dayalı bir ayrımla milletlerin ve kabilelerin tasnifini, soy ilminin zaman içerisinde unutulması ve karışması sebebiyle, zayıf bir ayrım olarak ele almıştır.³⁰⁶ Bununla birlikte, gerek dini ve dünyevi bazı işlerde gerek yakınlar arasındaki akrabalık bağlarını yaşatabilmek ve dayanışmayı sağlayabilmek adına soyun bilinmesine ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir.³⁰⁷

b. Sebeb Asabiyeti³⁰⁸

³⁰⁵ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 194.

³⁰⁶ Nesebe dayalı asabiyette, bu yüzden dayanışma içerisinde olunan kişilerle kan bağıının bulunmasına dair net bir bilgiden çok, bu yönde bir inanış ve kabulün bulunması söz konusu olur. Bkz. Apak, s. 43.

³⁰⁷ İbn-i Haldun, **Miftahu’l-İber (İber’in Anahtarı) (İnsanlık ve Peygamberler Tarihi’ne Giriş)**, Abdullatif Suphi (çev.), Emine Öztürk ve Orhan Gültekin (sad.), 1. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020, s. 27-30.

³⁰⁸ İbn Haldun, asabiyeti neseb haricinde farklı koşullara dayandırmışsa da, doğrudan “sebeb asabiyeti” kavramını kullanmamıştır. Bu kavram, Yıldırım’a göre Osmanlı döneminde Mukaddime’nin bir bölümünü tercüme eden Pirizade Mehmet Sahib tarafından geliştirilmiştir. Bkz. Yavuz Yıldırım, “Giriş: Mukaddime’nin Osmanlı Tercümesi”, **Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun Mukaddime Tercümesi** İçinde (25-54), C. 1, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 50-51. Pirizade’nin Mukaddime çevirisinde, asabiyete dair faslın başlığı “*Asabe-i Nesebiyye ve Sebebiyye, Kuvvet ü Satvette Terakki Ederek Mülk ü Saltanata Müntehi Olunduğu Beyanındadır*” şeklinde olup sebeb asabiyeti kavramı burada doğrudan kullanılmıştır. Bkz. İbn Haldun, **Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun Mukaddime Tercümesi**, Pirizade Mehmet Sahib (çev.), Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan ve M. Cüneyt Kaya (hızl.), C. 1, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 424.

Asabiyet ilişkisi, kelimenin kökeni ve Arap toplumlarındaki uygulamalar dolayısıyla soybağına dayalı bir yapı olarak ele alınmaya uygun durumdadır. Bununla birlikte, topluluk halinde yaşayan insanların aralarında soya dayalı bir yakınlık bulunmasa dahi çeşitli nedenlerle birbirlerini gözetmeleri ve dayanışma halinde olmaları da bir tür asabiyet halini alabilmektedir. Arap toplumlarının pratiğinde de nesebe bağlı olmaksızın asabiyet kuran bu tür ilişkiler bulunduğunu dikkate alan İbn Haldun, bu itibarla asabiyetin yaygın, nesebe dayalı uygulamasının sınırlı olan kapsamını genişletmiştir. İbn Haldun, asabiyetin ittifaklarla ve bir kabileye kulluk yahut vela denilen uygulamayla katılan kimselerle tesis edilmesi üzerinde durmuştur. İbn Haldun bu gibi durumlarda soybağına dayalı asabiyetin oluşturduğu dinamik kuvvet kadar bir gücün ve dayanışmanın tesis edilebildiğini gözeterek bu halleri de asabiyet olarak değerlendirmiştir.³⁰⁹

İbn Haldun açısından nesep dışında kalan hallerin asabiyet olarak değerlendirilmesi, soybağına dayanılarak sağlanan güç, dayanışma ve dinamik kuvvet gibi temel faydaların elde edilmesi halinde mümkündür. İbn Haldun bu hususta: “*Nesepteki semereler mevcut olunca, nesep de mevcut olmuş gibidir.*” prensibini ortaya koymuş ve bu prensibi kabul etmiştir. Nesebe dayalı asabiyet ile elde edilen fayda ve ürün; güç, dayanışma ve dinamik kuvvet olduğundan, bu hususları temin eden yapı da nesep gibi değerlendirilebilecektir. Bu suretle nesep bulunmasa dahi asabiyetin varlığından bahsedilebilecektir.³¹⁰

Nesep ilişkisi bulunmadan bir sebebe dayalı olarak asabiyetin tesis edilmesi, bir kabilenin ittifaklar kurması yahut kabileye kölelik yoluyla katılan kimselerin bulunması halleriyle sınırlı değildir. Çoğunluğu aynı soydan gelmeyen insanlar arasında kurulacak asabiyet daha çok manevi faktörlerden kaynaklanmakta, özellikle aynı dini veya aynı ideolojiyi benimsemiş nedenlerine bağlı olarak gelişmektedir. İbn Haldun, sebep asabiyeti hususunda bu noktada İslam dinini benimseyen ve bu din etrafında bir araya gelen İslam toplumlarının oluşturduğu asabiyet üzerinde durmuştur. Sebeb asabiyeti, İslam dinine veya

³⁰⁹ El-Husri, s. 198.

³¹⁰ El-Husri, s. 198; Muhammed Âbid el-Câbiri, **İbn Haldun’un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet**, Muhammet Çelik (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Mana Yayınları, Temmuz 2020, s. 212; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 337.

farklı bir dine dayalı olarak kurulabileceği gibi bir dine ilişkin spesifik görüşlerin yahut siyasi ideolojilerin etrafında da şekillenebilmektedir. Uludağ, bu hususta “dini asabiyet” ile “mezhep asabiyeti” kavramlarını kullanmış; siyasi partilerden dernek ve sendikalara, Şiilik, Haricilik ve Mutezile mezheplerinden Alevilik, Bektaşılık, Ahilik ve Nakşibendilik gibi görüşler etrafında toplanan gruplara kadar birçok örnek üzerinde durulabileceğini belirtmiştir. Sebeb asabiyeti bu yönden çeşitlilik arz edebilmektedir.³¹¹ Sebeb asabiyetine dayanak teşkil edebilecek bu çeşitli “sebepler”le birlikte her durumda asabiyete asli rengini veren güç, dayanışma ve dinamik kuvvet gibi ürünlerin ortaya çıkması gerekmektedir. Bu hususlar asabiyetin var olduğunu gösteren temel niteliklerdir.

Hassan’ın da belirttiği üzere asabiyetin nesep veya sebep asabiyeti türünden olması, asabiyetin kuruculuk ve dinamik bir kuvvet kazandıma vasıfları bakımından herhangi bir ayırmaya sebebiyet vermemektedir. Soya dayalı asabiyet gibi öncelikli bir yapıyla tesis edilmese dahi sebeplere dayalı olarak sonradan elde edilen asabiyette de birlikte hareket etme ve kaynaşma gerçekleşebilmekte, asabiyet gücünden yararlanılabilmektedir.³¹² Asabiyet böylelikle bir grup insanın huzur ve güven içerisinde bir arada yaşamalarını sağlayan, kuruluşunda ve sürdürülmesinde maddi ve manevi temellere dayanabilen bir yapı olarak görülebilmektedir.

6. Umran

İbn Haldun, ele aldığı diğer temel kavramlarda olduğu gibi umran kavramını da kapsamlı olarak ve farklı anlamlarıyla birlikte kullanmıştır. Umran hakkında, “*insanların ve ferdin dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde bir araya toplanarak yaşamaları ve yeryüzünü imar etmeleri*” tanımı üzerinde durulmuştur.³¹³ Umran, ihtiyaçların giderilmesi ve alışkanlıklar edinilmesi maksadıyla şehirlere ve köylere inmek, yerleşmek olarak da tarif

³¹¹ Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 99.

³¹² Hassan, s. 237.

³¹³ Ülker Gürkan, **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 9. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017, s. 71; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 199; İbn Haldun, Mukaddime (Ugan), s. 87.

edilmiştir. Ayrıca Mukaddime’de “bedevi umran” ve “hadari umran” olmak üzere iki ayrı grupta umran incelenmiştir.³¹⁴

Umran ilmi ile İbn Haldun tarih alanında bilimsel çalışma biçimini uygulamış; tarihsel süreçte bir dönemde yaşanan olayları “olay” olarak incelemesi ve bu olayların sosyal ve siyasi özelliklerini sistemli bir şekilde irdelemesi ile diğer birçok tarihçiden ayrılmıştır.³¹⁵ Umran ilmi, bu bağlamda aslen toplumsal pratikleri ele almaktadır. Ancak bu durum her bir tarihsel olayı ele alıp anlatmak ve incelemekten ziyade genel olarak bu tür tarihsel olayları doğuran nedenlerin ve varsa yasaların ortaya çıkarılmasıyla daha çok ilgilenmektedir. Belirtmek gerekir ki umranın ortaya çıkabilmesi açısından bir otoriteye bağlı olunması, itaat edilmesi ve bu suretle bir yönetimin tesis edilmiş olması gerekmektedir. Ancak böyle bir durumda insanların bir arada yaşamaları ve yeryüzünü “imar etmeleri” söz konusu olmaktadır.³¹⁶

B. Dini Siyaset / Akli Siyaset Ayrımı

Eserlerinde çeşitli toplumları ve bu toplumların tarihlerini irdeleyen İbn Haldun, dini ve akli siyaset yaklaşımlarını da bu toplumların tarihsel düzlemdeki gelişim ve değişimine uygun olarak ele almıştır.

İbn Haldun’un siyaset yaklaşımında, sosyal sözleşmecî teorisyenlerin de üzerinde durduğu, toplumsal düzenin insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri için zorunlu oluşu hususu ön plana çıkmaktadır.³¹⁷ Siyasetin toplumsal düzene dayanan temelleri, İbn Haldun’un “yasa koyucu (hâkim, vazı)” olarak ifade ettiği bir otorite tarafından toplumun idare edilmeye başlanması esasına dayanmaktadır. Söz konusu otorite, ilkel formu itibarıyla toplum içerisinde yer alan çeşitli bireylerdir. İlgili bireylerde vücut bulan otorite, insanın

³¹⁴ Mukaddime (Uludağ), s. 208-209. Aydın’a göre umranın en kısa ve öz tanımı: “İnsanın topluluk halindeki varlığının bilimi” şeklinde yapılabilir. Bkz. Cemal Aydın, “Giriş”, **Mukaddime Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş** içinde, İstanbul: Timaş Yayınları, Aralık 2021, s. 22, dipnot 7.

³¹⁵ Ülker Gürkan, s. 71; Hassan, s. 122.

³¹⁶ Ahmet Arslan, s. 64, 102.

³¹⁷ Gökdağ’a göre, İbn Haldun’un ele aldığı: “*Toplumsal varoluş zorunludur (el-ictima’u’l-insani zaruriyyun)*” ilkesi, toplum ve siyaset açısından kurucu bir nitelik taşımaktadır. Bkz. Gökdağ, s. 14.

hayvani duygularının ve şiddete meyilli tabiatının eseri olarak baskıya ve güç kullanmaya yatkındır. Ancak bir noktadan sonra otoritenin zulme varan güç kullanımları ve topluma aşırı ölçüde baskı uygulaması otoriteye boyun eğilmesini güçleştirmiş ve bir kargaşa ortamı oluşturmaya başlamıştır.³¹⁸

Kargaşaların sonlandırılması ve istikrarlı bir toplumsal düzene erişilmesi hedefi, herkese uygulanacak toplumsal kuralların tesis edilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. İranlıların ve muhtelif diğer milletlerin bu tür toplumsal kuralları hayata geçirdiğini ifade eden İbn Haldun, böyle kuralları topluma hâkim kılmayan devletlerde otoritenin muktedir olamayacağını ve toplumsal düzenin tesis edilemeyeceğini vurgulamıştır.³¹⁹ Toplumsal kurallar, dayandıkları kaynağa ve kanun koyuculara göre dini siyaset-akli siyaset ayrımıyla incelenmektedir.

1. Dini Siyaset

Dini siyaset yaklaşımı; Hz. Muhammed'in bi'setiyle birlikte Hicaz bölgesindeki Arap toplumunun İslam diniyle tanışması, bu dinin temel ilke ve esaslarının Hz. Muhammed tarafından hayata geçirilmesi ve onun döneminin ardından ilk dört halife zamanında da peygamberin uygulamalarına dayanan bir yönetim anlayışının takip edilmesini ifade etmektedir.³²⁰ Dini siyasetin temel kaidelerinin Allah tarafından konulduğu kabul edilir. Peygamberin takipçileri olan halifeler ise Allah'ın belirlediği ve peygamberin insanlara

³¹⁸ Orwin'e göre yasa koyucunun (hâkim, vazı') nasıl ortaya çıktığı ve gücü elde ederek otorite haline geldiği hususunda İbn Haldun ayrıntılı bilgi vermemiştir. Ancak İbn Haldun'un bu konuda bir ipucu verdiği söylenebilir. Bu ipucu, asabiyet faktörüdür. Orwin'in değerlendirmesine göre asabiyet, görünürde insanların itaatini temin etmek hususunda nübüvvetten ve ilahi hukuktan daha da etkili bir niteliktedir. Bkz. Alexander Orwin, "Dawla and Leviathan: Ibn Khaldun and Hobbes in Defense of State Authority", **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**, C. 3, S. 1, Ocak 2018, s. 52.

³¹⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 420.

³²⁰ Dini siyaset yaklaşımıyla hilafet eş anlamlı değildir ve birbirlerinin yerine kullanılamamaktadır. Dini siyaset hilafeti de içine alan bir politik anlayışı yansıtmaktadır. Bkz. Ercan Er, "İbn Haldun'un Asabiyye Kuramına Göre Devletleşme Sürecinde Hukukun Yeri", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Galatasaray Üniversitesi SBE, 2016, s. 185.

bildirip uyguladığı asli hükümler çerçevesinde, bu hükümlere riayet ederek, hüküm sürmüşlerdir.³²¹

Hem dünya hayatında hem de ahiret hayatında insanların mutluluğunu sağlama iddiasında bulunulmasına karşın, dini siyaset anlayışında esas gaye ahiret hayatında mutluluğun tesis edilmesidir.³²² İbn Haldun’un düşüncesinde bu durum dünyadan el etek çekilmesi, toplumsal yaşama ve siyasi iktidara yönelik herhangi bir çabada bulunulmaması anlamına gelmemektedir. Aksine, insanların dünya yaşamının kıyamete kadar kesintisiz olarak devam etmesi ve insan neslinin korunması Allah’ın iradesinin gereği olduğundan, toplumsal yaşamın sürdürülmesi şer’an kaçınılmaz ve zaruridir.³²³ Dolayısıyla dini siyaset yaklaşımında dünyevi hayatın sürdürülmesine yönelik mekanizmaların tesisi ve bu mekanizmaların her daim eyleme hazır halde bulunması zorunluluk arz etmektedir.³²⁴

2. Akli Siyaset

Toplumun tüm fertlerine uygulanacak olan kuralların devlet ileri gelenleri, akıl sahipleri ve gözlemleri kuvvetli yöneticiler tarafından yürürlüğe konulması halinde akli siyasetin uygulanması söz konusudur.³²⁵ Bu itibarla, akli siyaset yaklaşımında kural koyucu akıl ve tecrübeyle hareket eden insanlardır.

Kural koyucunun insanlar olması, ahiret hayatını gözetmekten ve bu doğrultuda düzenleme yapılmasından ziyade dünyevi çıkarlara ve zararlardan korunmaya yönelik kuralların tesis edilmesi, akli siyaset yaklaşımını dini siyasetten ayırmaktadır.³²⁶

³²¹ Ahmet Arslan, s. 158-160.

³²² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 421.

³²³ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 214.

³²⁴ Gül Dilek Türk’ün değerlendirmesine göre, dini siyasetin uygulandığı bir yönetimde eğer devlet başkanı şeriatı uyguluyorsa bu durumda İbn Haldun tebaanın devlet başkanına itaatini “vacip” görmektedir. Bu bakımdan Türk’e göre İbn Haldun dini siyasetle yönetimde otoritenin dine dayanmasını öngörmektedir. Bkz. Türk, s. 221.

³²⁵ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 420.

³²⁶ Ahmet Arslan, s. 160.

İbn Haldun, akli siyaset ve dini siyasetle ilgili değerlendirmelerinde dini siyaseti daha “iyi”, daha üstün denilebilecek bir siyaset tarzı olarak ele almıştır. Bu itibarla İbn Haldun’un toplumların dini siyasetle yönetilmesi gerektiği görüşünde olduğunu söylemek ise genel bir kabul görmemektedir.³²⁷ İbn Haldun’un dini siyaseti akli siyasetten daha üstün bir siyaset tarzı olarak görmesi teorik açıdandır, pratik zeminde ise dini siyaset genel ve yaygın bir uygulama elde edememiştir. Bu sebeple İbn Haldun’un dini siyasete ilişkin yaklaşımı, pratik zeminde karşılık bulamayan, “olması gereken” siyaset tarzına dair bir “temenni” olarak değerlendirilmiştir.³²⁸

C. Hilafet / Mülk Ayrımı

Uygulanan genel siyasete göre toplumu akli siyaset ve dini siyaset olmak üzere iki grupta inceleyen İbn Haldun, hilafet-mülk temel ayrımını gözeterek toplumu bu yönetim şekilleri üzerinden değerlendirmiştir. Söz konusu yönetim şekilleri, otoritenin dayandığı kaynaklarda ve otorite kullanıcısının halkı sevk ve idare biçiminde görülen farklılıklara dayanmaktadır. İbn Haldun hilafeti ve mülkü ele almakla yetinmemiş; “hilafetin mülke dönüşmesi” hususunu da Mukaddime’de özel olarak irdelenmiştir.

1. Hilafet

Hilafet makamı, İbn Haldun’a göre dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun olarak idare etmek hususunda, hüküm koyucuya naiplik etmek anlamına gelmektedir. Hilafet makamının niteliği ve bu makamın bulunmasının zorunlu olup olmadığı hususundaki tartışmalara eserinde yer veren İbn Haldun, bu tartışmalar hakkında kendi görüşlerini de paylaşmıştır.³²⁹

İbn Haldun’a göre hilafet makamının niteliği hakkında paylaşılan: “Allah’ın Halifesi” ve “Peygamberin Halifesi” olma hususları arasından Peygamber’in Halifesi olma

³²⁷ Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir ve Nejdett Durak, “İbn Haldun’da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi”, **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**, C. 4, S. 1, Ocak 2019, s. 63.

³²⁸ Tortuk Gökdemir ve Durak, s. 63; Ahmet Arslan, s. 172.

³²⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 421, 423.

niteliği daha uygundur. Allah'ın halifesi unvanını kullanmak ise, Cumhur'un da kabul ettiği görüşe göre, bu unvanı kullanmak adına gerekçe gösterilen ayetlerin manasıyla uyuşmadığından, doğru değildir. Ayrıca bir kimseye halef olmak, ancak bu kişi mevcut ve hazır değilse yahut gaip veya ölmüş birisi ise söz konusu olabilir. Allah'ın gaipliği veya ölümü, mevcut ya da hazır bulunmaması gibi bir durum söz konusu olmadığından, Allah'ın halifesi unvanının kullanılması yerinde görülmemektedir. Nitekim Hz. Ebu Bekir de kendisini bu unvanla çağırانları uyararak bu unvanın kullanılmasını menetmiştir.³³⁰

Hilafet makamının bulunmasının zorunlu olup olmaması açısından, kimi görüşlerde hilafetin şer' en zorunlu olduğuna kimi görüşlerde ise aklen zorunlu olduğuna kanaat getirildiğini belirten İbn Haldun, bu kanaatlerin gerekçelerini eserinde zikretmiştir. Ayrıca Mutezile ve Haricilerden bazı kimselerin hilafeti ne aklen ne de dinen zorunlu bir kurum olarak görmediklerini ele almış ve bu görüşleri eleştirmiştir. İbn Haldun'a göre hilafet, İslam dininin şer'i ahkamı gereğince ortaya çıkmıştır ve şer' en bulunması zorunluluk arz etmektedir.³³¹

2. Mülk

Baskı ve güç kullanma tekeline dayanan bir yönetim olan mülk, tam mülk ve nakıs mülk şeklinde mülk sahibinin hakimiyet durumuna dayalı bir biçimde ele alınmıştır. Bir de mülkün yönetim biçimi olarak, yönetimin hangi siyaset tarzını takip ederek toplumu idare ettiğini irdeleyebileceğimiz bir yönü bulunmaktadır. İbn Haldun, mülkün bu yönlerini tabii mülk ve siyasi mülk üzerinden değerlendirmiştir.

³³⁰ İbn-i Haldun, **Mukaddime**, Halil Kendir (çev.), C. 1, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Eylül 2004, s. 271; Sarmış, Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme "Yönetim", s. 69.

³³¹ İbn Haldun, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, Vecdi Akyüz (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, Haziran 2017, s. 250; İbn Haldun, **Mukaddime** (Uludağ), s. 423-426. İbn Haldun Peygamberin Halifesi olma niteliğini daha uygun görmekte birlikte yine de eserinde hilafet makamında bulunan kişinin Allah tarafından, kulları olan insanların işlerini görmek üzerine yeryüzünde kendisine naiblik etmek üzere görevlendirildiğini zikretmiştir. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime** (Uludağ), s. 431-432.

Tabii mülk, tüm halkı garaz ve şehvetin icabına göre sevk ve idare etmektir.³³² Bu yönetim şeklinde otorite, mülkün ilkel biçimine, yani insanların hayvani doğasından gelen güç kullanma ve baskı uygulama içgüdülerine dayanmaktadır. Tabii mülkte şahsilik, keyfilik ve zorbalık egemendir. Otoritenin tesis ettiği toplumsal kurallar mevcut olsa dahi bu kurallar çoğunluğun yararını gözeterek ve topluma zarar veren uygulamalara mani olacak şekilde uygulanmadığından işlevsel değildir. Siyasi mülk ise, dünyevi maslahatların yerine getirilmesi ve zararların uzaklaştırılması adına akli düşüncenin gereklerine göre toplumun yönetilmesi ve idare edilmesidir.³³³ Siyasi mülkte akıl ve tecrübeye dayanan, kamu yararını gözeterek, çoğunluğun zarar görmesi ve toplumsal düzenin bozulması sonucunu doğuracak çeşitli kötülöklere mani olan bir idare anlayışı hâkimdir. Bu yönüyle siyasi mülk, tabii mülkün gelişmiş ve rasyonelleştirilmiş şeklini yansıtır.³³⁴

İbn Haldun, kendi döneminde ve daha öncesinde İslam toplumunda uygulama alanı bulan mülk yönetimini meşru ve normal bir yönetim biçimi olarak ele almıştır. Günümüzde daha çok “monarşi” olarak anılan bu yönetim biçiminin hilafet ile karıştırılarak aynı şeymiş gibi açıklanması ise İbn Haldun’un uygun görmediği bir durumdur. Hilafeti kendi koşulları içerisinde ele alan ve irdeleyen İbn Haldun, “laik nitelikte bir gücün” toplumsal bir yapı tesis etmesi ve toplumu idare etmesi esasına dayanan mülk yönetimi üzerinde de durmuştur. Hilafeti tanıdığı gibi mülk yönetimini de tanımış, meşru kabul etmiştir.³³⁵

3. Hilafetin Mülke Dönüşmesi Meselesi

İslam toplumunun ilk dönemlerine özgü bir yönetim biçimi olan hilafetin mülke dönüşmesi hususu adeta İbn Haldun’un asabiyet temeline dayalı olarak bedevi toplumdan

³³² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 421.

³³³ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 421.

³³⁴ Black, s. 253. Er-Rayyis, İbn Haldun’un bahsetmiş olduğu tabii mülk yönetim tarzını günümüzdeki diktatörlöklere, otokratik yönetimlere ve anayasal olmayan, anti-demokratik yönetimlere benzetmektedir. Siyasi mülk ise demokratik, anayasal yönetimler ile özdeşleştirilebilir. Bkz. Er-Rayyis, s. 118.

³³⁵ Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 87.

hadari topluma geçişin ve tavırlar teorisinin yaşanmış örneğini ele aldığı yahut bu yönde değerlendirmeler yapmaya çalıştığı bir süreçtir.

İbn Haldun, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Hz. Ali ile Muaviye arasında görüş ayrılıklarının başlaması sürecini asabiyet gereğince yaşanan bir rekabet olarak ele almış ve hilafetin mülke dönüşmesini bu dönemden itibaren irdelemeye başlamıştır. Mülkün doğası ve arap asabiyeti gereği itibarın, şan ve büyüklüğün o dönemde tek başına ve bağımsız olarak bir kişiye geçmesi gerekmiştir. İlgili tarihlerde iktidar ve hakimiyetin en büyük adayı ve muhtemel taşıyıcısı olan Ümeyyeoğulları ve onlar arasından öne çıkan Muaviye için bu durumdan kaçınmak İbn Haldun'a göre mümkün değildi. Muaviye'nin etrafında kendi kabilesi ve destekçileri birlik olmuş; sahip oldukları nüfuz ile kendi asabiyetlerini diğer kabileler üzerinde hakim kılmak adına her şeyi göze almış durumdaydılar. İbn Haldun bu noktada Muaviye'nin durumunu tasvir edebilmek adına Ömer b. Abdülaziz'in Hz. Ebu Bekir'in torunlarından birini veliaht olarak tayin etme istemesi ancak buna karşılık o dönemde ehl'ül hal ve'l-akd durumunda olan Ümeyyeoğullarından çekinmesi ve bundan vazgeçmesi hadisesine temas ederek, toplumda söz sahibi olan kimselerin kararı ve bu kararı yerine getirmek için harekete geçmeleri karşısında ne Muaviyenin ne de başka bir kimsenin duramayacağını, işin doğası gereği beklenenin olduğunu ifade etmek istemiştir.³³⁶

Hilafetin mülke dönüşmesini Muaviye ile başlatan İbn Haldun'a göre, tıpkı bedevilikten hadariliğe geçişte olduğu gibi, hilafetin mülke dönüşmesinde de kademeli bir geçiş süreci yaşanmıştır. Muaviye döneminden itibaren sembolik olarak hilafet ismi Arap asabiyetine dayanan mülk ile devam etmiş; hilafetin son dönemiyle mülkün ilk dönemi iç içe geçmiş bir halde sürmüştür. Emevilerin ve Abbasilerin dönemlerini kapsayan ilgili süreç sonucunda Arap asabiyetinin yitirilmesi ve hükümün saf hükümdarlık biçimine dönüşmesiyle birlikte hilafetin iz ve emareleri ortadan kalkmış; özellikle Abbasi dönemindeki parçalı toplumsal yapıda ortaya çıkan hükümdarlar yalnızca sağlayacağı prestij ve itibarı gözeterek sembolik olarak Abbasi halifelerine itaat eder görünmüşlerdir. Gerçekte ise mülk her yönüyle

³³⁶ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 443.

hükümdarlara ait hale gelmiş ve halifelerin mülk üzerinde tesiri kalmamıştır. Bu süreç neticesinde hilafet asabiyeti mülk asabiyetinden ayrılmış; mülk tek başına ve bağımsız olarak varlığını sürdürmüştür.³³⁷

Toplumsal yaşamı ilgilendiren yönüyle hilafetin mülke dönüşmesi sürecinde çıkan sonuç, İbn Haldun'a göre açıkça ortadadır: Bedevi toplum koşulları altında henüz mülk kurulmadan önce tesis edilen hilafet yönetiminde zamanla mülk ile hilafet birbirine karışmış, yaşanan geçiş döneminin ardından nihayetinde mülk hilafetin ilke ve prensiplerinden ayrılarak yalnız başına kendi mecrasında var olmaya devam etmiştir.³³⁸

II. İBN HALDUN'UN ULU'L-EMR'E İTAAT VE EGEMENLİK ANLAYIŞI

Mukaddime eserinde ulu'l-emr'e itaat mevzusunu klasik kaynaklarda yer aldığı haliyle aktaran ve bu bakımdan daha çok ilgili görüşleri nakletmekle yetinir görünen İbn Haldun, bu mevzuya eserinde iki yerde değinmiştir.³³⁹ Ulu'l-emr'e itaat mevzusuna doğrudan yer verilen bu bölümlerle birlikte, İbn Haldun'un toplumsal düzene dair farklı yönetim biçimleri doğrultusunda yapmış olduğu değerlendirmeler ve görüşleri göz önünde bulundurulduğunda, ulu'l-emr'e itaat hakkında nakledilenden fazla ve bunun ötesinde bazı çıkarımlara ulaşmak mümkündür.

³³⁷ İbn Haldun, Emevi ve Abbasi halifelerinden bazılarının hilafet usulünü bir ölçüde de olsa sürdürmelerini gerekçe göstererek hilafetin mülke dönüşmesi hususunda kronolojik olarak doğrusal bir çizgi takip etmemiştir. İnişli çıkışlı bir süreç olarak tasvir edilen bu dönem, Arap asabiyetinin hükmünü yitirmesine kadar devam etmiştir. Bkz. İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 446-447.

³³⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 446-447. Câbiri, ilk dönem İslam toplumunda siyasi iktidarın birbiriyle çatışan iki temel sütun olarak din ve asabiyet üzerine kurulduğundan bahsetmektedir. İslam dini toplumu büyük ölçüde birleştirmiştir. Samimi din inancıyla birlikte fetihlerde elde edilen ganimetler asabiyet sahiplerini toplumsal birliği bozmamaya sevk etmişse de maddiyatın, güç ve makamın cazibesi asabiyet rekabetini ön plana çıkarmış ve sonuçta asabiyetin yıkıcı gücü dini birliği ortadan kaldırmıştır. Bkz. Câbiri, s. 355.

³³⁹ Uludağ'a göre Mukaddime'de yer alan, hilafete ve genel olarak İslam toplumlarında yöneticiliğe dair anlatımlar, başka kaynaklardan nakil esasıyla aktarılmıştır. Bkz. İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. s. 423, dipnot 17, (Çevirenin Notu). Ulu'l-emr'e itaate ve ulu'l-emr kavramına İbn Haldun'un Mukaddime eserinde doğrudan yapılan atıflar için Bkz. İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 426, 433; İbn Haldun, Mukaddime (Aydın), s. 290, 298; İbn Haldun, Mukaddime (Dursun), C. II, s. 57, 65-66; (Ugan), C. I, s. 515, 527.

İbn Haldun, insanların doğaları itibarıyla birlikte yaşamaları lüzumu üzerinde durmuş; ortak yaşama düzeninin sürdürülebilmesi için de insanların “kendilerine emir veren birine itaat etmeleri” gerekliliğine ulaşmıştır. İbn Haldun bu emir-itaat denklemini kurarken denklemin emir boyutunu, insanların tabi olacağı kişiler ve bu kişilerin nitelikleri bakımından dinsel kaynaklarla sınırlandırmamıştır. İbn Haldun’un genel yaklaşımı, din ve toplum yönetimi arasında karşılıklı ilişkileri ele almak ve bu ilişkileri açıklamaya çalışmak yönündedir.³⁴⁰

Toplunun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda dini kavram ve argümanlarla, dini siyasetle hareket edilmesi kadar akli siyasetle hareket edilmesi veya kişilerin kendi çıkarlarına göre toplumu yönlendirmesi de incelemeye değer durumlardır. Çünkü toplumun dini siyaset harici yöntem ve uygulamalarla idare edilmesi pratikte görülen ve hatta yaygın olan uygulamalardır. Bu sebeple İbn Haldun açısından ulu’l-emr’e itaat hususunda asıl olan; itaati doğuran, insanların hemcinslerine tabi olmasını sağlayan etkenleri irdeleyip bunların sürekliliğini ve ne kadar uygulanabildiğini tespit etmek, tespitler doğrultusunda bir “sosyal kanun” mevcut ise bu kanunu ortaya çıkarmaktır. İnsanların yaşamlarına etki eden gündelik meseleleri ve geçmişte yaşanan tarihsel olayları ele alırken İbn Haldun’un genel hedefi bu tür sosyal kanunları tespit edebilmektir. İbn Haldun’un genel yaklaşımı bu yönde olduğundan ulu’l-emr’e itaat hususundaki anlayışı da bu çerçevede ele alınmalıdır.

Umran bilimi çerçevesinde İbn Haldun’un sosyal kanunlara ulaşabilmek adına takip ettiği metotlar, kendisini din ile bilimi ayırmaya, İslam dininin kaideleri ve hedefleri doğrultusunda öngörülen dini kanunların kapsamını ve uygulamasını en net biçimde ortaya koymaya yönlendirmiştir. İbn Haldun bu yönde çalışmalarını sürdürürken Müslüman kimliğinden vazgeçmemiştir. Müslüman kimliğine sahipken, insanların yaşamlarına hakim olan, onların bir arada yaşamalarında belirleyici olan her türlü kural ve kaideyi anlamaya, ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun için de herhangi bir konu hakkında hüküm verme işini dine tevdi edip köşesine çekilmek yerine gözlemleriyle, rasyonel düşünceyle ve dini

³⁴⁰ Black, s. 229.

bilgisiyle hareket ederek o konu hakkında hüküm verme işini sistematik bir incelemeye tabi tutma yöntemini uygulamıştır.³⁴¹

İbn Haldun'un ulu'l-emr'e itaat yaklaşımını ele alırken göz önünde bulundurulacak ilk husus, kendisinin toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi açısından öngördüğü ilişki düzenidir. Bu ilişki düzeninin unsurları, toplumlarda hakim olan yönetim biçimleri ile yasalardır. Yönetim biçimlerinin birbirinden ayırt edilmesini sağlayan nitelikler ve nicelikler üzerinde durulunca yönetim biçimlerinin yasalarla ilişkisi daha net bir biçimde tespit edilebilmektedir. İbn Haldun, yönetim biçimleriyle yasalar arasındaki ilişki doğrultusunda yasaların her toplumsal düzenin aslını ve temelini oluşturduğu görüşüne ulaşmıştır.³⁴²

Yasalar, ister dini ister akli olsun, insanların toplumsal yaşamını temin etmek adına bir otorite tarafından toplumun idare edilmesi gerekliliğini kabul etmekte ve bu anlamda bir otorite tesisini meşru görmektedirler. Söz konusu otorite tesis edildikten sonra otorite taşıyıcılarından beklenen ise toplumsal barışın, adaletin ve eşitliğin sağlanması, zulmün önüne geçilmesidir. İlgili beklentileri karşıladıkları sürece, meşruiyeti tanınmış olan otoritenin halihazırdaki temsilcileri olan otorite taşıyıcıları da meşruiyet sahibi olurlar.³⁴³

Ulu'l-emre itaat hususunda İbn Haldun'un yaklaşımında esas olan bir diğer husus, istikrarlı bir toplum düzeninin temini adına toplumu yönetenlere itaatın esas olmasıdır. İbn Haldun, diğer bir çok Sünni İslam hukukçusu gibi isyanı hoş karşılamamaktadır. Eserlerinde isyan ateşiyle yanan kişi ve grupları ele alan İbn Haldun, bu grupların itaatsizliklerini ve isyana girişmelerini ancak arkalarında yeterli asabiyet gücünün bulunması durumunda makul görmüş; başarılı olma ihtimali düşük olanların sonunun hüsrana olacağı üzerinde durmuştur.³⁴⁴ Burada dikkat çeken husus, itaatsizlik ederek isyana kalkışan kimselerin güçlerini ve meşruiyetlerini doğrudan doğruya dinden değil, asabiyetten almalarıdır. İbn Haldun'un isyancılar hakkındaki açıklamalarında öne çıkan bir diğer husus ise isyancılara

³⁴¹ El-Husri, s. 350, 353; Uygun, İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı, s. 37-38.

³⁴² Er-Rayyis, s. 116-117.

³⁴³ Tortuk Gökdemir ve Durak, s. 67.

³⁴⁴ Bozarslan, s. 167; Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 112.

ilişkin değerlendirmelerinde İbn Haldun'un "Allah'ın isyan ve ihtilali farz kılmamış olması"ndan bahsetmesidir.³⁴⁵ İbn Haldun'un bu değerlendirmesi, kendisinin itaatsizliği dini gerekçelerle değil, sosyal gerçeklik doğrultusunda uygunsuz görme eğiliminde olduğunu göstermektedir. İbn Haldun, itaatsizliğe ve isyana dini meşruiyet kazandıracak bir yaklaşım içerisine girmemektedir. Davası haklı dahi olsa, ancak yeterli gücü bulunan bir asabiye'nin isyana kalkışması açısından açık kapı bırakmakta, ancak bu durumda itaatsizliği makul görmektedir.

İbn Haldun'un ulu'l-emr'e itaat anlayışı hakkındaki genel açıklamaların ardından hilafet ve mülk yönetimleri üzerinden özel değerlendirmelere geçilmesinde fayda vardır. İbn Haldun mülk yönetim biçimini tabii mülk ve siyasi mülk çerçevesinde ele aldığından, bu ayrım çalışmada da dikkate alınmıştır. Ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir inceleme yapabilmek adına birinci bölümde ulu'l-emr'e itaat hususu hakkında takip edilen sistematik, bu bölümde de tatbik edilmiştir.

A. Hilafet

Hilafet yönetim tarzı İbn Haldun'un Mukaddime'de üzerinde durduğu konulardan birisidir. İbn Haldun hilafet yönetimi hakkındaki tartışmalardan bahsetmiş; hilafetin bir de tanımını yapmıştır. İbn Haldun'a göre hilafet: *"İnsanları uhrevi ve dünyevi yararlarında şer'i nazarın gereğine yöneltmektir. Gerçekte o, dini koruma (hirasetu'd-din) ve dünyayı yönetmekte (siyasetu'd-dunya) şeriat sahibinin yerini tutmaktır."*³⁴⁶ Tanımdan da anlaşılacağı üzere İbn Haldun'un hilafete yaklaşımı, hilafetin hem dini hem de dünyevi açıdan görev ve yetki sahibi bir otorite olarak ele alınmasıdır. Dolayısıyla hilafet yönetim tarzı yalnızca dini çerçevede değil; toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesiyle ilgili her türlü meselede söz sahibi olacak, emir ve talimatlar verecek otoriteye sahip durumdadır.

İbn Haldun'un hilafete yaklaşımı, bu yönetimin Hz. Muhammed'in İslam Peygamberi olarak vazifelendirilmesiyle başlayan özel bir süreç ve yönetim uygulaması

³⁴⁵ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 380.

³⁴⁶ Mustafa, s. 177.

sonrasında bu yönetimin uygulamalarının tatbikine devam edilmeye çalışılması çerçevesindedir. Hz. Muhammed'in yönetim anlayışına uygun düşen uygulamalarla toplumu idare eden kişiler "halife" olarak kabul edilmiş; Hz. Muhammed'in yönetim anlayışına aykırılıklar barındıran uygulamalarda bulunanlar ise daha çok "sultan" olarak görülmüştür. İbn Haldun Muaviye döneminden itibaren İslam toplumlarında mülk yönetimine, saltanat düzenine geçişin başladığını ifade etmekle birlikte Emevi ve Abbasi devletlerinde bazı sultanların "halife" olarak nitelenebileceği üzerinde durmuştur.³⁴⁷

Hz. Muhammed'in yönetiminin takipçisi olan halifeler İbn Haldun'a göre hilafet yönetiminin en önemli aktörleridir. Ancak halifeler yönetim süreçlerinde tek başlarına karar veren, meşruiyeti kendinden menkul bir otorite konumunda bulunmamaktadır. Halifeler gerçek anlamda bir yasa koyucu olmayıp İslam'ın öngördüğü ve Hz. Muhammed'in de tatbik etmiş olduğu temel kural ve prensipler gereğince bir yasa uygulayıcı pozisyondadırlar. Yasaların uygulanması bakımından sorumluluk taşıyan halifeler, İslam dininin referans kaynakları olan Kur'an ve Sünnet hükümlerini iyi bilen müctehid kimselerden olmalıdır.³⁴⁸ İbn Haldun İslam'ın ilk dönemindeki halifelerin müctehid olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte halifeler Hz. Muhammed'in ashabı olan diğer müctehid kimselerin görüş ve kanaatlerine de başvurmalı; ashab ile birlikte toplum nezdinde gücü ve nüfuzu bulunan, egemene tabi olan tüm veliyyü'l-emrlerle istişare hali içerisinde kalmalıdır.

Hilafet yönetim tarzında egemen veliyyü'l-emr pozisyonunda bulunan halife ile egemene tabi olan veliyyü'l-emrler bakımından toplumun itaatinin söz konusu olması, yönetim tarzının genel esaslarına, İslam'ın öngördüğü ahkama uygun davranışlar sergilenmesi halinde gündeme gelmektedir. İbn Haldun'un İslam'ın ilk dönemlerinde insanların yasalara gönülden itaat etmesi ve vicdani müeyyide doğrultusunda yasalara bağlılık gösterilmesi hakkındaki açıklamaları gereğince, hilafet yönetiminde veliyyü'l-emrlere itaatin mutlakiyet arz etmeyen bireysel kararlara dayandığını ifade etmek

³⁴⁷ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 446-447.

³⁴⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 428.

mümkündür. Bireyler İslam'ın öngördüğü yasalara uygun davranan veliyyü'l-emrlere itaati dini bir vecibe olarak kabul etmiş ve veliyyü'l-emrlere gönüllü olarak itaat etmişlerdir.³⁴⁹

1. Terminolojik Açıdan Ulu'l-Emr'e İtaat

a. Ulu'l-Emr'in Taşıyıcısı

Hilafet yönetim tarzı bakımından akla ilk gelecek olan ulu'l-emr taşıyıcısı halifedir. Halife, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi açısından merkezi bir figürdür. İslam toplumunun farklı dönemlerinde hilafet makamı üzerinde rekabetin ve ayrışmaların bulunduğu bilincinde olan İbn Haldun bu çerçevede birden fazla halifenin bulunması durumunu da ele almıştır. Özellikle İslam'ın geniş topraklara yayılmasıyla birlikte birbirinden uzak topraklarda farklı kişilerin halife olarak ilan edilmesi ve onlara tabi olunmasını ele alan İbn Haldun, mevcut durumu da göz önünde bulundurarak birden fazla halifenin hüküm sürmesini meşru kabul etmiştir.³⁵⁰

İslami görüşler dahilinde farklı anlamlar yüklenerek kullanılan hilafet ve imamet makamları ile bu makamları işgal eden kişiler olarak halife ve imam hakkındaki yaklaşımları etraflıca zikreden İbn Haldun, söz konusu makamları ve bu makamlarda bulunan kişileri yeri geldiğinde yüklenen farklı anlamlarla açıklamış; her iki makam ve bu makamlardaki kişiler açısından ortak durumlar mevcut ise bunları aynı anlama gelecek şekilde kullanmıştır. Öte yandan, Şii görüşlerde imamet makamı ve bu makamda bulunacak imamlara dair görüşler özellik arz etmekte olduğundan, Şii görüşlerin yaklaşımını anlatırken daha çok “imamet” makamı ve “imam”lardan bahsetmeyi tercih etmiştir.³⁵¹

Kaynaklarda halife veya imam için aranan birçok şart zikredilmiştir. İbn Haldun bu şartlar arasında sıklıkla zikredilen dört adet şartı asli şart olarak ele almış; halife veya imam için aranan bu şartları kendi yaklaşımı doğrultusunda irdelemiştir. Bu şartlar: ilim, adalet,

³⁴⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 332.

³⁵⁰ Yavuz Yıldırım, s. 47.

³⁵¹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 423-438.

kifayet ve duyularla organların sağlıklı olmasıdır. İbn Haldun ayrıca beşinci bir şart olarak soy itibarıyla Kureyş kabilesine mensup olma hususunu ele almış; bu şart hususunda görüş ayrılıkları olduğunu dile getirmiştir.³⁵²

İlmin şart kılınmasının gayet açık bir sebebi olduğunu düşünen İbn Haldun’a göre, dini görevleri sebebiyle şer’i ahkamı uygulaması gereken kişinin öncelikle bu ahkamı bilmesi gereklidir. Halife olacak kişinin müctehid seviyesinde ilim ve bilgi sahibi olması elzemdir. Zira müctehid olmayan, taklit yoluyla hüküm veren kişide eksiklik söz konusu olacaktır. Bu ise yetkinliğe dayanan hilafet ve imamet kurumuyla bağdaşmamaktadır.³⁵³

Halifede adalet şartının aranması, halifenin adaletle idare edilmesi gereken makamları sevk ve kontrol etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan, adil olma vasfının halifede de bulunması tercih edilir.³⁵⁴

Kifayet şartı, bir anlamda halifenin toplumu yönetme ve yönlendirme hususunda ihtiyaç duyulan çeşitli niteliklere sahip olmasını, yeterliliğini öngören bir çeşit torba şartname şeklindedir. Kifayet şartı bir anlamda halifenin veliyyü’l-emr olarak üstleneceği görev ve yetkileri de ifade etmektedir. İbn Haldun’un kifayet şartına ilişkin açıklamalarında bunu görmek mümkündür:

“Kifayet şartına gelince, bu, halife olacak zatın cezaları (ve kanunları) tatbik etme hususunda cüretli, savaşla ilgili zorlukları göğüslemede basiretli, halkı ona sevketmeye kefil (ve muktedir), asabiyet ve deha (kurnazlık) halleri konusunda marifet sahibi ve siyasetle alakalı

³⁵² İbn Haldun, Mukaddime (Aydın), s. 291; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 428. Pirizade, Mukaddime tercümesinde İbn Haldun’un halifenin Kureyş kabilesine mensup olması şartına değindiği ilgili kısımdan sonra konu hakkında bir açıklama yapmıştır. Pirizade, muhtemelen İbn Haldun’un konu hakkında özet mahiyetinde açıklamalar yaptığını gözeterek, halifede aranan şartların bazılarının artık uygulanmamakta olduğuna ve bu şartların halifede bulunmasının zorunlu olmayışına temas etmiştir. Özellikle halifenin Kureyş kabilesinden olmaması hükmüyle birlikte Hz. Muhammed’in “*Benden sonra hilafet otuz senedir.*” mealindeki hadisine temas eden Pirizade’nin, Osmanlı Devleti’nin İslam toplumları nezdindeki pozisyonunu korumak çerçevesinde bir eğilimle değerlendirmeler yaptığını ifade etmek mümkündür. Bkz. İbn Haldun, Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun Mukaddime Tercümesi, C. 1, s. 547-549.

³⁵³ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 428.

³⁵⁴ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 428.

sıkıntıları göze alma bahsinde kuvvetli olması demektir. Kendisine havale ve teslim edilen dini koruma, düşmana karşı cihad ilan etme, ahkâmı ve kanunları uygulama ve (devlet ve ümmetle ilgili) maslahatlar konusunda tedbirli olma gibi hususların bu sayede sıhhatli bir şekilde gerçekleşmesi için onun bu şarta sahip olmasına ihtiyaç vardır.”³⁵⁵

Uzuvlarının ve duyularının sağlıklı ve düzgün çalışır vaziyette olması daha çok iş görmeye ilişkin bir kriterdir. Halifenin bu sebeple iş görmeye engel olacak düzeyde uzuv ve duyu eksikliğinin bulunmaması gerekir. Bu husus, Halifenin işini tam yapabilmesine ve kendisine iletilen meseleleri çözebilmesine etki edebileceğinden duyu ve organ eksikliğinin bulunmaması tercih sebebidir.³⁵⁶ Duyularla organların sağlıklı olması şartına ek bir şart olarak İbn Haldun halife adayının icraatlerini, tasarruflarını engelleyecek veya kısıtlayacak herhangi bir durumun bulunmaması hususunu irdlemiştir. Bu ek şart, halife adayının hem aslen hem de de Facto uygulama açısından kısıtlı olmamasını veya vesayet altında bulunmamasını, tasarruflarını engellerle karşılaşmaksızın bizzat yapabilmesini ifade etmektedir. Bu bakımdan ilgili ek şart bir anlamda halife adayının “hukuksal yeterlilik” sahibi olması gerektiğini göstermektedir.³⁵⁷

Halife veya İmam’ın Kureyş kabilesinden olması şartına ilişkin görüşleri, İbn Haldun’un özgün ve kapsamlı görüşleri arasında başta gelen görüşlerdendir. Kureyş’ten olma şartını sahabenin icmâsına dayandıran İbn Haldun, bu konuda öne sürülen görüşleri ve Sakife gününde yaşanan hadiseleri aktardıktan sonra konu hakkında asabiyet temelinde bir irdeleme yoluna gitmiştir:

“Kureyş’in işi (durumu, iktidarı, hâkimiyeti, gücü ve itibarı) zayıflamış, nail oldukları nimet ve refah yüzünden ve devletin kendilerini yeryüzünün diğer bölgelerinde görevlendirmiş (bu suretle onları harcamış ve tüketmiş) olması sebebiyle asabiyetleri dağılmış, onun için de hilafeti (ve onun gerektirdiği sorumluluğu) taşımada acze düşmüş, Arap olmayan unsurlar kendilerine tagallüb yolu ile hâkim olmuş ve böylece (siyasi bir işi) çözüme ve karara bağlama

³⁵⁵ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 428.

³⁵⁶ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 428.

³⁵⁷ Er, s. 173.

*(hall ve akd) yetkisi onlara intikal etmiş, bu durumun neticesinde muhakkik âlimlerden birçoğuna bu mesele şüpheli ve anlaşılamaz görünmüş, hatta bunlar Kureyş'ten olma şartının reddi istikametinde bir kanaate varmışlar ve bu hususta 'Saçları kıvırcık olan Habeşli siyah bir köle bile üzerinize amir olarak tayin edilse, dinleyiniz ve itaat ediniz', gibi hadislerin zahiri manalarına istinat etmişlerdir. Hâlbuki bu hadis bu meselede delil olacak bir durumda değildir. Hadis, dinleme ve itaat etme vadisinde mübalağa ifade etmek üzere bir temsil ve faraziye tarzında irad olunmuştur.*³⁵⁸

Hariciler ve bazı İslam alimlerinin hareket tarzından farklı olarak İbn Haldun, Kureyş kabilesinden olma şartını red ve inkar etmemiş; bunun yerine söz konusu şartın arkaplanında yatan gerekçeleri zikretmiştir. İbn Haldun'a göre bu gerekçelerin ortadan kalkmasıyla birlikte Kureyşlilik şartı da hüküm ifade etmemeye başlamıştır. İbn Haldun, halifede aranan Kureyşlilik şartının nesepleri sebebiyle toplumun belirli bir kesimine bir imtiyaz aracı olarak tesis edilmediği kanaatindedir. Zira İbn Haldun'a göre: “*Şari' ne bir asra ne bir nesle ne de bir millete ahkam tahsis etmez (ve imtiyaz vermez).*”³⁵⁹

Kureyş kabilesi mensuplarının yahut herhangi bir topluluğun toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi süreçlerinde dini bir meşruiyet kaynağıyla üstün kılınmamış olduğunu belirten İbn Haldun, bu durum sebebiyle toplumun herhangi bir hususiyeti, üstün niteliği bulunmayan kimseler tarafından yönetilebileceğine ilişkin görüşlere ise katılmamaktadır. Bazı alimler Kureyşlilik şartının halifelik için zorunlu olmadığı kanaatiyle birlikte, “*Saçları kıvırcık olan Habeşli siyah bir köle bile üzerinize amir olarak tayin edilse, dinleyiniz ve itaat ediniz*” hadisini de gerekçe göstererek halife açısından bu minvalde soyluluğa yahut toplumsal konuma ilişkin olarak hususi herhangi bir şartın aranmayacağı üzerinde durmuşlardır. İbn Haldun, bu alimlerin Kureyşlilik şartına ilişkin değerlendirmelerini ele alıp bunları yanıtladıktan sonra ilgili hadis doğrultusunda ileri sürülen düşünceleri irdelemiştir. Hadis, İbn Haldun'a göre lafzi olarak doğrudan ele alınmaya ve ilk akla gelen anlamıyla bir kural olarak kabul edilmeye uygun değildir. Zira bu hadis toplumsal düzeni tesis etme ve

³⁵⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 429.

³⁵⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 431.

sürdürme bakımından zorunluluk arz eden emir-itaat ilişkisinde itaati kuvvetlendirmek adına, abartılı bir üslup kullanılarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla, ilgili hadis doğrultusunda, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi süreçlerinde herhangi bir bireyin veliyyü'l-emr pozisyonunda olabileceği şeklinde genel bir sonuca ulaşmak, hadisin niteliği dolayısıyla İbn Haldun'un tasvip etmediği bir durumdur. Şüphesiz, İbn Haldun'un bu yaklaşımında veliyyü'l-emrlerin asabiyet sahiplerinden olması gerektiğine ilişkin düşüncesinin de etkisi söz konusudur.

Müslümanların idare edilmesi vazifesini alan kişinin kuvvetli ve kendisiyle birlikte yaşayanlara üstün gelecek bir asabiye sahip olan bir topluluktan olması asli şart olup ilgili dönemde İslam dünyasında bu şartı Kureyş kabilesi karşılayabilmekteydi. İslam dininin davetinin genel, Arap asabiyetinin yeterli olduğu dönemden daha sonraki dönemlerde ise artık her bölgede o bölgede üstün ve muktedir durumda olan bir asabiyet bulunduğundan Müslümanların idaresi söz konusu bölgenin asabiyet sahiplerine verilmektedir. Tarihsel olaylar ve uygulamaların da bu hususlara işaret etmekte olduğunu belirten İbn Haldun, bir milletin veya kavmin galip gelenler tarafından idare edildiği gerçekliğine karşı hilafette Kureyşlilik şartının mutlak surette aranması sebebiyle şer'i hükümlerin pratikle çatışmasını yerinde bulmaz: “Şer'i bir husus, kolay kolay tatbikata ve vakialara muhalif olmaz.”³⁶⁰

İbn Haldun, Şii mezhepler tarafından Hz. Ali'nin imametine nasslardan delil getirmek adına sarfedilen görüşleri zikrettiği kısımda ulu'l-emr'e ilişkin ayete değinmiştir:

*“Müslümanların itaat etmeleri vacip olan 'ulu'l-emr'den murad Ali'dir. Allah: 'Allah'a, Resul'e ve sizden olan ulu'l-emr'e itaat ediniz' (Nisa, 4/59) buyurmuştur. Burada, ulu'l-emr'den murad hüküm ve kazadır. Bundan dolayı Sakife gününde başkası değil, o hakem olmuştur.”*³⁶¹

³⁶⁰ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 431-432.

³⁶¹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 433-434. Pirizade çevirisinde ilgili bölümün ardından Pirizade tarafından konu hakkında bir açıklama yapılmıştır. İbn Haldun'un Hz. Ebu Bekir'in halife olarak seçildiği “Sakife Günü” olarak bilinen tarihteki olaylara ilişkin olarak, bu olaylarda Hz. Ali'nin hakem olduğu yönündeki Şii görüşleri nakletmesinden dolayı Pirizade konuya açıklık getirmek

Ulu'l-emr'e itaat hususuna doğrudan temas edilen nadir bölümlerden biri olan ilgili kısımda İbn Haldun söz konusu ifadeleri irdedememiştir. Yalnızca Şii görüşlerde aktarılan ilgili bölümlere; çoğunlukla gerçeği yansıtmayan, ilgili alanların uzmanlarınca tanınmayan, te'vil ve farklı anlamlandırmalar içeren hususlar olarak değinmiştir.³⁶²

Halifeler ve imamlarla birlikte asabiyet sahibi güçlü ailelerin, kamu görevlilerinden oluşan bir topluluğun da toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda söz sahibi olabileceğini kabul eden İbn Haldun, bu hususta en adil ve güçlü halifelerden biri olarak tanınan Harun Reşid döneminde etkili olan Bermekîlerin durumunu zikretmiştir. Harun Reşid döneminde bu aile yönetim açısından çeşitli isteklerini yerine getirtmiş; kamu görevlilerinin seçilmesi dahil olmak üzere birçok kamusal meselede Halifeye sözlerini geçirmişlerdir. Halifeye karşı üstünlük kuran, adeta yönetimde halifeye ortak olan Bermekîler, bu durumları sebebiyle halk nezdinde şöhret ve itibar kazanmışlardır.³⁶³

Ulu'l-emr taşıyıcısı olarak ele alınabilecek önemli gruplardan biri olan ulema açısından İbn Haldun'un kritiği dikkat çekicidir. Bilgi birikimleri ve tecrübeleri dolayısıyla "ilmi riyaset"³⁶⁴ görevini yerine getiren ulema, İbn Haldun'a göre toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususlarını en az anlayanlardır. Ulema, zekaları ve soyut düşünceleri sebebiyle çoğunlukla sosyal hayatın gerçeklerinden uzaklaşan kimseler olduklarından sosyo-politik olaylarda merkezi bir rolden ziyade dolaylı bir rol üstlenebilmektedir. Dini alan itibarıyla bakıldığında ulemanın rolü fetva verilmesi, İslam hukukunun kaynakları doğrultusunda şer'i hükümlerin çıkarılması gibi faaliyetlere dayanmaktadır. İbn Haldun ulemanın ehl'ül-hall ve'l-akd içerisinde yer aldığı dönemlerde dahi bu durumlarının devam

istemiştir. Zira Sünni görüşlerde, böyle bir hakemliğin gerçekleşmediğine dair bir görüş birliği bulunmaktadır. Pirizade, İbn Haldun'un böyle bir açıklama yapmasından dolayı hem kendisinin hem de okuyucuların zihninde oluşan şüpheleri gidermek amacıyla konuyu Sünni görüşlerde kabul gören temel yaklaşım doğrultusunda anlatmış; Hz. Ali'nin Sakife günü imamet ve hilafet hususunda hakemlik yapmadığını belirtmiştir. Bkz. İbn Haldun, Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun Mukaddime Tercümesi, C. 2, s. 25-26.

³⁶² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 433-434.

³⁶³ Ülger, s. 32. İbn Haldun'un Harun Reşid karşısında Bermekîlerin durumu hakkındaki ayrıntılı açıklamaları için Bkz. İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 173-176.

³⁶⁴ İbn Haldun, Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar, s. 17.

ettiğini, ulemanın devlet meselelerinin hallinde ciddi bir tesirinin bulunmadığını savunmaktadır. Zira devlet meselelerini halletme hususunda asabiyet sahipleri yetkilidir. İbn Haldun'un bu yaklaşımında asabiyet faktörünü öne çıkarmak istemesinin bulunduğu ifade edilmektedir. Asabiyeti olmayan ulemanın rolü, ancak siyaset alanında kendilerine başvurulması, danışılması halinde mümkündür.³⁶⁵ İbn Haldun'un bu yaklaşımı dolayısıyla kendisinin hilafet yönetim tarzında ulemayı toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususlarında doğrudan bir rol alan ve veliyyü'l-emr olarak değerlendirilebilecek bir grup olarak görmediği belirtilebilir durumdadır.

b. Ulu'l-Emr'in Seçilmesi

Ulu'l-emr'in seçilmesi hususu İbn Haldun'da halifenin seçilmesi bağlamında ele alınabilmektedir. Halife seçilmesi hususu, İbn Haldun'a göre şer'i bir zaruret ifade etmektedir. Bu zaruret sahabe ve tabiinin icmâsına dayanmaktadır.³⁶⁶

İbn Haldun seçim usullerini kapsamlı bir biçimde açıklamamıştır. Halife veya imamın tayin edilmesi hususunda yapmış olduğu açıklamalar sırasında toplumun bir halife veya imam belirlemesini farz-ı kifaye olarak değerlendirmiş; ehl'ül-hall ve'l-akd tarafından halife veya imamın belirleneceğini ve bu kurulun halife veya imam tayini işleminin farz-ı ayn niteliğinde olduğunu ifade etmiştir. Halka düşen vazife ise İbn Haldun'a göre belirlenen imama itaat etmektir. İbn Haldun, ulu'l-emr'e itaat hükmünün geçtiği ayeti bu ifadelerinden sonra zikretmiştir.³⁶⁷

Ulu'l-emr'e itaate ilişkin ayeti de zikrederek yapmış olduğu bu açıklamalara göre İbn Haldun, halifenin seçilmesini bir grup insanın yapması yeterli bir dini vecibe olarak değerlendirmiştir. Bu bir grup insan ehl'ül-hall ve'l-akd'dir. Bu kişiler açısından ise halife seçmek mutlak surette bizzat yapmaları gereken bir görevdir. Ehl'ül-hall ve'l-akd tarafından belirlenen halifeye itaatin halkın yükümlülüğü olarak değerlendirilmesi, diğer

³⁶⁵ El-Husrî, s. 414; Mustafa, s. 135; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 466-467.

³⁶⁶ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 424.

³⁶⁷ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 426.

değerlendirmelerle birlikte aslen İslam alimlerinin kabul ettiği klasik bir görüşü yansıtmaktadır. İbn Haldun burada, halifenin seçimle belirlenmesi hususunda konuyu irdilemeden aktarmakla yetinmiştir. Aynı şekilde seçimle belirleme yöntemlerinden biri olarak kabul edilen veliahtlık üzerinde de duran İbn Haldun, sahabe tarafından bu usulün uygun görüldüğünü, sahabe icmâsı doğrultusunda veliahtlığın meşru olduğunu belirtmiştir.³⁶⁸

Halifenin seçilmesi hususunda biat alınması usulünü ele alan İbn Haldun, biatin halifeye itaat edileceğine dair söz vermek olduğunu belirtmiştir. İbn Haldun’a göre biat eden kişi, biat ettiği kimseye önemli yetkiler vermektedir: *“Benim işime ve müslümanlarla alakalı hususlara bakmayı sana havale ettim, bu gibi şeylerde katiyen seninle çekişmeyeceğim, hoşlansam da hoşlanmasam da emirlerine itaat edeceğim.”*³⁶⁹ İbn Haldun’un bahsetmiş olduğu biat, niteliği itibarıyla kapsamlı bir biat şeklindedir. Biat edenin halife olarak gördüğü kişiyle çekişmeyeceğini ve her türlü emrine itaat edeceğini söylemesi, veliyyü’l-emr konumundaki halifeye itaatin kapsamını genişletmekte; itaat etmeme imkanını da ciddi ölçüde kısıtlamaktadır.

Ulu’l-emr’in seçilmesinde daha çok tayin esasını kabul eden Şii görüşleri ele alan İbn Haldun bu görüşlerin genel yaklaşımını irdilemiştir. Şii görüşlerde imamet makamı çerçevesinde ulu’l-emr’e dair meseleleri dini bir kalıpla ele alan ve ulu’l-emr’in belirlenmesinde dünyevi alana yahut bireylerin iradelerine yer vermeyen tayin esaslı yaklaşımı açıklayan İbn Haldun, Zeydiye fırkasının ise tayin usulünden ayrı bir yöntem takip ettiğini gözlemlemiştir. Zeydiye fırkasına göre imam olacak zat Hz. Fatma neslinden gelen kişiler arasından nassla değil hall ve akd yetkisine sahip Şiilerin ileri gelenleri tarafından seçilmelidir.³⁷⁰

³⁶⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 450.

³⁶⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 448.

³⁷⁰ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 433-436. İbn Haldun’un kelam ilmi çerçevesinde “İmamet” meselesini ele aldığı ve bu husustaki Şii görüşleri aktardığı eseri için Bkz. İbn Haldun, **Lübâbü’l-Muhassal fî Usûli’l-Dîn Kelam ve Felsefenin Ana Konuları**, Abdüssamet Sarıkaya (çev.), 1. Baskı, İstanbul: İber Yayınları, 2022.

İbn Haldun'un asıl üzerinde durduğu ve halifenin Kureyş kabilesinden olması şartını irdelerken de kısaca yer verdiği bir diğer halife belirleme usulü, güç kullanma yoluyla hilafetin elde edilmesidir. Güce dayalı olarak bu tür bir belirleme usulünün erken dönemde değil, İslam'ın sonraki dönemlerinde ortaya çıktığını ve bu şekilde başa geçen halifelere sultan denilmeye başlandığını belirten İbn Haldun, güç kullanarak başa geçen kişilere mecburen biat edildiğini ifade etmiştir.³⁷¹

c. Ulu'l-Emr'in Görev ve Yetkileri

Hilafet yönetiminde üstün otoritenin taşıyıcısı, “şariat sahibi” olan halife, dini yönü bulunan otoritesi gereğince dini hükümler çerçevesinde görev ve yetkilere sahiptir. Şer'i ahkamı tebliğ etmek ve halkın bu dini kurallara uymaya yöneltmek, halifenin başlıca dini görevidir. Halife bu kapsamda; namaz, fetva, kaza, cihad ve hisbe olarak anılan dini vazifeleri yerine getirmek durumundadır. Halifenin dünyevi otoritesi ise, insanların ihtiyaçları doğrultusunda, sosyal fayda gözeterek hareket etme görevini halifeye yüklemektedir.³⁷² Ülkenin himaye edilmesi, sınırların korunması gibi hususlar halifenin dünyevi otoritesinin gereklerindendir.³⁷³

Halifeye yüklendiği belirtilen bu görevleri “hilafet” makamından beklenen görevler olarak değerlendirmekte fayda vardır. Zira halifenin tek başına bu görevleri yerine getirebilmesi pek mümkün değildir. Halife bu görevleri ancak bir yönetim mekanizması ile ve bu mekanizmayla tesis edilen makamlarda bulunan görevliler eliyle yürütebilecektir. Bu durumun bilincinde olan İbn Haldun, söz konusu görevlerin çeşitli devlet kurumları eliyle yerine getirildiği üzerinde durmuştur.

Kaza, yani yargılama görevi üzerinde duran İbn Haldun, bu görev için halifelerin başkalarını görevlendirdiğini belirtmiştir. Bu noktada, halifenin görevleri arasında bir ayrıma

³⁷¹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 423.

³⁷² Osman Bayder, “İbn Haldun'un İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2010, s. 119-120; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 460-461.

³⁷³ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 464.

giden İbn Haldun, yargılama görevini halifeden başkasının da yapabileceği üzerinde durmuştur. Cihad, sınırların korunması ve ülkenin himayesi gibi görevler açısından ise bunların başkası tarafından yapılamayacağını belirtmektedir.³⁷⁴ İbn Haldun'un bu yaklaşımında, ilgili görevlerin yapılması süreçlerinde bu süreçleri idare eden en üst yetkili ve nihai karar verici kişinin halife olması gerektiği kanaatinin etkili olduğu düşünülebilmektedir. Yargılama faaliyetlerinde ise, İslam devletlerinin çoğunda olduğu üzere bu faaliyetlerin kadılarına verilmesi ve nihai karar vericilerin halife dışında kalan bu kişiler olması etkilidir. Yargılama görevinin bu şekilde halifeden bağımsız kişi veya kişilere verilmesi halifeye adaletli bir yönetici imajı da kazandıracığından bu görevin bizzat halife tarafından yerine getirilmemesi sakınca doğurmamaktadır.

Yargılama faaliyetinin halifeden bağımsız kimseler eliyle, yani kadılar tarafından yapılması hususunda İbn Haldun'un adalet temelinde bir değerlendirmesi de mevcuttur. İbn Haldun, kadılık hakkında yazmış olduğu bir eserinde yargılama faaliyeti yürüten kimseleri "kullar arasında adaleti sağlamakla görevli bir halife" olarak anmış; kadının yalnızca Allah'ın hükmüyle hükmetmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁷⁵ Açıklama ve değerlendirmeleri doğrultusunda İbn Haldun'un yargılama hususunu toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi bağlamında özel, bağımsız bir yapı olarak gördüğünü belirtmek mümkündür.

İbn Haldun yargılama faaliyeti yürüten kimseleri de veliyyü'l-emr olarak görmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, İbn Haldun, İslam'ın ilk dönemlerinde kadınların asabiyet sahibi kimselerden seçildiğini, bu sebeple toplumu yönetme ve yönlendirme hususunda kadınların etkili olduklarını belirtmiştir. Sonraki dönemlerde kadınların asabiyet sahiplerinden seçilmemesi ise İbn Haldun'un pek tasvip etmediği bir durumdur.³⁷⁶ Genel olarak, yargılama faaliyeti yürütenlerin veliyyü'l-emr olarak değerlendirilmesi, üzerinde durulabilecek, İbn Haldun açısından gerekçelendirilebilecek bir husustur. Bu hususta ortaya

³⁷⁴ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 464.

³⁷⁵ İbn Haldun, **Muzilü'l-Melam an Hükkami'l-Enam Kadılığın Ahlaki Hükümleri**, Selim Güzel (çev.), 1. Baskı, İstanbul: İber Yayınları, 2022, s. 50.

³⁷⁶ Bayder, s. 95-97.

çıkan problem ise asabiyet sahibi olmayan kadıların veliyyü'l-emr olarak değerlendirilebilmesidir.

Asabiyet sahibi olmayan kadılar bakımından veliyyü'l-emr değerlendirmesi yapılmasında; kadıların bir tür “sebeb asabiyeti” gereğince toplumun idaresinde etkili olmaları, bu sebebin tüm insanlar açısından sosyal fayda gözeten adalet esasına dayanması yönünden, İbn Haldun’un görüşünü kritik etmek mümkündür. İbn Haldun kadılar açısından hem asabiyeti hem de adaletli olmayı şart koşturmuştur. Ancak bir kadı, adaletli yargılamalarıyla, vermiş olduğu kararlarla, bilgisi ve tecrübesiyle toplumsal meselelerde etkili ve nüfuzlu bir hale gelerek “sebeb asabiyeti” sahibi bir kimse olabileceğinden, üstelik topluma etki edebilmeye müsait bir kamusal görev almakta olduğundan, kadıların bu anlamda veliyyü'l-emr sayılma imkanını göz ardı etmemek gerekmektedir.

d. Ulu'l-Emr'e İtaatin Kapsamı

İslam dini kaynaklarında ulu'l-emre itaat için öngörülen kapsam ve sınır, İbn Haldun açısından da makul görülmüştür. Bu kapsam ve sınır, Allah'ın buyruklarına uygun olan emirlerin yerine getirilmesidir. Eğer herhangi bir veliyyü'l-emr tarafından Allah'a isyan niteliğinde olan bir emir veya talimat verilirse bu emir ve talimat yerine getirilmez.³⁷⁷

Ulu'l-emr'e itaat hususunda İbn Haldun'un üzerinde durduğu asıl problemlili mesele, adil olmayan bir veliyyü'l-emr'e karşı toplumun diğer üyelerinin, İslam alimlerinin ve genel olarak halkın ne şekilde hareket etmesi gerektiğidir. Zira İslam dininin temel prensiplerinden biri olan “emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker” ilkesi gereğince adaleti, iyiliği, ma'ruf olanı emretmek ve kötülüklerden sakındırmak düşüncesinde olan bireylerin ve toplulukların zalim veliyyü'l-emrler karşısında isyana kalkışmaları İslam tarihinde defalarca karşılaşılan durumlardır. İbn Haldun bu tür girişimleri ele alırken onlara karşı anlayışlı bir tutum sergilemiş; zalimlere karşı ayaklanan kimseleri tekfir etmemiş ve kötülememiştir. Ancak bu tür girişimlerin harekete geçmeden önce sosyal koşulları ve gerçekleri göz önünde

³⁷⁷ Er-Rayyıs, s. 340.

bulundurmaları gerektiği üzerinde durmuştur. Yeterli gücü bulunmadan harekete geçenler İbn Haldun’a göre sevaptan çok vebal almışlardır.³⁷⁸ İbn Haldun ayrıca zalim veliyyü’l-emr’e itaatsizlik eden ve İslam hukukunda “bağy” olarak anılan suçu işlediği düşünülen, “kuvvet kullanarak veliyyü’l-emre başkaldıranlar”³⁷⁹ hakkında değerlendirme yaparken özenli davranmaya, kılı kırk yarmaya ve bu surette karar vermeye dikkat etmiştir.

İbn Haldun, bağy suçunu işlediği düşünülen, veliyyü’l-emr’e itaatsizlik eden kimselerin durumu açısından, bu kimselerle savaşmanın veya onları öldürmenin her koşul ve şart altında uygun olmayacağı üzerinde durmuştur. Eğer isyan eden kimselerin başında adil bir imam varsa bu kimselerle savaşmak hususunda temkinli olmak gereklidir. İsyancıların karşı çıktığı, başkaldırdığı veliyyü’l-emr adil bir kimse ise o zaman isyancılarla savaşmak uygun ve yerinde görülmektedir. İbn Haldun’un bu hususlar üzerinde fazlaca durmasının ve görüşlerini özenli bir biçimde ifade etmesinin en önemli sebeplerinden biri, ilgili görüşlerinin Emevilerin kurucusu olan Muaviye’nin oğlu, Yezid’in halifeliği döneminde, Hz. Hüseyin’in isyanı ve şehit edilmesi hadiseleriyle bağlantılı olmasıdır.³⁸⁰

İbn Haldun ilgili olayları ele alırken Yezid’i fasık bir kimse olarak anmış; Yezid’e karşı harekete geçen Hz. Hüseyin’i ve onun tarafında bulunanları öldürmenin caiz olmayacağını belirtmiştir. İbn Haldun, bu noktada Yezid ile beraber olan, ancak Hz. Hüseyin’in katlinde dahil bulunmayan kimselerin de suçlanamayacağını, bu kimselerin gayrimeşru bir durumlarının olmadığını ifade etmiştir. İbn Haldun gibi Maliki bir kadı olan Ebu Bekir İbnü’l-Arabi’nin, eserinde Hz. Hüseyin’in dedesi Hz. Muhammed’in şeriatı gereğince öldürüldüğü üzerinde durması, bu sebeple İbn Haldun tarafından eleştirilmiştir. İbn Haldun, isyana kalkışan kimselerin suçlu kabul edilmeleri ve öldürülebilmeleri için

³⁷⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 380.

³⁷⁹ İslam hukukunda isyan ve “bağy” hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için Bkz. Emin Yaprak, **İslam Hukukunda İsyân**, İstanbul: Ravza Yayınları, 2010, s. 81-83.

³⁸⁰ Er-Rayyıs, s. 340; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 459.

karşılarında adil bir imam bulunmasının şart olduğunu dile getirmiş; ancak Ebu Bekir İbnü'l-Arabi'nin bu şartı dikkate almadığını ifade etmiştir.³⁸¹

2. Ulu'l-Emr'e İtaatin Hukuksal Karşılığı ve Meşruiyet İlkesi

Hilafet yönetiminde hukuk düzeni, İbn Haldun'a göre şer'i kanunlara dayanmış; bu kanunlar doğrultusundaki uygulama ve icihadlarla ilerlemiştir. Halife, hilafet yönetiminde şer'i hükümlerle sınırlanmıştır. İslam hukukuna dayanma ve bu hukukun kurallarına riayet etme, halifenin meşruiyetini irdelemede dikkate alınan başlıca kriterlerden biri olmuştur. Hilafet yönetiminde İslam hukukunun etkili durumu halka da, teorik olarak, halifeyi eleştirebilme, hukuk kurallarına uyup uymadığını sorgulayabilme imkanı vermektedir. Halife, İslam hukukunun şura prensibi gereğince, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi süreçlerinde istişareye başvurmalı, istişare ehlinde olan kimselerin görüş ve düşüncelerini almalı, eleştirileri ve uyarıları da dinlemelidir.³⁸²

İbn Haldun, Hz. Muhammed döneminde şer'i ahkâmın vahiy yoluyla kendisine gönderildiğini ve o dönem bakımından Kur'an ve Hz. Muhammed'in sünnetinin hukukun asli kaynakları olduğunu kabul etmektedir. İlgili dönemde Hz. Muhammed'in sünneti bağlamında bir değerlendirme yapan İbn Haldun, özellikle tıp alanında Hz. Muhammed'den nakledilen görüşlerin bağlayıcı bir dini kaynak, vahye dayalı bir ilahi emir teşkil etmeyeceği üzerinde durmuş; Hz. Muhammed'in uygulamalarında bu bağlamda Peygamberlik vazifesiyle ilişkili olan fiilleri ve bir beşer olarak fiilleri olmak üzere ikili bir ayrıma gitmiştir. Bu bakımdan İbn Haldun, Hz. Muhammed'in Peygamberlik vazifesi ile ilgili fiillerini bağlayıcı kabul ederken bir insan olarak şahsi görüş ve kanaatlerini paylaştığı hususları şer'i bağlayıcılığı bulunan hükümler olarak görmemiştir.³⁸³

³⁸¹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 459. İbn Haldun'un eleştirdiği Maliki kadısı İbnü'l-Arabi'nin görüşü için Bkz. Ebu Bekir İbnü'l Arabi, **el-Avasım Mine'l-Kavasım Sahabe Savunusu**, Tahir Tural (çev.), 1. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Nisan 2021, s. 105-106.

³⁸² Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 107, 109.

³⁸³ Bayder, s. 70, 74; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 892-893.

Hız. Muhammed d6nemindeki uygulamalarla birlikte, İslam hukukunun inşası s¼reci doğrultusunda İbn Haldun, İslam'ın erken d6nemindeki yasama faaliyetlerini daha çok dini bir hukuk çalışması şeklinde ele almıştır.³⁸⁴ İbn Haldun'a g6re İslam hukukunun asli kaynakları, Kur'an ve S¼nnettir. İcma ve kıyas ise asli kaynaklar mucibince şer'i h¼k¼mlere ulaşmayı sağlayan y6ntemler olarak kullanılabilmektedir. Hız. Muhammed d6neminde Kur'an ve S¼nnet yeterli olmuşken, Hız. Muhammed d6nemi sonrasında, kendisine doğrudan başvurulamaması sebebiyle farklı g6r¼řler ortaya çıkmış; karşılaşılan meseleler hakkında Kur'an ve Hız. Muhammed'in S¼nnet'inden h¼k¼mler çıkarılmaya gayret edilmiştir.³⁸⁵

İbn Haldun, Hız. Muhammed sonrası d6nemde sahabe tarafından icma yoluyla h¼k¼mler çıkarılmasında, kıyasa başvurulmasında ve mezhepler nezdinde İslam hukuku h¼k¼mlerinin sistematik yapılara kavuşturulmasında, İslam hukukunun asli kaynaklarını akla üst¼n tutmuştur.³⁸⁶ İbn Haldun'un yaklaşımına g6re, şer'i h¼k¼mler, İslam toplumunu idare etmede yeterli kaynağı sunmaktadır. Bunun haricinde salt akla dayalı kaynaklara başvurulmasına ihtiyaç yoktur. Ancak İslam hukukunun mezhepler eliyle ortaya konulan formları, İbn Haldun'a g6re nihai ve değiştirilemez yapıda değildir. Zira şer'i h¼k¼mlere dayanılması ve bu h¼k¼mlerin değişmez oluşu, ilgili h¼k¼mlerin her zaman ve mekanda direkt olarak uygulanabilmesini temin etmemektedir. şer'i h¼k¼mlerin uygulanmasında, her t¼rl¼ hukuk kuralının uygulanmasında olduğu gibi, ilgili toplumun bu h¼k¼mleri 6z¼mseyebilmesi ve g¼nl¼k yaşamda uygulayabilmesi 6nem arz etmektedir. Bu hususta hukukçuların çaba g6stermesine ihtiyaç vardır. İslam hukukçuları şer'i ahkâmın 6z¼n¼ kavramak ve bu h¼k¼mlerin en doğru uygulamasını ilgili toplum için "her çağda yeniden üretmek" durumundadır.³⁸⁷

İslam hukukuna ilişkin yaklaşımında, bu hukuku şer'i kaynaklarla ve İslam hukukçularının çalışmalarıyla birlikte ele alan İbn Haldun'un, bu bakımdan laik hukuk kurallarına veya devlet başkanlarının salt akla dayalı olarak yahut şahsi kanaatleri

³⁸⁴ Er, s. 235.

³⁸⁵ Bayder, s. 68-70.

³⁸⁶ Bayder, s. 77.

³⁸⁷ Er, s. 235.

çerçevesinde belirledikleri kurallara cevaz vermediği üzerinde durulmuştur. Klasik İslam hukukçuları gibi İbn Haldun'un da şer'i hukukun toplumun idaresinde yeterli olacağı görüşünde olduğunu belirten İnalçık, devlet başkanlarının emir ve talimatlarına bir "yasa" hükmü verilmesinin bu hukukçular tarafından gerekli görülmediğini ifade etmiştir.³⁸⁸ Mumcu ise, örfi hukuk bakımından İslam alimlerinin yaklaşımının net olmadığını, ancak İbn Haldun'un da aralarında bulunduğu bazı alimlerin, hak mezheplerin ortaya koyduğu görüşleri yeterli gördüklerini dile getirmiştir.³⁸⁹

Halifeliğin kaynağının, dayanağının İbn Haldun tarafından, İslam hukukunun kaynaklarından biri olan icmâya dayandırılması,³⁹⁰ İbn Haldun'un hilafet yönetim tarzını İslam hukukunun takipçisi ve koruyucusu olarak görmesiyle açıklanabilir durumdadır. İbn Haldun'un, hilafetin otoritesini dini bir meşruiyet kaynağına bağlarken, bu kaynağın anlaşılmasında o dönemde yaşayan İslam alimlerinin çoğunluğunun görüş birliği neticesinde hareket edildiğini açıklaması, İslam hukukunun İslam toplumuna tatbik edilmesinde emir-itaat denklemine dayalı katı bir yapının bulunmadığını göstermektedir. İslam toplumuna hilafet yönetiminin tatbiki için hukuki gerekçelendirmeye dayalı meşruiyet zemini tesis edilmiş ve halifeye bu şekilde tabi olunmuştur. Bu durum, hukuk-iktidar ilişkilerinde bu ilişkilerden etkilenen toplumun göz önünde bulundurulması³⁹¹ hususunu yansıtmaktadır.

İslam hukuku hükümlerinin uygulanması bakımından meşruiyet zemini oluşturulması ve hukuki gerekçelendirmenin yapılması usulü, Hz. Muhammed döneminde bireylerin yönetime bağlılığının, itaatinin, gönüllülük esasına dayalı olmasını sağlamıştır. İbn Haldun bu husus üzerinde dururken Hz. Muhammed'in ashabının İslam hukuku hükümlerine gönülden itaat ettiklerini ve bu hükümleri bizzat kendilerinin hayatlarına uyguladıklarını belirtmiştir. İbn Haldun'a göre devlet tarafından doğrudan, yahut eğitim-öğretim ile, yani dışsal bir güç vasıtasıyla yasaların uygulanması, insanların dayanıklı ve cesur olmasına mani

³⁸⁸ Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, Ruşen Sezer (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Mayıs 2003, s. 76.

³⁸⁹ Mumcu, s. 33.

³⁹⁰ Ahmet Arslan, s. 84.

³⁹¹ Akkaya Kia, s. 23.

olmaktadır. İbn Haldun, Hz. Muhammed döneminde ve Raşid halifeler döneminde bireylerin devlete, hukuka bağlılığında içsel bir itaatin esas olduğunu belirtmiştir.³⁹²

3. Ulu'l-Emr'e İtaatin Siyasal Karşılığı ve Egemenlik İlkesi

Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslam toplumunda uygulanan hilafet yönetim tarzı açısından Hz. Muhammed'in yaklaşımı ve uygulamaları belirleyici olmuştur. Hilafet yönetim tarzında halifelerden; İslam dini yasalarını uygulayarak şer'i bir yönetim anlayışıyla hareket etmeleri, adaletle yönetmeleri ve toplumsal barışı sürdürmeleri beklenmiştir. Bu beklentilerin karşılanması için halifelerde ve diğer veliyyü'l-emrlerde aranan bazı hususiyetler bulunmaktadır. Ayrıca veliyyü'l-emrlerle birlikte topluma dair de bazı hususiyetler üzerinde durulmuştur. İlgili hususiyetler karşılanmadığı sürece, sosyo-politik yasalar gereği, hilafet yönetiminin sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürebilmesi mümkün değildir.

Cheddadi'ye göre İbn Haldun, hilafet yönetim tarzının sürdürülebilirliği, halifelerin toplumsal barışı ve adaleti sağlayabilme ihtimali hususunda yanılsamalara kapılmamıştır. İlk halifelere üstün vasıflar atfeden, ilahi iradenin de tecellisiyle hilafet yönetiminin en ideal yönetim tarzı olduğunu dile getiren yaklaşımlar karşısında İbn Haldun düzenin bileşenleri üzerinde durarak ilmi değerlendirmeler yapmıştır. İbn Haldun'un yaklaşımına göre veliyyü'l-emrlerin toplumsal bir düzen kurmada, istikrarlı bir biçimde toplumun yönetilip yönlendirilmesinde ve şer'i ahkâmın uygulamasında ihtiyaç duyulan yeterliliğe ve beceriye sahip olmaları ve bu hususlarda çaba göstermeleri gerekmektedir. Toplumun ise "güçlü bir birlik ruhu"na sahip olması, toplumsal yaşam düzenine riayet etmesi, veliyyü'l-emrlerin emir

³⁹² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 330-333. Kanunların insan dayanıklılığını ve mücadeleciliğini örselemesi hususunda bir istisna olarak kabul edilen şer'i kanunların uygulanması meselesinde İbn Haldun'un, bu durumu yalnızca hilafet yönetiminde mümkün gördüğü anlaşılmaktadır. Bu hususta İbn Haldun'un verdiği örnek Sahabe dönemidir ve bu dönemde sahabe şer'i kanunları bizzat kaynaktan nakil yoluyla almış ve içselleştirerek uygulamıştır. Şer'i kanunların eğiterek ve öğreterek uygulanan bilgilere ve talim edilecek bir sanata dönüşmesi üzerine bu kanunların uygulanması yine insanın mücadeleciliğini körelten bir hale gelmektedir. Kanun hükümlerinin küçük yaşlardan itibaren eğitim ve öğretim yoluyla uygulanması, kanunun türüne bakılmaksızın, olumsuz bir etki doğurmaktadır. Bkz. İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 332.

ve talimatlarına riayet etmesi şarttır. Veliyyü'l-emrler yahut toplumu oluşturan bireyler sorumluluklarını yerine getirmezlerse, her yönetimde olduğu gibi, hilafet yönetiminde de toplumsal düzen sürdürülemeyecektir.³⁹³

İbn Haldun'un değerlendirmelerine göre hilafet yönetim tarzında; "Her türlü iktidar Tanrı'dan gelir" deyişiyle açıklanabilecek, ilahi kaynağa dayanan bir meşruiyet zemininde hareket eden, siyasi iktidarını ve egemenliğini yalnızca dinsel meşruiyet kaynaklarıyla tesis edip sürdüren bir egemen veliyyü'l-emr profili bulunmamaktadır.³⁹⁴ Öte yandan, hilafet yönetim tarzının öngördüğü toplumsal düzenin temelinde güce dayalı bir yapının, hanedanlığın bulunduğunu ve bu suretle bir "mülk" tesis edildiğini söylemek de güç görünmektedir. Zira hilafet yönetiminin kurulması sürecinde soy bağına dayalı bir birlikteliğin, ittifakların yahut kölelerden yararlanılarak elde edilen bir kuvvetin belirleyici bir rolü olmamıştır.³⁹⁵ Hilafet yönetim tarzının temelinde hem dinin hem de asabiyetin birlikte rol sahibi olduğu üzerinde durulmalıdır.

Hilafet yönetim tarzı İslam dini orijininde bir dini siyaset anlayışına dayandığından, toplumsal birlik ve beraberliğin sağlanması İslam'ın dini ahkâmının ve bu dinin öngördüğü hukuk düzeninin benimsenmesiyle ilişkilendirilmiştir. Dine bağlılık gücünden yararlanılarak düşmanlara karşı üstünlük sağlanması ve bu üstünlük neticesinde toplumsal gücün yurttaşlar tarafından fark edilir duruma gelmesi ile siyasi egemenlik tesis edilmiştir.³⁹⁶ Yani hilafet yönetiminde güce dayalı olarak kurulmamış olsa bile nihayetinde güç kullanılarak kurulmuş bir toplumsal düzen mevcuttur. Dine bağlılıkla birlikte İslam dinine mensup bireylerin aileleri, soyları ve ırkları da toplumsal düzen üzerinde etkilidir. Zira bu durumlar toplumsal süreçlerde etkili olan asabiyetleri ve bu asabiyetlerin gücünü yansıtmaktadır.

³⁹³ Abdesselam Cheddadi, **İbn Khaldun: L'homme et le Théoricien de la Civilisation**, Gallimard, Paris, 2016, s. 165; Aktaran: Bozarslan, s. 81.

³⁹⁴ Uygun, Hukuk Teorileri, s. 88.

³⁹⁵ Ahmet Arslan, s. 161.

³⁹⁶ Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 85.

İslam'ın ilk dönemlerinde daha çok Arap asabiyeti ve Kureyş asabiyeti hakim durumda olduğundan hilafet yönetiminde de bu asabiyetler ciddi bir gücü ifade etmektedir. Hilafet yönetiminde egemen veliyyü'l-emr olacak kişinin söz konusu asabiyetlere dayanmadan, ailesinin ve yakınlarının desteğini almadan rakipleri karşısında üstünlük kurması mümkün değildir. Aynı şekilde egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerin de veliyyü'l-emr pozisyonuna gelmeleri bakımından asabiyet faktörü etkili olmuştur. Bu itibarla, hilafet yönetiminde toplum üzerinde siyasi hakimiyetin tesis edilebilmesi hususunda hem dine bağlılığı hem de asabiye bağlılığı birlikte ele almak gereklidir. Nitekim İbn Haldun hilafet yönetimi uygulamalarında “toplumsallık” faktörünü karşılamak üzere dini inanç birlikteliğine bağlı dayanışma üzerinde dururken “egemenlik kurma” noktasında soy bağına, Araplığa ve kabileciliğe dayalı asabiyeti ele almıştır. Bir anlamda dini inanca bağlılık ile oluşan dayanışma da bir tür “asabiyet” teşkil ettiğinden, hilafet yönetim tarzında iki asabiyetin bir araya gelerek toplumsal düzeni tesis etmesi ve sürdürmesi söz konusu olmuştur.³⁹⁷

Hilafet yönetiminin iki asabiye dayanan yapısında bu asabiyetlerin birbiriyle çatışmadığını, her yönden uyum içerisinde olduğunu söylemek güçtür. İslam dininde dinsel veya sosyal açıdan ayrılıklar oluşturacak, toplumun bazı fertlerinin diğerlerinden üstün sayılması neticesini doğuracak ruhbanlık veya aristokrasi gibi zümreler ve bu zümrelere dayalı toplumsal sınıf sistemi tasvip edilmemiştir. İslam'ın eşitliğe, şuraya ve toplumsal meselelerde kamuya açıklığa dayalı yaklaşımı³⁹⁸ ile birlikte değerlendirildiğinde bu husus, İslam'ı benimsemeyen yahut İslam'ı benimsemekle birlikte kendisine üstünlük sağlayan çeşitli hususiyetlerine dayanmaktan vazgeçmeyen asabiyet sahibi kişilerin, yönetim tarzına hakim olan, İslam dinine dayalı dini siyaset anlayışıyla çatışması neticesini verecektir. Hilafetin mülke dönüşmesi hususunda İbn Haldun'un açıklamalarına bakıldığında böyle bir neticenin hasıl olduğu anlaşılmaktadır.³⁹⁹

³⁹⁷ Ahmet Arslan, s. 193.

³⁹⁸ Baysal, s. 76.

³⁹⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 439-447.

Dini asabiyetle diğer asabiyetlerin zıtlığı noktalarında egemen veliyyü'l-emr ile egemene tabi olan veliyyü'l-emrler arasında ayrışmalar ortaya çıkmaktadır. Bu ayrışmalar neticesinde ise İbn Haldun'un yaklaşımına göre asabiyeti daha güçlü olan taraf üstün gelmektedir. Dolayısıyla egemen veliyyü'l-emr, egemene tabi olan veliyyü'l-emrler üzerinde hakimiyetini pekiştiremezse hakim pozisyonunu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Hilafet yönetim tarzının nispeten kısa süren uygulamaları çerçevesinde İbn Haldun siyasal açıdan yalnızca dini asabiye dayanan kimselerin veliyyü'l-emr pozisyonuna pek gelemeyeceği, veliyyü'l-emr olarak anılabilecek kimselerin ise nesebe veya sebebe dayalı asabiyetten destek almadıkları sürece bu pozisyonlarını koruyamadığını değerlendirmiştir. Neseb asabiyetine yahut sebep asabiyetine sahip olmayan müftüler, kadılar, din adamları ve ulema toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesine ilişkin meselelerde etkili olamamışlardır.⁴⁰⁰ Dolayısıyla İbn Haldun'a göre, hilafet yönetim tarzının İslam dini ahkâmının uygulanmasına ve benimsenmesine dayalı meşruiyet zeminine rağmen, mesele siyasi iktidar ve egemenlikle ilişkili olunca dini argümanlar tek başına yeterli olmamakta, asabiyet faktörünün göz önünde bulundurulmaması halinde siyasi iktidarın sürdürülmesi de değiştirilmesi de güçleşmektedir.

B. Mülk

Cheddadi, İbn Haldun'un mülk tanımlamasını: *“cebiri ya da tahakküm yoluyla uygulanan otoriteyi tarif etmek için kullanılan genel bir kavram ve belirli bir siyasal ve toplumsal bağlamda hükümlerliliğin uygulanmasının somut biçimi”* şeklinde açıklamıştır.⁴⁰¹ İbn Haldun'un mülke dair temel yaklaşımı, Cheddadi'nin de üzerinde durduğu gibi, mülkün bir yönetim tarzı oluşu ve bu yönetim tarzında mülk sahiplerinin çoğunlukla güç ve baskı uygulayarak hükümlerini icra etmesidir.

Güç ve baskıyla mülk sahibinin istek ve arzularını yerine getirmeye zorlanan bir halkın bu işi ilelebet sürdüremeyeceği aşikardır. Bu sebeple tabii mülk denilen mülkün doğal

⁴⁰⁰ Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 112.

⁴⁰¹ Cheddadi, s. 282; Aktaran: Bozarslan, s. 67.

halinde mülk sahibi olan kişiye itaatsizliğin, kargaşa ortamının ve bu durumların üstesinden gelmek adına uygulanacak idam gibi cezaların görülmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. İbn Haldun, tabii mülk yönetim tarzında görülen, ulu'l-emr'e itaati zorlaştıran bu sıkıntılı halden kurtulabilmek adına, insanların çoğunlukla benimsediği ve itaatkar davrandıkları yasalara başvurma bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Pek çok milletin bu tür yasalarla yönetildiğini ifade eden İbn Haldun'a göre böyle bir siyasi ve hukuki çözüme başvurmayan devletlerde ise toplumsal düzen ve egemenlik tam anlamıyla tesis edilememiştir.⁴⁰² Belirtilen türden yasalarla yönetilen toplumlar açısından, tabii mülkten ziyade artık siyasi mülk yönetim tarzının uygulaması gündeme gelmektedir.

Mülk sahibi olan veliyyü'l-emr'in yönetiminde, bu veliyyü'l-emr'in uygulamalarını sınırlayan, toplumsal barışa ve adalete dayanan yasaların bulunması halinde, siyasi mülk yönetim tarzından bahsedilebilmektedir.⁴⁰³ Siyasi mülkü hilafetten ayıran husus ise, siyasi mülk yönetim tarzında uygulama alanı bulan yasaların dini bir kaynağının bulunmaması yahut bu yasaların meşruiyetlerini yalnızca dine dayandırmamasıdır. Akla ve tecrübeye dayalı olan yasaların uygulandığı siyasi mülkte, veliyyü'l-emrlere itaat hususunda, söz konusu yasalara uygun davranılıp davranılmadığına göre bir hareket tarzı belirlenmektedir. Hem tabii mülkte hem de siyasi mülkte ulu'l-emr'e itaat hususuna ilişkin yaklaşımların ayrıntılı bir biçimde irdelenmesi gerekmektedir.

1. Tabii Mülke Dayanan Devlet

Tarihsel olarak bakıldığında İbn Haldun'un tabii mülk olarak ele aldığı yönetim tarzı birçok toplumda, farklı yer ve zamanlarda uygulanmıştır. Tabii mülk yönetim tarzında daha çok tek hükümdarın üstün güç ve yetkilerle donatılmış olduğu uygulamalara rastlanmaktadır. Babil, Asur ve Mısır uygarlıklarında görülen, tanrı-kral pozisyonunda bulunan bazı veliyyü'l-emrlerin yönetimi, Bizans ve Pers imparatorluklarının başında olan birçok egemen veliyyü'l-emr'in hükmünü tabii mülk bağlamında ele almak mümkündür. Söz konusu

⁴⁰² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 420.

⁴⁰³ Türk, s. 224.

uygarlık ve devletlerde görülen uygulamalarda insanların tanrısal veya geleneksel meşruiyet inançlarına dayalı otoritelerin daha etkili olduğu ifade edilebilmektedir. İbn Haldun'un yakından gözlemlemiş olduğu bedevi Arap toplumlarında ise, şüphesiz dine ve geleneklere bağlı inançların etkisi bulunmakla birlikte, asabiye'nin başında bulunan reis'in karizması ve kişisel özelliklerine dayalı bir meşruiyet anlayışı baskındır. Bedevi Araplarda reis olma ihtimali bulunan kişinin soyunun, kabilesinin de önemi bulunmaktadır ve bu da önemli bir etmendir. Ancak bedevi Araplarda toplu halde yaşamının zaten çoğunlukla aynı soydan ve aynı kabile'den gelen kişiler arasında olması sebebiyle belirleyici etken reis'in gücü ve karizmasıdır.⁴⁰⁴

Tabii mülk yönetim tarzında mülk sahibi olan veliyyü'l-emrin otoritesinin yukarıda belirtilen meşruiyet dayanaklarının tamamından veya bir kısmından faydalanılarak tesis edilmesi mümkündür. Ancak ilgili yönetime tabii mülk rengini veren belirleyici husus; insanın adaletsiz, baskıcı ve güç kullanmaya meyilli tabiatına uygun olarak hareket edilip edilmediğidir. Bu baskıcı yönetim tarzı İbn Haldun'a göre insanın adaletsizliğe ve hemcinslerine kötülük etmeye yönelen, başkalarının mülküne göz diken ve saldırmak isteyen tabiatına dayanmaktadır.⁴⁰⁵

İbn Haldun, tabii mülk yönetim tarzının yaygın ve olağan bir yönetim olduğunu bilmektedir. Ancak bu yönetim tarzının sürdürülebilir olmadığını da farkındadır. Zulme, haksızlığa meyilli tabii mülk sahibi kimseleri bu doğal hareket tarzlarından vazgeçiren, onları zulmetmemeye yahut zulmü azaltmaya yönlendiren bir nedenin, bir "yaptırım"ın⁴⁰⁶ bulunması halinde tabii mülk yönetimi sona erecek; daha istikrarlı bir yönetim tarzı uygulanabilecektir. İbn Haldun bu nedeni, yaptırımını, dini veya akli olmasına göre ayırmış; hilafet ve siyasi mülk üzerinde durmuştur. Tabii mülk yönetim tarzı toplumsal bir gerçeklik

⁴⁰⁴ Baysal, s. 35-36.

⁴⁰⁵ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 333.

⁴⁰⁶ İbn Haldun, Mukaddime (Rosenthal), s. 262; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 333. İbn Haldun, insanların kötülüğe eğilimli tabiatlarından vazgeçmelerini ve adalete yönelmelerini bir şairin özlü sözü ile açıklamıştır: "*Zulüm, haksızlık, insanın yapısında vardır. Nerede âdil bir adam görürsen onun zalim olmamasının bir nedeni vardır.*" Bkz. Ahmet Arslan, s. 156.

ise de İbn Haldun'a göre emir-itaat ilişkisinin sürdürülebilir olmaması gerekçesiyle tabii mülkün değişimi kaçınılmaz ve zorunludur. Doğal bir şekilde kurulan ve sona eren tabii mülke dayalı yönetimler bakımından ulu'l-emr'e itaat bağlamında üzerinde durulması gereken hususlar bulunmaktadır.

a. Terminolojik Açıdan Ulu'l-Emr'e İtaat

(1) Ulu'l-Emr'in Taşıyıcısı

Mülk yönetim tarzının genel yapısı, mülk sahiplerinin güçlü, kuvvetli kimseler olmasını gerektirmektedir. Bu kimseler kendilerine bağlı olan insanlar nezdinde korkuya bağlı bir üstünlük oluşturmakta, üstün bir hakimiyetle toplumu idare etmektedir. İtaatsizlik durumunda karşılaşılabilecek kötü sonun düşüncesi, verilen her emrin mutlak surette itaate konu olmasına, emir-itaat ilişkilerinin bir rutine dönüşmesine sebebiyet vermektedir. Bu suretle tabii mülk yönetim tarzında otorite mutlaklaşmakta, devredilemez ve ihmal edilemez bir pozisyon almaktadır. Otoriteyle özdeşleşmiş, egemenliğini kabul ettirmiş olan mülk sahibinin ölümü üzerine yönetiminin devredilmesi ise daha çok hükümdarın yerine veliahtının geçişi şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁴⁰⁷ Bu geçişte önceki hükümdarın soyundan gelme önemli bir avantaj sağlamaktadır. Ancak aslen güce ve baskıya dayalı olan bir yönetim tarzında soy her zaman tek başına yeterli olmamaktadır.

Belirli bir toprak parçası üzerinde fetih yoluyla veya rakiplerine üstünlük sağlamak suretiyle egemen veliyyü'l-emr haline gelen tabii mülk sahibi kimseden sonra, bu kimseyle soy bağı bulunan birinin iktidara gelmesi kadar, mülk sahibinin yakınında bulunan kamu görevlilerinin ve asabiyet sahiplerinin de iktidara gelmesi mümkündür. İbn Haldun ikinci türden bir durumun genellikle hanedan mensubu olan bir küçük çocuğun veya zayıf bir idarecinin göreve gelmesi durumunda ortaya çıkacağını belirtmektedir. Vezirler veya hanedana yakın olan asabiyet sahipleri böyle bir durumda görünüş itibarıyla egemen veliyyü'l-emr pozisyonuna sahip olmayıp egemene tabi bir imaj verseler de aslında toplumun

⁴⁰⁷ Akad, Vural Dinçkol ve Bulut, s. 101.

yönetilmesi ve yönlendirilmesinde gerçek karar verici durumundadırlar. İbn Haldun bu durumda bulunan bir devletin yönetiminin düzelmesine, yakın çevresinin güdümüne giren ve bu sebeple itibari olarak egemen olan veliyyü'l-emrin yönetiminde üstünlüğün hakikaten tesis edilmesine pek ihtimal vermemektedir.⁴⁰⁸

İbn Haldun'un genel yaklaşımı ve tabii mülk yönetim tarzının doğası gereğince; ulu'l-emr taşıyıcısı olarak ortaya çıkan ve toplumun yönetilmesi, yönlendirilmesi bakımından herhangi bir ortak yahut rakibe izin vermeyen hükümdarın bu yönetim tarzında aslen yegane veliyyü'l-emr olduğundan bahsetmek mümkündür. Yönetimin ikinci nesle aktarılması sürecinde ise, yeni nesildeki mülk sahibinin durumuna göre ulu'l-emr unvanı taşıyıcıları çeşitlilik kazanabilmektedir. Mülk sahibi haline gelen kişinin ehliyeti ve yeterliliği hususunda eksiklikler bulunması halinde emir-itaat dengesinde değişiklikler olacağından ulu'l-emr taşıyıcısı olabilecek yeni aktörler ortaya çıkacaktır. İbn Haldun bu aktörlerin tabii mülk yönetiminin genel yapısı gereği hanedana yakın olan kişilerden veya yönetimde bulunan kamu görevlilerinden olacağını öngörmektedir.

(2) Ulu'l-Emr'in Seçilmesi

Tabii mülk sisteminin doğası gereği mülk sahibi olmak için güce dayanılmakta; fetihle veya üstün gelmeyle otorite tesis edilmektedir. Bu güce dayalı oluş durumu sebebiyle egemen veliyyü'l-emrin belirlenmesi hususunda genellikle bir seçimden bahsedilememektedir. Yönetimin devamı durumunda ise ikinci neslin belirlenmesinde çoğunlukla veliaht tayini yöntemi öne çıkmakta; art arda gelen yönetici nesiller tarafından toplum idare edilmektedir.⁴⁰⁹

Toplumu yönetecek ve yönlendirecek olan egemen veliyyü'l-emrin belirlenmesinde tabii mülkün genel doğası gerçek bir seçim usulüne pek uygun değildir. Ancak seçim usulünün toplumlar nezdinde muteber oluşu sebebiyle mülk sahipleri tarafından bu usullere başvurularak meşruiyet devşirilmesi yoluna gidilebilmektedir. Bu durum, toplum nezdinde

⁴⁰⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 414-415.

⁴⁰⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 374.

itibarı bulunan ve mülk sahibine tabiiyetini ve itaatini ilan etmesi halinde mülk sahibinin hakim konumunu pekiştirecek olan kimselerin bulunması halinde bu kimselerin cebir veya ikna yoluyla biatinin temini şeklindeki uygulamaları doğurmaktadır.⁴¹⁰ İbn Haldun, sultanlar tarafından başvuru bu türden biat alma usullerini “yeminli biat” ismiyle anmış ve irdelenmiştir. İbn Haldun’a göre zoraki itaate dayanan bu tür biatleri, bir seçim yöntemi olan, gönüllü itaat göstergesi biatlerden ayıran bazı özellikler bulunmaktadır. Cebir ve iknaya dayalı olmaları bu tür biatlerin temel özelliğidir. Ayrıca yeminli biatlerde biatin gerçekleştirilme şekli de değişmiştir.⁴¹¹ Asli formu itibarıyla biat, biat eden kişi ile biat edilen kişi arasında el sıkışma (musafaha) ile yapılır. Ancak mülk sahibi kimselere yapılan biatte ise bu kişilerin elinin, ayağının veya makamlarının bulunduğu yerin öpülmesi gibi ritüeller kullanılmıştır. Biatin asli formu tarafların birbirine eşit konumda bulunmasını yahut üstün konumdaki hükümdarın halkın seviyesine inmesini ifade ederken mülk sahibi kimselere yapılan biatte ise böyle bir denklik kurulmamaktadır.⁴¹²

(3) Ulu’l-Emr’in Görev ve Yetkileri

Egemen veliyyü’l-emr tabii mülk yönetim tarzında tam ve mutlak bir hakimiyete sahiptir. Kendisine rakip veya ortak kabul etmediğinden tabii mülk sahibinin yönetiminin “tam mülk” olduğundan bahsetmek mümkündür. Mülkünde bir eksiklik olmayan tabii mülk sahibi, mülkün tüm nimetlerinden yararlanma yetkisine sahiptir. Emir verme, yasak koyma, herhangi bir konu hakkında bağlayıcı kararlar verme ve konuyu neticeye bağlama gibi hukuki imkanların yanı sıra vergi toplama, para basma gibi iktisadi yetkileri de uhdesinde tutmaktadır. Toplumu yöneten ve yönlendiren egemen veliyyü’l-emr olarak tabii mülk sahibinden devlet yönetimi açısından zaruri olan; sınırları koruma, elçiler gönderme, adli ve

⁴¹⁰ Biat usulünde toplumun önde gelenlerinin tümünün biatinin gerekli olduğu ifade edilmekle birlikte birçok dönemde biat etmeyenlerin veya sonradan biat edenlerin görüldüğü belirtilmelidir. Biat etmeyenlerin kimlikleri dolayısıyla biat etmeme durumuna önem atfedilmesi şeklindeki özel haller haricinde genellikle biatsizliğin ciddi bir tesiri olmamaktadır. Ancak toplum nezdinde önemli ölçüde etkisi bulunan kimselerin biat etmemesi halinde bu kimseler üzerinde baskı kurularak, gerekirse şiddet yoluyla biatlerinin alınmaya çalışılması söz konusu olmaktadır. Bkz. Baysal, s. 135-136.

⁴¹¹ Canatan, s. 69.

⁴¹² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 449.

idari teşkilatlar oluşturarak kamu düzenini sağlama gibi görevleri yerine getirmesi beklenmektedir.

Görünüş itibarıyla egemen veliyyü'l-emr pozisyonunda olmayan, şeklen toplumu yönetir durumda bulunan yetersiz mülk sahibinin yakın çevresindekilerin ve kamu görevlilerinin veliyyü'l-emr olmaları sebebiyle gündeme gelen görev ve yetkilerin de büyük oranda benzer olacağını söylemek mümkündür. Ancak bu kimseler görevleri üstlenmek yerine daha çok imkanlardan faydalanmayı tercih ettiklerinden ve örtülü olarak toplumu idare ettiklerinden bu kimselere, halihazırda resmi bir görevleri bulunmuyorsa, doğrudan doğruya sorumluluk yüklenememektedir. İbn Haldun'a göre bu kimseler toplum nezdinde töhmet altında kalmamak düşüncesiyle bu tür görevleri bizzat almaktan kaçınmakta; hakimiyetlerini aşkar etmemeye çalışmaktadır. Mülk sahibinin yetkilerinden yararlanmak hususunda ise bu kimseler kendilerinde başkasına izin vermemekte, açık kapı bırakmamaktadır.⁴¹³

(4) Ulu'l-Emr'e İtaatın Kapsamı

Tabii mülk sahibi olan kimsenin emir ve talimatlarına itaat etme hususunda toplumu zor durumda bırakan bir ortam söz konusudur. Bu ortam, tabii mülk sahibinin otoritesini sınırlandırabilecek bir yapının ve gücün bulunmamasıdır. Zira tabii mülk sahibi olan kimsenin kendi şahsi görüşlerine ve isteklerine karşı durabilecek bir hukuk düzeni ve yasalar bulunmadığı gibi toplum içerisinde mülk sahibine etki edebilecek seviyede gücü olan bir asabiyet de mevcut değildir.⁴¹⁴

Siyasi bir otoritenin bulunmadığı ortamda insanların maruz kalacakları şiddetli ölüme dair çekinceleri, tabii mülk sahibi olan kişiyle kurulan emir-itaat ilişkisini doğrudan etkileyen bir faktördür. İnsanlar, savaş ve kargaşaların olduğu ortamlarda yaşamlarını

⁴¹³ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 416-417.

⁴¹⁴ Er, s. 180; Muhsin Mahdi, **İbn Haldun'un Tarih Felsefesi: Kültür İlminin Temellerine Dair Felsefi Bir Araştırma**, Fuat Aydın (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, Mart 2022, s. 359-360.

sürdürebilmek adına refahlarından da vazgeçmeyi göze almakta ve güçlü bir egemenin hakimiyeti altına girerek onun devletinde yaşamayı kabul etmektedirler. İbn Haldun'un öngördüğü tabii mülk anlayışı bu tür bir ölüm-kalım mücadelesinde olan insanların yaşamlarını sürdürebilmek adına mensubu haline geldikleri mutlak güç sahibi hükümdarların yönetimini yansıtmaktadır.⁴¹⁵

İnsanların tabii mülk yönetiminin devri süreciyle birlikte egemen veliyyü'l-emr'e itaatleri hususunda, İbn Haldun'un devirler kuramında da değindiği gibi, ilgili hanedan mensuplarına sadakatin ve boyun eğmenin bir gelenek ve adeta bir dini inanç şekline bürünmesi belirleyici bir role sahiptir. Hanedan mensubu olan kimsenin veliyyü'l-emr olmasıyla birlikte halk bu kimseye de tıpkı önceki mülk sahibine itaat ettikleri gibi itaat ederler. Yönetimi devralan mülk sahibinin kendi asabiyeti gücünü yitirmiş olsa dahi, halkın hükümdara bağlılık hususundaki gelenekleri ve inançları sayesinde asabiyet olmadan, yahut sebep asabiyetine benzeyen halkın bu yaklaşımı ve beraberliği vesilesiyle, toplumsal düzen sürdürülebilmektedir. Meşruiyetini doğrudan doğruya halktan, halkın inanç ve geleneklerinden alan mülk sahibi açısından kendisine itaat edilmesine mani olacak, emir ve talimatlarını sınırlayacak bir güç ve gerekçenin ortaya çıkması çok zordur.⁴¹⁶ Egemen veliyyü'l-emr'in hakim konumunu sarsabilecek olan husus, bir diğer mülk sahibinin gücü ve asabiyetiyle birlikte savaş ilan etmesi yahut topraklarını işgal etmesi durumunda gündeme gelebilmektedir.

Mülk sahibi olan egemen veliyyü'l-emr'e itaatin kapsamı açısından, itaat yükümlülüğü doğurmeyen alanın zulmün ve yaşam hakkına saldırının başladığı ortam olduğu kabul edilmektedir. Zira hem dini inançlar hem de gelenekler kamusal yaşamda bireylerin canına ve malına yönelen haksız uygulamaları uygun görmemektedir. Egemen veliyyü'l-emr, mülk sahibi olmakla birlikte tebaasının canı ve malı üzerinde mutlak tasarruf sahibi değildir. Egemen veliyyü'l-emr'in belirtilen kapsamı ve sınırları aşarak hareket etmesi halinde itaatsizliğin gündeme gelmesi kaçınılmazdır. İbn Haldun bu tür durumlarda mülk

⁴¹⁵ Orwin, s. 49, 51.

⁴¹⁶ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 374.

sahibine itaat edilmesini ve isyana kalkışılmamasını isteyen, mutlak surette hükümdara bağlılığı öngören bir yaklaşıma sahip değildir. İbn Haldun’a göre bu tür durumlarda halka ve halkın önde gelenlerine düşen yeterli güç sahibi olmak ve bu gücü elde ettikten sonra mülk sahibinin karşısına çıkmaktır. Yeterli güç olmadan girilen kalkışma ve isyanlar faydadan öte zarara sebebiyet vereceğinden bu hususta önşart yeterli gücün, asabiyetin mevcut olmasıdır.⁴¹⁷

b. Ulu’l-Emr’e İtaatin Hukuksal Karşılığı ve Meşruiyet İlkesi

Mülk’e ilişkin genel açıklamaları, İbn Haldun’un incelediği mülk yönetim tarzının temelinde gücün ve baskının bulunduğu sonucuna götürmektedir. Özellikle tabii mülk yönetiminde yönetimin temelleri dini veya seküler yasalar çerçevesinde bir hukuka dayanmamakta, güç merkezli bir toplum düzeni ve meşruiyet anlayışını yansıtmaktadır. Bir benzerini Hobbes’un teorisinde de gördüğümüz, pozitif hukuk kuralları olarak yasaların ve hukuki düzenin meşruiyetinin devlet başkanı, mülk sahibi olan kişinin gücüne ve iradesine dayanması hususu, İbn Haldun’un tabii mülk yönetiminde de gündeme gelmektedir. Ortaya çıkan yönetim tarzı bir “güç-devleti”ni yansıtmakta ve güçten başka bir meşruiyet kaynağına dayanma ihtiyacı oluşmamaktadır.⁴¹⁸

Güç esasına dayalı tabii mülk yönetiminde mülk sahibi olan egemen veliyyü’l-emr, mensubu olduğu asabiyeti idare ettiği gibi aynı zamanda yenilgiye uğrattığı kabileleri ve toplulukları da yönetir durumdadır. Kabileler, topluluklar ve yönetime talip olan rakipler mağlubiyeti tatmalarının ardından karşılarındaki gücü egale edemedikleri için egemen veliyyü’l-emr’e tabi olup ona itaat etmişlerdir. Tabii mülk açısından iktidarın temeli bu bakımdan mülk sahibinin egemenlik kurma iradesi karşısında, bireylerin yaşamlarını devam ettirme, dış güçlere karşı korunma ihtiyaçları sebebiyle bu egemenliğe tabi olmayı kabul etmek zorunda kalması üzerine meydana gelmektedir. Ancak belirtilmelidir ki bu noktada taraflar arasında herhangi bir sözleşme tesis edilmemiştir. Halk tabii mülk sahibine gönüllü

⁴¹⁷ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 380.

⁴¹⁸ Ahmet Arslan, s. 110; Bozarslan, s. 15; Orwin, s. 57.

olarak, rızaya dayalı bir şekilde tabi olmamış; tabii mülk sahibi ise halka bir sözleşme gereğince can ve mal güvenliği sağlamamıştır.⁴¹⁹

İbn Haldun tabii mülk yönetiminde mülk sahibinin durumunu açıklarken hilafet yönetimiyle de karşılaştırmalar yapmıştır. Hilafet yönetiminde halifenin üzerinde şer'i ahkâmın bulunduğunu kabul eden ve insanların dini hükümler doğrultusunda teorik olarak halifeyi eleştirme ve onu sorgulayabilme imkanı üzerinde durmuştur. Tabii mülk yönetiminde ise dini hükümler meşruiyet kaynağı olmadığından mülk sahibini bu hükümlere uymaması sebebiyle eleştirme imkanı ciddi bir etki doğurmamaktadır. Öte yandan, İbn Haldun'un dikkatle üzerinde durduğu gibi halifeden farklı olarak mülk sahibi emniyet teşkilatı ve haciplik gibi bürokratik yapılar vasıtasıyla halk ile arasına mesafe koymuş ve tebaası ile doğrudan görüşmeleri sınırlandırmıştır. Mülk sahibi, halkın önde gelenleriyle istişare etme ve onların uyarılarını dinleme hususlarından da, yukarıda belirtilen yapılar ve durumlar sebebiyle, uzaklaşmıştır.⁴²⁰ Yine, halifeler döneminde toplumun meşruiyet inancı dine dayalı iken tabii mülk ile bu meşruiyet inancı asabiyyete, geleneklere, liderin karizmasına ve gücüne yönelmiş; dini hükümlerin ve bu hükümlere bağlı olarak vicdani yaptırımın etkisi azalmıştır. İbn Haldun'a göre bu sebeple vicdani yaptırımın ve dini hükümlerin yerini asabiyyetin ve mülk sahibinin güce dayalı yaptırımı almıştır.⁴²¹

Tabii mülk yönetiminde toplumun durumunu ele alan İbn Haldun, bu hususta meşhur bir deyişi zikretmiş ve toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda mülk sahibinin rolünü ortaya koymuştur. "*Halk, hükümdarın dini üzeredir.*" İbn Haldun bu deyişi ifade ettikten sonra mülk sahiplerinin kendi iktidarlarını tesis ederken mutlaka kendilerinden önce gelen devletlerde ve toplumlarda uygulama alanı bulan örf-adet ve ananelere başvurduklarını belirtmiştir. İbn Haldun'a göre mülk sahipleri eskilerin örf-adetleriyle birlikte halkın halihazırda uyguladığı örf-adet ve ananeleri de dikkate alarak sentezledikleri üzerinde durmuştur. Bu usulle meşruiyetlerini pekiştiren mülk sahipleri kendi uygulamalarını

⁴¹⁹ Bozarslan, s. 82; Orwin, s. 56-57.

⁴²⁰ Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 107, 109.

⁴²¹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 451.

zamanla yerleşik hale getirmiş ve bu uygulamaları bir örf-adet şekline büründürmüştür.⁴²² Emeviler ve Abbasilerin; taht, taç, mühür, ordu düzeni, bürokratik teşkilatlar, çeşitli ritüel ve semboller gibi Sasani ve Bizans devletlerinin uygulamalarını inceleyerek almaları, saltanatlarının temel göstergeleri haline getirmeleri bu bağlamda ele alınabilecek bir meseledir.⁴²³ Söz konusu örf-adet ve ananelerin alınmasıyla birlikte egemen veliyyü'l-emr'in meşruiyeti, sayılan göstergeler üzerinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Egemen veliyyü'l-emr bir yandan bu hususları yönetimine tatbik ederken diğer yandan bunları kendi yaklaşımı ve gücü doğrultusunda şekillendirmeye devam etmiştir.

c. Ulu'l-Emr'e İtaatin Siyasal Karşılığı ve Egemenlik İlkesi

Tabii mülk sahibinin egemen pozisyonu ve siyasal açıdan bu egemenliğin nitelikleri bakımından Bodin'in açıklamalarına başvurmakta yarar vardır. Bodin'in irdelediği genel yapı bakımından bireylerle egemen veliyyü'l-emr arasındaki ilişki aslen bir “boyun eğme-koruma” ilişkisi görünümündedir. Egemen veliyyü'l-emr'in bu ilişki çerçevesinde, gücüne dayanarak vermiş olduğu emir ve talimatlar yasa niteliğinde olup mutlak itaatle karşılanmalıdır. Batı orta çağı açısından bir değerlendirme yapılırsa, egemen veliyyü'l-emr artık feodal düzende hüküm süren birçok lord arasından öne çıkan “lordlar lordu” veya primus inter pares bir hükümdar konumunda değildir. Egemen veliyyü'l-emr bir monarka dönüşmüş durumdadır; çok sayıda kişiye yönelen, çeşitli aktörlerin bulunduğu parçalı feodal yapıdan temelde tek bir emir-itaat ilişkisine dayanan bir modele geçilmiştir. Bu emir-itaat ilişkisi giderek kurumsal ve normatif bir yapı haline büründürülmüştür.⁴²⁴

İbn Haldun'un yaklaşımı üzerinde durulan bir çalışmada tabii mülk anlatılırken Bodin'in yaklaşımıyla açıklamalar yapılmasındaki temel gaye, aradaki benzerliklere ve İbn Haldun'un yaklaşımının çeşitli toplumlardaki uygulamaları açıklayabilme kapasitesine değinmek olmuştur. Bodin'in üzerinde durduğu süreç ve yapılar, İbn Haldun'un riyasetten

⁴²² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 191.

⁴²³ M. Fuad Köprülü, **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981, s. 214.

⁴²⁴ Özdemir ve Diğerleri, s. 121.

mülke geçiş sürecinde egemen veliyyü'l-emr konumundaki mülk sahibinin yükselişini anımsatmaktadır. Yapılar birebir karşılık bulmasa da İbn Haldun'un riyaset yönetiminde egemen veliyyü'l-emr olan reis, bedevi toplumunda nüfuzu ve gücü olan çeşitli asabiyet sahipleri arasından sıvrılan, ancak hakimiyeti mutlak olmayan bir kabile reisi, primus inter pares bir idareci konumundadır. Reis ancak diğer asabiyet sahiplerini egale edip hakimiyetini kabul ettirdikten sonra toplum üzerindeki egemenliğini pekiştirmekte ve mülk sahibi haline gelebilmektedir. Reis, mülk sahibi haline gelmesiyle birlikte artık toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda daha geniş bir ölçek dahilinde mutlak bir egemenlik tesis etmiş; egemenliğini başka kimselerle paylaşmayan, ortağı ve dengi olmayan bir konuma erişmiştir.⁴²⁵

Mülk, İbn Haldun'a göre baskıya ve güç kullanmaya indirgenemeyecek bir yapıdır. Ancak baskı ve güç kullanma olmadan mülkün tesis edilmesi ve sürdürülebilmesi de mümkün değildir.⁴²⁶ Tabii mülk sahibi mülkün kurulması sürecinde olduğu gibi devamı açısından da toplum üzerinde hakimiyet kurmak durumundadır. Mülk yönetimi şehirlerde hakimiyet kurarken aynı zamanda bedevileri de kendisine itaat eder bir duruma getirmelidir. Şehirde mülk sahibinin egemen veliyyü'l-emr pozisyonunun sarsılması durumunda bundan bedeviler de etkilenmektedir. Zira bedeviler, temel ihtiyaçlarını karşılamak açısından şehirlerde üretilen ürünleri temin yönünden şehir yaşamının devamlılığını istemek ve onlara tabi olmak durumundadırlar. Bu tür bir devamlılığın sağlanamaması ve şehirde mülk sahibinin hükmünün zayıflaması durumunda asabiyet sahibi bedeviler harekete geçebilmektedir.⁴²⁷

Tabii mülk sahibi olan egemen veliyyü'l-emr, gücüyle ve baskı kurmak suretiyle toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda yegane otorite taşıyıcısı konumunu tesis ettikten sonra bu konumunu kimseyle paylaşmamaktadır. İbn Haldun açısından bu süreç tavırlar teorisi çerçevesinde genellikle ilk hükümdar tarafından sağlanmaktadır. Ancak bu

⁴²⁵ Mahdi, s. 359-360.

⁴²⁶ Bozarslan, s. 71; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 367.

⁴²⁷ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 369.

durum her zaman gerçekleşmemektedir. İlgili toplumdaki asabiyetlere ve toplumun sosyo-politik yapısına göre söz konusu durumun daha sonraki nesiller tarafından gerçekleştirilmesi ihtimal dahilindedir. İbn Haldun, söz konusu hakimiyet durumuna herhangi bir toplumda hanedanın hangi hükümdarı tarafından erişildiğinden ziyade böyle bir duruma mutlaka erişilmekte olunması üzerinde durmaktadır. İbn Haldun'a göre bu durum “adetullah” ve “sünnetullah” olarak ifade edilebilecek olan bir sosyal yasa olup tabii bir durumdur.⁴²⁸

Tavırlar teorisi bağlamında, hanedan mensubu ilk nesilden gelen bir hükümdar tarafından tabii mülke dayalı yönetimin tesis edilmesi halinde, sonraki nesillerin yönetimi açısından İbn Haldun'un emir-itaat ilişkisine dair açıklamaları önem arz etmektedir. İbn Haldun, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda mülk sahibinin tek başına egemen veliyyü'l-emr pozisyonunda bulunmasının ardından hanedanın daha sonra gelen yöneticileri döneminde hem halkın hem de mülk sahiplerinin değişimi ve dönüşümü üzerinde durmuştur.

Mülk sahibinin otoritesini, tahakkümünü kurmasının ardından kendisinden sonra gelen nesilde asabiyette ve saldırganlık düzeyinde bir azalma ortaya çıkmış; halk egemen veliyyü'l-emr'e itaat etmeye yatkın bir hale gelmiştir. Bu ikinci nesildeki mülk sahibi genellikle mülkün kurulması sürecini yakından gördüğünden veya henüz bu sürecin etkileri devam ettiğinden egemen veliyyü'l-emr olarak otoritesini sürdürme hususunda daha başarılıdır. Ancak mülkün kurucusu olan atasının seviyesinde olmayıp ona göre eksik bir durumdadır. Üçüncü nesilde ise mülk sahibi haline gelen kimse mülkün kurulmasına dair herhangi bir fikre sahip değildir. Bu süreçleri yaşamadığından kendisinin yönetimi taklit usulünden ibaret olmaktadır. Ancak bu dönemde mülk geniş sınırlara ulaşmış, iç ve dış tehditler ortadan kaldırılmış olduğundan, mülk sahibinin eksikliği ve taklitçiliğine rağmen hakimiyeti tehlikede değildir. Mülkün rahatlık ve refah döneminde oluşu sebebiyle mülk sahibine itaatsizlik gündeme gelmemektedir. Ancak mülkün bu refah dönemi sırasında duraklaması da söz konusu olmaktadır. Dördüncü nesilde artık mülkün kuruluşuyla uzaktan

⁴²⁸ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 389.

yakından alakası olmayan, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda incelikli düşünmeyen ve bu şekilde hareket etmeyen bir mülk sahibinin ortaya çıkması söz konusudur. Bu dönemde toplumu bir arada tutan, mülk sahibinin asabiyetinden veya ona tabi olan asabiyetlerden gelen nüfuzlu kimselerle ilişkilerin kötü yönetilmesi ve mülk sahibinin kendisini bu kişilerden ve devlet ricalinden üstün görmesi sebebiyle hanedanın yıkılmaya yüz tutmasını içeren ihtiyarlık dönemine geçilmektedir. Dördüncü nesilde toplumun önde gelen asabiyet sahiplerinin ve halkın genelinin mülk sahibine itaat etmesi güçleşmiştir. Halk her ne kadar bir alışkanlık ve gelenek doğrultusunda hanedana bağlılığını ve itaatini sürdürse de bu durum uzun ömürlü değildir. Hanedanı ortadan kaldırarak mülke hakim olacak bir güç gelene kadar bir müddet yönetimin devamı söz konusu olmaktadır.⁴²⁹

Şehirlerin ve mülkün tamamen ortadan kalkması, İbn Haldun'un yaklaşımında mutlaklık arz eden bir durum değildir. İbn Haldun yeterli güce sahip olan bir asabiyetin pekala şehirlere hakim olabileceğini ve mülkü elde edebileceğini kabul etmektedir. İbn Haldun'un doğal ve kaçınılmaz olarak gördüğü asli husus, hanedanın sona ermesidir. Bu bağlamda, uygun koşullar oluşmuşsa, hanedanın sona ermesi kadar hanedanın otoritesini yıkmaya yönelik girişimler de doğal ve kaçınılmazdır. Dolayısıyla egemen veliyyü'l-emr'in hakimiyetini ortadan kaldıracabilecek bir güç ortaya çıkınca bu tür girişimlere dahil olma, egemen veliyyü'l-emr'e itaatsizlik etme hususlarında İbn Haldun bir açık kapı bırakmaktadır. Ayrıca İbn Haldun, hanedanın ihtiyarlık dönemine girdiği süreçte mülk sahibinin yeni asabiyetleri, müttelikleri veya köleleri kendi yönetimine dahil ederek hanedanın ömrünü uzatabileceği ve yönetimin devam ettirilebileceği görüşündedir.⁴³⁰

2. Siyasi Mülke Dayanan Devlet

İnsanların doğası ve ihtiyaçları sebebiyle birarada yaşama zorunluluğunu kabul eden İbn Haldun, toplu bir şekilde yaşamın sürdürülebilmesi açısından ise siyasi otoritenin tesis edilmesini ve emir-itaat ilişkisi doğrultusunda bir siyasi iktidar tarafından toplumun

⁴²⁹ Türk, s. 198, 203; Orwin, s. 58. İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 346-347.

⁴³⁰ Türk, s. 179; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 393-394.

idare edilmesini kaçınılmaz bir durum olarak görmektedir. Siyasi mülkte, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususundaki bu kaçınılmaz duruma yanıt olarak; insanların kamusal ihtiyaçlarını karşılayacak, zararları ortadan kaldıracak, adaleti ve toplumsal barışı tesis edecek ve bu tüm bu süreçlerde aslen akli gerekçelere ve yasalara dayanacak bir yönetim tarzı uygulanmaktadır.⁴³¹

Tabii mülk yönetiminden farklı olarak siyasi mülkte mülk sahibinin kişisel nitelikleri ve arzuları yerine, akıl ve tecrübe temelinde, kamusal menfaatleri göz önünde bulunduran, rasyonel ve yasalara dayalı bir yönetim söz konusudur. Siyasi mülk sahibinin meşruiyeti, yönetim tarzının niteliği gereği, akla ve yasalara dayanması, bu hususlara aykırı hareketlerde bulunmamasına bağlıdır. Siyasi mülk sahibi egemen veliyyü'l-emrin güce ve baskıya dayalı mülkü, bu bağlamda öngörölmüş olan meşruiyet kaynakları ile sınırlandırılmış durumdadır.⁴³²

İbn Haldun'un incelemiş olduğu İslam toplumlarının ve üzerinde durduğu diğer toplumların büyük bir bölümü şehirler kurmuş; şehirlerde yaşamayı adet edinmiştir.⁴³³ Siyasi mülk de şehirlerde yaygın olarak görölen bir yönetim tarzıdır. Zira güç ve baskı ile tabii mülke dayalı yönetimler kurulmakla birlikte bu yönetimler uzun ömürlü olmadığından siyasi mülk yönetim tarzına sıklıkla başvurulmuştur. Kurulan ve sürdürölmeye çalışılan hemen her yönetimde olduğu gibi siyasi mülk yönetimlerinde de mülk sahipleri kendilerine rakip olan asabiyet sahipleriyle ve toplumun yönetilmesi, yönlendirilmesi hususlarında mevcut yönetimden farklı görüşleri ve uygulamaları savunan, ancak mevcut yönetime tabi olan çeşitli otoritelerle mücadele etmişlerdir.⁴³⁴

Genel itibarıyla siyasi mülk yönetiminde yasalara ve hukuka bağlı olmak esas alındığından, mülk sahibi egemen veliyyü'l-emr'e yönetiminin sınırlarını hatırlatacak, toplumun yasalara uygun olarak yönetilmesini temin edecek kamu görevlileri, ulema ve özel

⁴³¹ Tortuk Gökdemir ve Durak, s. 67; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 421.

⁴³² Türk, s. 224.

⁴³³ Bozarslan, s. 93.

⁴³⁴ Bozarslan, s. 163.

olarak hukuk bilginleri eşlik etmektedir. Bu açıdan siyasi mülk yönetiminde mülk sahibinin çevresinde toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda etkili olan birçok aktör yer almaktadır. Tabii mülk yönetiminde de mevcut olan bürokratik yapıdan ve kamu görevlilerinden farklı olarak siyasi mülk yönetiminde söz konusu aktörler yönetim tarzından dolayı toplum nezdinde daha etkili ve nüfuzlu kimselerdirler. Bu aktörlerin siyasi mülk yönetim tarzı bağlamında egemene tabi olan veliyyü'l-emrler olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Siyasi mülk yönetim tarzının; meşruiyeti yasalara dayalı, egemenlik hususunda birçok aktörün etkili olduğu, rasyonel tavırların ve adaletin tesis edilmesi hedefinin esas alındığı genel yapısı, bu yönetim tarzında emir-itaat ilişkilerinin tesisi ve sürdürülmesi bakımından da etkili olmaktadır.

a. Terminolojik Açıdan Ulu'l-Emr'e İtaat

(1) Ulu'l-Emr'in Taşıyıcısı

Mülk sahibinin kendi asabiyeti içerisindeki rakiplerini ortadan kaldırması ve toplum üzerinde üstün bir otoriteye sahip olması neticesinde siyasi mülk tesis edilmektedir. Siyasi mülkü tesis eden mülk sahibi, egemen veliyyü'l-emr pozisyonunu elde eden ulu'l-emr unvanı taşıyıcısı olur. Bu aşamada, mülkün bir gereği olan devlet işlerinin yürütülmesi adına tesis edilen makamlara devlet görevlileri atanması gündeme gelmektedir. Siyasi mülkün yalnızca mülk sahibinin gücüne ve otoritesine dayanmaması, aynı zamanda akla ve tecrübeye dayalı yasaların siyasi mülkün temelini oluşturması sebebiyle önemli makamlara getirilen devlet görevlileri kurumsal kimliğe sahip olan egemene tabi veliyyü'l-emrler haline gelmektedir.

Önemli devlet görevlerine getirilen kimselerin “kurumsal kimliğe sahip” egemene tabi veliyyü'l-emrler olarak değerlendirilmesi, ilgili görevlere halihazırda toplum nezdinde belirli bir gücü ve nüfuzu bulunan kimselerin getirilmesi lüzumuna işaret etmek amacıyla belirtilmiştir. Zira İbn Haldun toplumsal meselelere etki edecek önemli makamlara asabiyet sahiplerinin getirilmesi lüzumu üzerinde durmuştur. Önemli devlet görevlerine birçok kişi

talip olsa da toplum nezdinde karşılığı bulunmayan kimselerin bu görevlere getirilmesi söz konusu olmayacaktır. İbn Haldun: “*makama uzanan birçok burunlar, ulaşamadan kopuverir*” diyerek toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda ciddi bir rekabetin ve güç mücadelelerinin söz konusu olduğunu, her isteyeninin veliyyü’l-emr haline gelemeyeceğini ifade etmiştir.⁴³⁵

İbn Haldun siyasi mülk yönetiminde bir devlet makamında görevlendirilen her kişinin toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda etki sahibi, sözü geçen bir kimse haline gelmeyeceğini kabul etmektedir. Bu hususta İbn Haldun’un üzerinde durduğu devlet görevlileri, müftüler ve kadılar olmuştur. Müftülerin ve kadıların devlet nezdindeki rolünün İslam toplumlarının meşruiyet algısında yer edinmiş olan dini ahkâmın bilinmesine ilişkin olduğunu belirten İbn Haldun, sırf bu sebepten dolayı müftülerin ve kadıların toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda görüşlerine başvurulduğunu düşünmektedir. Toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda aslen asabiyet sahiplerinin görüşleri mülk sahibi açısından önem arz etmekte olduğundan asabiyet sahiplerinin mülk sahibi egemen veliyyü’l-emrle istişare içerisinde olması doğaldır. Müftüler ve kadılar ise ancak mülk sahibinin bir lütfu ile ve öteden beri gerçekleştirilen uygulamaların devamı olarak istişare meclislerinde yer almaktadır. İbn Haldun açısından, asabiyet sahibi olmayan müftüler ve kadılar, devlet görevlisi olmalarıyla birlikte doğrudan veliyyü’l-emr haline gelmemektedirler.⁴³⁶

İslam toplumları özelinde siyasi mülk yönetim tarzı uygulaması açısından, dini inançların etkisi dolayısıyla, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde dini semboller etki sahibidir. Bu etki, Arap olmayan toplumların İslam dinini benimsemesiyle birlikte daha yoğun bir şekilde gündeme gelmiştir. Türkler ve İranlılar gibi milletlerin İslam dinini benimsemesinin ardından bu milletlerin mensubu olan kimseler zaman içerisinde toplumsal meselelere etki eden, söz sahibi olan otoriteler haline gelmişlerdir. Bu kimselerin otoriteleri genellikle güçlerine ve asabiyetlerine dayalıdır. Dini açıdan ise meşruiyetlerini tesis edecek

⁴³⁵ Göze, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, s. 93; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 359.

⁴³⁶ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 466-467.

yahut pekiştirecek dayanaktan yoksundurlar. İşte bu sebeple Selçuklular ve Büveyhiler gibi yöneticileri Arap olmayan siyasi yapılanmalarda siyasi mülk sahibi olan kimseler, halifeleri kontrolleri altına alıp onlardan yararlanarak yönetimlerinin meşruiyetini pekiştirmişlerdir. İbn Haldun, Selçuklu hükümdarı Tuğrul beyin bu usulle Abbasi halifesi üzerinde otorite kurduğunu, halifenin hükmünü kısıtladığını ve İslam toplumları üzerinde egemen hale geldiğini belirtmiştir.⁴³⁷ Mısır’da Memlükler tarafından da benzer bir uygulamaya gidilmiş; Memlük sultanları halifelerin otoritesinden yararlanmak suretiyle meşruiyet argümanları geliştirmişlerdir.⁴³⁸ Siyasi mülkte egemen veliyyü’l-emr pozisyonunda olmayan halifeler, bu gibi hallerde siyasi mülk sahiplerinin kendilerinden yararlanması süreçleri dolayısıyla egemene tabi olan veliyyü’l-emrler olarak toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi açısından etkili olmuşlardır.

(2) Ulu’l-Emr’in Seçilmesi

İbn Haldun’un siyasi mülk yönetimine yaklaşımı, bu yönetim biçiminde egemen veliyyü’l-emr olara mülk sahibi bir kimsenin bulunmasını gerektirmektedir. Mülk sahibi olan bu kimsenin bir asabiyete bağlı olan, güç ve baskı kurma yoluyla rakiplerini mağlubiyete uğratan bir hükümdar olması şarttır. Aksi halde tam anlamıyla bir mülk yönetimi ortaya çıkmayacaktır. Mülk sahibi egemen veliyyü’l-emr’in belirlenmesi hususunda bu bakımdan temel hal, güç kullanma yoluyla otoriteye hakim olunmasıdır. Ancak yönetim tarzının siyasi mülk oluşu sebebiyle egemen veliyyü’l-emr olarak değerlendirilecek olan hükümdarın devlet görevlilerinin katıldığı merasimlerle, taç giyme ve tahta çıkma törenleriyle ilanı, egemen veliyyü’l-emr olunması hususunda önem arz eden ritüellerdir. Bu tür uygulamalar, mülk sahibi olacak kişinin yönetiminin meşru görülmesi açısından elzem olan hususlardır.

Siyasi mülk yönetiminin öngördüğü yasalar doğrultusunda yönetimin başına geçme yahut kamu görevliliğine getirilme hususlarında bazı kriterler öngörülmesi mümkündür. Özellikle mülk sahibi egemen veliyyü’l-emr olacak hükümdar açısından bu tür kriterler

⁴³⁷ İbn Haldun, Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar, s. 237.

⁴³⁸ Demircan, Hilafetin Hikayesi, s. 83.

üzerinde sıklıkla durulmaktadır. Bu kriterlerin başında bir çeşit belirleme usulü olarak veliaht tayini yöntemi zikredilmelidir. Zira siyasi mülk yönetimleri çoğunlukla yönetimin babadan oğula geçmesi, hanedan ailesi mensupları tarafından toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi esasına dayandığından, mevcut hükümdar tarafından sonraki hükümdarın belirlenmesi ve ilan edilmesi gerekli bir uygulamadır. Kamu görevlileri açısından ise, siyasi mülk yönetimlerinde yerleşik bir hale gelmiş bulunan ve toplumun yönetilmesi, yönlendirilmesi hususunda önem arz eden bir mesele olması münasebetiyle bu kişilerin mensubu olacakları kurumsal yapı açısından öngörülen şartlara riayet edilmesi önem arz etmektedir. Bazı makam ve mevkilerin babadan oğula geçmesi esas olmakla birlikte kamu görevleri açısından daha çok ilgili görevi yapabilecek liyakat ve kabiliyete sahip olmak aranmaktadır.

İlgili yönetimin İslam toplumunu idare edecek olması ihtimalinde siyasi mülk sahibi egemen veliyyü'l-emr olan kimselerin seçimi hususunda İslami usuller de gündeme gelebilmektedir. Tabii mülk yönetim tarzında gündeme gelen biat usulleri siyasi mülk açısından da söz konusu olabilmektedir. İslam toplumunu idare eden siyasi mülk yönetimlerinde bir çeşit ritüel olarak biat alınması yoluna gidilebilmektedir. Ancak bu biate kurucu bir nitelik verilmesi siyasi mülkün öngördüğü yasalara ve geleneklere bağlıdır. Önemli kamu görevlilerinin veya hanedan ailesi üyelerinin biatine kurucu nitelik verilmiş olması durumunda bu biat alınmadan egemen veliyyü'l-emr'in seçilmesi söz konusu olmayacaktır.

(3) Ulu'l-Emr'in Görev ve Yetkileri

Egemen veliyyü'l-emr'den ve egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerden beklenen hususlar temelde toplumsal düzenin kurulmasını ve devamlılığını sağlayacak olan görevlerin yerine getirilmesidir. Tabii mülk ve hilafet yönetim tarzlarında olduğu gibi bu görevlerin; sınırları koruma, güvenliği sağlama, diğer devletlere elçiler gönderme, yargılama yapma, adli ve idari devlet kurumları eliyle kamu hizmeti verme, vergi alma ve para basma tarzında temel görevler olduğunu ifade etmek mümkündür. Öte yandan bu tür görevlere ek olarak siyasi

mülk yönetiminin yasalara dayalı olması gereği yasalar çıkarma, bu yasaları ilan ve icra etmek adına gerekli tüm işlemleri yürütme hususları da yönetimin gerçekleştirmesi gereken vazifeler arasındadır. Ayrıca eğer siyasi mülk bir İslam toplumunda tesis edilmişse İslam dini açısından halifeden beklenen dini görevlerin bir bölümünün siyasi mülk yönetimi tarafından yerine getirilmesi hali ortaya çıkabilmektedir. Bu husus, ilgili toplumla siyasi mülk sahibi arasındaki ilişkiye bağlıdır. İbn Haldun, mülk yönetimlerinin büyük çoğunluğunda hilafet yönetim tarzında öngörülen görevlerin, yetkilerin ve yönetime ilişkin genel uygulama metotlarının icra edilmiş olduğu hususu üzerinde durmuştur.⁴³⁹

İbn Haldun İslam toplumlarında uygulansın uygulanmasın mülk yönetim tarzının söz konusu olduğu her toplumda yönetim açısından gerekli olan bazı makamlar, mertebeler ve bunlara bağlı olan görevler bulunduğunu belirtmektedir. Bu tür görevler, bu görevlerin gerekleri doğrultusunda kamu personelleri tarafından yerine getirilir. Her bir kamu görevlisi, mülk sahibi egemen veliyyü'l-emr'in kanunlar çerçevesinde kendisine vermiş olduğu görevi yerine getirmekle mükelleftir. Kamu görevlileri, söz konusu görevleri ile birlikte birtakım yetkiler ve maaş benzeri kazanımlar elde etmektedir. Bu suretle siyasi mülk yönetiminde işler belirli bir düzen içerisinde idare edilmektedir.⁴⁴⁰

(4) Ulu'l-Emr'e İtaatin Kapsamı

Mülk yönetiminde veliyyü'l-emrlere itaatin kapsam ve sınırlarını tespit ederken İbn Haldun'un önüne çıkan başlıca mesele mülkün kötülenmesi hususu olmuştur. İbn Haldun Hariciler gibi çeşitli kesimlerin mülk yönetim tarzını İslam'a aykırı bir yönetim olarak değerlendirmelerine karşı çıkmış; bu husus üzerinde durarak açıklamalar yapmıştır. Toplumu yöneten ve yönlendiren güçlü bir otoritenin varlığının, insanların barış ve huzur içerisinde nesillerini devam ettirebilmeleri açısından şart olduğunu ve bu hususun şeriatin de gereği olduğunu belirtmiştir.⁴⁴¹

⁴³⁹ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 471.

⁴⁴⁰ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 461.

⁴⁴¹ Orwin, s. 59.

Dini açıdan mülk yönetim tarzına yönelen eleştirileri savuşturan İbn Haldun, siyasi mülk yönetim tarzının akli yasalarla ve mülk sahibinin kudretinin bu yasalarla sınırlanması hususuna değinmiştir.⁴⁴² İbn Haldun'un siyasi mülk yönetimi açısından öngördüğü düzende egemen veliyyü'l-emr olan mülk sahibinin yasalarla uygun biçimde hareket etmesi gerekmektedir. Akla dayalı yasalarla idare edilen siyasi mülkte, egemen veliyyü'l-emr'e tanınan yetkiler ve tasarruf edilebilecek alanlar çerçevesinde hareket etmesi durumunda halkın egemen veliyyü'l-emr'e itaat etmesi gerekmektedir. Bu durumda hem halk hem de egemen veliyyü'l-emr yasalarla uygun bir biçimde hareket etmiş olmaktadır.

Egemen veliyyü'l-emr ile egemene tabi olan veliyyü'l-emrlar arasında toplumu ilgilendiren bir mesele hususunda görüş ayrılığı ortaya çıkması durumunda, ilgili durumun çözümü toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde esas alınan yasalar gereğince çözümlenmektedir. Görüş ayrılığına düşülen meselede yetkili ve ehliyetli olan kim ise akli yasalar o veliyyü'l-emr'in tasarrufunun uygulanmasını esas alacağından, halka ve tüm veliyyü'l-emrlere düşen vazife ilgili veliyyü'l-emr'in uygulamasına itaat etmek olacaktır. Selçuklu Sultanı Melikşah ile dönemin ünlü alimlerinden İmam Cüveynî arasında yaşanan bir görüş ayrılığı üzerine ifade edilmiş olan sözler, İbn Haldun'un siyasi mülk yönetiminde veliyyü'l-emrlar arasındaki görüş ayrılıklarının çözümü hususunu uygun bir şekilde açıklamıştır: *“Sultanın fermanına, bağlı meselelerde ona itaat vaciptir; lâkin fetvaya bağlı meselelerde, sultanın fetvaya riâyeti vaciptir.”*⁴⁴³

Görüş ayrılığına düşülen mesele ilgili olayda dini bir mesele olmuştur. Ancak bu dini meselenin kamu düzenini ilgilendiren, bireylerin kararlarını etkileyen yönleri bulunması sebebiyle bir çözüm bulunması gerekmiştir. Dini bir mesele olsun olmasın, toplumsal yaşamı ilgilendiren her konu bakımından görüş ayrılıklarının ortaya çıkması halinde bu görüş ayrılıklarını giderecek çözümler bulunması temel bir ihtiyaçtır. Siyasi mülk yönetiminde bu ihtiyaç akli yasalarla karşılanmaktadır. İbn Haldun, siyasi mülk yönetiminde mülk sahibi egemen veliyyü'l-emr'in üstün otoritesini tanımaktadır. Ancak bu otoritenin, siyasi mülkün

⁴⁴² Türk, s. 224.

⁴⁴³ Köprülü, İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, s. 225.

tabiatı gereğince tabii mülkte olduğu gibi mutlak bir itaatle karşılaşmayacağını dikkate almış ve irdelemiştir. Bu bağlamda siyasi mülk sahibinin idare ettiği toplum egemene mutlak bir itaatle bağlı değildir. Siyasi mülk yönetiminde öngörülen yasalara uygun düştüğü ölçüde siyasi mülk sahibinin uygulamaları meşru görülmekte ve gönülden bir itaatle karşılaşmaktadır. Siyasi mülk sahibi yasalarla birlikte aynı zamanda asabiyet sahiplerini de gözetmek, egemene tabi olan veliyyü'l-emr pozisyonundaki bu kimselerin etkisini, bunların yetkilerini ve tasarruf alanlarını dikkate almak durumundadır.⁴⁴⁴

Halkı yönetirken takip ettiği metotta, emir ve talimatlarında siyasi mülkün temelini oluşturan akli yasaları, egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerin durumunu ve genel itibarıyla asabiyeti göz önünde bulunduran siyasi mülk sahibi, halktan bu doğrultuda bir karşılık alabilmektedir. Yönetimine tabi olanlar tarafından mülk sahibinin gönüllü itaatle karşılaşması yalnızca hilafet yönetimine özgü bir durum değildir. İbn Haldun bu hususu bilimsel bir yöntemle olmasa da edebi bir dille açıklamış; Mukaddime eserini sunduğu hükümdarlardan olan Ebu'l-Abbâs'a söylediği kasidede mülk sahibine gönülden itaat edilmesi hususuna değinmiştir: *“Ey nitelemekte kalplerin coştığı hükümdar, anlatılanlardan da öteye olan hükümdar! İnsanlar seni ne kadar da içten destekler. Kararların tıpkı vahiy kuralları gibi geçer.”*⁴⁴⁵

b. Ulu'l-Emr'e İtaatin Hukuksal Karşılığı ve Meşruiyet İlkesi

Siyasi mülk yönetimi, İbn Haldun'un ele almış olduğu yönetim tarzları arasında toplumun görüşlerinin en çok etkili olduğu yönetimi yansıtmaktadır diyebiliriz. Zira siyasi mülk yapısında toplumun idare edilmesinde esas alınacak olan akli yasalar toplum içinden çıkmakta ve bu yasaların icra edilmesinde toplumun önemli etkisi bulunmaktadır. Bir anlamda bu yönetim tarzı açısından toplum, “hukukun üreticisi” pozisyonundadır.⁴⁴⁶ Burada kastedilen doğrudan demokrasi tarzında bir usulden ziyade, ilahi yasalara veya liderin

⁴⁴⁴ Orwin, s. 59.

⁴⁴⁵ İbn Haldun, Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar, s. 141.

⁴⁴⁶ Er, s. 236.

iradesine dayalı uygulamalardan ziyade toplumun itibar ettiği rasyonel yasalara, bilgiye ve tecrübeye dayalı hukukun uygulanmasıdır.

Ulu'l-emr'e itaat, siyasi mülk yönetim tarzı bakımından dini yasalara dayanmaksızın, mevcudiyetini ve meşruiyetini ilahi kaynağa bağlamadan ortaya çıkmaktadır. Bu noktada ulu'l-emr'e itaati hukuki bir zemine kavuşturan yasalar, akli yasalardır. Siyasi mülkün meşruiyeti şer'i ahkamla ilişkili olmadığından, siyasi mülkte bir halifenin varlığı ve bu halifeye tabi olunması da gerekmemektedir. İbn Haldun siyasi mülk açısından emir-itaat ilişkisini halifeye ve dini siyasete dayanmadan açıklamaktadır. Siyasi mülkte emir-itaat ilişkisi; mülk sahibinin gücüne, bu gücün etrafında şekillenen asabiyete, siyasi mülkte esas alınan yasalara ve halkın bu çerçevedeki itaatine bağlıdır. Halk, mülk sahibinin yönetimini mülke ilişkin genel teamülleri de içeren akli yasalarla birlikte mülk sahibinin gücüne göre meşru kabul etmektedir.⁴⁴⁷ Siyasi mülk sahibinin gücü ve halkın itaati açısından asabiyetin hem neseb asabiyeti yönü hem de sebep asabiyeti yönü önem arz etmektedir. İbn Haldun mülk yönetim tarzları açısından asabiyetin nesebe dayalı yönü üzerinde çokça durmuş; sebebe dayalı yönü açısından kapsamlı değerlendirmelerde bulunmamıştır. Ancak özellikle siyasi mülke dayalı yönetimler bakımından hukuk düzenine, adalete ve kamusal yararlar dayalı sebep asabiyetinin ciddi bir etken olduğu belirtilmelidir.

Egemen veliyyü'l-emr'in siyasi mülk yönetimine hakim olan yasaların, teamüllerin aksini öngören, toplumda genel kabul gören bu tür hükümleri değiştiren yahut kaldıran bir nitelik taşıyan emir ve talimatlarının tepkiyle, hatta direnişle karşılaşması ihtimal dahilindedir. İbn Haldun böyle bir ihtimalin özellikle yerleşik örf-adetlere dair müdahalelerde gündeme gelebileceğini, toplumun geleneksel olarak benimsediği bu tür uygulamaları değiştirmeye karar veren egemen veliyyü'l-emr'e itaat etmeyebileceğini belirtmektedir. İbn Haldun bu tür bir durumun hanedanın ikinci neslinden sonra, yani tabii mülk yönetim tarzında olduğu gibi hükümdarın gücüyle mutlak itaati temin ettiği yönetimin ardılı olan nesille birlikte ortaya çıkması halinde itaatsizlik hususu üzerinde durmuştur. Tabii mülk yönetiminde mülk sahibi

⁴⁴⁷ Tortuk Gökdemir ve Durak, s. 66.

meşruiyetini gücüyle tesis ettiğinden örf-adetleri ve yerleşik uygulamaları pekala değiştirebilmektedir. Ancak siyasi mülk yönetimi yalnızca güç ile tesis edilip sürdürülen bir yönetim usulüne dayanmadığından siyasi mülkte yerleşik düzene dair müdahaleler tepkiyle karşılanmaktadır.⁴⁴⁸

İbn Haldun, siyasi mülk yönetim tarzına özgü emir-itaat ilişkisi sebebiyle, mülk sahibi egemen veliyyü'l-emr'in toplumsal yaşamın yerleşik düzenine ve geleneksel uygulamalara ilişkin konularda müdahaleci bir tutumdan kaçınmasını tavsiye etmiştir. Özellikle hukuka ve ekonomiye ilişkin meselelerde egemen veliyyü'l-emr'in müdahaleleri kamu düzenini sarsabilecek potansiyele sahip olduğundan bu tür meselelerde egemen veliyyü'l-emr'in temkinli olması gerekmektedir.⁴⁴⁹ Aksi durumda toplum nezdinde etkili olan asabiyet sahipleri tarafından bu durum mülk sahibinin aleyhine kullanılabileceği gibi toplumun bir bölümünün mülk sahibine karşı sebebe dayalı bir asabiyetle bir araya gelmesi de mümkündür. Siyasi mülk yönetiminin sürdürülmesi sırasında uygulamalarının meşruiyeti sorgulanmaya başlanan mülk sahibi açısından tehlike arz eden bu tür bir durum karşısında mülk sahibinin toplumla ve egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerle ortak bir noktada buluşması gereklidir. Siyasi mülk sahibi, tabii mülkte olduğu gibi kendi iradesi doğrultusunda nihai kararları verememektedir. Böyle bir ortamda ortak paydada buluşmayı reddeden siyasi mülk sahibinin asabiyet sahipleriyle karşı karşıya kalması ise kaçınılmazdır.

c. Ulu'l-Emr'e İtaatin Siyasal Karşılığı ve Egemenlik İlkesi

Toplumsal bir yapı içerisinde bireylerin siyasi iktidara tabi olması, bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri ve güvenlik içerisinde yaşamlarını sürdürebilmeleri ile yakından ilişkilidir. Bireyler, karşılarında yerleşik hale gelen bir devlet düzeni gördükleri zaman, bir siyasi geleneğin mensubu olan iktidarlara karşılaştıkları zaman bu yönetime tabi olmak ve itaat etmek hususunda daha istekli olmaktadır.⁴⁵⁰ Siyasi mülk yönetim tarzında bu tür yerleşik devlet geleneklerinden faydalanmak, bilgi ve tecrübe sahibi kimselerin

⁴⁴⁸ Er, s. 204; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 557-558.

⁴⁴⁹ Er, s. 237.

⁴⁵⁰ Orwin, s. 59.

üzerinde durduğu temel ilke ve prensipler doğrultusunda toplumu yönetip yönlendirmek esastır. Siyasi mülk yönetim tarzının uygulanacağı bölgenin yüz ölçümü, toplam nüfus ve yurttaş profiline göre toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda emir-itaat ilişkileri farklı ölçeklerde ve farklı niteliklerle ortaya çıkabilmektedir.

İbn Haldun, mülk yönetimi açısından merkez-çevre ilişkisine özel bir önem vermiştir. Mülk sahibi merkezde, başkentte genellikle mutlak hakimiyetini tesis edebilirken, devletin tüm şehirleri ve bölgelerinde bu tarz bir hakimiyeti tesis etmesi ise pek kolay değildir.⁴⁵¹ Egemen veliyyü'l-emr hem merkezde hem de devletin diğer tüm bölgelerinde hakimiyetini korumak durumundadır. Ancak bu ağır sorumluluğu tek başına yüklenmesi zor ve neredeyse imkansız olduğundan; gücü, bilgisi, soyu, mülk sahibinin dostu veya taraftarı olması yahut toplum nezdinde kendisini nüfuzlu kılan çeşitli diğer özellikleri ile öne çıkan kimselerden yardım almak durumundadır. Hükümdar bu kimseleri yatkın oldukları işe ve ihtiyaca göre çeşitli alanlarda görevlendirebilmektedir. Kendilerine resmi olarak vazife verilen kişiler devlet görevlisi haline gelmektedir. Devlet görevlileri kendilerine görev verilen alanda ve görevli oldukları ilgili bölgelerde egemen veliyyü'l-emr'in temsilcisi olduklarından bu kimselerin uygulamaları egemen veliyyü'l-emr'in uygulaması olmaktadır.⁴⁵²

Mülk yönetiminde mülk sahibinin çeşitli makam ve mevkiler kurması, bu makam ve mevkilere görevliler ataması İbn Haldun'a göre mülkün tabiatı gereğidir. Devlet görevlerinin hakkıyla yerine getirilmesi egemen veliyyü'l-emr'in toplum üzerindeki hakimiyeti açısından şarttır ve siyasi olarak önem arz eden bir husustur.⁴⁵³

İbn Haldun halkın egemen veliyyü'l-emr'den uzaklaştırılması, araya engeller konulması esasına dayanan devlet görevi üzerinde durmuş; kamusal işleri rahatlıkla yürütebilme imkanı sağlamanın yanı sıra aynı zamanda egemen veliyyü'l-emr'in canına kastedilmesi gibi sakıncalı durumlara mani olunması bağlamında bu görevi ele almıştır.

⁴⁵¹ Bozarslan, s. 78, dipnot 25.

⁴⁵² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 482-483.

⁴⁵³ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 484.

İslam'ın ilk dönemlerinde halife olan Hz. Ömer'e, Hz. Ali'ye, valilik yapan Muaviye'ye ve Amr. b. As'a suikastlar düzenlendiğini belirten İbn Haldun, egemen veliyyü'l-emr'in siyasi otoritesinin devamı ve toplumsal düzenin bozulmaması açısından bu devlet görevlerinin önemini vurgulamıştır.⁴⁵⁴

Devlet görevlileri mülk yönetiminin merkezinde görevlendirilebilecekleri gibi başkentten uzakta olan uç bölgelerde de görev alabilmektedir. Yasalara ve hukuka bağlılık esasıyla ilgili bölgelerde devletin egemenliğini sürdürecektir olan devlet görevlileri, egemene tabi olan veliyyü'l-emrler olmakla birlikte ilgili bölge bazında düşünüldüğünde en üstün otorite temsilcisi pozisyonundadırlar. Bu sebeple kendi otoritelerini sarsabilecek düzeyde güç sahibi olan kimselerle mücadele halinde olmak, ilgili bölgelerde asabiyet sahibi olanların güçlenmesine mani olmak, devlet görevlilerinin siyasi açıdan en temel vazifeleri arasında yer almaktadır. Başkent dışında kalan şehirlerde, özellikle de merkezden uzak olan uç bölgelerde mülk sahibinin egemenliğinin sarsılması, insanların can ve mal güvenliğinin ortadan kalkması, zulmün yaygınlaşması, toplumsal barışa ve adalete dayalı olan mülk yönetimi açısından yıkıcı sonuçlar doğurabilecek niteliktedir. İlgili bölgelerde egemene tabi veliyyü'l-emr olan devlet görevlileri tarafından halka zulmedilmesi hali ise daha esaslı problemler doğurabilmekte; mülk yönetimi açısından meşruiyet krizi çıkarabilmektedir.⁴⁵⁵

İbn Haldun zulmün yaygınlaşmasını mülkün parçalanmanın eşiğine geldiğini haber veren bir unsur olarak ele almıştır. Parçalanmanın eşiğine gelen yönetimlerde ise ayaklanmalar baş gösterir. Genellikle görülen durum da budur. Devletlerdeki kötü yönetim, toplumsal barışın ve adaletin ortadan kalkması ayaklanmaları doğurur; ayaklanmalar da devletin yıkılması neticesine götürür. İbn Haldun bu durumu yönetimlerin tabiatında olan bir hal olarak gördüğünden, veliyyü'l-emrlere itaatsizliklerin ve isyanların haklılığından öte, bu isyanların zamanlamasına ve isyanların arkasındaki asabiyet kuvvetine bakmaktadır. İbn Haldun veliyyü'l-emrlere itaatsizlik ve isyan hususlarına kategorik olarak karşı çıkmamış;

⁴⁵⁴ İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 485.

⁴⁵⁵ Türk, s. 220; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 549-553.

mülk yönetiminin bulunduğu döneme ve itaatsizlik gösterenlerin gücüne göre isyanları ele almıştır.⁴⁵⁶

III. İBN HALDUN'UN ULU'L-EMR'E İTAAT ANLAYIŞININ ETKİLERİ

İbn Haldun, vefatından sonra eserleri vasıtasıyla hem doğuda hem de batıda çeşitli vesilelerle ve farklı ölçeklerde ele alınarak değerlendirilmiş bir düşünürdür. İbn Haldun'un ulu'l-emr'e itaat anlayışına dair etkilerin irdelenmek istenmesi halinde, İslam düşünce dünyasında yer edinmiş belli başlı siyaset geleneklerine ve bu geleneklerin İbn Haldun'da ne kadar karşılık bulduğuna kısaca değinmek gerekmektedir. İbn Haldun'un kendisinden sonra gelen düşünürler üzerindeki genel etkisi, spesifik olarak da Osmanlı Devleti dönemindeki aydınlar üzerindeki tesiri bu suretle daha iyi anlaşılabilir.

İslam düşünce dünyasının İbn Haldun'dan önce üç gelenek üzerinden şekillenmiş olduğu belirtilmektedir. Bu gelenekler; fıkhi-kelami siyaset, felsefi siyaset ve siyasetnamelere dayalı gelenektir. İbn Haldun'un bu üç geleneğin herhangi birinin takipçisi olduğunu net bir şekilde söylemek zordur. İbn Haldun üç gelenekle de ilgilenmiş, ancak kendi yaklaşımını ortaya koymuştur.⁴⁵⁷ Toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda siyasete, geleneklere ve akli yahut dini yasalara dayanılması noktasında İbn Haldun kendisinden evvel görüşler ortaya koyan İslam düşünürleriyle yakın görüşlere sahiptir. İbn Haldun, İslam düşünürlerinin takipçisi oldukları üç geleneğe de bağlanabilecek görüşlere ve yaklaşımlara sahip olmakla birlikte, bu geleneklerin temelini oluşturan anlayışlardan bazı hususlarda uzaklaşmaktadır.⁴⁵⁸

Fıkhi-kelami gelenekten gelen görüşler, İbn Haldun'un etkilendiği ve eserlerinde yararlanmış olduğu hususları barındırmaktadır. Gibb, bu bağlamda İbn Haldun'un İbn Teymiyye'den etkilendiğini, İbn Teymiyye'nin ve Sünni görüşteki Müslüman düşünürlerin İbn Haldun'un eserlerinde ortaya koyduğu felsefesinin zeminini oluşturduğunu

⁴⁵⁶ Bozarslan, s. 170; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 549-553; Orwin, s. 60.

⁴⁵⁷ Gökdağ, s. 18.

⁴⁵⁸ Er, s. 237; Gökdağ, s. 18.

belirtmektedir.⁴⁵⁹ Öte yandan, İbn Haldun'un fıkhi-kelami gelenekten gelen İslam düşünürlerinin görüşlerini eleştirdiği, bu görüşlerde din, hukuk ve devletin iç içe geçtiğini ve bu sebeple sağlıklı analizlerin yapılamadığını ifade ettiği belirtilmelidir.⁴⁶⁰

Felsefi siyaset geleneği ile İbn Haldun'u ilişkilendiren görüşlere göre İbn Haldun antik Yunan geleneğinin takipçisi olan İslam düşünürlerinden etkilenmiştir. Black, İbn Haldun'un Mukaddime eserini yazarken Aristoteles'ten esinlenmiş olduğuna emindir. Mahdi de İbn Haldun'un görüş ve yaklaşımlarıyla felsefi siyaset geleneğinin sıkı bir takipçisi olduğu görüşündedir.⁴⁶¹ İbn Haldun'un felsefi siyaset geleneğinden etkilenmesi hususunda tartışmalar varken İbn Haldun'un felsefe ve filozoflara dair açıklamalarına da dikkat etmek gereklidir. İbn Haldun, Müslüman düşünürlerin felsefeye dair görüşlerinin birçok yönden eksik ve hatalar içerdiğini dile getirmiş; İslami bilimlere vâkıf olmayan kişiler tarafından felsefenin kullanılmasının sıkıntılar doğurduğunu belirtmiştir.⁴⁶²

Siyasetname geleneği bağlamında İbn Haldun farklı kaynaklardan haberdar görünmektedir. İbn Haldun siyasetname türü eserlerde çokça yer verilmiş olan “adalet dairesi” olarak isimlendirilen meseleyi zikrettiği Mukaddime bölümlerinde bu geleneğe temas etmektedir. Bununla birlikte İbn Haldun'un siyasetnamelerden faydalanarak, siyasetname geleneği doğrultusunda görüşler ortaya koyduğu, kendisinin görüşlerinde siyasetnamelerin ciddi bir tesirinin olduğunu söylemenin zor olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶³ Zira siyasetname türü eserlerde devlet başkanına öğütler içeren, mesel ve kıssalara dayalı bir anlatım tarzı hakimdir. İbn Haldun ise bu tür bir yaklaşım yerine gözlemlerine dayalı olarak

⁴⁵⁹ H. A. R. Gibb, “The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory”, **Bulletin of the School of Oriental Studies**, University of London, Vol. 7, No. 1, 1933, s. 26-27. <https://www.jstor.org/stable/607600> (20 Temmuz 2022); Ahmet Arslan, s. 11.

⁴⁶⁰ Er, s. 237.

⁴⁶¹ Black, s. 242.; Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 85. Black, İbn Haldun'un Aristoteles'in Politika kitabını keşfetmediğini belirtmiştir. Ancak İbn Haldun Mukaddime eserinde bu kitaba değinmiş ve ayrıca kitabın içeriği hakkında eleştirilerde bulunmuştur. Bkz. Mücahid, s. 157; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 206.

⁴⁶² İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 950-956.

⁴⁶³ Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 124; İbn Haldun, Mukaddime (Uludağ), s. 206-208.

bir teorik altyapı oluşturmuş; toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda umran ilmi temelinde bilimsel bir yaklaşımla hareket etmiştir.

Nizamü'l-Mülk, siyasetname geleneğinin İslam dünyasında bilinen en önemli örneklerinden birini vermiştir. Nizamü'l-Mülk'ün "Siyasetname" ismini taşıyan eserinde toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda "adalet" temalı bir genel yaklaşım sergilenmiştir. Adaletin tesisinin önemini vurgulamak adına İslam siyasetname geleneğinde yaygın olarak bilinen: "*Saltanat küfür ile devam bulur; amma zulüm ve gaddarlıkla payidâr kalmaz*"⁴⁶⁴ ilkesini zikreden Nizamü'l-Mülk, aslen İslami bir yönetimin uygulanmasından yanadır. Zira kendisinin genel yaklaşımı hükümdarın Allah'ın izni ve inayeti ile başa geçen, meşruiyetini ilahi iradedden alan bir kişi olması yönündedir. Allah her çağda insanlar arasından bir lideri öne çıkarmakta, bu kişiyi özel niteliklerle donatıp yetkilendirmektedir. Nizamü'l-Mülk'e göre; kamusal düzenin, adaletin ve toplumsal barışın tesisi, bu lider eliyle, Allah'ın iradesiyle gerçekleşir.⁴⁶⁵

Siyasetname geleneğine uygun olarak görüşlerini tavsiye ve öğütlerle, kıssa ve hikayeler üzerinden anlatan Nizamü'l-Mülk, Sünni İslam görüşünün temsilcisi olan Abbasi halifeleri ile Fatımilerin halifeleri arasındaki mücadeleler üzerinde durmuş; adil hükümdarı anlatmak üzere eserinde yer verdiği bir hikayede ulu'l-emr'e itaat hususuna doğrudan temas etmiştir. Abbasi halifesine tabi olan Yakub b. Leys'in ayaklanması ve Abbasilerin başkenti Bağdat'a ordusuyla gelerek savaş pozisyonu alması üzerine halife tarafından muharebe meydanında ulu'l-emr'e itaat ayetini de içerisinde barındıran bir açıklama yaptırılmıştır. Açıklama ile ayaklanan kişinin Fatımilere çalıştığı ifade edilmiş ve Fatımiler karşısında Abbasi halifesinin desteklenmesi adına ilgili ulu'l-emr'e itaat ayetine dayanılmıştır. Nizamü'l-Mülk ilgili hikayeyi anlatırken Sünni görüşü daha muteber ve meşru gördüğünü göstermektedir.⁴⁶⁶ Ancak doğrudan ulu'l-emr'e itaat hususunu sistematik olarak ele

⁴⁶⁴ Nizamü'l-Mülk, **Siyasetname**, Mehmet Taha Ayar (çev.), 5. Basım, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 15.

⁴⁶⁵ Nizamü'l-Mülk, s. 11-12.

⁴⁶⁶ Nizamü'l-Mülk, s. 18-21.

almamıştır. Öte yandan, Nizamü'l-Mülk'ün genel yaklaşımı İslam dünyasında siyasetname geleneğinden yararlanan birçok düşünürün yaklaşımını yansıtmaktadır.

Nizamü'l-Mülk'ün siyasetname eserinde yer alan bir başka hikaye, İbn Haldun'un asabiyet yaklaşımıyla ve ulu'l-emr'e itaat hususundaki genel görüşleriyle ilişkilendirilebilecek bir anlatıma sahiptir. Hikayede Gazneliler Devleti'nin kurulmasını sağlayan Alp Tegin'in, Samaniler'in yönetiminde etkili olan bir köleyken hükümdarın vefatı sonrasında yerine oğlunun geçirilmesi sürecinde dışlanması, egemene tabi veliyyü'l-emr pozisyonunda sayılabilecek bu kişinin inançlı oluşu ve toplumsal barışı gözetmesi sebebiyle, yönetimi ele geçirmek yerine Hindistan tarafına sefere yönelmesi anlatılmıştır. Alp Tegin'in önemli başarılar elde ederek geniş topraklarda hakimiyetini tesis etmesinden sonra yerine geçen, yine köle sınıfından olan Sebük Tegin'in ve günümüzde "Gazneli Mahmud" olarak tanınan oğlunun yönetimleri döneminde Gazneliler Devleti kurulmuş ve egemenlik tesis edilmiştir. Samaniler ise uzun ömürlü olamamış ve yıkılmışlardır. Nizamü'l-Mülk bu hikaye neticesinde devlet yönetiminde kölelerin hükümdarın oğullarından dahi daha önemli bir role ve faydaya sahip olabildiğini, itaatkar ve tecrübeli bir kölenin bin oğuldan daha yararlı olacağını belirtmektedir. İyi yetiştirilmiş bir köle, Nizamü'l-Mülk'e göre mülkün, hanedanın bir üyesi kabul edilmeli, kollanmalı ve yönetimde yetki sahibi olmalıdır.⁴⁶⁷

Mukaddime eserinde İbn Haldun'un nesebe dayalı asabiyetle birlikte ittifaklarla, köleler vasıtasıyla asabiyyetin tesis edilebileceğine ilişkin görüşleriyle Nizamü'l-Mülk'ün yukarıda değindiğimiz görüşleri arasında paralellikler bulunmaktadır. Öte yandan, itaatkar ve liyakat sahibi olan bir kölenin veliyyü'l-emr pozisyonunda bulunması gerektiği manası çıkarabileceğimiz Nizamü'l-Mülk'ün görüşlerinin, ilahi iradeye dayanan ve meşruiyet kazanan hükümdar anlayışının, ayrıca genel olarak siyasetname geleneğinde üzerinde durulan yaklaşımların İbn Haldun üzerindeki etkilerinin ise tam karşılık bulduğunu söylemek zordur.

⁴⁶⁷ Nizamü'l-Mülk, s. 153-167.

Müslüman düşünürlerin takip ettikleri ilgili düşünce gelenekleriyle İbn Haldun’u çeşitli yönlerden ilişkilendirmek pekala mümkündür. İbn Haldun, hemen her büyük düşünür gibi, yaşadığı döneme hakim olan çeşitli düşünce geleneklerine temas etmiştir. Ancak kendisini bu düşünce geleneklerinden birinin sıkı takipçisi addetmemiz, mevcut bilgiler ve genel görünüm doğrultusunda, pek uygun düşmemektedir. İbn Haldun üzerinde etkili olan görüş ve düşünceleri, İbn Haldun’un kendisinden sonra gelen kimselere tesirleriyle birlikte değerlendirmek de belki yararlı bir yöntem olabilecektir.

İbn Haldun’un kendisinden sonraki düşünürler üzerindeki tesirleri, öncelikle İslam coğrafyasında olmuştur. İbn Haldun’un vefat ettiği dönemden sonra önemli bir gelişme kateden ve İstanbul’u da topraklarına katarak büyüyen Osmanlı Devleti’nin üst düzeydeki devlet görevlileri ve düşünürleri, İbn Haldun’la alakadar olmuşlardır. İbn Haldun’un Osmanlı dönemi üzerindeki etkisinin hangi tarihte başladığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte, bu etkinin 17. ve 18. yüzyıllarda yaygınlaştığı, 19. yüzyılda ise zirveye çıktığı belirtilebilmektedir.⁴⁶⁸

Osmanlı Devleti’nin yönetiminde yer alan önemli devlet görevlileri ve tarihçilerden İbn Haldun’un görüşleriyle ilgilenen ve eserler ortaya koyan birçok kişi bulunmaktadır. Bu kişiler arasında en bilinenler ve İbn Haldun’dan en çok etkilenenlerin Naima, Katip Çelebi ve Ahmet Cevdet Paşa olduğu belirtilmektedir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Igor Alexeev, “Between İbn Khaldun and İbn Tamiyya: Islamic Socio-Political Ideal and Dynastic Autocracy (Reflections on the Tide of “Arab Spring”)”, **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**, C. 2, S. 2, Temmuz 2017, s. 179. İbn Haldun’un çağdaşı olan Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci’nin Mukaddime yazarından etkilendiği ve bu etki doğrultusunda görüş ve düşüncelere sahip olduğunu belirten görüş için Bkz. Kasım Şulul, “İslam Düşüncesinde Tarih Felsefesi”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 2, S. 11, 2001, s. 117; Muhammet Emin Ünal, “Osmanlı Tarih Yazımında ve Siyasetname Literatüründe İbn Halduncu Yaklaşımların Değerlendirilmesi”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, 2016, s. 59-62. İlgili görüş doğrultusunda İbn Haldun’un etkisini 15. yüzyıla, yani İbn Haldun’un vefat ettiği döneme kadar götürmek mümkündür.

⁴⁶⁹ Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, **İbni Haldun**, 1. Baskı, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940, s. 36.

18. yüzyılın başlarına kadar İbn Haldun'un eserlerinden yararlanılırken bu eserleri orijinal dilinde, Arapça yazılan yazmalardan okumak gerekmiştir. Mukaddime, İbn Haldun'un diğer eserlerine göre en çok ilgi gören eseri olduğundan bu eser diğer eserlerinden önce çeşitli dillere çevrilmiştir. Mukaddime eserinin farklı bir dile ilk çevrildiği dönem Osmanlı Devleti dönemi, çevrilen dil ise Türkçe olmuştur.⁴⁷⁰ Mukaddime ismiyle anılan kitap aslen İbn Haldun'un Kitabı'l-İber eserinin girişinde yazmış olduğu Mukaddime ve Kitabı'l-İber'in birinci kitabından ibarettir. Pirizade Mehmet Sahib Efendi tarafından 1725 yılında Osmanlı sultanı III. Ahmed döneminde Mukaddime'nin Türkçe çevirisine başlanmıştır. Kitabı'l-İber'in Mukaddime bölümü ve 1. cildinin ilk beş bölümünün çevirisi 1730 yılında tamamlanmış ve o dönem henüz yeni tahta çıkmış olan Sultan I. Mahmud'a sunulmuştur.⁴⁷¹

Pirizade'nin çevirisi Lale Devri olarak bilinen dönemde başlamıştır. Çevirinin sonlandığı tarihlerde ise Lale Devri'nin de sonunu getiren Patrona Halil İsyanı olmuş; isyan neticesinde Osmanlı padişahı değişmiştir. 1718-1730 tarihleri arasında yaşanan Lale Devri döneminde Osmanlı Devleti kültürel anlamda kapsamlı bir hamle yapmış; tercüme heyetleri kurularak Arapça, Farsça ve Yunanca dillerinden önemli eserler çevrilmiştir. Osmanlı, ilgili dönemde Batı medeniyetiyle yakın temaslara girmiş; bilim-teknik ve kültür-sanat alanlarında arayış halinde olmuştur. İlk Türk matbaası da bu dönemde kurulmuştur. Batı medeniyetinin eserleri ele alınırken Mağrip bölgesinin ünlü alim ve düşünürü İbn Haldun'un da eserlerinin ele alınması ve bu eserler üzerinde durulması gündeme gelmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki Mukaddime eseri Lale Devri'nde tercüme edilmekle beraber bu eserin doğrudan ilgili dönemde yaşanan tercüme faaliyetleri ve kültür hareketine bağlı olarak çevrildiği hususunda net bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁷²

Mukaddime'nin Pirizade tarafından çevrilmeyen 6. bölümünü Türkçeye çeviren ve böylelikle Mukaddime çevirisini tamamlayan Ahmet Cevdet Paşa, Pirizade'nin

⁴⁷⁰ Ejder Okumuş, **Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun**, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 113.

⁴⁷¹ Ümit Hassan, "İbn Haldun'un Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 28, S. 3, 1973, s. 115; Yavuz Yıldırım, s. 35.

⁴⁷² Yavuz Yıldırım, s. 40-41.

“Mukaddime-i İbn Haldun” ismiyle meşhur olan İbn Haldun’un kitabını çevirmesinin o dönem bu kitabın yoğun ilgi görmesinden kaynaklandığını, Pirizade’nin bu ilgi alaka sebebiyle çeviriye başladığını vurgulamıştır. Ahmet Cevdet Paşa, Mukaddime çevirisini 1859 yılında tamamlamıştır.⁴⁷³

1850’li yıllarda Mukaddime eseri Osmanlı Devleti’nin o dönem en önemli iki merkezi olan İstanbul ve Kahire’de basılmıştır. Söz konusu dönem, Mısır’da Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın Osmanlıya karşı bir isyan girişiminde bulunmasının ardından isyanında büyük ölçüde başarılı olarak hakimiyetini tesis etmesi ve özerk Mısır Hidivliği’nin kurulmasından sonra Mısır’daki yönetimle Osmanlı Devleti yönetimi arasında rekabetlerin olduğu bir dönemdir. Mukaddime’nin Türkçe tercümesi bu rekabet ortamında ilk olarak 1858’de Mısır’ın Kahire şehrinde basılmıştır. Bu baskı Bulak baskısı olarak bilinmekte olup baskıya düşülen notta basımın Mısır Hidivi emriyle yapıldığı ifade edilmiştir. İstanbul baskısı ise 1859 yılında yapılmıştır.⁴⁷⁴

Mısır Hidivliği’nin, hayatının son dönemlerini Mısır topraklarında geçirmiş olan İbn Haldun’a ilgisi yalnızca Mukaddime-i İbn Haldun olarak bilinen Kitabı’l-İber’in girişi ve 1. cildi ile sınırlı kalmamıştır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Abdullatif Suphi Paşa’yı Kitabı’l-İber’in kalan bölümlerini de tercüme etmeye yöneltmiştir. Abdullatif Suphi’nin, “Miftahu’l-İber” ismiyle anılan çevirisi 1859 yılında Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁷⁵

Mukaddime’nin Türkçe baskılarının yapılması bu esere ve İbn Haldun’a ilişkin ilgi alakayı önemli derecede etkilemiş; ilgili baskıların yapılması Mukaddime’nin ve İbn Haldun’un başta Fransa olmak üzere çeşitli Batı ülkelerinde tanınmasına, Mukaddime’nin

⁴⁷³ Yavuz Yıldırım, s. 40-42; Ahmet Cevdet, “Ahmet Cevdet Paşa’nın Takdimi”, **Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun Mukaddime Tercümesi** içinde (11-14), C. 3, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 12.

⁴⁷⁴ Yavuz Yıldırım, s. 43.

⁴⁷⁵ Ali Akyıldız. "Abdullatif Subhi Paşa", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XXXVII, İstanbul: TDV Yayın, 2009, s. 451.

batı dillerine de çevrilmesine sebebiyet vermiştir.⁴⁷⁶ Mukaddime'nin Osmanlı Devleti dönemindeki etkisi bu tarihlerde, yani 1850'li yıllarda da sürmekle beraber daha erken tarihlerden itibaren İbn Haldun'un etkilerini görmek mümkündür.

İbn Haldun'un yaşadığı dönemden itibaren Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemin sonuna kadar Osmanlı'nın devlet görevlileri ve düşünürleri üzerindeki tesirleri çeşitli düzeylerde olmuştur. İlgili devlet görevlileri ve düşünürlerin İbn Haldun'dan çok yoğun bir biçimde etkilendiğini ve bunların önemli bir bölümü üzerinde İbn Haldun'un tesirlerini görebildiğimizi belirten görüşler bulunmaktadır. Bu bağlamda Fındıkoğlu 16. yüzyıl sonrası Türk tarihçiliği bakımından adına "İbn-Haldunizm" denilebilecek bir fikri akımın oluştuğu düşüncesindedir. İlgili görüş karşısında İbn Haldun'un Osmanlı üzerindeki etkilerinin değinildiği kadar üst düzeyde olmadığını ve Osmanlı döneminde İbn Haldun'un tesirlerinin abartıldığı da belirtilmiştir.⁴⁷⁷

Canatan'ın da belirttiği üzere İbn Haldun'un etkileri hususunda dikkate alınması gereken önemli noktalardan biri, ilgili düşünür ve devlet adamları nezdinde genel itibarıyla İbn Haldun'u okuma ve onu anlama yönünde çalışmaların ağırlıkta olmasıdır. İbn Haldun'un görüş ve düşünceleri üzerinde durma sürecinden "İbn Haldun'la birlikte" yeni görüş ve düşünceler ortaya konulması sürecine tam anlamıyla bir geçiş yapılamadığından, gerek Osmanlı dönemi gerek günümüz dönemi açısından özgün ve yeni yorumlar içeren çalışmalardan ziyade birbirini tekrar eden çalışmalar çoğunluğu teşkil etmektedir. Türk fikriyatında İbn Haldun'un tesirlerinin "mübalağa" edildiğini ifade eden Uludağ'ın kanaati de muhtemelen bu duruma işaret etmektedir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Mukaddime orijinal diliyle Fransa'da 1858 yılında basılmış; ilgili tarihte başlayan Fransızca tercüme faaliyetleri birkaç yıl içerisinde tamamlanarak Mukaddime Fransızca olarak yayınlanmıştır. Bkz. "İbn Haldun'un Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", s. 117; Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 138.

⁴⁷⁷ Okumuş, Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, s. 15-16; Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 148; Fındıkoğlu, "İbni Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri", s. 152.

⁴⁷⁸ Canatan, s. 103; Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 148.

Osmanlı'nın devlet görevlileri ve düşünürlerinin üzerinde en çok durdukları konu, Osmanlı Devleti topraklarında görülen isyanların, haksızlık ve zulümlerin önüne geçilmesi, “çöküş”e doğru giden devletin bu çöküş sürecinin ortadan kaldırılmasıdır. İbn Haldun'a başvurulması da bir anlamda bu süreçle alakalıdır. İbn Haldun'un tavırlar teorisi doğrultusunda devletin yıkılmasına giden belirtileri gören devlet adamları ve düşünürler, devletin ömrünü uzatacak, yahut başka bir ifadeyle devleti çöküşe götüren sebepleri ortadan kaldıracak çözümler üzerinde durmuşlardır. İlgili düşünür ve devlet görevlilerini İbn Haldun'dan ayırdığı düşünülen husus ise bu kimselerin, İbn Haldun'dan farklı olarak, gerekli tedbirlerin alınması halinde devletin yıkılmayacağını öngörmeleridir. İbn Haldun'un devletlere ömür biçmesi, devletlerin yıkılmasını tabii bulması karşısında Osmanlı devlet görevlileri ve düşünürleri “devlet-i ebed müddet” fikrinden taraf olmuşlardır.⁴⁷⁹

Çöküş meselesini dini inanç temelinde ele alan, Osmanlı Devleti'nin sürekliliğini şer'i hükümlere bağlılıkla ilişkilendiren yaklaşımlar bulunmaktadır. Naima, Osmanlı Devleti özelinde devletin çöküşünü önlemeyi, devletin ömrünün uzatılmasını İslam şeriatına riayet edilmesi halinde mümkün görmüştür. Asabiyet ve dini aynı hususları açıklamışçasına ele alan, İslam dinine bağlılık dışında bir asabiyeti Osmanlı Devleti açısından makul ve etkili bir asabiyet olarak değerlendirmeyen Ahmet Cevdet Paşa'nın genel yaklaşımı da bu minvalde olmuştur.⁴⁸⁰ Bu husus, bir bakıma, Osmanlı Devleti'nde şer'i hükümlere dayalı bir tür “Tanrı Devleti” idealinin yansımaları olarak da değerlendirilebilmektedir.⁴⁸¹

Din merkezli bir yaklaşım dahilinde ve zaman zaman sadece bu çerçevede kalmayarak Osmanlı döneminde toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda toplumsal barışı ve adaleti ön plana çıkaran görüşlerin ileri sürüldüğü belirtilmelidir. İlgili görüşler, İslam şeriatı çerçevesinde veya doğrudan doğruya devlet yönetimi hususunda esas alınan “kanun-ı kadim” ile öngörülen kural ve prensiplere riayet edilmemesini çöküşün temel

⁴⁷⁹ İsmail Özçelik, “İbn Haldun'un İktidar Gücünün Yozlaşması Fikrine Karşı Bazı Osmanlı Düşünürlerince Öne Sürülen Tedbir ve Uygulamalar”, **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**, C. 4, S. 1, Ocak 2019, s. 18; Okumuş, Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, s. 77, 158.

⁴⁸⁰ Okumuş, Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, s. 108, 125.

⁴⁸¹ Okumuş, Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, s. 61.

nedeni olarak ele almışlardır.⁴⁸² Osmanlı devlet görevlileri ve düşünürleri, “adalet dairesi” olarak bilinen, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde esas alınan geleneksel kaidedeki “yasa”yı çoğunlukla İslam şeriatı olarak değerlendirmiş ve adalet dairesini İslami bir “siyaset kurumu” haline getirmişlerdir.⁴⁸³

Konuyu din çerçevesinin dışında bir toplumsal barış ve adalet meselesi olarak irdeleyen bazı Osmanlı alimleri ve yöneticileri ise adalet dairesi ve kanun-ı kadim gereğince hareket edilmesi halinde, hem Osmanlı Devleti açısından hem diğer tüm devletler açısından devletin ömrünün uzun olacağını, devletin çöküşünün engellenebileceğini kabul etmişlerdir. Bu alim ve yöneticiler yaklaşımlarını, daha önce Nizamü’l-Mülk’ün de ifade ettiği, “Küfür ile dünya durur, zulüm ile durmaz” ilkesi üzerinden ve adalet dairesinde zikredilen yasanın dini yasalar kadar akla ve tecrübeye dayalı olabileceğinden hareketle ortaya koymuşlardır.⁴⁸⁴

Osmanlı padişahlarından IV. Murat ve Sultan İbrahim’e devletin ahvaline ve bu ahvalin düzeltilmesine ilişkin olarak iki risale yazan Koçi Bey, kamusal düzenin tesisinde ve sürdürülmesinde adalet ve liyakat temeline dayalı bir yaklaşımla hareket etmiş olan Osmanlı düşünürü ve devlet görevlisidir. Koçi Bey, Osmanlı Devleti’nde çeşitli otoritelerin toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda söz sahibi olduğu, egemen veliyyü’l-emr pozisyonundaki Osmanlı padişahının sarayında sözü geçen kişiler karşısında tam manasıyla hakim konumda bulunmadığı bir dönemde yaşamıştır. Koçi Bey, ilgili dönemde Osmanlı padişahıyla birlikte; saray erkanını, orduyu, ilmiyye sınıfını, halkı ve esnafları toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi süreçlerinin önemli aktörleri olarak değerlendirmiştir. Padişahın yönetiminin sıhhati, toplumsal barış ortamı içerisinde adaletli bir kamu düzeninin tesisi adına padişahın hakimiyetini tesis etmesi gerekliliği üzerinde duran Koçi Bey, bu hususta hem tespitlerini hem de çözüm önerilerini risalelerine yazmıştır. Koçi Bey, görüşleri

⁴⁸² İsmail Özçelik, s. 18.

⁴⁸³ Okumuş, Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun, s. 138.

⁴⁸⁴ Okumuş, Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun, s. 95, 108; Nizamü’l-Mülk, s. 15.

ve yaklaşımı sebebiyle İbn Haldun'dan etkilenen Osmanlı devlet görevlileri ve düşünürleri arasında zikredilmektedir.⁴⁸⁵

Koçi Bey'in risalelerindeki hareket metodu; toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda toplumsal barışın, adaletin sarsılmasına sebebiyet veren unsurların detaylı olarak açıklanması, irdelenmesi ve nihayet bu hususlar karşısında dönemin padişahının uygulayabileceği yöntemlerin zikredilmesi şeklindeki bir düzlemde ilerlemektedir. İlgili dönemde Osmanlı Devleti'nin genel ahvalini anlatan Koçi Bey, saray erkanından orduya, çeşitli devlet kademelerinden Osmanlı'nın tımar ve zeametlerine kadar devletin ekonomik, siyasi, hukuki ve askeri yönlerden mevcut durumunu açıklamaya çalışmıştır. Koçi Bey, padişahların devlet yönetimindeki mutlak hakimiyetlerini önemli ölçüde kaybetmelerinin, toplumda adaletsizliğin ve bu sebeple itaatsizliklerin baş göstermesinin Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının son dönemlerinden itibaren başlayan bir süreç olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁶

Kanuni dönemi açısından; padişahın divanda hazır bulunmaması, kadim usul ve kaideler doğrultusunda kademeli yükselişi öngören metoda aykırı olarak üst düzey memuriyetlere gelişte farklı yöntemler uygulanması, bilgisiz ve yetersiz kimselerin bu suretle üst düzey memur kılınması, hayır amacıyla da olsa devlet mülkünün kişilere tahsisi ve vakfedilmesi usullerinin önüne geçilmeyerek ekonomik açıdan ciddi kayıplara sebebiyet verilmesi, iltizam usulüyle vergi toplanması, süs ve şöhretin arttırılması ve yaygınlaşması Koçi Bey'in bozulmaya ilişkin olarak zikrettiği temel hususlardır.⁴⁸⁷

Koçi Bey Kanuni döneminden sonra da kamu düzeninin bozulmasına sebebiyet veren çeşitli hususları zikretmiştir. Bu hususlar arasında dikkat çeken iki konu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Osmanlı Devleti'nde kuruluş döneminden itibaren sadrazama

⁴⁸⁵ Zuhuri Danışman, "Koçi Beyin Yaşadığı Devrin Kısa Panoraması", **Koçi Bey Risalesi** İçinde (VI-IX), 1. Basım, İstanbul: MEB Kitapları, 1972, s. IX; Okumuş, Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, s. 92.

⁴⁸⁶ Koçi Bey, **Koçi Bey Risalesi**, Zuhuri Danışman (sad.), 1. Basım, İstanbul: MEB Kitapları, 1972, s. 67.

⁴⁸⁷ Koçi Bey, s. 68-70.

dışarıdan müdahalelerde bulunulamaması, sadrazamın bağımsız oluşu ve padişah ile sadrazamın birlikte, kendi aralarındaki ilişki doğrultusunda devleti yönetmeleridir. Koçi Bey daha sonra sadrazam ve padişah tarafından yerine getirilen hususlara, sadrazamın devlet meselelerinde söz sahibi olmasına karışan kimselerin çoğaldığını, bu kimselerin çeşitli paye ve rütbelere elde ederek saltanat işlerine müdahale etmeye başladığını ifade etmiştir. Koçi Bey'e göre bu durum devletin otoritesini sarsmış ve kamu düzeninin bozulmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁸⁸ Koçi Bey'in bu konudaki yaklaşımı, egemen veliyyü'l-emr olan padişahın otoritesinin bölünmesine mani olma, egemenliğin mutlaklığını ve sürekliliğini sarsacak tehlikelerin önüne geçme düşüncesi bağlamında değerlendirilebilir. Sadrazam egemene tabi veliyyü'l-emr olmakla birlikte, genellikle kul sınıfından olduğundan, padişaha itaati ve sadakati hususunda risk oluşturan bir durum bulunmadığından, devletin padişah ve sadrazam birlikteliğiyle idare edilmesi sakıncalı değildir. Sakıncalı olan husus, çeşitli otoritelerin devlet egemenliğini, emir-itaat ilişkisini sarsacak şekilde yükselmesidir.

Koçi Bey'in üzerinde durduğu ikinci mesele ise orduda, özel olarak yeniçeriler ocağında bozulmalara sebebiyet veren hususlar hakkındadır. Yeniçeri ocağına kul sınıfından olmayan kimselerin de kabul edilmeye başlanması, Koçi Bey'e göre ordunun dirlik ve düzenini sarsmıştır. Osmanlı padişahının tebaasından olan kimselere orduda görev alma imkanı verilmesi, orduda bir kamu görevlisi olmanın devlet görevlilerinin veya devlete hizmetlerde bulunan kimselerin yakınlarına bir hediye yahut taltif olarak verilmesi, ordunun güçsüz ve liyakatsiz bir hale gelmesine neden olmuştur. Koçi Bey bu hususta yeniçeri ocağının ve ordunun genelinin padişaha mutlak itaatle bağlı olması gerekliliğinden hareketle kulların orduda görevlendirilmesi lüzumunu dile getirmiş; orduda savaşçı, tecrübeli ve liyakatli kimselerin olması halinde kamu düzeninin tesis edilebileceğini ve sürdürülebileceğini ifade etmiştir.⁴⁸⁹

Yaşadığı dönemde ordunun durumunun istenen ve zaruri olan seviyeden pek uzak olduğunu ifade eden Koçi Bey, dini meşruiyet zemininin emir-itaat ilişkisinin tesisinde

⁴⁸⁸ Koçi Bey, s. 20-23.

⁴⁸⁹ Koçi Bey, s. 41-45.

yeterli olamayışını ve İbn Haldun'un da üzerinde durduğu güç ve baskı kullanma yoluyla egemenliğin tesis edilmesi gerekliliğini açık bir şekilde göstermiştir:

“Bu asrın askeri öyle bir askerdir ki aydan aya bütün maaşları peşin verilse, her birinin bütün levâzım ve mühimmatı devlet tarafından görülse, her biri çeşitli lûtuflara gark edilse, bütün bilginler ve şeyhler bir yere gelip, nasihat eylese, ve her biri bir nasihat ile itaat yoluna yöneltilseler ve ‘İslâm padişahının emrine aykırı hareket etmek, din ve nikâha zarardır’ deseler, birinin de kulağına girmez ve zerre kadar faydası olmaz. Velhâsıl insanoğlu, kahr ile zapt olunur. Yumuşaklıkla olmaz.”⁴⁹⁰

Osmanlı Devleti'nin ilgili dönemdeki problemlerini ayrıntılarıyla ele alan Koçi Bey, bu hususlar karşısında toplumsal barışın ve düzenin tesisi açısından adalet, liyakatli ve tecrübeli kimselerin devlet görevlerine getirilmesini, devlet harcamalarının ve kamu mallarının sürekli bir şekilde denetlenerek kontrol altında tutulmasını çözüm önerileri olarak sunmaktadır. Koçi Bey'e göre adaletli yönetim devleti ayakta tutan asli unsurdur. Bu hususun kendisinden önce bilginler tarafından da bilindiğini ve anlatıldığını belirten Koçi Bey: *“Küfür ile dünya durur, zulüm ile durmaz.”* özdeyişini aktarmaktadır.⁴⁹¹ Koçi Bey'in Osmanlı Devleti'nde yaşanan çeşitli isyanlara ve itaatsizliklere karşı yaklaşımı da adalet dairesi çerçevesinde olmuş; bu durumlar karşısında adalet dairesinde belirtilen hususların gözetilmesi halinde ayaklanmaların önüne geçilebileceği belirtilmiştir.⁴⁹²

İbn Haldun'dan etkilendiği düşünülen Osmanlı devlet görevlileri ve düşünürlerinin büyük bir bölümü, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde söz sahibi olan kimselerdendir. Bu kimseler, adalet dairesini ve İbn Haldun'un tavırlar teorisi çerçevesinde devletin tabii olarak bir ömre sahip olması hususunu yönetimin eleştirilmesinde, gerek padişahın gerek padişaha tabi olan çeşitli otoritelerin sınırlandırılmasında kullanmışlardır. Hukukun üstünlüğünün sağlanması, toplumsal barışın ve adaletin tesis edilmesi açısından ilgili devlet görevlilerinin ve düşünürlerin yaklaşımı şüphesiz önemli katkılar sunmuştur.

⁴⁹⁰ Koçi Bey, s. 51.

⁴⁹¹ Koçi Bey, s. 47.

⁴⁹² Koçi Bey, s. 48-50.

Bununla birlikte Osmanlı Devleti’nde hukuku üstünlüğü, adalet ve toplumsal barış hususları bakımından ilgili katkılar tek başına yeterli olmamış; toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde organizasyonel ihtiyaçlar önemli ölçüde karşılansa da pratikte hukuka aykırılık teşkil eden, zulüm içeren ve kamu düzenini temelinden sarsan uygulamalarından dolayı ilgili veliyyü’l-emrler kısıtlanamamıştır.⁴⁹³

Ulu’l-emr unvanı taşıyıcılarının hukuka aykırı, kamu düzenini ve adalet anlayışını zedeleyen uygulamalarına karşı yerleşik sistemler için, Osmanlı Devleti’ni meşrutiyet yönetimine ve anayasal düzene götüren; Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ve Kanun-i Esasi gibi önemli düzenlemelerin beklenmesi gerekmiştir. İlgili düzenlemelerle birlikte, özellikle 2. Meşrutiyet sonrasında toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda hukukun üstünlüğüne dayalı temel mekanizmaların, veliyyü’l-emrleri sınırlandıracak, hukuka aykırı emir ve talimatların verilmesine engel olacak devlet yapılanmalarının işlevsel hale gelişi söz konusu olabilmıştır.⁴⁹⁴

Hem Osmanlı Devleti özelinde hem de çeşitli devletler nezdinde ilgili mekanizmaların tesisinde İbn Haldun’un doğrudan bir katkısından ziyade dolaylı olarak bir etkisinden söz etmek mümkündür. Zira İbn Haldun anayasal devlet düşüncesi ve parlamenter demokrasi uygulaması üzerinde durmamıştır. Öte yandan, hukuki-siyasi mekanizmalardan yararlanılarak toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi açısından İbn Haldun’un görüşlerinden yararlanmaya devam etmemiz imkan dahilindedir.

İbn Haldun, esasında etkili bir siyasi otorite için güçlü ve baskı kurabilen bir egemenin bulunmasını şart koşmakta; yönetilenlerin rızasının ve hukuki mekanizmaların sağladığı “şirinliğe” dayanmayı mutlak surette gerekli görmemektedir. Bu yaklaşım, İbn Haldun’un yaşadığı dönemdeki siyasi iktidarların ve kendisinden sonra hüküm süren büyük imparatorlukların mülk esasına dayalı olarak toplumu yönetmesi bakımından önemli bir

⁴⁹³ Ejder Okumuş, “Osmanlılar’da Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi” **Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, S. 5, Mart 2005, s. 51; Okumuş, Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun, s. 147, 157; İsmail Özçelik, s. 18.

⁴⁹⁴ İsmail Özçelik, s. 19.

kolaylık sağlamıştır.⁴⁹⁵ Ancak toplumsal barış ve adalet düzleminde bir kamu düzeninin tesisi bakımından söz konusu yaklaşım yetersiz kalmaktadır. Bu noktada İbn Haldun'un akli siyaset-dini siyaset yöntemleriyle toplumu yönetilmesi ve yönlendirilmesi görüşlerine başvurmak gereklidir. Akli siyasete ve/veya dini siyasete dayalı yasaların pratikte uygulanabilmesi için asabiyete, asabiyete dayanan güçlü bir hükümdarın otoritesine dayanılması hususundaki açıklamaları İbn Haldun'un teori-pratik ilişkisini çok yönlü olarak ele aldığını göstermektedir.

⁴⁹⁵ Orwin, s. 60.

SONUÇ

Ulu'l-emr'e itaat, İslam dini çerçevesinde irdelendiğinde toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda önemli bir kolaylık sağlayan, emir-itaat ilişkisine dayalı kamusal düzeni tesis eden bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan, dini terminoloji dışında ulu'l-emr'e itaatin temel haliyle, İslam dini hükümleri doğrultusunda şekillendirilmemiş bir cevher olarak ele alınması, hukuk, siyaset ve sosyoloji gibi toplum bilimleri kapsamında irdelenmesi, anlamlandırılması ve yorumlanarak tanınması halinde ne tür sonuçlar elde edilebileceğini de görmekte fayda vardır. Çalışmamızda bu sebeple ulu'l-emr'e itaatin hem dinsel karşılığı hem de müstakil bir temel prensip olarak hukuki ve sosyo-politik karşılıkları ele alınmıştır.

İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an'da yer verilmiş olması sebebiyle ulu'l-emr'e itaat ilkesinin mevcudiyeti ve meşruiyeti hususunda İslam dini terminolojisi bağlamında bir tartışma bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ancak ulu'l-emr'e itaat ilkesinin bileşenlerinden olan ulu'l-emr'in neyi yahut kimi ifade ettiği, itaat emrinin kapsamı ve sınırları, toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi süreçlerinde ulu'l-emr'e itaatin topluma ve özel olarak ulu'l-emr unvanı taşıyıcılarına ne tür görev ve yetkiler yüklemekte olduğu hususları bakımından tartışmalar ve görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu sebeple ulu'l-emr'in kimi veya neyi ifade ettiğinin yeterince anlaşılamadığı, yahut bu konuda çok farklı şeylerin anlaşılmış olduğu görülmüştür.

Ulu'l-emr'e itaat hususunda aktarılan görüşler ve yapılan tanımlamalar karşısında ulu'l-emr'in; kamuyu ilgilendiren her türden meselede hüküm verilmesi, kanunlar konulması, prensiplerin belirlenmesi veya verilen emirlerin icra edilmesi gibi usullerle toplumsal düzenin tesis edilmesi ve sürdürülmesi faaliyetlerinde iktidar, muhalefet veya baskı grubu olarak kamusal meselelere ilişkin süreçlerin içerisinde yer alan tüm aktörleri kapsayan bir üst yapı olduğu yönündeki görüşümüz paylaşılmıştır. Ulu'l-emr'e itaatin ise insanların bir arada bulunduğu toplumsal yaşam düzeninde; ihtiyaçların karşılanması, yaşam

hakkının sürekli bir biçimde korunması, toplumsal barışın ve adaletin sağlanabilmesi hususları sebebiyle meşru, hukuki bir altyapıya sahip olduğu üzerinde durulmuştur.

Siyasi iktidarın tesis edilmesi ve iktidarın üstün egemenliğe sahip olması bağlamında kuvvetin önemli bir rolü bulunmakla birlikte yönetimin istikrarı açısından kuvvetin bir ölçüde rızaya ve yönetilenlerin itaatine dayanması gerekmektedir. Egemenliğin kuvvete ve rızaya dayalı olarak tesis edilmesi sürecinde ulu'l-emr'e itaatin çeşitli gerekçelere dayanılarak kurucu bir rol üstlendiği açıklanmıştır. Ulu'l-emr üst yapısı içerisinde çeşitli aktörlerin toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi süreçlerinde söz sahibi olduğu, çeşitli meselelerde farklı aktörlerin toplum nezdindeki nüfuzları ve güçleri çerçevesinde emir ve talimatlarına itaati temin edebildikleri belirtilmiştir. Bunun yanında siyasi iktidar yapılanmasını teşkil ederek toplumsal yaşamda bir kamu düzeni tesis eden toplumlar açısından ulu'l-emr üst yapısı içerisinde genellikle bir egemen veliyyü'l-emr bulunduğu, bu egemenle birlikte egemene tabi olan veliyyü'l-emrlerin de belirli ölçülerde toplum nezdinde etkili olabildikleri açıklanmıştır. Bu noktada, toplumun yaşam düzeninin nitelik ve niceliklerine göre emir-itaat ilişkilerinin çeşitlilik kazandığı; kalabalık olan, yüz ölçümü açısından geniş topraklar üzerinde yaşayan toplumların ulu'l-emr'e itaat hususunda aynı anda birden fazla otoritenin egemenliği altında bulunabildiği anlaşılmıştır.

Birinci bölümde ele alınan hususlar doğrultusunda; dini alandan bağımsız olarak ulu'l-emr'e itaatin seküler zeminde bir anlam ve öneminin bulunduğu, aynı zamanda İslam dini çerçevesinde veya bütünsel olarak dinsel alan içerisinde de ulu'l-emr'e itaatin önemli bir ilke olduğu görülmüştür. Toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususunda ulu'l-emr'e itaat ilkesinin; dini veya dünyevi kaynaklara dayalı çeşitli meşruiyet dayanakları doğrultusunda egemenliğin tesisi ve sürdürülebilmesi adına işlevsel bir ilke olduğu ortaya konulmuştur.

İbn Haldun'un yaklaşımına göre ulu'l-emre itaat ilkesi hilafet yönetiminde olduğu kadar mülk yönetiminde de pekala önemli bir role sahip olabilmektedir. Ulu'l-emre itaatin her iki yönetim bakımından da gündeme gelebildiği, bu yönetimlerde ulu'l-emr'e itaatin; dini

yasalara veya akli yasalara dayanılarak uygulanması sebebiyle temel farklılıkların oluştuğu görülmüştür. Toplumu yöneten ve yönlendiren otoritenin meşruiyet zemininin sağlanması, kamusal düzenin tesis edilmesi, toplumsal barışın ve adalete dayalı hukuki düzenin sürdürülmesi konularında dini siyasete veya akli siyasete dayanılmasına göre ulu'l-emre itaat ilkesinin farklı şekillerde ele alınabildiği açıklanmıştır.

İslam toplumları üzerinde İbn Haldun'un görüşlerinin genel etkileri bakımından, İbn Haldun'un İslam dünyasında etkili olan düşünce geleneklerinde değinilen bazı meseleler açısından taşıyıcı, irdeleyici ve görüşleri çeşitlendirici bir işlev üstlendiği anlaşılmıştır. Toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesinde, toplumsal barışın ve adaletin sağlanması-sürdürülmesi süreçleri hakkında düşünce geleneklerinde sıkça yer verilen “adalet dairesi” hususunun ve “devlet küfr ile ayakta durur, zulüm ile ayakta duramaz” prensibinin İbn Haldun'un görüş ve düşünceleri üzerinden, onun vasıtasıyla sonraki dönem düşünürleri nezdinde etkili olduğu görülmüştür.

İbn Haldun'a özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı devlet görevlileri ve düşünürleri tarafından yoğun ilgi ve alaka gösterilmiştir. Bu ilgi ve alaka, Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemine girmesiyle, bu dönemde Osmanlı devlet görevlilerinin ve düşünürlerinin devletin yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu yönündeki düşünceleriyle yakından alakalıdır. Osmanlı devlet görevlileri ve düşünürleri, bir yandan İbn Haldun'a ilgi gösterip onun görüşlerinden etkilenerken Osmanlı Devleti'ni tavırlar teorisi doğrultusunda ele alıp incelerken bir yandan da İbn Haldun'un tavırlar teorisi gereğince Osmanlı Devleti'nin de her devlet gibi yıkılacağı fikriyle mücadele etmişlerdir. İbn Haldun'un tavırlar teorisi ve devletin tabii bir ömrünün bulunduğu, dolayısıyla devletin yıkılmasının da doğal bir durum olduğu hususlarındaki görüşleri, Osmanlı alimlerinin ve yöneticilerinin “devlet-i ebed müddet” idealleriyle çatışma halinde olduğundan, bu konuda çeşitli eserler yazılmıştır.

Birçok devlet görevlisi ve düşünür, İbn Haldun'un ulu'l-emre itaat anlayışı bakımından esas olan; toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi, toplumsal barış ve adaletin tesis edilebilmesi adına kuvvete dayanılarak bir yönetim tesis edilmesi, aynı zamanda bu

yönetimin istikrarını, meşruiyetini ve mevcudiyetini devam ettirebilmek adına akli yahut dini siyaset anlayışıyla yasalara başvurulması meselelerine eserlerinde yer vermiştir. Bu çerçevede, ulu'l-emr'e itaat ilkesini, “adalet dairesi” ve “devlet küfr ile ayakta durur, zulüm ile ayakta duramaz” prensibi doğrultusunda akli siyaset anlayışıyla irdeleyenler olmuştur. Ayrıca dini siyaset anlayışıyla, İslam şer'i ahkamı uyarınca ulu'l-emr'e itaat ilkesini ele alan, İslam toplumlarında ancak dini ahkam çerçevesinde ulu'l-emr'e itaat ilkesinin uygulanması halinde toplumsal barış ve adaletin tesis edilebileceğini savunan görüşler de bulunmaktadır. İbn Haldun, zikredilen ilgili görüşlerin ortaya çıkışında, bu görüşler çerçevesinde toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi hususlarının irdelenmesinde hem siyasi düşünceleriyle hem de oluşturmuş olduğu “kavramsal araçlar” bütünüyle önemli bir etki ve katkıya sahip olmuştur.

Genel çerçeveden bakılırsa İbn Haldun ulu'l-emr'e itaat hususunda temel bir ilişki düzeni öngörmektedir. Bu ilişki düzeni, toplumlara hakim olan yönetim biçimleri ve yasalarla ilintilidir. Yönetim biçimlerini ele almamızı ve bu yönetim biçimlerini birbirinden ayırt etmemizi sağlayan nitelikler göz önünde bulundurulduğunda, yönetim biçimlerinin yasalarla ilişkisi de kolaylıkla anlaşılabilir. İbn Haldun, yönetim biçimleriyle yasalar arasındaki ilişki doğrultusunda, yasaların her türden kamu düzeninin aslını ve temelini oluşturduğu kanaatine varmıştır.

Toplumsal düzenin kurucu unsuru olan yasalar doğrultusunda, ister dini ister akli olsun, insanların bir arada yaşamasını temin etmek adına bir otorite tarafından toplumun idare edilmesi gerekliliği kabul edilmeli ve bu anlamda bir otorite tesisi meşru sayılmalıdır. Söz konusu otorite tesis edildikten sonra otorite taşıyıcılarından beklenen ise toplumsal barışın, adaletin ve eşitliğin sağlanması, zulmün önüne geçilmesidir. İlgili beklentileri karşıladıkları sürece, meşruiyeti tanınmış olan otoritenin halihazırdaki temsilcileri olan otorite taşıyıcıları da meşruiyet sahibi olurlar. Yani İbn Haldun'un yaklaşımına göre ulu'l-emr'e itaat ilkesinin uygulanacağı toplumda öngörülen yasalar doğrultusunda, uygulamalarda birtakım farklılıklar olsa da, temelde ulu'l-emr'e itaatin kamu düzenini, barışı ve adaleti sağlama işlevi ön plana çıkmaktadır. İstikrarlı bir kamusal düzen arayışı

neticesinde bu fonksiyonları karşılayabilen otorite taşıyıcıları desteklenmekte ve meşru görülmektedir.

Ulu'l-emre itaat hususunda, itaat yönünden, İbn Haldun'un yaklaşımı irdelendiğinde, kendisinin istikrarlı bir toplum düzeninin temini adına toplumun yönetenlere itaat etmesini zorunlu gördüğü anlaşılmaktadır. İbn Haldun, diğer bir çok Sünni İslam hukukçusu gibi temelde isyanı hoş karşılamamıştır; Allah'ın isyan ve ihtilali farz kılmamış olmasından bahsederek, toplumsal düzenin sarsılmasına sebebiyet verecek eylemlere karşı çıkmıştır. Ancak İbn Haldun sistematik olarak, topyekün bir isyan karşıtlığıyla, ulu'l-emr'e itaatsizliği her koşul ve şart altında reddetme esasıyla meselelere yaklaşmamıştır.

İslam toplumlarında çeşitli devlet yönetimlerine karşı isyana yönelen kişi ve grupları Mukaddime'de ele almış olan İbn Haldun, bu grupların itaatsizliklerini ve isyana girişmelerini ancak arkalarında yeterli asabiyet gücünün bulunması durumunda makul görmüş; başarılı olma ihtimali düşük olanların sonunun hüsrana olacağı üzerinde durmuştur. İbn Haldun bu yaklaşımıyla kamu düzenini, toplumsal barışı ve adaleti sarsabilecek, toplumu kaosa sürükleyebilecek girişimlerin önüne geçmek isteyen bir tutum sergilemiştir. Öte yandan İbn Haldun, ister zulme karşı durmak adına ister doğrudan doğruya dini bir gayeyle hareket edilsin, yeterli gücü bulunan, asabiyete sahip olan girişimlerin isyana kalkışması açısından açık kapı bırakmıştır. İbn Haldun'un bu yaklaşımı, kendisinin umran bilimi çerçevesinde ele aldığı sosyal yasalar arasında zikredebileceğimiz; mülkün tabii bir ömrünün bulunması ve en güçlü asabiyyetin toplumu yönetmek amacıyla diğer asabiyyetlere üstün gelmesi hususlarıyla yakından alakalıdır. Tavırlar teorisi çerçevesinde ihtiyarlık aşamasına gelmiş olan bir mülkün yıkılışı ve daha sağlıklı, güçlü olan yeni bir mülkün tesisi açısından güçlü bir asabiyyetin öne çıkması, mevcut yönetime karşı isyan ederek bu yönetimi yıkması İbn Haldun'a göre doğal ve gerekli bir hareket tarzını yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Ağaoğulları, Mehmet Ali (Ed.). **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**. 10. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. **İmparatorluktan Tanrı Devletine**. 9. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, Ağustos 2020.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**. 5. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, Ocak 2018.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**. 4. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, Kasım 2004.
- Ahmed Hilmi. **İslam Tarihi**. Havvanur Ünver Altun (sad.). 1. Baskı. Ankara: Elips Kitap, 2013.
- Ahmet Cevdet. "Ahmet Cevdet Paşa'nın Takdimi", **Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun Mukaddime Tercümesi** içinde. C. 3. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, ss. 11-14.
- Ahmet Cevdet. **Kısas-ı Enbiya**. Mahir İz (hızl.). C. III. İkinci Baskı. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Aralık 1985.
- Akad, Mehmet, Bihterin Vural Dinçkol ve Nihat Bulut. **Genel Kamu Hukuku**. Gözden Geçirilmiş 18. Basım. İstanbul: Der Yayınları, 2022.
- Akad, Mehmet. **Baskı Gruplarının Siyasal İktidarla İlişkileri**. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1976.
- Akal, Cemal Bali. "Devlet, Yasa, Hakimiyet", **Cumhuriyet'in 75. Yıl Armağanı** içinde. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1999, ss. 19-55.
- Akal, Cemal Bali. **İktidarın Üç Yüzü**. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Akgündüz, Ahmet ve Halil Cin. **Türk Hukuk Tarihi**. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.
- Akın, İlhan F. **Kamu Hukuku**. 5. Bası. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, Ocak 1987.

- Akkaya Kia, Rukiye. **Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk**. 2. Baskı. İstanbul: Beta Basım, 2011.
- Akman, Mehmet. **Osmanlı Devletinde Kardeş Katli**. 1. Basım, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997.
- Akyüz, Vecdi. **Asr-ı Saadette Siyasi Konuşmalar**. 2. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, Mart 2021.
- Akyüz, Vecdi. **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi Emevilerin Kuruluş Devrinde İslam Kamu Hukuku**. 2. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, Ağustos 2021.
- Akyüz, Vecdi. **Kur'an'da Siyasi Kavramlar**. İstanbul: Kitabevi Yayınları, Ocak 1998.
- Anayurt, Ömer. **Anayasa Hukuku (Temel Kavramlar ve Türk Anayasa Hukuku)**. Güncellenmiş 3. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
- Ansay, Sabri Şakir. **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**. 4. Bası. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, Şubat 2002.
- Apak, Adem. **Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet**. 3. Basım. İstanbul: Ensar Neşriyat, Şubat 2016.
- Apaydın, Hacı Yunus. **İslam Hukuk Usulü**. 3. Basım. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Arnold, Thomas Walker. **Hilafet**. Muhammed İkbal Saylık (çev.). 1. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Aralık 2021.
- Arsel, İlhan. **Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına**, 1. Baskı, İstanbul, (Yayınevi Yok), Aralık 1993.
- Arslan, Ahmet. **İbni Haldun**. 4. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Arslan, Zühtü. **Anayasa Teorisi**. 1. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, Ocak 2005.
- Avcı, Mustafa. **Türk Hukuk Tarihi**. 9. Baskı. Konya: Atlas Akademi, 2020.
- Aycan, İrfan. **Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebî Süfyan**. 4. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Kasım 2014.
- Aydın, Mehmet Akif. **Türk Hukuk Tarihi**. 16. Baskı. İstanbul: Beta Basım, 2019.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", Vecdi Akyüz (hızl.). **Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri** İçinde, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, ss. 9-56.

- Barkan, Ömer Lütfi. **Türkiye’de Toprak Meselesi**. Abidin Nesimi, Mustafa Şahin ve Abdullah Özkan (hızl.). Birinci Baskı. İstanbul: Gözlem Yayınları, Kasım 1980.
- Barkan, Ömer Lütfi. **XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları**. Birinci Cilt: Kanunlar. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1943.
- Bayındır, Abdülaziz. **Din ve Devlet İlişkileri: Teokrasi ve Laiklik**. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1999.
- Berkes, Niyazi. **Teokrasi ve Laiklik**. 1. Baskı. İstanbul: Adam Yayıncılık, Mart 1984.
- Black, Antony. **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne**. Sevdâ Çalışkan ve Hamit Çalışkan (çev.). 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Nisan 2010.
- Bozarslan, Hamit. **Lüks ve Şiddet İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş**. Melike Işık Durmaz (çev.). 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Bozkurt, Nahide. “Abbasiler (750-1258)”, Eyüp Baş (Ed.). **İslam Tarihi El Kitabı** içinde. 6. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, ss. 457-524.
- Canatan, Kadir. **İbn Haldun: Batı-Dışı Bir Sosyal Bilim İmkânı**. 1. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, Kasım 2019.
- Canikli, İlyas. **Hadislere Göre Yöneticilere İtaatin Sınırları**. 1. Baskı. Ankara: İlahiyat Yayınları, Temmuz 2004.
- Çetin, Halis. “Siyasal İktidar ve Meşruiyet”, Halis Çetin (Ed.). **Siyaset Bilimi** içinde. Ankara: Orion Kitabevi, Mart 2014, ss. 63-115.
- Çetiner, Bedreddin. **Fatiha’dan Nas’a Esbâb-ı Nüzul Kur’an Ayetlerinin İniş Sebepleri**. 5. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016.
- Danışman, Zuhuri. “Koçi Beyin Yaşadığı Devrin Kısa Panoraması”, **Koçi Bey Risalesi** içinde. 1. Basım. İstanbul: MEB Kitapları, 1972, ss. VI- IX.
- Demircan, Adnan. **Hilafetin Hikayesi**. 1. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, Nisan 2021.
- Demircan, Adnan. **İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi**. Gözden Geçirilmiş 2. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, Ocak 2014.
- Doehring, Karl. **Genel Devlet Kuramı (Genel Kamu Hukuku)**. Ahmet Mumcu (çev.). 4. Baskı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002.
- Doğan, Nagihan. **Dinin İktidarı İktidarın Dini**. 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

- Duguit, Leon. **Kamu Hukuku Dersleri**. Süheyp Derbil (çev.). Ankara: AÜHF Yayınları, 1954.
- Duverger, Maurice. **Siyaset Sosyolojisi**. Şirin Tekeli (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Varlık Yayınları, Mart 1982.
- Ebu Hanife. **Fıkıh-ı Ekber**. Hasan Basri Çantay (çev.). 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Ekinci, Ekrem Buğra. **Hukukun Serüveni**. 2. Basım. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015.
- Ekinci, Ekrem Buğra. **İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı**. 2. Baskı. İstanbul: Arı Sanat Yayıncılık, 2018.
- El-Câbiri, Muhammed Âbid. **İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet**. Muhammet Çelik (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, Temmuz 2020.
- El-Kâtib, Ahmed. **Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi –Şûrâdan Velâyet-i Fakîh'e-**. Mehmet Yolcu (çev.). 1. Baskı. Ankara: Kitâbiyât, Mart 2005.
- El-Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh. **Risaletü'l-İ'tikadati'l-İmamiyye (Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları)**. Ethem Ruhi Fığlalı (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- En-Nebhani, Yusuf bin İsmail. **Emirü'l Mü'minine İtaatin Vücubu Hakkında Kırk Hadis**. Fahri Aydın (çev.). İstanbul: Daru'l Hilafeti'l Aliyye Medresesi, 2020.
- Eren, Abdurrahman. **Anayasa Hukuku Dersleri**. Güncellenmiş 2. Baskı. Ankara: Seçkin Yayınları, 2020.
- Er-Rayyıs, Muhammed Ziyaüddin. **İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri**. İbrahim Sarmış (çev.). 3. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, Kasım 2017.
- Esed, Muhammed. **Kur'an Mesajı Meal-Tefsir**. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (çev.). İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen el. **İlk Dönem İslam Mezhepleri**. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Ekim 2005.
- Eş-Şafii, Muhammed b. İdris. **Er-Risale (İslam Hukukunun Kaynakları)**. Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan (çev.). 7. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, Mart 2020.
- Genç, Nurullah. **Yönetim ve Organizasyon: Çağdaş Sistemler ve Yaklaşımlar**. Güncellenmiş 5. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, Eylül 2017.

- Gibb, Hamilton A. R. **İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar**. Kadir Durak, Atilla Özkök, Hayrettin Yücesoy ve Kenan Dönmez (çev.). İstanbul: Endülüs Yayınları, 1994.
- Goldziher, Ignaz. **İslamda Fıkıh ve Akaid**. İlhan Başgöz (çev.). 1. Baskı. Ankara: Ardıç Yayınları, Ekim 2004.
- Gökdağ, Kamuran. **İktidar Teleolojisi İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet**. 1. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, Mayıs 2019.
- Göze, Ayferi. **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**. 5. Baskı. İstanbul: Beta Basım, Kasım 1989.
- Gözler, Kemal. **Anayasa Hukukunun Genel Teorisi**. C. 1. Birinci Baskı. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, Haziran 2011.
- Güler, İlhami. **Politik Teoloji Yazıları**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Gündüz, Şinasi. **Pavlus Hristiyanlığın Mimarı**. 4. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Gürbüz, Ahmet. **Hukuk ve Meşruluk Meşru Hukukun Temel Unsurları**. Yenilenmiş ve Geliştirilmiş 3. Baskı. İstanbul: Beta Basım, Mart 2013.
- Güriz, Adnan. **Hukuk Felsefesi**. 15. Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi, Ekim 2020.
- Gürkan, Salime Leyla. **Yahudilik**. 7. Basım. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Gürkan, Ülker. **Hukuk Sosyolojisine Giriş**. 9. Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017.
- Hakyemez, Yusuf Şevki. **Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı**. 1. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, Mayıs 2004.
- Hallaf, Abdülvahhab. **İlk Dönem İslam Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme**. Abdülhadi Timurtaş (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, Temmuz 2006.
- Hallaq, Wael B. **İslam Hukukuna Giriş**. Necmettin Kızılkaya (çev.). 1. Basım. İstanbul: Pınar Yayınları, Nisan 2017.
- Hamidullah, Muhammed. **İslam Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)**. C. II. Salih Tuğ (çev.). Ankara: İmaj Basım, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. **İslam'da Devlet İdaresi**. Hamdi Aktaş (çev.). 1 Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, Eylül 2007.

- Hassan, Ümit. **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**. 2. Baskı. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Hatemi, Hüseyin. **İslam Hukuku Dersleri**. 1. Basım. İstanbul: Sümer Kitabevi, 2012.
- Hatemi, Hüseyin. **İslam Hukukunda Devlet Yapısı**. 1. Baskı. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. **Hilafetin Kureyşliliği**. 6. Baskı. Ankara: Otto Yayın, Ekim 2017.
- Heywood, Andrew. **Siyaset**. Bican Şahin ve Diğerleri (çev.). 14. Baskı. İstanbul: Adres Yayınları, 2014.
- Heywood, Andrew. **Siyasetin Temel Kavramları**. Hayrettin Özler (çev.). 1. Baskı. Ankara: Adres Yayınları, 2012.
- Humeyni, Ayetullah. **Velâyet-i Fakih İslam Devleti**. 1. Baskı. Tahran: İmam Humeyni'nin Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu.
- Humeyni. **İslam Fıkıhında Devlet**. Hüseyin Hatemi (çev.). 1. Basım. İstanbul: Düşünce Yayınları, Nisan 1979.
- Husrî, Sâtî El. **İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar**. Süleyman Uludağ (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, Eylül 2001.
- Ibn Khaldun. **The Muqaddimah: An Introduction to History**. Frank Rosenthal (çev.). Vol. I-II-III. Bolingen Foundation, 1958.
- İbn Haldun. **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**. Vecdi Akyüz (çev.). 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, Haziran 2017.
- İbn Haldun. **Lübâbü'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn Kelam ve Felsefenin Ana Konuları**. Abdüssamet Sarıkaya (çev.). 1. Baskı. İstanbul: İber Yayınları, 2022.
- İbn Haldun. **Mukaddime Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş**. Cemal Aydın (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, Aralık 2021.
- İbn Haldun. **Mukaddime**. Süleyman Uludağ (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Haldun. **Muzilü'l-Melam an Hükkami'l-Enam Kadılığın Ahlaki Hükümleri**. Selim Güzel (çev.). 1. Baskı. İstanbul: İber Yayınları, 2022.
- İbn Haldun. **Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun Mukaddime Tercümesi**. Pirizade Mehmet Sahib (çev.). Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan ve M. Cüneyt

- Kaya (hızl.). C. 1. 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İbn Kesîr. **Hadislerle Kur'an'ı Kerîm Tefsîri**. Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner (çev.). C. 4. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbn Teymiye. **Siyaset es-Siyasetü's-şer'iyye**. Vecdi Akyüz (çev.). 3. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, Mart 2021.
- İbn-i Haldun. **Miftahu'l-İber (İber'in Anahtarı) (İnsanlık ve Peygamberler Tarihi'ne Giriş)**. Abdullatif Suphi (çev.). Emine Öztürk ve Orhan Gültekin (sad.). 1. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- İbn-i Haldun. **Mukaddime**. Halil Kendir (çev.). C. 1. Yeni Şafak Kültür Armağanı, Eylül 2004.
- İbni Haldun. **Mukaddime**. Turan Dursun (çev.). C: I-II, Ankara: Kaynak Yayınları, 2017.
- İbni Haldun. **Mukaddime**. Zakir Kadirî Ugan (çev.). C: I-II-III, İstanbul: Maarif Basımevi, 1954.
- İbnü'l Arabî, Ebu Bekir. **el-Avasım Mine'l-Kavasım Sahabe Savunusu**. Tahir Tural (çev.). 1. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Nisan 2021.
- İnalcık, Halil. **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**. Ruşen Sezer (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Mayıs 2003.
- İnalcık, Halil. **Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet**. 11. Baskı. İstanbul: Kronik Kitap, Haziran 2020.
- İnan, Ahmet. **Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kuran'ın Hakimiyyet Kavramının Karşılaştırılması -Yeni Bir İslam Siyaset Teorisine Giriş-**. Ankara: Etüt Yayınları, 1999.
- İran İslam Cumhuriyeti Anayasası. Halil Çeçen (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Legal Yayıncılık, Eylül 2019.
- İsfahani, Ragıb. **Müfredat-Kur'an Kavramları Sözlüğü**. Yusuf Türker (çev.). 4. Basım. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- İzzeti, Ebulfazl. **İslam'da Siyaset Teorisi**. Yasin Demirkıran (çev.). 1. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Kaboğlu, İbrahim Özden. **Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar)**. 9. Baskı. İstanbul: Legal Yayıncılık, Eylül 2014.

- Kadı Beydâvî. **Muhtasar Beydavi Tefsiri (Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl)**. Şadi Eren (çev.). C. 1. İkinci Baskı. İstanbul: Selsebil Yayınları, Mart 2011.
- Kadi, Abdülfettah. **Esbâb-ı Nüzul**. Salih Akdemir (çev.). 5. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Kahraman, Abdullah. “Şer’i Deliller”, Talip Türcan (Ed.). **İslam Hukuku** İçinde. 9. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, Haziran 2020, ss. 139-188.
- Kapani, Münici. **Politika Bilimine Giriş**. 56. Baskı. Ankara: BB101 Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş (hızl.). **Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**. 4. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin. **Anahatlarıyla İslam Hukuku**. C. 1. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- Karaman, Hayreddin. **İslam Hukuk Tarihi**. 11. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kayapınar, Akif. “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, Recep Şentürk (Ed.). **İbn Haldun Güncel Okumalar** İçinde. 4. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, ss. 121-160.
- Kışlalı, Ahmet Taner. **Siyaset Bilimi**. Ankara: Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yürsekokulu Yayınları, 1987.
- Koçi Bey. **Koçi Bey Risalesi**. Zuhuri Danışman (sad.). 1. Basım. İstanbul: MEB Kitapları, 1972.
- Köksal, Asım Cüneyd. **Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye**. 3. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, Nisan 2020.
- Köprülü, M. Fuad. “İslam Hukuku”, M. Fuat Köprülü ve W. Barthold. **İslam Medeniyeti Tarihi** İçinde, 6. Basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984, ss. 291-321.
- Köprülü, M. Fuad. **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri**. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Köprülü, M. Fuad. **İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi**. Orhan F. Köprülü (hızl.). 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kösoğlu, Nevzat. **Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet**. 4. Basım. İstanbul: Ötüken Neşriyat, Ocak 2017.

- Kubalı, Hüseyin Nail. **Devlet Ana Hukuku (Esas Teşkilat Hukuku)**. C. 1. 3. Baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1950.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**. Seul, Güney Kore: Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yayınları, 2013.
- Lacoste, Yves. **İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi Tarih Biliminin Doğuşu**. (Çev. Mehmet Sert). İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1993.
- Lewis, Bernard. **İslam'ın Siyasal Dili**. Fatih Taşar (çev.). İstanbul: Rey Yayıncılık, 1992.
- Mahdi, Muhsin. **İbn Haldun'un Tarih Felsefesi: Kültür İlminin Temellerine Dair Felsefi Bir Araştırma**. Fuat Aydın (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, Mart 2022.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib Ebü'l-Hasen. **El-Ahkâmu's-Sultâniyye**. Ali Şafak (çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.
- Meriç, Cemil. **Işık Doğudan Gelir (Ex Oriente Lux)**. 1. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, Nisan 1984.
- Meriç, Cemil. **Umrandan Uygarlığa**. 26. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la. **Tefhim'ul Kur'an**. C. 1. Komisyon (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mumcu, Ahmet. **Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl**. Ankara: AÜHF Yayınları, 1963.
- Mustafa, Nevin Abdülhâlık. **İslam Düşüncesinde Muhalefet**. Vecdi Akyüz (çev.). İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Mücahid, Huriye Tevfik. **Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce**. Vecdi Akyüz (çev.). 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Nebhan, Muhammed Faruk. **İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları**. Servet Armağan (çev.). İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980.
- Nizamü'l-Mülk. **Siyasetname**. Mehmet Taha Ayar (çev.). 5. Basım. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Okandan, Recai Galip. **Amme Hukukumuzun Anahatları (Türkiye'nin Siyasi Gelişmesi)**. İstanbul: İÜHF Yayınları, 1977.
- Okandan, Recai Galip. **Umumi Amme Hukuku (Devletin Doğuşu, Pozitif ve Teorik Gelişmesi, Unsurları)**. İstanbul: İÜHF Yayınları, 1976.

- Okday, Cemil. **Siyaset Bilimi İncelemeleri**. 2. Basım. İstanbul: Alfa Yayınları, Temmuz 2005.
- Okumuş, Ejder. **Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun**. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Öktem, Niyazi ve Ahmet Ulvi Türkbağ. **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**. 6. Basım. İstanbul: Der Kitabevi, 2014.
- Özbilgen, Tarık. **Hukukta Meşruiyet Meselesi Üzerine Bir Deneme**. İstanbul: Anıl Matbaası, 1969.
- Özçelik, Ahmet Selçuk. **Anayasa Hukuku-Umumi Esaslar**. C. 1. Konya: Mimoza Yayıncılık, 1994.
- Özdemir, Ali Murat, Abdurrahman Saygılı, Hamdi Gökçe Zabunoğlu, Muammer Ketizmen, Aynur Demirli, Ebubekir Aykut, Ezgi Nur Türkoğlu Karacaova, Göksu Uğurlu ve Ozan Giray Şahin. **Genel Kamu Hukuku Kuramsal Yaklaşım**. 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, Kasım 2020.
- Özkan, Mustafa. **Dört Halife ve Emeviler Döneminde Din-Devlet İlişkisi**. 2. Baskı. Ankara: Araştırma Yayınları, Ocak 2015.
- Pakalın, Mehmet Zeki. **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III**. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Razi, Fahrüddin. **Tefsir-i Kebir Mefatih'ul-Gayb**, Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Sadık Doğru (çev.). C. 8. 1. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Rosenthal, Ervin I. J. **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**. Ali Çaksu (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques. **Toplum Anlaşması**. Vedat Günyol (çev.). İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Salihpaşaoğlu, Yaşar ve Dilara Buket Tatar. **Teorik ve Pratik Hukuk Sosyolojisi**. 1. Baskı. Ankara: Lykeion Yayıncılık, Nisan 2021.
- Sarıçam, İbrahim. "Afrika'da Kurulan Bağımsız İslam Devletleri", Eyüp Baş (Ed.), **İslam Tarihi El Kitabı** içinde. 6. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, ss. 525-550.
- Sarmış, İbrahim. **Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme "Yönetim"**. 1. Baskı. İstanbul: Düşün Yayıncılık, Temmuz 2010.

- Schacht, Joseph. **İslam Hukukuna Giriş (An Introduction to Islamic Law)**. Mehmet Dağ ve Abdulkadir Şener (çev.). Gözden Geçirilmiş 2. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Schmitt, Carl. **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**. A. Emre Zeybekoğlu (çev.). 5. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Ekim 2016.
- Sunay, Reyhan. **Tartışılan Egemenlik**. 1. Baskı. Ankara: Yetkin Yayınları, Temmuz 2007.
- Sülün, Murat (Ed.). **Keşşâf Tefsiri**. C:2, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Şen, Abdurrahim. **Hulefa-i Raşidîn Örneğinde İslam’da Devlet Başkanı Seçimi**. 1. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, Mart 2015.
- Şen, Abdurrahim. **İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet**. 1. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, Şubat 2020.
- Şenel, Alaeddin. **Siyasal Düşünceler Tarihi**. 4. Kısaltılmış Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995.
- Şimşek, Murat. **İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları**. 3. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, Haziran 2021.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin. **Tüm Boyutlarıyla İslam’da Şia**. Kadir Akaras ve Abbas Akyüz (çev.). 4. Baskı. İstanbul: Kevser Yayıncılık, Mayıs 2009.
- Teziç, Erdoğan. **Anayasa Hukuku (Genel Esaslar)**. Gözden Geçirilmiş 19. Baskı. İstanbul: Beta Basım, Eylül 2015.
- Topçuoğlu, Hamide. **Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)**. C. 1. 3. Baskı. Ankara: AÜHF Yayınları, 1969.
- Tunç, Hasan. **Anayasa Hukuku Genel Esaslar**. 2. Baskı. Ankara: Gazi Kitabevi, Ekim 2019.
- Tunçay, Mete (drl.). “Devlet Üstüne Altı Kitap’tan Seçme Parçalar”, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ İçinde**. 5. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Nisan 2014, ss. 181-200.
- Türcan, Talip. **Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Udeh, Abdülkadir. **İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk**. C. 4. Akif Nuri (çev.). İstanbul: İhya Yayınları, 1976.

- Ugan, Zakir Kadiri. “Notlar”, **Mukaddime** İçinde. C. I. İstanbul: Maarif Basımevi, 1954.
- Uludağ, Süleyman. “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, **Mukaddime** İçinde. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. **İbn Haldun: Hayatı-Eserleri-Fikirleri**. 2. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, Ekim 2020.
- Uludağ, Süleyman. **İslâm-Siyaset İlişkileri**. 4. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Uygun, Oktay. **Devlet Teorisi**. 5. Baskı. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019.
- Uygun, Oktay. **Hukuk Teorileri**. 1. Baskı. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, Ekim 2017.
- Uygun, Oktay. **İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı**. 1. Baskı. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008.
- Ülger, İbrahim. **İbni Haldun**. 1. Baskı. İstanbul: Berfin Yayınları, Mayıs 2004.
- Ülken, Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu. **İbni Haldun**. 1. Baskı. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Vâhidî, Ebu’l-Hasan. **Esbâb-ı Nüzûl Kur’an Ayetlerinin İniş Sebepleri**. Necdet Çağır ve Necati Tetik (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019.
- Weber, Max. **Ekonomi ve Toplum**. Latif Boyacı (çev.). C. 1-2. 1. Baskı. İstanbul: Yarın Yayınları, Kasım 2018.
- Weber, Max. **Meşru Egemenlik**. Latif Boyacı (çev.). İstanbul: Yarın Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet ve Halit Çalış. **İslam Hukukuna Giriş**. 13. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ekim 2016.
- Yaprak, Emin. **İslam Hukukunda İşyan**. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki (Ed.). **Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi**. C. 3. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Yazır, M. Hamdi. **Hak Dili Kur’an Dili**. C. 3. İstanbul: Azim Dağıtım, 2017.
- Yıldırım, Ramazan. **20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**. 1. Baskı. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Yavuz. “Giriş Mukaddime’nin Osmanlı Tercümesi”, **Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun Mukaddime Tercümesi** İçinde. C. 1. 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, ss. 25-54.

Zabunoğlu, Yahya Kazım. **Kamu Hukukuna Giriş Devlet Tanım-Kaynaklar-Unsurular**. Ankara: AÜHF Yayınları, 1973.

Zubaida, Sami. **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar**. Burcu Koçoğlu Birinci ve Hasan Hacak (çev.). 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Şubat 2008.

Sürekli Yayınlar

Alexeev, Igor. "Between Ibn Khaldun and Ibn Taymiyya: Islamic Socio-Political Ideal and Dynastic Autocracy (Reflections on the Tide of "Arab Spring")", **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**. C. 2. S. 2. Temmuz 2017, ss. 171-184.

Atay, Ender Ethem. "Hukukta Meşruiyet Kavramı", **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. C. 1. S. 2. 1997, ss. 121-166.

Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi". **İÜHF Mecmuası**. C. 11. S. 3-4, 1945, ss. 203-224.

Barkan, Ömer Lütfi. "Türkiye'de Sultanların Teşrii Sıfat ve Salahiyetleri ve Kanunnameler". **İÜHF Mecmuası**. C. 12. S. 2-3, 1946, ss. 713-733.

Başoğlu, Tuncay. "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at". **İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi**. C. 1, S. 2, Temmuz-Aralık 1996, ss. 81-112.

Biçer, Ramazan ve Fehmi Soğukoğlu. "Arap Baharının Dinamiği: Ulu'l-Emre İtaatın Teolojisi (Yusuf Karadavi ve Ramazan Buti Örneği)". **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**. C. 10, S. 1, Şubat 2012, ss. 19-30.

Çaksu, Ali. "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması". **Felsefe Dünyası Dergisi**. S. 46, 2007, ss. 125-142.

Çavuş, Levent. "Modern Tanrı-Devletin Tarihöncesi: Hristiyanlıkta ve İslam'da İktidar". **Milel ve Nihal**. C. 14, S. 1, 2017, ss. 201-233.

Düzgün, Şaban Ali. "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması". **Milel ve Nihal**. C. 14, S. 1, 2017, ss. 24-35.

Fındıkoğlu, Z. Fahri. "İbni Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri", **İÜHF Mecmuası**. C. 5. S. 0. 1939, ss. 138-155.

- Geanakoplos, Deno J. “Bizans İmparatorluğu’nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek”. Mustafa Alican (çev.). **Tarih Okulu Dergisi**. S. 9, Ocak-Nisan 2011, ss. 169-198.
- Gibb, H. A. R. “The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory”, **Bulletin of the School of Oriental Studies**. University of London. Vol. 7. No. 1. 1933, ss. 23-31. <https://www.jstor.org/stable/607600> (20 Temmuz 2022).
- Göksu, Hasan Tuna. “Egemenlik ve Siyasal İktidar Perspektifinde Anayasacılık ve Anayasa”, **Türkiye Adalet Akademisi Dergisi**. C. 1. S. 5. 2011, ss. 339-355.
- Gönenç, Levent. “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi”, **AÜHF Dergisi**. C. 50. S. 1. 2001, ss. 131-152.
- Gündüz, Şinasi. “Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite”. **Milel ve Nihal**. C. 14, S. 1, 2017, ss. 8-23.
- Hassan, Ümit. “İbn Haldun’un Mukaddime’si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**. C. 28. S. 3. 1973, ss. 111-126.
- Kapar, Mehmet Ali. “Hz. Peygamber Döneminde Bey’at”, **NEÜİFD**, C. 5, S. 5, Haziran 1994, ss. 75-83.
- Kılınç, Ahmet. “İran Anayasa Hukukunun Genel Esasları”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. C. 12. S. 1-2. 2008, ss. 907-948.
- Okumuş, Ejder. “Osmanlılar’da Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi” **Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**. S. 5. Mart 2005, ss. 45-51.
- Orwin, Alexander. “Dawla and Leviathan: Ibn Khaldun and Hobbes in Defense of State Authority”, **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**. C. 3. S. 1. Ocak 2018, ss. 47-64.
- Osmanağaoğlu Karahasanoğlu, Cihan. “Klasik Dönemi Bağlamında Osmanlı Devleti’nin Örfi Hukukuna İlişkin Genel Bir Değerlendirme”, **Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. C. 6. S. 2. Temmuz 2007, ss. 75-131.
- Özçelik, Ahmet Selçuk. “İslamda Devlet Müessesesinin İnkişafı”, **İÜHF Mecmuası**. C. 20, S. 1-4, 1955, ss. 3-11.
- Özçelik, İsmail. “İbn Haldun’un İktidar Gücünün Yozlaşması Fikrine Karşı Bazı Osmanlı Düşünürlerince Öne Sürülen Tedbir ve Uygulamalar”, **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**. C. 4. S. 1. Ocak 2019, ss. 1-20.
- Özkan, Recep ve Bayram Polat. “İtaat Kültürü ve Din”, **Zeitschrift für die Welt der Türken**. Vol. 8, S. 3, 2016, ss. 139-149.

- Öztürk, Mustafa. “İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulu'l-Emr' Kavramı Örneği”, **İslamiyat Dergisi** C. 3, S. 3, 2000, ss. 79-98.
- Salihpaşaoğlu, Yaşar. “Mutlak Monarşiye Laik Savunma: Tevratın Canavarı Leviathan”, **AÜHF Dergisi**. C. 62. S. 3. 2013, ss. 819-853.
- Salmazzem, Mehmet. “Kur'an'a Göre ‘Sınırsız İtaat’ Problemi”. **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**. C. 5, S. 59, Kasım 2017, ss. 177-190.
- Sirry, Mun'im. “Who Are Those in Authority? Early Muslim Exegesis of the Qur'anic Ulu'l-Amr”, **Religions**. Vol. 12. Issue: 7. 483. <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/7/483/htm> (20 Ağustos 2022).
- Şahin, Adil. “Siyasal Düşünceler Tarihinde ‘Sınırlı Devlet’ Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. C. 15. S. 3. 2011, ss. 311-362.
- Şulul, Kasım. “İslam Düşüncesinde Tarih Felsefesi”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**. C. 2. S. 11. 2001, ss. 91-127.
- Tortuk Gökdemir, Bilgehan Bengü ve Nejdet Durak. “İbn Haldun'da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi”. **İbn Haldun Çalışmaları Dergisi**. C. 4, S. 1, 2019, ss. 49-68.
- Yaylı, Hasan ve Onur Yıldırım. “İbn Haldun Düşüncesinde Egemenlik Olayı”. **Akademik Hassasiyetler Dergisi**. C. 6, S. 12, 2019, ss. 181-202.

Diğer Yayınlar

- Ağırman, Cemal. “Sünnette İtaat”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 1995.
- Akyıldız, Ali. "Abdullatif Subhi Paşa", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C: XXXVII, İstanbul: TDV Yayın, 2009.
- Alper, Ömer Mahir. “İtaat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. XXIII, İstanbul: TDV Yayın, 2001.
- Aydın, Mehmet Akif. “Hal”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. XV, İstanbul: TDV Yayın, 1997.
- Bayder, Osman. “İbn Haldun'un İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Ankara Üniversitesi SBE, 2010.

- Baysal, Sıddık. “Ulu’l-Emr Kavramı”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Ankara Üniversitesi SBE, 2006.
- Çağrııcı, Mustafa. “Asabiyet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. III, İstanbul: TDV Yayın, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kafi ve Mehmet Akman. “Örf”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C: XXXIV. İstanbul: TDV Yayın, 2007.
- Ed-Dûrî, Abdülazîz. “Emîr”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. XI. İstanbul: TDV Yayın, 1995.
- Er, Ercan. “İbn Haldun’un Asabiyye Kuramına Göre Devletleşme Sürecinde Hukukun Yeri”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Galatasaray Üniversitesi SBE, 2016.
- Erdoğan, Mustafa. “Devlete İtaat Mutlak Bir Yükümlülük müdür?”, 23 Eylül 2019. <https://oad.org.tr/blog/devlete-itaat-mutlak-bir-yukumluluk-mudur77/> (21 Ekim 2021).
- Erdoğan, Mustafa. “Sekülerizm, Laiklik ve Din”, **İslami Araştırmalar Dergisi**. C. 8. S. 3-4 İslam ve Laiklik Sorunu Özel Sayısı. 1995, ss. 179-194.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “İsnâaşeriyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C: XXIII. İstanbul: TDV Yayın, 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu** Bildiri Kitabı. 1. Baskı. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi-17, 13-15 Şubat 1993, ss. 33-46.
- <https://acikkuran.com/4/59> (14 Ekim 2021).
- <https://www.sozluk.gov.tr/> (14 Ekim 2021).
- İnalcık, Halil. “Örf”, **İslam Ansiklopedisi**. C. 9. İstanbul: MEB Yayınları, 1964.
- Kallek, Cengiz. “Biat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. VI, İstanbul: TDV Yayın, 1992.
- Karakaş, Zeliha. “Ehl-i Sünnet ile Şia Arasında İhtilaf Konusu Olan Ayetler-Tefsir ve Tahlil”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2012.
- Öz, Mustafa ve Avni İlhan. “İmâmet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. XXII. İstanbul: TDV Yayın, 2000.
- St. *Gelasius I. Encyclopædia Britannica*. (<https://www.britannica.com/biography/Saint-Gelasius-I>) (06 Temmuz 2022).

Toku, Neşet. “Ulu’l emre İtaat mi Hukuka İtaat mi?”. <http://www.nesettoku.com.tr/?p=1435> (14 Ekim 2021).

Türcan, Talip. "Ülül-Emr", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. XLII. İstanbul: TDV Yayın, 2012.

Türk, Gül Dilek. “İbn Haldun Bağlamında Yönetim Sistemlerinin Meşruiyet Sorunu ve Meşruiyetin İnşası”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2018.

Ulu’l Emr. 2009. <https://iktibasdergisi.com/2009/05/01/2089/> (10 Eylül 2021).

Ulutaş, Adnan. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Hilafet ve Saltanat Müesseselerinin Hukuki Mahiyeti”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. İstanbul Üniversitesi SBE, 2007.

Ünal, Muhammet Emin. “Osmanlı Tarih Yazımında ve Siyasetname Literatüründe İbn Halduncu Yaklaşımların Değerlendirilmesi”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, 2016.

Yücel, Fatih. “Zeydiyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. XLIV. İstanbul: TDV Yayın, 2013.