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

İSLAM DEVLET TEORİSİNDE YÖNETİMİN/YÖNETİCİLİĞİN MAKSATLARI

Yüksek Lisans Tezi

Ahmed Salem ABEİD

Ankara, 2019

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

İSLAM DEVLET TEORİSİNDE YÖNETİMİN/YÖNETİCİLİĞİN MAKSATLARI

Yüksek Lisans Tezi

Ahmed Salem ABEİD

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Oğuzhan Tan

Ankara, 2019

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

Ahmed Salem ABEİD

İSLAM DEVLET TEORİSİNDE YÖNETİMİN/YÖNETİCİLİĞİN MAKSATLARI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: **Doç. Dr. Oğuzhan Tan**

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmza**
……..	…….....
……..	…….....
……..	…….....
……..	…….....
……..	…….....

Tez Sınavı Tarihi: 27.08.2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Doç. Dr. Oğuzhan Tan danışmanlığında hazırladığım "İslam Devlet Teorisinde Yönetimin/Yöneticiliğin Maksatları (Ankara 2019)" adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Tarih: 27/08/2019

Ahmed Salem ABEİD

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i
ÖNSÖZ v
GİRİŞ 1
I. Konunun Önemi ve Amacı 1
II. Kaynakların Değerlendirilmesi 1
III. Konunun Kapsamı ve Yöntemi 4
BİRİNCİ BÖLÜM: MEKÂSIDU'Ş-ŞERÎA (MEḲĀṢİDU'Ş-ŞERÎʿA) /ŞERİATIN AMAÇLARI 5
I. MEKÂSID (MEḲĀṢİD) KAVRAMININ MAHİYETİ 5
A- Meḳāṣid ve Şerīa Kelimelerinin Lügavi ve Istılahî Anlamları 5
1- Mekâsıdu'ş-Şeria Kavramının Lügavi Anlamı 5
2- Mekâsıdu'ş-Şerîa Kavramının Istılahi Anlamı 7
B- Mekâsıd Kavramının Doğuşu ve Gelişimi 9
1- Bağımsız Bir Disiplin Olmadan Önce Mekâsıdu'ş-Şeria 9
a- Kuran ve Sünnette Mekâsıdu'ş-Şeria Konusu 9
aa. Kuran-ı Kerim'de Mekâsıdu'ş-Şeria 10
ab. Sünnette Mekâsıdu'ş-Şeria 13
b- Sahabe ve Tabiilerin Anlayışında Mekâsıdu'ş-Şeria 15
ba. Sahabeye Göre Mekâsıdu'ş-Şeria 15
i. Hz. Ebubekir Dönemi 15
ii. Hz. Ömer Dönemi 17
bb. Tabiin ve Tebe-i Tabiin Dönemlerinde Mekâsıdu'ş-Şeria 19
2- Bağımsız Bir Telif Konusu Olmasından Sonra Mekâsıdu'ş-Şerîa 20
a- Mekâsıd Teorisinin Oluşumu 20
aa- Cüveynî 21
ab- Gazâlî 21
b- Mekâsıd Konulu Telif Çalışmalarının Başlama Aşaması ve Mekâsıd Perspektifinin Fıkıh İlminde Etkinlik kazanması 22
ba- Mekâsıdın Etkin Bir Uygulama Alanı Bulması 22
bb- Telif ve Tasnif Aşaması 23
II. MEKASID'IN BÖLÜMLERİ VE MERTEBELERİ 24
A- Mekasıd'ın Bölümleri 25
1- Mekasıd'ın Şâri' ve Mükellefe Göre Taksimatı 25
a- Şâri' Maksatları 25
aa- Şeriatın Vaz Edilmesindeki Temel Maksat 25
ab- Şeriatın İnsanlara Açıklama Olarak Konmasındaki Maksat 28

ac- Şari'in, Şeriatı Gereği ile Yükümlü Kılmak İçin Hazırlamasındaki Maksadı ... 29
ad- Mükellefin Şer'i Hükümler Altına Girmesinde Şari'nin Kastı ... 29
b- Mükellef Açısından Mekasıd (Mükellefin Maksatları) ... 29
2- Mükellefle İlgisi Bakımından Maksatlar ... 31
a- Genel Maksatlar ... 31
b- Özel Maksatlar ... 31
c- Cüzi/Kısmi Maksatlar ... 31
3- Mekasıd'ın İhtiyacın Gerçekliğine Göre Bölümlendirilmesi ... 32
a- Kesin Maksatlar ... 32
b- Zanni Maksatlar ... 32
c- Vehmi Maksatlar ... 32
B- Mekasıdu'ş-Şeria'nın Mertebeleri ... 33
1- Mekasıdu'ş-Şeria'nın Mertebeler Açısından Taksimi ... 33
a- Zaruriyyât ... 33
b- Hâciyyât ... 33
c- Tahsîniyyât/Kemâlîyyât ... 34
2- Maksatların Kendi İçinde Sıralanması (Kendi Aralarındaki Meselelerde Gayelerin Dereceleri) ... 35
a- Asli Maksatlar (Birincil Olarak Asli Gayeler) ... 35
b- Yan/Bağımlı Maksatlar (Tebei Gayeler) ... 36
İKİNCİ BÖLÜM ... 37
İSLAM DEVLET TEORİSİ VE DEVLET BAŞKANLIĞI ... 37
I. DEVLETİN UNSURLARI ... 38
A- Halk ... 38
B- İslam Devleti Toprak Unsuru (Ülke) ... 39
C- İslam Devleti ve Egemenlik Unsuru ... 41
II. DEVLET BAŞKANLIĞI KAVRAMI VE DAYANAKLARI ... 41
A- Yöneticiliğin Tanımı ve Hükümleri ... 42
1- Devlet Başkanlığı Kavramının Dil Açısından İncelenmesi ... 42
a- Dilsel Tanımı ... 42
b- İslam Siyaset Teorisinde Devlet Başkanını Istılahi Tarifi ... 43
ba- Naslarda İmamet Kelimesi ... 45
bb- İmam Halife ve Müminlerin Emiri Lafızlarının Müteradif Oluşu ... 47
2- İslam'ın İlk Döneminde Yöneticilik ... 49
a- İlk Dönem İtikadi ve Siyasi Akımlara Göre Yöneticilik ... 49
b- Fukahaya Göre Yöneticilik ... 51

c- Filozoflara Göre Yöneticilik 58
3- Yöneticilik Hükümleri 60
a- Yönetici Belirlenmesinin Gerekliliği ve Şartları 60
b- Yöneticinin Seçimi ve Azli 66
B- Yöneticiliğin Dinamikleri 69
1- Şûrâ ve Şûrânın Uygulandığı Alanlar 69
a- Şûrâ 69
b- Şûrânın Uygulandığı Alanlar 70
ba- İctihadi Yasama 70
bb- Kamu Niteliği Olan Tasarruflar 70
2- Yöneticinin İslam Kanunlarına Bağlılığı 71
III. YÖNETİCİLİĞİN MAKSATLARI 73
A- Dini Koruma Maksadı 74
1- İtikad ve Ahlakı Korumak 74
a- Akidenin Korunması 75
b- Ahlakın Korunması 76
2- Cihad, İslam'ın Korunması ve Davet 78
a- İslam'ın Korunması (Cihad) 78
b- Cihadın Amaçları 78
ba- Zulmün Engellenmesi 79
bb- İslam Davetinin Korunması ve Yayılması 79
B- Dine Dayalı Yönetim Sergileme Maksadı 81
1- Adaleti Tesis Etmek 81
a- Yeterli ve Donanımlı Personeli Seçmek 83
b- Memurları Denetlemek 85
2- Asayişi Sağlamak 86
3- Ekonomik Gelişmeyi Sağlamak 87
a- Ülke Kaynakları 87
b- İnsanların İhtiyaçlarının Temini 88
C- Eşitliğin Gerçekleşmesi Maksadı 89
1- Hak ve Sorumluluklarda Eşitlik 89
2- Kanun Önünde Eşitlik 90
3- Yargı Önünde Eşitlik 91
D- Özgürlüğün Gerçekleşmesi Maksadı 92
E- Milletin Siyasi Birlik ve Bütünlüğünü Sağlama Maksadı 95
SONUÇ 100
KAYNAKÇA 102

ÖZET 110
ABSTRACT 111

ÖNSÖZ

Hamd Allahadır. Salat ve selam Peygambere olsun.

Siyaset, İslam teorisinin ilke ve değerlerle kuşattığı alanlardan birisidir. Müslümanlar kendi devletlerinde bu ilke, değer ve yöntemlere riayet etmeye çalışmıştır. Özellikle Hulefa-i Raşidin zamanında İslam siyaset anlayışı geniş bir şekilde hayata geçirilmiştir. Daha sonra Müslümanlar devrin hâkim olan siyasi geleneğine dönmüşlerdir. Bu durum bazı sapmaları da beraberinde getirmiştir. Böylece İslam'ın siyasetle olan ilişkisi bir araştırma problemi haline gelmiştir. Özellikle Müslümanların Batı medeniyeti ile etkileşim içerisine girmesinden sonra İslam siyasi düşüncesine dair yazılarda önemli bir artış olmuştur.

İslam devlet teorisi ve siyaset konusu ele alınırken bazı önemli sorular sorulmaktadır. Örneğin; İslam'da devlet teorisinin maksat ve hedefleri nelerdir? Asr-ı saadetten bu yana İslam siyaset teorisinden beklenilen maksatlar gerçekleştirilebildi mi? Bu çalışma boyunca bu sorulara cevap aramaya çalışacağız. Bu konuyu seçmemizin sebeplerinden diğer bir sebebi de İslam hukukunun önemli alt disiplinlerinden biri haline gelmiş bulunan *siyâset-i şer'iyye* konusunda derinleşmektir.

Araştırmamızı hazırlarken karşılaştığımız birtakım zorluklar bulunmaktadır. Bunlardan biri de *siyâset-i şer'iyye* ile ilgili konuların çokluğudur. Diğer taraftan bu konular klasik eserlerde belirli bir bölüm halinde tasnif edilmemiştir. Bu konular çoğunlukla fıkıh, akide, siyer ve tarih kitaplarında dağınık bir şekilde bulunmaktadır.

Bu çalışmanın vücut bulmasında emeği geçenlere teşekkürü bir borç biliyorum. Bu kapsamda öncelikle verdiği katkılar ve yaptığı teşvikler ile tezimizin bu hale gelmesinde büyük emeği olan danışman hocam Doç. Dr. Oğuzhan TAN'a teşekkürlerimi arz ediyorum. Yine konu ile ilgili birçok temel eserle tanışmamızı sağlayan, ilme olan iştiyakı bizlere örnek olan merhum hocam Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN'a özellikle müteşekkirim. Yine yüksek lisans ders dönemim boyunca kendilerinden ders aldığım

Prof. Dr. Şamil DAĞCI'ya ve Prof. Dr. Osman TAŞTAN'a şükranlarımı arz ederim. Tezimin ham halini baştan sona kadar okuyup tashih eden Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı Dr. Fatih Mehmet AYDIN'a da ayrıca teşekkürlerimi sunarım. Yine tezimin bu hale gelmesinde değerli yardımlarını esirgemeyen Dr. Hadi Ensar CEYLAN'a, Öğr. Gör. Hatice ALSAÇ'a ve Ar. Gör. Kamil ÇALIŞKAN'a gönülden teşekkür ederim. Ayrıca maddi manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen aileme de sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak her an desteklerini gördüğüm kıymetli arkadaşlarım Yusuf Ziya, Burak, Esad ve Hümeyra'ya da şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Ahmed Salem ABEİD

GİRİŞ

I. Konunun Önemi ve Amacı

İslam hukuku, maslahatın elde edilmesini mefsedetin giderilmesini ana maksat olarak dikkate alır. Maslahatı gerçekleştiren şeyler genellikle emredilir. Mefsedete yol açan şeyler ise yasaklanır.

Hayatın muhtelif alanlarındaki yeni gelişmelerle birlikte ulemanın ve araştırmacıların şeri maksatlara ve siyâset-i şer'iyye daha fazla ihtimam göstermeleri zaruri hale gelmiştir. Bu nedenle bu konunun araştırılması bizim açımızdan öncelikli hale gelmiştir. Aynı şekilde İslami bir yönetime ilişkin yukarıda sözü edilen maksatlara dair yeni araştırmalar yapılması önem taşımaktadır.

Araştırmamız genel olarak İslam hukuku, özel olarak siyâset-i şer'iyye ekseninde ilerleyecektir. Siyâset-i şer'iyye ise idare konusunda Müslümanlara en güzel yolu göstermeyi hedefleyen bir disiplindir. Çünkü dünya hayatındaki yeni gelişmeler ile İslam fıkhının birbirine paralel bir gelişme göstermesi zorunludur. Zira "*mevridi nassta ictihada mesağ yoktur*" ilkesinin kapsamına giren konuların sınırlı olduğu, içtihat edilmesini gerektiren konuların ise çok geniş olduğu herkesçe kabul edilen bir husustur. Bu bakımdan pek çok yeniliğin İslam fıkhı açısından geniş bir uygulama alanına sahip olduğu söylenebilir. Müslümanların günümüz siyasi hayatında tekrar etkin bir özne haline gelebilmeleri, yeni gelişmelere çözümler üretebilmeleri bu türden bir içtihat faaliyetine bağlıdır. Bu sayede hem Müslümanların hayat şartları kolaylaşacak hem de İslam'ın evrenselliği daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Seçtiğimiz konu hakkında daha önce bir çalışma yapılmamıştır.

II. Kaynakların Değerlendirilmesi

İslam devlet teorisinde yönetimin ve yöneticiliğin gayeleri hakkında yazılan pek çok kaynak vardır. Bu kaynaklar üç kısma ayrılmaktadır.

Birinci kısım kaynaklar, genel fıkıh kitaplarıdır. Bu eserlerin *siyer, edebü'l-kâdî ve cihâd* gibi bölümlerinde tezimizle ilgili konulara yer verilmiştir. Yine fıkıh usulü kitaplarının makasıtla ilgili bölümleri çalışmamıza ışık tutmuştur. Bunun dışında özellikle bazı ayet ve hadislerin açıklamaları bağlamında birçok tefsir ve hadis kitabı dolaylı olarak çalışmamıza kaynaklık etmiştir. Yine ilk dönem İslam tarihi boyunca vuku bulan çeşitli siyasi olayları ele alan bazı tarih kitapları da başvurduğumuz eserler arasındadır. İmametin siyasi bir mahiyete bürünmesi sebebiyle bu konu Kelâm kitaplarında da ele alınmaktadır. Bu açıdan bu tür kitaplardan da yararlandığımızı belirtmeliyiz.

İkinci kısım eserler ise konu ile alakalı olarak klasik dönemde te'lif edilen müstakil eserlerdir. Özellikle *siyâset-i şer'iyye* ile ilgili yazılan eserler çalışmada çokça başvurulan kaynaklardandır. Bunlardan arasında Câhız'ın *Kitabu'l-'Usmāniyye*, Ebu'l-Ḥasen el-Māverdī'nin (ö. 450 h.) halifenin özel isteği üzerine kaleme aldığı *el-ʾAhkāmu's-sultāniyye ve'l-vilāyātu'dīniyye*, yine Maverdi'nin *Edebu'd-dunyā ve'd-dīn*, Ebu Ya'lā el-Ḥanbelī'nin (ö. 458 h.) *el-Aḥkāmu's-sultāniyye*, Ebū Bekr Muhammed b. el-Ḥasen el-Murādī el-Haḍramī'nin (ö. 489 h.) *el-İşārāt ila edebi'l-imara*, Cuveynī'nin *Gıyāsu'l-umem fi tiyāsi'z-ẓulem,* Muhammed b. Velid Ṭurtūşi'nin Sirācu'l-mulūk, Gazāli'nin *İḥyāu ʿulūmi'd-dīn*, İbn Kayyim el-Cevziye'nin *et-Turuku'l-ḥukmiyye fi's-siyāseti'ş-şerʿiyye*, İbn Haldun'un *Mukaddime*, Farabi'nin *ʾÂrāu ehli'l-medīneti'l-faḍıle*, İbn Bâce'nin *Tedbīru'l-Mutevahhid*, İbn Teymiyye'nin *es-Siyāsetu'ş-şerʿiyye* ve İbn Cemāa'nın *Kitābu Tahrīri'l-ʾahkam fi tedbīri ehli'l-İslām* adlı eserlerini zikredebiliriz.

Üçüncü kısım eserler ise yeni dönemde yazılan müstakil çalışmalardır. Osmanlı hilafetinin düşmesi, İslami siyaset teorisinde yeni bir araştırma gayretini beraberinde getirmiştir. Modern dönemde hilafet konusunu ele alan bazı eserlerde yönetim ve siyasetin dini bir yönünün bulunmadığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Ali

Abdurrāzzık *el-İslām veʾuṣūlu'l-ḥukm* adlı kitabında bu görüşü benimsemiştir.[1] Doğrusu bu görüş her ne kadar son yüzyılda bazı yazarlar tarafından daha sıklıkla dile getirilmekte ise de İslam tarihi boyunca siyaset dinin dışında görülmemiştir. Bu nedenle İslam siyâset teorisi konusunda pek çok kaynak yazılmıştır. Bu kaynakların büyük çoğunluğu zamanın sosyal realitesi ile İslam siyaset anlayışının temel değerlerini uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.

İslamın devlet anlayışı hakkındaki ilginç yorumlardan biri de Muhammed İkbâl'e aittir. O, İslam'ın siyaset konusundaki temel prensiplerinin adeta büyümeye fırsat bulamamış birer gibi olduğunu ifade etmiştir.[2] Çünkü ona göre istikamet üzere bulunan ilk dönemlerden sonra sonra İslam'ın siyaset anlayışı hayata geçme şansı yakalayamamıştır.

Osmanlı hilafetinin sona ermesinden sonra İslami siyaset teorisi konusunda eser veren müellifler ve eserlerinden bazıları şunlardır: Mālik b. Nebi, *Vichetu'l-ʾalemi'l-İslāmī* ve *ʾUsūlu'l-ḥukm fil- İslām*; el-Cabirî, *Fi'l-ʿaḳli'l-ʿarabî*", Zeydan, *ʾUsūlu'd-da've*; Semir Aliye, *Naẓariyetu'd-devle ve ādābuhā fi'l-İslam*; Hamid Sultan, Aḥkamu kānūni'd-duvelī fi'ş-şerīati'l-İslāmiyye; Mustafa Dīb el-Buğā, *Niẓāmu'l-İslām fi'l-ʿakide ve'l-ʾahlāk ve't-teşrīʿ*; Abdulkadir ʿAvde, *el-İslām ve ʾevdāuna's-siyāsiyye*; Yūsuf el-Karadāvī, *Evleviyyātu'l-ḥaraketi'l-İslāmiyye*; Enver er-Rāfiī, *el-İslām fī ḥaḍartih ve nuẓumih*; Nāsır Muḥammed ʿĀrif, *Mesādiru't-turasi's-siyāsiyyi'l-İslāmī* ve Muḥammed Muhtar Şenkītī, *el-Ezmetu'd- Dustūriyye fi'l-ʾUmmeti'l-İslāmiyye mine'l-fitneti'l-kubrā ila'r-rabīi'l-ʿArabī.*

[1] Ali Abdurrāzık, *el-İslam ve Usūlu'l-Hukm*, (Dāru'l-Kitābi'l-Misriyye, Ḳāhira, Dāru'l-Kitāb'l- Lubnanī, Beyrūt, 2012), s. 36.

[2] Muhammed İḳbāl, *Teṭavvuru'l-fikr'l- felsefī fi Īrān* (terc: Hasan Mahmud el-Şafiʿī ve Muhammmed es-Saʿīd Cemaleddīn), (Dāru'l-Venniyye li'n-Neşr, Ḳāhira, 1989), s. 54.

III. Konunun Kapsamı ve Yöntemi

Tezimiz giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümü şeriatın maksatları konusuna ayırdık. Bu kapsamda ilk önce mekâsıdın kavramsal çerçevesini, kavramın doğuşunu, ilk dönem kaynaklarda kullanılmasını ve gelişmesini inceledik. Daha sonra mekâsıdın değişik açılardan taksimatını yaptık. Buna göre şâri ve mükellef açısından, mükellefle ilgisi bakımından ve kendisine duyulan ihtiyaca göre mekâsıdın bölümlerini ele aldık. Bu bölümde son olarak *zaruriyyat, hacciyyat* ve *tahsiniyyat* bağlamında mekâsıdın mertebelerini ve kendi içindeki sıralamasını açıklamaya çalıştık.

İkinci bölümü üç kısma ayırdık. İlk önce devletin unsurlarını, İslam devlet başkanı kavramının mahiyetini ele aldık. İlk dönemlerinde ortaya çıkan çeşitli itikadi ve siyasi akımların, fukaha ve filozofların devlet başkanlığı kavramına nasıl yer verdiklerine değindik. Yöneticilikle ilgili hükümleri inceledik. Sonra İslam'da devlet ilkelerinden bahsettik. Bu bölümün son kısmında ise yöneticiliğin maksatlarını ele aldık. Bu kapsamda, dini koruma maksadı, dünyada dine dayalı yönetim sergileme maksadı, eşitliğin ve özgürlüğün gerçekleşmesi maksadı ve milletin siyasi birlik-bütünlüğü maksadını açıkladık. Daha sonra çalışmamızı sonuç kısmıyla ikmal ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM: MEKÂSIDU'Ş-ŞERÎA (MEḴĀṢİDU'Ş-ŞERÎʿA) /ŞERİATIN AMAÇLARI

İslam şeriatının ana hedefi, insanları cehaletin, zulüm ve azgınlığın karanlığından ilim, adalet ve rahmetin aydınlığına çıkarmaktır. Bu da menfaatleri gerçekleştirmek ve zararları def etmek yoluyla olur. Şerîatın temel özelliklerinden biri de güçlükleri ortadan kaldırmayı hedeflemesidir. Nitekim Kur'an'da "Allah size bir sıkıntı vermek istemez" (Maide, 5/6), "O, size dinde hiçbir zorluk var etmemiştir" (Hacc, 22/78), "Seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiya, 21/107) buyrulmaktadır.

Tezimizin ilk bölümünde şeriatın maksatları ve maksatlar/mekâsıd (meḳāṣid) ilmine dair genel bir anlatım yer alacaktır.

I. MEKÂSID (MEḴĀṢİD) KAVRAMININ MAHİYETİ

Alimler, İslam şeriatının amaçları konusu ile öteden beri ilgilenmişlerdir. Modern dönemde ise mekâsıda dair araştırmaların sayısında ciddi bir artış gözlemlenmektedir. Mekâsıd ilmini diğer konulardan ayıran temel özellikler ve ona has tanımlar ilerleyen paragraflarda incelenecektir. Aynı şekilde bu ilmin doğumuna ve gelişimine dair tarihi sürece de daha detaylı bir şekilde değinilecektir.

A- Meḳāṣid ve Şerīa Kelimelerinin Lügavi ve Istılahî Anlamları

1- Mekâsıdu'ş-Şeria Kavramının Lügavi Anlamı

Bu terim, şeriat (şerīa) ve maksatlar (mekāṣid) sözcüklerinin birleşiminden oluşan bir tamlama ifadesidir. Söz konusu kavramı daha iyi anlamak için tamlamanın iki unsurunun tek tek açıklanması gerekmektedir.

Mekāsid, المقاصد "*maḳṣid/maḳṣad*"– "مقصد" kelimesinin çoğuludur. "*Maksad*" kelimesi de mimli mastardır. Bu mastar da *ḳaṣade-yaḳṣidu-ḳaṣden* fiiline dayanmaktadır. Dilbilimciler, k-s-d maddesinin genel olarak kararlaştırma ve yönelme gibi anlamlar taşıdığını belirtmişlerdir.

İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*'da, İbn Cinnī'den k-s-d köküne ilişkin manalar arasında yönelmek ve niyetlenmek olduğunu aktarmaktadır.[3] Yolun kıvrımsız ve eğimsiz düz bir hat olmasına "ḳaṣd/قصد " denmektedir. İbn Manzûr da "*el- ḳaṣd*, yolun düzgün olmasını anlatır" demektedir. Ona göre "yolun doğrusu, Allah'ın üzerinedir" (Nahl, 16/9) ayeti, Allah'ın düzgün hayat çizgisinin açıklanmayı bizzat yüklendiğini vurgulamaktadır. "Eğer yakın bir mal ve uzak olmayan kolay bir sefer olsaydı seni takip ederlerdi" (Tevbe, 9/42) ayetindeki *kāṣid*/قاصد ifadesi, "ulaşılması zor olmayan" anlamına gelmektedir. Ḳaṣd, adalet ve orta yollu olmak, aşırı gitmemek manalarına da gelmektedir. Nitekim "onlardan kimileri de muktesıddır" (Fâtır, 35/32) ayetinde zalimler ile hayırda öncü olanlar arasında bulunan kişiler için "muktesıd" yani "arada bulunanlar", "ortada alanlar" tabiri tercih edilmektedir. Benzer biçimde bir iş gerçeğe ve hakka uygun olup sınırları aşmadığında "*ḳaṣude*/قصُد" fiili kullanılmaktadır. [4] Bu ise "mutedil oldu, orta yollu oldu" demektir.

"Şeriat/şerīa (الشريعة) kelimesi ise temel olarak "su kaynağına giden geniş yol" demektir. İbn Manzûr, şeriat kelimesini açıklarken şu kullanım örneklerini verir: شرع شرعا وشروعا"الوارد يشرع " *Şeraʿ el-vāridu yeşraʿu şerʿan ve şurūʿan* (Su kaynağına gelen (insan), suya girdi). شرعت الدواب في الماء تشرع شروعا/ Şeraʿat ed-devābbu fi'l-māʿ teşraʿu şurūʿan. (Hayvanlar su kaynağına girdi). Daha sonra şu açıklamayı yapar: "Şeriat" (الشريعة), şirâ' (شراع) ve meşrea(مشرعة) kelimeleri suyun yatığı veya su yolu anlamına gelir."[5]

Zebîdî'ye göre şeriat kelimesinin Arap dilindeki asıl anlamı, "başıboş dolaşan veya serbest otlayan hayvanlarca bulunduktan sonra etrafi insanlarca düzenlenerek içme

[3] İbn Manzūr, *Lisānu'l-ʿArab*, Muhammed b. Mukrim el-İfrīḳī, *Lisānu'l-'Arab,* (Beyrūt, Dārū Ṣādir, tsz), III, 353-354.

[4] Zebîdî, Muhammed b. Abdurrazık el-Huseyni, Tācu'l-'Arūs, , (Dāru'l-Hidāye, tsz), IX, 35.

[5] İbn Manzūr, VIII, 175.

ve sulama ihtiyaçları için kullanılan kaynaktır".[6] Aynı şekilde belirli bir nizama sahip olan yola, inanca ve adete de şeriat denmektedir.

Cürcânî, şerîatın ıstılahi tarifini şu şekilde yapmaktadır: "Kulluğun yükümlülüklerini yerine getirmek için uyulması gerekli olan emirlerdir."[7] İbn Teymiyye de şeriat kavramını "Allah'a, O'nun resulüne ve bizden olan yöneticilere itaat etmek" şeklinde tanımlamıştır.[8] Zebîdî ise kelimenin lügavî tahlili yanında ıstılahi anlamından da bahsetmekte ve şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

> "Şeriat, Allah'ın kulları için belirlediği dini hususlardır. Başka bir deyişle şeriât Yaratıcının emrettiği oruç ve namaz gibi dine dair şeylerdir. Nitekim Yüce Allah kitabında 'Seni de bu işte bir şeriat üzerine kıldık. Onu izle' (Câsiye, 45/18) buyurmuştur."[9]

Yûbî ise şeriatı "Allah'ın, peygamberi Muhammed vasıtasıyla kulları için tespit ettiği hükümler ve son risalet" olarak tanımlamaktadır.[10]

Görüldüğü üzere şeriat kelimesinin dildeki kullanılışı ile terminolojik kullanılışı arasında bir bağlantı vardır. Nitekim şeriat, tıpkı su kaynağı gibi hayatın esasıdır. Nitekim Yüce Allah, "Ey iman edenler, size hayat verecek şeylere çağırdıklarında Allah'a ve Resulü'ne karşılık verin" (Enfâl, 8/24) buyurmaktadır.

2- Mekâsıdu'ş-Şerîa Kavramının Istılahi Anlamı

Mekâsıdu'ş-şerîa kavramı, köklü bir kavram olmasına rağmen ilk mütekaddim âlimlerin eserlerinde efrâdını cami, âğyârını mani bir şekilde tarif edilmiş değildir. Bu

---

[6] Zebîdî, XXI, 259.

[7] Cürcānî, *et-Ta'rīfāt,* (Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrūt, 1983), s.127.

[8] İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalīm, *Mecmuu'l-Fetāvā,* (Mucemme' l-Melik Fehd, El-Medīne, 2004) XIX, 259.

[9] Zebîdî, XXI, 209.

[10] Muhammed Sa'd b. Aḥmed el-Eyūbī, *Mekāsıdu'ş-şerī'a ve 'alākātuhā bi'l-edilleti'ş-şer'iyye*, (Dāru'l-Hicra, Riyaḍ, 1998), s. 31.

ilmin baş üstadı sayılan Ebu İshak eş-Şatıbi dahi bu kavramı tam anlamıyla tanımlamış değildir. Bu bağlamda Şatıbi'nin *el-Muvāfakāt* adlı kitabının ilimde hayli mesafe kat etmiş ıstılahları çok detaylı şekilde bilen bir kesime hitap ettiği dolayısıyla yazarın mekâsıd kavramını tanımlamaya ihtiyaç duymadığı gibi gerekçeler ileri sürülmektedir.[11] Nitekim Şâtıbî, söz konusu esrinde şöyle demektedir:

> "Bu kitaba bakan ve onu inceleyen kimsenin, ondan bir fayda sağlaması, ancak şeriat ilminde, usul ve furûda, naklî ve aklî hususlarda yetkin olmasıyla; taklidden ve mezhep taassubundan uzak olmasıyla mümkündür."[12]

Yakın dönemde âlimlerin mekâsıd ilmine verdikleri önemi gösteren bir husus olarak mekâsıd kavramını tanımlama konusundaki özel gayretlerini de sayabiliriz. Tahir b. Âşur, *mekâsıdu'ş-şeria* kavramını "teşriʿin tamamında veya çoğunda varlığı kavranabilen Şâri'e ait mânalar ve hikmetler"[13] şeklinde tanımlamaktadır. Bu mânalar ve hikmetler, husûsî bir nassala özel bir biçimde kendini hissettirebileceği gibi şerîatın genel gayelerine dahil olmaları yönüyle de bilinebilir.

Vehbe ez-Zuhayli de şöyle bir tanımı tercih etmektedir: "*Mekâsıdu'ş-şeria*, şeriatın bütününde veya genelinde görülen maksatlar ve mânâlardır. Bunlar, şeriatın genel gayeleridir; Şari'nin her hüküm için var ettiği hikmetlerdir."[14] Allal el-Fasi ise şöyle der: "Şeriatın maksatları ile onun gayeleri ve Şari'nin hükümler için koyduğu hikmetler anlatılmak istenir."[15] Reysuni şu tarifi yapar: "*Mekâsıdu'ş-şeria*, şeriatın, kulların maslahatını/çıkarını gerçekleştirmek için gözettiği amaçlardır".[16] Diğer bir çağdaş yazar,

---

[11] Aḥmed Reysūnī, *Nazariyyetu'l-Mekasıd'inde'ş-Şātıbī,* (El-Me'hed li 'Ālemī'l-İslāmī, Vercinya, 1995), s. 5.

[12] Şātıbī, Ebū İsḥāḳ İbrahim b. Musā *el-Muvāfaḳāt,* (Muessesetu Naşirūn, Beyrūt 2011), I, s. 93.

[13] Tahir b. Āşur, *Meḳāṣidu'ş-Şerī'ati'l-İslāmiyye*, (Vizaret'l- vāf ve'ş- şu'un'l- İslamiye, Ḳaṭar, 2004), s. 6.

[14] Vehbe Zuhayli, *Uṣūlu'l-Fiḳhi'l-İslāmī*, (Daru'l- fikr, Dimeşḳ1986), II, s. 1017.

[15] Allāl el-Fāsî, *Meḳāṣidu'ş-Şerī 'ati'l-İslāmiyye ve Mekārimuha*, (Daru'l-Garbi'l- İslāmī, tsz.) s. 42-43.

[16] Aḥmed Reysūnī, s. 7.

el-Yūbi ise şu şekilde bir tanımlamada bulunmaktadır: "Şâri'in genel olarak hüküm koyarken/teşri sırasında özel olarak kulların maslahatını sağlamak üzere gözettiği mana, hikmet vb. hususlardır."[17]

Yukarıda geçen tariflerden anlaşılacağı üzere İslam şeriatının genel maksadı, yeryüzünün imar edilmesi ve insanların birlikte yaşamının korunmasıdır. Dünyanın salahı, onda halife kılınan kişilerin salahına, adalet ve doğruluk gerektiren görevleri yerine getirmelerine, doğru düşünüp doğru işler yapmalarına bağlıdır.

B- Mekâsıd Kavramının Doğuşu ve Gelişimi

Şeriatın maksatlarının önemsenmesi ve gözetilmesi, İslam fıkhı ve usulü kadar köklü bir fikirdir. Dahası kökenleri Hz. Peygamberin dönemine, ardından sahabe ve tabiin asrına, mezhep imamlarının zamanına ve sonrasına dek uzanmaktadır. Bir metot olarak Mekâsıd, özgün terimleri ve dinamikleri olan bir disiplin haline gelinceye kadar birçok aşamadan geçmiştir. Aşağıdaki başlıklarda bu aşamalara değinilecektir.

1- Bağımsız Bir Disiplin Olmadan Önce Mekâsıdu'ş-Şeria

a- Kuran ve Sünnette Mekâsıdu'ş-Şeria Konusu

Ayet ve hadislerdeki ifadeler üzerinde etraflıca düşünenler, onların çeşitli hikmetler ve illetler barındırdığını görecek ve İslam şeriatının dünya ve ahirette insanların/kulların çıkarlarını gerçekleştirmek için ortaya konulduğunu anlayacaktır.[18] Bu durumu biraz daha detaylı olarak şu şekilde açıklayabiliriz:

---

[17] Muhammed Sa'd b. Aḥmed el-Eyūbī, *Mekāsıdu'ş-şerī'a ve 'alākātuhā bi'l-edilleti'ş-şer'iyye*, (Dāru'l-Hicra, Riyaḍ, 1998), s. 37.

[18] Bu mesele ālimler arasında ihtilaflıdır. Rāzî, Yaratıcı tarafından konan hükümlerin illet içermediğini savunurken Mu'tezile söz konusu emir ve yasaklarda genel olarak illetin var olduğunu iddia etmektedir. Müteahhir bilginlerinin ve usulcülerin çoğunluğu ise dini buyrukların ve kapsadığı illetlerin gerçek nedenler değil sadece birtakım işaretler anlamında olduğunu düşünmektedir. Bkz. Hamden Veled et-Tāh, Kitābu *Telḫīṣi Muvāfaḳāt eş-Şātibī*, (Matba'a Necah Cedide, Dāru'l-Beyḍā, tsz.), s. 19.

aa. Kuran-ı Kerim'de Mekâsıdu'ş-Şeria

Birçok ayet maksatların gözetilmesi ve ona önem verilmesi gerektiğine işaret etmektedir, Kuranda, maksatların açıklanış biçimlerinden bazıları şunlardır:

i. Allah'ın kulları yaratmasına ilişkin kastı

Yüce Allah; "Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsiler diye yarattım" (Zâriyât, 51/56) buyurmuştur. Bu ayet, insan ve cinlerin yaratılışlarındaki gayeyi açıklamakta ve onların Allah'ın emrine boyun eğmek ve ona ibadet etmek üzere var edildiklerini vurgulamaktadır.[19]

Sâbunî, Zâriyât Suresi'nin tefsirinin bitiminde insan ve cinlerin vücuda getirilmesindeki maksadın Yüce Allah'ın bilinmesi, O'na kulluk edilmesi, O'nun birlenmesi ve ibadetin sadece O'na özgü kılınmaası olduğunu söylemektedir.[20]

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre ayetin 'bana kulluk etmek için' kısmı, 'insanların isteyerek ya da zorla Allah'a kulluğu kabul ve ikrar etmeleri amacıyla' biçiminde yorumlanmalıdır. Mücahit'ten aktarıldığına göre bu ifade, 'Beni bilmeleri için' manasındadır.[21] Fahreddin er-Razi ise söz konusu ayetlerde yalanlayan müşriklerin durumunun belirtilmesinin ardından sadece ibadet için yaratılmalarına rağmen bunu önemsememelerinin ne kadar kötü olduğunun vurgulandığını savunmaktadır.[22]

ii. Peygamber gönderilmesi ile ilgili maksat:

Bazı Kur'an ayetleri nebi ve resullerin yollanmasının gayesine ve bu noktadaki hikmete delalet etmektedir. Söz konusu ayetlerden biri de "biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiyâ 21/107) ayetidir. Bunun manası, Peygamberin yollanışının

---

[19] Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerīr b. Yezīd el-Āmülī et-Taberī el-Bağdādī, *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vīli Āyi'l-Ḳur'ān*, (Mü'esseset'r- Risāle, Beyrūt, 1994), X, s.400

[20] Sābūnī, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefāsir*, (Dāru'l-Fikr, tsz)III, 250.

[21] Taberī, Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerīr b. Yezīd el-Āmilī el-Bağdādī, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*, (Beyrūt, Mü'esseset'r- Risāle, 1994), X, s, 399

[22] Sābūnī, III, 258.

Allah'ın bütün insanlığa rahmetinden ötürü olmasıdır. Zira onun insanlara elçi olarak tayin edilmesi, iki dünyada saadet sebebidir.[23] Sâbûnî, bu ayetin tefsirinde şu açıklamayı yapmaktadır:

> "Ey Muhammed! Seni ancak bütün yaratılmışlara rahmet olarak gönderdik. Hadiste de 'ben ancak rahmet edici bir hidayet kaynağıyım. Kim bu rahmeti kabul eder ve söz konusu nimete şükrederse dünya ve ahirette mutlu olur' buyrulmuştur."[24]

Yine ayeti kerimede "and olsun ki biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik. Beraberlerinde de Kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki insanlar adaleti yerine getirsinler. Kendisinde müthiş bir güç ve insanlar için birçok faydalar bulunan demiri yarattık (ki insanlar ondan yararlansınlar). Allah da kendisine ve Resûllerine gayba inanarak yardım edeceklerini bilsin! Şüphesiz Allah kuvvetlidir. Mutlak güç sahibidir." (Hadid, 57/25) buyurulmuştur. Burada "القسط" kelimesi, insanların arasında uygulanan uygun düzen ve düşmanların hücumlarının savulması anlamına gelmektedir.[25]

iii. Hükümlerle ilgili maksat

İbadetlere özgü bazı şer'ĭ hükümler hakkında derin bir şekilde düşünüldüğünde bunlarda kulların maslahatının temininin amaçlandığı görülür. Ahkâm ayetleri birtakım illet ve maksatlar içermektedir. Bu kategoride olan Kur'anî buyruklardan biri de şudur: "Şüphesiz Allah dinde size zorluk çıkarmak istemez ancak sizi temizlemek ve üzerinizdeki nimetini tamamlamayı diler. Umulur ki şükredersiniz." (Maide, 5/6). Yani Yüce Allah'ın farz kıldığı gusül, teyemmüm ve abdest gibi ibadetler sizin işinizi zorlaştıran şeyler değildir. Yaratan onlarla sizi günahlardan temizlemek, hataların

[23] Ebüssuūd, Muhammed el-İmadi, *İrşādu'l-'Aḳli's-Selīm ilā Mezāyā'l-Kitāb el-Kerīm*, (Daru' l- kutub'l-'ilmiyye, Beyrūt, 2010), V, 535.

[24] Sābūnī, I, s. 320.

[25] Ebüssuūd, VIII, 87.

kirlerinden arındırmak ve şeriatını açıklayarak nimetini tamamlamak arzusundadır. Böylelikle O'nun sayısız ihsan ve bağışlarını takdir etmeniz gerekmektedir.[26]

Hükümlerde çeşitli özel amaçlar ve nedenler olduğunu gösterir nitelikte başka bir nass da namaza dair şu ayettir: "Şüphesiz namaz, kötülükten ve çirkinlikten alıkoyar." (Ankebut, 29/45). Bu ifadeyle şartlara ve adaba uyan, huşu içeren ve diğer dini buyrukları yerine getiren bir namaz kılındığında kişi, okuduğunu düşünerek huşu ve tazimle kulluk ettiğinde söz konusu ibadetin insanı kötülüklerden alıkoyup iyiliklere götüreceği anlatılmak istenmektedir.[27]

Oruçta da birtakım sebep, hikmet ve maksatlar bulunmaktadır. Kuran'da orucun farz kılınmasının bildirilmesinden sonra maksadın takva olduğu vurgulanmakta, "umulur ki takvalı olursunuz" (Bakara, 2/183) denmektedir. Yani muhataplara "Yüce Allah'a karşı sakınan, hürmet gösteren ve haramlarından uzaklaşan kişiler olmanız için bu ibadet vaz edildi" mesajı verilmektedir.[28]

Hac ibadetine ilişkin "kendileri için birtakım faydalara şahit olsunlar" (Hac, 22/28) buyruğu da söz konusu dini emirde kastedilen kimi gayeler bulunduğunu ve meşru kılınmasının altında bazı gerekçeler olduğunu dile getirmektedir. Fahreddin er-Razi'ye göre bu ayet, bu süreçte insanların başka kulluk biçimlerinde olmayan bazı dini ve dünyevi yararlar elde ettiklerini anlatmaktadır. Ona göre menfaatler/faydalar" ifadesinin ısrarla vurgulanmasının sebebi de budur. [29]

Kısas, Habil-Kabil kıssası (Maide, 5/27-32) ile bağlantılı olarak ortaya konmakta ve kapsayıcı bir hüküm olarak açıklanmaktadır. Kabil'in kardeşini haksız bir şekilde öldürmesi nedeniyle İsrailoğullarına da kısasın emredildiği, bir kişiyi haksız yere

[26] Sābūnī, I, 329.

[27] Sābūnī, II, 462.

[28] Sābūnī, I, 121.

[29] Sābūnī, II, 288.

öldürenin adeta insanlığın hepsini öldürmüş gibi olacağı anlatılmaktadır.[30] Kur'an'da kısasın hikmeti, "sizin için kısasta hayat vardır. Ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız" (Bakara, 2/189) cümlesinde ortaya konmaktadır. Bu ayette, Allah tarafından yasa olarak indirilen kısas sayesinde birinin hayatına son verdiği takdirde aynı sona maruz kalacağını bilen kişilerin bu suçtan uzak duracağı ve böylelikle hem kendi canını hem de hasmının canını koruyacağı bildirilmiş olmaktadır. Ayrıca akıllı kişilerin bu hikmeti kavraması gerektiği ifade edilmiştir.[31]

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Kur'an ayetleri bazı hükümlerin illet ve maksatlarını net bir şekilde belirtmiştir. Bu bağlamda Kur'an'da, şeriatın *celb-i menafi* (faydaların sağlanması) ve *def-i mefasid* (zararların savuşturulması) için yollandığını teyit eden çok sayıda ifade ve örnek vardır.

ab. Sünnette Mekâsıdu'ş-Şeria

Usulcülerin geneline göre Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri şer'ī hükümlere delalet etmeleri açısından sünnet kategorisinde değerlendirilmektedir.[32] Sünnet, İslam şeriatının ikinci kaynağı kabul edilmektedir.[33] Zira İslam inancına göre Yüce Allah, peygamberi Hz. Muhammed'i kendisinin mesajını iletmek üzere yollamış, ona itaati kullarına gerekli kılmıştır. Üstelik Kur'an'da Nebi'ye uymak, Allah'ın sevgisi ile ilişkilendirilmiş ve bu sevginin emaresi sayılmıştır: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" (Âl İmran, 3/31).

[30] Sābūnī, I, 338.

[31] Sābūnī, I, 118.

[32] Allāl el-Fāsî, s. 105

[33] Müslümanların büyük çoğunluğu Sünnetin delil olmasında ittifak etmiş bazıları ise ihtilaf etmiştir. Onlar, Sünnete teşride müstakil bir hücccüyet değeri vermenin Kur'an verilen değere zarar vereceğini ileri sürmüşlerdir. Zira onlara göre Sünnet usul olarak sahabenin fiilini, maslahata dayalı uygulamalarını ve Hulefā-i Raşidin'in sünnetini de kapsamaktadır. Bazıları da Sünneti, "Sünnetim size gerekir" hadisinde olduğu gibi lugavi manası ile "tarik/yol" manası ile anlamışlardır. Bkz. Allal el-Fāsī, s. 105

Kur'an'da yer alan hususların onaylanması ve hatırlatılması sünnetin başlıca vazifelerinden biridir. Sünnet Kur'an'ın emirlerini bildirmekte, bu emirlerin tatbikini talep etmekte ve ayetlerin içerdiği buyrukları açıklamaktadır. Ayrıca kimi âlimlere göre Kur'an'ın, hakkında herhangi bir hüküm vaz etmediği konunlar (*meskūt ʿanh*) hakkında sünnetin bağımsız bir teşri yetkisi bulunmaktadır.[34] Sünnet, Kur'an'ın hemen yanında ve yörüngesinde yardımcı bir unsur olarak görülmektedir.[35] Dolayısıyla hadis rivayetlerinde hükümleri gerekçelendiren/illetlendiren ve kulların kısa ve uzun vadeli menfaatlerine vurgu yaparak mekâsıd boyutuna işaret eden kimi ifadelerin bulunması doğaldır. Sa'd b. Ebi Vakkas'tan rivayet edilen şu hadis de bu kanıyı güçlendirir niteliktedir: "Nebi (s.a.s.) beni veda haccı yılında ağır bir hastalık geçirirken ziyaret etmişti. Şiddetli acılarımdan ötürü kendisine 'Ey Allah'ın resulü, ben çok yaman bir rahatsızlığa tutuldum, mal sahibi bir insanım, arkamda kızımdan başka bir mirasçım yok, malımın ⅔'ünü sadaka olarak vereyim mi?' dedim. O da bana 'hayır' buyurdu. Sonra yarısını teklif ettim yine kabul etmedi. Bir süre sonra 'üçte birini verebilirsin. Aslında o da fazladır. Aileni zengin bir şekilde bırakman başkalarına el açacak bir hale sokmandan daha hayırlıdır. Şüphesiz Allah rızasını umarak karının ağzına koyduğun bir lokmadan bile Allah katında sevap alırsın' buyurdular."[36]

Şer'i maksatların varlığının ve onlara riayetin öneminin altını çizen başka bir hadis de "zarar vermek yoktur. Zarara zararla karşılık vermek de yoktur"[37] rivayetidir. Bu metinde "zarar" ile insanın kendisi ve diğerleri için olumsuz bir durum meydana getirilmesi anlatılmak istenmektedir. Bu nass, insanlara zarar veren yolları kapatmayı amaçlamakta ve böylelikle insanlar için tüm zamanlarda fayda menşei olmaktadır.

---

[34] Aynı anda bir kadınla ve halasıyla nikahlı olmanın haram olması gibidir.

[35] Bkz. Allal el-Fāsī, s. 109.

[36] Ebū- lvelid- elbaci, *El-munteḳā şerḥu- elmuveṭi'*, tah. Muḥāmmed 'abdu- lḳādir Aḥmed 'aṭā', (Dāru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrūt, 1990), VI, s. 155.

[37] Mālik b. Enes, *el-Muvaṭṭa,* (Daru İḥyāi't-Turāsi'l-'Arabī, Beyrūt, 1985), II, s. 785.

b- Sahabe ve Tabiilerin Anlayışında Mekâsıdu'ş-Şeria

Sahabe ve tabiin bu ümmetin en hayırlı ve saygıdeğer kişileri olarak değerlendirilmektedir. Hz. Peygamberin bu bağlamda şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Çağların en hayırlısı benim neslimdir. Sonra onları takip edenler; daha sonra onları takip edenleri takıp edenlerdir."[38] Aynı şekilde onlar, vahyin bizzat muhatapları olmaları yahut onun şahitlerine yakın olmaları sebebiyle dini en iyi anlayan ve maksatları en iyi şekilde kavrayan kişiler olarak düşünülmektedir.

Makâsıda dair düşünceler, sahabe ve tabiînin söz ve eylemlerinde de ortaya çıkmaktadır. Aşağıda bu hususla ilgili bazı örneklere yer verilecektir:

ba. Sahabeye Göre Mekâsıdu'ş-Şeria

Hz. Peygamber arkadaşlarının eğitimine önem vermiş onları kendisine göre en iyi şekilde yetiştirmeye çalışmıştır. Onları İslam'ın en saf hali üzerine bırakmıştır. Sahabe de Hz. Peygamber'in talim ettiği modeli korumaya gayret etmiştir. Bu noktadan hareketle kimi usulcüler, sahabenin sünnete bağlılıkları ve hayatlarının tanziminde onu esas almalarını göz önünde bulundurarak onların fiillerini sünnet kategorisine yerleştirmiştir. Dolayısıyla sahabenin bazı davranışlarının derin bir mekâsıd perspektifi içermesinde şaşılacak bir şey yoktur. Onlar bu perspektifin sonucu olarak nassların bazı özel amaçlarının bulunduğunu göz ardı etmemişlerdir. Nassların olmadığı konularda maksat boyutunu gözetmelerinin yanında ayet ve hadislerin bulunduğu konularda da böylesi bir tarz benimsemişlerdir. Onların hayatını incelediğimizde şeri hedeflere dair belirli bir anlayışa sahip olduklarını gösteren çok sayıda hadise ve örnekle karşılaşmaktayız. Şimdi bunlardan bazılarına değineceğiz.

i. Hz. Ebubekir Dönemi

1- İlk Halife Seçimi

[38] Buḫari, *ṣaḥiḥ'u- elbuḫari*, K. Eş- Şehādāt, 9 B. Layeşhedu 'al'a şehadeti cevr, s. 645 (no: 2652).

Buharî'nin rivayet ettiğine göre Hz. Ömer, ilgili vakayı şu şekilde anlatmaktadır: Ensardan biri "ey Kureyş topluluğu! Bir emir sizden bir emir bizden olsun" dedi. Bunun üzerine karmaşa yaşandı, sesler yükseldi. İhtilaflardan kurtulunca Ebu Bekir'e "elini uzat! Sana biat edeyim ey Ebu Bekir" dedim. O da elini uzattı. Böylece ona biat ettim. Önce muhacirler sonra da ensar peşimden aynı şeyı yaptılar."[39] Sahabenin Hz. Ebu Bekir'i idareci olarak kararlaştırmaları onun namazdaki imametine kıyasla gerçekleşmiştir. Onlar, "Allah Resulü'nün öne çıkarttığı kimseyi geride tutamayız. Onun dinimiz için hoşnut olduğu kişiden dünyamız açısından da razı olmaz mıyız?" demişlerdir.[40] Buradan göz önünde bulundurulan maksat, adaletin tesisi ve İslam devletinin düşmanları önünde zayıflamamasıdır. Bu da dini muhafaza etmek, cihadı sürdürmek, saldırıları püskürtmek, zalimleri cezalandırmak, mazlumlara hakkını vermek, yol emniyetini sağlamak, vergi ve zekatı toplamak gibi yükümlülükleri yerine getirerek sağlanır. Bu konular ileriki bölümlerde ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

2- **Kur'an'ın Toplanması**

Yemame Savaşı'nda Kur'an hafızlarından şehit düşenlerin sayısının artması ile birlikte Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekr'e Kur'an'ın iki kapak arasında tek bir Mushaf haline getirilmesini teklif etmiştir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'in böyle bir şey yapmaması gerekçesi ile ilkin bu öneriyi reddetmesine rağmen daha sonra kabul etmiş ve bu iş yürütmek üzere Zeyd'i görevlendirmiştir.[41] Bu önemli gelişme, dini bilgilerin korunması için sahabenin Peygamber'in fiilen uygulamadığı bazı işleri kendi inisiyatifleri ile gerçekleştirdiklerini göstermektedir.

3- **Zekat Vermeyenlerle Savaş**

---

[39] Buḫari, *Ṣaḥiḥ*, Feḍāilu's-Ṣaḥābe, (Hadis no: 3668), IV, 901.

[40] Muḥammed 'abdu' r-Rahmān' el- mubārek furi, *tuḥfetu' el- 'ḥveẕi* bi şerḥ cām't- Tirmiẕī, (Daru'l- kutu'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz.), x, s. 209

[41] Buḫari, *ṣaḥiḥ,* feḍa'ilu- el ḳur'an, (Hadis no: 4986). III, s. 1274

Sahabe İslam'ın şiarını ve esaslarını koruma maksadını gözeterek insanların dinin prensiplerine saygılı ve mali yükümlülüklerini yerine getiren bireyler olmasına çalışmıştır. Bu konudaki önemli olaylardan biri de Hz. Ebu Bekr'n hilafeti zamanında bazı kesimlerin zekat vermeye karşı çıkmasıdır. Buhari'nin aktardığına göre Ebu Hureyre şöyle anlatır: Allah Resulü vefat edince Ebu Bekir halife oldu. Araplardan küfre düşenler dinden çıktılar. Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir'e "Hz. Peygamber 'insanlarla *la ilahe illallah* diyene dek savaşmakla emr olundum. Kim bunu söylerse benden malını ve canını korumuş olur. Ölümü ve mali cezayı hak etmeleri bunun dışındadır. Hesapları ise Allah'a aittir' buyurmuşken, insanlarla nasıl savaşırsın?" dedi. Ebu Bekir'in cevabı şu şekilde oldu: "Allah'a yemin olsun ki namazla zekatı birbirinden ayıranlarla savaşacağım. Zekat, malın hakkıdır. Zekat olarak Rasulullah'a verdikleri bir ipi bile bana vermek istemezlerse bunun için onlarla savaşırım." Hz. Ömer daha sonra bu olay hakkında şöyle bir değerlendirme yapmıştır: "Vallahi, bu Allah'ın Ebu Bekir'in kalbini açmasından başka bir şey değildi. Ben de onun görüşünün doğru olduğunu anladım."[42][43]

ii. Hz. Ömer Dönemi[44]

1- Teravih Namazının Cemaatle Kılınması

Hz. Ömer, teravih namazını münferid olarak kılan insanları tek bir imamın arkasında toplamıştır. Bununla cemaatin muhafaza edilmesini ve ibadetin daha düzenli ve kolay bir şekilde yapılmasını amaçlamıştır.

Buhari'nin aktardığına göre Abdurrahman b. Abdulkari şunu anlatmaktadır: "Ömer'le bir Ramazan gecesi, mescide çıktık. Halk farklı gruplar halindeydi. Bir kimse kendi başına namaz kılarken bir grup gelip imam olarak ona uymaktaydı. Bu durumu görünce 'şu kişileri tek bir imamet altında toplasam daha iyi olur' dedi ve Übey b. Ka'b'ın imamlığında onları birleştirmeye niyetlendi. Ardından başka bir gece camiye uğradık.

[42] Buḫari, *ṣaḥiḥ*, Zekāt, (Hadis no: 1399), I, s. 339.

[43] Muḥammed Heykel, s. 280

[44] Ġüleb, Abd' l- Kafî' l- Ḳuraşî, *evleviyyāt' l- Fārūḳ*, (Daru' l- vefa, Ḳâhira, 1990), 66.

İnsanlar tek bir kişinin imamlığında namaz kılmaktaydı. Ömer, söz konusu hali görünce "bu ne güzel bir adet oldu".[45]

2- Bir Kişiyi Katleden Grup Üyelerinin Hepsine Kısas Uygulanması

Hz. Ömer devrinde bir şahsın katline karışanların tamamının öldürülmesine karar verilmiştir. Böylelikle masum bir canın korunmasının öneminin hatırlatılması ve hukuka muhalefet edenlerin caydırılması hedeflenmiştir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in meşhur sözü şudur: "O suça San'a halkının tamamı karışsaydı hepsinin kısas edilmesini emrederdim."[46]

3- Seferberlik Halinde Had Cezasının Uygulanmaması

Hz. Ömer orduya şu emri yollamıştır: "Savaş halinde iken bölük emîrine ve askerlere had sebebiyle celde vurulmasın. Zira onların şeytanın iğvasına kapılıp kafirlere katılmasından korkarım."[47]

4- İçki İçme Cezası

Hz. Ömer içki içenlere seksen değnek vurmuştur. Burada gözetilen maksat, insanları sarhoş edici meşrubattan uzak tutmak; akıl, mal ve ırzı muhafaza etmek ve içki kullanımından doğan çeşitli problemleri ortadan kaldırmaktadır. Abdurrezzak'n naklettiğine göre Hz. Ömer içki haddi hakkında sahabeye danışmıştır. Çünkü ona göre "insanlar daha fazla içki içmeye başlamakta ve daha pervasız hale gelmektedir." Bunun üzerine Hz. Ali, "İçki içen sarhoş olur ve saçma sözler. Saçmalayan insan da insanların namusuna iftira eder. Dolayısıyla içki içene "namusa iftira etme" cezası ver" şeklinde bir görüş belirtmiştir. Hz. Ömer de bu görüşü benimsemiş ve haddi seksen celdeye çıkarmıştır.[48]

---

[45] Buḫari, *ṣaḥiḥ*, Ṣalātu et- Teraviḥ, (Hadis no: 2010).I, s. 482.

[46] Buḫari, *ṣaḥiḥ*, Ddiyāt, (Hadis no: 6896), XXI, s. 1705.

[47] Ebū Bekr Abdurrazzaḳ b. Hemmām es-Ṣan'ānī, e*l-Musannef*, Dāru't-Te'ṣil, Ḳāhire, 2015.Cihād, (Hadis no: 9369). V, S. 197.

[48] Ebū Bekr Abdurrazzaḳ, VII, 379.

Sahabenin nassları anlama ve fıkhî içtihatları gerçekleştirme sırasında mekâsıd boyutuna verdikleri önemi açıklama açısından naklettiğimiz bu örnekler yeterlidir. Bu bağlamda delil olarak kullanılabilecek çok sayıda başka olay ve veri bulunduğunu da belirtmek gerekir.

bb. Tabiin ve Tebe-i Tabiin Dönemlerinde Mekâsıdu'ş-Şeria

Tabiin dönemi, sahabe döneminden sonraki dönemdir. Zira tabiin sahabe ile birlikte yaşamış, onların Hz. Peygamber'den aktardıklarını öğrenmiş ve onların derin bir mekâsıd boyutu bulunan nice fetvasıına mirasçı olmuştur. Dolayısıyla tabiîlerin de hüküm ve kararlarında bu mekâsıd ölçülerini uygulamaları doğaldır. Bu dönem, İslam medeniyetinin genişlemesi ve başka uygarlıklarla iletişim kurması neticesinde pek çok yeni hadise ve gelişmelere tanık olmuştur. Dolayısıyla dönemin alimleri, karşılaşılan meselelere çözüm getiren hükümler bulmak için şeriatın aslı hakkında derin bir araştırmaya ihtiyaç duymuşlardır. Bu kapsamda olmak üzere *celb-i maslahat* ve *der-i mefasid* prensiplerini uygulamışlardır. Örnek olarak sabit fiyat uygulaması (tes'îr) ile ilgili tartışmaları zikredebiliriz. Said b. Müseyyib ve Rebia er-Re'y gibi bazı tabiin âlimleri, maslahata dayanarak ve insanlardan zorluğun kaldırılması prensibi ile mallara sabit fiyat tayin edilmesinin caiz olduğunu savunmuşlardır.[49] Tabiin ulemasının mekâsıd boyutunu fetvalarında ve hükümlerinde gözetmelerine dair başka pek çok örnek vardır.

Tebe-i tabiîn döneminde ise sahabe ve tabiine mirasçı olan fıkhi mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu dönem, doğal olarak sahabe ve tabiin döneminin devamı olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla hukuk sahasındaki gelişmeler bu dönemde de devam etmiştir. İctihat olgusu derinleşmiş, farklı fıkhi yaklaşımlar belirmiştir. Mekâsıd prensibinin sabit bir esas olarak uygulanması, mezhepler düzeyinde de görülmeye devam etmiştir. Örnek olarak borçlunun hacr edilmesi ve malının yargı kararıyla zorla satılması, dönemdeki alimlerin cumhuruna göre caiz görülmüştür. Buradaki mekâsıd prensibi, borç verenin hakkının

[49] Şelebī Mustafa, *Ta'līlu'l-Ahkām*, (Daru'n-Nehḍa, Beyrūt, 1981), s. 79.

korunmasıdır.[50] Hanefiler ise kişinin hacr edilemeyeceğini bunu yerine borcunu ödeyinceye de hapse atılabileceğini söylemişlerdir. Bu durumdaki kişinin hapse atılma gerekçesi ise başkasının hakkını çiğnemesi ve ona zulm etmesidir.[51]

Evlilikte veli şartının aranıp aranmayacağı da mekâsıd açısından ele alınan konulardandır. Cumhura göre veli şart koşulmasındaki ana maksat, kocanın doğru bir şekilde seçilmesi ve aile saygınlığının ayıplama konusu olabilecek durumlardan uzak tutulmasıdır. Hanefiler ise bu şarta muhalefet etmişlerdir.[52] Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür.

2- Bağımsız Bir Telif Konusu Olmasından Sonra Mekâsıdu'ş-Şerîa

Mekâsıdu'ş-şeria'nın terim olarak daha sistemli ve müstakil bir noktaya taşınması daha geç dönemlerde mümkün olmuştur. İslam hukuk usulünün seyrini inceleyen araştırmacılar, bu kavramı ilk defa Hakîm Tirmizi'nin kullandığını ifade etmişlerdir.[53] Hicri üçüncü asır âlimlerinden olan Hakim Tirmizî, *eṣ-Ṣalā ve mekāṣıduhā* adlı bir kitap yazmıştır. Bu kullanım, zaman içinde genişleyerek özgün terimleri olan bir disiplinin doğmasına aracılık etmiştir. Bu disiplin giderek bağımsızlaşmış ve iki temel aşamadan geçmiştir.

a- Mekâsıd Teorisinin Oluşumu

Bu aşama, büyük âlimlerin mekâsıd ilminin temellerini attığı bir aşamadır. Söz konusu âlimlerden bazıları şunlardır:

---

[50] Ebu berakāt Aḥmed b. Muḥammed' d- Derdirī, *Eş- Şerḥu' eṣağir*, tak. Muṣṭafa Kamal veṣvi, (Daru'l-Me'ārf, Ḳāhira tsz.), III, s. 352. İbn' lḫaṭib Muḥāmmed b. Elḫaṭib' ş- Şrbīnī, *Müği' el- muḥtāc ila me'rifet me'āni elfaẓ'l- minhāc, (*Daru'l- me'rife, Beyrūt 1997), II, ss. 196. Menṣür' b. Yūnus el- bühī, *Keşfu' el-ḳinā'* 'an *metni'l- iḳnā'*, ('ālem'l- kutub, Beyrūt, 1983), III, sss.432.

[51] Ebu Bekr b. Mes'ud' el- Kasanī' l- ḥānefī, *bedā'i ṣ-Ṣanāi' fi tertībi' ş- Şera'i'*, (Daru'l- kutub'l- 'ilmiyye, Beyrūt2003) VII, s. 165

[52] İbn Cuzey Ebu' l- Ḳasim, Muḥammed b. Aḥmed, *Elḳavānīnu' l- fiḳhiyye*, Thk, Abdullah el-Minşāvī, (Daru' ı- ḥadīṣ, Ḳāhira, 2005), s. 162

[53] Ahmed er-Reysūnî, *Naẓariyyet el-Meḳāṣid 'inde'ş-Şāṭibī*, s. 25

aa- Cüveynî

Cüveynî, çoğunlukla mekâsıd ilminin kurucusu sayılmaktadır. Cüveyni, usule dair teliflerinde ve özellikle *el-Burhan* adlı eserinde meselenin temel öncüllerini ortaya koymuştur, mekâsıd kelimesinden ziyade kelimelerini kullanmıştır.[54] Zaruriyyât, hâciyyât ve mekrumât kavramlarından ilk defa bahsetmiştir[55].

ab- Gazâlî

Cüveynî'den sonra onun öğrencisi olan Gazâlî sahneye çıkmıştır. Hocasının fikirlerini geliştirmiş ve *Şifau'l-ġalīl fī beyāni'ş-şebeh ve'l-muḫīl ve mesāilu't-taʿlil* adlı eserle mekasıtçı anlayışı zenginleştirmiştir. Bu kitapta her türlü maslahata kaynaklık eden dini ana makasıtlarını tesbit etmiştir. Aşağıdaki sözlerinde görüleceği üzere şeriatın maksudunu dini ve dünyevi olarak iki türe ayırmıştır: "Canın, aklın, neslin ve malın korunmasının şer'i bir maksat olduğu kesin bir surette bilinmektedir."[56] Ona göre dinin insanlar hakkındaki maksadı beş tanedir. Bu beş maksat dini, kanı, aklı, nesli ve malı korumaktır.[57]

Gazâlî'den sonra gelen ise Râzî *el-Maḥsūl* adlı eserinde beş temel maksadı zikrederken Gazâlî'nin tertibindeki nesil kavramının yerine *neseb* kavramını kullanmaktadır.[58] Âmidî ise *el- İḥkām fī ʿusūli'l-ʾaḥkām* adlı eserinde Gazâlî ile Cuveynî'nin görüşlerini özetlemektedir. Ayrıca Cuveynî ve Gazâlî'nin makasıd ilmi için söylediklerine bazı ilavelerde bulunur. Âmidî makasıd kavramına tearuzun çözüm

---

[54] Cuveynī, Abdulmelik b. Abdillah, e*l-Burhan fi Uṣuli'l-Fıḳh* (thk, Abdulazim Dib) Ḳaṭar, h. 1399), II, s. 911.

[55] Cüveyni, *el-Burhan,* II, 923.

[56] Gazālī, Ebū Hamīd Muhammed b. Muhammed, *Şifā'u'l-Ğalil fi Beyāni'ş-Şubeh ve'l-Muḫeyyel ve Mesā'ilu't-Ta'līl,* (Dāru'l-İrşad, Bağdād,1971), s. 159.

[57] Gazālī, Ebū Hamīd Muhammed b. Muhammed, e*l-Musteṣfā min 'ilmi'l- 'uṣul*, Beyrūt, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993, I, 277

[58] Rāzī, Fahruddīn Muḥammed b. Umer, *el-Maḥṣūl fi uṣū' l- fiḳh,* (Muessesetu'r–Risāle, Beyrūt, 1997), II, s. 612.

yallarından bahsederken değinmektedir.[59] Beş temel makasıd ilkesi (*külliyat-ı hamse*) konusunda ise nesli aklın önüne geçirerek Gazali'ye uymaktadır.[60] Yine Tûfî ve Kârâfî gibi, *zarurat- ı hamse* listesine "ırz" kavramını ekleyen başka isimler gelmiştir. Kârâfî bu eklemeyi "*kîle*" (denildi ki) ifadesiyle dile getirmiştir. Daha sonra İbn Subki de bu eklemeyi kabul etmiştir. Şevkânî de bunu takip etmiş ve savunmuştur.[61] Ancak Reysuni[62] ve Tahir b. Âşur buna itiraz etmişlerdir.[63]

b- Telifin Başlama Aşaması ve Mekâsıd Perspektifinin Fıkıh İlminde Etkinlik kazanması

Cuveynî ile Gazâlî'nin mekâsıd teorisine sundukları katkı çok önemlidir. Ancak bu katkılar adeta binanın temelini oluşturan parçalar mahiyetindedir. Onları izleyen alimlerin çabaları ise mekâsıd anlayışının etkinleşmesini sağlamıştır.

ba- Mekâsıdın Etkin Bir Uygulama Alanı Bulması

Makâsıd ilminin kuruluş ve teori aşamasından telif ve uygulama aşamasına intikali, belli başlı bazı alimlerin katkılarıyla gerçekleşmiştir. Örneğin: İzz b. Abdusselam, şeriatın tamamının maslahat olduğunu ifade etmiş, dini hükümlerin ya bir faydayı sağladığı yahut bir zararı savdığını belirtmiştir.[64] Aynı zamanda *maslahat* ve *mefsedet* şeklinde bilinen olgulara değinerek onların çoğunun akılla bilinebileceğini vurgulamıştır.[65] İzz b. Abdisselâm maslahatları üç kategoriye ayırmış; mübâh, mendûb

[59] Āmidī, Ali b. Ali, *el-İhkamu fi Usūli'l-Ahkām*, (Daru'ş-Şum'ī, Riyāḍ, 2003), IV, s. 337 -336

[60] Āmidī, III, s. 343

[61] Aḥmed Reysūnī, s.47

[62] Aḥmed Reysūnī, s. 47

[63] Ṭālib Aḫyār Veled A'mer Seyyidī, *el-Munteḳā min usuli'l-fıkh,* Tab'a, 2012, s. 250

[64] Izzüddīn b. Abdisselām, *Kavā'idu'l-Ahkām fi Mesālihi'l-Enâm,* (Mektebetu'l-Kulliyyāti'l-Ezheriyye, 1994) I, s 6

[65] İzzüddīn Abdülazīz, I, s 5

ve vâciblerin maslahatları üzerinde durmuştur.[66] Zararları ise iki başlık altında incelemiş; mekruhların ve haramların sebep olacağı mefsedetleri ele almıştır.[67]

Mekâsıd ilminin işlerlik kazanmasında önemli gayretleri olan alimlerden biri de İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye, şeriatın "yararların sağlanması ve tamamlanması zararların ise kaldırılması ve azaltılması" amacıyla ortaya konduğunu söylemektedir.[68] İbn Teymiyye ihlas, tevekkül, bağışlanma umudu ve dua gibi dünya ve ahiret için faydalı hususların da dinin getirdiği maslahatların bir parçası olduğunun altını çizmektedir.[69] O, "hükümlerde asl olanın ta'lîl olduğunu" belirtmekte Allah'ın yaratış ve emirlerinin büyük bir hikmet ve geniş bir rahmet içerdiğini söylemektedir.[70]

bb- Telif ve Tasnif Aşaması

İzz b. Abdisselâm ve İbn Teymiyye gibi alimler, Cuveyni'nin mekâsıd ilmi için belirlemiş olduğu temellere ve Gazali'nin bu temelleri güçlendiren çabalarına ek olarak farklı bazı katkılar ortaya koymuşlardır. Böylelikle mekâsıd ilmi önemli bir alan haline dönüşmüştür. Bu ilim, alanın tartışmasız en önde gelen otoritesi sayılan ve alana dair yazılan ilk müstakil eserin sahibi olan Şatıbi sayesinde daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Şatıbi'nin bu alandaki üstünlüğü herkes tarafından kabul edilmektedir. Onun katkılarını belirli başlıklar altında sıralayabiliriz:

i. Şer'i maksatlar altındaki bölümleri ve tanımlamaları genişletmesi: *el-Muvafḳāt* adlı eserinin büyük bölümünü, *mekâsıd* konularına ayırmıştır. Böylece *mekâsıd*, usulcülerin eserlerinde gömülü olmaktan sıyrılmış ve daha görünür bir olgu haline gelmiştir.[71]

---

[66] İzzüddīn Abdülazīz, I, s 42

[67] İzzüddīn Abdülazīz, I, s 42

[68] İbn Teymiyye, Mecmuu'l-Fetāvā, XXVIII, s. 61

[69] İbn Teymiyye, Mecmuu'l-Fetāvā, IIIIII II, s. 234

[70] Yusuf Ahmed Muhammed Bedevī, *Mekāsıdu'ş-Şerī'a inde İbn Teymiyye,* (Dāru'n- Nefā'is, Ürdün, tsz), s. 144

[71] Aḥmed Reysūnī s. 338 - 340

ii. Mükelleflerin maksatlarını, mekâsıd konusu altında incelemesi[72]: Şâtıbî, maksatları iki başlık altında değerlendirmekte bazılarını Şari'nin amacı ve bazılarını mükellefin yükümlülüklerindeki kastı olarak adlandırmaktadır.[73]

iii. Maslahata dair birtakım prensipleri ilk defa kaleme alması:[74] Buna örnek olarak "hükümler, kulların dünya ve ahiret faydaları için konulmuştur"[75] prensibini zikredebiliriz.[76]

iv. Maksatların bilinmesini kolaylaştıran maksatların tespit yollarını ortaya koyması[77]

el-Muvafḳāt çağdaş araştırmacılara ilham kaynağı olmayı sürdürmektedir. Nitekim yakın dönemde bu kitap üzerine yayınlan çalışmaların sayısı büyük bir artış göstermiştir. Tahir b. Âşur, Allal el-Fâsî gibi âlimler, yeni kendi mekâsıd düşüncelerinin oluştururken bu eseri esas almışlardır.

II. MEKASID'IN BÖLÜMLERİ VE MERTEBELERİ

Makâsıdü'ş-Şerîa kitaplarını inceleyenler, ulemanın maksatları farklı açılardan birçok bölüme ayırdığını görecektir. Biz bunları iki ana kısım halinde sunmaya çalışacağız.

[72] Aḥmed Reysūnī, s. 341 - 342

[73] Şātıbī, II, s. 334

[74] Aḥmed Reysūnī, s. 343 - 344.

[75] Şātıbī, II, s.262

[76] Şātıbī, II, s. 333

[77] Aḥmed Reysūnī, s. 342

A- Mekasıd'ın Bölümleri

1- Mekasıd'ın Şâri' ve Mükellefe Göre Taksimatı

a- Şâri' Maksatları

Şâri'in maksatları, Şâri'nin irade buyurduğu; emirlerine uymak ve yasaklarından kaçmakla gerçekleşmesini istediği maksatlardır. Bu maksatlar *def-i mefasid ve celb-i maslahat* şeklinde kendini göstermektedir ve dört çeşittir[78]:

aa- Şeriatın Vaz Edilmesindeki Temel Maksat

Öncelikle Şeriat'ın neden konulduğunu incelemek gerekir. Şâtıbî, Şeriat'ın konulmasının maksadının hemen ya da daha sonrası için kulların maslahatını temin etmek olduğunu beyan etmiştir.[79] Yâni, Şeriat'ın konulması öncelikle, hem dünyada hem âhirette saadete götürecek olan kapsamlı bir düzen içindir. Çünkü Şeriat'ın yüklediği sorumluluklar, Şeriat'ın insanlar hakkındaki maksatlarını korumak içindir. Bu maksatlar ise aşağıda açıklamaya çalışacağımız üzere üç kısımdır:

i. Zarûrî Maksatlar (Zaruriyyat)

Zarûrî maksat, din ve dünya maslahatlarını yerine getirebilmek için mutlaka olması gereken şeydir. Şöyle ki; yokluğunda ictimaî maslahatlar istikamet üzere olmaz. Bilakis fesada ve karmaşaya sebep olur. Âhirette ise necâtın ve nimetlerin elden kayıp gitmesine ve apaçık bir hüsran ile ortada kalmaya yol açar.[80]

İbn Âşur zarûrî maksadı, toplum ve fertler olarak bütün ümmetin korumak zorunda olduğu maksatlar şeklinde görür. Bu maksatlara muhalefet edildiğinde toplumda dirlik ve düzen olmaz. Bu maksatlar yerine getirilmediği zaman ise ümmetin durumu bozulmaya ve yok olmaya doğru gider.[81] O halde zarûrî maksat, dünya ve din işlerinin

---

[78] Şātıbī, II, s.261.

[79] Şātıbī, II, s. 241.

[80] Şātıbī, II, s.225.

[81] Tahir b. Āşur, s. 7 – 8.

selamette olabilmesi için "olmazsa olmaz"dır. Başka bir deyişle zaruri maksat, dinin korunmasını emrettiği beş şeyden ibarettir. Bu beş şey ise şunlardır:

Din: Bu sebeple mürtedin idamla cezalandırılması, kâfirlerle savaş, bid'atçiler ve âsileri te'dib etmek vacip olmuştur.

Can: Bu sebeple kısas vacip olmuştur.

Nesil (Irz, namus): Bu sebeple zina edene had cezası uygulamak vacip olmuştur.

Akıl: Bu sebeple içki içene had cezası uygulamak vacip olmuştur.

Mal: Bu sebeple hırsızlığa el kesme haddi uygulamak vacip olmuştur.

Bu zaruri maksatlara onları tamamlayıcı şeyler de eklenir.[82]

İnsanların hayrını düşünen hiçbir din ve hiç hukuk düzeni korunması gereken bu beş şeyden herhangi birinin ihmal edilmesini kabul etmez.[83]

Örneklerle gösterdiğimiz bu zaruri maksatlar iki şeyle korunur:

1- Rükünlerini ve kaidelerini sabitleştirerek (varlık açısından),

2- Olan veya olacak zararları uzaklaştırarak (yokluk açısından).[84]

ii. Hâcî Maksatlar (Hacciyyat)

"Hâcî Maksatlar''dan kasıt; genişlik sağlamaya, sıkıntı ve meşakkete sebep olan zorluğu kaldırmaya yarayan mekasıd prensipleridir. Bu prensiplere riayet edilmediği takdirde, mükelleflere sıkıntı ve meşakket ârız olur. Ancak bu, zarûrî genel maslahatlarda beklenen yaygın bir fesada ulaşmaz.[85] Hâcî maksatlar; ümmetin maslahatlarını elde etmede ve işlerini güzel bir şekilde düzene sokmada ihtiyaç duyduğu şeylerdir.[86]

'Hâcî maksatlar''; ibadetlerde, muâmelâtta, âdetlerde, suç ve cezalarda bulunmaktadır. İbadetlerde; hastalık ve sefer gibi durumlarda mükellefiyeti hafifleten

[82] Ṭāleb' eḫyār, s. 250

[83] Gazali, *El-Musteṣfa*, I, 288.

[84] Şātıbī, II, s. 266.

[85] Şātıbī, II, s. 267.

[86] Tahir b. Āşur, s. 91.

ruhsatların oluşur. Eğer bu ruhsatlar olmasaydı, kullara ibadetler konusunda bir zorluk ârız olurdu. Muamelatta ise; karz, müsâkât, selem, icare ve benzeri işlemlerin caiz olması buna örnektir. Bunlarda, kullara aralarında câri olan muameleler konusunda kullara bir genişlik vardır. Şöyle ki sadece alım satım yapmaya mecbur bırakılsalardı ticari ilişkilerinde ciddi sıkıntılara düçar olurlardı. Âdetlerde ise bu hâcî maksatlar; avlanmanın ve temiz şeylerden istifade etmenin mubah kılınması şeklinde kendisini gösterir. Suç ve cezalarda ise, cinayet kastı olmayan bir suçlunun hata ile birisini öldürdüğünde diyetin akilesi tarafından ödenmesi ihtiyaç duyulan maksatların bu babdaki bir örneğidir. Bazen ihtiyaç duyulan bu maksatlar, zaruri maksatlara dönüşebilir. Zorda kalmış birinin alışverişi gibi.[87]

iii. Tahsînî Maksatlar (Tahsîniyyât)

Tahsîniyyât özel bir zarurete veya genel bir ihtiyaca bağlı olmayan maksatlardır. Fakat bu maksatlar bir güzelliği celb etmek veya bir çirkinliği ortadan kaldırmak gayesi taşımaktadır. [88] Bu tür maksatlar, güzel adetler gibi şeyleri benimsemek ve olgun akılların aşina olduğu nahoş hallerden kaçınmaktır. Bunlar, aynı zamanda *mekarimu'l-ahlak* bünyesinde toplanmaktadır. [89] Bu tür maksatlar; bir toplumun güvenli ve huzurlu bir ortamda yaşaması için gerekli olan için hususlardır. Böylece bütünleşmesi arzulanan bir şekilde olur. Bu aynı zamanında ümmetin diğer toplumla ümmetin nazarında örnek konumda olmasını sağlar.[90] Bunlar; ibadetlerde temizliğe dikkat etmek, zarîf olmak ve nafilelerle Allah'a yaklaşma gibi hasletlerdir. Âdetler konusunda ise aileyi fakir düşürmekten sakınmak ve yeme içmede orta yolu tutmak örnek olarak zikredilebilir. Muamelatta; necis şeylerin ve atık suyun satılmasının **engellenmesi** bir örnektir. Suç ve cezalar konusuna gelince; savaştayken kadınların ve çocukların savaşta öldürülmesinin

[87] Ṭāleb' eḫyār, s. 251.

[88] Cüveyni, *el-Burhan*, II, s.924 - 925

[89] Şātıbī, II, s. 267.

[90] Tahir b. Āşur, s. 92.

yasaklanması hâcî bir maksaddır. İşte bunlar; zârurî ve hâcî maslahatlara ilave olan düzenlemelerle ilgilidir. Yani bu tür maksatlardan birisinin olmaması zarûrî veya hâcî bir maksadı ihlal etmemektedir.[91]

ab- Şeriatın İnsanlara Açıklama Olarak Konmasındaki Maksat

Şeriatın insanlara açıklanması/fehmettirilmesi maksadıyla koyulması bölümü iki meseleye dayanmaktadır:

i. Şeriat Arapça'dır ve Arapçalaştırılmıştır. Üslubu Arapça'dır. Allah Teala şöyle buyurmuştur: "Biz Kur'an'ı Arapça olarak indirdik." (Yusuf, 12/2) Yine buyurmuştur ki: "Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapça'dır." (Nahl, 16/103).

ii. İslam Şeriat'ı, akaid ve ahkam ile ilgili meselelerde ümmîdir. Fakat Şeriat'ın incelikleri ve hikmetleri konusunda ümmi değildir. Zira bunları genellikle sadece işin ehli anlayabilir. Fakat bu incelikleri ve hikmetleri herkesin anlaması da onlardan beklenmemektedir.

Evet, İslam Şeriat'ı ümmidir. Çünkü ilk muhatapları da ümmi idi. Dolayısıyla Şeriat onların durumuna uygun şekilde nâzil olmuştur. Allah Teala meâlen şöyle buyurmaktadır: "O Allah ki, ümmilerin içinden bir Rasul gönderdi." (Cum'a, 2/62) Buradaki ümmiliğin manası, Şeriat'ın, ümmilerin seviyesine uygun olarak nâzil olmasıdır. Yani onlar da Şeriat'ı kolaylıkla anlayabilirler.

Nassların anlaşılmasında bu ümmilik ilkesi sabit olmakla birlikte, ümmiliğin bekası teşvik edilmemektedir. Bilakis Şeriat, ilim tahsil etmeyi ve ilimde derinleşmeyi teşvik etmektedir. Ayrıca Arapların o dönemlerde bilgi sahibi olduğu yıldızlar, tıp, tarih, belagat ve efsaneler istisna kabilinden değerlendirilmeli ve onların ümmi olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır.[92]

[91] Ṭāleb' eḫyār, s. 251.

[92] Ḥamdān veled et- Tāh, s. 63.

ac- Şari'in, Şeriatı Gereği ile Yükümlü Kılmak İçin Hazırlamasındaki Maksadı

Şâri, şeriatın ortaya konmasıyla kulları onun gereği ile yükümlü kılmayı (teklif - mükellef kılmak) amaçlamıştır. Teklifin şartı, insanların yükümlü kılındığı konuya güç yetirebilmesidir, "Ancak müslümanlar olarak ölünüz" (Ali İmran, 3/102) ayeti gibi ayetler, *teklîf-i mâlâyutâk* kategorisinden bir emir bulunduğuna ve bu durumda müminlerin daha fazla dikkat ve gayret göstermesinin gerekliliğine işaret etmektedir. [93]

ad- Mükellefin Şer'i Hükümler Altına Girmesinde Şari'nin Kastı

Şeriatın vaz edilmesinin amacı, mükellefin yaratılış itibari ile zorunlu ubudiyetinin yanında nefsani isteklerinden sıyrılıp gönüllü biçimde Allah'a kul olmasıdır.[94] Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de "Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Zariyat, 51/56) buyrulmaktadır. Yine " Yalnız Allah'a kulluk edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın" (Maide, 5/34) emri de ilgili hedefi açıklığa kavuşturmaktadır. Bu iki ayet dışında pek çok nass da söz konusu manayı içermektedir.

b- Mükellef Açısından Mekasıd (Mükellefin Maksatları)

Mükellefin maksatları onun düşünce, inanç, söz ve fiillerinde göz önünde bulundurduğu hedefleri ifade etmektedir. Kasıtla yapılan her amel, bir hükümle bağlantılı olmaktadır. Kasıt içermeyen davranışlar ise teklif kapsamında değerlendirilememektedir. Kur'an'ın "kim Rabbi ile buluşmayı umuyorsa salih amel işlesin ve Rabbine hiçbir varlığı ortak koşmasın" (Kehf, 18/110), "dikkat edin, halis din yalnızca Allah'a aittir"(Zümer, 39/2) ve "halbuki onlara sadece rablerine kulluk göstermeleri, namazı kılıp zekatı vermeleri emredilmişti" (Beyyine 98/5) buyrukları ve Hz. Peygamber'in, "ameller ancak

[93] Ḥamdān veled et- Tāh, s. 24.

[94] Ḥamdān veled et- Tāh, s. 25.

niyetlere göredir. Kişi yalnızca niyetine göre karşılık bulur."[95] hadisi, bu baptaki delillerden sayılmaktadır.

Mükellefin maksatlarına dair bazı meseleler literatürde tartışılagelmiştir. İmam Şatıbi, bu bağlamda bazı prensiplere yer vermiştir:

ba- Şari'nin mükelleften istediği, onun amaç ve düşüncelerinin Şari'nin gayesi ile uyumlu olmasıdır.

bb- Fiili ile Şari'nin muradına aykırı bir iş ortaya koyanların tamamı, batıl bir fiil işlemiş kabul edilir.

bc- Bir fiili işleyenin yahut terk edenin durumu şeriata uygun ya da muhalif olmakta ve böylece kasıt ve eylem ilişkisine dair aşağıda yer verilen dört kısımdan biri ortaya çıkmaktadır:

i. Kişinin kasıt ve fiilinin dine uyması: Bu fiilin şeri açıdan geçerli olduğunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.

ii. Şahsın kasıt ve eyleminin, şeriata aykırı bulunması: Bu fiilin butlanında herhangi bir şüphe görülmemektedir.

iii. Kastın muvafık ve fiilin ise muhalif olması: Bu durumda iki sonuç ortaya çıkmaktadır:

- Kastın, vakıaya muhalefet etmesi durumu: Bir erkeğin karısını yabancı bir kadın sanarak onunla cinsel ilişkiye girmesi bu bağlamda örnek olarak sunulmaktadır. Burada şahıs bir günah işlemektedir. Fakat eşinin hakkı olan bir edimi terk etmekten ötürü bir sonuç oluşmamaktadır.
- Şahsın, fiilin veya fiilin terkinin muvafık olmasını bilmesi: Riya için namaz kılmak vs. Bu durumda kişi ilk şıktan daha günahkâr olmaktadır.

[95] Buhari, *saḥīḥ*, Bed'ü'l-Vahy, (Hadis no: 1), I, s. 7.

bd- Fiilin veya fiilin terkinin şeriata aykırı olması: İnsan böylesi bir muhalefetin farkında olması halinde davranışı bidatın kendisi olmaktadır, şayet şahıs cahilse ve taşıdığı kasıt, dine muvafık ise niyeti yönünden günahsızdır.[96]

2- Mükellefle İlgisi Bakımından Maksatlar

Maksatlar, mükelleflerle olan ilişkileri açısından üç kısıma ayrılmaktadır:

a- Genel Maksatlar

Teşri hallerinin hepsinde veya çoğunda görülen Şâri'e ait mana ve hikmetlerdir. Bunlar dinin ahkâmında özel bir tür altında ortaya çıkmamaktadır. İlgili maksatlar, şeriatın vasıflarını, genel amacını ve teşri sırasında sürekli riayet edilen esasları anlatmaktadır. Bütün ahkâmda gözetilmemekle birlikte ekseriyette önemsenen hikmetler de bu başlık altında değerlendirilmektedir.[97] Beş külli hususu korumak, *celb-i maslahat ve der-i mefasid*, insanlar arasında nisbi eşitliği ve adaleti sağlamak da söz konusu hikmetlerdendir.

b- Özel Maksatlar

Şârî' tarafından insanlara fayda sağlayan hususları gerçekleştirmek ve onların özel muamelelerinde umulan yararları hayata geçirmek için hedeflenen biçimler demektir. İnsanların karşılıklı ilişkilerini düzenleme sırasında vurgulanan her olgu bu kategori altında sayılmaktadır. Rehin sözleşmesinde güven ve vesika şartı, ev ve aile sisteminin kurulmasında belgelendirilmesi, daim olan zararın ortadan kaldırılması amacıyla talakın meşru olması gibi.[98] Yargı ve şehadet sırasında gözetilen maksatlar da hususi amaçlardandır.

c- Cüzi/Kısmi Maksatlar

Şârî' her hüküm hakkında beş bağlayıcılık mertebesinden birini gözetmektedir.

[96] Ḥamdān veled et- Tāh, s. 29.

[97] Allāl el-Fāsî, s.55.

[98] Allāl el-Fāsī, s.151.

Vücub, haramlık, istihbab, kerahiyet ve ibaha. Bu kısımda yer alan maksatları saptamak, dinin detaylarını ve ince yönlerini kavrayan ihtisas sahibi âlimlere düşmektedir.

3- Mekasıd'ın İhtiyacın Gerçekliğine Göre Bölümlendirilmesi

a- Kesin Maksatlar

Tevili mümkün olmayan nassların gösterdiği benzeri delillerle ispat edilen maksatlardır. Külli beş husus gibi yorum götürmeyen nasslarla veya şer'ī delillerin istikra/tümevarımı ile ortaya çıkmaktadır. Varlığında yarar yokluğunda zarar ve hüsran olduğu akıl yoluyla (kati surette) anlaşılan hususlar da bu kategoridedir. [99]

a- Zanni Maksatlar

Aklın veya zanni delillerin gerektirdiği maksatlardır. Bekçi köpeği edinmenin faydalı olacağını düşünmek veya hadiste "bir hakim öfkeli olduğu zaman hüküm vermesin"[100] şeklinde vurgulanan kızgınlıkla karar vermenin yanlışlığı gibi amaçlar ilgili kategoridedir.

c- Vehmi Maksatlar

Bu maksatların hayır ve iyilik barındırdığı sanılmakta ancak derin tefekkür neticesinde zarar içerdiği saptanmaktadır. Uyuşturucu kullanımı da bu bağlamda değerlendirilebilmektedir. Bağımlılık yapan zararlı maddeleri alanlar, bu davranışla hayatın sıkıntılarından uzaklaşmak istemektedirler. Bununla birlikte kendileri için hayırlı ve güzel olacak bir sonuç elde etmemekte ve kınanacak ve zararlı durumlara maruz kalmaktadırlar. Ayrıca bazı hallerde fayda ve zarar birbirine karışmakta, insanlar için çoğunlukla zararlı olan kimi maddeler ve olaylar birtakım iyi yönleri içine alabilmektedir. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: "Sana içki ve kumardan sorarlar, de ki onlarda birtakım faydalar bulunmaktadır ancak zararları yararlarından (çok daha) büyüktür."

---

[99] Allāl el-Fāsī, s.27.

[100] Şevkānī Muḥammed Ali ş- Şevkānī, *Neylu'l-evṭar min 'esrar muntḳā' l-aḫbār*, (Daru Ibni'l-Cevzī, Riyaḍ, 1427), VIII, 273.

(Bakara Suresi, 2/219.) Ancak içki ve diğer sarhoşluk veren maddelerin zararları apaçık olduğundan bunlar kesin bir şekilde yasaklanmışlardır.

B- Mekasıdu'ş-Şeria'nın Mertebeleri

İslam şeriatının amaçları tek derece üzerine değil bilakis birçok derece ve öncelikler üzerinedir. Çünkü öneminden ve önceliğinden dolayı başka hedeflere karşı öne alınması gereken amaçlar vardır. Bu dereceler şöyledir:

1- Mekasıdu'ş-Şeria'nın Mertebeler Açısından Taksimi

a- Zaruriyyât

İlim adamları, tam bir inceleme ve araştırmadan sonra şeriat hükümlerinin büyük çoğunluğu veya tamamının beş zorunluluk etrafında toplanmakta olduğunu ortaya çıkarmışlardır ki bu da bölümleri bakımından dereceli olduğunu ve bunların ilkinin de o beş zorunluluk olduğunu göstermektedir[101]. Çünkü bu beş zorunluluğun kaybedilmesi durumunda hayat sisteminin bozulması meydana gelmektedir. İnceleme ve araştırmalar bunların öne alınmasının gerekliliğini göstermiş hatta hesaba katarak Kitap ve sünnetten delillerle ispatı yoluna gidilmiştir. Örneğin Kur-an'ı Kerim'de Mümtehine Suresi 12. ayette şöyle buyrulmaktadır: *"Ey Peygamber! Mümin kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman biatlarını kabul et ve onlar için Allah' tan bağışlama dile."* Hadis-i Şerif'te ise Hz. Peygamber'in şöyle buyurmaktadır: *"Kim dini uğrunda öldürülürse şehittir. Yine her kim canı uğrunda öldürülürse şehittir, malı uğrunda öldürülürse şehittir, ailesi uğrunda öldürülürse şehittir."*[102]

b- Hâciyyât

Hâcîyât mekâsıdın ikinci derecesidir. Çünkü hâciyâtın kaybedilmesi ile

---

[101] Şātıbī, II, s. 271.

[102] Nesā'ī Aḥmed b. Şu'yb, *Sunen*, Taḥrimu' d-Dem, (Hadis no: 4100) , XXIV, s. 571.

mükelleflere sıkıntı, darlık ve meşakkat gelir. Ayrıca ihtiyaçlar zorunlu olanların koruyucusudur. Nitekim Şatıbi şöyle diyor: *"Hâci maksatlar insanları meşakkatten korur. Çünkü hâcî meseleler zârûriyâtı tahkim edip tamamlar. Böylece kişiler meşakkatli konularda itidale meyl eder. İfrat ve tefrite meyletmeyecek şekilde hareket eder."*[103]

c- Tahsîniyyât/Kemâlîyyât

Tahsîniyât, gayelerin üçüncü sırasında gelir. Çünkü tahsînî maslahatların kaybedilmesi akıl sahibi kimselerin güzel gördüğü şeylerden uzaklaşmasına asaletten uzaklaştırmasına sebebiyet verir. Tahsînî maksatlar, hâcî ve zarûrî maksatların hizmetinde olur. Şatıbi bu konuda şöyle demektedir; *"Hâcî ve tahsînî maksatlar zarûrî maksatların hizmetkarı ve yardımcısıdır."*[104]

Az önce zikredilen maksatların her birisine onları tamamlayan ekler ilave edilir. Bu konuda Şatıbi şöyle diyor; *"Bu derecelerin her birine tetimme(ek) ve tekmile gibi şeyler katılır ki bunlardan birisinin kaybolduğu düşünülürse asli hikmetleri bozulmaz."*[105]

Şâtibît arafından yapılan sıralamanın önemi gayelerin bölümleri ile çeliştiğinde ortaya çıkar. İhtiyaç hükmü zorunlu olanların ihlal edilmesine yol açarsa bu ihtiyaç dikkate alınmaz. Ayrıca tahsîniyat de zorunlu veya ihtiyacın ihlal edilmesine yol açarsa o da dikkate alınmaz. Bunun delili Rasulullah'ın (s.a.s.) şu hadisi şerifidir; *"Sizin iyi veya kötü olsun başınızdaki her emirle savaş yapmanız vaciptir. İyi veya kötü her müslümanın arkasında (o kimse günahı kebair de işlese) namaz kılmanız vaciptir."* [106] Çünkü bu hadisi şeriften ihtiyaç meselesi zorunlu olan şeylerle çeliştiğinde zorunlunun öncelik olduğunu

---

[103] Şātıbī, II, s. 271.

[104] Şātıbī, 276.

[105] Şātıbī, II, s. 268.

[106] Ebu Davut, Süleymān b. el-Eş'as b. İshāk es-Sicistānī el-Ezdī, *Sunenu Ebī Dāvūd*,, K. Cihād, 34 B. el-ğazvu me' e'immeti' el-cevr, IV, s. 186 (2533).

çıkarırız. Çünkü Hz. Peygamber adaletiyle bilinen bir kimseyi yönetime getirmekle dini muhafaza eden cihadı durdurmaya yol açarsa bu tayinin yapılmasını iptal etmiştir.

Dini korumak olan zorunlu gayeyi gözönünde bulundurarak yanlış iş yapan hatalı yönetici ile savaşmak vaciptir. Nitekim Hz. Peygamber fasık imamla da olsa camide namaz kılmada temsil edilen ihtiyaç sahibi ile çeliştiğinde takva sahibi imamın arkasında namaz kılma hususunda iyileştirme gayesini iptal etmiştir.

2- Maksatların Kendi İçinde Sıralanması (Kendi Aralarındaki Meselelerde Gayelerin Dereceleri)

Beş külliyatı düşünen kişi bunun hepsinin aynı derecede olmadığını görür. Onlar derecede birbirinden farklıdır. Değerlendirmede bu beş külliyatın birincisi dini korumaktır; sonra nefsi korumak, sonra aklı korumak, sonra nesli korumak ve beşinci olarak da malını korumaktır. Bu sıralamanın önemi çelişki anında ortaya çıkar. Şöyle ki nefsi koruma meselesi dini korumakla ilgili olduğu zaman iptal edilir. İşte bunun için Cenab-ı Allah savaş anında savaştan kaçmayı haram kılmıştır. Nitekim Cenab-ı Allah Enfal Suresi 16. ayette şöyle buyurmaktadır: *"Her kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın savaş sırasında düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah'ın öfkesine uğramış olur."* (Enfal, 8/16) Ve yine şeriat, nefsi korumak zorunda kaldığı zaman şaraptan başka boğazındaki bir şeyi çıkarmak için herhangi bir içecek bulunmaması durumunda içkiye cevaz vermiştir.[107]

Bölümü bitirmeden önce şeriatın gayelerinin asli ve tabi olmak üzere ikiye bölündüğüne dikkat çekmek istiyoruz. Bunlar aşağıda beyan edilecektir.

a- Asli Maksatlar (Birincil Olarak Asli Gayeler)

Bunlar *ayni* ve *kifai* olmak üzere ikiye ayrılır:

aa- Ayni Maksatlar (Ayni Gayeler):

[107] Ṭāleb' eḫyār, s. 251.

Ayni gaye, mükellefin şansı olmayan gayedir.[108] Yani dininde, nefsinde, aklında, neslinde ve malında temsil eden gayelerin tersini seçmesi durumunda engellense bile ayni görevi yapması mükellefe mecburdur. Yani söz konusu beş maksadı seçip de ayni görevi seçmesine engel konulsa bile illa ki ayni görevi yapmak zorundadır.

ab- Kifai Maksatlar (Kifai Gayeler):

Şatıbi bu amaçları şöyle açıklamıştır: *"Bu amaçların kifai oluşu başkasıyla endeksli olmasıdır. Genel durumların doğrulması için şahısla değil bütün mükelleflerin yapmasıyla bağlantılı olan gayelerdir."* [109]

b- Yan/Bağımlı Maksatlar (Tebei Gayeler)

Gayeler kişinin şansı göz önünde bulundurulan gayelerdir. Bu gayeler mübah olan ve ihtiyaç gidererek nefsani arzulara ulaşma ve haz duymayı gerektiren şeylerdir.[110] Bu gayeler asli gayelerin tamamlayıcısıdır. Fakat asli gayelerin vurguladığı aynı derecede de değildir. Burada nasibe verilmiştir. Eğer nasip ve şans başkasının ise vurgula, eğer kişi için ise pekiştirmeyi azalt, şayet yasak için ise pekiştirmeyi artır.[111]

[108] Şātıbī, II, 384.

[109] Şātıbī, II, 385.

[110] Şātıbī, II, 389.

[111] Ḥamdān veled et- Tāh, s. 26.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DEVLET TEORİSİ VE DEVLET BAŞKANLIĞI

İslâm'da dünya, ahiretin bineği kabul edilmiştir. Bu nedenle insanın dünyada yaptığı işleri düzgün yapmaya gayret etmesi gerekir.[112] Dünyanın yaşamaya elverişli olması bütün işlerin düzenli olmasıyla gerçekleşir. Bu da şu altı unsurun bulunması sayesinde olur: Bunlar: uyulan din, güçlü sultan, geniş kapsamlı adalet, emniyet, rahat bir ev, dâimî bir umut.[113]

Sultanın kurallara uyması gerekir. Çünkü toplumun nizamı ve bekası için bu zorunludur. Sultan, insanları nizama itaat etmeye ve aykırı hareket etmemeye sevk etmeye gücü yeten kişidir. Böylece onları nizamsız bir hayattan uzak tutar. Dolayısıyla toplumda insanların memnun olarak seçip itaat edeceği bir başkanın bulunması gereklidir.[114] Çünkü akıl sahipleri tabiatlarının gereği olarak bilir ki; onları zalimlerden engelleyecek ve husumet olmasına mani olacak bir lidere ihtiyaç vardır. Yöneticiler olmasa karşılıklı intikam duygusu ve anarşizm oluşur. Açlık ve sefalet olur.[115]

İnsan menfaatları ancak birbirlerine birlikle yaşadıkları zaman geldiklerinde gerçekleşir. Bir araya geldiklerinde ise onlara bir başkan şarttır.[116] Toplum ancak bir başkanı olduğunda devlet şeklini alır.[117]

---

[112] Māverdī, Ebu'l-Ḥasen Alī b. Muhammed b. Habīb el-Basrī el-Māverdī, *Edebu'd-Dunya ve'd-Dīn*, (Daru İḳra, Beyūt, 1985), s. 146

[113] Maverdi, *Edebu'd-Dunya ve'd-Dīn*, s. 147

[114] Abdulkerim Zeydān, *Usūlud-Da've*, (Muessesetu'r-Risāle li-Tıbā'a ve'n-Neşr vet-Tevzī', Beyrūt, tsz), s. 203

[115] Māverdī, Ebu'l-Hasen Alī b. Muhammed b. Habīb el-Basrī el-Māverdī, *Ahkāmu's-Sultāniyye,* , (Dāru'l-Hadīs, Ḳāhira, 2006) s. 3

[116] İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalīm, *es-Siyāsetu'ş-Şer'iyye fi Istılāhi'r-Rā'i ve'r-Ra'iyye,* Mucemme'l-Fıkhi'l-İslāmī, Cidde, tsz), s. 203

[117] Zeydān, *Usūlud-Da've*, s. 203

I. DEVLETİN UNSURLARI

Devlet, belirli bir coğrafyada bulunan, bu bölgede egemenliği olan siyasi otoriteye bağlı halk içerisindeki bireylerin oluşturduğu kurumdur.[118]

İslam'da devlet kavramı ve özelliklerinin belirlenmesi için aşağıdaki unsurlar dikkate alınmalıdır:[119]

A- Halk

İslam devletinde halk kavramını belirlemek için dayanılan temel prensipler İslam dini hükümleridir.[120] Çünkü İslam dinini kabul etmiş devlet sınırları içinde kalan Müslümanlar o devletin halkı sayılır[121].

Gerçekte İslam, halk oluşumunda şimdiki devletlerde olduğu gibi kişinin belirli bir ülkeyi vatan edinmesine, ırkına, uyruğuna bakmamaktadır. İslam'ın tüm insanlar için inmiş bir din olması nedeniyle şimdiki devletlerdeki gibi halkı oluşturan bağ ve temeller, baskı ve sınırlama olarak kabul edilmemektedir ki; bu durum İslam'ın evrenselliğine, kapsayıcılığına da aykırı düşmektedir. Bu yüzden İslam bu değerlendirmelerin üzerindedir.

Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağı Hucurat suresinde vurgulanmıştır.[122] Allah Teâla şöyle buyurmuştur: "Müminler ancak kardeştirler." (Hucurât 49/10) Bu bağ "din kardeşliği" kavramıyla da ifade edilmektedir. Peygamberimiz de bunu "Müslüman Müslüman'ın kardeşidir"[123] hadisiyle vurgulamıştır. Din kardeşliği Müslümanlar arasında

---

[118] Bkz. Semīr Āliye, *Neẓariyyetu'd-Devle ve Ādābuha fi'l-İslām*, (Mu'essesetu'l-Cāmi'a, Beyrūt, 1988), , s. 31; Servet Bedevī, *en-Nuẓumu's-Siyāsiyye,* (Dāru'n-Nehḍa el-'Arabiyye, Kāhira, 1970), s.28; Abdülgani Besyoni Abdullah, en-Nazm es-siyasi, (Ed- Daru' elcamiyye, Beyrut 1985), s.19; Edmon Rabbaṭ, *el-Vesid fi'l-Kanuni'd-Dustūri'l-'Ām,* Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, tsz. , II, 8 s.19-20;

[119] Semīr Āliye, s. 30

[120] Eskiden toplumu oluşturan ilk etken dindi. Semīr Āliye, , s. 33

[121] Semīr Āliye, 33

[122] Semīr Āliye, s. 33

[123] Buḫari, *ṣaḥīḥ*, (Hadis no: 2442), Mezālim, III, s. 591.

sadece iman sebebiyle kendiliğinden gerçekleşen bir durumdur. Böylece "iman kardeşliği" İslam devletinin halkını oluşturmada diğer bütün bağlara galip gelmiştir. Bu devlet miladi yedinci asırda, erdemli bir toplum gerçekleştirme hedefiyle kurulan bir devlettir. İslam şartını yerine getirmede farklı kavimler ve ırklar arasında herhangi bir ayrım yapılmamıştır.[124] Çünkü İslam bağı; uyruk, nesep, aşiret, bağlarının üzerindedir.[125]

Müslümanlar -şimdiki zamanda olduğunun aksine- vatanlarının yeri neresi olursa olsun, hangi dilleri konuşurlarsa konuşsunlar tek bir halk sayılmaktadır.[126] Çünkü müminler, Allah'ın Enbiya suresindeki kelamına göre tek bir millettir. "Sizin bu ümmetiniz tek bir ümmettir." (Enbiya, 92. Ayet). İslam devleti bu temel üzerine kurulmuştur. Buradaki başkanlık tektir. Toplumun farıklı ülke ve bölgelerin konumlarının farklılığına, siyasi ve coğrafi sınırların uzaklığına ya da yakınlığına bakılmaksızın İslam toplumundaki bütün görevlerini yerine getirir.[127]

İslam devletinde gayrı müslimler zimmet veya emân antlaşmasına dayalı olarak daimi veya geçici olarak yaşayabilirler. Bu anlamda yabancılara adaletli ve ahlaklı bir muamele gösterdiğini söylemek mümkündür.[128]

B- İslam Devleti Toprak Unsuru (Ülke)

Devletin temel unsurlarından biri de ülkedir. İslam siyaset teorisinde memleketler ikiye ayrılır İslam devleti (Daru'l- İslâm) ve savaş devleti (Daru'l- Harb)'dir.[129] Daru'l-İslam, Müslümanların yönetimine tabidir ve buralarda İslam hukuku uygulanmaktadır. Yani bu ikili ayrım, İslam devletinin sınırlarını belirler.[130]

[124] Semīr Āliye,. 34

[125] Semīr Āliye, s. 34

[126] Semīr Āliye, s. 34.

[127] Hamid Sultan, s. 155-156

[128] Semīr Āliye, s. 34.

[129] Semīr Āliye, , s. 35.

[130] Semīr Āliye, s. 35.

Başından beri İslami literatürde ülke (dâr) kavramı kullanılmaktadır.[131] Öte yandan Avrupa devletlerinde hukuki anlamda bir ülke kavramı sadece orta asrın sonlarında ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan görüldüğü gibi İslam devleti, İslam ülkesiyle, yani İslam şeriatının hâkim olduğu bölge ile sınırlandırılmaktadır. Müslümanların çoğunlukta olup da İslam şeriatının genel olarak uygulanmadığı yerler siyâsî anlamda İslam ülkesi sayılmaz. Sonuçta ülke kavramı İslami olarak belirli bir yasal rejimin egemen olduğu mekânı ifade eder.[132]

Bu durumda bir yerin İslam devletine dahil olup olmadığı konusunda iki kriter oluşmuştur:

1. Umumi- Fiilî Hükümranlık: Bu kritere göre bir yerin islam devleti olabilmesi için devletin hâlihazırda o yerde tam bir fiilî hükümranlığının olması gerekir.
2. Müslüman Nüfusa Bağlı olarak Dâru'l- İslam Tesbiti: Buna göre Müslümanların yaşamakta olduğu yerler, siyâseten İslam devletinin egemenliği altında bulunmasa da Dâru'l- İslâma dahildir. Çünkü hüküm Allah'ındır ve Allah hak din olan İslam'ın izlenmesini emredilmiştir, İslam da Müslümanların hepsini tek bir ümmet olarak saymıştır. Bir bölgenin halkı – veya çoğunluğu- İslam'ı din olarak seçmişse veya azınlığı Müslüman olmuşsa orası İslam devletinin bir parçası sayılır. Onlara yapılan saldırı İslam devletine yapılmış sayılır. İslam, din özgürlüğünden mahrum olmaları durumunda bu Müslüman azınlıkların İslam memleketine hicret etmelerini farz kılmıştır[133]. Hatta gerekiyorsa bu bölgeye yönelik olarak Müslümanların üzerindeki baskının kaldırması amacıyla fetih düzenlenebilir. Bu fetih, baskıyı uygulayan devlete ya da siyasi güce karşı genişleyebilir. Fetihten önce saldırgan

[131] Semīr Āliye, s. 35.

[132] Hamid Sultan, Aḥkamu kanuni'd-düveli fi'ş-şeriati'l-İslamiyye, (Daru' n- nehḍa' l- 'erabiyye, Ḳāhira, 1970), s. 230-238.

[133] Semīr Āliye, *Neẓariyyetu'd-Devle ve Ādābuha fi'l-İslām*, s. 36.

devletlere Müslüman olma, anlaşma ya da savaş seçenekleri sunulur. Eğer Müslüman olmayı, anlaşma yapmayı ve anlaşmayı reddederlerse savaş başlar. Fethin başarıyla gerçekleşmesi durumunda fethedilen yerdeki zararsız kişilerle zimmet akdi yapılır. Böylece onlar da Müslümanların sorumlu olduğu görevlerden de sorumlu olurlar.[134]

İslam devletine komşu olan çöller, ormanlar, dağlar ve denizler bu devletin bir parçası sayılır.[135][136]

Geleneksel açıklamaların hepsi devletin kara sınırları ile ilgilidir. Deniz sınırları ile ilgili ise İslam âlimlerinin pek bir açıklaması olmamıştır.[137]

C- İslam Devleti ve Egemenlik Unsuru

Devlet kurulması için halkı oluşturan fertlerin tabi olduğu egemen bir yönetimin olması gerekmektedir. Bu yönetim devlet için en önemli temellerden biridir.[138] Bu egemen sıyası göç İslam devlet teorisinde hilafet veya imamet olarak ortaya konmuştur.

Hilafet ve İmamet kavramından maksat yetkili yönetici veya siyasi makamdır. Hukuk düzeni bu egemenliğin en önemli göstergesidir.

II. DEVLET BAŞKANLIĞI KAVRAMI VE DAYANAKLARI

İslam'ın diğer semavi dinlere karşı üstünlüğü ve ayrıcalığı, hayatın her yönü için hükümlerinin genel oluşu, hayatın bütün alanlarını yani dinî ve dünyevi işlerini

---

[134] Semīr Āliye, s. 36.

[135] Semīr Āliye, s. 36.

[136] Hamid Sultan, s. 238

[137] Denizlerdeki ilk savaşcı müslüman Alā b. el-Hadrami'dir. Ömer b. Hattab'ın hilafeti döneminde Bahreyn'deydi. İran sahillerini fethetmek istediyse de başaramamıştır. Müslümanların denizdeki ilk fetih Osman b. Affan'ın hilafeti dönemindedir. Muaviye bu kişiye izin verdiğinde denizle yolculuk yapmış hicri 28. yılda Kıbrıs'a varmış ve oranın halkı ile barış yapmıştır. (Hamid Sultan, s. 242)

[138] Semīr Āliye, , s. 39.

düzenlemesi ve yine bireyin hem yaşadığı toplum hem de kendi toplumunun başka toplumlarla olan ilişkisini belirlemesidir.[139]

Böyle bir semavi dinin, başta ülkenin işlerini yürütmeyi üstlenecek ve işlerini düzenleyecek bir başkan olmak üzere, İslam devletinin kurulmasıyla ilgili esasları koyması, kuralları ikame etmesi ve usulleri yerleştirmesi gerekir.

A- Yöneticiliğin Tanımı ve Hükümleri

Devlet başkanlığı, bazı âlimlerin özel önem verdiği bir konudur. Bu âlimler konuyu derinlemesine incelemişler ve bu meselelere dair Kuran, sünnet, ümmetin icması ve âlimlerin içtihadına dayanarak çeşitli tarif, şart ve hükümler koymuşlardır. Bu tanım ve hükümleri aşağıdaki iki başlık altında izah edeceğiz.

1- Devlet Başkanlığı Kavramının Dil Açısından İncelenmesi

a- Dilsel Tanımı

Riase kelimesi "*rause–yer'usu*" kalıbından masdardır. Anlamı "başkan, lider ve efendi oldu" anlamına gelmektedir.[140] "*Riase"* kelimesi genel olarak melik ve halife olmak için de kullanılabilir. Devlet reisliğini ifade eden diğer bir kavram imamettir. İmamet "*emme*" fiilinin masdarıdır[141]. İbn Manzur şöyle der: İmam ister doğru yolda olsun ister yanlış yolda olsun bir kavmin uyduğu kimse demektir. Çoğulu "*eimme*"dir. Bir şeyin imamı demek onun değerlisi ve onun ıslah edeni demektir. Kur'an müslümanların imamıdır. Hz. Peygember ümmetin imamıdır. Halife de halkın imamıdır. Kavmin namazda kendisine uyduğu kimseye de imam denir. İmamlık örnekliktir. Okulda çocuğun imamı her gün ders okuduğu öğretmendir. Ve yine bina yapımı için önceden

[139] Ebu 'Abdullah Muhammed b. Ali' l-ḳal'ī, *Tehẓib riase ve tertib' ssiyase, (*Mektebetu'l- menar, Urdun, *1985),* 74.

[140] Feyruzabadi Mecdu' d-Din, *El-Kamusu'l-muhit*, (Beyrut, Muessesetu'r-Risāle, 2005), IV, s. 78.

[141] Abdullah b. Ömer b. Süleyman, *El'imametu' l'uẓma*, (Daru Ṭaybe Riyaḍ, tsz) s. 27.

döşenen hizalama ipine de imam denir. Çünkü bina, o ipin gösterdiği hizaya göre yapılır.[142]

Yine şöyle denir: "*emmehu ve emme bihim*: onlara imamlık yaptı."[143] İmamın bir anlamı da geniş yoldur. Nitekim Hicr suresi 79. ayette "*imam*" kelimesi uyulan yol olarak tercüme edilmiştir. İmamu'l-müslimin ifadesi de onları yöneten ve yol gösteren kişi anlamına gelir. Yine rehber de, yolcunun imamıdır. Yol gösteren deve, develerin imamıdır, arkada da olsa. Çünkü onlara yol gösteren odur[144]. Fiil olarak "*emme*" kasd etti demektir. "*Emme, emmehu, teemmeme*: onu kastetti ve o kastedildi."[145].

Böylece imamet lafzının dil bilimciler nezdinde birbirine yakın birçok anlamı ifade ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

b- İslam Siyaset Teorisinde Devlet Başkanını Istılahi Tarifi

Riaset kelimesi her türlü başkanlık için kullanılabilir. Burada devlet başkanından bahsettimiz için biz öncelikle *imamet* kavramının üzerinde duracağız.

İmamet veya riaset ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Cuveyni *riyaset* kavramını şöyle tanımlar: "*Riyaset-i Tâmme; tam* bir başkanlık; *ziâmet-i amme*, genel bir liderlik anlamına gelir. Din ve dünya işlerinde genel ve özel durumlarla ilgilidir."[146]

[142] İbnu Manzur, XII, 24.

[143] Feyruzabadi, IV, 78.

[144] Zubīdī, VIII, 198.

[145] Cevherī, İsmail b. Hammad, *Tacu'l-luğa ve sıhahul-Arabiyye*, (Daru'l- 'ilim lilmelayīn, Beyrūt, 1990), V, 1865.

[146] Cuveynī, *Ğıyāşul-Umem fi Tiyāsi eẓ-Zulem*, Dāru'd-Da've, İskenderiyye, tsz) , s. 15.

Maverdi[147] de şöyle tarif eder: "İmamet din ve dünya siyasetini korumada peygamberliğin halifeliğini yapmak için konulan bir kelimedir."[148]

Nesefi[149] bu kelimeyi şu sözlerle tanımlamıştır: İmam Hz Peygamber'in yerine vekil olandır. Öyle ki bütün milletin ona tabi olması gerekir.[150]

İbn Haldun[151] ise imameti: "herkesi dinî ve dünyevi menfaatlarında şer'î görüşün gereğine sevk etmektir" şeklinde tanımlamıştır. Çünkü dünyanın hallerinin tamamı şari' nezdinde ahiret çıkarlarını gözönünde bulundurmaya endekslidir. Bu ise, din ve dünya siyasetini kurmada şeriat sahibinin halifesi olmakla olur.[152]

Belki de bu tariflerin efradını cami ve ağyarını mâni olanı İbn Haldun'un tarifidir. Çünkü İbn Haldun bu tariften yargıç, vali ve benzerlerinin yetkilerini imamet kavramının dışında tutmuş, imamın yani yöneticinin din ve dünya ile ilgili menfaatlerden kaynaklı sorumluluğunda olduğu gibi imametin en temel özelliğini bu kavramın içine dâhil etmiştir.

---

[147] Ebul Hasen Ali b. Muhammed b. Habib Maverdi hicri 364 (974 m.) tarihinde doğmuştur. Basra'nın ve Bağdat'ınālimlerinden ders alarak müderris mertebesine ulaşmıştır. Birçok ilimde hocalık yapmış ve te'lif te bulunmuştur. Ābbasi devletinde başkadı mertebesine ulaştı. Fıkıhta "*el-Havi el-Kebir*", hikmette "Edebu'd-dünya ve'd-din", yargı konusunda "Edebu'l-kadi", siyaset ve yöneticilik hükümleri hakkında "el-Ahkamu's-sultaniye ve'l-vilayatu'd-diniye" eserlerinden bazılarıdır. Maverdi, hicri 450 yılında (m. 1058) 86 yaşına yaklaşan bir yaşta vefat etmiştir. (Bkz. Muhammed Amāra, Şahsıyyāt leha tarihun, Dāru's-Selām, Ḳāhira, 2008), s. 76-97

[148] Maverdi, *el-Ahkamu's-sultaniyye*, s. 6.

[149] Umer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Ali b. Lokman hicri 461 yılı sonu (1069 m.) doğmuş hicri 537 (1142 m.) yılında vefat etmiştir. *el-Akaidu'n-Nesefiyye* eserlerinden birisidir.

[150] Nesefi, 'Umer b. Muhammed, '*Akā'id*, Dāru'l-Hidāye, ('Ayn, Cezir, tsz), s.179.

[151] Abdurrahman b. Ḫaldun hicri 732 (1332 m.) yılında Tunus'ta doğmüş hicri 808 (1046 m.) tarihinde aynı yerde vefat etmiştir. Kendisi İslam medeniyetinin gurur duyduğu güzide şahsiyetlerden biridir. Birçok eseri vardır. Onlardan bazıları şunlardır: *el-İber, Divanu'l- mebde ve'l-haber fi eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevi sultani'l-ekber*. Bu kitap yedi cilttir. Birinci cildi meşhur "el-Mukaddime" kitabıdır Bkz. Zirikli, el-A'lam, III, s. 330

[152] Abdurrahman b. Ḫaldun, *el-Mukaddime*, *el-Mukaddime*, (Dāru Ya'rub, Dimeşḳ, 2004), s.190.

Nasslarda, imamet, hilafet ve krallığa lafzen değil de zımnen değinildiğine işaret etmek gerekir. Aynı şekilde, bu nasslarda belirli bir yönetim sisteminden bahsedilmemektedir. Belli bir sistem kastedilmemektedir. Dolayısıyle Kur'an-ı Kerim'in Bakara suresi 251. ve Sâd suresi 26. ayetlerinde Hz. Davud (a.s.), hem halife hem de hükümrān olarak isimlendirilmiştir. Hz. İbrahim (a.s.) ise Kur'an-ı Kerim'in bir yerinde imam olarak isimlendirilmiş ve kendi neslinden hidayette olanların imam olacağını vadetmiştir. Bakara suresi 124. ve Nisa suresi 54. Ayette ise Cenab-ı Allah İbrahim'in neslini kral olarak nitelemiştir.

Allah İsrailoğullarına yeryüzünde zayıf düştükten sonra imam yani yönetici olacaklarını vadetmiştir. Kasas suresi 5. Ayette Allah-u Teâla Firavun'un zulmünden kurtulup bağımsız bir devlet oluşturduklarında Musa peygamber onlara Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri hatırlatmaktadır. Maide 20. ayette ise, İsrailoğulları'ndan krallar ve peygamberler olacağı ifade edilmektedir.

Bütün bunlardan şu ortaya çıkıyor ki imamet, hilafet, mülk kelimeleri müteradif lafızlardır ve devlet yöneticilerini ifade etmektedir[153].

ba- Nasslarda İmamet Kelimesi

i- **Kur'an-ı Kerim'de İmamet**

İmam kelimesi Kur'an-ı Kerim'de hem tekil hem de çoğul sigasıyla zikredilmiştir. İmam kelimesinin çoğul sigası Enbiya suresi 74. ayette: "Biz onları emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık." Şeklinde geçmektedir. Kasas suresi 5. ayetinde ise "Onları önderler yapmak ve onları varis kılmak istiyorduk." buyurulmuştur. İbn Abbas'a göre onlar hayırda önder olan kimselerdir. Katade ise "onlar vali ve krallardır" demiştir.[154] Yine Allah Tevbe suresi 12. ayetinde: "Küfrün başkanlarına karşı savaşın" buyrulmaktadır. Kasas suresi 41. ayette ise "Biz onları ateşe davet eden imamlar yaptık.

[153] Abdulḳādir Ūdeh, *el-İslam ve evdauna's-siyasiye*, (ysz, tsz,) s. 72.

[154]Sābūnī II, 425.

Onlar kıyamette yardım edilmezler." şeklinde bir beyan vardır. Bunun açıklaması şudur: "biz onları dünyada küfrün liderleri ve yöneticileri yaptık. Yanlış yolda olanlar onlara uyarlar."[155]

İmamet kelimesinin tekil olarak kullanımı, Bakara suresi 124. ayette şöyle geçmektedir: "Allah, seni insanlara önder kılacağım" demişti. O "soyumdan gelenlerden de kıl" deyince, "zalimler benim ahdime erişemez" buyurmuştu." Bu ayetteki "imam", insanlara örnek ve hidayet rehberi olan kişi anlamındadır.[156] Yine Furkan suresi 74. Ayetinde "imam" kelimesi müfret olarak gelmiştir. "Yine onlar ya Rabbi bizi müttakilere imam yap ki bize uysunlar." Yani ayetin manası, "hayra davet eden ve hidayette olanlarına hizmet eden kimselerden olalım demektir. İbn Abbas ise bu ifadeyi şöyle açıklamıştır: "Bizi hayra götüren imamlar yöneticiler yap."[157]

ii. Hadislerde İmamet

İmamet lafzı birçok hadiste zikredilmiştir. Bunlar içerisinde en dikkat çekici olanlardan biri de şu hadisitir: "İnsanların başında bulunan büyük imam, tebaasından sorumludur."[158] Bir başka dikkat çekici şudur: "İmamlar Kureyş'tendir"[159].

İmamet lafzının zikredildiği hadisler tıpkı Kur'an ayetleri gibi imametin, şeriatın aslına dayanan köklü bir terim olduğunu göstermektedir.

[155] Sābūnī I, 523; II, 435.

[156] Sābūnī I, 93.

[157] Sābūnī II, 371.

[158] Buhari, *ṣaḥīḥ*, Ahkām, (Hadis no: 7138), I, s. 1764.

[159] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 183.

İslam literatüründe imamet kelimesi "Müslümanların halifesi ve yöneticisi" anlamına gelmektedir.[160] Baze nde namaz imamlığından ayırmak için *zaîm* lider tabiri de kullanılmaktadır.[161]

bb- İmam Halife ve Müminlerin Emiri Lafızlarının Müteradif Oluşu

İslam devlet başkanı için kullanılan üç temel kavram vardır. Bunlar *halife, imam, emirul-müminin*dir. Bu lafızların kökeni ve ortaya çıkış şekli birbirinden farklıdır. Ancak bu lafızlar birbirinin yerine kullanılmıştır. Nitekim her birinin bulunduğu yerlerdeki şartlar farklı olmasına rağmen anlam aynıdır.

Halife lafzı Kur'an-ı Kerim'de de geçen bir lafızdır. Allah'ın Ademoğullarına genel bir halifelikten bahsettiği yerlerde hilafet kavramı geçmektedir. Bakara suresi 30. ve Ṣâd suresi 26. ayette bu lafız, yine Davut peygambere hitaben de bu lafız kullanılmıştır. Ancak bu ayetlerde lafzın bir kavram olmaktan çok sözlük anlamıyla kullanılmış olabileceği üzerinde durulmuştur. Sözlük anlamına göre halife, "öncekinin yerine geçen kişiye denir". Dolayısıyla cumhur bu kelimeyi Allah'a izafe etmeyi yasaklamıştır.[162] [163] Çünkü İstihlaf (ardından halife bırakmak) kavramı, yok olup giden kimselerin yaptığı bir şeydir. Yani vefat eden bir halifenin yerine bir kimseyi tayin etmesidir. Yoksa var olan bir halifenin yerine bir başkasını ataması değildir.[164]

Kuran'da zikredilmesine rağmen Sakife gününde sahabiler arasında yapılan tartışmalarda halife veya hilâfet kavramları kullanılmıştır. Bunun yerine emir ya da

---

[160] Abdullah b. Umer, s. 32.

[161] İbn Ḥazim, Alī b. Ahmed b. Saīd b. Ḥazm el-Endelüsī, *el-Fasl fi'l-milel ve en-Niḥal,* (Dāru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.)IV, s. 90.

[162] İbn Teymiyye, *minhacu' s-Sunne*, (Daru' lkutubu' l'ilmiye, Beyrūt, tsz), I, s. 138.

[163] Bazı ālimler, En'am suresi 165. ayette ve daha başka yerlerde bu lafzın geçtiği ayetleri delil getirerek buna cevaz vermiştir. r- Rāġb' l- 'esfehānī, Ḥuseyn b. Muḥammed, *mufredāt* el- fāẓu'l- Ḳur'ān, (Daru'l-ḳālem, Dimeşḳ, 2009), s. 156.

[164] İbn Teymiyye, *minhacu' s-Sunne*, I, s. 138.

benzeri kelimeler kullanılıyordu. Bazı araştırmacılar sahabenin Peygamberimizin yerine geçebilecek hiç kimseyi uygun görmedikleri için "emir" kelimesini kullandıklarını bu duruma gerekçe olarak göstermişlerdir. Üstelik bu ifadeden "Allah'ın görevlendirmesi anlaşılabileceğinden bu kelimeyi kullanmaktan çekinmişlerdir [165]. Diğer taraftan bazı Müslümanlar Saḳîfe'de Hz. Ebu Bekir'e biat edip onu; "Ey Allah'ın halifesi" diye çağırdıklarında Ebu Bekir, "ben Allah'ın halifesi değil Rasulullah'ın halifesiyi" demiştir.[166]

Hz. Ebu Bekir'den sonra Hz. Ömer halifelik görevini üstlenince kendisine "Rasulullah'ın halifesinin halifesi" diye hitap edilmiştir. Belki de kendisinden sonra gelecek halifenin "Rasulullah'ın halifesinin halifesinin halifesi" diye isimlendirileceğini düşündüğünden Hz Ömer tekrar ve telaffuzu kolay olan, mevcut durumu daha iyi ifade eden başka lafzı ortaya koymuştur. Bu da "*emirul-müminin*" unvandır. *Emirul-müminin* unvanı, gerçekten halifelik sıfatlarındandır. Çünkü sahabe eskiden beri bir yere gönderilen grubun liderleri için emir kelimesini kullanırlardı. Örneğin Sad b. Ebi Vaḳḳaş' Kadisiye ordusunun kumandanı olduğunda *emirul-müminin* diye çağırıyordu. Çünkü o gün orada müslümanların oluşturduğu büyük bir kalabalık vardı.

Sahabe Hz. Peygamber'in gazvelerin veya hac kafilesinin yönetimini üstlenen kişiler için "emir" kelimesini kullandığını bizzat görmüştür[167].

Hz. Peygamber zamanında namazda insanlara imamlık yapan kişiye de emir dendiği olmuştur. Hz. Peygamber hicretin 9. yılında hacıların başında Hz. Ebu Bekir'i göndermiş ve emirlik lafzını açıkça zikrederek emirlere itaat etmenin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Nitekim Hz. Peygamber "bana itaat eden Allah'a itaat etmiştir. Bana karşı

[165] Subhī Sālih, *En-Nuzum el-İslāmiyye Neş'etuha ve Tetavvuruha*, (Dāru'l-'İlm, Beyrūt, tsz), s. 277.

[166] İbn Ḫaldun, s. 409.

[167] Subhi s. 277.

gelen de Allah'a karşı gelmiştir. Benim emrime itaat eden bana itaat etmiştir. Benim emrime karşı gelen de bana karşı gelmiştir" buyurmuştur.[168]

İmam kelimesine gelince burada İbn Hazm'ın "imam" kelimesi hakkındaki açıklamalarını nakletmekle yetineceğiz: "İmam" lafzı geçtiğinde doğrudan büyük imam (genel liderlik) anlaşılır. Ama bu kelimeyle başka bir anlam kastedilirse izafeli olarak kullanmak gerekir.[169]

Dolayısıyla bütün bu unvanlar ortak bir anlamda toplanır ki bu da başkanlık, liderlik veya önderlik anlamıdır.

2- İslam'ın İlk Döneminde Yöneticilik

Birçok kitap "İslam'da devlet başkanlığı"nı ele almıştır. Esasen bu problem, *büyük fitne* diye bilinen siyasi karışıklıklara dayanır. Bunlar Emevi ve Abbasiler zamanında ortaya çıkmıştır. Şia'nın imamet anlayışında da bu sorunların izleri görülür. Zira Şia, imametin Hz. Ali'ye ve onun soyuna aidiyetinin nass ile sabit olduğu görüşündedirler. Bunun karşısında el-Hasen el-Basri ve İmam Ahmed gibi bazı sünni âlimler, Kur'an ayetleri ve hadisi şeriflerden[170] hareketle imamet konusunda içtihadın mümkün olduğu görüşüne kail olmuşlardır. Ehlisünnet ulemasının cumhuruna göre istişare ilkesine riayet edilmesi şartıyla devlet başkanının seçimi ümmete bırakılmıştır.[171]

a- İlk Dönem İtikadi ve Siyasi Akımlara Göre Yöneticilik

Hilafet konusundaki ilk ihtilaflar genişleyerek bazı siyasi akım ve eğilimler oluşmuştur. Bunlar çok geçmeden dinî-siyasî mezheplere dönüşmüştür. Bunlardan

---

[168] Buḫari, *ṣaḥiḥ*, El'ḥkam, (Hadis no: 7137), I, s.1764

[169] İbn Ḥazm, IV, 90

[170] Delil getirdikleri ayet ve hadisler hakkında bilgi edinmek için Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I, 486 ve sonrası; Kettānī, Muḥammed Abdi' l- Ḥay el-Kettānī, *et-Teratibu'l-İdariyye* (*Nizāmu'l-Huke'n-Nebeviyye),* (Dāru'l-Kitāb Lubnāniyye, Beyrūt, tsz), I, 3.

[171] Şehristani, Muhammed b. Abdul kerim *El-milel ve'n-niḥel*, (daru' lkutubu'l'imiye Beyrūt, 1992) s. 18; Lu'ey, Muhammed Abdulbaki, Cüzurul-Fikril Siyasiyyil-İslami, (Daru vaḥyil kalem, Beyrut,) s.72; Ebu Mansur Abdul Kahir b. Eltahir Eltemimi, Usuluddin, (Matbaatuddevle, İstanbul), s. 379.

bazıları zaman içinde ve yavaş yavaş ezici çoğunluğu oluşturan "Ehlisünnet ve'l-cemaat" dediğimiz geniş akımdan uzaklaşmaya çalışmışlardır.[172] Bu mezhep ve gruplar, kendi egemen ilkeleri yoluyla beslenen düşünce yöntemlerine uygun olarak yönetim usulleri konusunda hüküm vermişlerdir. Ümmetin bölünmesiyle ortaya çıkan dini akımların ve teorilerinin en önemlisi, siyasi meşru kurallar dâhilinde dinî metinlerle desteklenen Şia yöneticilik teorisidir. Bu teori imama yönetimde kutsal ve ilahî bir hak veren teokratik görüşlere daha yakın olmaktadır. Yöneticiye verilen kutsal hak onu her türlü beşeri kontrolün veya hesaba çekmenin üstünde görmek ve doğru halifelik sisteminin kurulduğu biat ve seçme ilkesini aşmak anlamındadır. Bu konuya Hz. Ali'nin halife oluşu da dâhildir. İmamet yani yöneticilik teorisinde birçok Şii mezhep ortaya çıkmıştır ki en önemlileri; İmamiye, Zeydiyye, İsmailiyye, aşırılar ve silinip giden diğerleridir.[173]

Haricilere gelince onlar hilafetin müslümanlardan hür arapların seçimiyle olması gerektiği görüşündedirler. Kureyş'ten olması mecburi değildir. Bilakis onlar Kureyş'ten de olabilir veya bir başka kabile de olabilir, görüşündedirler. Seçim yapıldığında seçilen kişi müslümanların reisi olur ve bu kimsenin Allah'ın emirlerine tam bağlı olması gerekir. Yoksa görevden alınır. Hariciler araplık ve özgürlük görüşlerinde bazı değişikliklere gitmişlerse de, adalet ve İslam şartlarında herhangi bir değişiklik yapmamışlardır. Dolayısıyla oryantalistlerden "Gerlof van Vloten[174]" Haricileri aşırı demokratik ilkeleri sebebiyle cumhuriyetçilere benzetmiştir.[175]

Hariciler, imamlığın yani yöneticiliğin Hz.Peygamber'in ehli beyti ile sınırlı olduğunu söyleyen Şia ve yine yöneticinin Kureyş'ten olduğunu söyleyen sünni teoriye muhalif oldular. Bu sebeple önce Benu Ümeyye (Emeviler) halifelerine daha sonra da

[172] Abdulbaki, s. 84.

[173] Abdulbaki, s. 72-73.

[174] Ayrıca bkz: Gerlof van Vloten, *Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri*, Çev: Mehmed Said Hatipoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2017.

[175] Enver er-Rifai, *el-İslam fi hadaratihi ve nuzumihi*, (Dāru'l-Fikr, Dımeşk, tsz), s. 80.

Abbasi halifelerine karşı çıktılar. Çünkü onlara göre bu yöneticiler adaletli olmayan zalim kişiler olup imamet şartları onlara uygun düşmemektedir.[176]

Mürcieler ise tarafsızdırlar. Ne devlete karşıdır ne de devletin yanında yer almaktadırlar. Onların imametle ilgili ortaya koydukları düşüncelerinin hepsi aynıdır.[177]

Mutezile'ye gelince onlar yöneticilik konusunda insan iradesinin hür olduğunu ve yöneticiyi milletin seçtiğini söylerler. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de müslümanları yönetecek kişide bulunması gereken özellikler açıkça belirtilmemiştir. Onlar kendi aralarında yöneticinin Kureyş'ten olma şartı konusunda ittifak etmemişlerdir. Dolayısıyla bu konuda zikredilen hadisleri mütevatir olarak saymamışlardır. Yoksa Ensar Muhacirlere karşı hilafete ortak olma iddialarında bulunmazlardı. Tam tersine Hz. Ömer kölenin vali olmasına cevaz vermiştir. Mutezile seçilme hususunun doğru olduğunu söylemişlerse de, kendi aralarında halifelerin üstünlüğü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Büyük çoğunluğu üstünlükteki sıranın halifelikteki sırayla aynı olduğunu söylemişlerdir.[178]

Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaşa gelince; Mutezile Hz. Ali görüşünü destekliyorlardı. Emevilerin hilafeti hakkındaki tutumları ise, her ne kadar Hariciler gibi ayaklanmasalar da kerhen idi. Burada kayda değer ve söylenmesi gereken şey şudur: Mutezile Emeviler'den Yezid b. Abdülmelik gibi, Abbasilerden de Memun, Mutasım ve Vasık gibi halifeleri Mutezile'nin dini ilkelerini kabul ettikleri için desteklemişlerdir.[179]

b- Fukahaya Göre Yöneticilik

İmamet yani yöneticilik meselesi ile ilgili tartışma İslam tarihinde asırlar boyu devam etmiştir. Hicretin ilk dört asrında tam zirveye çıkmıştır. Dolayısıyla imamet meselesi o süreçte İslam siyasi düşüncesinde odak meselelerinin en önemlilerinden birisi olmuştur. Bu süreçte imamet kelimesini kitabının başlığına taşıyan 20'den fazla eser

[176] Enver er-Rifai, s. 80.

[177] Enver er-Rifai, s. 81.

[178] Enver er-Rifai, s. 81.

[179] Enver er-Rifai, s. 81.

görüyoruz. Bunların dışında imamet meselesini, kitaplarında farklı başlıklar altında ele alan birçok eser görmekteyiz. Bu konuda yazılan ilk kitap, Muhammed el-Ahvel'in (148 h.) "el-İmame" ve "er-Reddu ale'l-Mutezile fi imameti'l-mefdûl" adlı eserleridir.

Daha sonra Hişam b. el-Hakem (ö. 199 h.), "İhtilafun'n-nass fi'l-imame" ve "et-Tedbiru fi'l-imame" isimli kitapları yazdı. Amr el-Cahız (150-255 h.) bu konuda kitap yazanların en önemlilerinden birisi kabul edilir. Çünkü "el-Osmaniyye" ve "İstihkaku'l-imame" adlı eserleri yöneticilik meselesini açıklamakta ve çeşitli yönlerden incelemektedir. Örneğin el-Osmaniyye kitabında Cahız konu hakkındaki çeşitli görüş ve mezhepleri açıklamaktadır. Ki bu da çeşitli eleştiri ve tepkilere yol açmıştır. Bu konuda Ebu Cafer Muhammed b. Abdillah el-İskaf (ö. 240 h.) Cahız'ın söylem ve görüşlerini çürüterek el-Osmaniye kitabına eleştiri yazmıştır.[180]

Yine Muhammed ez-Zeyyad (ö. 262 h.), Muhammed el-Vasiti (ö. 306 h.) ve Ebu'l- Haseni'l-Eşari'nin (270-330 h.) "Kitabu'l-imame"si bu konuda yazılan eserlerdendir.[181]

Abbasi devletinin zayıfladığı sırada siyasi şartların değişmesi ve kendine bağlı olan eyalet ve bölgelerin egemenliğini korumaktan aciz kalmasıyla bu gerçeği inceleyen bazı eserler ortaya çıkmıştır. Örneğin, Ebul Hasen el-Maverdi (ö. 450 h.) halifenin özel isteği üzerine "el-Ahkamu's-sultaniyye ve'l-vilayatu'd-diniyye" isimli kitabı yazmıştır. Kitabın önsözünde bizzat vurguladığı gibi bu kitap kapsamlı, bağımsız, temel bir konu olarak yetkili makamı ele alan İslam siyasi fıkhında yazılan ilk kitap idi. Maverdi "el-

[180] Caḥız, *Rasailul- Caḥız*, Thk, Mohammed Ṭāhe' lḥicāzī 'abdu' s-Selam Harun, (Dāru'n-Nehḍi'l-Arabiyye Beyrūt, 1983), I, s. 13

[181] Bağdadi, İsmāil Başa *Hediyyetu'l-arifin* esmā' *l- Mu'ellifin ve āṣāru' l- Muṣannifin*, II, 18. Yöneticilik kitapları ile ilgili daha fazla detay için, Nasır Muhammed Arif'in Masadıru turasi siyasi el-İslami kitabına bakınız. Bu eserde hicretin ilk dört asrında yöneticilik hakkında yazılan kitaplardan 22 tane eser saymıştır. Nasır Muhammed 'Arif, *Mesadıru't-Turasi's-Siyasiyyi el-İslami*,(Ürdün'deki Kültür Araştırmalar Merkezin: İslam düşünce enstitüsü1981) s. 80.

Yine Abdulbaki bkz.

Ahkamu's-sultaniyye"de yetkili makam ve devlet işlerini yönetmeyle ilgili çeşitli konulara değinmiştir. 20 babdan oluşan kitabın 1. babını imametin konusunu anlamaya tahsis etmiştir. 2. ve 3. babları da ülke konusunu incelemeye tahsis etmiştir. Maverdi kitabında zikrettiği düşüncelerde Hulefai Raşidin dönemine ait tarihi gerçeklere dayanmıştır. Ayrıca kendisinden önce gelen âlimlerin görüşlerine de önem vermiş ve kıyaslama-araştırma yöntemini izlemiştir. Çünkü Maverdi tek bir mezheple sınırlı kalmaksızın çeşitli görüşleri zikretmiş ve bazılarının delillerini de tartışmıştır. Ne var ki bazı delillerin sahiplerini zikretmeden veya dayandıkları yerleri işaret etmeden açıklamalarda bulunmuştur. Bazılarını da bir başka görüşe karşı herhangi bir görüş tercih etmeden bırakmıştır.[182]

Aynı süreçte yazılan Ebu Yala el-Hanbeli'nin (ö. 458 h.) el-Ahkamu's-sultaniyye" isimli kitabına gelince, Maverdi'nin kitabından pek farklı değildir. Çünkü her iki kitap bab sıralamasında ve konu teferruatında aynı konuları işleme sebebiyle birbirine benzemektedirler. Her ne kadar Maverdi, imamet akdinde veliahta biat etmelerinde müslümanların rızasının gözönünde bulunması hususuna muhalefet etse de bu iki kitap birbirine benzemektedir. Diğer taraftan Maverdi bu konuda müslümanların memnun edilmesini önemsememiştir.[183]

Daha sonra Ebu Bekir Muhammed b. el Hasen el-Muradi el-Hadrami (ö. 489 h.)'nin "el-İşaratu ila edebil imara" isimli kitabı çıktı. Yazar bu kitabını Sudan tarafında sahra ve çöl şehirlerinin sonuncusu olan Eske şehri yargısına getirdiği Fas'daki el-Murabitin devletinin emiri Ebu Bekir b. Ömer'e ithaf etti. Yazar, kitabının önsözünde şöyle diyordu: "Allah'a hamd ve senadan sonra Allah onurunla, izzetinle kalmanı uzun süre nasip etsin. Bu kitapta senin için vezirlik ve emirlik alametlerinden inciler düzdüm

[182] Bağdadi, İsmāil Başa, *Hediyyetu'l-arifin* esmā' *l- Mu'ellifin ve āṡāru' l- Muṣannifin,* (Müesseset' t-tārīḫ' l- 'arabī, ysz, tsz) II, 43-94 arası.

[183] Abdulbaki, s. 76.

ve yine danışmanlık ve yönetim çeşitleriyle ilgili bölümleri detaylı bir şekilde açıkladım. Eksik sıfatlardan münezzeh olan Allah seni o güzel inayeti ile muvafffak etsin. Beni de iyi niyetimden dolayı lütfü ve keremiyle mükâfatlandırsın."[184] Bu kitap; imamlık, onun kuruluş şekli ve nasıl yapılacağına dair herhangi bir açıklama yapmaktan uzak durmuştur.[185]

Yine bu yöntemle yazılan kitapların bazıları şunlardır: Ebu Mansur Abdulmelik b. Muhammed b. İsmai es-Sealibi'ye (ö. 429 h.) nisbet edilen "Tuhfetül-vuzera", İmamul-Haremeyn el- Cuveyni'nin (ö. 478 h.) "Ğıyasu'l-umem", vezir Nizamu'l-mülk'ün (ö. 485 h.) "Siyasetu'l-müluk". Ayrıca emir ve yöneticilere yönelik bazı övgü ibareleriyle dolu, çoğunluğu tavsiye niteliğinde ibaret olan bazı kitaplar da vardır. Hatta bazıları nasihatta ağır ibareler kullanmakta büyük cesaret göstermişlerdir. Endûlûs fakihi Ebu Bekir Turtuşi (ö. 520 h.) Fatımi liderlerinden Nizamuddin Ebu Abdillah el-Bedaihi'ye ithafen yazdığı "Siracu'l-müluk" kitabında, onu yönetim işlerinde şûrâya bağlı kalmaya teşvik ederek şöyle der: "Biliniz ki danışan kimse danışılandan daha üstün de olsa, tıpkı ateşin ışıkla şiddetinin arttığı gibi, onun görüşü ile kendi görüşü de artar. Sen başkalarıyla istişare etmekten korkma. Sen başkaları ile istişare etmekle onların görüşüne muhtaç olduğunu ve insanlar nezdinde saygınlığına zarar verdiğini zannetme. Bu durum seni istişare yapmaktan vazgeçirmesin. Çünkü sen bu konuda gurur duymak değil faydalanmak istiyorsun. Dolayısıyla istişareden vazgeçmemelisin."[186]

Belki de İmam Ebu Hamid el-Gazali'nin (ö. 505) sultan ve emirlerin zulmünü açıklamadaki izlediği yol yönetici ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi izah eden siyasi yazı üslubunda bir dönemeçi oluşturmaktadır. Çünkü İmam Gazali "İhyau ulumi'd-din"

---

[184] Muradi, Ebubekir Muhammed b. el-Ḥasen el-Ḥaḍramī, *el-İşara ila edebi'l-imare*, (Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrūt, 2003.), s. 75-80.

[185] Abdulbaki, s. 97.

[186] Turtuşi, Muhammed b. Velid, *Siracu'l-müluk*, (Dāru'r-Riyad, Min Evā'il'l- Meṭbū'āti'l-'Arabiyye, Mısır, 1872), s. 243.

kitabında "Zalim sultanlara karışmanın helal ve haram olduğu hususlar" adında bu konu ile ilgili bir başlık ayırmıştır. Ayrıca "et-Tibru'l-mesbuk fi nasihatil-müluk" isimli kitabında, çağdaşı olan emirlerin, zulüm ve haksızlık yapan, adalet uygulamayan, kulların haklarına riayet etmeyen kimseler olduklarını söylemiştir. İmam Gazali bu konuda büyük sorumluluğu, fasit durumları, zalim yöneticilerin durumlarıyla uygun düşen yönetilenlere yüklemiştir[187].

Sonuçta İmam Gazali yönetim ve yönetilenlerin fesadının birinci derecede ulema ve yargıçların fesadına bağlı olduğu görüşündedir. Çünkü onlar herkes için örnek ve önder olup insanları ıslah etme sorumluluğunu üstlenen kişilerdir. Dolayısıyla kral ve yöneticiler tarafından uygulanan bozukluk ve zulmü inkar etmekte sözkonusu yargıç ve ulemanın 'emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker'e bağlı kalması gerekir. Çünkü onların bozukluğu topluma yansımaktadır.[188] Halk kralların bozulmasıyla bozulur, kralların bozukluğu ulemanın bozukluğu iledir. Dolayısıyla kötü hâkimler ve kötü âlimler olmasa, onların tepkisinden korkacakları için kralların bozulması azalırdı.[189]

Abbasi hilafetinin düşmesiyle ümmetin şaşkın olmasından sonra İbn Teymiyye (661-728 h.) geldi ve "Es-siyasetü'ş-şer'iyye fi ıslah'ı-râî ve'r-raıyye" kitabını yazdı. Bu kitap bu düşüncenin siyasi tartışma ve temel odak noktası olarak, siyasi meşruiyetin olmadığını vurgulayan apaçık bir örnek oluşturmaktadır. İbn Teymiyye şer'i siyasete uygun olarak uygulama bakımından yönetim ve yetki konusunu ele almış, yönetme hakkı olan yöneticinin meşruluğu veya imametin yapılma yöntemleri ile ilgili konuya değinmeksizin İslam şeriatını tatbik etmeye teşvik etmiş ve uygulamıştır. İbn Teymiyye bu alanda mecburiyet ve galip gelme neticesinde elde edilen yetkiyi meşru saymakla yetinmiş ve devlet başkanına itaatin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Buna rağmen İbn

---

[187] Gazālī, Ebū Hamīd Muhammed b. Muhammed, *İhya'u 'Ulūmi'd-Dīn,* (Dāru'l-Ma'rife, Beyrūt, tsz), V, s. 916.

[188] Abdulbaki, s. 100.

[189] Gazali, *İhyau ulumi'd-din*, V, s. 917.

Teymiyye siyaset ve yönetimle sabit olan kural ve ilkeleri ihmal etmemiştir. Kendisinin şeri siyaseti uygulama ilkelerinin en önemlilerinden olan şûrâya özel önem verdiğini görüyoruz. "Es-siyasetu'ş-şeriyye" ve "el-Hısbe fi'l-İslam"[190] isimli kitaplarında aralıklı olarak ifade ettiği gibi adalet kurallarına vurgu yapmıştır.

İbn Teymiyye'nin İslam şeriatını uygulamaya bağlılık yöntemi, imametin yapılması ile ilgili kurallar hakkında siyasi tatışmadan uzak olması; açık bir şekilde öğrencisi ve çağdaşı İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye'nin (691-751 h.) sunduğu görüşte de görülmektedir. Öğrencisi bu konuyu "et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyasiyyeti'ş-şeriyye" isimli kitabında açıklamıştır.

İbnu'l-Kayyım şer'i siyasette Kur'an ve sünnete başvurma ve ağırlık vermede hocasının metodunu takip etmiştir. Fakat yetkinin meşruluğu konusu ve bunun yapılma yönteminden uzak olma hususunda daha açık idi. Bunu şöyle ifade ediyordu: Şeriat, yönetimin yapılması ve meşruluğunu belirlememiştir. Ancak siyasi yönetimin gayesi adaleti ikame etmek olduğundan bu gayeye ulaştıracak herhangi bir yol meşrudur.[191] Adalet işaretleri ortaya çıkıp herhangi bir şekilde yüzünü gösterdiğinde işte orada Allah'ın adaleti vardır." Bu konuyu kitabında farklı yerlerde açıklamıştır.[192]

Bunlardan sonra büyük tarihçi Allame İbn-i Haldun'un (ö. 808 h.-1406 m.) yıldızı parlamıştır ki kendisi müstakil bir ilim olarak siyaset ilmini ele almıştır.

İnsan topluluğu, İbn Haldun'un araştırmalarının merkezi olduğu için Mukaddimesi'nde imar, sosyal çevre, bunların çeşitli şekilleri ve yine bunlara etki yapan faktörlere değinmiş, beşerin ahlakında, renklerinde ve durumlarında tabiatın etkisine ilaveten devlet, yönetim ve bu ikisi ile ilgili işler siyasi araştırma odak noktalarının en önemlilerinden olduğundan kabile devleti kurulmasına temas etmiş, özelliklerini,

---

[190] Abdulbaki, s. 102.

[191] Abdulbaki, s. 103.

[192] İbnul Ḳayyım el-Cevziye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyaseti'ş-Şeriyye*, (Daru İhyai'l-'Ulūm, Beyrūt, tsz), s. 21.

şekillerini ve düşüş sebeplerini açıklamıştır. Ve yine devletin bedevilik döneminden medeniyet dönemine dönüşmesi, kral ve onun özellikleri, imamet ve halifeliğe biat etme ile ilgili konular, veliaht konusu, yargı, yönetim, bakanlık, divan, polis, ordu, cizye ve haraç konularını ele almıştır.[193]

İbn Haldun başkanlık türlerini ayırmıştır: kral, siyaset, hilafet. Kralı mutlak olarak şöyle tarif etmiştir: "Herkesi gaye ve nefsani arzu gereklerine göre sevk etmek." Dolayısıyla İbn Haldun nezdinde kral daima galip gelme ve güçlü olmaya endeksli olur. Siyasetçiyi de şöyle açıklamıştır; "Herkesi dünyevi çıkarları celbetme ve zararları da bertaraf etmede akli görüşün iktizasına göre sevk etmektir." Buna göre siyaset hikmetle bağlantılıdır. Ve kişisel çıkarlardan soyutlanmaktır. Halifeliğe gelince İbn Haldun'a göre halifelik "Herkesi dini ve dünyevi menfaatlarında şeri görüş gereğine göre sevk etmektir. Çünkü dünyanın hallerinin tamamı şŏrî nezdinde ahiret çıkarlarını gözönünde bulundurmaya endekslidir. Bu sebeple, halifelik, din ve dünya siyasetini kurmada şeriat sahibinin yani Allah'ın halifesi olmak anlamındadır."[194] Böylece hilafet dünya siyasetinden daha kapsamlı ve daha genel olur. Çünkü hilafet hem dünya hem ahiret çıkarlarını garanti etmektedir. İbn Haldun hükümet işlerini Cenab-ı Allah'ın millete verdiği (tefviz) genel maslahatlardan kabul etmiştir. İbn Haldun şŏrî'n maksadının, toplumun birliğini, dahili bütünlüğünü koruyan ve yine yabancı düşmanların saldırısından himaye eden adil bir sistem olması olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla vahye dayalı olarak şeriat hükümet şeklini belirtmemiştir.

İbn Haldun'a göre imamet aklî meselelerdendir. Yöneticinin tayini şer'i delille belirlenmemiştir. Ancak bir yöneticinin tayin edilmesi icma ile şer'i bir görevdir.[195]

[193] İbn Ḫaldun, , s. 305.

[194] İbn Ḫaldun, , 365.

[195] Abdulbaki, s.114.

c- Filozoflara Göre Yöneticilik

Müslüman filozoflar yöneticiliğin zorunlu olduğu meselesine önem vermişlerdir. Onların bu konudaki tutumları, fukahanın durumu gibidir. Ancak fukaha yöneticiliğin vücubiyetini ya nassa ya da icm'a bağlamışlardır. Halbuki filozoflar bu konuyu sünni âlimler ve diğer İslami fırkalara muhalefet ederek Mutezile ve Zeydiye âlimlerinin görüşüne uygun şekilde akla bağlamışlardır.[196]

Filozoflar yöneticiliğin akıl ile gerekliliğine karar verdiklerinden bu görüşlerinin netleşmesi ve siyasi görüşlerinin aydınlanması için Grek (Eski Yunan) filozoflarından iktibas etmekte bir beis görmemişlerdir. Bu filozoflardan en öne çıkanlardan birisi Farabi'dir (257-339 h.). Farabi devlet hakkındaki görüşünü erdemli şehir bağlamında Eflatun ve Aristo metoduna göre kurmuş, onların bu erdemli şehirdeki mesajlarına ağırlık vermiştir. Bu yönteme göre Farabi siyaset ile ahlakı birbirine bağlamıştır. İnsanın sosyalliğinin insanda fıtri bir içgüdü olduğunu kabul ederek her ferdin fıtri ihtiyaçlarını karşılama yolunda beşeri yardımlaşmaya inanan bir topluluğa muhtaç olduğunu ifade etmiştir.[197] Dolayısıyla insanın fitri sosyalleşme gayesini mükemmel bir şekilde gerçekleştirmesinin ancak medeni devlet ile olacağı görüşündedir. [198] Ayrıca Farabi siyasetin ve devletin ahlak üzere kurulmasını "Ârau ehli'l-medineti'l-l-fadıle" isimli kitabında açıklayarak, erdemli şehrin nizam, fazilet ve ilim ile kaim olacağını beyan etmiştir.[199]

---

[196] Onların görüşlerini Abdurrahman el-İci (ö. 766 h.) el-Mevakif fi İlmi'l-kelam adlı kitabında şöyle izah etmiştir: Bize göre (ehlisünnet) yönetici tayin etmek, sem' (vahiy) yoluyla vaciptir. Mutezile ve Zeydiye ise aklen vaciptir demişlerdir. Cahız'e göre ise, hem aklen hem de sem' yoluyla vaciptir. İsmailiyye mezhebi bu Allah'a aittir. Ancak yöneticilik şeriat kanunlarını korumak için Allah bunu gerekli kılmıştır. Çünkü bunlar Allah için bellidir. Hariciler asla caiz değildir demişlerdir." Bkz. Abdurrahman b. Aḥmed el-İcī, *el-Mevakif fi İlmi'l-kelam*, (Dāru'l-Cil, Beyrut, 1997), s. 395.

[197] Abdulbaki, s. 108.

[198] Farabi, Ebu Nasr, *Ārau ehli'l-medineti'l-Fadıle*, (Dāru'n-Nehḍa Misr, Ḳāhira, tsz), s. 12.

[199] Farabi, s. 118.

Daha sonra İbn Sina (430 h.) geldi ve açıkça Eflatun felsefesi ve Farabi'nin görüşlerinden etkilendiğini gösterdi. Ancak "nefsani arzularda, öfkede ve tedbirde orta yolu takip etmede" kemaliyette tam bir örnek sultanın özelliklerini belirlemede Farabi örneğini geçmiştir. Yine örnek sultanın niteliklerini de şu sözüyle açıklamıştır: "Sultanın emrinde olan kişilerin kendisine itaat etmesi zorunludur. Veliahdı olacak kişi ancak kendisi veya daha öncekilerin ittifakıyla belirlenir. Onun aklı sağlam ve köklü, kendisinde cesaret, fıkıh, hüsnü tedbir bulunan kişidir. Şeriatı kendisinden daha iyi bilen olmayacak derecede iyi bilmesi gerekir."[200]

Endülüslü filozof İbn Bacce (ö. 533 h.) "Tedbiru'l-mütevahhid" isimli kitabında, önemli değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre hikmet ve akıl sadece bu şehrin yöneticisine gerekli olan özellikler değildir. Aynı zamanda akli bir hayat yaşayan erdem sahiplerinin ve yine ilim-amel dengesine sahip olgun kimselerin nitelenmesi gereken genel özeliklerdir. Bu olgun siyasi toplumda veya ilim ve hikmet bakımından şehirlerin en önde geleni olan bu erdemli şehirde doktorların varlığına veya çalışmasına gerek yoktur. Çünkü ilim ve fazilet ehli insanlar hasta olmayacakları için doktorlara ihtiyaç yoktur. Ancak onlar beden sağlıklarına uygun olan besinler yerler. Ayrıca bu şehirde yargıçlar da bulunmaz. Çünkü bu şehirde öfkelenip, nefsani arzularına uyarak kavga edenler yoktur. Zira hikmet ehlinin davranışı öfke ve nefsani şeyleri kontrol altına alan akla uygun olur. Böylece İbn-i Bacce'nin görüşüne göre doktor ve yargıçlara muhtaç olan şehirler erdemli olmayan şehirlerdir. Bu şehirlerin erdemlilikten uzaklıkları ölçüsünde doktor ve yargıçlara olan ihtiyaçları artacaktır.[201]

[200] Abdulbaki, s. 110'dan naklen İbn Sina, *eş-Şifa*

[201] İbn Bāce Ebu Bekr Muhammed b. Yahya eṣ-Ṣāiğ El-Endülüsī, *Tedbīru'l-Mutevahhid*, (Daru Cérés lin-Neşr, Tunus, 1994), s. 43-44.

3- Yöneticilik Hükümleri

İslam'da başkanlık (*riyase*), liderlik (imamet) veya yetkinin (sulta) öne çıkan önemli bir konu olduğu açıktır. Şârî' bu konularla ilgili olarak bazı hükümler tespit etmiştir. Bunlardan bazıları başkanla, bazıları *ehlu'l-hal ve'l-akd* (biat ve ihtiyar heyeti) ile ilgili, bazıları naiblerle ilgili, bazıları da veliaht ile ilgilidir. Biz bunlardan sadece başkan ile ilgili olanları kısaca ele alacağız.

a- Yönetici Belirlenmesinin Gerekliliği ve Şartları

Başkanlığın var olma meselesi ve yönetimin kurulması İslam siyaset düşüncesinde en önemli problem ve meselelerden biri olmuştur.[202]

aa- İmam Tayininin Vücubiyeti

Ulema, ümmet için bir imam tayin etmenin vacip olduğu görüşü üzerine ittifak etmişlerdir.[203] Maverdi imam ile ilgili bazı özellikleri açıkladıktan sonra şöyle demektedir: "iki açıdan imam tayini gerekir. Böylece imam hem vaktin sultanı hem de ümmetin lideri olur." Nitekim şair şöyle der: "Kral din ile yaşar baki kalır, din kral ile güçlenir"[204].

Alimler imam nasb etmenin vücûb gerekçesini tartışmışlardır: Bazıları bunu aklın gereği olarak görürken bazıları şeriatın emri sayarlar. Bir gruba göre akıl ile vaciptir[205]. Çünkü akıl sahipleri, aralarında farklılık olmasına rağmen, toplum menfaatini koruyacak bir lidere ihtiyaç olduğunu bilirler.

Diğerleri ise yönetici tayininin şer'an vacip olduğu görüşündedirler. Çünkü yönetici tayin etmenin hedefi had cezalarını uygulamak, hakları sahibine vermek gibi şer'î hükümleri yerine getirmektir.

---

[202] Muhammed Muhtar Şenkiti, *el-Ezmetu'd- Dustūriyyetu fi'l-ümmeti'l-İslamiyyeti mine'l-fitneti'l-kubra ila rabīi'l-Arabī* (Munteda'l-'Alāḳāti'l-'Arabiyye, Devḥa, 2018), s. 126.

[203] İbn Ḥazm, *el-Milel ve'n-nihal*, IV, s. 87.

[204] Abdullah b. Mutez'in şiiri, Bk: Maverdi, *edebu'd-dünya ve'd-din*, s. 152.

[205] Maverdi, *edebu'd-dünya ve'd-din*, s. 153.

Ebu Ya'la *el-ahkamu's-sultaniye* isimli kitabında "imam tayini vaciptir" demektedir.[206] Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Avf b. Sufyan el-Humus'un rivayetinden "İnsanların işini yapacak lider olmadığı zaman ortaya fitne çıkar" demiştir.[207] Bu konudaki gerekçe şöyledir: Sahabe Sakife'de ihtilaf edince Medine'de ensar bir sizden bir de bizden emir olsun dediler. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer bu görüşü benimsemediler. "Araplar ancak Kureyş'ten birisine bağlanırlar" diyerek birçok haber rivayet ettiler. Şayet yöneticilik vacip olmasaydı bu tartışmalar meydana gelmezdi.[208]

ab- Başkan veya Yöneticinin Şartları:

Devlet başkanı adaleti ikame etme sorumluluğu yanında dini korumada ve dünya siyasetini yürütmede Hz. Peygamberin halifesi olacağından bazı özelliklere sahip olmalıdır. Bunlar da şunlardır:

1- Müslüman olması: Bu durum, Nisa suresi 59. Ayette belirtilmektedir. Çünkü ayetteki "minkum" ifadesi İslam'ın şart olduğunun delilidir. Yine Allah Nisa suresi 141. ayette "Allah inkarcılara inananlar karşısında asla fırsat vermeyecektir" buyurmuştur.

Bazı çağdaş araştırmacılar bu şartın sadece daha önceki çağlarda doğru bir ictihaddan ibaret olduğu görüşündedirler. Onların görüşüne göre bu şart sürekli bir hüküm sayılabilecek bir nassa bağlı değildir. Dolayısıyla çağdaş devlet bakışında İslam'ın siyasi değerleri teorisi ile uygun bir şart olarak alınmamıştır. Bu makam modern çağda büyük ölçekte kişiden ayrılarak, anayasanın metninde belirlenen kanun ve değerler manzumesi haline gelmiştir.[209]

---

[206] Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyn el-Ferrā, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, (Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt,2000) s. 19.

[207] Bu bekir Aḥmed b. Muḥammedi'l-Ḫalāl, *es-Sunne*, (Daru'r- Rāye li'n-Neşri ve't- Tevzi', Riyāḍ, 1989), I, s. 81.

[208] Ebu Ya'la, s. 19.

[209] Muhammed Muhtar Şenkiti, s. 164.

Bizim görüşümüz daha önce zikrettiğimiz deliller sebebiyle, bu önemli makamı üstlenecek kimsede İslam'ın şart olduğunu söyleyen birinci görüştür.

2- Mükellif olması: Yani bu görevi üstlenecek kimsenin akıllı ve yetişkin olması demektir. İmam Buhari'nin rivayet ettiğine göre çocuğun yöneticiliği doğru olmaz. İmam Buhari Ebu Akil Zehra b. Muabid'in dedesinden onun da Abdullah b. Hişam'dan rivayet ettiğine göre Ebu Akil Hz. Peygamber zamanında yetişmiş annesi Zeynep binti Humeyyit onu Peygamberimize götürmüş kadın Peygamberimize: Ya Rasulallah! Bu çocuğun biatını kabul et, demiş. Hz. Peygamberimiz de o küçüktür diyerek çocuğun başını sıvazlayıp ona dua etmiştir[210]. Çünkü Rasulullah Efendimiz çocuk küçük olduğu için onun biatına itibar etmemiştir. Hal böyle olduğuna göre dini koruma, din ile dünya siyasetini korumada çocuk zayıf olduğu için yöneticiliğine itibar edilmemesi daha uygundur.

Ve yine aklı olmayanın yöneticiliği de doğru olmaz. Bu konu Ebu Ya'la'nın 'el-Ahkamu's-Sultaniye' isimli kitabında detaylı bir şekilde ifade edilmiştir. Ona göre bir kimsede aklın gitmesine bakılır. Eğer bayılmak gibi geçici bir durum ise o kimsenin yöneticiliğe getirilmesinde ve yöneticiliğe devam etmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü bu durumun kalıcılığı azdır. Hz. Peygamberimiz de hastalığında bayılmıştır. Eğer aklı giden kimsenin delilik, zihin karışıklığı gibi hastalıklarının iyileşme ümidi yoksa, bu durum onda kalıcı görülüyorsa, yöneticiliğe devam etmesine ya da başlamasına engeldir.[211].

3- Erkek olması: Mütekaddimin ulemanın çoğu, İmam Buhari'nin Ebu Bekre Nefi' b. el- Haris b. el-Kilde es-Sekafi'den rivayetini esas alarak yöneticinin kadın değil erkek olmasını şart koşmuşlardır[212]. Bu konuda şöyle denmiştir; Hz. Peygamber'e İran'ın

[210] Buhari, *ṣaḥīḥ*, Ahkām, (Hadis no: 7210), XIVI, 1782

[211] Ebu Ya'la, s. 21.

[212] Gazali, Ebū Hamīd Muhammed b. Muhammed, *feḍāyiḥu'l-baṭiniye*, (Vizaret'l- 'evḳāf, Mişr, 1964) s.180.

başına Kisra'nın kızının kral tayin edildiği haberi ulaştığında şöyle buyurmuştur: "İşlerinin başına bir kadını yönetici tayin eden bir kavim asla iflah olmaz"[213]. Ulema bu hadisi yorumlamada ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bu hadisin kadınların müslümanlar için başkanlık görevini üstlenmesine ya da üst düzey bir yöneticiliğe getirilmesine ait olduğunu söylemişlerdir.

Şu kadar var ki kadının idareci olmasını engelleyecek açık bir nass, delil yoktur. İran'lı kadının meselesi ise emirlik değil hilafet meselesidir. Şu anda İslam dünyasında devletlerin başkanlığı doğrudan bir hilafet sayılmaz. Çünkü Raşit halifelik bütün müslümanlar diyarını bir araya getirmek demektir. Halife sadece bir kişidir. Devlet başkanlığının ise başka hükümleri vardır. Örneğin I. Asırdaki ordu komutanlığı veya bir şehrin emiri yani valisi ya da Raşid halifelik dönemindeki belli bir bölgenin yöneticiliğini yapmak mesabesindedir.

İlim ehlinden bazıları bu hadise başka bir yorum getirip şöyle derler: Bu hadisi şerif belirli bir olayla bağlantılıdır. Başka olaylar için geçerli değildir. Hadisin lafzı ile de amel edilmez.[214]

Bizim meylettiğimiz görüş ise kadının başkanlık makamı da dahil herhangi bir genel makamı üstlenmeye layık olduğudur. Zira fıkıh âlimlerinin çoğunun başkanlık veya liderlik gibi makamlara kadınların gelmesini engelleme sözleri şeri bir delil değildir. Ancak zaman ve mekan bağlamında yorum yapan grupların görüşünü yansıtmaktadır.

---

[213] Buḫari, *ṣaḥīḥ*, fiten, (Hadis no: 7099), XVIII, s. 1757.

[214] Muḥmmed Gazali bu durumu şöyle izah etmiştir: İslami fethin baskısı altında İran çökmeye başladığında orayı uğursuz, diktatör bir kraliçe yönetiyordu. Dinleri putperestlikti. Kraliyet ailesi istişare bilmiyor, tanımıyor, karşı bir görüşe de saygı göstermiyordu. Bireyler arasındaki ilişkiler son derece kötüydü. Bir adam kendi istekleri uğrunda babası veya kardeşlerini öldürebiliyordu. Halk fakirlik içinde yaşıyordu. İran orduları Romalılar önünde yenilmiş iken bu meseleye yenilgi selini durdurabilecek asker bir liderin üstlenmesi mümkündü. Ama siyasi putperestlik, milleti ve devleti hiçbir şey bilmeyen bir kıza verdi. Bunun anlamı da devletin tamamının yok olması demekti. Bu durumu yorumlamak açısından Peygamberimizin o sözü tam da bu durumları açıklıyordu. Bkz. Muḥammed Gazali, *es- Sunnetu' n-Nebeviye beyne 'ehli'l-fiḳhi ve ehli'l-ḥadis*, (Dāru'ş-Şurūḳ, ysz, tsz), S.56.

Bunların bu görüşü İslam'dan önceki toplumsal cinsiyet anlayışının tercih edilmesiyle nitelendirilmektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in zahiri, kadının başkanlık ve benzeri genel üst makamları üstlenebilir olduğunu göstermektedir. Bu durum açıkça Sebe' kraliçesi hikâyesinde tecelli etmektedir. Bu olayda Kur'an-ı Kerim, bu kraliçenin aklının üstünlüğünü ve kavmi ile istişare etmesini övmektedir. Şayet Sebe'nin başındaki kadının başkanlık yapması ve kavmini yönetmesi fukahanın birçoğunun dediği gibi haram veya suç olsaydı Kur'an-ı Kerim (Enla yescuduu lillahi…) (Neml, 27/25) ayetinde olduğu üzere, Allah'ın dışında güneşe ve kadına tapmaya karşı çıktığı gibi bu konuya da karşı çıkardı. Çünkü Allah bir konuyu zamanında açıklamayı geciktirmez[215].

Hadiste de gördüğümüz gibi bütün kadınlar siyasi ve diğer işlerde erkeklerin ortağıdır. Çünkü onlar Hz. Peygamberin bazı konularda danışmanları olduğu gibi biat edenlerin içinde idiler. Hatta onlardan birisinin İslam ümmetine danışmanlık yapması onları büyük bir beladan kurtarmıştır[216].

O halde şu sonuca varırız: Şer'i siyasetin devlet görüşünde, kadın siyasi bir makama getirilebilir. Bunda bir engel yoktur. Kadının genel makamlardaki hakkının

---

[215] Muhammed Muhtar Şenkiti, s. 156.

[216] Rasulullah Efendimize isyan etmekten İslam ümmetini kurtaran müminlerin annesi Ümmü Seleme'dir. Şöyleki Peygamberimiz Hudeybiye sulhunun yazımını tamamladıktan sonra ashabına "Kalkın kurban kesin" dediğinde hiç kimse kalkmadı. Kendisi kalkıp Ümmü Seleme'nin yanına gitti ve sahabenin bu tavrını ona anlattı. Ümmü Seleme Peygamberimize; Ey Allah'ın Rasul'u, sen bunu normal görüyormusun? Çık ve develerini kesinceye kadar kimseye bir şey söyleme. Sonra berberini çağır. Seni traş etsin, dedi. Peygamberimiz bunu yaptı. Sahabe bunu görünce kalktı. Kurban kestiler ve birbirlerini traş ettiler. Buhari *ṣaḥīḥ*, Şurūd, Hadis (no: 2731- 2732), XV, s. 669.

Tarihin faydalarını belirttiği ve altın harflerle yazması gereken bayanlarla istişare etmenin önemini anlatan bir başka olay ise şudur: Yusuf b. Taşfin'in eşi Zeynep'in sayesinde kendisinin emiri olan Ebu Bekir b. Ömer'e karşı devrim yapması beyaz devrim idi. Kaynaklar Ebu Bekir'in çölden dönüp Ağmat'a vardığında Merakiş'i istiyordu. İbn Taşkin bu meselede eşi Zeynep ile istişare yaptı. Ve Zeynep eşine dedi ki Ebu Bekir takva sahibi bir adamdır. Kan dökmek ona pek kolay bir şey gelmez. Onunla bir araya geldiğinde ona para, yiyecek ve giyecek vererek iltifat et. Çünkü o çölde bunların pek bulunmadığı yerdir. Taviz olarak senden beklediği şeyi azalt ki senin maksadını bilsin dedi. Yusuf bunu yaptı. Ebu Bekir maksadını anladı ve sahraya muazzez mükerrem olarak döndü. Elmḫtar ḥamidun, *Ḥayatu Moritan*, (Daru'l- 'arabiyye lilkitab, Libyā), I, s.55.

yasaklanması ile ilgili söylemler kesin delillere dayanmamaktadır. Bilakis Kur'an-ı Kerim'in zahirine ve uygulamalı hadis anlayışına ters düşen tarihi bir gerçeğe dayanmakla yetinmiştir.

İbn Haldun imamet yani yöneticilik şartları hakkında şöyle der: Bu makamın şartlarına gelince onlar dört tanedir; ilim, adalet, yeterlilik, organların ve duyuların görüş ve çalışmayı etkilemeyecek şekilde sağlam olması. Diğer bir beşinci şart Kureyş soyundan olmasıdır ki bunda ihtilaf vardır.[217]

Bizim görüşümüz şer'i siyaset nazarında başkanın şartlarının Kur'an-ı Kerim'de açıkça görünen iki kritere dayandığıdır. Onlar güç ve güvenilirliliktir. Çünkü İslam'da devletçilik görüşü ırkçılık ve kabileciliğe itibar etmekten kurtulmuştur[218]. İbn Haldun ve başkalarının halifenin Kureyş'ten olma şartını öne sürmesi, meselenin güvenlik ve güce dayalı ve yine eşitliğe çağıran şeriatın hedeflerinin tamamından uzaktır. Halifenin Kureyş'ten olmasını bildiren ve cumhurun da delil getirdiği hadis bir haber olup, İbnu'l-Eşirin de mülahaza ettiği gibi emir değil bir haberi zikretmeye atfedilir. Çünkü İbnu'l-Eşir halifenin Kureyş'ten olmasının şartını yorumlayarak bu onlardan bir haber şeklindedir yoksa bir hüküm değildir[219] demektedir. Bu anlayışı birden fazla ulema da ifade etmiştir.[220]

Böylece liderliğin şartlarının birçok meseleyle ilgili olduğunu görüyoruz ki en önemlileri şunlardır: devletin kuruluş esası ve onu korumaya ait inanç, ilim, ahlak, siyasi tecrübe. Bu kurallardan ilki İslam'dan önce beşeriyet siyasi tarihinde görülmemiştir. [221]

---

[217] İbn Ḫaldun, s. 369-373.

[218] Muhammed Muhtar Şenkiti, s. 159.

[219] İbnu'l-Eşir Ebu' s- Se'ādāt,' l- Mubārek b. Muḥammed, *en-Nihaye fi ğaribil hadis vel eşer*, (Elmektebe'l- 'İlmiyye, Beyrūt 1979) I, 116.

[220] İbn Haldun'un Mukaddime'sinde belirttiği gibi, Bakıllani de aynı görüştedir İbn Haldun, s. 370.

Yine Cemalettin Muhammed Tahir b. Ali Sıddiki, aynı yönde görüş bildirmiştir. (Sıddıki, *Mecmeu bihari'l-envar fi garaibi tenzil ve letaifil ahbar*, I, 160)

[221] Mustafa Dīb el-Buğā, *Nizāmu'l-İslām fi 'akīde ve'l-Ahlak ve't-Teşrī,* (Dāru'l-Fikr, Dımeşk, tsz), s. 277.

Genel maslahat gerektirdiği takdirde halife tayini için başka şartlar koşmayı veya bazı şartları çıkarmayı engelleyen hiçbir şey yoktur. Örneğin; liderin belirli bir yaşa ulaşması şart koşulabilir. Ve yine belirli bir ilim dercesine ulaşması şart koşulabilir.

Toplumun menfaati bu şarta ihtiyaç duyuyorsa ya da değişen hayat koşulları bu şartları gerektiriyorsa başka bir şartın da getirilmesi mümkündür.

b- Yöneticinin Seçimi ve Azli

ba- Yönetici Seçimi

Konuya şu soruyu sorarak başklamak gerekir: Başkanı veya yöneticiyi seçme hakkına kim sahiptir?

Bu konuda İslam tarihinde üç yöntem izlenmiştir:

i. Ümmetin devlet başkanını seçmesi yöntemi:

Ümmet liderlik makamına uygun gördüğü kişiyi seçme hakkına sahiptir. Zira ümmet İslami hükümleri uygulamakla sorumludur. Toplumun bu yetkiyi bizzat uygulaması zor olduğu için bu konuda başkasını vekil tayin eder. Milletin başkan veya yöneticiyi seçmesiyle seçilen kişi ümmetin vekili veya onun naibi olur. [222]

Bu uygulamada herkesin seçime katılması yerine, *görüş sahibi (ehlü'l-hal ve'l-akd)* olanların devlet başkanını seçmesi söz konusudur.[223] Bu da biat veya mübayaa

[222] Zeydan, s. 207.

[223] Ehlu'l-Hal ve'l-Akd: insanlar arasında namları yaygın insanlar grubudur. Millet, bu kişilerin bilgi, güven sahibi ve dindar oldukları üzerinde ittifak etmiştir[223]. Ayeti kerimede (Nisa, 4/59) geçen "ulu'l-emr" bilirkişilerin oluşturduğu bir grubuptur ki onlarda; bilge kişiler, ulema, ordu komutanları diğer yetkililer ve kamu yararı ve ihtiyaç durumunda insanların başvurduğu liderlerdir. "Şūrā ehli"nden olacak bir şahısta bulunması gereken şartlar şunlardır: 1-Adalet: Şūrāya üye olacak kişinin adaletli olması lazımdır. Adalet, farz ve erdemlilik sıfatlarıyla bezenip günah ve rezilliklerden ve yine murūeti/kişiliği ihlal eden şeylerden hali olmak, demekttir. Bazılarına göre adalet sonradan kazanılan değilde bir meleke/kabiliyet ile olması gerekir. Bu görüşün pek yeri yoktur. Çünkü sonradan elde edilen şeylere bağlı kalındığı sürece ahlak haline gelir. 2- İlim: İlim de şūrā ehlinin şartlarındandır. Burada ilimden maksat geniş bir ilimdir. Yani bu ilme dini ilim, siyaset ilmi ve diğer başka ilimlerde dāhildir. Ālimin bütün ilimleri derinlemesine bilmesi şart değildir. Ancak fen, tıp ve benzeri ilimleri kısmi şekilde bilmesi yeterlidir. Ālimlerin tamamının müctehid olması zorunlu değildir. 3- Görüş ve Hikmet: Şūrā üyesi olacak kimsenin görüş ve hikmet kalitesiyle bilinen

(karşılıklı biatleşme) faaliyetidir. Aslında bu faaliyet iki taraf arasında yani emir, yönetici veya devlet başkanlığına aday olan kimse ile halk arasında bir sözleşme ve akittir.[224]

ii. Veliyyulahd (yerine halife tayin etme) yöntemi:

Fukaha eserlerinde halife seçiminde veliyyulahd (yerine halife tayin etme) yöntemine de değinmiştir.[225] Bu konuda İbn Cemaa şöyle demiştir: "Yönetici seçimi iki yöntemle yapılır: Birinci yöntem: Sakife'de Hz. Ebu Bekir'e yapılan biat gibi biat anında bulunabilmeleri kolay olan emir, ulema, başkan ve insanların ileri gelenlerinden oluşan bilirkişinin biat etmesidir. İkinci yöntem: Kendisinden önceki yöneticinin yeni yöneticiyi yerine getirmesi. Nitekim Ebu Bekir Efendimiz Hz. Ömer'i yerine halife tayin etti ve bunun doğruluğu kabul edildi. Yönetici bu meseleyi daha sonra bir grup ile şûrâ yapacak olursa bu da doğrudur. Hz. Ömer'in şûrâ ehlini on kişi olarak belirlediği gibi onlar da kendi aralarında biri üzerine ittifak ederler. Onlar altı kişiydiler. Osman, Ali, Talha, Zubeyr, Sa'd, Abdurrahman. Bunlar Osman üzerine ittifak ettiler. Yöneticilik ondan sonra bir başkasına verilseydi ondan sonra da bir başkasına verilseydi hepsi doğru olurdu."[226]

iii. İmametu't-teğallub (ızdırari/zorbalık) yöntemi:

Ayrıca bazı âlimler, üçüncü bir yöntem daha zikretmişlerdir. O da ızdırari/zorbalık yöntemi, yani galip gelenin (imametu't-teğallub) yöneticiliğidir. Maverdi ve başkaları bu yöntemden bahsetmişlerdir.[227] Ancak Maverdi bu alanda kendi görüşünü destekleyen geçmiş herhangi bir âlimin içtihadını zikretmemiştir. Çağımızda bazı âlimler zorunlu

---

kişiler olması lazımdır. O kimselerde milliyetçilik şart koşulmaz. Çünkü şûrânın esası, nefsani arzu ve milliyetçilikten soyutlanmış şeriat ile uyum içinde olan sağlam ve doğru görüş demektir." (Bkz. Maverdi, *el-Ahkamu's-sultaniye*, s. 6; Abdulkadir Ūdeh, s. 156; Mustafa Dīb el-Buğa, s. 277-278; Raşīd Riḍā, *Tefsīru'l-Kur'āni'l-Ḥakīm - Tefsīru*'l-Menār, (Eḥy'e'l-Misriyye'l-'Amme li'l- Kitāb, 1990), V, 181)

[224] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 278.

[225] Maverdi, *el-Aḥkamu's-sultaniyye*, s. 6.

[226] İbn Cema'a, Bedraddīn Ebu Abdillah Muḥammed b. İbrāhim *Kitabu Tahriri'l-ahkam fi tedbiri ehlil İslam*, (Ri'asetu'l- Meḥākim, Ḳaṭar, 1985), s. 55.

[227] Maverdi, *el-Aḥkamu's-sultaniyye*, s. 56.

olduğunu belirtmeksizin galip gelmenin yöneticiliğini meşru olarak görmektedirler. Ancak diğer kısım muasır âlimler bu yöntemi eleştirerek şöyle demişlerdir: bölünme endişesi ve fitneden korktukları için üstün olan kişinin yöneticiliğini kabullenmişler fakat bu durum fitnenin artmasına, milletin bölünmesine ve müslümanların gücünün zayıflamasına yol açmıştır.[228]

O halde üstün gelenin yöneticiliğinin şer'i olduğuna inanmıyoruz. Çünkü onun yöneticiliği İslam devleti görüşünde siyasi değerlere ters düşer.

iv. Demokratik seçim yöntemi:

Günümüzde yönetici seçiminde toplum, modern demokratik sistemlerinin ortaya koyduğu seçim yöntemlerini benimsemiştir. Bu halktan her bir ferdin başkan veya yönetici seçiminde kendisini ifade etme yöntemidir. Bu da şu şekilde olur; başkanlık için kişiler aday olur. Seçmenler onların arasından birini seçerler ki oyların çoğunu alan kişi devlet başkanı olur.

Yönetici seçimiyle ilgili bu yönteme bazı alimler karşı çıksa da, genel olarak günümüz İslam uleması bu yönteme cevaz vermiştir.[229]

bb- Yöneticinin Azli

Eğer millet yöneticiyi seçiyorsa onu görevden almaya hakkı da vardır. Çünkü bir şeyi tayin etmeye sahip olan kimse azletme hakkına da sahiptir. Fakat bu hakkı kullanmada şer'i bir gerekçenin bulunması gerekir. Yoksa böyle bir hakkı kullanmak, bir zulüm ve nefsani arzuya uymak olur. Bunların her ikisi de İslam şeriatında caiz değildir. Yöneticinin görevden alınmasının şer'i gerekçesi; milletin vekili olma, milletin verdiği görevin dışına çıkmasıdır ki bu durum onun azledilmesine sebep olur. Yine yöneticinin

[228] Abdulkadir udeh, s. 170.

[229] Karadāvā, Yūsuf, *Evleviyyātu'l-Haraketi'l-İslamiyye*, (ysz, tsz), s. 155.

görevden alınmasının ikinci sebebi verilen görevi yerine getirmekten aciz olmasıdır. Fukahanın açıkladığı da budur[230].

Yöneticinin görevinden azledilmesi ve o göreve başkasının seçilmesini gerektiren durumlara, yöneticinin tamamen deli olması, kör olması, kurtulma imkanı olmayacak şekilde düşmana esir olması örnek gösterilebilir. Bu hallerde yönetici, müslümanların işlerini yapmaktan aciz olduğu için görevden alınır, yerine müslümanların işlerini yapacak başka biri seçilir[231].

B- Yöneticiliğin Dinamikleri

Kuşkusuz yöneticiliğin üzerine ikame edildiği temel esas ve unsurlar vardır. En önemlileri şunlardır; şûrâ kuralları, İslam yasama kaidelerine bağlı kalmak ve ona teslim olmak. Bu unsur ve esaslar önemli olduğundan aşağıdaki şu iki kısımda bunları ele alacağız:

1- Şûrâ ve Şûrânın Uygulandığı Alanlar

a- Şûrâ

Şûrâ ilkesi Hz. Peygamber'e yöneltilen bir emir şeklinde Kur'an'da zikredilmiştir. Ali 'İmran suresi 159. ayette, istişare yapmanın Hz. Peygember'e emredilmesi, bu emrin mü'minler için de geçerli olduğunu gösterir. Ayrıca istişare, Şûrâ suresi 38. ayette müminler için de güzel bir özellik olarak belirtilmiştir. Hz. Peygamber istişareyi bizzat kendi hayatında vahyin dışındaki genel davranışlarında da uygulamıştır. Hz. Peygamber'den sonra *Hulefa-i raşidin* de savaş ve arazi taksimatı gibi önemli meselelerde istişareyi uygulamışlardır.[232] Bu ilke, yönetimde temel bir kuraldır. Yöneticinin siyasi ve teşrîî tasarruflarında daima uygulaması gereken bu prensip

[230] Bkz. Ebu Ya'la, s. 22; İbn Ḥazm, *el-Milel ve'n-niḥal*, IV, 102; Īci, s. 400; Zeydan, s. 216.

[231] Zeydan, , s. 216.

[232] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 7.

despotluğun, zorbalığın ve zulmün önüne geçen bir prensiptir. Esasen istişare kuralı bütün devletlerde de kabul edilen temel bir kuraldır.[233]

Zekat toplamak ve dağıtmak, had cezlarını uygulamak gibi nasslarda açıkça belirlenen şeriat hükümlerini uygulamak için şûrâ prensibine ihtiyaç olmadığında şüphe yoktur. Şûrâ özellikle belirli alanlarda daha etkin bir şekilde kullanılmaktadır.

b- Şûrânın Uygulandığı Alanlar

ba- İctihadi Yasama

Şeriatın içtihada izin verdiği alanlarda yöneticinin içtihada gitmesi gerekir. Bu da içtihadi konularda ulemadan tecrübe ve görüş sahibi olan kişilere başvurması ile olur. Bu sebeple yönetici, böyle kimselerden bir "yasama meclisi" oluşturulabilir.[234]

bb- Kamu Niteliği Olan Tasarruflar

Kamu yararını ilgilendiren tasarruflar da istişareye muhtaçtır. Savaşa girmek, ateşkes yapmak, anlaşma imzalamak, diplomatik ilişkileri kesmek gibi siyasi konular yanında bütçe belirlemek gibi tek başına hareket edilmesi hataya yol açabilecek konuları da bu kapsamda görmek mümkündür.

İslam, yönetim alanında şûrâ ilkesini kabul edip ona bağlı kalmayı zorunlu kılmış, diktatörlüğü ve tahakkümü yasaklamıştır. Şartların değiştiği gözönünde bulundurularak ve bir genişlik olması için şûrânın metodu ve üslubu gibi konular insanlara bırakmıştır. Buna göre şûrâ çağların farklılığı ile hatta bir çağ ve bir devlette bile çeşitli şekiller alabilir. Örneğin devlet başkanının seçilmesi hususunda özel bir meclis oluşturmak da bu kabildendir. Böylece içtihada dayalı olarak yaplan görevler, dini konularda ihtisas sahibi olan kişiler ile yasama ve toplumun durumlarını bilen tecrübeli kişilere bırakılır. İslam, bütün bu konular hakkında her hangi bir daraltmada bulunmamıştır. Önemli olan yöneticinin tayininden tutun yasa yapmaya hatta halkı temsil eden bilge kişilerin idari

[233] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 8.

[234] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 8.

süreçlere katılmasına kadarki süreçte istişareye riayet edilmesidir. Şûrâ yoluyla seçilen yönetici/lider de oluşturulan meclislerin toplantılarına katılır. Böylece halk ile yöneticilerin ortak katılımı gerçekleşir. Bu şekilde yönetici bir taraftan şeriat, diğer taraftan şûrâ kararlarıyla hem Allah'ın hükmü hem de ümmetin görüşüne bağlı olarak hareket etmiş olur.[235]

İçinde bulunduğumuz çağa uygun olan şey milletin, devlet yöneticisi ile istişarede bulunacağı bir şûrâ heyetini seçmesidir. Bunun yanında devlet başkanının belirli alanlarında, ihtisas sahibi kişilerle istişare yapma hakkı vardır. Yine riskli bazı konularda millete giderek referandum yapma hakkı vardır. Ayrıca şer'i sınırlar içerisinde, devlet işlerinde görüşlerini ifade etmek için vatandaşlara ifade özgürlüğü de verilmelidir. Örneğin; görüş bildirme adı altında bir haramı terviç etme, iftira, hakaret, çirkin sözler söyleme gibi şeyler caiz değildir. Şu kadar var ki sadece sistem koymak veya şurâ meclisi için seçim yapmak yeterli değildir. Seçim, düzenbazlık ve hileden hâlî olmalıdır.[236]

2- Yöneticinin İslam Kanunlarına Bağlılığı

Yönetici ve halkın her ikisi Kitap ve sünnette belirtilen şer'i hükümlere uymaya mecburdur. Ne yönetici ne de halkın birlikte veya ayrı ayrı bu hükümlerin dışına çıkarak kendiliğinden bir yasa yapma hakkı yoktur[237].

Şeriatın kuralları müslümanların yöneticisini bağlar. Onun kendi nefsani arzusuyla hareket etme hakkı yoktur. Şayet kendi arzusuna göre hareket etmeye sevk eden sebep şeriatın aslını inkâr etmek veya şeriata karşı olmakta ısrar etmek şeklinde olursa, Maide suresinin 44. ayetinde belirtildiği gibi Allah'ın şeriatını inkâr etmiş sayılır. Zira bu yola sevk eden sebebin şer'an geçerli olmayan çıkar ve nefsani arzulardan oluşması halinde zulüm, fasıklık ve isyan ortaya çıkar. Şeriatın aslını inkâr etmeden haktan (İslam)

[235] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 281.

[236] Zeydan, s. 225.

[237] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 279.

yüzçevirmek ve onu uygulamayıp yerine getirilmesi gereken görevi yapmamak Maide suresi 45. ve 47. ayetlerde belirtildiği şekilde zulüm ve fasıklık sayılır.

Yönetici, İslam'ın kurallarına bağlı kalmakla birlikte kendi özel davranışlarından da sorumludur. Bu konuda diğer insanlar gibidir. Özel dokunulmazlık hakkı yoktur. Buna göre hem davacı hem de davalı olabilir.

Ayrıca yöneticilerin yönetimle ilgili tasarrufları bulunmaktadır. Görevlerini kapsayan bu davranışlarının, milletin tamamının veya bir kısmının ya da bazı kişilerin menfaatine etki eden bazı sonuçları bulunabilir. Yönetici bu davranışlarından dolayı iki şekilde sorumlu olur:

a. Yönetici Allah'ın huzurunda ceza ve hesap günü karşılaşacağı sonuçlardan sorumludur. Şayet millete hayırlı tavsiyede bulunur, adil davranır, Allah'ın kendisine yüklediği görevleri yerine getirir, mazluma insaf eder, zayıfları korur, milletin diğer işlerine riayet eder ve onların haklarını savunursa Allah onu en güzel şekilde mükâfatlandırır. Ama zulmeder, hile ve kötülük yaparsa ahirette cezalandırılır.

b. Yöneticinin insanlara karşı dünyevi sorumluluğu vardır. Çünkü insanlar yöneticiyi kendileri, malları, dinleri ve ülkeleri için güvence olarak görmüşlerdir. Onu işlerini yönetmek için seçmişlerdir. Sonra adaleti yerine getirme, şeriatı uygulama, şeriat üzere yürüme ve onu kendine esas edinmeyi taahhüt etme karşılığında kendisine itaat etmek için biat etmişlerdir. Dolayısıyla herkes, yöneticiye tavsiyede bulunma ve "iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama" hususunda ona sorumluluk yükleme hakkına sahiptir. İslam siyaset tarihinde hâkimlerin, diğer davaları dinleyip şer'i kurallara göre hükmettiği gibi, kişisel veya siyasi konularda emiru'l-mümine karşı açılan davaları da dinlediği ve hükme bağladığı sabittir. Örneğin Semerkant halkının, müslüman yargıç önünde müminlerin emirinin komutanına karşı dava açması bu kabildendir. Çünkü bu komutan İslam'ın vacip kıldığı gibi önceden uyarı yapmadan savaş yaparak ülkelerine girmiştir. Bu davayı Semerkant halkı kazanmıştı. Yargıç müslümanların ordusunun Semerkant'tan

çıkmasına hükmetmiştir. İşte bu durum onların müslüman olmasına, fetheden komutanın ordusuna bağlanıp İslam devletinin hükmünü kabul etmelerine sebep olmuştur[238].

III. YÖNETİCİLİĞİN MAKSATLARI

İslam siyaset teorisinde yöneticilik amaç değil araç olarak görülmüştür. Yönetici, konumu sayesinde müslüman bir bireyin kendi başına yapmaktan aciz olduğu şeyleri gerçekleştirebilmektedir. Dolayısıyla yetkiler, problemlerin çözüm yolunu kısaltmakta, idarecinin birtakım hedeflere daha kolay ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Böylece o, İslam dinince önemsenen çeşitli maksatları gerçekleştirmektedir. [239]

İslam âlimleri, yöneticilerin gerçekleştirmeye çalışığı bu maksat ve gayeleri; Müslümanlar için bir delil sayılan asr-ı saadet döneminden çıkarmıştır. Hakkında vahiy bulunmayan ve nübüvvetin tezâhüri olmayan konularında Hz. Peygamber müslümanları birtakım dinî ve dünyevî menfaatlere sevk etmiştir. Bu durum memurları, valileri, yargıçları, komutanları ve vergi toplama görevlileri olan kurumsal bir yapının (devlet) ortaya çıkışıyla birlikte daha da belirgin hale gelmiştir. Peygamberin şahsında görülen bu yöneticilik, İslami literatürde yönetimle ilgili kural ve ilkelerin temel referansı olmuştur. Hulefa-i raşidin'in yönetimi de nebevî anlayışın bir devamı olarak değerlendirilmiştir. Özellikle sahabenin muhalefet etmediği idarî tasarruflar icma başlığı altında ele alınmıştır. Sahabe arasındaki tartışmalı hususlar ise bu kapsamda değerlendirilmez.[240]

Âlimlerin mekâsıda dair tespit ettiği hususları, Mâverdî gibi bazı isimler sayesinde müstakil bir şekilde görebilmekteyiz. O bu konuda şöyle demektedir: "İmamet, dini korumak ve dünyayı yönetmek (siyaset) konusundan peygamberliğe halef olmaktır."[241] Bu tanım, devlet başkanlığının ana gayesini vurgulamaktadır.

---

[238] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 282-283.

[239] Zeydan, s. 230

[240] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 286

[241] Māverdī, *El-Aḥkāmu's-Sulṭāniyye*, s. 3

Aynı konu, İbn Teymiyye'nin *"es-Siyāsetü'ş-Şer'iyye"* kitabında da ele alınmıştır. İbn Teymiyye bahsedilen eserinde şunları belirtmektedir: "İmâm seçimi ile gerçekleştirilmesi arzulanan temel hedef, halkın dinini ıslah etmektir. Zira dini kaybetmeleri durumunda onlar apaçık ziyanda olurlar ve dünyada yararlandıkları nimetler onlara fayda vermez. Aynı şekilde diğer yetkililerin (vilâyet) amacı da dinin yaşanmasına olanak sağlayacak dünyevi şartların oluşturulmasıdır." [242]

İslam siyâset teorisine ilişkin yukarıda belirtilenlerin dışında başka kitaplar da kaleme alınmıştır. Yine fıkıh, tefsir ve hadis kitaplarının bazı bölümlerde yönetim usulüne dair konular dağınık bir şekilde bulunmaktadır.

Bu maksat ve vazifeler şu iki başlıkta ele alınacaktır:

A- Dini Koruma Maksadı

Yönetici tayin etmenin birinci hedefi, dini yani apaçık olarak anlaşıldığı üzere İslam'ı korumaktır. Dini korumak, onun fiili anlamda uygulanması ve korunması demektir. İlim adamları bu büyük hedefin gerçekleşmesi için birtakım görev ve ihtisasları belirlemişlerdir. Bu *husus, iki alt başlıkta işlenecektir:*

1- İtikad ve Ahlakı Korumak

İslami devlet teorisi, dini bir inanç ve yasaya bağlı kalmak üzerine kurulu olan bir yapıyı ifade etmektedir. Dolayısıyla koruma misyonu, dinin taşıdığı itikadi ve ahlaki prensipleri himaye etmek, ilgili hükümleri ve yasaları uygulamak demektir.

Devletin en mühim vazifesi, dinin kapsadığı inanç ilkelerini ve ahlak öğretilerin aşikâr kılarak İslami yaymak ve bu esaslara aykırı hususları ve meydana gelebilecek muhtelif sapkınlıkları engellemektir. İslam'ın ana gayesi, şirki yani Allah dışındaki herhangi bir şeye dönük her çeşit kutsama veya ilahlaştırmayı ortadan kaldırmaktır.

[242] İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*, s. 24

Çünkü şirk ve türevleri insanları hurafe, başka insanlra, içgüdülere ve maddi şeylere esir etmektedir. [243]

a- Akidenin Korunması

Akidenin korunmsı iki şekilde olur:

aa- Akideyi öğretmek: İslam siyaset teorisine göre, Yöneticinin, halkının inançlarını kollaması, bu inançları eğitimle muhafaza etmesi ve böylelikle İslam şeriatını yayması gerekmektedir. Nitekim İslam Peygamberi'nin de yaptığı tam olarak budur. O, kabilelere dini öğretmek için değişik bölgelere arkadaşlarından elçiler ve hocalar göndermiştir. Kendisinden sonra onun halifeleri de aynı çizgiyi izlemişlerdir[244]. Bu konuda Hz. Ömer şöyle söylemiştir: "Ben size valilerimi Rabbinizin kitabını, Peygamberinizin sünnetini size öğretsinler ve aranızda dini ikame etsinler diye yolladım."[245]

ab- Batıl inançların yayılmasını engellemek: İbn Teymiyye, bu hususu dinle alakalı hususlarda hile ve aldatmacayı ortadan kaldırmak olarak isimlendirmektedir. Batıl kategorisinde değerlendirilen bazı faaliyetler şunlardır: Kitap, sünnet ve selefin icmasına aykırı olan bidat, fiil ve söylemler, ilim ehlinin kabullendiği hadisi şerifleri yalanlamak, Hz. Peygamber'e iftira niteliğindeki uydurma hadisleri rivayet etmek, dinde aşırılık yaparak insanı tanrı konumuna koymak, Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatın dışına çıkılmasına cevaz vermek, Allah'ın isimlerinde veya ayetlerinde ilhada düşmek, büyücülük yapmak, el çabukluğu ile insanları kandırmak.[246]

Kadı Ebû Ya'lâ, yöneticiyi bağlayan yani ona vacip olan meselelerin başında dini korumayı zikrederek bu görevi şöyle anlatmaktadır. "Ümmetin selefinin üzerinde ittifak ettiği usul üzere dini korumak gerekir. Şayet şüphe sahibi biri hak yoldan saparsa, yönetici

[243] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 288-289

[244] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 289

[245] İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*, s. 24

[246] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 289

ona delil getirip doğruyu açıklar. Gerekirse imam, gerekli hak ve hadleri uygulamalı ki, böylece din bozulmaktan ve ümmet de doğru yoldan çıkmaktan korumalıdır."[247]

İbn Cemâa bu konuda şöyle demektedir*:* "Dini korumak; kararlaştırılan usullere ve yazılı kurallara göre bidat ve bidatçıları caydırmak, dinin delillerini izah etmek, şer'i ilimleri yaymak, ilme ve âlime hürmet etmek, onların konumunu yükseltmek, güzide âlimlere ve İslam'i konularda samimi olanlara başvurmak ve hükümlerin kaynakları ile dine uyan ve uymayan konula da onlarlara danışmakla olur". [248]

İslam, dinin kanunları olarak nitelenebilecek hukuki hükümleri ve dinin genel sistemini oluşturan bir takım ahlaki değerleri kapsamaktadır. Bu hüküm ve değerler, itikadi ilke ve kaideler üzerinde yoğunlaşmakta olup onlarla irtibatlıdır. Bunlardan birisine karşı çıkmak, devlete ve düzene başkaldırmak demektir. Böyle bir durum, vatandaşların devletin kanunlarına ve sistemine boyun eğmekten yüz çevirmesine ve isyan etmesine benzemektedir.

Kadı Ebû Ya'lâ'nın *"Ona delili açıklanmalı, doğru olan izah edilmeli"* sözünden; genel olarak yönetici veya devletin üzerine düşen görevin, öncelikle ikna ve eğitim vazifesi olduğu, yozlaşma ile farklı yollarla mücadele etmenin ancak bu aşamadan sonra gündeme geleceği anlaşılmaktadır".[249]

b- Ahlakı Korunması

Ahlakı korumak; şer'an belirlenen hadler veya şer'an belirlenmeyen ta'zirler ile suçların meydana gelmesine engel olacak ihtiyati tedbirlerin alınmasıyla ve çeşitli vesilelerle fazilet ve adabı yaymakla olur.

İbn Teymiyye, *"es-Siyāsetü'ş-Şer'iyye"* isimli kitabında şöyle demektedir: "Cezalar, emirlerin yapılması ve haramların bırakılması için meşru kılınmıştır. Aynı

[247] Ebū Ya'lā el-Hanbeli, s. 11

[248] İbn Cemaa, s. 65

[249] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 290

şekilde bu amaca yardımcı olacak her mesele de şer'an uygun kabul edilmiştir. Böylece iyilik ve taat yollarının kolaylaştırılması, buna yardım edilmesi, mümkün olan bütün vesilelerle bunun teşvik edilmesi gerekir. Bu sebeple at, deve yarışları, ok atma müsabakaları düzenleme ve bunlardan ödül almak meşru kılınmıştır. Şöyle ki gerek Hz. Muhammed (s.a.s.) gerekse halifeleri at yarışları düzenlemişler ve beytülmalden bu gibi hususlara para ayırmışlardır. Aynı şekilde kötülük ve günahı engellemek, bir tercihe sebep maslahat yoksa ona giden yolları kapatmak (seddü'z-zerai), zorunludur."[250]

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye ahlak konusunu geniş bir çerçevede ele almış ve onun olumlu yönü üzerinde durmuştur. Spor ve koşu müsabakaları düzenlenmesini, bu işler için beytülmalden/hazineden pay ayrılmasını, Hz. Peygamber'in ve halifelerinin fiili örnekliğinden ötürü ahlak kapsamında değerlendirmiştir. Böylelikle İbn Teymiye sadece kötülüğü ve kötülüğün yol açtığı şeyleri engellemek, onu işleyenleri cezalandırmak gibi meselenin olumsuz yönlerini zikretmekle yetinmemiştir. İbn Teymiyye'nin getirdiği bu yöntem, delillerle desteklenen temel bir İslamî metod olarak görülmüştür.[251]

Beşerin dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak ve insanlığı dardan, sıkıntıdan çıkarıp rahatlığa ve genişliğe ulaştırmak için ortaya konduğu belirtilen şeriatın genel maksatları bağlamında bu görüş kıymet kazanmaktadır. İbn Teymiyye'nin ahlaki çerçeveyi genişletmesinin, İslam'ın kapsayıcılık ve ruhuna uygun düşen doğru bir anlayış olduğu savunulmuştur. Zira şeriat, fert ve topluma büyük zararları olan bir kötülüğü tespit ettiğinde ve bir durumu sakıncalı bulduğunda, alternatif olarak meşru kabul ettiği başka kanalları açmaya yönelmektedir. Yazarın ifadeleri ışığında dinin genel ahlakıyla, öğreti ve maksatlarıyla uyumlu olan dinlenme ve eğlence yerlerinin devlet tarafından açılması,

[250] İbn Teymiyye, *es-Siyāsetü'ş-Şer'iyye*, s. 68

[251] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 291

ahlaka ve dini maksatlara muğayir olan şer ve batıl kanalları kapatmanın yanında farklı bir çözüm olmaktadır.

2- Cihad, İslam'ın Korunması ve Davet

a- İslamın Korunması

İslam'ın ve İslami devlet tasavvurunun en önemli hedeflerinden biri de insanları kula kulluktan çıkarmak, "Kahhar" ve "Vahid" olarak nitelenen Allah'a ibadete yönlendirmektir. Bu hedef yanında birincil olarak insanları zulüm ve baskılardan kurtarmak; gerek müslümanlar arasında gerekse müslümanlarla gayrimüslimler arasında adaleti ikame etmek de amaçlanmaktadır. İlgili maksatların gerçekleşmesi için devletin bir otorite ve kuvvete sahip olması zaruridir. Ayrıca söz konusu güç ve yetkinin zulmün bertaraf edilmesinde, insanlar arasında kulluğun ortadan kaldırılmasında, adaletin sağlanmasında, insanlığın onurunun korumasında -İslam'a girmeleri yahut kendi dinlerinde kalarak onun hüküm ve nizamları altında yaşamaya başlamaları fark etmeksizin- insanlar üzerinde adil ve insancıl olan düzenin bağlayıcı bir yapıya dönüştürülmesinde kullanması kaçınılmazdır.

İnanç ve sistem olarak delillerle, eğitimle ve diyalog kurulması yoluyla yeryüzünün tamamına İslam'ı yaymak, İslam'ın ve devletin hedeflerdendir. Nahl Suresi 125. ayetinde de ilgili konuya "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve en güzel biçimde tartış" buyruğu ile işaret edilmiştir. Söz konusu barışçıl ve doğru çağrının, onu engellemek veya ona karşı mücadele etmek isteyen kişi ve kurumlarla karşılaşması mümkündür. Dolayısıyla güç ve silahla devletin daveti koruması ve onun önünü kesmeyi arzulayanlarla mücadeleye girişmesi gerekmektedir.[252]

b- Cihadın Amaçları

İslam'da cihadın iki esas hedefi ve amacı bulunmaktadır:

[252] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 291

ba- Zulmün Engellenmesi

Zulmü engellemek bahsi, literatüre göre adil bir yönetim tesisini içermekte, insanları İslam'la tanıştırmayı, daha önce vurgulandığı üzere diktatörlük ve kula kulluktan kurtarmayı, yanlış düşünce ve olguların dünyaya hâkim olmasına fırsat tanımamayı kapsamaktadır.

bb- İslam Davetinin Korunması ve Yayılması

İslam'a davet, cihadın ikinci gayesidir. *Mâverdî* sultanın görev ve sorumluluklarını sayarken şöyle demektedir: "Bu görevlerin altıncısı, davet edilen İslam hasımlarıyla onların müslüman veya zimmi olmalarını sağlayana dek Allah'ın hakkının diğer dinlere karşı ikame edilmesi maksadıyla savaşmaktır."[253]

İbn Teymiyye de şöyle demektedir: "Kastedilen, dinin tamamının Allah'ın olması ve Allah'ın kelimesinin yüceltilmesidir. Allah'ın kelimesi ifadesi ile bu bağlamda Kitabın (Kur'an'ın) içerdiği bütün kelimeler anlatılmak istenmiştir".[254]

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, kim İslam'a daveti engellerse ona karşı savaş açılır. İbn Teymiye sözlerine şunu eklemektedir: "Çocuklar, kadınlar, rahipler, yaşlılar, a'malar, sürekli hasta olanlar ve benzeri şahısların öldürülmesi yasaktır". Ancak İbn Teymiye'ye göre sayılan gruplar içinde muharip olanlar varsa öldürülür. Fakat esas, müslümanlarla savaşanlarla savaşmaktır. Kim Allah'ın dinini ikame etmekten müslümanları alıkoymuyorsa kendisinin inkârının zararı sadece onu ilgilendirmektedir.[255]

Yer verilen kıstaslar, İslam davetinin kapsadığı yüksek ahlak ve yüce değerleri gösteren işaretler olarak yorumlanmıştır. Sahabiler, bahsedilen ölçütleri en iyi şekilde uygulamaya çalışmışlardır. Hz. Ebu Bekir'in konuya ilişkin sözlerini ve savaş

[253] Māverdī, *el-Aḥkāmu's-Sulṭāniyye*, s. 14

[254] İbn Teymiyye, *es-Siyāsetü'ş-Şer'iyye*, s. 26

[255] İbn Teymiye, *es-Siyāsetü'ş-Şer'iyye*, s. 28

tavsiyelerini önemsemişlerdir. Hz. Ebubekir, meşhur öğüdünde şunları demiştir: "Hainlik etmeyin, aldatmayın, yasak olan hususlara girişmeyin. Müsle yapmayın, (yani ölünün organlarını kesmeyin), çocuk, yaşlı ve kadınları öldürmeyin. Hurma ağaçlarını yaralayıp yakmayın, meyve veren ağaçları kesmeyin, koyun, sığır ve develeri boğazlamayın. Siz ibadethanelerinde kendilerini adamış bazı kimselerle karşılaşacaksınız. Onları bulunduğu durumda bırakın. Size kaplarla yemek getiren bir kavimle buluşacaksınız. Kaplarında çeşitli yemekler olacak. Bu gelen yemekleri peyderpey yerken onun üzerine Allah'ın adını zikredin."[256] Bu tavsiyede müslüman ordulara Allah yolunda yaplan savaşın adabı açıklanmıştır. Bu öğüdün İslam'ın getirdiği ilke, değer ve etik davranış numunelerinden bir parça olduğu savunulmuştur.

Yukarıda geçenlerden hareketle yöneticiliğin temel hedeflerine dair şunları söylemek mümkündür:

İslam'ın koruması; peygamberin tebliğ ettiği, sahabenin aslına uygun olarak insanlara aktardığı şekilde insanlar arasında İslam'ın gerçeklerini ve anlamlarını yaşatmak ve yaymakla olur. Dolayısıyla bu anlamlarda değişiklik ve tahrifat yapmak caiz kabul edilmemektedir. Buna göre devlet başkanının İslam'ı tahrif etmek isteyenlere karşı çıkması, hakkın beyan edilmesini sağlaması bu huşta gerekli delilleri ikame etmesi gerekir. Bunun için gerekli mekanizmaları oluşturması lazımdır.

İslam'ın uygulanması ise İslam'ın tatbik edilmesidir. Bunun için, İslam'ın insanların genel muameleleri ve kendi aralarındaki ilişkilerinde, devletle olan münasebetlerinde, müslüman ülkelerin diğer devletlerle alakalarında uygulanması gerekir. Yine insanları Allah'ın emirlerine itaat etmelerini sağlamak ve onları bu konuda teşvik etmek, aykırı davrananları da şer'i cezalarla cezalandırmak lazım gelir. Ayrıca

[256] İbn Eṣīr, IzzeddīnMuḥammed b. Moḥammed, '*el-Kāmil fi't-Tārīḫ*, (Dāru'l-Kitabi'l-'Arabī, Beyrūt, tsz), II, s.139

İslam'ın öngördüğü gibi toplumdaki fesat ve münker olarak nitelenen olguları yok etmek önem arzeder. [257]

B- Dine Dayalı Yönetim Sergileme Maksadı

İslam siyaset teorisine göre yönetim; dinin genel sistemine göre yapılmalıdır. Yani dünyevi işler dinin çerçevesinin dışında olmamalıdır. Dünyevi siyasetin din ile olması hakkında kısaca söylemek gerekirse, devlet işlerinin ve yönetilenlerin idaresinin halkın menfaatlerini gerçekleştirecek ve zarar verici hususları yok edecek şekilde olmasıdır. Bu ise, hayatın işlerinin yönetiminin şer'i kural ve ilkelere veya doğru içtihat kurallarına uygun istinbat edilen hükümlere göre olması ile olur. İşte dünyevi konularda şer'î siyasetin din ile olması bu şekilde ifade edilebilmektedir.[258]

İslam'da yönetimin üstlendiği, bağlı kaldığı ve müslüman liderin uyduğu bu siyasete ilişkin yönler[259] gelecek şu iki başlıkta bahsedilecektir:

1- Adaleti Tesis Etmek

Dünyanın dine dayalı olarak yönetilmesi sonucu ortaya çıkan en bariz netice, ülfete çağıran, itaat ve hayırlı amellere yol açan, kapsamlı bir adaletin inşasıdır. Böyle bir adalet vesilesiyle ülkeler imar edilmekte, mal ve servetler büyümekte, nesil çoğalmakta, emniyetli bir biçimde otorite sağlanmaktadır. Yeryüzünü hiçbir şey zulümden daha hızlı tahrip edemez. İnsanların vicdanını zulüm kadar hızlıca kötülüğe ileten başka bir husus yoktur. Zira zulüm bir sınırda durmamakta, bir hedefte son bulmamaktadır. Zulümle ilgili hususlar cihatla da bir biçimde ilişkilendirilmektedir.[260]

---

[257] Bkz. Māverdī, *Edebü'd-Dünyā ve'd-Dīn*, s. 154; Zeydan, s. 232

[258] Zeydān, s. 232

[259] Zeydān, *Usûlü'd-Da've*, s. 232

[260] Māverdī, *Edebü'd-Dünyā ve'd-Dīn*, s. 153

Yukarıda anlatılanlar sebebiyle biat sırasında yöneticiye şöyle denmektedir: "Biz sana adaleti yerleştirmen, insaflı davranman ve yöneticilik görevlerini yapman için kendi rızamızla biat ettik."[261]

Mâverdî şöyle demektedir: "Sultanın adaleti dört şey ile olmaktadır: Kolayı uygulamak, zoru kaldırmak, güç kullanarak tahakkümü terk etmek, yaşantıda hakkı aramak. Çünkü kolaylıkla yapılan ve insanların menfaatine olan hususlar, daimidir. Zorlukları kaldırmak, halk için en selametli yoldur. Zorbalığı terk ise sevgiyi çeken kuvvetli vesiledir. Haksızlıklardan uzak durmak-hakkı aramak ise kişiyi zafere götüren temel dinamiktir. Bu özellikler yönetici ve başkan olan kimsede sağlıklı bir şekilde bulunmazsa onun hükmü ve kararları ile fesat çoğalmakta, işlerin idaresinde ihtilaflar meydana gelmektedir".[262]

Adalet her insanın hakkını vermeyi, ona hiçbir konuda zulmetmemeyi kapsamaktadır. Şer'an vacip olmayan bir hususu bir kişiye zorla yüklemek veya haksız yere onun malını almak veyahut hakkı olandan onu engellemek zulüm olarak değerlendirilmektedir. Fukaha bu konuya değişik şekillerde işaret etmişlerdir.[263] Mâverdî yöneticinin görevlerini sayarken şöyle demektedir: "Açıkça veya içtihatla şeriatın gerekli gördüğü zekat ve ganimetleri zorluk çıkarmadan toplamak, israf yapılmaksızın beytülmalden hak edilenleri takdir etmek, bunda kusur etmeyerek ne gecikme ne de erkene alma olmaksızın zamanında ödemek (onun vazifelerindendir)".[264]

İbn Haldûn yasak olan zulmü şöyle açıklamaktadır: "Zulmü meşhur olan şekliyle, sadece para veya mülkü sahibinden karşılıksız veya sebepsiz almak olarak düşünmekten sakın. Zulüm bundan daha büyüktür. Çünkü bir insanın malını alan gibi onun işini gasb eden, ondan şeriatın emretmediği bir hakkı talep eden ve bazı şeyleri ona dayatanın

[261] Ebū Ya'lā, s. 233

[262] Māverdī, *Edebü'd-Dünyā ve'd-Dīn*, s.153-154

[263] Zeydan, s. 233

[264] Māverdī, *el-Aḥkāmu's-Sulṭāniyye*, s.12

yaptığı da zulümdür. Haksız yere vergi/haraç toplamak, yağmalamak, insanların haklarını engellemek bu kapsamdadır. Bütün bu hususların vebali devlete dönmekte, o harap olmaktadır".[265]

Dolayısıyla yöneticinin adaleti gerçekleştirmek ve zulmü engellemek için şu iki temel esasa ağırlık vermesi gerekmektedir:

a- Yeterli ve Donanımlı Personeli Seçmek

Mâverdî, idarecinin vazifelerinden bahsederken bu konu üzerinde durmakta ve şöyle demektedir: "Kendisine görev verilen kişiler arasında samimilerin yakınlaştırılması, güvenilir ve yeteneklilerle yetinilmesi ve böyle kişilere devletin malını teslim edilmesi gerekmektedir: Bu şekilde devlet kontrol altında tutulmakta ve mal korunmaktadır.[266]

Yönetim ve devlet konusunda eskiden beri eser veren müslüman âlimler, halife veya sultanın yahut başka bir şan taşıyan devlet başkanının makamına *"el-imāmetu'l-'uẓma*" (büyük imamlık) veya *el-vilāyetu'l-kubrā* adını vermişlerdir. Bu bağlamda "vilayet" kelimesiyle genel olarak söz konusu makamlar dışındaki devlet görevlilerini de adlandırmışlardır. Ayrıca vezirlik, emirlik ve yargı gibi yetki sahibi idarecileri anlatmak üzere birçok lafız kullanılmıştır. *'Amel* ve *el-a'māl'* sözcükleri de bugünkü "vazifeler - devlet görevleri" manasındadır. Âlimler bu işi yürütene de *"āmil"* adını vermektedir. Mâverdî'nin *"Aḥkāmu's-Sulṭāniyye ve's-Siyāsetü'ş-Şer'iyye"* adlı kitabı gibi klasiklerde bulunan bu kavramlara esasen birçok hadis-i şerifte rastlanmaktadır. Müslüman âlimler, Kur'an ayetlerine ve hadislere bağlı olarak, yönetici tayininde, iş ve görevlerin kimlere verileceği hususunda göz önünde bulundurulan genel ilkeler çerçevesinde idarecilik meselesini incelemişlerdir. Bahsi geçen ilkeler, ilk olarak Hz. Muhammed'in şu öğüdüne

[265] İbn Ḫaldūn, s. 233

[266] Māverdī, *el-Aḥkāmu's-Sulṭāniyye*, s. 14

dayandırılmaktadır[267]: *"Kim ki Allah'ın kendisinden daha razı olacağı bir kimse bulunduğu halde onu değil de başka birini bir gruba yönetici tayin ederse Allah'a, O'nun Rasulüne ve müminlere hıyanet etmiş olur."* [268]

Görevlerin ehil olan kimselere verilmesiyle ilgili olarak Nisa suresi 58. ayetinde şöyle ifade buyrulmaktadır. "Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."

İbn Teymiyye de "Çalıştırdıklarının en iyisi, güçlü ve güvenilir olandır." (Kasas 28/26) ayetinden görevlendirmedeki temel şartları çıkarmıştır: "Bunlar güvenilirlik ve güçtür. Devlet işlerinden bir vazifeyi; ister bakanlık ister emirlik isterse bunların dışında kalan başka bir makamı üstlenecek kişide bahsedilen iki temel şartın sağlanması gerekmektedir. Bu bağlamda güç; bir göreve tayin edilen kişinin o işi yapma kapasitesi ve tecrübesi demektir."[269]

İslam'da esas alınan tayin esasları veya görev yetkileri; Hz. Peygamber zamanında pratik ve nazari benimsenen çalışma prensiplerine ve Hulefa-i Raşidin'in onu takip eden dönemdeki uygulamalarına dayalıdır. Bunlar, şu iki unsura dayalı objektif esaslardır:

aa- Yetenek veya kapasite

ab- Ahlak ve güvenilirlik. Kararlılık ve zayıf olmamak gibi bu esaslar çerçevesinde zımnen yer alan hususlar da bulunmaktadır. Bahsedilen ilkelerin bir kısmında da sosyal siyaset gözetilmektedir. Görevli ile devlet başkanı arasındaki ilişki düzenlenmesi ve idarecilerin toplumla alakalarının tanzim edilmesi bu kabildendir. Bu da yöneticiye itaat etmek ve herhangi bir sebeple ona nefret etmemeke olur.

---

[267] İbn Teymiye, *es-Siyāsetü'ş-Şer'iyye,* s. 6

[268] Beyhākī, *es-Sünenü'l-Kübrā*, X, 118

[269] İbn Teymiye, *es-Siyāsetü'ş-Şer'iyye,* s. 6

İbn Teymiyye, yöneticinin bir işe en uygun olan kişiyi tayin etmesinin vacip olduğunu söylemekle sınırlı kalmamış, daha da öte giderek devlet görevini yapmaya tayin edilecek kimselerin bu işleri yapabilmesi için hazırlanmasının ve bu işlere ehil kılınmasının gerekliliğini ifade etmiştir.[270]

İbn Teymiyye, "Daha iyisi varken zaruretten dolayı ehil olmayan kimseyi idareci olarak atamak caizdir. Ama bununla beraber durumların düzeltilmesi için çaba harcamak, böylelikle emirlik ve vilayet meselelerinde insanlar için zaruri olan hususları sağlamak gereklidir. Bu durum, gücü yetmeyenden hac farizasının düşmesine değil, borçlunun darda olmasına karşın borcunu ödemeye çalışmasına benzemektedir."[271]

b- Memurları Denetlemek

Halifenin güvenilir ve yetenekli kişileri ataması yeterli görülmemekte, tayin edilenlerin denetlenmesi zorunlu bulunmaktadır. Zira fukahanın dediği gibi güvenilen kimsenin hainlik etmesi mümkün olduğu gibi öğütçünün kendisinin bile hile yapması mümkündür.

Böylesi bir olasılık bir kenara konsa dahi onların hataya düşme ve insanlara hata ile zulmetmeleri ihtimalleri gözardı edilemez. Kaldı ki insanlara kasıtlı olarak zulmetme, mazluma zarar verme ve onu zulme zorlama durumları; görevlilerin sürekli kontrolü ve devamlı hesap verebilir olmalarını gerektirir. Böylece memurların yanlışa, aldatmaya düşmemeleri sağlanmış olur ve hataları azalır. İnsanlar yöneticinin adaleti uygulama ve zulmü yasaklamaya ne kadar özen gösterdiğini bilinir olur. Bu şekilde de başkan, yönetmekten kaynaklanan sorumluluktan kurtulmuş ve halka karşı masumiyetini ispatlamamış olur. Fıkıh âlimleri bu manaya çeşitli vesilelerle dikkat çekmişlerdir. İslam hukukçularından Kadı Ebû Ya'lâ el-Hanbeli şöyle demektedir: "Yöneticinin işlerin kontrolüne bizzat girişmesi, durumları şahsen incelenmesi gerekmektedir. Ümmetin

[270] Mustafa Dīb el-Buğa, s. 293

[271] İbn Teymiye, es-*Siyāsetü'ş-Şer'iyye,* s. 9-10

siyaseti ile ilgilenmek ve dini kollamak açısından bu kaçınılmaz bir husustur. İmam, dini ve dünyevi işlerin yürütülmesini kolaylık olsun diye başkalarına havale etmemelidir. Çünkü güvenilir kişi de hainlik yapabilir ve samimi memurlar da yolsuzluğa bulaşabilir".[272]

Yüce Allah Kur'an'ın Sad Suresinin 26. ayetinde şöyle buyurmaktadır: "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır". Doğrusu Allah'ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır. Bu ayette görüldüğü üzere Allah Hz. Davud'u halife olarak görevlendirmekle yetinmemekte, ona uyarılar yollamakta ve onu denetim altında tutmaktadır. [273] Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: "Hepiniz çobansınız (idarecisiniz) ve hepiniz güttüklerinizden (idareniz altındakilerden) sorumlusunuz."[274]

2- Asayişi Sağlamak

İslam diyarında insanların kendilerini can, namus ve mal bakımından emniyette hissetmeleri ve huzur içerisinde dolaşım serbestinin olması için asayişin sağlanması yöneticinin önemli görevlerindendir. Bu gaye, İslam ceza hukukunun tamamıyla uygulanmasıyla gerçekleşir. Yani insanlara saldıran ve güvenliği bozan kişilere karşı şer'i cezaların uygulanmasıyla hayata geçirilebilir. Öngörülen yaptırımların tereddüt ve adam kayırma olmaksızın herkese adaletli bir tatbik edilmesi şarttır. Şer'i hükümler saldırganlara karşı uygulanırsa insanlar güvende olur, caniler korkar ve huzur sağlanır.[275]

Fıkıh âlimleri bu bağlamda iç ve dış güvenliğin sağlanmasının zorunluluğuna dikkat çekmişlerdir. Kadı Ebû Ya'lâ bunları şöyle ifade etmektedir:

a- İç Güvenlik

---

[272] Zeydan, s. 234

[273] Ebū Ya'lā, *el-* s. 12

[274] Buhari, *ṣaḥīḥ*, Cum'a, (Hadis no: 893), XI, s. 216

[275] Zeydan, s. 235

Koruları ve kışlaları (iç bölgeleri) himaye etmek, var olan mülkü savunmak, böylelikle insanların yaşamlarında rahatlıkla davranmasını ve güven içerisinde yolculuk yapmalarını sağlamaktır.

b- Dış Güvenlik

Düşmanların dokunulmazları ihlal edip ansızın müslümanlara veya onlara bağlı bir gayrimüslime zarar vermesini, toplumun can ve namusuna saldırmasını engellemek amacıyla sınırları caydırıcı güçle ve yeterli ekipmanla koruma esasına dayalıdır.[276]

3- Ekonomik Gelişmeyi Sağlamak

Yöneticinin ülkenin ekonomisini gözetmesi, ülkeye yarar sağlayacak teknik ve yenilikleri getirmesi zorunludur. Aşağıda sunulan iki temel husus aracılığıyla toplumu refaha ulaştırması ve güçlendirmesi gerekmektedir.

a- Ülke Kaynakları

Ülkenin doğal kaynaklarını halkın ekonomik refahını ve güzel bir yaşam sürmesini sağlayacak şekilde değerlendirmek, dünyanın din ile siyasetine dair alanlardandır. Fıkıh âlimleri bu göreve çeşitli şekillerle işaret edilmiştir. Halife Harun Reşid'e gönderilen *"el-Ḫarāc"* kitabında şöyle denilmektedir: "Yöneticinin ırmakların etrafına çukurlar kazılmasını kanal yapma, oradan suların akıtılmasını ve bu işin masrafının sadece beytülmale yüklenmesini emretmesi gerekmektedir. Uzman kişiler bir araya gelip bu su toplama meselesinde bir fayda ve haraç gelirlerinde artış olacağı hususunda görüş bildirirlerse kararlaştırılan nehrin etrafında çukurlar açılması ve bu iş için beytülmalden pay tahsis edilmesi için buyruk verilir. Bu konuda yapılacak masrafların ülke halkına yüklenmesi doğru değildir. Haraç ehlinin, arazi ve sular bakımından menfaatlerine olan talepleri, başkalarına zararı olmadığı sürece yerine getirilir."[277]

---

[276] Ebū Ya'lā, s. 11

[277] Ebū Yûsuf, Ye'ḳūb b. İbrāhīm, *el-Ḫarāc*, (Daru' l- me'rife, Beyrūt, 1979), s.100

Yukarıda haraç arazisi için su biriktirme maksadıyla kazı yapılmasının zorunluluğundan, konuyu sınırlandırmak üzere değil örneklendirme bakımından bahsedilmiştir. Sunulan tavsiye ve numuneler, kamu menfaati doğrultusunda ülkenin doğal kaynaklarına ve servetlerine yatırım için gerekli olan bütün işlere işaret etmektedir. Ülkede sulama sistemlerinin iyileştirilmesi, baraj yapımı, tarımın ıslahı, madenlerin çıkarılması, fabrikalar kurulması, ürünlerin nakliyesini ve ulaşımı kolaylaştırmak için yolların asfaltlama vs. yöntemlerle bakıma tabi tutulması, vatandaşa uygun istihdam olanakları oluşturmak vb. hususlar bunlardan bazılarıdır. Oldukça geniş bir çerçeveye sahip olan bu tip çalışmalarda; zaman, mekan, imkan ve şartların farklılığı ile kendisine duyulan ihtiyaç ve tercih edilen yöntem değişebilmektedir[278].

b- İnsanların İhtiyaçlarının Temini

Sanayi, zanaat ve bilim gibi insanların muhtaç olduğu çeşitli sektör ve disiplinlere uygun bir ortam hazırlamak müslüman yöneticinin yapması gereken işlerden, din ile dünya siyasetinin gerçekleştiği alanlardandır. Zira anılan hususlar, toplumun zaruri taleplerini karşılamak üzere en azından belirli bir grubun yapması gereken emirlerden, yani farz-ı kifayelerdendir. Fukaha bu konuya "Muhtaç olunan sanayiler farz-ı kifayelerdendir" şeklinde işaret etmişlerdir.[279]

İhtiyaç duyulan endüstri ve tekniklerin zaman veya mekâna göre başkalaşması herkesçe kabul edilebilecek net bir husustur. İnsanlar, daha önce bir meselede muhtaç oldukları birçok malzeme ve ürüne bugün gereksinim duymamakta, alternatif cihazlar, yollar kullanmaktadır. Yöneticinin bunu göz önünde tutarak uygun teknolojik alt yapıyı hazırlaması gerekmektedir. İhtiyaç halini almış sanayi ve mesleklerin farz-ı kifaye olduğu varsayıldığından muhtemel bir kusur, yönetici ve ümmet açısından günah işlemekle eşdeğer tutulmaktadır. İmalat yapanların çalışmalarını yapmaktan imtina etmeleri

[278] Zeydan, s. 236-237

[279] İbn Ābidīn, III, s. 32

durumunda yöneticinin onları işlerini yürütmeye zorlama hakkı vardır. Fukaha da bu meselenin üzerinde durmaktadır. Bazı âlimler bu konuda şöyle demektedir: Veliyyü'l-emr yani yönetici, insanların onların yaptığı mesleğe muhtaç olması durumunda rayiç ücret karşılığında sanatını icra etmekten uzak duran meslek erbabını çalışmaya zorlayabilir; böyle bir hakka sahiptir.[280]

C- Eşitliğin Gerçekleşmesi Maksadı

Eşitlik, İslam devlet teorisinin gayelerinden ve en önemli ilkelerinden sayılmaktadır. Bu ilke şu anlama gelmektedir: Bireyler genel görevlerde ve haklarda eşittir. Bu konuda aralarında ayrımcılık yoktur. Çünkü İslam toplum nazariyesine göre bütün insanların aslı tektir. Allah hepsini topraktan yaratmıştır. Dolayısıyla birbirlerine karşı kibre sevk edecek herhangi bir sebep yoktur. İslam başkalarına karşı kibirli olmayı ve insanları küçük görmeyi yasaklamıştır.

Bu gayeye göre bütün insanlar aşağıdaki hususlarda eşit olmaları ve yöneticinin de bu ilkeyi en iyi şekilde uygulaması gerekir:

1- Hak ve Sorumluluklarda Eşitlik

İslam'da eşitlik ilkesi birçok konuda çağdaş demokrasi sistemlerinde bilinen şekillere benzemektedir. Yani bütün insanlar, hukukta (kanunda), yargıda, genel görevlerde, sorumluluklarda ve genel zorunluluk alanlarında eşittirler. Bu ilke yoluyla İslam'ın zamanlara uyum sağlama özelliğinin açığa çıktığı ve İslam hukukunun, klasik dönemdeki benzerlerine nazaran modern sistemle bağdaşmaya daha layık olduğu görülmüştür.

Bu bağlamda İslami devlet teorisinde vergi ve askerlik hizmeti gibi genel yükümlülükler, şer'i anlamda nisap miktarına malik olanlar ve hizmet şartlarını yerine

[280] İbn Ḳayyım, s. 222; Zeydan, s. 235-236

getirebilecekler göz önünde bulundurularak her müslümana göre düzenlenmiştir. Bu görevlerden geçerli özrü bulunanlar hariç hiç kimse muaf değildir. [281]

İslami devlet teorisinde vatandaşların tamamı kamu görevlerini üstlenebilme bakımından eşittirler. Umumu ilgilendiren vazifeler sadece bir grupla sınırlandırılmamıştır. Güven ve güçlülük gibi gerekli şartları bulunduran herkes eşittir; vazifelere seçilmeye elverişlidir.

Bu bağlamda vazifeler (görevler) kavramı ile "küçük veya büyük devlet makamları" anlatılmak istenmektedir. İslam devleti teorisinde makamlara getirilmede, soy sülale değil yeterlilik ve liyakat esas alınmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.), amcası Hz. Abbas ile kamu görevlerinde aracılık üzerinde konuşmuş ve bunun yasak olduğunu ona ve diğer müslümanlara iletmiştir. Amcası Abbas bir göreve tayin etmesini istediğinde şöyle buyurmuştur: *"Ey amcam! Bu bir emanettir, görev hakkıyla yapılmadığı takdirde Kıyamet'te rezillik ve pişmanlık demektir."*[282] Ehli kitap ve benzeri gayrimüslimlerin güç ve güvenilirlik gibi yeterli şartların bulunması durumunda devlet görevlerinde çalışmaktan istisna edilmemektedir, tabii ki dini görevler bundan istisnadır. [283]

2- Kanun Önünde Eşitlik

İslam daha önce beyan edildiği gibi bireylerinin tamamı arasında eşitlik kuralını farz kılmıştır. Dolayısıyla İslam nazarında yöneten ile yönetilen arasında ve kadın ile erkek arasında bir ayrımcılık yoktur. Çünkü herkes kanun önünde eşittir, aralarında fark yoktur.

Bu eşitlikler Hz. Peygamber fiillerinde, sözlerinde görüp de onay verdiği durumlarda ortaya çıkmıştır. Nitekim bir hadisi şerifte şöyle buyurulmuştur; "Ey insanlar! Kime haksız bir kırbaç vurduysam işte sırtım, gelsin vursun, şayet birinize karşı fena bir

[281] Semīr Āliye, s. 86

[282] Bkz. Beyhaḳī, es-*Sünenü'l-Kübrā,* V, 399

[283] Subhi Mahmasanī, *Erkānu Ḥuḳūki'l-İslām*, s. 264

muamelede bulunduysam onun karşılığını ödemeye hazırım. Dikkat edin! Münakaşa etmek benim ne şanımdan ne tabiatımdan değildir. Dikkat edin! Sizin bana en sevimliniz şayet varsa benden hakkını alan ya da bana hakkını helal edendir. Ben Allah'ın huzuruna rahat bir şekilde çıkmak isterim. Eğer insanlar haklarını almazsa bu çağrıyı defalarca tekrar etmek için ayağa kalkmaya kararlıyım." Fadl şöyle diyor: "Sonra Peygamber indi, öğle namazını kıldı. Daha sonra dönüp minbere oturdu. Münakaşa ve benzeri şeylerdeki sözünü tekrar etti. Birisi kalkıp Peygamber Efendimize şöyle dedi: 'Ey Allahın Rasulu! Benim senden üç dirhem alacağım var.' Peygamberimiz Fadl'a 'Ey Fadl, ona bu dirhemi ver', buyurdu."[284]

Hz. Peygamber, Kureyş eşrafı tarafından bir hırsız kadını bağışlaması istendiğinde, eşitlik prensibini uygulayarak şöyle demiştir: "Sizden öncekiler ancak bu yüzden helak oldu. Çünkü onlar içlerinden bir soylu hırsızlık yaptığında onu bırakıyorlardı. Zayıf ve gariban birisi hırsızlık yaptığında ise ona had cezası uyguluyorlardı." [285]

İlk dört halifenin de bu yöntem üzere yürüdüklerine dair çok sayıda delil bulunmaktadır.

3- Yargı Önünde Eşitlik

İslam sisteminde yargı önünde eşitlik vardır. Herkes mahkemenin huzuruna çıkar. Başkanın halka karşı bir üstünlüğü yoktur. Herkes yargı önünde eşittir. Önceki bahislerde zikredildiği üzere halifeliği döneminde Kâdî Şüreyh'in huzurunda emirul müminin Hz. Ali, bir Yahudi ile davalaşması gibi, İslam medeniyet tarihinde bu konuya verilecek birçok örnek bulunmaktadır. Bu meselede Kâdî Şüreyh, ortada bir delil olmadığı için Hz. Ali'den kalkanını isteyen Yahudi'nin lehine karar vermişti.

[284] Abdurrazzak, *Musannef*, IX, 469; Taberanī, *el-Mucemu'l-Evsat*, III, 104

[285] Buḫari, *ṣaḥīḥ*, Ehādīsü'l-Enbiyā, (Hadis no: 3475), LIX, s. 861

D- Özgürlüğün Gerçekleşmesi Maksadı

İnsanları kölelikten çıkarıp özgürlüğe kavuşturmak İslam'da yöneticilik teorisinin gayelerindendir. Çünkü din nazarında özgürlük, kişinin insanlık niteliğini elde etmesini sağlayan ana prensiptir. Özgürlük terimi bugünkü anlamıyla şer'î metinlerde çok geçmemekte ise de içerik olarak vahiyde baskın bir husus olmuştur. İslam dininde hürriyet konusunun ilk ortaya çıktığı nokta onun şer'î mükellefiyet ve sorumluluğu belirleyici bir ölçüt ve insanlık özelliklerinin kaynağı olarak kabul edilmesidir. Zira insanın özgürlüğü elinden alındığında varlık hedefi ortadan kalkmaktadır.

Bu özellik sadece İslam dinine mahsus olmayıp bütün semavi dinlerde de bulunmaktadır.[286] Genel olarak sözkonusu dinler, insan seçim hakkının, özgürlüğünün, imkân ve umudunun oluşturulmasının yanında yer almaktadır. [287]

İslam dini -özellikle kölelikle ilgili meselelerde- insan özgürlüğüne dönük net bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bağlamda iki başlık temelinde İslam'a göre kölelik algısına değinmek yerinde olacaktır.

a- Savaşta Köle Edinmek

Tarihi açıdan köleliğin ve köle edinmenin esasen "savaş tutsaklığı" ile başladığı bilinmektedir. Kur'an'da Muhammed Suresi 4. ayetinde bu bağlamda şöyle buyrulmaktadır: "İsterseniz onları salıverirsiniz, isterseniz para alır bırakırsınız." Bu ayette savaş esirleri hakkında nasıl muamele edileceği iki seçenekle açıkça belirtilmiştir. Onları salıvermek ya da fidye alarak salıvermek, yani bir lütuf ve iyilik olarak onları serbest bırakmak ya da serbest bırakmanın bedeli olarak fidye almak demektir. Kur'an-ı Kerim görüldüğü üzere burada köle edinmeyi bir seçenek olarak sunmamıştır. Zira İslam,

[286] Muhammed Muhtar s. 151

[287] Muhammed Muhtar s. 151

köle edinmeyi geçersiz kılmıştır. Ayeti kerimede geçen bu ifade, köle edinmenin dinen meşru olmadığını belirten bir şer'î temel sayılmaktadır. [288]

b- Miras Yoluyla Kölelik

İslam, eski toplumlarda miras yoluyla geçen kölelik sistemine esnek bir biçimde yaklaşmış, onu kısa bir süre içerisinde son bulacak geçici bir aşama olarak değerlendirmiştir. Bir nesilde köleliğin sona ermesini garanti eden bir sözleşme yoluyla kölenin eline özgürlüğü vermiştir. *Mükatebe*, köle ile kölenin efendisi arasında yapılan bir akit olup onu özgürlüğe ulaşmak karşılığında taksitler halinde sahibine fidye ödemekle ile yükümlü kılmaktadır. Yazışmayı yapan şahıs, anlaşmayı imzalar imzalamaz hür olmaktadır. Şayet fidyeyi ödeyemeyecek olursa köleliğe dönmemekte ancak eski efendisine karşı borçlu olmaktadır. Bu yolla hürleşen fakat mali sıkıntıya düşen kişinin durumu düzelene ve anlaşmada belirtilen parayı ödeyene dek eski efendinin beklemesi gerekmektedir. Devlet ve toplum, insanların hürriyetine kavuşması için mali yardımda bulunmalıdır. Bu husus, Nur Suresi 33. ayetin içeriğinde yer almaktadır:"Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin kendilerinde hayır görürseniz tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan onlara verin." Bu ayette iki açık emir vardır. Birincisi özgürlük akdini kabul etmekle ilgili efendilerin kabul etmelerini düzenler. İkincisi de özgürlük gidişatında devletin mali yardım yapmasında temsil edilen toplumun yükümlülüğüdür.

İslam'da kölelik meselesiyle ilgili tartışma ve savlar arasında şu görüş yaygınlık kazanmıştır: "İslam, şahısları bu konuda dinen zorlamamakla birlikte ahlaki açıdan kölenin özgürlüğe kavuşturulmasının önemli olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Gönüllü olarak tutsak ve kölelerin serbest bırakılması, Allah'a yaklaştırıcı en büyük ameller arasında sayılmış ve ona teşvik edilmiştir. İslam, köleleri bağlayıcı pratik icraatlar koyarak kanun yoluyla özgürleştirmemiştir." Bu kanaat çok doğru kabul edilmemektedir.

[288] Raşit Rıza, , IX, s. 5

Çünkü bu mükatebe ile ilgili ayetin Kur'an'ın zahirine ters düşen yaygın fıkhi anlayışa; "kölelerle yazışmanın müstehap olduğu" fikrine dayanmaktadır.

Tarihe bakıldığında ikinci halife Hz. Ömer b. Hattab, rivayete göre mükatebe sistemi yoluyla kölelerini azat etmek istemeyen efendilere ceza vermektedir. Bu çerçevede Enes b. Malik şöyle demektedir: "Sirin benden mükatebe yapmamı istedi, ben de kabul etmedim. Ömer'e geldi ve durumu ona anlattı. Ömer bana kırbaçla vurdu ve 'Köleyle yazışma yap' dedi".[289] Hadisin Arapçasında geçen *"dirra"* kelimesi Hz. Ömer'in kırbacı demektir. Bu kırbaçla Enes b. Malik'e vurduğu, onun kölesi Sirin ile yazışma yapmayı kabul etmesi için kendisini zorladığı anlaşılmaktadır.

Bütün bunlara rağmen fukahanın çoğunluğu mükatebe ayetindeki hükmü, farz veya vacip bir emir şeklinde değil mübah ve müstehab olmakla açıklamışlardır. İbn Hazm ise bu meselede kararlı bir duruş göstermiş ve diğer âlimlere çok açık delillerle cevap vermiştir. Onların reylerini Kur'an'ın zahirine ve adaletin gereğine aykırı bulmuş, vesvese, şımarıklık ve gülünç düşünceler saymış, mükatebe ayetinde zikredilen emrin farz ve vacip anlamında olduğunu ifade belirtmiş, mükatebenin vacip oluşu sahabenin mezhebi olduğunu vurgulamıştır.

İbn Hazm bu konuda şöyle demektedir: "Bakın Hz. Ömer ve Hz. Osman onu vacip görmektedir. Üstelik Hz. Ömer mükatebeyi mecbur etmekte, bu işi yapmak istemeyen efendiyi dövmektedir. Zübeyr ise Osman'ın mükatebe ayetini vücub anlamında yorumlamasını duymakta ancak bu hususu kınamamaktadır. Enes b. Malik'e mükatebe ayeti hatırlatılınca köle azat etmekten uzak durmayı bırakmış, ivedilikle mükatebe yoluna gitmiştir." İbn Hazm'a göre bu noktada sahabeden bir muhalefetin olduğuna dair bir veri bilinmemektedir. Fakat Hanefi, Maliki ve Şafiler, sahabenin görüşünden farklı olarak

[289] Beyhaḳī, e*s-Sünenü'l-Kübrā,* X, 538

mükatebenin vacip olmadığını söylemişler, fitne fesat ve anarşiye işaret etmişlerdir. Onların bu görüşleri, İbn Hazm'ın ifadesi ile bir kuruntudur.[290]

Böylece müslümanın uygarlık tarihinde her ne kadar köle edinme çok görülen bir durum olmasına karşın, İslam esasında bu kapıyı kapatmıştır. Bu realite, İslam'ın köleciliğine delil sayılmamalıdır. Zira Kur'an'ın zahiri yönü, köleliği tasvip etmemekte ve kölelerin özgürleştirilmesi için her türlü dini ve içtimai olayı vesile kılmaktadır (Bkz. Nisa, 4/92; Maide, 5/89; Mücadele, 58/3). Köleleştirme düşüncesi ise adaletin gereğinden tamamen sapma demektir. İslami siyasetin anlatıldığı bazı fıkıh kaynaklarında İslami devlet teorisinden sapmalar olduğu da bir gerçektir.

Kısaca özgürlük prensibi genel olarak İslami teorinin, özel olarak da İslam devletinin gayelerindendir. Çünkü hürriyet, İslami siyasetin birçok gaye, ilke ve değerinde tecelli etmektedir. Bazı bireysel özgürlükler, Allah'ın insanı onore etmesi ve yeryüzünde halife kılması başlığı altına girmekteyken birtakım genel özgürlükler adalet ve şûrâ ilkelerini kapsamakta, dinde zorlamayı engellemektedir.[291]

E- Milletin Siyasi Birlik ve Bütünlüğünü Sağlama Maksadı

Ümmetin siyasi birliğini korumak İslam'da devlet teorisinin temel gayelerindendir. Çünkü Kur'an ve sünnette müslüman toplumunun birliğine dair deliller mevcuttur. Bu deliller, zaman birliği anlamını barındırmaktadır. Önceki peygamberlerin hayatını takip bağlamıyla birlikle Kur'an'da iki tane ayet vardır. Bu ayetler de Yüce Allah "Hakikaten bu (bütün peygamberler ve onlara iman edenler) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir. Ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise bana kulluk edin." buyurmaktadır (Enbiya, 21/92; Mü'minun, 23/52). Açıkça görüleceği üzere bu ayetler İslam milletinin daha önceki milletlerin devamı olduğunu hatırlatarak milletin birlik ve bütünlüğü hedefini vurgulamaktadır.

---

[290] İbn Ḥazm, *el-Muḥallā bi'l-Āṯār* VII, s.221.

[291] Muhammed Muhtar Şenkiti, *el-Ezmet'd- dsturiyye*, s. 144.

Klasik algıya göre siyasi birliğe ilişkin deliller; bütüncül bir politik sistem birliği çerçevesinde ümmetin toplanması anlamına işaret etmektedir. Müslümanları bir araya getirecek siyasi çerçevenin olmadığı şartlarda ise siyasi bağlılık/siyasi yükümlülük manası içermektedir.

Diğer yandan hadis-i şerifler ümmetin sınırlarını açık bir şekilde belirlemiştir. Hz. Peygamber'in şu sözü bu bağlamda önemli nasslardandır: "Müslümanların kanları birbirine denktir (yani kısas ve diyette eşittirler). Onların en uzağının verdiği eman hepsi için bağlayıcıdır, onlar dışarıdaki düşmana karşı tek yumruktur."[292]. Yani müslümanlardan birisi bir kâfire eman verirse müslümanlar o kimseye karşı herhangi bir zarar veremeyeceklerdir. Eman verenin üst tabakadan veya halkın aşağı kesimlerinden biri olması fark etmemektedir.

Hattabi, hadisin kısmı hakkında şunları söylemektedir: "Bir Müslüman uzak bir yerde bile olsa bir gayrimüslimle akit yaptığı zaman hiç kimse onun sözleşmesini bozamaz, yani akit yapılan kişinin evi yakında da olsa bozamaz". Ebu Ubeyde hadisin, kısmını ise; "Müslümanların bütün diğer millet ve dinlere karşı birbirlerini yüzüstü bırakmaları yaraşmaz bilakis yardımlaşmaları gerekir" sözleri ile açıklamaktadır.[293]

Bu hadiste Hz. Peygamber zamanında müslüman toplumlar için yükümlülükler ve bağlayıcılık içeren İslam temelli bir siyasi bağ kurulduğu anlatılmaktadır. Kabileler, aşiretler, bedeviler (göçerler), hadariler (şehirliler), dış düşmana karşı yardımlaşma ve iş birliği esasında tek kitle olmuştur. Buna göre İslam'dan önce egemen olan sosyal kriterlerde sayı ve güç olguları açısından "azınlık" olarak değerlendirilen tarafların mesuliyet ve yetkileri ile diğer kalabalık kuvvetler arasında bir fark yoktur.

Hz. Peygamber, Mekke'ye fatih sıfatı ile girdiğinde insanlara şöyle hitap etmiştir: "Ey insanlar! Cahiliyyet döneminizdeki yardımlaşma, fakiri kollama gibi güzel hasletteki

[292] Ebū Dāvūd, Cihad, 159

[293] Ebū Dāvūd *Sune*n, IV, 397

ittifakınızı İslamiyet daha da artırmıştır. İslam'da (yeni güç ittifakları kurmak yoluyla) bölünme yoktur. Müslümanlar başkalarına karşı tek vücuttur."[294]

Mekke'nin fetih gününde irad edilen söz konusu hutbe, İslam'dan önceki kabile birliklerini güncelleyerek yeni bir siyasi ittifakın zeminini hazırlamıştır. Bu ittifak, ümmetin birliği ile ters düşen hususları içermemekte ve İslam milletindeki dayanışmanın asıl ve köklü bir kural olduğunu vurgulamaktadır.

Şer'î siyasetle ilgilenen fakihler, ümmetin siyasi birliği konusunda ve mümkün olan her yol ve şekille onun kalıcılığını sağlama hususunda başka hiçbir meselede olmayan bir özeni göstermişlerdir. Mâverdî'nin çağından beri egemen olan ve mütegallibenin otoritesini meşru kılan teoriler, Abbasi halifelerinin zayıflayan sultası ile farklı bölgelerde kuvvet kullanarak hâkimiyeti ele geçiren askeri emirlerin idaresini birbiri ile uzlaştırma çabasından öte bir anlam taşımamaktadır. Mâverdî'nin ıstılahına göre üstünlük/galebe yöneticiliği *(imāratu'l-istîlā),* bir emirin kaba kuvvetle bir beldeyi veya ülkeyi kontrolüne alması sonucu halifenin ona yöneticiliği vermesi, o yörenin siyasetinive idaresini bırakması demektir.[295]

Fıkıh âlimleri, Abbasi İmparatorluğunun uç bölgelerinde beylikler kuran askeri liderlerin ele geçirilen yerleri yönetmek üzere Abbasi Halifesinden yetki almasını, zorunlu saymışlardır. Bu iş sadece kanuni yönden geçerliliği olan formalite bir yetkilendirmedir. Zira bilfiil güç ve zor kullanma yoluyla gerçekleşen bir hâkimiyetin meşru bir zemin kazanması demektir. Böylelikle, mütegallibe emirlerin Bağdat'taki devlet merkezi ile ilişkilerini sürdürmesi, ona manevi bir bağlılık göstermesi sağlanmış, müslümanlar arasında asgari seviyede bir yardımlaşma ve kenetleşme temin edilmiştir. Bu uygulama, kağıt üstünde ve şekilsel bile olsa ümmetin siyasal birliğinin muhafazası hususunda fakihlerin kararlılığının en açık örneği olarak değerlendirilebilmektedir.

[294] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, s. 288

[295] Māverdī, *el-Aḥkāmu's-Sulṭāniyye,* s. 66

Çünkü durum, devletin farklı bölgeleri birleştirici maddi unsurlarının ortadan kalkmasından sonra manevi birliğin en düşük düzeyini korumaktadır. Dolayısıyla hicri yedinci yüzyılın ortasında Moğollar tarafından Abbasi Devletinin yıkılması sonra, modern çağda Avrupalı devletlerin çabalarıyla Osmanlı Devleti'nin ortadan kaldırılması, müslümanların vicdanında şiddetli bir sarsıntı oluşturmuştur. Çünkü bu iki hadise, müslümanlar arasındaki siyasi son bağın parçalanmasını, ümmetin yetim ve güçsüz olmasını beraberinde getirmiştir.

Her halükarda İslam ümmetinin birliğine teşvik eden vahiy buyruklarının etkisi ve farklı bölgelerde yaygınlaşan ve müslümanlar arasında ittihadın gerekliliğine atıf yapan fıkıh kültür mirası, çağlar boyu müslümanların vicdanını İslam ümmetinin bir çatı altında toplanması fikrine bağlı kılmış, onda yardımlaşma, dayanışma ve işbirliğini görme özlemini çeker hale getirmiştir. Bu birlik şemsiyesinin çok az da olsa bulunması her ne kadar birkaç siyasi benliğe dağılmış olsa da[296], şüphe yok ki bu birlik İslam devletinde başkanlık teorisi hedeflerinin en önemlisi olmasını gerektirmiştir.

Bahsedilenler hususlar, İslam'da yöneticiliğin yüksek hedefleri ve önemli maksatları arasında gösterilmektedir. Sayılan hususlar aracılığıyla müslümanların yöneticisinin dini koruma ve savunma, değişiklikleri kollama ve yanlışları engelleme açısından; dinden çıkarak kamu düzenini tehdit etme yoluna fiilen başvuranları, yolsuzluk ve bozgunculuk için çalışanları caydırmak için ne kadar önemli olduğunu anlaşılmaktadır. Güçlü bir otorite ve yeterli koruma ile din savunulmadığında, onda bazı kişiler marifetiyle hızlı bir şekilde kendisinin aslına uygun olmayan değişimler meydana getirilebilmekte ve bazı görüş sahipleri kanıtı veya geçmişi olmayan iddialar ileri sürebilmektedir. Kuvvetli bir çaba ve kurum yoluyla himaye edilmeyen dinin hükümleri değiştirilmekte, onun emareleri silinmektedir. Böylece her lider döneminde yeni bir uygulama çıkarmakta ve her asırda dinde yeni bir zaaf yaşanmaktadır. Eğer yönetici

[296] Muhammed Muhtar Şenkiti, s. 252.

kalpleri birleştiren ve halk tarafından kendisine itaatin farz görülmesini sağlayan, ona desteğin gerekli bulunmasını temin eden bir dini görüşe sahip değilse kalıcı olma ihtimali düşüktür. Onun günleri huzursuzdur, o yok olmaya mahkûmdur. Kendisinin de baskıcı ve bozguncu bir yönetici olması kuvvetle muhtemeldir.[297]

[297] Māverdī, *Edebü'd-Dünyā ve'd-Dīn*, s.153

SONUÇ

Bu araştırmada klasik fıkıh literatürünü esas alarak İslam Devlet Teorisinde anlatılan başkanlığın/yöneticiliğin varoluş maksatlarını ele almış bulunmaktayız. Bu maksatlar temel olarak dini korumak ve dünyayı dini hükümlere uygun olarak tanzim etmekten ibarettir. Bu hedefleriyle İslami literatürdeki yöneticilik, gerek doğal gerekse siyasi mülkiyete dayalı diğer idare sistemlerinden ayrılmaktadır.

İslam'da imamet/yöneticilik tasavvuru, dinin temel maksatlarından olup adaletli bir siyasetle yeryüzünde Allah'ın hükümlerini uygulamayı ve ümmeti korumayı emreden sslardan kaynaklanmaktadır.

İslam hukuk literatüründe yöneticide bulunması gereken şartlar detaylı bir şekilde ele alınıp beyan edilmiştir. Yöneticinin şahsı yanında gerçekleştirdiği göreve dair bazı özel hükümlerin varlığı da göze çarpmaktadır.

Yöneticiyi seçimi ve tayini konusunda şeriatın özel bir şey belirlemediği görülmektedir. Söz konusu görev, şûrâ ilkesi ve yöneticilik şartları ve maksatları dikkate alınarak ümmetin içtihadına ve ihtiyarına bırakılmaktadır.

Bu çalışmada ulaşılan sonuçlardan biri de gerektiği gibi bir imametin/yöneticiliğin nasb edilmesinin dinen vacip/farz olarak kabul edilmiş olmasıdır. İslam hukukçuları, Müslüman filozoflar ve bazı kelamî fırkalara mensup alimler bu farziyetin akılla mı yoksa nakille mi sabit olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak bu konudaki görüş farklılığına rağmen taraflar, şeriatın toplum için bütüncül bir siyasi nizamı kurmayı ve bu nizamı muhafaza etmeyi emr ettiği hısusunda mutabıktır.

Bugün İslam dünyasındaki laiklik yanlısı veya Batılılaşma taraftarı olan entelektüeller ile klasik ulamanın şeriatın yönetimdeki kaynak değerine bakışları oldukça farklıdır. Bahsi geçen entellektüellerin, dini hayatın sadece belli bir kesiti ile sınırlı gördüğü açıktır. Bu görüş, hiçbir şekilde İslam ümmetinin tarihi realitesi ve Müslüman alimlerin oluşturmuş olduğu hukukî ve siyasi literatürle uyumluluk arz etmemektedir.

Geçtiğimiz asrın başında Ali Abdurrazık tarafından dile getirilen ve günümüzde yaşayan bazı Müslüman entellektüeller tarafından zaman zaman tekrar edilen İslam'ın geçmişte de siyasî bir organizasyon kurmak istemediği yönündeki iddia da tarihi verilere uygun düşmemektedir. İslam tarihi boyunca din sosyal ve bireysel hayatta olduğu gibi siyasî hayatta da en önemli referanslardan biri olmuştur.

Maverdi gibi bazı klasik dönem fakihlerince ortaya atılan ve idareyi zorla ele geçirenlerin (mütegallibe) yönetiminin meşru olacağını öngören yaklaşım da genel fıkıh ve siyaset geleneği ile çelişmektedir. İktidar savaşında galip gelenin yönetici olması fikri ümmetin menfaatına değil zararınadır. Bu da İslamın yöneticilikten beklediği maksatların elde edilmemesine yol açacak bir durumdur. Böyle bir anlayış, halen İslam dünyasında varlığını sürdüren ve Müslümanların geri kalmasına büyük bir etkiye sahip olan askeri darbe süreçlerinin daha da güçlenmesine neden olacaktır. Bu da adalet ve şûrâ gibi Kur'ani prensip ve kuralların çiğnenmesine, mütegallibenin zalimliklerine katlanılmasına yol açacaktır.

KAYNAKÇA

Abdulḥay ʿUmrani, *el-Ḥukmu'l-İslāmī,* Dāru'r-Reşād, Dāru'l-Beyḍa, tsz, ysz.

Abdulkadir Udeh, *el-İslamu ve Evda'une's-Siyāsiyye*, ysz, tsz.

Abdulkāhir b. et-Tahir et-Temimi, *Usūlu'd-Din*, Matba'atu'd-Devle, İstanbul, tsz.

Abdulkerim Zeydān, *Usūlud-Da've*, Muessesetu'r-Risāle li-Tıbā'a ve'n-Neşr vet-Tevzī', Beyrūt, tsz.

Abdullah b. ʿUmer b. Suleyman, *el-İmametu'l-'Uẓma,* Dāru Ṭaybe, Riyaḍ, tsz.

Abdulganī Besyūnī Abdullah, *en-Nazm es-Siyasi,* Dāru'l-Camiyye, Beyrut 1985.

Abdurrahman b. Aḥmedİcī, *el-Mevākıf fī İlmi'l-Kelam,* Dāru'l-Cil, Beyrut, 1997.

Aḥmedb. Muhammed b. Abd rabbihi, *el-Ikdul-Ferid,* Dāru' l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Aḥmed b. Hanbel, Ebū Abdullah, *Musned* (thk. Şu'ayb Arnavṭ), Kāhira, tsz.

Aḥmed b. Aḥmed Raşīd, *Usūlu'l-İfta ve'l-İctihad et-Tatbikī*, Daru'l-Miḥrāb, Kanada, 2002.

Aḥmed Reysūnī, *Nazariyyetu'l-Mekasıd'inde'ş-Şātıbī,* El-Me'hed li 'Ālemī'l-İslāmī, Vercinya, 1995.

Alal el-Fāsī, *Mekāsıdu'ş-Şerī'a ve Mekārimuhā,* Daru'l-Garbi'l- İslāmī, tsz.

Ali Abdurrāzık, *el-İslam ve Usūlu'l-Hukm,* Dāru'l-Kitābi'l-Misriyye, Ḳāhira, Dāru'l-Kitāb'l- Lubnanī, Beyrūt, 2012.

Āmidī, Ali b. Ali, *el-İhkamu fi Usūli'l-Ahkām,* Daru'ş-Şum'ī, Riyāḍ, 2003.

Buḫārī, Muhammed b. İsmail, *Saḥīḥu'l-Buḫārī*, Dimeşḳ, Daru İbn Kesir, 2002.

Bağdadi, İsmāil Başa, *Hediyyetu'l-ʿarifin*, Müessesetu't- tārīẖ'l-'Arabī, ysz, tsz.

Cāḥız, Ebū ‘Uṣmān ‘Amr b. Baḥr el-Leysī, *Resāilu’l-Cāḥız* (thk. Muhammed Ṭāhā el-Hicāzī), Beyrūt, Dāru’n-Nehḍati’l-ʿArabiyye, 1983.

Curcānī, Ali b. Muhammed, *et-Ta’rīfāt*, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrūt, 1983.

Cuveynī, Abdulmelik b. Abdillah, e*l-Burhan fi Uṣuli’l-Fıḳh* (thk, Abdulazim Dib) Ḳaṭar, h. 1399.

……., *Ğıyāṣul-Umem fi Tiyāsi eẓ-Zulem*, İskenderiyye, Dāru’d-Da‘ve, tsz.

Ebū ‘Abdullah Muhammed b. Ali’ l-Kal’ī, *Tehẓibu’r-riāse ve tertibu’s-siyāse*, Mektebetu’l-Menar, 1985.

Ebū Dāvūd, Süleymān b. el-Eş‘as b. İshāk es-Sicistānī el-Ezdī, *Sunen*, Dimeşḳ, Dāru’r-Risale el-Ālemiyye, 2009.

Ebū Mansūr Abdulkāhir b. Tahir et-Temimi, *Usulu’d-Din*, Matba’a Devle, İstanbul, tsz.

Ebū- lvelid- elbaci, *El-munteḳā şerḥu- elmuveṭi’*, tah. Muḥāmmed ‘abdu- lḳādir Aḥmed ‘aṭā’, Dāru’l- Kutubi’l- ‘İlmiyye, Beyrūt, 1990.

Ebū Ya‘lā, Muhammed b. Hüseyn el-Ferrā, *el-Ahkāmu’s-Sultāniyye*, Beyrūt, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000.

Ebū Bekr Aḥmed b. Muḥammed el-Hallāl, *es-Sunne*, Daru’r- Rāye li’n-Neşri ve’t- Tevzi’, Riyāḍ, 1989

Ebū Bekr Abdurrazzaḳ b. Hemmām es-Ṣan’ānī, e*l-Musannef*, Dāru’t-Te’ṣil, Ḳāhire, 2015.

Ebū Berakāt Aḥmed b. Muḥammed ed-Derdirī, *eş-Şerḥu’s-ṣağīr*, tak. Musṭafa Kemāl Vaṣfī, Daru’l- Me’ārif, Ḳāhira tsz.

Ebū Bekr b. Mes’ud’ el-Kasanī’, *Bedā’i ṣ-ṣanāi’ fi tertībi’ ş-şera’i’*, Daru’l-Kutub’l- ‘Ilmiyye, Beyrūt, 2003.

Ebu’s-Suūd, Muhammed el-İmadī, *İrşādu’l-‘Aḳli’s-selīm ilā mezāyā’l-Kitābi’l-Kerīm*, Daru’l-Kutub’l-‘Ilmiyye, Beyrūt, 2010.

Ebū Yûsuf, Ya'ḳūb b. İbrāhīm, *el-Ḫarāc*, Daru'l-Ma'rife, Beyrūt, 1979.

Edmon Rabbaṭ, *el-vasīṭ fi'l-kānūni'd-dustūri'l-'ām,* Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, tsz.

El-Muḫtar Ḥamidun, *Ḥayatu Moritan*, Daru'l-'Arabiyye lil-Kitab, Libyā tsz.

Enver Rıfā'ī, *el-İslām fi ḥadārātih ve nuẓumih,* Dāru'l-Fikr, Dımeşk, tsz.

Fārābī, Ebū Nasr, *Ārā'u ehli'l-medīne el-fādıle ve mudādātiha,* Dāru'n-Nehḍa Misr, Ḳāhira, tsz.

Feyruz Abādi, Muhammed b. Ya'ḳūb, e*l-Kāmūs'ul-muḥīṭ,* Beyrut, Muessesetu'r-Risāle, 2005.

Feṭḥī, Duraynī, *Haṣā'işu't-Teşrī'i'l-İslāmī fi's-Siyase' ve'l-Hukm*, Muessesetu'r-Risāle, Beyrūt, 2013.

Gazālī, Ebū Hamīd Muhammed b. Muhammed, e*l-Musteṣfā mine' l-ʿuṣul*, Beyrūt, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.

……., *İhyā'u 'ulūmi'd-dīn*, Beyrūt, Dāru'l-Ma'rife, tsz.

……..., *Şifā'u'l-Ğalil fi beyāni'ş-şebeh ve'l-muḫīl ve mesā'ili't-ta'līl,* Bagdād, Dāru'l-İrşad, 1971.

……... *Feḍāyiḥu'l-baṭiniye*, Vizaret'l- evḳāf, Miṣr, 1964.

Ġūleb, Abd' l- Kafī' l- Ḳuraşî, *evleviyyāt' l- Fārūḳ,* Daru' l- vefa, Ḳâhira, 1990

Ḥamdān Veled et-Tāh, *Telḫīṣu Muvāfaḳāti'ş-Şātibī,* Matba'atu Necah Cedide, Dāru'l-Beyḍā, tsz.

Hamid Sultan, *Aḥkamu kanuni'd-düveli fi'ş-şeriati'l-İslamiyye,* Daru' n- nehḍa' l- 'erabiyye, Ḳāhira, 1970.

Izzeddīn b. Abdisselām, *Kavā'idu'l-ʾahkām fi mesālihi'l-ʾenām*, Mektebetu'l-Kulliyyāti'l-Ezheriyye, 1994.

İbn Arabī, Ebū Bekr el-Mālikī, *Ahkāmu'l-Kur'ān*, Beyrūt, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

İbn Bāce Ebū Bekr Muhammed b. Yahya eṣ-Ṣāiğ, *Tedbīru'l-mutevaḥḥid*, Daru Cérés lin-Neşr, Tunus, 1994.

İbn Cema'a, Bedraddīn, Ebū Abdillah Muḥammed b. İbrāhim, *Tahriru'l-ʾahkām fi tedbīri ehli'l-İslām*, Risāetu'l-Meḥākim, Ḳaṭar, 1985.

İbn Cuzey Ebū' l- Ḳsim, Muḥammed b. Aḥmed, *El-ḳavānīnu'l-fiḳhiyye*, Thk, Abdullah el- Minşāvī, Daru'l-Ḥadīṣ, Ḳāhira, 2005.

İbn Eṣīr, IzzeddīnMuḥammed b. Moḥammed, '*el-Kāmil fi't-tārīh*, Dāru'l-Kitabi'l-'Arabī, Beyrūt, tsz.

İbn Eṣir Ebū' s- Se'ādāt,' l- Mubārek b. Muḥammed, *en-Nihaye fi ğaribil hadis vel eṣer*, (Elmektebe'l- 'İlmiyye, Beyrūt 1979) I, 116.

İbn Hācer, Şihābu'd-Dīn Aḥmed b. Ḥacer el-Asḳalānī, *Fethu'l-Bāri bi şerḥi Saḥiḥi'l-Buḫārī*, Dimeşḳ, Dāru'r-Risāle el-Ālemiyye, 2013.

İbn Ḫaldūn, Abdurrahman b. Ḫaldun, *el-Mukaddime*, Dāru Ya'rub, Dimeşḳ, 2004.

İbn Ḥāzm, Ebū muḥammed ali b. muḥammed el- endelūsī, *el-fisal fi Milel ve'l-Ehva' ve'n–Niḥal*, Dāru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.

……., *El-Muḥallā bi'l- Āṣār*, Dāru'l- Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut, tsz.

İbn' lḫaṭib Muḥāmmed b. Elḫaṭib' ş- Şrbīnī, *Müğni'l-muḥtāc ila ma'rifeti me'āni elfaẓi'l- minhāc*, Daru'l-ma'rife, Beyrūt 1997.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebī Bekr b. Eyyūb, *et-Turuku'l-ḥukmiyye fi's-siyaseti'ş-şer'iyye*, Daru İhyai'l-'Ulūm, Beyrūt, tsz.

……., *İ'lāmu'l-Muvakkı'īn*, Daru'bni'l-Cevzī, Cidde, 1423.

İbn Kesīr, İsmā'īl b. 'Umer b. Kesīr, *Tefsīru'l-Kur'āni'l-'aẓīm*, Riyaḍ, Dāru Ṭaybe, 1999.

İbn Ḳudāme, Muvaffeḳuddīn Muhammed b. Ḳudāme, *el-Muğnī*, Riyāḍ, Dāru'l-Ālemi'l-kutub, 1997.

İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim el-İfrīḳī, *Lisānu'l-'Arab,* Beyrūt, Dārū Ṣādir, tsz.

İbn Teymiyye, Aḥmedb. Abdulhalīm, *es-Siyāsetu'ş-şer'iyye fi ıslāhi'r-rā'i ve'r-ra'iyye,* Mucemmau'l-Fıkhi'l-İslāmī, Cidde, tsz.

……., *Mecmū'u'l-Fetava*, Mucemme' l-Melik Fehd, El-Medīne, 2004.

……., *Menhecu's-Sunne,* Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrūt, tsz.

İsmail b. Hammad el-Cevherī, *Tācu'l-luğat ve Sahaihu'l-'Arabiyye*, Dāru'l-'İlm, 1990.

Karadāvā, Yūsuf, *Evleviyyātu'l-Haraketi'l-İslamiyye*, tsz.

Kettānī, Muḥammed Abdi' l- Ḥay el-Kettānī, *et-Teratibu'l-idariyye* (*nizāmu'l-huke'n-nebeviyye),* Dāru'l-Kitāb Lubnāniyye, Beyrūt, tsz.

Ḳurṭubī, Muḥammed b. Aḥmedb. Ebī Bekr, *el-Cāmi' li aḥkami'l-Kur'ān*, Beyrūt, Mü'essesetu'r-Risāle, 2006.

Lu'y Muhammed Abdulbaki Muhammed, *Cuzuru'l-fikri's-siyasiyyi'l-İslami*, Dāru Vaḥyi'l-Kalem, Beyrūt, 2008.

Mālik b. Enes, *el-Muvaṭṭa*, Daru İḥyāi't-Turāsi'l-'Arabī, Beyrūt, 1985.

Mālik b. Nebi*, Vichetu'l-'ālemil-İslāmī,* Dāru'l-Fikr, Dımeşk, 1986.

Māverdī, Ebū'l-Hasen Alī b. Muhammed b. Habīb el-Basrī el-Māverdī, *Ahkāmu's-sultāniyye,* Ḳāhira, Dāru'l-Hadīs, 2006.

Māverdī, Ebū'l-Ḥasen Alī b. Muhammed b. Habīb el-Basrī el-Māverdī, *Edebu'd-dunyā ve'd-dīn,* Beyūt, Daru İḳra, 1985.

Mehmed Said Hatipoğlu, Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri

Menṣūr' b. Yūnus el- bühī, *Keşfu'l-ḳinā'* 'an metni'l- iḳnā', 'ālem'l-kutub, Beyrūt, 1983.

Muhammed Āmāra, *Şaḥsıyyā leha tārīh*, Dāru's-Selām, Ḳāhira, 2008.

Muḥammed ‘abdu’ r-Rahmɑ̄n’ el- mubɑ̄rek furi, *tuḥfetu’ el- ‘ḥveẕi* bi şerḥ cām’t-Tirmiẕī, (Daru’l- kutu’l- ‘ilmiyye, Beyrut, tsz.)

Muhammed İḳbāl, *Teṭavvuru’l-fikr’l- felsefī fi Īrān* (terc: Hasan Mahmud el-Şafi‘ī ve Muhammmed es-Sa‘īd Cemaleddīn), Dāru’l-Venniyye li’n-Neşr, Ḳāhira, 1989.

Muhammed Sa’d b. Aḥmed el-Eyūbī, *Mekāsıdu’ş-şerī‘a ve ‘alākātuhā bi’l-edilleti’ş-şer’iyye*, Dāru’l-Hicra, Riyaḍ, 1998.

Muḥammed Gazālī, *Es-Sunnetu’n-nebeviyye beyne ehli’ l-fiḳhi ve ehli’l-hadīs*, Dāru’ş-Şurūḳ, tsz.

Muhammed Muḫtār eş-Şenkītī, *el-Ezmetu’d-dustūriyye fi’l-ummeti’l-islāmiyye mine’l-fitneti’l-kubra ila rabī‘i’l-‘Arabī, Munteda’l-‘Alāḳāti’l-‘Arabiyye,* Devḥa, 2018.

Muradī, Ebū Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ḥaḍramī, *el-İşārā fi edebi’l-‘imāra*, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrūt, 2003.

Mustafa Dīb el-Buğā, *Nizāmu’l-İslām fi ‘akīde ve’l-Ahlak ve’t-Teşrī*, Dāru’l-Fikr, Dımeşk, tsz.

Muslim b. el-Haccāc, *Saḥīḥu’l-Muslim*, Riyāḍ, Dāru Ṭaybe, 2006.

Nāsır Muhammed Ārif, *Mesādiru’t-turāsi’s-siyasī el-İslāmi*, Ürdün Kültür Araştırmalar Merkezi, İslam Düşünce Enstitüsü, 1981.

Nesā’ī, Ebū Abdirrahmān Aḥmedb. Şuayb b. Alī, *es-Suneni’l-kubrā* (thk, Hasan Abdulmun‘im eş-Şelebī), Beyrūt, 2001.

……. *es-Sunenu’ṣ-ṣuġrā*, Mektebetu’l- Maṭbūāti’l-İslāmiyye, Ḥaleb, 1986.

Nesefi, ‘Umer b. Muhammed, ‘*Akā’id*, Dāru’l-Hidāye, ‘Ayn Cezir, tsz.

Rāzī, Fahruddīn, Muḥammed b. ʿUmer, *el-Maḥṣūl fi uṣūli’l-fiḳh*, Muessesetu’r–Risāle, Beyrūt, 1997.

er- Rāġıb el-ʾIsfehānī, Ḥuseyn b. Muḥammed, *Mufredātu elfāẓi'l- Ḳur'ān*, (Daru'l- ḳālem, Dimeşḳ, 2009),

Raşīd Riḍā, *Tefsīru'l-Kur'āni'l-Ḥakīm- Tefsīru*'l-Menār, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l- Kitāb, 1990.

Sābūnī, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefāsir*, Dāru'l-Fikr, tsz.

Safiyyurrahmān el-Mubārakfūdī, *Er-Rahīku'l-Mahtūm*, Vizaret'l-Evḳāf, Ḳaṭar

Semīr Āliye, *Naẓariyyetu'd-Devle ve Ādābuha fi'l-İslām*, Mu'essesetu'l-Cāmi'a, Beyrūt 1988.

Servet Bedevī, *en-Nuẓumu's-Siyāsiyye,* Dāru'n-Nehḍati'l-'Arabiyye, Kāhira, 1970.

Subhī Sālih, *en-Nuẓum el-İslāmiyye neş'etuhā ve teṭavvuruhā*, Dāru'l-'İlm, Beyrūt, tsz.

Subkī, Abdu'l-Vehhāb, b. Ali, *Cemu'l-Cevāmi',* Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrūt, 2003

Suyūṭī, Celāluddin Muḥammed b. Aḥmed Mahalli, *Tefsiru'l-Celāleyn*, Mektebetu's-Selām el-Cedīde.

Şātıbī, Ebū İsḥāḳ İbrahim b. Musā *el-Muvāfaḳāt*, Muessesetu Naşirūn, Beyrūt 2011.

Şehristānī, Ebū'l-Fetḥ Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-niḥāl*, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrūt, 1992.

Şelebī Mustafa, *Ta'līlu'l-ʾahkām,* Daru'n-Nehḍa, Beyrūt, 1981.

Şevkānī Muḥammed Ali ş- Şevkānī, *Neylu'l-evṭar min 'esrar munteḳā' l-aḫbār*, (Daru Ibni'l-Cevzī, Riyaḍ, 1427)

Taberī, Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerīr b. Yezīd el-Āmilī el-Bağdādī, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*, Beyrūt, Mü'esseset'r- Risāle, 1994.

……., *Tārīhu'l-Umem ve'l-Muluk,* Beytu'l-Efkār, Ummān, tsz.

Tahir b. Āşur, *Meḳāṣidu'ş-Şerī'ati'l-İslāmiyye*, Vizaret'l- vāf ve'ş- şu'un'l-İslamiye, Ḳaṭar, 2004

Ṭālib Aḫyār Veled Seyyidī, *el-Munteḳā min usuli'l-fıkh,* ysz, 2012.

Turtūşī, Muhammed b. Velid, *Sirācu'l-Mulūk*, Dāru'r-Riyad, Min Evā'il'l-Meṭbū'āti'l-'Arabiyye, Mısır, 1872.

Tirmizī, Ebū İsā Muhammed b. İsā b. Sevra, *es-Sunen (el-Cāmi'u's-Sahīh)*, (thk, Aḥmed Muhammed Şakir), Beyrūt, tsz.

Vehbe Zuhayli, *Uṣūlu'l-Fiḳhi'l-İslāmī*, (Daru'l- fikr, Dimeşḳ1986),

Wael b. Ḥallāq, *ed-Devle'l-musteḥile* (Terc: 'Umer 'Uṣmān), Merkezu'l-'Arabī, Beyrūt, 2014.

Yusuf Aḥmed Muhammed Bedevī, *Mekāsıdu'ş-Şerī'a ʿinde İbn Teymiyye,* Dāru'n- Nefā'is, Ürdün, tsz.

Zebîdî, Muhammed b. Abdurrāzıḳ el-Huseynī, *Tācu'l-'ārūs,* Dāru'l-Hidāye, ts.

Ziriklī, e*l-ʿA'lām*, *Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn*, Beyrut, *2002.*

Zuhayli, Vehbe, *Usulu'l-fıkhi'l-İslāmī,* Daru'l-Fikr, Dımeşk, tsz.

ÖZET

ABEİD Ahmed Salem, İSLAM DEVLET TEORİSİNDE YÖNETİMİN / YÖNETİCİLİĞİN MAKSATLARI, Yüksek Lisans Tezi (Danışman: Doç. Dr. Oğuzhan Tan), 2019. 111 sayfa.

Tezde, genel olarak İslam hukuku, özel olarak siyaset-i şeriyye (İslami yönetim) eksenin olup müslümanların hayatındaki idare etme ve edilme hususlarında onlara güzel yolu göstermeyi hedeflemektedir.

Tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin konusunun önemi ve amacından, konu ile ilgili kaynakların değerlendirilmesinden, bir de konunun kapsamı ve yönteminden bahsettik. Birinci bölümde şeriatı maksatlarına ayırdık. Bu kapsamda ilk önce maksatların kavramlarını, ilk dönem kaynaklarda kullanılmasını, gelişmesini ve maksatların değişik açılardan taksimatını daha iyi anlaşılabimesi için gerekli temel tanıtılmıştır. İkinci bölümü üç kısma ayırdık. İlk önce; devletin unsurları, ikinci kısm İslam devlet teorisi ve devlet başkanının kavramsal mahiyetini, İslam'ın ilk dönemlerinde itikadi ve siyasi akımlar, fukaha ve filozoflar tarafından ne anlamda kullanıldığını, yöneticilikle ilgili hükümleri ve dinamikleri inceledik. Bu bölümün son kısmında ise, yöneticiliğin maksatlarını ele aldık. Bu kapsamda, dini koruma maksadı, dine dayalı yönetim sergileme maksadı, eşitliğin ve özgürlüğün gerçekleşmesi maksadı ve milletin siyasi birliği, bütünlüğü maksadını açıkladık.

ABSTRACT

ABEID Ahmed salem, THE PURPOSES OF ADMINISTRATION / MANAGEMENT IN ISLAMIC STATE THEORY, M.Sc. Thesis (Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Oğuzhan TAN), 2019. 111 pages.

In this thesis, the general Islamic law and in particular its politics (Islamic Law) aims to demonstrate to Muslims the good ways of governance and being governed.

The thesis consists of an introduction and two chapters. In the introductory part, we talked about the importance and the purposes of the thesis, then we evaluated the sources related to the research topic, the scope and method of the research is also presented.

In the first chapter, we dealt with the purposes of Sharia. In this context, first of all, the concepts of the purposes, their usage in the primary sources, development and changes in terms of different aspects were introduced to better help understand the necessary basis. The second chapter is divided into three parts. The first part examined the elements of the state. The Second part dealt with the theories of the conceptual nature of the head of Islamic state, the elements of the state, belief and political movements, in the early periods of Islam the meanings used by the philosophers and “fukaha”, and the rules and dynamics related to the administration. In the last part of this section, we discussed the purposes of management. In this context, we explained the purposes of religious protection, the purpose of making politics through religion in the world, the aim of realizing equality and freedom, and the purpose of political unity and integrity of the nation.