

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN SON DÖNEM
HİLAFAFET TARTIŞMALARI
(Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî Örneği)

Yüksek Lisans Tezi

SERACETTİN ERAYDIN

İZMİR – 2018

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN SON DÖNEM
HİLAFAFET TARTIŞMALARI
(Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî Örneği)

Yüksek Lisans Tezi

SERACETTİN ERAYDIN

DANIŞMAN: DOÇ. DR. MEHMET DİRİK

İZMİR – 2018



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi Projesi olarak sunduğum “İslam Hukuku Açısından Son Dönem Hilafet Tartışmaları (Seyyid Bey, Senhûrî Ve Mevdûdî Örneği)” adlı çalışmamın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2018

Seracettin ERAYDIN

TEZ SINAV TUTANAĞI

 TS EN ISO 9001:2015	T.C. İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü	
	TEZ/PROJE SINAVI TUTANAK FORMU	Dok. No: FR/604/21
		İlk Yayın Tar.: 03.10.2017
		Rev. No/Tar.: 00/..
		Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi Seracettin ERAYDIN ile ilgili Tez/Proje Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih: 05.10.2018
Sayı :

Prof. Dr. Saffet KÖSE
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı ✓

İmza

SINAV TUTANAĞI
Tez/Proje Sınav Jürimiz tarafından incelenen **İslam Hukuku Açısından Son Dönem Hilafet Tartışmaları (Seyyid Bey, Senhûri ve Mevdûdî Örneği)** başlıklı yüksek lisans / doktora tezi ile ilgili olarak jürimiz 05.10.2018 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez/Proje Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYÇOKLUĞU OYBİRLİĞİ ile aşağıdaki karar verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Yüksek Lisans / Doktora tezi:

i) Bilime yenilik getirmiştir

ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir

iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır

iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Mehmet DİRİK <i>İmza</i>
Üye	Doç. Dr. Ahmet AYDIN <i>İmza</i>
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Temel KACIR <i>İmza</i>
Üye	
Üye	

Ek1 : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).
* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN SON DÖNEM HİLAFET TARTIŞMALARI (SEYYİD BEY, SENHÛRÎ VE MEVDÛDÎ ÖRNEĞİ)

Seracettin ERAYDIN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Hz. Peygamber'in vefatıyla beraber ortaya çıkan hilafet konusu, Müslümanların karşılaştıkları ilk meseledir. Başlangıcından itibaren Müslümanlar arasında hilafet etrafında önce siyasî ihtilaflar ortaya çıkmış, sonra da hilafet, itikadî bir meseleye dönüşmüştür. Aslında Müslümanların tarihî süreç içerisinde edindiği yönetim tecrübesinin ifadesi olan hilafet, çeşitli merhalelerden geçmiş olmakla birlikte ilga edildiği 3 Mart 1924'te kadar İslam toplumunun en temel siyasî müessesesi konumunda olmuştur. Hilafetin ilga sürecinin bir başlangıcı kabul edilen II. Meşrutiyetten günümüze kadar hilafet üzerine birçok tartışma yapılmış ve bu konuda önemli eserler kaleme alınmıştır. Biz de bu çalışmamızda yazdıklarıyla ve fikirleriyle hilafet tartışmalarında önemli yer tutan Türk hukukçu Muhammed Seyyid Bey, Mısırlı hukukçu Abdurrazık Senhûrî ve Pakistanlı âlim Ebu'l Alâ Mevdûdî'nin hilafet hakkındaki görüşlerini ortaya koyup İslam hukuku açısından değerlendirdik.

Çalışmamız giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın amacı, yöntemi, kaynakları, kapsamı, tezin sunulması, hilafetin tarifi ve kısaca tarihine yer verilmiştir. Birinci bölümde Seyyid Bey'in hilafet anlayışı, ikinci bölümde Senhûrî'nin hilafet anlayışı, üçüncü bölümde Mevdûdî'nin hilafet anlayışı aktarılmış ve dördüncü bölümde de bu yazarların hilafet anlayışları

değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise konu hakkında ulaştığımız sonuca yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hilafet, Saltanat, Hâkimiyet, İslam Hukuku



ABSTRACT

MASTER THESIS

Seracettin ERAYDIN

DISCUSSIONS OF CALIFATE IN THE RECENT PERIOD IN TERMS OF ISLAMIC LAW (IN THE EXAMPLE OF SEYYID BEY, AL-SENKHŪRĪ AND AL-MEVDŪDĪ)

İzmir Kâtip Çelebi Universty

Social Sciences Instute

Department of Basic Islamic Sciences

Department of Islamic Law Tehesis of Master's Degree

The issue of caliphate coming to existence after Prophet Muhammad is the first problem that Muslims confronted. At the beginning, political disputes have arosed around the caliphate among Muslims. Afterwards the caliphate has turned into the matter of belief. Actually the caliphate being the statement of the management experience of Muslims in the historical process was the most fundamental political institution of Islamic society until 3 March 1924 at which it avoided after several stages. There have been many discussions on the caliphate and important works have been written on this subject until the present from the second constitutionalist period. This period has been considered a beginning of the abrogation process of the caliphate. In our study, we have expressed the related opinions of Turkish jurist Seyyid Bey, Egyptian jurist al-Senkhūrī and Pakistani scholar al-Mevdūdī. They have taken an important place by means of his ideas about caliphate. Subsequently we have analyzed these opinions according to the Islamic Law.

Our study consists of introduction, four chapters and results. The introduction includes purpose, method, resources and scope of the study, and how the thesis presents, and description and brief history of the caliphate. In the first chapter, Seyyid Bey's opinion of caliphate has dealt with. In the second part, al-Senkhūrī's

opinion of caliphate has dealt with. In the third part, al-Mevdūdī's opinion of caliphate has dealt with. In the fourth part, their ideas of caliphate have analyzed. In the conclusion section, the results which we reached about the subject have been explained.

Keywords: Caliphate, Sultanate, Sovereignty, Islamic Law



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	III
TEZ SINAV TUTANAĞI	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT	VII
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR.....	XIII
ÖNSÖZ	XIV

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi, Amacı, Yöntemi, Kullanılan Kaynaklar, Kapsamı Ve Sunulması	1
1.1. Tezin Konusu ve Önemi.....	1
1.2. Tezin Amacı ve Yöntemi	2
1.3. Tezde Kullanılan Kaynaklar ve Tezin Kapsamı.....	3
1.4. Tezin Sunulması	3
2. Hilafet ve Halife Kavramlarının Tanımı ve Hilafetin Kısa Tarihçesi.....	5
2.1. Hilafet Ve Halife Kavramlarının Tanımı	5
2.2. Hilafetin Kısa Tarihçesi.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD BEY'İN HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. Hilafetin Şer'i Mahiyeti	12
2. Hilafetin Tanımı ve Mahiyeti Hakkında Genel Açıklamalar.....	14
3. Hilafetin Dinî Temsil Alanı	15
4. Hilafetin Çeşitleri ve Halifenin Şartları	16
5. Hilafetin Elde Edilme Şekli	18

6. Halifenin Sahip Olduğu Umûmî Velâyetin Mahiyeti ve Kapsamı	20
6.1. Umumî Velâyetin Mahiyeti:.....	20
6.2. Umûmî Velâyetin Kapsamı:	21
7. Hilafetin Gayesi, Halifenin Vazifesi ve Mesuliyeti	22
8. Halifeye İtaatin Vacip Olması	24
9. Halifenin Kanun Koymada Salahiyet Derecesi	27
10. Hilafetin Sınırlandırılması	30
11. Hâkimiyet-i Milliye	31
Değerlendirme.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

SENHÜRÎ'NİN HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. Sahih Hilafet	36
1.1. Hilafetin Mahiyeti.....	36
1.2. Hilafetin Tanımı, Esası, Özellikleri ve Gerekliliği	37
1.3. Halifenin Kureyşiliği Şartı ve Halifenin Seçilme Yolları.....	38
1.4. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Kapsamı	42
1.5. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Uygulanması ve Salâhiyeti	46
1.6. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Sınırları	47
1.7. Velâyet-i Âmmenin Sona Ermesi.....	49
1.8. Güçler Ayrılığı ve Halifenin Kanun Koyma Yetkisi	51
2. Nakıs Hilafet (Saltanat).....	53
2.1. Nakıs Hilafeti Dayatan Durumlar	55
2.2. Nakıs Hilafetin Gerekliliği	57
2.3. Nakıs Hilafetin Seyri ve Ümmetin Tavrı	57
2.4. Nakıs Hilafetin Sona Ermesi	58
3. Hilafetin Geleceğine Yönelik Farklı Yaklaşımlar	59
4. Yeni/Modern Hilafet Modeli	62
4.1. Tarihî Hakikatlerin Müstakbelde Uygulanması	63
4.2. Doğu Halkları Teşkilatını Kurma Olanağı	66
Değerlendirme.....	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVDÛDÎ'NİN HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. İslam Anayasası ve Kaynakları.....	71
2. İslamî Devlet Sistemi.....	73
3. Hilafet.....	74
3.1. Hilafetin Tanımı, Hakikati ve Özellikleri.....	74
3.2. Hilafetin Amacı ve Gerekliliği.....	77
3.3. Halife ve Şûrâ Heyetinde Bulunması Gereken Şartlar.....	79
3.4. Halifenin Seçilmesi ve Halifeye Biat.....	81
3.5. Şûrâ Meclisi.....	82
3.6. Halifenin (Hükümetin) Yetki Alanı.....	85
4. Hilafet ve Saltanat.....	89
5. İslam İnkılabının Programı /Hilafetin Yeniden İkamesi.....	94
5.1. İslam İnkılabının Yolu.....	95
5.2. İslam İnkılabının Metodu.....	96
Değerlendirme.....	98

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Hilafetin Dinî Mahiyeti.....	100
2. Halifenin Dini Temsil Meselesi.....	103
3. Hilafetin Çeşitleri.....	106
4. Halifenin Seçimi.....	111
5. Halifede Bulunması Gerekli Şartlar.....	115
6. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Çeşidi, Kapsamı ve Sınırları.....	120
7. Halifeye İtaat ve Sınırları.....	123
8. Halifeye Biat.....	125
9. Şûrâ ve Şûrânın Yetki Alanı.....	128
10. Halifenin Kanun Koyma Yetkisi.....	131
11. Hilafetin Gerekliliği.....	135
12. Halifenin Azli.....	139

13. Birden Fazla Halifenin Varlığı.....	141
14. Modern Hilafet.....	145
SONUÇ	149
KAYNAKÇA.....	151



KISALTMALAR

A.g.e./a.g.e.:	Adı geçen eser
a.g.m.:	Adı Geçen Makale
b.:	Bin/ibn/oğlu, binti/kızı
Bkz./bkz:	Bakınız
ev.:	Çeviren
Haz.:	Hazırlayan
Hz.:	Hazreti
İ.Ü.:	İstanbul Üniversitesi
ö.:	Ölüm tarihi
r.a.:	radiyallahu anhu
s.:	Sayfa
ts/trs.:	Tarihsiz
vb:	Ve benzeri
vd.:	Ve diğerleri
yy.:	Baskı yeri yok

ÖNSÖZ

Mekke’de Hz. Peygambere gelen vahiyle başlayan İslam daveti, kısa sürede yayılarak, inananların onun etrafında toplanması suretiyle kitleleşmiş ve hicret sonrasında bir site devletine dönüşmüştür. Hz. Peygamber, bu site devletinde risâlet görevinin yanında siyasi otoriteyi de elinde bulundurmuştur. Bu nedenle siyasi bir lider olarak toplumun maslahatı adına kararlar almış, antlaşmalar imzalamış, valiler ve kadılar atamış ve çeşitli alanlarla ilgili memurlar tayin etmiştir.

Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte risâlet vazifesi sona ermiştir. Diğer taraftan siyasi alanda bir boşluk oluşmuş ve Sahabeler, İslam toplumunun geleceğini korumak adına siyasi bir liderliğe ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıkan ve kurumsal olarak Hz. Ebu Bekir’in seçilmesiyle başlayan hilafet, tarihi süreç içerisinde farklı merhalelerden geçmiştir. Ancak resmen ilga edildiği 3 Mart 1924 tarihine kadar asırlar boyunca İslam âleminin gücünü temsil eden hilafet, çok uzun bir müddet Müslümanların birliğini sağlayan ve onları belli amaçlar etrafında bir araya toplayan yegâne müessese olma özelliğini korumuştur. Bu sebeple hilafetin kaldırılmasıyla beraber bu müessese etrafında birçok tartışma ortaya çıkmış ve bu konuda büyük bir literatür oluşmuştur.

Hilafet hakkında yapılan bu tartışmalar ve bu konuda yazılan eserlerin bizde merak uyandırması tezimizin temelini oluşturmuştur. Bu çalışmayı yaparken hilafet meselesi etrafında gelişen tartışmaların hukuk, siyaset felsefesi, kelim vb. birçok açıdan ve farklı zeminlerde yapıldığını gördük. Yine hilafete yönelik birçok farklı yaklaşıma rastladık. Bu nedenle çalışmamızın esasını teşkil eden Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî’nin hilafet anlayışlarını ele alırken ortak başlıklar oluşturma ve bu başlıklar altında değerlendirme hususunda zorlandık.

Bu tez esnasında hem tez konusunun belirlenmesi hem de planının yapılıp değerlendirilmesi hususunda bana yol gösteren ve yardımcı olan ve her an desteğini hissettiğim tez danışmanım Doç. Dr. Mehmet Dirik hocama çok teşekkür ederim.

Ayrıca hayatımın her anında benimle olup destek olan eşim Türkan ERAYDIN'a ve canım çocuklarıma da çok teşekkür ederim.



GİRİŞ

1. TEZİN KONUSU, ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEMİ, KULLANILAN KAYNAKLAR, KAPSAMI VE SUNULMASI

1.1.TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Tezimizin konusu hilafetin ilga sürecinin öncesi veya sonrasında hilafet tartışmalarına aktif olarak katılan ve bu konuda müstakil eser yazan müelliflerden Seyyid Bey (1873-1925, Senhûrî (1895-1971) ve Mevdûdî (1903-1979)'nin hilafet anlayışlarının İslam hukuku açısından değerlendirilmesidir.

Hilafet konusu ilk günden itibaren Müslümanlar arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Bu tartışmalar çerçevesinde birçok itikadî ve siyasî oluşum meydana gelmiştir. Hatta İslam tarihinde ilk ayrışmalar ve çekişmeler, hilafet meselesi etrafında yoğunlaşmıştır. Bu da hilafet konusunda muazzam bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Aslı itibariyle fikhî bir konu olan, ancak kelâm, siyaset felsefesi vb. birçok alanı ilgilendiren bir içeriğe sahip hilafet meselesi, daha çok kelâm ilminin, dolayısıyla kelamcılarının ilgilendiği bir alana dönüşmüştür. Elbette bunda hilafeti asıl mecrasından çıkaran Şia gibi fırkalara cevap vermek, saltanat döneminin baskıcı karakteri, fakihlerin toplumsal birlikteliği ve istikrarı koruma kaygısı vb. etkenler olabilir. Fakat sebep her ne olursa olsun hilafet meselesi, konusu olduğu fıkıh ilminde çok az ilgi görmüştür. Fıkıh kitaplarına baktığımızda suların kısımları gibi pek cüzi meseleler üzerinde sayfalar dolusu malumat verilirken, hilafet meselesi gibi bütün toplumu ilgilendiren bir konu, ya namaz bahsi veya yargı hukuku gibi konular arasına serpiştirilmiştir. Konu hakkında *Ahkâmu's-Sultâniyye* ve *es-Siyâsetü's-Şer'îye* türü eserler kaleme alınmışsa da bu tür eserlerin hem sayısı hem de içeriğinin yeterli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Sonuç olarak İslam tarihi boyunca İslam hukukuna dair çeşitli meseleler ilgili eserlerde en ince ayrıntısına kadar ele alınırken, İslam anayasa hukuku ve idare hukukuna ilişkin konuların nispeten cılız kaldığı söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nin sonlarına doğru, İslamî meseleler, özellikle de hukuku ilgilendiren konular tartışılmaya başlanmış hilafet meselesi de bu tartışmalardan

nasibini almıştır. Özellikle de İslam ümmetini bir arada tutma ve Osmanlı Devleti'ni dağılmaktan kurtarma amaçlı olarak ön planda tutulan hilafet eksenli politikaların sonuç vermemesi ve saltanatın zayıflaması, hilafet kurumunun lehine ve aleyhine birçok görüşün daha özgürce ifade edilmesine yol açmıştır. Hilafetin beklenmedik bir şekilde ilgasıyla beraber, İslam dünyasında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar üç akımın oluşmasına sebep olmuştur. Bunlar, hilafetin tarihi şekliyle devam etmesini savunan akım, hilafetin gereksiz olduğunu savunan akım ve hilafetin gerekli olduğunu ancak revize edilmesi gerektiğini savunan akım.

Şüphesiz bu konu, hilafetin ilgasının öncesi ve sonrasında İslam hukukçularının da ilgisini çekmiştir. Konunun fihhi yönünü esas alıp bu çerçevede eser veren müelliflerden bazıları ön plana çıkmıştır. Bunlardan Seyyid Bey, hilafeti bir hukukçu olarak ele almış, hilafeti gerçek ve şekli hilafete ayırarak saltanatla birlikte olan hilafetin, gayri meşru ve gereksiz olduğunu söyleyerek onun yerine “milli hâkimiyet” teorisini ikame etmeye çalışmıştır. Seyyid Bey'in ortaya attığı görüşler, Ali Abdürrâzık (1888-1966) gibi düşünörlere ilham kaynağı olmuştur. Senhûrî de konuyu İslam hukuku çerçevesinde değerlendirmiş ve yeni bir hilafet modeli sunmuştur. Bu model daha sonra İslam İşbirliği Teşkilatı şeklinde kısmen de olsa vücut bulmuştur. Mevdûdî ise hilafet meselesini her ne kadar ideolojik bir yaklaşımla ele almışsa da birçok konuda hukukî yaklaşımlar da sergilemiştir. Müelliflerimizin hilafet meselesini asıl mecrasında, yani fikhî çerçevede ele almaları ve tartışmaları, ortaya attıkları fikir ve modellerin İslam dünyasında ilgi bulması ve yazarlarımızın her birinin hilafetin en fazla tartışıldığı merkezlerden olması, örneğin Seyyid Bey'in hilafetin merkezi İstanbul, Senhûrî'nin Mısır ve Mevdûdî'nin de Hindistanlı olması konunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

1.2.TEZİN AMACI VE YÖNTEMİ

Yukarıda değindiğimiz gibi hilafet meselesi birçok ilim dalını ilgilendiren bir konu olsa da aslı itibarıyla fikhî bir meseledir. Bu nedenle konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması, İslam hukukçuların hilafet meselesi hakkındaki görüş ve önerilerini ortaya koymakla mümkündür.

Tezimizde hilafetin ilgasından önce ve sonra hilafet hakkında ortaya konulan görüşler ve teoriler çerçevesinde Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymak, bu görüşleri karşılaştırmak ve değerlendirerek bir sonuca ulaşmak amacı güdülmektedir. Aynı şekilde hilafet konusunun fikhî bir mesele olduğu ve birçok yönüyle içtihat ve tecrübelerle dayandığına dikkat çekmek de tezimizin amaçları arasındadır.

Tezin hazırlanmasında öncelikle, Her üç yazarın da görüşlerini belli başlıklar altında toplayarak mümkün olduğu kadarıyla ortak başlıklar oluşturmaya çalıştık. Daha sonra her bir yazarın hilafet teorisini ayrı bir bölümde ele aldık. Son bölümde ise her üç müellifin hilafet hakkındaki görüşlerini hilafet teorisi çerçevesinde birçok İslam hukukçusunun da konu hakkındaki görüşleriyle mukayese ederek değerlendirdik.

1.3.TEZDE KULLANILAN KAYNAKLAR VE TEZİN KAPSAMI

Çalışmamızda Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin ilgili eserleri başta olmak üzere hilafete değinen klasik ve modern birçok eserden yararlandık. Ayrıca konuyu siyaset felsefesi, tarih ve Kelam ilmi açısından ele alan eserlere de zaman zaman müracaat ettik.

Hilafetin birçok ilim dalını ilgilendirdiğini ve her ilim dalında da konu hakkında birçok görüş ve teorinin olduğunu belirtmiştik. Tezimiz, hilafet meselesini fikhî bir çerçevede ele alan Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin görüşleri ve bu görüşlerin yine hilafetle ilgili bazı başlıklar çerçevesinde değerlendirilmesiyle sınırlıdır.

1.4.TEZİN SUNULMASI

Zikrettiğimiz gibi tezimizin konusu Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin hilafet anlayışlarının İslam hukuku açısından değerlendirilmesidir.

Seyyid Bey'in hilafet anlayışı ile ilgili daha önce tez ve makaleler yazılmıştır. Ancak bu tez ve makaleler, konuyu çoğunlukla İslam hukuku açısından değil, Kelam ve Mezhepler Tarihi açısından ele almışlardır. Seyyid Beyin hilafet anlayışını İslam hukuku açısından ele alan bir teze rastlamadık.

Senhûrî'nin hilafet anlayışına dair ülkemizde yapılmış herhangi bir teze rastlamadık. Ancak bazı tezlerde Senhûrî'nin görüşlerine kısmen de olsa yer verilmiştir. Bu konuda birkaç makaleye rastladysak da bu makaleler Senhûrî'nin hilafet hakkındaki görüşlerinin tamamına yer vermemektedir.

Mevdûdî hakkında ülkemizde birçok tez ve makale yazılmıştır. Fakat onun da hilafet anlayışını inceleyen bir çalışmaya rastlayamadık.

Son dönem hilafet tartışmalarıyla ilgili Ramazan Yıldırım'a ait *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilafet Tartışmaları* adlı doktora tezi, Seyyid Bey'in hilafet anlayışını geniş bir şekilde, Senhûrî'nin de konu hakkındaki fikirlerini özetle aktarmaktadır. Fakat söz konusu çalışma hem hilafet meselesini hem de yazarların hilafet hakkındaki görüşlerini Kalam ilmi bağlamında inceleyip tartışmaktadır. Doğrudan İslam hukuku ile ilgili meselelere değinmemektedir.

Müelliflerin hilafet anlayışlarını ortaya koyup değerlendirmeden önce hilafetin tanımını ve geçirdiği tarihi süreçleri özet olarak aktarmayı önemli gördük. Zira hilafet hakkında ortaya atılan görüşler, hilafetin geçtiği tarihi süreçlerden etkilenmiştir. Öyle ki bu görüşler hilafetin ilga sürecinin öncesi veya sonrasının bir yansımasıdır.

Tezimiz dört bölümden oluşmaktadır. Birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerinde sırasıyla Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin hilafet anlayışlarını ele aldık. Bunu yaparken daha sistematik görmemiz sebebiyle çoğunlukla Seyyid Bey'in *Fıkah Usûlü* adlı eserinde hilafeti ele alırken ortaya koyduğu başlıkları izlemeyi uygun gördük. Her bir bölümün sonuna da kısa bir değerlendirme yaptık.

Dördüncü bölümde ise adı geçen üç müellifin hilafet anlayışlarını birbiriyle hilafet teorisi çerçevesinde karşılaştırıp değerlendirme yapmaya çalıştık. Bunu yaparken söz konusu yazarların hilafet anlayışlarının tamamını değil, İslam hukukunda hilafetle alakalı özellikle de tartışmalı konularla ilgili görüşlerini esas aldık.

2. HİLAFET VE HALİFE KAVRAMLARININ TANIMI VE HİLAFETİN KISA TARİHÇESİ

2.1. Hilafet Ve Halife Kavramlarının Tanımı

Sözlük anlamı itibariyle hilafet, “*Bir adama halife olmak, bir kimseden sonraya kalmak ve birbirine halef ve bedel olmak*”¹ manasındadır. Halife de “*Bir zatın halefi olup makamına kaim ve niyabetine haiz bulunan kimse*”² demektir. Hilafet, vekâlet kelimesi gibi asaletin zıddı olarak “*başkasının vekili olmak, onun yerini tutarak temsil etmek*” demektir. Halife de benzer bir şekilde “*asilin yerine gelip ona vekâlet eden*” anlamında kullanılmıştır.³

Terim olarak hilafet, “*Dinin korunması ve dünya işlerinin idaresi hususunda peygamberliğe niyabet konumunda bir müessesedir.*”⁴ Buna benzer bir tanım da “*Hilafet, din ve dünya maslahatlarını bir araya toplayan İslamî hükümettir*”⁵ şeklindedir. Halife ise “*Müslümanların en büyük devlet başkanları*”⁶ anlamında kullanılır.

Klasik ve çağdaş âlimlerin tariflerinden istifade edilerek her iki kavram Azimli tarafından “*görevi, İslam’ın hükümlerini uygulamak ve dini muhafaza etmek olan, din ve dünya işlerini peygamber adına yönetip, yürüten kimseye “halife”, bu kişinin başında bulunduğu, geçerliliğini kaçınılmaz oluşundan alan kamu otoritesine de “hilafet” denir*”⁷ şeklinde tanımlanmıştır.

¹ Mütercim Asım Efendi (ö. 1235/1819, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, (Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi), Cilt 4, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2013, s.3686; Casım Avcı, “*Hilafet*” maddesi, DİA, Cilt. 17, s. 539, İstanbul, 1998.

² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2016, s.175.

³ Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016, s. 11.

⁴ El-Maverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü’s- Sultâniyye ve’l-Velâyât ed-Dinîyye*, Kuveyt, Dâru ibni Kuteybe, 1989, s. 3.

⁵ Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilafe*, Kahire, Müessesetü Hindavî, 2015, s. 14.

⁶ Erdoğan, a.g.e., s. 175.

⁷ Azimli, a.g.e., s. 12.

Hilafet, *imametü'l-uzma* ve *imaretü'l-müminin* şeklinde de tabir edilmiştir ki her üçü aynı anlama gelir.⁸ Halife için de Hulefâ-yi Râşidîn döneminde *halîfetü Rasulillah* ve *emîrü'l-mü'minin* lakapları kullanılırken, saltanat döneminde *Halîfetullah*, *Zillullahi fi'l-arz* vb. abartılı ifadeler kullanılmıştır.⁹

2.2. Hilafetin Kısa Tarihçesi

Hz. Peygamber ve sahabesinin Medine'ye hicret etmesiyle Müslümanlar bir araya toplandı. Burada yaşayan Yahudiler ve Medineli kabilelerden oluşan gayr-ı Müslümanlarla yapılan Medine Sözleşmesi'yle ilk İslam toplumunun ve ilk İslam devletinin temelleri atılmış oldu. Medine Vesikası olarak anılan bu sözleşmede Medine'de yaşayan farklı dinlere mensup insanlar arasındaki her türlü ilişki biçiminden bahsediliyordu ki bununla siyasî bir kurumsallaşmanın temelleri atılmış oluyordu.¹⁰ Medine site devleti dediğimiz bu ilk İslam devletinin başkanlığını Hz. Peygamber yürütüyordu. O, bir taraftan risâlet görevini yerine getirirken diğer taraftan kendisine indirilen hükümleri topluma hâkim kılmaya çalışıyor ve bir takım idarî tasarruflarda bulunuyordu. İslam toplumunun zamanla gelişmesi ve devletin merkezi olan Medine'ye yeni bölgelerin eklenmesiyle beraber Hz. Peygamber, toplumu ilgilendiren siyasî kararlar alıyor, bazı bölgelere valiler gönderiyor, çeşitli alanlarla ilgili memurlar atıyor, savaş ilan ediyor veya anlaşmalar imzalıyordu. Gerek Medine Sözleşmesinin imzalanması ve gerekse Hz. Peygamberin sözü geçen uygulamaları bu toplumun siyasî taleplerinin de olduğunu göstermektedir.¹¹

“Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece, bu toplumun, onun şahsından ve getirdiği mesajdan bağımsız ayrı bir siyasî otoritesi yoktu.”¹² Ancak onun vefatıyla beraber risâlet görevi son bulmuş, siyasî otoritesinin nasıl ve kimler tarafından

⁸ Reşit Rıza, a.g.e., s. 14.

⁹ Azimli, a.g.e., s. 13-20.

¹⁰ Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul, Anka Yayınları, 2014, s. 23.

¹¹ Yıldırım, a.g.e., s. 24.

¹² Yıldırım, a.g.e., s. 24.

doldurulacağı ile tartışmalar başlamıştır.¹³ Çünkü Hz. Peygamber, bu görevin nasıl ve kimler tarafından yürütüleceği hususunu Müslümanlara bırakmıştı.

Şimdi Hz. Peygamberden sonra başlayan ve İslam tarihinde adına hilafet denilen siyasî otoritenin tarihini ve geçirdiği evreleri kısa bir şekilde inceleyeceğiz. Bunu yaparken genelde yapılan hilafet-saltanat ayırımını esas alacağız.

2.2.1. Dört Halife Dönemi (632/661):

Halifeler şeffaf bir şekilde halkın rızasına dayalı biat yoluyla başa geçtikleri için bu döneme “*Raşit hilafet*” dönemi denilmiştir.¹⁴ Bu dönem, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerini kapsamaktadır. Hz. Peygamberin vefatından sonra toprağa verilmeden önce, Ensâr’ın ileri gelenlerinin Benî Sâide’de toplanarak Hazrec kabilesi reisi Sa’d b. Ubâde’ye biat amacıyla harekete geçmeleri üzerine Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebu Ubeyde b. Cerrah olaya müdahil olmuşlar, yapılan görüşmeler neticesinde Hz. Ebu Bekir halife olarak seçilmiştir. İki yıl süren hilafetinin sonlarına doğru sahabenin ileri gelenleriyle yaptığı istişare sonucu kendisinden sonra Hz. Ömer’in halife olmasını istemiş ve böylece ikinci halifenin seçilmesi gerçekleşmiştir. Hz. Ömer de kendisinden sonra halife seçim işini altı kişilik şuraya bırakmıştır. Bu şuranın, hakem olarak tayin ettiği Abdurrahman b. Avf, yaptığı müzakereler sonucunda Hz. Osman’ı halife ilan etmiştir. Çeşitli nedenlerden dolayı Hz. Osman’ın şehit edilmesi üzerine Medine halkının isteğine binaen Hz. Ali, halife olarak seçilmiştir. Hz. Ali’nin hariciler tarafından şehit edilmesiyle beraber bu dönem sona ermiştir.¹⁵

¹³ Yıldırım, a.g.e., s. 24.

¹⁴ Senhûrî, *Abdurezzak Ahmed, Fıkhü'l Hilafe ve Tettevvuruha li Tusbiha Usbete Ümemin Şarkiyye*, (Çev. Nadiye Abdurrezzak es-Senhûrî), Talikât ve Takdîm: Tefvik M. eş-Şavî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, s. 281.

¹⁵ Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, cilt 2, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 23-24.

2.2.2. Saltanat Dönemi (661/1924):

Raşit hilafet sisteminin özelliklerini taşımadığı için bu döneme ‘*saltanat dönemi*’ denilmiştir.¹⁶ Sırasıyla Emevî, Abbasî ve Osmanlı hilafetlerini kapsamaktadır.

2.2.2.1. Emevîler Dönemi (661-750):

Hz. Ali'nin vefatından sonra Kûfeliler, oğlu Hz. Hasan'a biat etmişlerse de Hz. Hasan, bir takım sebeplerden dolayı halifelikten çekilmiş ve yerini halifelikte ısrar eden Muaviye (ö. 60/680)'ye bırakmıştır. Muaviye'nin hilafet makamına gelmesiyle İslam tarihinde seçime ve biate dayanan ‘*Râşid-i Hilafet*’ sona ermiş ve saltanat dönemi başlamıştır. Dolayısıyla hilafet sisteminin özünde büyük değişiklikler meydana gelmiştir.¹⁷ Muaviye'nin, oğlu Yezid'i veliht olarak ilan etmesi hakkında ise şu tespitler yapılmıştır:

“Emevîler ile birlikte artık yönetim yetkisi sadece halifenin mensup olduğu ailenin eline geçti. Bu şekilde İslam tarihinde hilafetten saltana geçişte radikal kopuşu sağlayan ilk kişi Muaviye olmuştu. Böylece yavaş yavaş kurumsallaşmaya başlayan halife seçimi, genelde Araplar arasında tepki uyandıran Muaviye'nin müdahalesi ile bambaşka bir mecraya (saltanata) sürüklendi.”¹⁸

Bu döneme ait hilafetle ilgili diğer bazı gelişmeler şöyle özetlenmektedir:

”Saltanat sebebiyle hilafeti de aile mülkü olarak veraset yoluyla devam ettiren Emevîlere karşı zaman zaman onların halifeliklerini tanımayarak alternatif hilafet hareketleri gerçekleşmiş, ayrıca Emevî hilafetinin meşruiyeti İslâm tarihi boyunca sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Dinî ve siyasî niteliklerinin yanında mahallî ve kabileci sebeplerle çıkan ayaklanmalar, onların meşru halife ve idare olmadıkları iddiasına dayanmıştır. Bu hareketlerden kabul edilen Hz. Hüseyin'in girişimi, Kerbela hadisesiyle daha başlamadan bitmiş,

¹⁶ Seyyid Bey, *Hilafetin Şer'i Mahiyeti*, (Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi içinde), Haz. İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011, s. 247.

¹⁷ Apak, a.g.e., s. 25.

¹⁸ Azimli, a.g.e., s. 129.

onun ardından Abdullah b. Zübeyir Mekke merkezli olarak hilafet iddiasında bulunmuş, belli bir süre o günkü İslam toplumunun önemli bir kesiminin desteğini almış, ancak Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan zamanında yaklaşık on yıl süren Zübeyrî hilafeti ortadan kaldırılmıştır.”¹⁹

2.2.2.2. Abbasîler Dönemi (750-1517):

Abbasîler dönemi, hilafet açısından hem uzun süren hem de aşağıda görüleceği gibi önemli gelişmelere şahitlik eden bir süreçtir. Emevî saltanatının sona ermesiyle hilafet, Abbasî ailesine geçti ve Emevî karşıtı hareketin öncüsü İmam Muhammed b. Ali'nin oğlu Ebu'l-Abbas'a (ö. 136/754) halife olarak biat edildi. Saltanat Abbasiler döneminde de devam etti. Bu sülaleden farklı isimler sırayla hilafet makamına geçtiler. Ancak bu dönemde Arapların dışındaki milletlerin de askeri güçlerinin artmasıyla halifelik her ne kadar Abbasî ailesinin tekelinde görünse de hem halifenin tayinine hem de halifenin yetkilerini kullanmasına başka etkenler de müdahil olmaya başladı. Bazı halifeler İranlılar, Bazıları ise Türklerin yardımıyla halife olurken bu durum doğal olarak halifenin otoritesinin zayıflamasına sebep olmuştur. Mütevekkil (ö. 247/861)'in halifeliğinden sonra ise devletin hâkimiyeti daha çok asker ve bürokratların eline geçmiş ve halifeliğin sembolik bir anlam kazandığı yeni bir dönem başlamıştır. Halifenin siyasetten arındırılması da “*emîrû'l-ümerâlık*” müessesesinin kurulmasıyla resmileştir. Şîî Büveyhîler'in M. 945 yılında Bağdat'ı ele geçirmesiyle birlikte Abbasî hilafeti bütün siyasî ve askerî yetkilerini kaybederek başka bir gücün kontrolüne girmiştir. Selçukluların Bağdat'a girip Büveyhî hükümdarlığına son vermesiyle halifelik, Şîa'nın esaretinde kurtulmuşsa da artık hilafet ve saltanat birbirinden kesin olarak ayrılmış, halifelik sultanların bir takım işlerine meşruluk kazandıran bir makam haline gelmiştir.²⁰

Bu dönemde hilafetle ilgili bir gelişme de Fatımîlerin, Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye ile birlikte geniş bir bölgeyi hâkimiyet altına alıp, İmam Ubeydullah (ö. 322/934)'ı halife ilan etmeleridir. Bu da İslam tarihinde biri Sünni diğeri Şii iki ayrı hilafetin aynı anda bulunması anlamına geliyordu. Yine Abbasîlerden kurtulmayı

¹⁹ Apak, a.g.e., s. 25-26.

²⁰ Apak, a.g.e., s. 26-27.

başarabilen Emevî ailesinin fertlerinin Endülüs'te hilafeti ilan etmeleri, Abbasî ve Fatimî hilafetleriyle beraber üçüncü bir hilafet ortaya çıkması da hilafet açısından bu dönemin önemli gelişmelerindendir.²¹

1258 yılında Moğol istilası sebebiyle Abbasi halifeliğinin ortadan kaldırılması sebebiyle İslam âlemi üç yıl boyunca halifesiz kalmış, daha sonra Moğolları Ayn Calut Savaşı'nda mağlup eden Memluk Sultanı I. Baybars (ö. 725/1325), Dımeşk'a kaçan son Abbasî halifesi Mü'tasım Billah'ın amcası Ebü'l-Kasım el-Müstansır (ö. 660/1261)'ı Kahire'ye getirmiş ve halife ilan etmiştir. Mısır'da devam eden Abbasi hilafeti göstermelik olsa da İslam dünyası üzerinde manevî bir nüfuzla sahip olmuştur. Abbasî hilafeti Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520)'in Mısır'ı ele geçirmesiyle son bulmuştur.

2.2.2.3. Osmanlı Hilafeti Dönemi (1517-1924):

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'a girip, Memluküler Devleti'ne son vermesiyle birlikte Mısır ve Arap yarımadası Osmanlı hâkimiyetine girmiş, böylece hilafet de Osmanlı devletine geçmiştir. O dönemde Abbasî halifesinin hilafeti bir merasimle Yavuz Sultan Selim'e devrettiği son dönem tarih kitaplarında geçse de²² Bu devir teslim işinin gerçekleşip gerçekleşmediği hususu tartışılmış ve konuyla ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır.²³ Hilafetin Osmanlıya geçmesi, ilk defa Kureyş dışında birinin halife olması anlamına geliyordu ki bu hilafet tarihi açısından yeni bir gelişme olmuştur. Bu gelişme kureyşilik şartını tekrar gündeme getirmiştir.²⁴

Osmanlı padişahlarının belli bir döneme kadar hilafet meselesini ön planda tutmadıklarına dair görüşler aktarılmaktadır.²⁵ Osmanlılar hilafet konusunu özellikle dış güçlere karşı Osmanlı-Rus savaşı sonrası 1774 yılında Küçük Kaynarca Antlaşması sırasında öne çıkarmışlardır. Sonuçta hilafet meselesine Osmanlı devletinin gerileme döneminde özel bir ehemmiyet verilmiş ve hilafet, Osmanlı Devletinin parçalanmasını engellemeye çalışan ve Müslüman toplulukları bir arada

²¹ Apak, a.g.e., s. 29.

²² Apak, a.g.e., s. 31.

²³ Yıldırım, a.g.e., s. 35-36.

²⁴ Apak, a.g.e., s. 32.

²⁵ Yıldırım, a.g.e., s. 35-36.

tutma çabasında olan II. Abdülhamid (1842-1918)'in temel politikalarından olmuştur. Ancak bütün çabalara rağmen hilafet temelli politikaların olumlu neticeleri belli bir düzeyde kalmış, o dönemde yaygın olan ulus merkezli bağımsızlık hareketleri ve sömürgeci devletlerin aldıkları tedbirler sonucu hilafetin nüfuzu Müslüman halklar nazarında zayıflamıştır.²⁶ Bunun neticesinde de I. Dünya Savaşı'nda öne çıkarılmaya çalışılan fetvaların halifelik ve cihat eksenli olması da Osmanlı'nın bu savaştan yenik çıkmasına mani olamamıştır.²⁷

Hilafetin ortadan kaldırılmasına yönelik çabalarda II. Meşrutiyet önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü II. Meşrutiyet'le Sultan-Halifenin yetkilerinin sınırlandırılması hilafetin ilga edilmesi sürecinin başlangıcı kabul edilmiştir.²⁸

Hilafet meselesinin dinî mahiyeti ve hilafet hakkındaki siyasî tartışmalardan ilgasına kadar giden süreç şu şekilde özetlenebilir: Mili Mücadele'nin başarıyla sonuçlanmasından sonra 1922'de saltanat, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kaldırılınca alınan bir karar ile hilafet de tamamen siyasetten ayrı dinî bir kurum olarak tanımlandı. Ancak daha sonra gerek siyaset çevresinde ve gerekse kamuoyunda tartışmaya açılan hilafet, 3 Mart 1924'te Mecliste yapılan tartışmalar sonucu ilga edildi. Hilafetin kaldırılmasıyla beraber İslam dünyasında hem bir şaşkınlık yaşandı hem de büyük tepki verildi.²⁹

²⁶ Apak, a.g.e., s. 32-33.

²⁷ Yıldırım, a.g.e., s. 41.

²⁸ Yıldırım, a.g.e., s. 41.

²⁹ Apak, a.g.e., s. 34-35.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD BEY'İN HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde Seyyid Bey'in hilafet hakkındaki görüşlerini ve hilafet yerine uygulanması gerektiğini savunduğu “*hâkimiyet-i milliye*” anlayışını ele alacağız. Bunu yaparken görüşlerini zikretmekle yetinip değerlendirmesini tezimizin dördüncü bölümüne bırakacağız.

1. HİLAFETİN ŞER'İ MAHİYETİ

Seyyid Bey, hilafetin mahiyeti hakkında şunları söylemektedir: “*Hilafet meselesi haddi zatında fer'î ve fikhî meselelerdendir. Millete ait hukuk ve genel maslahatlar cümlesindedir. İtikatla bağlantısı yoktur. Binaenaleyh itikadî meselelerden değildir.*”³⁰ O, hilafet meselesinin itikat kitaplarına konu olmasını şu gerekçeye bağlamaktadır:

“Vakıa itikada dair olan İslamî eserlerde dahi bu meseleden uzun uzadıya bahsolunur. Fakat bu, hilafet meselesinin İslam akaidinden sayıldığı için değil, belki mesele etrafında bilahare toplanmış olan bir takım hurafeler ve batıl fikirleri cerh ve iptal içindir. Hariciyye Fırkası hilafetin vücûbunu inkâr ediyorlar. (halife nasb ve tayin keyfiyeti, İslam milleti üzerine vacip değildir, caizdir. Olsa da olur olmasa da olur.) diyorlar. Şiiler 'den imamiye fırkası da, halifenin masum yani günahattan beri ve masum olması gerektiğini söylüyorlar. (halife, halkı iyiliklere yaklaştırmak ve kötülüklerden men ve uzaklaştırmak ile mükelleftir. Böyle bir vazife ile muvazzaf olan bir zatın herkesten evvel kendisi, itaat ve hasenat ile muttasıf ve kötülüklerden beri ve uzak olması lazım gelir)

³⁰ Seyyid Bey, *Hilafet ve hâkimiyet-i Milliye*, (Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu içinde) Haz. Mehmet Sait Toprak, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999 s. 167-229.

diyorlar. İsmâiliye ve Bâtıniye gibi ğulât-ı Şia ise, işin içine hurâfât karıştırarak, kendi halife ve imamlarını ulûhiyet mertebesine kadar çıkarıyorlar.

İşte Ehl-i Sünnet âlimleri, itikada dair telif ettikleri kitaplarında bu gibi batıl fikirleri cerh ve ret için “İmamet” unvanıyla hilafet meselesinden dahi bahsetmişlerdir. Yoksa dediğim gibi bu mesele hadd-i zatında fer‘î hukukî meselelerdendir. Bunda genel olarak Ehl-i Sünnet müttefiktir.”³¹

Seyyid Bey, hilafetin itikadî bir mesele olmaktan ziyade hukukî, dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî olduğunu şu sözleriyle açıklamaktadır:

“Hatta “Hilafet” meselesi, dinî bir mesele olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir. Ve doğrudan doğruya milletin kendi işidir. Bunun içindir ki, Şer‘i naslarda bu mesele hakkında tafsilat yoktur. Halife nasıl nasb ve tayin olunur? Hilafetin şeraiti nedir, her halükarda ve her zamanda halife nasb ve tayini millet-i islâmiyye üzerine vacip midir? Gibi meseleler hakkında ne Kur’an-ı Kerim’de, ne de Nebvî hadislerde bir sarahat yoktur.”³²

Seyyid Bey, Hz. Peygamberin dinin en teferruat konularından tırnak kesmek, sakal salıvermek gibi birçok konuda tavsiyelerde bulunmasına rağmen hilafet konusunda bir beyanda bulunmamasını ve bu konuda konuşmamayı tercih etmesini hilafetin asıl meselelerden olmamasına bağlamaktadır. Aksi takdirde Kur’an’ı Kerim’in “bugün ben dininizi tamamladım”³³ ayeti ve Peygamberin bu konudaki beyanatına rağmen onun zamanında dinin eksik kalmış olması anlamına geleceğini söylemektedir.³⁴

Seyyid Bey bu konudaki görüşünü şöyle özetlemektedir: “Hilafet dinî işlerden ziyade dünyevî işlerden olduğu için Resul-i Ekrem (s.a.v) efendimiz hazretleri, hilafet işini ümmetine terk etmiş ve vefatları anında kendilerine bir halife nasb ve tayin etmedikleri gibi, bu hususta bir tavsiyede bulunmamıştır.”³⁵

³¹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 168.

³² Seyyid Bey, a.g.e., s. 169.

³³ Maide (5), 3.

³⁴ Seyyid Bey, a.g.e., s. 169.

³⁵ Seyyid Bey, a.g.e., s. 170.

³⁵ Seyyid Bey, a.g.e., s. 171.

O, Şifilerin, Hz. Ali'nin ve bazı Sünnilerin de Hz. Ebu Bekir'in hilafeti hakkında nasların varlığını iddia ettiklerini, ancak bu iddiaların doğru olmadığını ve bu konuda Sahabeden hiçbiri hakkında ne gizli ne de açık bir nassın bulunmadığını belirterek, buna da Sahabenin Hz. Peygamberden sonra hilafet konusunda ihtilaf etmelerini ve Hulefâ-yi Râşidîn'den her birinin farklı bir yöntemle tayin edilmesini delil olarak getirmektedir.³⁶

2. HİLAFETİN TANIMI VE MAHİYETİ HAKKINDA GENEL AÇIKLAMALAR

Seyyid Bey, kendi döneminde biri hilafet makamına kutsiyet ve ruhaniyet isnat ederek bu konuda aşırılığa kaçan, diğeri de hilafet makamını tamamıyla sınırlandırmak suretiyle yetkisiz kılan iki uç görüşün bulunduğunu ve ikisinin de yanlış olduğunu söyleyip hilafeti şöyle tarif etmektedir:

“Hilafet, lügatte bir kimseye halef olmak manasındadır. Emirü'l-Müminin ve İmamü'l-Müslimin olan muhterem zat, Hz. Peygambere halef olduğu için kendisine 'halife' denilmiştir. Nerede ve ne maksatla halef olduğunu aşağıdaki izahlar gösterecektir.

Hilafet, ıstılahta imametın eş anlamlısıdır. Namazda cemaate imam olmak manasında olan imametden ayırmak için buna 'İmamet-i Kübra' denir. Büyük muhakkik Sadrü's-Şerî'a (ö. 747/1346)'nın 'Ta'dîlu'l Ulûm'unda, 'Mevâkıf' ve 'Mekâsıd' gibi en meşhur ve en muteber kelim kitaplarında 'imamet' şu şekilde tarif ediliyor: 'İmamet, Hz. Resul-i Ekrem'den halef olarak dinî ve dünyevî işlerde umumi reisliktir. Hâtemü'l-Müctehidin İmam İbnî Hümam da kelim ilmine dair olan 'Müyâsere' namındaki güzide kitabında imameti 'İslam milleti üzerinde umumi tasarrufa hak kazanmaktır.' diye tarif ediyor.'³⁷

Bu iki tariften birincisinin Kelam ilmine, ikinci tarifi ise Fıkıh ilmine uygun olduğunu dile getiren Seyyid Bey, bununla beraber aralarında ayrılmazlık ve bağıllık bulunduğunu söyleyerek müctehit derecesinde olan İbn Hümam (ö. 861/1457)'ın bir

³⁶ Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, (Yayına Haz. Hasan Karayığit), İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2010, s. 98-99.

³⁷ Seyyid Bey. a.g.e., s. 99.

hukukçu olarak ikinci tarifi tercih ettiğini ifade etmektedir.³⁸ Kanaatimizce Seyyid Bey de ikinci tarifi daha çok benimsemektedir. Bu, onun hilafete genel bakışından ve bu konuyu ele alış biçiminden ortaya çıkmaktadır. Çünkü hilafetin hukukî bir mesele olduğunu ısrarla söylemekte ve hilafet meselesini hukukî bir zeminde tartışmaya açmaktadır.

3. HİLAFETİN DİNÎ TEMSİL ALANI

Seyyid Bey'e göre İslam, din ve dünya işlerini birleştiren yüce bir dindir. Hz. Peygamber sadece risâleti tebliğ etmekle kalmayıp, bu risâletin içerdiği kanunların icrasını ve milletin maslahatlarını sağladı, etrafa valiler ve kadılar gönderdi, başkomutanlık vazifesini yürüttü. Bütün bunlar Müslümanlar üzerinde tasarrufta bulunmaktır ki bu da İslam dininin siyasî yönüdür. Halife de Hz. Peygamberin siyaset, imamet ve hükümet alanlarında halefi olduğundan dolayı bu makama hilafet denilmiştir. İnsanlar arasında yaygın olarak kullanılan halife peygamberin vekilidir, peygamber postuna oturuyor'' gibi sözlerde bu manadadır. Aksi takdirde halifenin peygamber olması gerekir. Bu da hiç kimsenin aklına gelmeyecek bir şeydir.³⁹

Seyyid Bey halifenin Müslümanlar üzerinde sahip olduğu umûmî velâyeti de papanın velâyetinden ayırmak sadedinde şunları söylemektedir: Halife, hükümet ve Müslümanların reisidir. Sahip olduğu tasarruf ve velâyet hakkı, her kesimden bütün müminleri ve onların bütün işlerini kapsamaktadır. Ancak bu velâyet, papanın velâyeti gibi dinî ve ruhanî olmayıp bir hükümdarın umûmî velâyeti gibi idarî ve siyasîdir. Halifenin vazifesi, İslam dinini kurmak ve kollamak, umûmî işlerde hükümet ve siyaseti yürütmektir.⁴⁰

Seyyid Bey, halifenin papalıkta olduğu gibi halk üzerinde dinî bir vesayeti olmadığı gibi papanın sahip olduğu kanun koyma, helali haram, haramı helal kılma vb. yetkileri de yoktur. Başta halifelik olmak üzere şeyhülislamlık vb. makamlar dinî birer makam olmaktan ziyade daha sonra ortaya atılan resmî kurumlardır. Yoksa

³⁸ Seyyid Bey, a.g.e., s. 100.

³⁹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 100.

⁴⁰ Seyyid Bey, a.g.e., s. 101.

İslam dininde böyle bir sınıfsal yapı yoktur. Bu nedenle İslam Katoliklerdeki bu batıl uygulamalardan uzaktır⁴¹ demektir.

4. HİLAFETİN ÇEŞİTLERİ VE HALİFENİN ŞARTLARI

Hilafeti, hilafet-i hakîkiye ve hilafet-i sûriyye olmak üzere ikiye ayıran Seyyid Bey'e göre muteber ve şer'î hilafet, birinci kısım hilafettir. Bazı Kelam kitaplarında hilâfet-i kâmile-i hakîkiye denilen hilafet budur. Peygamber efendimizin "*Benden sonra hilafet otuz senedir. Ondan sonra zorba bir saltanata dönüşür*"⁴² hadisiyle kast edilen hilafet de bu çeşittir. Ayrıca Seyyid Bey, bazı âlimlerin bu hilafete "hilafet-i nübüvvet" dediklerini de aktararak, bu hilafetin iki temel yönünün bulunduğunu ifade eder. Birincisi Peygambere dayanması yönüdür ki hükümet ve imamette peygambere halef ve vekil olmak demektir. İkincisi ise millete dayanması yönüdür ki bu da İslam ümmetinin rıza ve seçimine bağlı olarak onların vekâlet ve sorumluluğunu üstlenmektir. Hilafet ancak bu iki yönüyle gerçekleştiği zaman hilafet-i kâmile veya hakîkiye adını alır⁴³ demektir.

Sûrî hilafete gelince Seyyid Bey'e göre bu çeşit hilafet, her ne kadar şeklen hilafet gibi görünse de hakikatte hilafet değildir. Aksine saltanat ve zorbalıktan ibarettir. Bu nedenle Hulefâ-yi Râşidînden sonra gelen Emevî ve Abbasî hilafetleri de gerçek anlamda hilafet olmayıp sadece kuvvet ve zorbalığa dayanmışlardır. O, Emevî ve Abbasî hilafetlerinin hakîkî hilafet olmadıkları noktasında Ehl-i sünnetin ittifak ettiğini aktararak,⁴⁴ sadece Emevî ve Abbasî yönetiminin değil, onlardan sonra gelen Osmanlı yönetiminin de gerçek bir hilafet olmadığını belirtmektedir.⁴⁵

Seyyid Bey, hakîkî hilafet ile sûrî hilafet arasındaki farkı ortaya koymak adına şöyle demektir: Hulefâ-yi Rasidîn, hazineye ait olan devlet malını "Allah'ın malı" ve bunun haklarına da "Allah'ın hakkı" olarak görürlerdi. Tüm hakların korunması için bütün güçlerini harcarlardı. Sûrî halifeler ise Müslümanların hakkını müsadere eder ve devlet mallarını şuna buna peşkeş çekerlerdi. Öyleyse böyle bir zulüm ve

⁴¹ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 176.

⁴² Ebu Davud, *Sünnet*, 8.

⁴³ Seyyid Bey, a.g.e., s. 179.

⁴⁴ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 180.

⁴⁵ Seyyid Bey, *Hilafetin Şer'î Mahiyeti*, s. 247.

tagallübe hilafet denilebilir mi? İslamiyet gibi yüce bir din böyle bir kahredici saltanatı kabul eder mi? Böyle kahredici ve baskıcı bir yönetime İslam dinine dayayarak adına “İslam hilafeti” demek, dostu düşmana karşı İslamiyet’e hakaret etmek olmaz mı? Dolayısıyla bu çeşit hükümetler hilafet değil, Peygamber Efendimiz Hazretlerinin buyurdıkları gibi* ısırtıcı saltanattan ibarettir.⁴⁶

O, güç ve zorbalığa dayanan yönetimlerin hilafet olarak isimlendirilmesinin gerekçesini ise şu şekilde izah eder:

“Pek açık olarak görülüyor ki İslam hukuku nazarında öyle zulüm ve sıfatlardan ibaret olan mülk ve saltanat, asla meşru değildir. Bununla beraber yine ona hilafet denilmesi, hilafet hükmünde olmasındandır. Yani melikler ve sultanlar tarafından kadı ve vali gibi memurlar tayin edilmesi ve onların Şeriata ve kânûn-î adalete muvafık olan hükümleri ve emir ve nehiyleri zaruretle muteber olduğundandır. Bizim buna hilâfet-i hükmiye dememizin vecih ve sebebi de budur.”⁴⁷

Sonuç olarak Seyyid Bey’e ait olan ve yukarıda zikredilen izahlardan, onun, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra hakîkî anlamda bir hilafetin olmadığı, her ne kadar bir takım gerekçelerden dolayı sultanları halife olarak isimlendirilse de aslında bunların birer zorba ve kuvvete dayanan yönetimler olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.

Hilafetin şartlarına gelince Ehl-i sünnet âlimlerinin kitaplarında geçen İslam, hürriyet, akıl, buluş, erkek, sağlıklı olmak, yeterlilik, ilim, cesaret, adalet, kureyşilik şartlarını aktaran Seyyid Bey, halifenin Kureyş’ten olması gerektiği ile ilgili şartı yaygın düşüncenin aksine yorumlamaktadır. O, *Akâid-i Nesefiyye*’de halifenin Kureyş’ten olması gerektiği ve başkasının imametinin caiz olmadığını kat’i ve mutlak bir şekilde ifade edildiğini, yine bu kitapta ümmet, Kureyş’ten bir kişi bulamadığından dolayı başka birini seçecek olursa caiz olmayan bir şey yaptıkları için günahkâr olacakları düşüncesinin savunulduğunu aktararak *“demek oluyor ki bu*

* Seyyid Bey’in işaret ettiği hadis şu şekildedir: *“Benden sonra hilafet otuz senedir. Ondan sonra zorba bir saltanata dönüşür”* (Ebu Davud, *Sünnet*, 8).

⁴⁶ Seyyid Bey, *Hilafetin Şer’i Mahiyeti*, s. 248.

⁴⁷ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 181.

şartlar da 'kureyşilik' asırlardan beri millet-i İslamiyye'yi günaha sokmaktan başka bir işe yaramamıştır"⁴⁸ demektedir.

Kureyşilik şartını, Kureyş'in İslam'ın başında sahip olduğu şeref, kuvvet ve Arap toplumu üzerindeki nüfuzuna bağlayan Seyyid Bey, günümüzde Kureyş'in böyle bir kuvvet ve nüfuzu bulunmadığından bu şartın hükümsüz olduğunu söylemekte ve tarihi vakıyalardan örnekler getirerek bu şartın sonraki dönemlerde pratikte de uygulanmadığını dile getirmektedir.⁴⁹

5. HİLAFETİN ELDE EDİLME ŞEKLİ

Seyyid Bey, fakihlerin hilafet meselesini İslam milleti ile halife arasında bir çeşit akit ve sözleşme olarak kabul ettiklerini bundan dolayı da hilafetin, İslam hukukuna göre millet ve halife arasında adeta icap ve kabul ile gerçekleşen bir vekâlet akdi olduğunu aktarmaktadır. Ona göre bu sözleşme hakkını Hz. Peygamber kendisinden sonra kendilerini idare edecek birini seçmeyerek ümmete vermiştir. Bu sebeple de Hz. Peygamberden sonra ümmetin ileri gelenleri ve Ashabı kiram aralarında münakaşa ve müzakere ile Hz. Ebubekir'i seçmişlerdir.⁵⁰ Bundan dolayı bir kişi hilafet için gerekli olan bütün şart ve vasıfları taşısa dahi kendi kendine halife olamaz. Hatta dünyada bu şartları taşıyan tek bir kişi olsa ve ondan başka da bu şartları taşıyan biri bulunmasa bile halktan yetki almadan halife olmaz. Zira İslam hukuku, hiç kimseye kendiliğinden toplum üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi vermemiştir ki bu konuda Ehl-i sünnet müttefiktir.

Seyyid Bey'e göre hilafet, vekâlet akdi türünden olması nedeniyle fıkhîta geçen vekâlet akdi hükümlerine bağlıdır. Buna göre müvekkil konumunda olan halk doğrudan doğruya halifenin yapmakla mükellef olduğu işin sahibidir ve sahip olduğu işe münasip göreceği birini seçer. Bir insan ancak bu şekilde atanırsa halife olabilir ve hukukî bir vasıf elde eder. Bu sebeple fakihler, hilafetin gerçekleşmesinde istişare, seçim ve biati şart koşmuşlardır demektedir.⁵¹

⁴⁸ Seyyi Bey, a.g.e., s. 185.

⁴⁹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 186.

⁵⁰ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 101.

⁵¹ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 198.

Ümmet halifeyi tayin etmede yetki sahibi olduğuna göre halifeyi seçme ve ona biat etme işine ümmetin her ferdi mi katılacak yoksa belli bir grup mu onu seçecek sorusunu şu doğrultuda cevaplamaktadır: Halife olmak, ümmetin seçimine bağlıdır. Ancak coğrafyanın genişliği ve nüfusun çokluğu nedeniyle genel seçim usulüne riayet imkânsız olduğundan ve pek büyük sakıncaları barındırdığından fakihler, ehlü'l-hall ve'l-akdin yani başkentte bulunan hükümet adamları ve tecrübe ve müşahede sahiplerinin seçim ve biatinin, milletin bütün fertlerinin seçimi yerine geçeceğini dile getiriyorlar. Her ne kadar bazıları, vilayetlerin merkezleri ehlü'l-hall ve'l-akdi seçmek suretiyle bu işe dâhil olmalıdır dese de tercih edilen önceki görüştür. Ashabı kiram da öyle yapmışlardı.⁵²

Seyyid Bey'e göre, ikisi meşru biri gayr-i meşru olmak üzere hilafeti elde etmenin üç yolu vardır. Bunlardan birincisi, yukarıda zikri geçen yöntemdir. Yani Halifeyi ehlü'l-hall ve'l-akd'in seçmesidir ki asıl ve en doğru olan yöntem budur. Hz. Ebubekir, bu yöntemle hilafete gelmiştir. İkincisi yol, halifenin vefatından önce ümmetin yönetim hususunda fitne ve tefrikaya düşmesi korkusuyla kendisinden sonra halife olacak bir veliaht tayin etmesidir. Fakat bu yöntemin muteber olabilmesi için halifeden sonra gelecek kişinin hilafetin şartlarını taşıması ve ehlü'l-hal ve'l-akdin onayına sunulması gerekir. Nitekim Hz. Ebubekir, Hz. Ömer'i kendisine veliaht tayin edip ümmete arz ve beyan etmişti.⁵³ Üçüncüsü, yani meşru olmayan yol ise muteber kitapların "imamet" bahsinde geçen hilafetin zorbalık ve istila yoluyla elde edilmesidir. Bu yöntemle elde edilen yönetim, mülk ve saltanattır, hakîkî hilafet değildir. Bu şekilde başa geçenlere "imam" denilmesi genel anlamdadır. Zira fakihler "imam" kelimesini hem meşru halife için hem de zorla ve kuvvet kullanarak başa geçen sultanlar için kullanmışlardır.⁵⁴

Hilafetin, bir nevi vekâlet akdi olmasından dolayı hakkında fıkıh kitaplarında geçen vekâlet akdi ile ilgili bütün kural ve hükümlerin geçerli olacağını ısrarla dile getiren Seyyid Bey, bu duruma bağlı olarak da bir takım sonuçların ortaya çıktığını ifade ederek çıkan sonuçları şöyle sıralamaktadır: Halife bir taraftan Hz. Peygamber in halefi iken diğer taraftan milletin vekilidir. Vekil tayin eden, vekilini azletme

⁵² Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 102.

⁵³ Seyyid Bey, a.g.e., s. 102.

⁵⁴ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 90.

hakkına sahiptir. Bu nedenle gereken sebep ve şartlar oluştuğunda halifenin kendisini tayin eden halk tarafından azli caizdir. Yine bu hükümlere bağlı olarak hilafet veraset yoluyla intikal etmez, halifenin ölümü veya azli durumunda atadığı vekiller ve memurlar hakikatte halkın vekilleri oldukları için azledilmiş olmazlar. Zira halife, onları halktan aldığı yetkiyle tayin etmiştir. Vekil, müvekkilinin kayıt ve şartlarına riayet etmek zorunda olduğu için halifenin zaruret dışında halkın zararına bir tasarrufta bulunması caiz değildir. Böyle bir tasarruf, hukuken muteber sayılmaz.⁵⁵

6. HALİFENİN SAHİP OLDUĞU UMÛMÎ VELÂYETİN MAHİYETİ VE KAPSAMI

Seyyid Bey'ın hilafet konusunda tafsilatlı bir şekilde ele aldığı noktalardan birisi de halifenin sahip olduğu umûmî velâyet yani hukukî tasarruf yetkisidir. O bu yetkinin hem hukukî mahiyetini hem de kapsamını ele almaktadır.

6.1. Umumî Velâyetin Mahiyeti:

Seyyid Bey, “velâyet” kavramının tanımını yapıp kısımlarını zikrettikten sonra halifenin sahip olduğu velâyeti, “velinin şahsında neşet etmeyip vekâlet akdi gibi harici bir sebepten meydana gelen velâyettir” şeklinde tanımlamakta ve böylece bu velâyeti, gayr-ı zatî velâyet kapsamında değerlendirmektedir. O, söz konusu velâyetin zatî bir vasıf olmayıp sonradan vaki olan harici bir durumdan meydana gelen arızî bir vasıf olduğunu, dolayısıyla ayrılması mümkün olduğunu, buna göre müvekkilin iradesiyle vekilin azli gerçekleşeceği gibi kendisinin feragat etmesiyle (istifa) de gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Yine halife başta olmak üzere büyük küçük bütün hükümet memurlarının durumu böyledir. Bu sebeple halifenin meşru sebeplerle azledilmesi veya kendisinin imamet ve saltanattan çekilmesi caizdir⁵⁶ demektedir.

Halifenin sahip olduğu umûmî velâyetin gayr-ı zatî vekâlet türünden olmasının sonucu olarak bu velâyetin, halifeye millet tarafından hilafet ve biat

⁵⁵ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 102-103.

⁵⁶ Seyyid Bey, a.g.e., s. 104

akdiyle havale edildiğini belirten Seyyid Bey, Halifenin azledilmesi veya kendisinin bizzat çekilmesi durumunda velâyet hakları son bulur ve bu hususta ümmetin herhangi bir ferdinden hiçbir farkı kalmaz. Çünkü halife, hilafet makamına gelmeden önce böyle bir yetkiye sahip değildi. Bu yetkiyi hilafet makamına gelmesiyle elde etmiştir. Bu sebeple hilafetten ayrılmasıyla da eski durumuna döner⁵⁷ demektir.

6.2.Umûmî Velâyetin Kapsamı:

Halife, devleti idare etme ve ümmetin maslahatını gözetme hususunda İslam milletinin vekilidir. Sahip olduğu hak ve yetkileri milletten aldığı belirten Seyyid Bey, halifenin sorumlu olduğu iş ve maslahatların bütün çeşitlerini, ümmetin bütün fertlerini kapsamaktadır ki umûmî velâyetin anlamı da budur. Bu velâyet türüne sahip tek şahıs halifedir. Halifenin vazifelendirdiği memurların umûmî velâyeti halifenin bu yetkisine bağlıdır. Fakat bu velâyet, her ne kadar sınırsız ve mutlak görünse de aslında bütünüyle mutlak değildir. Bu yetkiyi de kayıtlayan bir takım sınırlar vardır ki halife bunları aşamaz. Aşması durumunda tasarrufları dinen sahîh ve muteber olmaz⁵⁸ demektir.

Seyyid Bey'e göre umûmî velâyetin sınırı "genel maslahatı gözetme" prensibidir. Bu şart bizzat velâyetin kendisinde vardır. Çünkü türü ne olursa olsun velâyetin muteber olabilmesi için vacip olan maslahatın gözetilmesine riayet edilmelidir. Zira velâyet, üzerinde tasarruf yapılan fertlerin haklarını ve menfaatlerine korumak amacıyla meşru kılınmıştır. Buna göre devletin ihtiyaca binaen makul miktarda bir takım vergiler koyması caizdir. Ancak ihtiyaçtan fazlası israf olacağından dinen caiz olmaz. Aynı şekilde bir yerde çıkan yangının etrafa yayılmasını engellemek için bir kimsenin evini yetkililerin emri ile sahibinin rızası olmadan yıkmak caiz olur. Ancak yetkililerin izni olmadan biri, sırf evini kurtarmak amacıyla komşusunun evini yıkarsa bunu tazmin etmek durumundadır. Çünkü umûmî işlerde yetki doğrudan halifenin veya yetki verdiği makamlarıdır. Yine ihtiyaç durumunda sultanın emriyle bir kimsenin özel mülkü, rızası olmadan bedelini ödemek şartıyla herkesin kullandığı yola dâhil edilebilir. Toplumun menfaatine olan

⁵⁷ Seyyid Bey, a.g.e., s. 105.

⁵⁸ Seyyid Bey, a.g.e., s. 109.

tesisler kurmak amacıyla yapılan istimlak de bu esasa göre caiz olur.⁵⁹ O, bu konuya dair şunları da ifade etmektedir:

“İşte halife ve padişah hazretlerinin velâyet ve umûmî denetimi, izah ettiğimiz üzere umûmî maslahat şartıyla mukayyettir. Tasarrufları ve vaki icraatları umûmî maslahat mülâhazasına binaen ise dinen caiz ve geçerli olur, değil ise yani keyfî ve şahsî bir maksada dayanıyor ise caiz olmaz. Mesela; İmamü'l-Müslimin hazretleri sırf kendi nefsi için veya evlat ve taallukatından birine ait şahsî bir maksat için bir zatın mülkünü rızası olmaksızın-isterse değerinden fazla bir bedel ile olsun- zorla elinden alsa dinen caiz olmaz. Halifenin umûmî velâyeti, kendilerine böyle bir hak bahşetmez. Halife, devlet işleri ve milletin maslahatını gözetmek için hilafet makamına seçilmiştir. Yoksa hiçbir umûmî maslahat ve menfaat bulunmaksızın sırf kendi şahsî arzularına tabi olarak dilediği şekilde hareket etmek ve şer'î bir sebep olmaksızın halka zarar vermek için halife nasb ve tayîn edilmemiştir. Rai'ye (halk) üzerine tasarruf maslahata bağlıdır.”⁶⁰

Seyyid Bey, halifeliği ilgilendiren neredeyse her konuda olduğu gibi burada da melik ve sultanların sahip olduğu yetki ve velâyeti, meşru halifenin umûmî velâyetinden ayırmaktadır. Ona göre sultanların sahip olduğu kuvvet ve velâyet, İslam hukukunda belirtilen umûmî velâyet değil, saltanattır. Şeriatın hoş görmediği baskı, zorbalık ve zorla başa geçmedir. Bu umumî velâyetin bir tek kaidesi vardır ki o da kılıçtır. Zaten saltanat kelimesi de bizzat bu anlama gelmektedir. Padişah, halkın başına bela olan bir zorba olduğundan dolayı sultan diye isimlendirilmektedir.⁶¹

7. HİLAFETİN GAYESİ, HALİFENİN VAZİFESİ VE MESULİYETİ

Seyyid Bey'e göre hilafet, bir amaç değil araçtır. Hilafetten elde edilmek istenen amaç ise adaleti gerçekleştirmek ve hakları savunmak yoluyla ümmete mutluluk bahşetmektir. Aslında İslam hukukunun amacı da budur. *“Ey Davut! Biz*

⁵⁹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 110.

⁶⁰ Seyyid Bey, a.g.e., s. 111-112.

⁶¹ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 199.

seni yeryüzünde halife yaptık. Sende insanlar arasında hak ve adaletle hükmet”⁶² ayetinde hilafet adaletin kaim kılınması için verilmiştir. Demek ki hilafetten maksat, erdemli bir hükümet kurmak suretiyle adaleti sağlamak ve insan haklarını korumaktır. Bu nedenle halifenin vazifesi adaleti sağlamak ve hakları korumak hususunda çaba sarf etmektir. Öyleyse halifenin biri dinî diğeri dünyevî olmak üzere iki vazifesi vardır. Dinî vazifesi, dinin şiarlarını ve İslamî erdemleri korumak ve şer‘î hakikatleri yücelterek dinin yayılmasını sağlamaktır. Dünyevî vazifesi ise bir devletin yapması gerekenleri itina ile yerine getirmektir. Fakat zikri geçen görevler asırlardan beri ihmal ve terk edilmiştir. Bu yüzden gözleri kamaştıran İslam medeniyeti yok olmaya yüz tutmuş, İslam’ın yüce şerefine halel gelmiş ve insanlık bu nurdan mahrum kalarak hayal ve hurafelere batmıştır. Bunun neticesinde İslam Ümmeti cehalet, sefalet ve taassuba batmış, fakirlik ve sefalet içinde kalmıştır.⁶³

İslam ümmetinin muteber hilafet anlayışını kaybetmesi ve bu tasavvur etrafında bir takım yanlış düşünce ve hurafelerin oluşması büyük olumsuzluklara yol açmış ve ümmetin kendisinden istenilenleri yerine getirmesine engel olmuştur. Ancak tarihte Müslümanların insanlığa bahşettiği değerlere ve İslam Medeniyetinin bıraktığı izlere baktığımızda Seyyid Bey’in tamamen karamsar bir tablo çizmesine katılmak mümkün değildir. Fakat yaşadığı dönem itibariyle haklı tespitlerde bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Bizce bu düşünceler İslam ümmetini çok iyi bildiğine inandığımız âlim ve aydın biri olan Seyyid Bey’in o gün itibari ile ümmetin içinde bulunduğu durumdan dolayı hayıflanılan bir vicdanın yansımasıdır.

Seyyid Bey’e göre İslam dininde mesuliyetten bağımsız bir kimsenin olmadığını herkesin bulunduğu konum ve yaptıkları eylemler derecesinde mesul olduğunu ifade eder. Zira Hz. Peygamberin *“hepiniz çobansınız ve her biriniz güttüğünden mesuldür. İmam da çobandır, o da güttüğünden mesuldür”*⁶⁴ hadisi halifenin de sorumluluk sahibi olduğunu açıkça belirtir. O, Osmanlı’nın Kanûn-i Esâsî’inde geçtiğini söylediği *“Zat-ı Hazret-i Padişah-ı Mukaddes gayr-ı*

⁶² Sa’d (38), 26.

⁶³ Seyyid Bey, a.g.e., s. 193.

⁶⁴ Buhârî, *Ahkâm*, 1.

mesuldür”⁶⁵ sözünün Avrupa’dan alındığını ve temelden İslam’a zıt olduğunu, özellikle de Allah’tan başkasının mukaddes olmadığını, eğer insanda mukaddesata dair bir şey varsa o da insan hakları olduğunu, çünkü insan haklarının Allah’ın bir emaneti olduğunu⁶⁶ belirtmektedir.

Halifenin, manevî ve uhrevî olduğu kadar, maddî ve dünyevî konularda da mesul olduğunu dolayısıyla halifenin de yaptıklarından hem hukukî hem de cezaî anlamda sorumlu olduğunu dile getiren Seyyid Bey, halifenin mesuliyeti hususunda daha çok halifenin sorumluluğunu yok sayan ve halifeye bir çeşit kutsiyet atfeden fikre karşı çıkmakta ve bu fikri eleştirmeye yoğunlaşmaktadır. Bu fikri Hulefâ-yi Râşidinden örnekler getirerek çürütmeye çalışır. Getirdiği örneklerin birinde şöyle der: Etrafa gönderdiği ve tayin ettiği valilerin zulüm ve davranışları sebebiyle Hz. Osman gibi mübarek ve muhterem bir halifenin uğradığı feci akıbeti, İslam tarihine biraz vakıf olanlar bilirler. Söz konusu öldürme ve şehit edenlerin hepsi de avam tabakasından ve o baş takımından oldukları zannedilmesin. İçlerinde Hazreti Ebubekir’in oğlu gibi pek çok züht ve takvasıyla meşhur olmuş önde gelen adamlar dahi vardı.⁶⁷

8. HALİFEYE İTAATİN VACİP OLMASI

Seyyid Bey’e göre halife emir ve yasaklarına uyulması vacip olan kişidir. Bu vücûbiyet hem hukukî hem de dinî olmak üzere iki yönlüdür. Hukuken vacip olması hilafetin vekâlet akdi nev’inden olması nedeniyledir. Zira halife, milletin vekilidir. Vekilin müvekkili hakkındaki tasarrufu doğrudur. Nitekim bu yetkiyi müvekkil velâyet akdiyle ona vermiştir. Vekâlet, ancak istenilenin yerine getirilmesi ile tatbiki gerçekleşebilir. Eğer vekilin icraatları kabul edilmeyecekse vekâlet akdinin bir anlamı olmaz. Zaten müvekkil, vekilinin icraatlarından doğan sonucu baştan kabul etmiştir. Bu nedenle ümmet, halifeye vazifeyi tevdi edip onu tasarrufa yetkili kılınca, ümmetinde bu vazifenin gereği olarak ortaya çıkan icraatları kabul etmesi zorunludur. Çünkü vazife sahibine hak doğurduğu gibi aynı zamanda sorumluluk da

⁶⁵ Kanûn-i Esâsî Maddeleri için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Osmanlı Anayasasına Dair*, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2014, s. 216-232.

⁶⁶ Seyyid Bey, a.g.e., s. 195.

⁶⁷ Seyyid Bey, a.g.e., s. 195.

yükler. Bu nedenle halifeye verilen makam ve umûmî velâyet yetkisi, ümmete de halifenin emir ve yasaklarına uyma sorumluluğu yükler.⁶⁸

Halifeye dinen itaatin vacip olmasının sebebi ise bu konuda varit olan naslarla fakih, mütekellim ve bütün Ehl-i sünnet âlimlerin icmasıdır. Nitekim “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygambere itaat edin. Ve sizden ulu’l-emre (idarecilere) de*”⁶⁹ ayeti ulu’l-emre itaatin vacip olduğunu gösterir. Yine “*Başınıza idareci olarak Habeşî bir köle dahi geçse itaat edin ve onu dinleyin*”⁷⁰ mealindeki hadis ile bu konuda gelen diğer haberler de bunu desteklemektedir. Ulu’l-emre itaat emri, bakan, kumandan, vali, kaymakam ve kadı gibi bütün yöneticileri kapsıyor olsa da asıl veliyü’l-emir halifedir ve halifeye itaat bütün bunlara itaat etmenin üstünde gelir. Bir de bütün bu yöneticilere itaat, yetkilerinin alanı ile sınırlıdır. Oysa halifeye itaat mutlak ve umumidir.⁷¹

Halifeye itaatin büsbütün sınırsız olduğu ve ona itaatin hiç bir kayıt altına alınmadığı söylenemez. Zira halifenin bir amiri bir de müvekkili vardır ki amiri Şeriat, müvekkili ise ona bu yetkiyi veren halktır diyen Seyyid Bey, halifeye itaati kayıtlayan biri menfi diğeri de müspet iki şart vardır. Birinci şart, halifenin emir ve yasaklarının günaha sebebiyet verecek bir fiil olmamasıdır. Bu kayda göre dinen yasak sayılan bir konuda halifeye itaat etmek caiz değildir. Örneğin dinen yasaklanmış bir şeyi zaruret olmaksızın emreden halifeye uymak vacip olmadığı gibi caiz de değildir. Çünkü halifeye itaati vacip kılan naslar aynı zamanda Allah ve Resulüne de itaat etmeyi vacip kılmışlardır. Üstelik halifeye itaat onlara itaat etmekle sınırlandırılmıştır. Öyleyse halifenin vacibin terki veya haramın işlenmesine dair vereceği emre itaat söz konusu olamaz. Aksi takdirde Allah ve Resulüne isyan edilmiş olur ki bu da hak nazarında muteber olamaz. Nitekim “*Bir masiyeti emretmedikçe her Müslümana sevdiği ve sevmediği şeylerde halifenin sözünü dinlemek ve ona itaat etmesi vaciptir. Eğer bir masiyeti yapmak ile emr olunursa o zaman söz dinlemek ve itaat etmek caiz olmaz*”⁷² hadisi bu konuda şüpheye yer

⁶⁸ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 113.

⁶⁹ Nisa (4), 59.

⁷⁰ Buhârî, *Ahkâm*, 4.

⁷¹ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 113-114.

⁷² Buhârî, *Ahkâm*, 4.

bırakmayacak şekilde açıktır. Halifeye itaati sınırlayan ikinci şart ise halifenin ümmetin yararına olmayan, devletin ve halkın menfaatine aykırı ve zarara sebebiyet verecek emirlerine uymak caiz olmaz. Zira halifeye verilen vekâlet yetkisi bunu gerektirmektedir. Halifenin sahip olduğu tasarruf ve velâyet hakkı devlet ve milletin menfaatine kullanılmak şartıyla kayıtlanmıştır.⁷³

Seyyid Bey'e göre halifenin emir ve yasaklarında toplumun maslahatına uygun olması şartı, halifenin emir ve yasaklarının Şeriata aykırı olmaması şartından daha az öneme sahip değildir. Öyle ki bu ikinci şart, yani halifenin emir ve yasaklarının maslahata uygun olması, hükümler açısından birinci şarta eşittir.⁷⁴

Seyyid Bey, maslahat mevcut ve malum veya muhtemel olduğunda halifeye itaat vacip olduğu gibi, şüpheli ve muhtemel olduğunda da yine ona itaat vaciptir. Çünkü maslahatın varlığında şüphe duyulması, maslahata muhalif olmayı gerektirmez. Bir şey birine şüpheli gelirken başka birine muhtemel hatta kesin bile gelebilir. Sonuçta bu bir içtihat meselesidir ve içtihadî konularda veliyyü'l-emre itaat zorunludur. Aksi takdirde devlet işleri düzenli bir şekilde yürüyemez⁷⁵ demektir.

O, halifeye itaatin gerekli olduğu, günah ve mâsiyet gerektirmeyen durumları ikiye ayırmakta ve bu durumlardan birincisi aslında işlenmesi ve terki caiz olan mubah işler ki buna mendup ve mekruh da dâhildir. İkincisi ise, aslında yasak olmadığı halde zaruret ve ihtiyaca binaen icrasına şer'î şerifin müsaade etmediği fiillerdir. Birinci kısma örnek: Bulaşıcı hastalıkların yayılması tehlikesiyle aslında yasak olmayan bir şeyin halifenin emriyle yasak olmasıdır ki bu durumda halifeye itaat vaciptir. Bu emre karşı çıkmak kesinlikle caiz olmaz. İkinci kısma örnek ise, bir kişiye ait özel bir mülkiyeti- bedelinden daha fazlasına da olsa- rızası dışında zorla elinden alınması caiz olmadığı halde toplumun maslahatına binaen halifenin emriyle mülk sahibinin rızasına bakılmaksızın kıymeti karşısında zorla alınmasıdır. Bu durumda da yapılan eylem caiz ve mülk sahibinin bunu kabul etmesi vaciptir. Seyyid Bey, ulu'l-emre itaat konusunda şu açıklamalarda da bulunmaktadır:

⁷³ Seyyid Bey, a.g.e., s. 115-116.

⁷⁴ Seyyid Bey, a.g.e., s. 117.

⁷⁵ Seyyid Bey, a.g.e., s. 117.

“Her nerde ki, ulü’l-emrin tasarruf ve emri dinen caiz olur ise orada ona itaat vacip olur. Her nerde ki, tasarruf ve emri caiz olmaz ise itaat de caiz olmaz.” şeklinde formüle ederek, bu formülü de “ Şar‘in ve fertlerin haklarından hiçbir hakkı ihlal etmediği her yerde, bir hakkı ihlal ettiği takdirde umûmi maslahatı ihtiva ettiği yerlerde caiz olur. Aksi takdirde caiz olmaz.”⁷⁶

Bununla birlikte o, burada konuyla önemli bir uyarıda bulunarak “masiyet icap eden durumlarda halifeye itaat caiz olmaz” kaidesinin halifeye silahlı olarak karşı çıkmak ve isyan etmek anlamına gelmediğini, çünkü fıkıh kitaplarında geçtiği gibi sırf zulüm ve günahkârlık sebebiyle isyan etmenin caiz olmadığını ifade etmekte ancak zulüm ve eziyetin de bir sınırının olduğunu, sınırların aşılması durumunda durumun değişebileceğini hatta işin halifenin azline kadar gidebileceğini dile getirmektedir.⁷⁷

Padişah ve sultanlara itaat etmenin vacipliği hususuna da değinen Seyyid Bey, konu hakkında şunları dile getirmektedir: Padişaha, itaat etmenin vacip olması ve tasarruflarının uygulanması zarureten dolayısıdır ve sahip olduğu güce dayanır. Yoksa bu konuda asıl olan, onu azletmek ve yerine gereken şartları taşıyan birini hilafet makamına getirmektir. Nitekim eğer adalet ve hakkaniyet ile hükmeder, Müslümanların haklarını ve Beytülmalî korursa günahı gerektirmeyen durumlarda ona itaat edilir. Aksi takdirde bakılır; eğer azli kolay olacaksa beklenmeden hemen azledilir. Yok, eğer onu azil, öldürme fitnesi, tefrikaya sebep olup neticede millet daha büyük zarara uğrayacak ise zarureten dolayı sabredilip sessiz kalınır.⁷⁸

9. HALİFENİN KANUN KOYMADA SALAHİYET DERECESESİ

Seyyid Bey’e göre hilafet makamı hiç bir mezhep ve müçtehidin görüşleriyle sınırlanmaz. Zira fikhî görüşler, itaat edilmesi gerek Şeriattan farklıdır. Bundan dolayı halife, Müslümanların maslahatına ve zamanın ihtiyacına cevap verecek görüşleri tercih etme hususunda salahiyet sahibidir. Çünkü Şeriatta naslarla sabit olan hükümler dışında ki bütün içtihatlar aynı derecede ve bir mezhebin diğerine

⁷⁶ Seyyid Bey, a.g.e., s. 119.

⁷⁷ Seyyid Bey, a.g.e., s. 120.

⁷⁸ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 199

üstünlüğü bulunmamaktadır. Bu sebeple devlet tarafından konulacak kanunlarda zamanın ihtiyaçları ve genel maslahata uygun düşen görüşler tercih edilir.⁷⁹

O'na göre bir mezhebe bağlanma veya bir müçtehidin görüşünde direktme hususunda devlet ile fertler arasını ayırmak gerekmektedir. Zira bir ferdin belli bir mezhep veya müçtehide bağlanması düşünülebilir, fakat devlet için böyle bir şey tasavvur edilemez. Hatta fertlerin bile bir mezhebe bağlanması vacip değildir. Öyleyse devleti buna mecbur bırakmak asla düşünülemez. Fertlerin biz mezhebe bağlanması kendilerini ilgilendiren bir durumdur. Padişah da bir fert olarak belli bir mezhebe bağlanabilir. Ancak halifenin devlet işlerinde bir mezhebe bağlanmaktan ziyade her sınıftan insanların durumunu, memleketin ihtiyaçlarını ve zamanın gerekliliklerini gözeterek hareket etmesi zorunludur. Zaten hükümeti bir müçtehidin görüşleriyle sınırlamak, istenilen görevleri aksatır ve istenmeyen sonuçlar doğurur.⁸⁰

İslam hukuk tarihinde fakihlerin farklı yöntemler izleyerek zamanlarının şartlarına uygun içtihatlarında bulduklarını, fakihlerin kendi dönemlerine uygun olarak verdikleri fetvaların günümüz şartlarına da uyduğunu söylemenin saflık olacağını belirten Seyyid Bey, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Cemiyeti'nin bir tek mezhebe kayıtlı kalma hatasına düştüğünü söylemekte ve zamanımızda hayatın tamamıyla değiştiğini, müçtehitlerin yaşadığı şartlar ile günümüzdeki şartların çok farklı olduğunu, her zamanın kendine göre gerekliliklerinin olmasının ilahî bir kanun olduğunu dolayısıyla asırlar önce verilen fetvaların mevcut muamelelere cevap veremeyeceğini ifade etmektedir.⁸¹

Seyyid Bey, örnek sadedinde Hanefi mezhebinde bir akitte taraflardan herhangi birinin yararına olan şartlı satışın caiz olmaması görüşünün, uygulanmakta olan gelenek ve ticarî muamelelere uygun olmadığını, buna mukabil İmam Ebu Hanife (ö. 150/767)'nin çağdaşı İbn Şübrüme (ö. 144/761)'nin mukavele serbestliğine uygun içtihadının daha doğru olduğunu ve Müslümanları şartlarına bağlı kalmaya çağıran hadisin de bunu desteklediğini, Hanbelî âlimlerden İbn Kayyım (ö. 751/1350)'in da bu görüşte olduğunu, buna göre Mecellenin de ilgili alanını buna göre değiştirmek

⁷⁹ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 139.

⁸⁰ Seyyid Bey, a.g.e., s. 140.

⁸¹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 141.

gerektiğini, nitekim Hanefî âlimlerin de vaktiyle Buhara’da ihtiyaca binaen bey’ bi’l-vefayı* caiz gördüklerini dile getirmektedir.⁸²

Sonuç olarak hükümet yani hilafet makamı, zamanın değişmesiyle beraber değişmeye açık olmayan sabit ve kat’î hükümlerle beraber zamanın değişmesine bağlı olarak değişebilen hükümlerden maslahata uygun olana tabi olmalıdır diyen Seyyid Bey, bunun aksine hükmetmek veya bunun aksini savunmak devlet ve yönetim işini bilmemek ve anlamamaktır. Hatta hükümet diğer ilimlerde olduğu gibi hukuk alanında da “hikmet müminin kaybedip de aramakta olduğu öz malıdır. Nerede bulursa onu almaya en layık olandır” esasına binaen Batı hukukundan da alınacak şeylerin hikmet ve devletin ve halkın faydasına olması şartıyla istifade etmesi hususunda şer’î bir sakınca yoktur⁸³ demektedir.

Batı’dan kanun alma hususunda gereken uyarılarda bulunmayı da ihmal etmeyen Seyyid Bey, şöyle demektedir:

“Bu münasebetle şu mühim hususu da arz edeyim ki, Şark’ın fıkıh ilmi, İslam hukuku olduğu gibi –mukayese edildiğinde anlaşılacağı üzere– aslı Roma Hukuku ve bir kısım mahallî örf ve adetlerin mahsulü olan Garb’ın hukuk ilminden de daha esaslı, daha metin ve insanın tabii fitratına daha uyumlu olduğundan hakikî ihtiyaç tahakkuk etmedikçe fikhî hükümleri bütünüyle terk ederek gereksiz yere körü körüne Avrupa kanunlarını tercüme ederek tatbik mevkiine koymaya teşebbüs etmek, hikmet ve basirete aykırı olacağı gibi kadirşinas tabiatlı bir millete de yakışmaz. Her şeyden ziyade bu bahiste ifrat ve tefritten kaçınmak lazımdır. Bu hususta ifrat da tefrit de geçmiş milletlerde olduğu gibi bizde de devlet ve milletin külliyen çökmesine sebep olur. Dünyada hakikat ve itidale riayet kadar güzel bir şey yoktur. Devletin ilerlemesini, milletin saadetini istiyorsak hakikati görmeli, itidale riayet etmeliyiz. Din ve şeriat, akıl ve irfan, tecrübe ve tarih ve zaman bu konuda müttefiklerdir.”⁸⁴

* Bey’i Bi’l-Vefâ: Bir malı, parasını geri verdiğinde iade etmek üzere bir kimseye şu kadar paraya satmaktır.

⁸² Seyyid Bey, a.g.e., s. 143-152.

⁸³ Seyyid Bey, a.g.e., s. 154.

⁸⁴ Seyyid Bey, a.g.e., s. 154-155.

10. HİLAFETİN SINIRLANDIRILMASI

Seyyid Bey, hilafetin sınırlandırılması konusu üzerinde daha ziyade hilafetin yerine alternatif olarak ortaya koyduğu *hâkimiyet-i milliye* yani halifelige ait fonksiyonların meclise devredilmesi meselesini temellendirmek için durmaktadır. Muhtemelen o gün meclisin hilafetin vazifesini görüp göremeyeceği tartışması daha çok hilafetin sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı tartışması üzerinde duruluyordu ki o da bu konuyu ispatlamak için çaba harcamıştır.

Seyyid Bey, hilafetin vazife ve haklarını sınırlama konusunu hilafeti saltanattan ayırma konusu olarak görmektedir. Çünkü daha önce zikrettiğimiz görüşlerinden de anlaşılacağı üzere ona göre gerçek hilafet ortadan kalkmış ve ümmet uzun zamandan beridir meliklerin sultası altında yaşamaktadır. Öyleyse burada tartışılan şey, hakîkî hilafetin sınırlandırılmasından ziyade saltanatın sınırlandırılmasıdır. Çünkü hakîkî hilafet adalet ve istişare üzerine kurulduğu için sınırlandırmaya ihtiyaç yoktur. O, hilafetin sınırlandırılması hususunda mevcut fıkıh kitaplarında konuyla ilgili bir açıklık olmadığını, konunun ancak hilafetin hakîkîye ve hükmiye şeklinde ayırımı üzerinden anlaşılabilirliğini söyler.⁸⁵

Hiz. Ebu Bekir'in halife seçildikten sonra minbere çıkıp halka hak etmediği halde veliyü'l-emr seçildiğini halktan iyilikte yardım etmelerini ve yanlışlık yaptığında düzeltmelerini talep ettiğini, güçlü olanın kuvvet sahibi değil, hak sahibi olduğunu hatırlattığını vefat edince de arkadan para pul bırakmadığını, halktan herhangi biri gibi geçindiğini ve vefatından sonra bıraktığı mallara bakan Hiz. Ömer'in "ya Ebubekir! Kendinden sonra gelenleri zora soktun" dediğini, daha sonra hilafete gelen Hiz. Ömer'in de selefi gibi davrandığını, geceleri Medine sokaklarında bir bekçi gibi dolaştığını, Hiz. Ali'nin de biri kendisinin diğeri beytülmale ait olan iki mum bulundurduğunu özel işlerinde kendisine ait mumu kullandığını, Hiz. Osman'ın ise servet sahibi olmasından dolayı hiç bir şekilde beytülmalden bir şey almadığını aktardıktan sonra gerçek hilafetin böyle olması gerektiğini ve böyle halifeler

⁸⁵ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 203.

bulunduktan sonra hilafeti sınırlandırmanın da bir anlamı olmadığını ve şekli bir hükümeti de kurmaya ihtiyaç olmadığını söyler.⁸⁶

O, daha sonra Hz. Ömer'in vefatıyla onun vasiyeti üzerine bir şûrâ meclisinin kurulduğunu, bu meclisin de Abdurrahman b. Avf'ı hakem tayin ettiğini, O'nun da Kur'an ve Sünnete bağlılık ve Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in yolunu takip etmesi şartıyla Hz. Ali'ye biat etmek istediğini fakat Hz. Alinin ikinci şartı kabul etmemesi üzerine bu teklifi Hz. Osman'a yaptığını, onun kabul etmesi üzerine ona biat ettiğini dile getirdikten sonra bu şartın sınırlamak anlamına geldiğini dolayısıyla gerçek hilafette bile sınırlamanın söz konusu olabileceğini ileri sürer.⁸⁷

Seyyid Bey, Hz. Osman'a şartlı biat edilmesi ve Hz. Peygambere bile “onlarla istişarede bulun”⁸⁸ emri gereğince halifenin meşveretle mükellef olması istişarede hilafetin sınırlandırılabilirliğinin delilidir. O halde hilafet bile denilemeyecek zorba ve tahakkümden ibaret olan saltanatın sınırlandırılması elzemdir. Saltanatı sınırlandırmanın caiz olduğu hususunda şüphe yoktur. Zira zulümden ibaret olan saltanatın kaldırılması zararı en aza indirmek olacağından “zarar izale edilir”⁸⁹ kaidesi esasına göre bunda bir mahzur yoktur. Aksine vaciptir. Üstelik hilafet bir vekâlet akdi olduğu için vekâlet mutlak olabileceği gibi mukayyet de olabilir. Nitekim mukayyet vekâlette vekil, müvekkilinin şartlarına uymak zorundadır demek ve hilafetin biri aşağıdan yukarıya diğeri de yukarıdan aşağıya olmak üzere iki yolla sınırlandırılabilirliğini, birincisinin: milletin bir halife tayin ettiği zaman onu belli şartlar dâhilinde seçmesi, ikincisinin ise, halifenin yetkilerini bizzat kişilere veya kurumlara devretmesi olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰

11. HÂKİMİYET-İ MİLLİYE

Seyyid Bey, yukarıda da değindiğimiz gibi *hâkimiyet-i milliye* düşüncesini hilafete alternatif olarak sunmaktadır. Bu düşüncesini *Fıkıh Usûlü* adlı eserinde

⁸⁶ Seyyid Bey, a.g.e., s. 204.

⁸⁷ Seyyid Bey, a.g.e., s. 205-206.

⁸⁸ Al-i İmran (3), 159.

⁸⁹ Mecelle Md. 20. Maddenin şerhi için bkz. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009, s. 76.

⁹⁰ Seyyid Bey, a.g.e., s. 213.

hilafet konusunu işlerken dile getirmemektedir. Zira büyük ihtimal bu eserini, hilafetin kaldırılması ile ilgili tartışmalardan önce kaleme almıştır. Ancak gerek Hilafet ve *Hâkimiyet-i Milliye* adlı risalesinde gerekse mecliste hilafetin kaldırılması üzerine yaptığı *Hilafetin Şer'î Mahiyeti* adlı konuşmasında bunu açıkça ifade etmektedir.

O'na göre fıkhîta fertler ve cemaatler dilerlerse işlerini bizzat kendileri görür veya dilerlerse birini veya birkaç kişiye vekâleten yaptırırlar. Öyleyse aynı kaide gereği İslam toplumu da aynı fertler ve cemaatler gibi işlerini ister kendileri yapar isterlerse vekâlet yoluyla yürütürler. Ancak milletin, geneli ilgilendiren işlerini bizzat kendileri yürütmesi imkân dâhilinde değildir. Öyleyse bu işlerini yürütecek birini atamaları mecburidir. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu ümmetin işlerini idare edecek bir imamın belirlenmesini vacip görmüşlerdir. Bu âlimlerin delilleri incelendiğinde vacip olanın halkı idare edecek ve işlerini yürütecek hükümet kurmaktır. Öyleyse bu amaç, adaletli, idareci ve iyi niyetli bir imam olabileceği gibi herhangi bir şekli hükümette de olabilir.⁹¹

Seyyid Bey, Müslümanların Hz. Peygamberden sonra işlerini idare etmek üzere sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi seçtiklerini onlarında vazifeyi bir emanet olarak görüp ümmeti adaletle yönettiklerini ancak daha sonra millete müsallat olan sultanların idareyi zorbalık ve güçle elde edip yine zorbalık ve güçle yürüttüklerini, Emevîlerin, işlemedikleri zülüm ve Hz. Peygamberin çocuklarına reva görmedikleri hakaret ve haksızlık kalmadığını. Abbasî Devleti'nin de bütünüyle zorbalık ve istila ile üzerine kurulduğunu, sadece Ebu Müslim Horasanî (ö. 137/755)'nin altı yüz bine yakın insan katlettiğini ve daha nice katliamlar yaptıklarını, Osmanlı halifelerinin ise saltanata olan hırslarından dolayı nice günahsız şehzade kanı döktüklerini, bu sebeple onlara sadece zaruretten dolayı biat edildiğini ve örfen halife denildiğini söyler.⁹²

Seyyid Bey, hilafet makamına layık kimse bulunmadığı gerekçesiyle daha sonraki cümlelerinde hilafetin lüzumsuzluğunu dile getirmektedir. O, halifede bulunması gereken ahlakî vasıflara sahip olan ilk halifelerden sonraki dönemde ve

⁹¹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 200-201.

⁹² Seyyid Bey, a.g.e., s. 209-210.

zamanımızda bu evsafa insan bulunmadığı için halifelik müessesinin anlamsızlığı ve lüzumsuzluğu çıkarımını yapmaktadır.⁹³ Ona göre hukukun üstünlüğünü sağlamak, orduları donatmak, insanlar arasındaki ihtilafları çözmek ve dini ikame etmek gibi tüm Müslümanlar arasında ortak olarak kabul edilen amaçların gerçekleştirilmesi için lüzumlu görülen halife ve hilafet kurumu olmadan da, sözü edilen bu amaçların tamamı düzen ve güveni sağlayan herhangi bir hükümet şeklinin kurulmasıyla da gerçekleşebilir. Yeter ki insanların hakları korunsun ve milletin maslahatlarına zarar verilmesin. Eğer bir hükümetin kurulup bir danışma meclisiyle milletin işlerini görme imkânı olmasaydı, eskiden olduğu gibi şimdi de başımıza bir padişahın bulunması zorunlu olabilirdi.⁹⁴ Öyleyse bugün için Büyük Millet Meclisi naslarda geçen ve kendisine itaat edilmesi gereken ulu'l-emr konumundadır. Bu nedenle şer'î sınırlar içerisinde kendisine itaat vaciptir.⁹⁵

DEĞERLENDİRME

Seyyid Bey, hilafetin tanımını yapmadan önce hilafet meselesinin itikadî değil, hukukî bir mesele olduğunu vurgular ve bunun hukukî tanımını benimser. Halifenin, Peygamberin dinî anlamda değil, idarî ve siyasî anlamda halefi olduğunu savunur ve bundan dolayı hilafet makamının, halk üzerinde dinî anlamda hegemonya kuran papalık makamından farklı olduğunu belirtir.

Hilafeti hakikî ve sûrî şeklinde ikiye ayıran Seyyid Bey, halkın rızası ve onayıyla elde edilen hilafetin meşru olduğunu savunur. Halkın rızasına ve onayına bağlı olmadan elde edilen hilafetin bir tür saltanat olduğunu söyler ve bunun İslam hukuku açısından hilafet olarak kabul edilemeyeceğini dile getirir.

Hilafeti elde etme ve halifenin seçilmesinde ümmetin duruma ve şartlara göre davranabileceğini, bu konuda İslam hukukunun belli bir yöntemi dayatmadığını, nitekim Hulefâ-yi Râşidîn'in seçilmesinde de farklı yöntemlerin benimsediğini zikreder. Bununla beraber yöntem ne olursa olsun hilafet makamının halkı temsil makamı olduğu için halkın onayına dayanması gerektiğini vurgular.

⁹³ A. Bülent Ünal, *Seyyid Bey'in Hâkimiyet Anlayışı*, Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 75-79.

⁹⁴ Seyyid Bey, a.g.e., s. 202.

⁹⁵ Seyyid Bey, a.g.e., s. 228.

Seyyid Bey, halifenin halk üzerinde sahip olduğu tasarruf hakkının, umûmî velâyet kapsamında olduğunu dolayısıyla arızî bir durum yani geçici olduğunu belirtir. Bununla beraber halifenin sahip olduğu umûmî velâyetin, ümmetin her ferdini kapsadığını ve bağlayıcı olduğunu, ancak bu velâyetin ümmetin maslahatını celp ve ümmete gelebilecek zararları defetme üzerine bina edildiğini, bu sebeple halifenin ümmete faydası olmayacak veya aksine zararı olacak bir tasarrufta bulunma yetkisi yoktur.

Hilafetin gâyesinin Müslümanların dinini ve dünyaya ait haklarını korumak olduğunu bu nedenle halifenin hem dinî korumak hem de hakları korumak gibi biri dinî diğeri dünyevî iki vazifesi olduğunu söyler. Halifenin yaptıklarından mesul olmayacağı görüşünü de şiddetle reddeder.

O, halifenin emirlerinin dinî bir nasla ve dünyevî bir maslahatla çatışmadığı müddetçe ona itaatin vacip olduğunu söyler. Fakat halifenin dinin emirleri veya toplumun maslahatlarının dışına çıkması durumunda ona karşı çıkmamanın caiz olduğunu dile getirir.

Halifenin kanun koyma yetkisi konusunda bir mezhebin diğerine üstün olmadığını, müçtehitlerin, içtihatları hususunda eşit olduklarını dolayısıyla halifelik makamının bir mezhebe mecbur edilmesinin yanlış olduğunu, halifenin belli bir mezhebin görüşünden daha çok zamanın şartlarını ve toplumun ihtiyaçlarını gözetmesi gerektiği üzerinde durmakta ve bir mezhebe takılıp kalmanın çıkmazlarını örneklerle anlatmaktadır. O, halifenin zamanının şartlarını ve toplumun ihtiyaçlarını gözeterek mezhepler arasında tercih yapabileceğini hatta maslahat ve hikmet olması şartıyla yabancı hukuklardan da istifade edebileceği kanaatini taşımaktadır.

Seyyid Bey, hilafet makamının asırlardan beri hakîkî anlamda uygulanmadığını ve halifelik makamına layık birilerinin olmadığını dolayısıyla hilafet adı altında devam eden saltanatını sınırlandırılması gerektiğini söyler ve günümüzde hilafetin gereksiz olduğunu iddia eder. O, hilafet makamı yerine hâkimiyet-i milliyenin ikame edilmesi gerektiğini belirterek hilafetin kaldırılıp yerine meclisin geçmesini tavsiye etmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

SENHÛRÎ'NİN HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Senhûrî, hilafet hakkındaki görüşlerini sahih hilafet ve nakıs hilafet ayrımını esas alarak ortaya koymaktadır. Her iki çeşit hilafet ile ilgili hükümleri ortaya koyduktan sonra modern dönemde uygulanmak üzere yeni bir hilafet modelinin ana hatlarını sunmaktadır. O, konuyu ele alırken çoğu zaman hükümet ile hilafeti eşanlamlı olarak kullanmaktadır.

1. SAHİH HİLAFET

1.1. Hilafetin Mahiyeti

Senhûrî: *“fakihler, her ne kadar hilafetle ilgili hükümleri Kelam ilminin konularından saysa da hilafet konusu, yapısı gereği fer‘î meselelerdendir ve genel hukukun bir çeşidi olan anayasa hukuku kapsamına girer”* demektedir ve ona göre İslam fikhında kamu hukuku ve bunun alt dalı olan anayasa hukuku mevcuttur. Fakat fakihler, bugünkü anlamda bir ayırım ve sistematığe gitmemişlerdir. Bu nedenle mevcut İslam fikhında kamu hukukunun çerçevesini belirlemek ve müstakil bir şekilde anayasal ve idarî kaideleri ortaya koymak çok zor bir iştir. Zira bu, fikha yeni bir şekil kazandırmaktır.⁹⁶

İslam fakihlerinin özel hukukla olduğu kadar kamu hukukuyla ilgilenmediklerini söyleyen Senhûrî, iki hususun hilafeti araştıran Avrupalı araştırmacıların dikkatini çektiğini, bunlardan birisinin hilafet konusunun akaide dair konuların arasında tartışılması hatası olduğunu, ikincisinin ise İslam fakihlerinin hilafet konusunda yeterince yazmış olmaması ve ehemmiyetine rağmen bu konuda büyük boşluk olması olduğunu ifade etmektedir. O, fakihler, bunlardan birincisinin sebebini sapık fırkalara cevap olması amacıyla açıklamışlardır. Ancak bu cevap

⁹⁶ Senhûrî, *Fikhu'l Hilafe*, s. 59.

tutarsızdır ve ikna edici değildir. Çünkü bu konunun Kelam ilminde reddiye sadedinde yer alması fıkıh kitaplarında yer almamasını gerektirmez demektir. Ona göre her ne kadar Kelam ilminin hilafetin akideyi ilgilendiren tarafını ele alması gerekse de hilafet konusunun asıl yeri fıkıh ilmidir. Ancak fakihler, hem hilafet konusunu hem de çoğunlukla kamu hukukunu yeterince ve özel hukuk ölçüsünce ele almamışlardır. Bunun en önemli sebebi de Emevîlerle başlayan saltanat korkusudur. Sebep ne olursa olsun sonuçta İslam hukukunun genel hukuk kısmı cılız kalmıştır.⁹⁷

1.2. Hilafetin Tanımı, Esası, Özellikleri ve Gerekliği

Senhûri, Taftâzânî (ö. 792/1390)'nin "*hilafet, peygamberi temsilen din ve dünya işleri hakkındaki genel başkanlıktır*"⁹⁸ şeklindeki tanımına yer verdikten sonra şunları söyler: İslam Hükümetinin (hilafetin) üç ayırıcı özelliği vardır:

- 1- Hilafetin yetkileri geneldir. Bu yetkiler din ve dünya işlerini birleştirip kapsar.
- 2- Hilafet yönetimi, İslam hukukunu tatbik etme esasına bağlıdır.
- 3- Hilafet, İslam âleminin birliğini esas alır.

Şekli ne olursa olsun bu üç özelliğe sahip bir yönetim, meşru bir hükümet olmuş olur ve Raşid-î Hilafet olarak tanımlanır.⁹⁹

Senhûrî, hilafetin gerekliği hususunda Ehl-i sünnet, Mutezile ve Şia'nın icma ettiklerini, ancak onların bu gerekliğin dayanağı hakkında ihtilaf ettiklerini, Ehl-i sünnet, hilafeti dinen vacip görürken Mutezilenin aklen vacip gördüğünü, bununla beraber Mutezileden bir kısım âlimlerin bu iki görüş arasını birleştirerek hilafetin hem aklen hem de dinen vacip olduğunu söylediklerini, Şia'nın ise mezhep içi farklı yorumlarla beraber genel olarak hilafeti Allah'a vacip gördüklerini aktarmaktadır. O, İslam mezhepleri içinde yalnız Haricilerin, hilafetin veya İslam'da herhangi bir hükümetin vacip olmadığına inandıklarını aktararak kendi görüşünü şöyle ifade etmektedir: "*Bize göre Haricilerin ister hilafetin gerekliğine karşı ve gerekse herhangi bir hükümetin kurulmasının gerekmediğine dair getirdikleri deliller*

⁹⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 60-63.

⁹⁸ Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akâid*, İstanbul, Salih Bilici Kitabevi, 1973, s. 179.

⁹⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 79-80.

batıldır. Böylece diğer bütün grupların üzerine icma ettiği hilafetin vacip olduğu görüşü güçlü ve tercihe şayandır."¹⁰⁰

Senhûrî, modern dönemde de hilafetin vacip olmadığına dair Ali Abdurrâzzık'a ait olan şaz bir görüşün bulunduğunu, Abdurrâzzık'ın bu görüşünü iki esas üzerine bina ettiğini, bunlardan birisinin; Hilafetin vacip olduğuna dair aklî ve şer'î bir delil bulunmadığı, ikincisinin ise İslam'ın dinî bir sistem olup siyasetle ilgilenmediği iddiasıdır. Ayrıca Abdurrâzzık'ın tarihî delillerle nazariyesini ispatlamaya çalıştığını aktarır, bu görüş ve delillerini eleştirerek, sonuç olarak hilafetin vacipliği hususunda şunları söylemektedir: *"Hilafetin vacip olduğu inancı bir kısım insanların ortaya attığı muhalefet ile asla sarsılmaz. Bu da hilafetin vacip olduğu prensibi gereği Müslümanların bir an önce hilafeti kurmaları ve devamını sağlamalarının vacip olduğunu göstermektedir. Hilafet fakihlerin tabiriyle farz-ı kifâyedir."*¹⁰¹

1.3. Halifenin Kureyşiliği Şartı ve Halifenin Seçilme Yolları

Senhûrî, halifeliğin elde edilme yollarından bahsetmeden önce halifenin ve halifeyi seçecek kişilerde bulunması gereken şartları ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ancak konu hakkında yazılan bütün kitaplarda zikredilen bu şartları burada zikretmeyecek sadece ihtilafli bir şart olması nedeniyle müellifin, halifenin kureyşiliği hakkındaki görüşlerini aktarmak istiyoruz.

Kureyşilik şartı hakkındaki görüşleri ele alan Senhûrî, bu şartı ileri süren Eh-i sünnetten bazı âlimlerin dahi bu şartın iptal edilmesi gerektiğine inandıklarını, nitekim Abbasî hilafetinden sonra âlimlerin bu şartta esnekliğe gittiklerini ve zarurî durumlarda bu şartın gerekmediğini ileri sürdüklerini dile getirmektedir. Senhûrî'nin konu hakkındaki görüşü, kureyşilik şartını o günün mevcut şartlarına ve Kureyş'in konumuna bağlayan İbn Haldun (ö. 808/1406)'un görüşüyle aynıdır. O, Hz. Peygamberin vefatından sonra kureyşilik şartının Arap yarımadasını bir arada tutma ve merkezî hükümetin istikrarı için şart olduğu ancak Müslüman toplumun genişlemesiyle yönetim ve gücün Farslara ve Osmanlılara geçtiğini aktarmaktadır.¹⁰²

¹⁰⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 81- 88.

¹⁰¹ Senhûrî, a.g.e., s. 97.

¹⁰² Senhûrî, a.g.e., s. 115-117.

Halifenin seçilme yollarına gelince Senhûrî 'ye göre halifelik için gereken şartları taşıyan meşru bir halife iki yolla seçilir. Bu yollardan birincisi, halifenin bizzat ümmet tarafından seçilmesidir ki normal ve olması gereken yöntem budur.¹⁰³ Bu yolla halife, *ehlü'l hall ve'l-akd* denilen bir komisyon tarafından seçilir. Ancak bu komisyonda yer almak için şahısların belli şartlara haiz olması gerekir. Bu şartlar adalet, ilim ve hikmettir.¹⁰⁴

Senhûrî'ye göre *ehlü'l-hall ve'l-akd* müessesinin tanımı, görevleri ve yetkileri hususunun belirlenmesi, hilafetin açık ve şüpheden uzak olması için elzemdir. Bu müessesenin tanımını belirlemeden halife seçimi düzenli ve hakîkî anlamıyla gerçekleşemez. Sahabe döneminde bu müessesenin sahabeden oluşması ve basit bir yapıya sahip olması, o günkü şartlarla alakalıydı. Eğer sahabeden sonra hilafet sağlıklı bir şekilde devam etseydi elbette bu müessese de bir düzenlemeye tabi tutulur ve fakihler de bu müessesenin sınırlarını belirlerdi demektir. O'na göre *ehlü'l-hall ve'l-akd*, sadece halifenin seçimi için değil, seçildikten sonra da halifenin görevini hakkıyla yerine getirmesi adına teftiş görevi görmesi için son derece önemlidir. Öyleyse muasır fakihlerin, öncekiler gibi sadece *ehlü'l-hall ve'l-akd* ibaresini zikretmekle yetinmemeleri gerekir ki ümmet, hem kendilerine yönetici seçecek hem de yönetici karşısında haklarını koruyacak müessesenin üyelerini belirlesinler.¹⁰⁵

Seçimin nasıl ve nerede icra edileceği ile ilgili kanaatini bildiren Senhûrî'ye göre pratikte her Müslüman millet, içinde bulunduğu rejime uygun bir seçim yöntemi geliştirebilir. Seçim ülkenin her yerinde icra edilmelidir. Bu konuda herhangi bir memleketin ayrıcalığı söz konusu olmamalıdır. O, halifenin seçimi için bir veya birkaç kişinin biatini yeterli gören âlimleri tenkit etmekte ve bunun sadece nakıs olan hilafeti meşru görmek olduğunu ifade ederek, hilafetin ancak çoğunluğun biatiyle meşru olacağını belirtmektedir. O'na göre sahih hilafet ile fasit hilafet arasındaki temel farklardan birisi de sahih hilafetin doğru ve geçerli bir biate dayanması, fasit hilafetin ise zorbalığa ve tasalluta dayanmasıdır.¹⁰⁶

¹⁰³ Senhûrî, a.g.e., s. 105.

¹⁰⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 107-108.

¹⁰⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 119-120.

¹⁰⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 120-121.

Senhûrî, seçim için üç merhaleden bahsediyor. Bunlardan birinci merhale adayın belirlenmesidir ki burada bir veya daha çok kişinin görüşüyle adaylar belirlenebilir. İkinci merhale bu adaylar arasında birinin seçilmesidir. Bu da ancak çoğunluğun görüşüyle mümkündür. Üçüncü merhale ise seçilen halifenin görevine başlaması için kendisine biat edilmesidir ki bu da seçim kurulu (ehlül-hall ve'l-akd)'den başkentte olanların bütününe biat etmesiyle gerçekleşir.¹⁰⁷

Senhûrî'ye göre meşru bir halifeyi seçmenin ikinci yolu ise onun veliahtlık/istihlaf yoluyla seçilmesidir. Bu yöntem icma ile sabit olmuştur. O. buna tarihten iki örnek olduğunu ifade ederek şunları aktarmaktadır:

“Birinci örnek ilk halife olan Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'i hilafet için seçmesidir. Burada önemli olan nokta, onun Hz. Ömer'i seçmeden önce Abdurrahman b. Avf (r.a.) ve Hz. Osman b. Affan gibi sahabenin büyükleriyle istişare etmesidir. Hatta tayinin belgesini de Hz. Osman yazdı. Ancak bu seçim ancak çoğunluğun ilk halifenin vefat etmesinden sonra Hz. Ömer'e biat etmesiyle tamamlandı. İkinci örnek ise ikinci halife olan Hz. Ömer'in uygulamasıdır. Önce altı aday seçti ardından bu adayları kendi aralarında birini seçmekle yükümlü kıldı. Bu altı kişi de toplanıp aralarında birini seçmek üzere Abdurrahma b. Avf'ı yetkili kıldılar. O'da kamuoyunun genel görüşünü almak için uğraştı ve bütün gücüyle bu görevi dikkatli bir şekilde uygulamak için üç gün çabaladı. Sonunda Hz. Osman seçildiğinde de Hz. Ömer'in seçiminde olduğu gibi bu tercih, çoğunluğun görüşüyle kendisine biat edilerek kabul edildi.”¹⁰⁸

Senhûrî, halifenin ancak kamuoyunun genel görüşünü aldıktan sonra birini halef olarak bıraktığı ve bu tayinden sonra da seçimin ancak toplumun biat etmesiyle gerçekleştiği gerçeğine binaen bazı fakihlerin önceki halifenin halef bırakmasının son karar olmadığını, istihlafın tamamlanması için toplumun biatine ihtiyaç duyulduğunu ve toplumun da halef olarak tayin edilen kişiyi seçip seçmemede hür olduklarına dair görüşlerini aktarmaktadır. Yine o, geçen iki örnekte de önceki halifenin kararı bağlayıcı olsa dahi bu durum, veraset yoluyla başa geçme rejimine

¹⁰⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 124.

¹⁰⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 129.

delil olamaz. Çünkü Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i seçmesi, onun da halifenin seçimi için altı kişiyi belirlemesi ümmetin görüşüne sunulan ve tamamen Müslümanların maslahatına dayanan bir tercih iken, nakıs hilafet döneminde halef bırakma tamamen zorbalığa ve kuvvete dayanır. Örneğin Muaviye'nin, oğlu Yezid'i veliaht olarak belirlemesi, tamamen belli bir kabilenin maslahatına dayanıyordu¹⁰⁹ demekte ve halifenin kendisinden sonra birini tayin etmesi (istihlaf) ile veraset yoluyla başa geçme (saltanat) sistemi arasında şu farklar olduğunu söylemektedir:

- 1- İstihlaf sisteminde halifenin kendi aile ve yakınlarından birini atama yetkisi yoktur. Veliahtlık sisteminde ise durum bunun tam tersinedir.
- 2- İstihlaf sisteminde halife olarak atanacak kişide gereken şartlar bellidir ve bunlara riayet etmek zorunludur. Veliahtlık sisteminde bu şartlar gözetilmez bu sistemde sadece aileden olduğuna bakılır.
- 3- İstihlaf sisteminde ciddi bir seçim gerçekleşir ve ümmetin maslahatı gözetilir. Veliahtlık sisteminde göstermelik bir seçim vardır. Tamamen belli bir kesimin maslahatları gözetilir.¹¹⁰

Senhûrî, istihlafın sahih olabilmesi için hem önceki halife de hem de tayin edilecek şahısta bir takım şartların mevcut olması gerektiğini vurgulamaktadır. Her şeyden önce tayinde bulunacak halifenin meşru bir halife olması yani yönetime meşru bir yolla gelmiş olması gerekir. Çünkü istihlaf halifenin sahip olduğu velâyet ile ilgilidir. Ancak sahih ve meşru bir velâyete sahip olursa tasarrufu meşruiyet kazanır. Aksi takdirde meşru olmayan bir velâyete dayalı istihlaf da gayrı meşru olur. Yine halifeyi istihlafa yönlendiren etkenin ümmetin maslahatı olması gerekir.¹¹¹

Senhûrî'ye göre halef olarak bırakılacak kişinin, tayin anında ve hilafete geçeceği sırada halifede bulunması gereken şartları taşıması gerekir. Tayin anında gereken şartları taşıyamaması durumunda daha sonra bu şartlar oluşsa dahi bu tayin batıl sayılacaktır. Aynı şekilde tayin anında bulunup da daha sonra hilafete geçeceği

¹⁰⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 130.

¹¹⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 131.

¹¹¹ Senhûrî, a.g.e., s. 133.

anda şartlar eksilirse tayini yine batıl sayılacaktır. Bir de halef bırakılacak kişinin en azından mevcut halifenin babası ve oğlu olmaması gerekir.¹¹²

Senhûrî, İstihlaf doğru bir şekilde sabit olduktan sonra halifenin bu kararının ümmeti tam bağlayıp bağlamadığı hususunda şunları söylemektedir: Bazı âlimlere göre ümmet, yapılan tayini kabul etmekle mükelleftir. Yani ümmetin şer‘i sınırlar dâhilinde bu seçime boyun eğmesi gerekir. Zira ümmet, halifenin umûmî velâyetine bağlı olarak gerçekleştirdiği her şeye bağlı olmak zorundadır. Ancak bizim tercih ettiğimiz görüşe göre halifenin birini halef olarak seçmesi, onu aday olarak göstermesinden öteye geçmez ve seçme yetkisine sahip kişilerin onu kabul etmeleri veya reddetmeleri konusundaki özgürlüklerini engelleyemez. Yani bu tayin sadece halife ile veliaht arasında bir sözleşmedir. Ümmet onaylamadıkça bağlayıcı bir akit olmaz ve herhangi bir hukukî sonuç doğurmaz.¹¹³

Halife belli bir süreliğine seçilebilir mi? Halifenin sahip olduğu velâyet bu süre sonunda sonlanır mı? Sorularına cevap bağlamında halifenin belli bir süre için seçilmesi hususuna da değinen Senhûrî, şöyle demektedir:

“Bu sorunun önemi, soruya olumlu cevap verildiğinde hilafet sistemi modern cumhuriyet sistemine benzetilmiş olur. Aynı şekilde sorunun önemi İslam Hukuku açısından Türkiye Cumhuriyeti’ndeki gibi Cumhuriyet sisteminin meşruluğu ile ilgilidir. Bize göre buna (olumlu) cevap verme hususunda bir şüphe olamaz. Bu yöntem her ne kadar, İslam tarihinde ne pratik ne de teorik olarak görülmediyse de ve her ne kadar geleneksel hilafet anlayışı, halifenin geri çekilme veya velâyetinin düşmesi dışında halifeyi ömür boyu tayin etmek üzere yürüdüyse de bize göre İslam hukukunda halifenin sahip olduğu velâyetin, belli bir süreyle sınırlandırılmasına bir engel yoktur.”¹¹⁴

1.4. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Kapsamı

Halifenin sahip olduğu velâyeti, halifenin bölgeler üzerindeki velâyeti ve şahıslar üzerindeki velâyeti olmak üzere ikiye ayıran Senhûrî, bu velâyet hakkında

¹¹² Senhûrî, a.g.e., s. 134.

¹¹³ Senhûrî, a.g.e., s. 138.

¹¹⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 208.

şöyle demektedir: Halifenin sahip olduğu yetki, velâyet-i âmme olarak isimlendirilmektedir. Bu velâyetin karşısında ise kadı ve yerel yöneticilere ait özel velâyetler vardır. Hukuk açısından bu velâyet, sahip olan kişinin ümmetten devraldığı zatî velâyet olarak kabul edilir. Aynı zamanda özel velâyete sahip olanların da velâyeti başkasına dayanmaktadır ki o da halifedir. Halifenin sahip olduğu velâyetin genel kapsamı, bölgeler yönüyle veya şahıslar yönüyle ele alınabilir.¹¹⁵

1.4.1. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Bölgeler Yönüyle Kapsamı

Senhûrî, halifenin sahip olduğu velâyetin geçmiş fakihlere göre dâru'l-İslâmın bütün bölgelerini kapsadığını aktararak, bunun dâru'l-İslâm'da halifenin temsil ettiği tek bir hükümetin dolayısıyla bir tek devletin olması gerektiği manasına geldiğini söylemektedir. O, âlimlerimizin birlikten kastettikleri, halifenin temsil ettiği merkezi bir tek devletin olmasıdır. Bu birlik gerçek hilafetin en temel özelliklerindedir. Bu sebeple bu hususta iki nokta ele alınmalıdır.¹¹⁶ Bu noktalardan birincisi birlik prensibidir ki eğer birlikten maksat bir tek İslam devletinin olması kast ediliyorsa şüphesiz bu birlik uzun zamandan beri ortadan kalkmıştır. Çünkü geçmişte Bağdat'ta Abbasî hilafeti varken de biri Kahire'deki Fatımî hilafeti, diğeri de Endülüs'teki Kurtuba'da bulunan Emevî hilafeti olmak üzere iki hilafet daha vardı. Bu nedenle birden çok hilafetin varlığı, göz ardı edilmemesi gereken ve hilafet nazariyesininin gelişmesini gerektiren sosyal ve tarihî bir gerçektir. Öyleyse fıkhî tercihe şayan olan görüş, ümmetin birliğini sağlaması adına bir tek hilafetin olmasıdır. Ancak bize göre bu prensibin tatbikinde, üzerinden hiçbir tartışma olmayan ümmetin birliğinin korunması şartıyla toplumun gelişmesine bağlı olarak şartların gereklilikleri ve farklılıklarının gözetilmesi gerekir¹¹⁷ demektedir.

Senhûrî, Raşit halifeler dönemi boyunca İslam devletinin birliği ve İslam âleminin birliği hususunda icma oluşmuştur. Ancak daha sonra İslam devletinin dağılmasıyla bazı fakihlerin belli şartlarda bir anda birden çok halifenin olabileceği üzerinde konuştuklarını aktararak şöyle demektedir: “*Bizim desteklediğimiz yeni*

¹¹⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 147.

¹¹⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 149.

¹¹⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 150.

görüşün temeli zarurettir. Fakat bunu söylemekle bizim ve fakihlerimizin gerekli gördüğü Raşit hilafetin -ki bu, büyük hilafetin birliğini yani devletin birliğini gerektirir- kapsamının dışına çıkmış oluruz.”¹¹⁸

Senhûrî’ye göre ele alınması gereken ikinci nokta ise birden fazla devletin bulunması halidir. Bu durumda nakıs hilafet ile sahih hilafeti birbirinden ayırmak gerekir. Zira nakıs hilafette halifeyi kabul etmek şartıyla halifenin velâyetinden bağımsız bir İslam devletin varlığı mümkündür. Bunun örneği de Abbasî hilafetinin varlığına rağmen halifenin meşru lakabını kabul eden Endülüs Emevî Devleti’nin varlığıdır. Ancak sahih hilafette durum bundan farklıdır. Nitekim Hz. Ali, İslam beldesinin bir parçasının onun hâkimiyeti altından çıkmasına razı olmadı. Bu sebeple Talha, Ayşe, Hariciler ve Muaviye’ye karşı savaştı. Hâlbuki normalde Müslüman bir gruba karşı şer’i bir gerekçe olmadan savaşmak caiz değildir. Burada gerekçe hilafet sultasının bütün İslam beldelerini kapsaması ve buna karşı gelenin ayrılıkçı kabul edilmesidir.¹¹⁹

Senhûrî’nin sahih hilafetin sahip olduğu velâyetin bölgelere yönelik kapsamı hususundaki görüşleri şunlardır:

“Öyleyse sahih halifenin sahip olduğu velâyetin kapsayıcı olması gerekir. İslam beldesindeki herhangi bir yöneticinin onun hâkimiyetinin dışına çıkması caiz değildir. Aksi takdirde başkaldırılmış olarak sayılmalıdır. Ancak burada iki şeye dikkat edilmelidir.

- 1- *İslam âleminin birliğini garanti altına almak için halifenin sahip olduğu velâyetin umûmî olması gerektiği gibi bu prensibin esnek bir şekilde uygulanması gerekmektedir. Bize göre birleştirilmiş merkezi hükümet şeklindeki birlik kaidesi değiştirilemez bir kaide değildir. İslam âleminde sosyal ve siyasî ilerleme gerektirdiği zaman bu şekil değiştirilebilir. Güncel ihtiyaçlara göre prensibi geliştirme hususunda tereddüt etmemeliyiz. Korunması gereken ve ihmale açık olmayan şey birlik prensibidir. Bu birliğin yöntemi ise şartlara bağlıdır.*
- 2- *Başka bir yönüyle söz konusu bir tek sulta altında toplanması gereken İslam âlemi veya fakihlerin dâru’l-İslam olarak ifade ettikleri İslam beldeleridir. Fakat bazen Müslüman bir azınlık İslam beldeleri dışındaki yabancı bir devlette barış içinde yaşayabilir. Bu durumda bize göre halifenin velâyeti bu azınlığı kapsamaz. Aksi takdirde uygulaması mümkün olmayan bir velâyet olur.*

¹¹⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 151-152.

¹¹⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 153.

Bir başka önemli husus da halifenin sahip olduğu velâyetin her yönüyle yabancı bir etkiden bağımsız olması gerekmektedir. Çünkü İslam ümmetinin kaynağı olan ilahi hâkimiyet dışında herhangi bir hâkimiyetin İslam toplumuna hâkim olması kesinlikle caiz değildir.”¹²⁰

1.4.2. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Şahıslar Yönüyle Kapsamı

Senhûrî, halifenin sahip olduğu velâyet-i âmmenin şahıslara yönelik kapsamı hakkında şunları söylemektedir: *“Sahih halifenin (İslamî hükümetin) umûmî velâyeti dâru’l-İslamdaki Müslümanların bütününi kapsamaktadır. Aynı şekilde bazı farklılıklarla beraber İslam devleti vatandaşı olan gayr-ı müslimleri ve dâru’l-İslamda geçici olarak bulunan müste’minleri de kapsamaktadır.”¹²¹*

Senhûrî’ye göre halifenin Müslümanlar üzerinde sahip olduğu velâyet kâmil ve kapsayıcıdır. Müslümanların bu velâyete bağlanması dinî bir görevdir. Fakat bu velâyet, halifenin kendisine ait şahsî bir hak değildir. Aksine Müslümanların maslahatına mebni bir velâyettir. Zira asıl olan, Müslümanların hür olmasıdır. Bu hürriyet, her Müslümana denklerine eşit şekilde ferdî hürriyet, mülkiyet ve tasarruf hakkı verir. Dolayısıyla umûmî velâyet, her Müslümanın kendisine ait olan ferdî ve mülkî hürriyetten istifade etmesini garanti altına almalıdır. Çünkü şahsî hürriyete ve mülk edinme hürriyetine saygı göstermek, İslam kamu hukukunun temel prensiplerindendir.¹²²

Halifenin zimmîler ve müste’minler üzerinde ki velâyetine gelince, İslam devleti vatandaşı olan gayr-ı müslimler hakkında genel bir kaide olarak dâru’l-İslamdaki dünyevî işlerinde İslam hukuku uygulanır. İnançlarında ve dinî işlerinde ise serbesttirler. Ancak fakihler, zimmîler ile müste’minleri birbirinden ayırmışlardır. Halifenin yani hükümetin, zimmîleri hem iç hem de dış tehditlere karşı koruması gerekir. Bu koruma şahıslar, aileler ve malları kapsamaktadır. Buna mukabil onların

¹²⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 153-154.

¹²¹ Senhûrî, a.g.e., s. 155.

¹²² Senhûrî, a.g.e., s. 155-156.

da İslam rejimine saygı duymaları, İslam dinine müdahil olmamaları, İslam'ın ve Müslümanların aleyhine çalışmamaları gerekir. Aksi takdirde sahip oldukları hakları kaybederler. Eman akdiyle İslam diyarına giren müste'minler ise dört ay müddetle hiçbir vergi vermeyecekler. Buna karşılık İslam hükümeti onları dış tehditlere karşı değil sadece iç tehditlere karşı korumakla sorumlu olacaktır.¹²³

1.5. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Uygulanması ve Salâhiyeti

Senhûrî, umûmî velâyetin mutlak otorite anlamına gelmediğini, velâyetin, velâyet altında bulunanın maslahatına uygun bir şekilde uygulanması gerektiğini, bu nedenle velâyet sahibinin yaptığı tasarruflardan ancak maslahata uygun olanların geçerli olacağını, aksi takdirde tasarruflarının batıl olacağını ifade etmektedir.¹²⁴

Halifenin sahip olduğu velâyetin salahiyetine gelince Senhûrî'ye göre velâyet-i hükümetin iki alanla ilgili salahiyeti vardır. Bunlardan birisi dinî işlerle ilgili salahiyettir. Ancak İslam'da halifenin dinî alanlarda sahip olduğu yetkiler ile Hristiyanlıkta papanın sahip olduğu ruhanî yetkiler arasında fark vardır. Ne kadar halifenin bazı dinî yetkileri olsa da papanın sahip olduğu yetkilere sahip değildir. Nitekim halife dinî konularda affetme, dinden aforoz etme, tövbe alma, bereket dağıtma vb. yetkilere sahip değildir, Herhangi bir kutsiyete sahip olmadığı gibi günahtan da masum değildir. Hatta halife, müçtehit değilse dinî konularda fetva bile veremez. Müçtehit olması durumunda ise fetva konusunda bir yönetici olarak değil, herhangi bir müçtehit gibi fetva verebilir ve içtihadını kimseye dayatamaz.¹²⁵

Senhûrî, halifenin siyasî konularda olduğu gibi dinî işlerde de yürütme yetkisine sahip olduğunu, ancak bu yetkinin, toplumu ilgilendiren zekât, hac vb. konularla sınırlı olduğunu, halifenin iman ve namaz gibi konulara müdahil olamayacağını, dolayısıyla Müslümanın, Allah'la arasında vasıta olmadan dinini yaşayabileceğini, dinî otorite ve dünyevî otorite ayırımının İslam'ın başından beri var olduğunu ve bu konuda herhangi bir reforma ihtiyaç olmadığını dile getirmektedir. O'na göre halifenin cihat ve zekât gibi konularda yetki sahibi olması ve idare, namaz

¹²³ Senhûrî, a.g.e., s. 157.

¹²⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 159.

¹²⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 163.

ve hac meselelerinde önderlik yapması da toplumsal düzen ile alakalıdır. Yoksa Müslümanlar halife olmadan da ibadetlerini yürütebilirler.¹²⁶

Senhûrî'ye göre halifenin sahip olduğu velâyetin diğer salâhiyet alanı ise siyâsî işlerle ilgilidir. Bu işleri de İslâm hukuku düzenlemektedir. Fakat bunlar dinî işlerden temelden ayrılmaktadır. Zira Hz. Peygamberden sonra dinî hükümler değişmeye açık değildir. Dünyayı ilgilendiren siyâsî ve idarî hükümler ise değişime açıktır. İslâm hukukunda bu alanla ilgili hükümlerin çok çabuk değiştiği görülmektedir. Hatta içtihat alanında eski medeniyetlerin görüşlerinden de istifade edilmiştir. Bu nedenle İslâm dininde İslâm ümmetini ilgilendiren siyasi meselelerin çok hızlı geliştiğine şahit olunmuştur.¹²⁷ Halifenin bu alanla ilgili salâhiyeti, en çok yürütme organı yani iç ve dış güvenlik, idarîve malî işleri ile yargı, yani adaleti sağlamak ile ilgilidir.¹²⁸

1.6. Halifenin Sahip Olduğu Velâyetin Sınırları

Senhûrî, halifenin sahip olduğu velâyetin mutlak anlamda sınırsız olmadığını, aksine onu sınırlayan bir takım prensiplerin bulunduğunu ve bu prensiplerin işlevselliğini güvence altına alan bir takım uygulamaların olduğunu söylemektedir. Ona göre İslâm tarihinde kanun ve sınır tanımaz sultanların baş göstermesi engellenmesi zor bir tarihî gelişmenin sonucudur. Bu durum, Roma'da Cumhuriyetin, imparatorluğa dönüşmesi sürecine benzemektedir. Bu da o dönemim ruhu ve cahiliyeden kalma bazı duyguların sonucu olarak gerçekleşmiştir. Neticede İslâm toplumuna Raşid-i hilafetin prensipleri dışına çıkan, kanun ve sınır tanımayan, farklı sesleri kuvvet ve zorbalıkla susturan tek kişilik yönetimler hâkim olmuştur. Daha vahimi ise bu zihniyetin kendisini faziletli Raşit halifelerin varisi olarak sunmasıdır. Oysa Hulefâ-yi Râşidîn bu lakabı (Halife lakabını) İslâm medeniyetinin onurlu bir sembolü kılmışken, bu zihniyet sahabeden kalanların tavırlarını dikkate almadan kendi zorbalık ve gücünü hâkim kılmıştır.¹²⁹

¹²⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 164-170.

¹²⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 171.

¹²⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 172.

¹²⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 187-188.

Halifenin sahip olduğu velâyeti sınırlayan prensiplere de değinen Senhûrî'ye göre bu prensiplerden birincisi kanuna bağıllık prensibidir. O, bu prensip hakkında şunları ifade etmektedir: Bizim şeriatımızda halifenin siyasî alanda herhangi bir yasama yetkisi ve dinî alanda herhangi bir ruhî otoritesi yoktur. Bu esasın dışına çıkan her türlü tasarruf, yetkinin kötüye kullanılması anlamına gelir. Halifenin yalnızca yürütme ve yargı alanlarında yetkisi vardır. Bu alanlarda da ferdî hakları çiğnemekten kaçınması vaciptir. Buna ilaveten halifenin, şer'î ahkâmı tam bir emanet ile tatbik etmesi ve müçtehit hukukçuların sundukları şekilde uygulaması gerekmektedir. Aynı şekilde adalete sarılmalı ve sınırı aşmamalıdır.¹³⁰

Halifenin velâyetini sınırlayan ikinci prensip ise yetkiyi kötüye kullanmama prensibidir. Bu prensip “her hak, kendisi için konulduğu maksadın dışında kullanılamaz” kaidesine dayanır. Buna göre halifenin tasarruflarının kendilerinden velâyeti aldığı Müslümanların maslahatına uygun olması gerekir. Bu sebeple halifenin yetkisini toplumsal faydanın dışında şahsî menfaatlere kullanması caiz değildir. Maslahatı aşan her icraatı da geçersizdir.¹³¹

Senhûrî'ye göre bu iki prensibin işlevselliğini güvence altına alan iki uygulama bulunmaktadır. Bunlardan birisi şûrâdır. Ümmet, sadece şûrâya katılma yetkisine sahip değil, ayrıca icma yoluyla bu prensibin kaide ve sınırlarını belirleyecek hakka sahiptir. Hz. Peygamber dahi şûrâya başvurma hususunda istisna edilmemiş ve kendisinden sonra halifeleri de bu prensibe titizlikle riayet etmişlerdir. Dolayısıyla halifenin şûrâya riayet etmesi vaciptir.¹³² O, halifenin kimlerle istişare edeceği hususunda ise şunları söylemektedir: “*Halifenin istişare etmesi gerekenler 'ehlü'l-hall ve'l-akd' diğer adıyla ehl-i şûrâdır. Bize göre bunların belirlenmesi daha önce halifenin seçilmesi konusunda belirttiğimiz gibi seçim yoluyla olmalıdır. Şûrânın uygulanması ise tamamen zaman, mekân ve şartların gözetilmesini gerektiren bir durumdur.*”¹³³

Sözü geçen prensiplerin işlevselliğini güvence altına alan ikinci uygulama ise hükümetin denetlenmesidir. Senhûrî, bu uygulama hakkında şunları ifade etmektedir:

¹³⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 188-189.

¹³¹ Senhûrî, a.g.e., s. 191.

¹³² Senhûrî, a.g.e., s. 192-193.

¹³³ Senhûrî, a.g.e., s. 194.

Halifenin yetkinin dışına çıkılması ve kötüye kullanılmasına karşı ümmetin korunması için hâkimin sadece şûrâya bağlı kalması yeterli değildir. Bunun da ötesinde hükümeti denetleyen bir mekanizmanın olması gerekir. Çünkü hükümet otorite sahibi olduğu alanlarda geniş bir yetkiye sahiptir. Bu yetkiler, şûrâyı destekleyen sürekli bir denetleme mekanizması olmazsa şûrânın işlevselliğini sekteye uğratabilir. Öyleyse ortaya çıkması anında zarara yol açacak icraatların engellenmesi için denetleme mekanizması şarttır.¹³⁴

Senhûrî'ye göre denetleme mekanizmasının nasıl çalışacağı ile ilgili; Hulefâ-yi Râşidîn döneminde idarî denetim kolay ve basitti. Ehlü'l-hall ve'l-akd, sahabeden oluşuyordu. Onlar, halifeyi denetliyor ve bu konuda ümmeti temsil ediyorlardı. Hatta bazen herhangi bir müslüman bu görevi icra edebiliyordu. Günümüzde ise bu mekanizmada yargı rol alabilir veya İslam hukukunun genel prensiplerine bakılarak veya modern hukuktan İslam'la çatışmayan prensiplerinden istifade edilerek çözüme kavuşturulabilir.¹³⁵

1.7. Velâyet-i Âmmenin Sona Ermesi

Senhûrî, halifenin sahip olduğu velâyetin sona ermesi ile ilgili şunları söylemektedir: Sahih halifenin velâyeti, ya halifeden doğan sebeplerden dolayı ya da sistemin sona ermesi sebebiyle sonlanır. Birinci durumda sahih hilafet sistemi kalır. Ancak halifenin kendisi değişir. İkinci durumda ise sistemin kendisi kalkar yerine zorunlu sistem gelir. Bu da ne kadar uzarsa uzasın geçici olan gayr-ı sahih hilafettir ki bu durumda Müslümanlar İslam ve Şeriat var oldukça sahih hilafeti geri getirmekle mükelleftirler.¹³⁶

Senhûrî'ye göre birinci durum yani velâyetin halifeden kaynaklanan bir nedenden dolayı düşmesi, halifenin ölmesi veya görevden çekilmesi ya da kendisiyle velâyet sahibi olduğu şartları kaybetmesinden dolayı azledilmesiyle gerçekleşir. Bu durumda ümmetin halifeye karşı mükellef olduğu itaat ve yardım görevi düşer ve onu azletme hakkı doğar. Halifenin ölümüyle velâyetinin sona ermesi, velâyet

¹³⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 194.

¹³⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 196.

¹³⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 203.

sözleşmesinin onun açısından tamamen şahsî olmasındandır. Bu nedenle velâyet yetkisi varislerine intikal etmez. Bununla birlikte halifenin hastalığının ağırlaşması velâyetin düşürmez. Ancak hayatından ümit kesilip ayağa kalkamayacağı anlaşılırsa seçmenler yeni bir aday belirler. Bu durumda halifenin seçimi için belli bir süre olmasa da bunun çok uzatılmaması gerekir.¹³⁷

Halifenin bizzat kendisinin görevden çekilmesi hususuna gelince, Senhûrî, normalde velâyet-i tâbi‘ada her iki tarafında çekilmesi caizdir. Ancak halifenin velâyeti, velâyet-i tabi‘a değil, velâyet-i asliyedir. Bu nedenle fakihlerimize göre, iki taraftan birinin rızasıyla son bulması mümkün değildir. Bu, özellikle de seçmen hakkında daha güçlüdür. Ancak bu kaide halife hakkında da tatbik edilebilir mi? sorusuna elbette mantıken onun hakkında da tatbik edilmesi gerekir. Yani halifenin de ümmetin rızası olmadan görevden çekilmesi caiz olmaz. Fakat hilafet nizamının maslahatı gereği halife görevden çekilmek istediği zaman onun makamında kalması dayatılmamalıdır. Şu da var ki halifenin kendinden sonra veliahtlık yoluyla yerine birinin geçmesi için görevden çekilmesi doğru değildir.¹³⁸

Senhûrî, velâyetin azledilme yoluyla düşmesi hususunda ise şunları söylemektedir: *“Halifenin durumunun değişmesi velâyetinin düşmesine sebep olur. Çünkü hilafet sözleşmesi esnasında kendisinde bulunması gereken bir veya daha fazla şartın kaybolmasıyla neticelenen hal değişikliği velâyetinin kendisini atayan kişiler üzerinden düşmesine sebep olur.”*¹³⁹

Senhûrî’ye göre ikinci durum ise nizamın değişmesi sebebiyle velâyetin düşmesidir. Bu, Râşid-î hilafet yerine sahih hilafet şartları ve özellikleri taşımayan, varlığı güce, zorbalığa ve baskıya dayanan saltanatın gelmesiyle olur. Bu durumda, velâyet-i amme tam olarak düşmez. Fakat velâyeti ammeyi bir süreliğine durdurur. Çünkü Müslümanların zorunlu olarak tahammül ettiği bu sistemi uygun fırsat bulduklarında değiştirmeleri gerekir. Burada dikkat çeken bir nokta Senhûrî’nin nizamın düşmesiyle velâyetin düşeceği hususunda sadece nakıs hilafetin

¹³⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 207-208.

¹³⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 208-209.

¹³⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 211.

gelmesinden bahsetmesi, hilafetin tamamen ortadan kalkması durumundan bahsetmemesidir.¹⁴⁰

1.8. Güçler Ayrılığı ve Halifenin Kanun Koyma Yetkisi

1.8.1. Güçler Ayrılığı

Senhûrî, modern anayasa hukukunun güçler ayrılığı hususunda önce çok tavizsiz durduğunu daha sonra aralarında zaruri bir yardımlaşma olduğunu gözetip, uzlaştırıcı bir yöntem kullanarak bu konuda mutedil bir yol tuttuğunu dile getirmektedir. O'na göre İslam hukuku, güçler ayrılığı hususunda modern hukuktan daha ileridir. Çünkü güçler ayrılığı ilkesi, İslam nizamının temelidir ve İslam hukuku özellikle de yasama gücü hususunda daha tavizsizdir. Zira yasama hilafetten tamamen ayrı ve müstakil durumdadır. Hatta yargı gücü de her ne kadar halifenin yetkileri dâhilinde olsa da bu yetkiler sınırsız değildir. Bu nedenle halife tarafından atanan yargıçların görevleri halifenin velâyetinin bitmesiyle sona ermez. Çünkü yargıçlar yetkilerini aslında halifeden değil, milletten almaktadırlar. Halife, yargıda atamayı ümmetin vekili vasfıyla yapmaktadır. Yürütme de yine bu vekâlet vasfıyla yapılır. Böylece yürütme ve yargı tam anlamıyla birbirinden bağımsız değildir. Ancak ikisi de şer'î hükümleri tatbik etmede denktir dolayısıyla Şeriata bağlıdır.¹⁴¹

1.8.2. İslam Hukukunda Yasamanın Bağımsızlığı ve İcma

Senhûrî'ye göre İslam'da yasama yetkisi halifeden bağımsız bir kuruma aittir. Hilafet makamı yargı ve yürütme gücüne münhasırdır. Bu nedenle halifenin kesinlikle yasamaya müdahale yetkisi yoktur. Zira İslam Şeriatı, semavî bir sistemdir ve kaynağını Allah'ın Kitabı ve bu Kitabın uygulaması olan Sünnetten alır. Hz. Peygamberin vefatından sonra kanun kaynağı olarak üçüncü mertebede yer alan, ümmetin hidayet kaynağı ve rehberi olan icma kalmıştır. Bu nedenle ilahî irade halife veya sultanla değil, ümmetin icmasıyla ortaya çıkar. Öyleyse halifenin kendisinde ilahî iradeyi koyma yetkisi görmesi mümkün değildir. İslam'da halife sadece bir

¹⁴⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 219.

¹⁴¹ Senhûrî, a.g.e., s. 64-65.

idarecidir. İlahî iradeyi beyan yetkisi yoktur. Halifelik vasfıyla yasama işlerine müdahil olamaz. Fakat içtihat seviyesindeyse o da herhangi bir müçtehit gibi bu gruba dâhil olabilir. Yetkileri ilahî hâkimiyete dayanmamaktadır. O sadece kendisini seçen ümmetin temsilcisidir. Böylece hiçbir modern demokratik hukuk İslam ümmetinin ilahi iradeyi ortaya koymasına ulaşamaz.¹⁴²

İcmanın ümmetin yasama yetkisi anlamına geldiğini ve modern dönemde yasama yetkisini halka veren sistemle aynı olduğunu ifade eden Senhûrî, modern sistemlerde temsilcilerin ayrıcalıklı olduğunu ve genel seçimle seçildiklerini, İslam düzeninde ise ümmetin temsilcilerinin müçtehit olduklarını ve bu makama ilim ve ümmetin şهادeti ile geldiklerini dile getirmektedir.¹⁴³

Gelenekte yapılan “icma ümmetin müçtehitlerinin belli bir asırda şer’i hüküm üzerindeki ittifakıdır” şeklindeki tanımın dar kapsamlı olduğunu ifade edip eleştiren Senhûrî, İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi bazı âlimlerin icmanın kapsamını geniş aldığını ve doğru olanında bu olduğunu, dolayısıyla icmanın bütün hukukî hükümleri kapsadığını söylemektedir. O, Kuran ve Sünnetten farklı olarak icmanın sonradan gelen başka bir icma ile iptal edilebileceğini veya düzeltilebileceğini, her neslin önceki nesillerin icmasına muhalefet etse bile kendisine uygun olan bir hüküm üzerine icma edebileceğini, hatta bizzat daha önce yaptıkları icmayı da düzeltileceklerini dile getirmektedir.¹⁴⁴

Vahyin kesilmesinden sonra İslam hukukunun devam etmesi için, icmanın devam etmesinin zorunlu olduğunu ve İslam şeriatının ancak icma ile devam edip gelişebileceğini vurgulayan Senhûrî’ye göre icmanın pratik olarak işlev kazanması için iki şey gerekmektedir. Bunlardan birincisi, icmanın gerçekleşmesi ve hükümlerin istişare edilmesi adına bir danışma meclisinin kurulmasıdır. Bununla icma heyetine uygun müçtehitler seçilir, müçtehitler aralarında fikir alışverişi sağlanır ve bu şekilde çıkan görüş hem sağlamlık hem de resmîyet kazanır. İkincisi ise icma nazariyesinin İslamî yönetimde parlamenter sistemin esası olarak kabul edilmesidir.

¹⁴² Senhûrî, a.g.e., s. 65.

¹⁴³ Senhûrî, a.g.e., s. 66-67.

¹⁴⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 70.

Senhûrî, icma konusunun İslam toplumunun ihtiyaç duyduğu bütün hükümleri kapsadığını, bu tür hükümleri koymanın sadece şer'î hükümleri değil, insanların durum ve ihtiyaçlarını bilmeyi gerektirdiğini, dolayısıyla icma heyetinde yer alacak müçtehitlerin iki kısım olması gerektiğini, birinci kısmın dinin ahkâmını bilen diğer kısmın ise hayatı ilgilendiren ziraat, sanayi, ekonomi, siyaset, savaş vb. her alanda mütehasıs insanların olması gerektiğini ifade etmektedir. O, Müslümanların, icma heyetinde yer alacak müçtehitleri seçmesinin keyfiyetinin kendi durum ve şartlarına göre değişebileceğini, ayrıca halkın toplu olarak icmaya katılmasının da İslam fıkhı açısından garip bir durum olmadığını belirterek Bâkıllanî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimlerin de icmanın sadece müçtehitlere münhasır olmadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır.¹⁴⁵

2. NAKIS HİLAFET (SALTANAT)

Yukarıda Senhûrî'nin sahih hilafete dair ortaya koyduğu tanımı, şartları ve hükümleri beyan etmiştik. Şimdi ise nakıs hilafet (saltanat) hakkında ortaya koyduğu görüşlerini zikretmeye çalışacağız.

Senhûrî, sahih hilafet hakkındaki görüşlerini belirttikten sonra şunları söylemektedir: Bu sistem (sahih hilafet) varlığını imkânsız hale getiren bir şeyin ortaya çıkmasıyla sonlanır. Daha doğrusu bir süreliğine donar. Artık yerini nakıs hilafet alır. Yerine geçen hilafetin nakıs olmasının nedeni, Râşid-i hilafetin sahip olduğu velâyetin hükümlerinin tamamına boyun eğmemesidir. *O'na* göre meşru yani sahih hilafeti herhangi bir hükümetten ayıran üç özelliği bulunmaktadır. Bu özellikler:

- 1- Râşid-i hilafet karşılıklı sözleşme esasına dayanır. Meşru halifenin velâyeti özgür biat yoluyla gerçekleşen sahih bir sözleşmeyle olur. Aynı şekilde birini istihlaf yoluyla tayin etme durumunda da bunun onayı hür bir biate dayanır. Kuvvet ve zorbalık ise bu hilafete uygun değildir.
- 2- Sahih hilafette hilafete geçecek kişide, hükümetin sağlıklı yürümesi için gerekli şartlar mevcuttur.

¹⁴⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 77.

3- Hükümetin icraatları ve işlemesidir ki bunlar da; Hükümetin işleri siyasî ve dinî işleri kapsamakta, hükümet icraatlarında Şeriatı tatbik eder ve halifenin velâyeti dâru'l-İslamın tamamını kapsamaktadır.

O, sahih hilafete ait olan bu özelliklerin sağlanamaması durumunda Müslümanların bir çıkmaza girecekler. Zira bir taraftan bu sistemi ikame etmekle mükellef iken diğer taraftan böylesi şartlarda bunu gerçekleştirilmeden aciz kalırlar. İşte bu durumda eğer Türkiye'deki gibi hilafet ilga edilmezse hilafet sistemi nakıs olur demektir.¹⁴⁶

Senhûrî, fıkıh kitaplarında nakıs hilafete dair çok az bilginin bulunduğunu ve bunun da fakihlerin, zalim ve zorba yöneticilerin hışmından çekinmeleri ve uzun zaman devam eden bu zorba yönetimin musallat olmasından korkmalarından kaynaklandığını söylemektedir. Aynı şekilde bazı fakihlerin, Râşid-i hilafet ile nakıs hilafeti birbirinden ayırmak yerine, nakıs hilafeti sahih bir surette sunmaya çalıştıklarını, hem temelden hem de ruhen çelişen bu iki sistemi birbirlerine karıştırdıklarını, bunun için nakıs hilafeti meşrulaştırarak makbul olmayan kaideler icat ettiklerini aktarmaktadır.¹⁴⁷

Senhûrî'ye göre nakıs hilafetin temeli zaruret fikridir. Bu fikir iki kaide üzerine bina edilir. Bunlardan birisi “zaruretler, mahzur olanı mubah kılar”¹⁴⁸ kaidesidir ki buna göre sahih hilafet şart ve özelliklerini taşımayan hükümet, iki zarardan en hafifini taşıdığından dolayı meşru konumunda olur. Çünkü nakıs hilafet, herhangi bir İslamî hükümetin olmaması zararından daha hafiftir. İkincisi ise “zaruretler miktarınca takdir edilir”¹⁴⁹ kaidesidir ki buna göre de hiçbir zaruretin mani olamayacağı bütün şer'î hükümleri uygulamalı ve nakıs hilafet ancak zaruret miktarınca ikame edilir ve zaruretin kalkmasıyla o da kaldırılmalıdır.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 219-220.

¹⁴⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 221.

¹⁴⁸ Mecelle Md. 21. Maddenin şerhi için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 78.

¹⁴⁹ Mecelle Md. 22. Maddenin şerhi için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 80.

¹⁵⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 221-222.

2.1. Nakıs Hilafeti Dayatan Durumlar

Nakıs hilafetin temelinde zaruret fikrinin olduğunu ifade eden Senhûrî'ye göre bu zaruretin ya hilafetin engellenemez bir zorba kuvvet tarafından ele geçirilmesi ya da zorba kuvvet dışında sahih hilafeti imkânsız kılan kaçınılmaz bir engelin varlığı durumunda ortaya çıkar ki Emevî ve Abbasî hilafetlerine boyun eğmenin temelinde bu fikir yatmaktadır.¹⁵¹

Senhûrî, birinci durum yani hilafetin kuvvet ve zorbalıkla ele geçirilmesinin ilk defa Muaviye tarafından gerçekleştirildiğini yani İslam tarihinde ilk gayr-ı sahih halifenin Muaviye olduğunu söylemektedir. Ona göre nakıs hilafetin genelde bu yolla ortaya çıkar. Bu, sahih hilafet şartlarını taşımayan birinin kuvvet kullanarak başa geçmesi, buna karşın Müslümanların buna karşı koyacak güçlerinin olmaması veya karşı koyma halinde daha büyük bir zararın doğacağı durumda ortaya çıkar. Bu nedenle kuvvet ve zorbalığa dayalı bir yönetim ancak bir şey yapılamayacağı durumda kabul edilebilir. Zaruret ancak bu şekilde gerçekleşebilir. Eğer başarıya bu sistemi kaldırmaya dair bir umut varsa bu umudun desteklenmesi gerekir. Çünkü asıl olan sahih hilafet için mücadele etmektir. İmam Hüseyin (ö. 61/680) ve Abdullah b. Zübeyir (ö. 73/692) de bu esas üzere davranmışlardır. Eğer kazanılacağına dair ciddi sebeplerin varlığına inanılıyorsa ve gerçek amaç sahih hilafetse, nakıs hilafete karşı darbe yapmak caiz hatta vaciptir demektedir.¹⁵²

Senhûrî'ye göre kuvvet ve zorbalıkla başa geçen nakıs hilafet, kendisinde biri fiilî diğeri kanunî, iki unsuru bulundurduğu zaman meşruiyeti olmadığı halde halk tarafından kabul edilmesi gerekir. Fiilî unsur, sultasını ilan ettiği bölgeyi kontrol altına alması ve egemenlik sağlamasıdır. Zira egemenliğini sağlamadığı takdirde sahih bir halifenin bulunması durumunda nizama karşı çıkmış sayılır ki bu durumda sahih halifenin ona karşı mücadelesi gerekmektedir. Kanunî unsur ise bu yönetimin meşruiyet kazanması için biat sözleşmesi yapmasıdır. Çünkü bu şeklen de olsa kuvvetle başa geçen kimseye meşruiyet kazandırır. Şu kadarı var ki bu, çoğu zaman zorla alınan bir biat şeklinde gerçekleşir.¹⁵³

¹⁵¹ Senhûrî, a.g.e., s. 225.

¹⁵² Senhûrî, a.g.e., s. 125-127.

¹⁵³ Senhûrî, a.g.e., s. 228-230.

Senhûrî'ye göre kuvvet ve zorbalıkla gelen hilafet, zaruret kaidesince meşruiyet kazanmıştır. Bu meşruiyet zaruret miktarı devam eder. Zaruret sona erince bu hükümetin sona ermesi gerekmektedir. Öte yandan bu nizamın bizzat kendisinin gerekli şartları taşıması durumunda sahîh hilafete dönüşmesi mümkün olabilir. Bundan dolayı birçok fakih Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)'i meşru bir halife kabul etmiştir. Çünkü kendisinde hem hilafet şartları mevcuttur hem de o, Şeriat sınırlarının dışına çıkmamıştır. Aynı şekilde sahîh hilafet iken gereken şartları kaybederek nakıs hilafete dönüşmesi mümkündür.¹⁵⁴

Senhûrî, İkinci duruma yani nakıs hilafetin zorunlu sebeplerle gelmesi hakkında ise şöyle demektedir: “*Nakıs hilafet tahakküm, güç ve zorbalık durumları dışında da vaki olabilir. Bu, sahîh hilafet sisteminin devam etmesini imkânsız kılan bir engelin ortaya çıkmasıyla olur. Bu durumda nakıs hilafetin kabul edilmesi gerekir ki burada da zorunluluk maslahat sebepleriyle ortaya çıkar.*”¹⁵⁵

Senhûrî'ye göre nakıs hilafet şu dört durumda zorunlu hale gelir:

- 1- Gereken bütün şartları taşımayan birinin atanması: Bu durum, gereken şartları taşıyan bir şahsın bulunmaması halinde ortaya çıkar. Bu şekilde seçilen hükümet nakıs da olsa meşrudur. Osmanlı Hilafeti bu kabildendir. Çünkü onlar bu işi yürüteceklerin en iyisiydiler.
- 2- Mevcut halifenin gereken şartları kaybetmesi durumunda hilafetinin devam etmesi: Bu, ümmetin zorunlu durumda mevcut hale razı olmasıdır. Yoksa şartları kaybettiği halde zorla makamda kalanın hem hilafeti nakıs olur hem de velâyeti fasit olur.
- 3- Sahîh hilafetin esas unsurlarını taşımayan bir hükümetin tayin edilmesi: Bu esas unsurlar, İslam ümmetinin birliği, şeriatın tatbiki, din ve dünyevî işlerin tanzimidir.
- 4- Sahîh hilafet esaslarını kaybeden bir hükümetin devam etmesi: Bu da başta bu esasları taşıırken daha sonra kaybetme durumudur.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 231.

¹⁵⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 231.

¹⁵⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 131-135.

2.2. Nakıs Hilafetin Gerekliliği

“Şeriat Müslümanların sahih hilafet sistemini kurmalarını vacip kılmayı kararlaştırmıştır. Güç ve tahakküm ile dayatılan nakıs ve fasit hilafet ise karşı konulması mümkün olmayan haksız bir kuvvetin sonucudur”¹⁵⁷ diyen Senhûrî, sahih hilafetin kurulmasının mümkün olmadığı durumlarda nakıs hilafeti kurmanın vacip olup olmadığı hususunda; eğer halifelik için gereken bütün şartları taşımayan bir şahıs bulunamıyorsa iki zarardan en hafifini alır kaidesine bu şartların bazılarını taşıyan birinin tayin edilmesi, nakıs da olsa hilafetin ortadan kaldırılmasından iyidir. Bu hilafeti kurmanın vacip olmadığını söylesek de İslam’a uzak olan bir hükümet kurmak yerine nakıs hilafeti kurmak evladır. Bu sisteme nakıs denmesi dahi ümmette bu sistemin değişip yerine sahih hilafetin gelmesi gerektiği fikrini oluşturacaktır. Bu nedenle nakıs hilafeti ikame etmek kesinlikle İslam’la hiçbir alakası olmayan bir sisteme razı olmaktan daha iyidir görüşündedir.¹⁵⁸

2.3. Nakıs Hilafetin Seyri ve Ümmetin Tavrı

Senhûrî, tatbik edilmesi mümkün olmayan hükümler dışında esas olan sahih hilafetin herhangi bir esasından ödün verilmemelidir. Fakat nakıs halife, velâyetini zorunlu kılan sebeplerden dolayı yardımcılarını, vezirleri, kadıları, yerel yöneticileri, komutanları, vergi memurlarını ve imamları atayabilir. Onun döneminde şer’î sınırlar dâhilinde çıkan idarî kararlar ve yargılamalar sahih olur. Ancak ne karar verirse versin ancak şer’î hükümlere uyması şartıyla sahih olur. Bunun dışındaki kararları batıl olur. Nakıs halifenin bizzat kendisinin velâyeti batıl olduğu için veliaht ataması da batıl olur ki halef olarak bıraktığı kişi halifeliğin bütün şartlarını taşısa dahi durum böyledir. Sahihi hilafetin Şeriatın hükümleriyle kayıtlı olması gibi nakıs hilafetin de şer’î hükümlere boyun eğmesi gerekir. Nakıs halifenin Şeriata muhalif bütün uygulamalarının hukuken batıldır demektir.¹⁵⁹

O, nakıs halifenin batıl kararları karşısında Müslümanların ne yapması gerektiği hakkında şöyle demektir: Hilafetini dayatan sultan, pratikte Şeriata

¹⁵⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 136.

¹⁵⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 236-237.

¹⁵⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 241-243.

muhalik olan batil kararlarini gle uygulayabilir. Mslmanlar bu durumda iki zarardan en hafifini tercih etme zorunluluğuyla karşı karşıya kalırlar. Eğer karşı çıkmaları, bu batil kararları uygulamadan daha byk bir zarara sebep olacaksa, kararı uygulamaları kendileri açısından caiz olur. Ancak Mslmanların bu yneticiden çıkan batil kararların uygulanmasına yardım etmeleri veya zorunlu olmadıkça herhangi bir katkıda bulunmaları kesinlikle caiz olmaz. Bunun da ötesinde onların ilk fırsatta Şeriata muhalif olan bu zulmü fiilen iptal etmeleri gerekir. İptali gerçekleştirme imkânı varken sadece kalben veya sözle reddetmeleri yetmez. Fakat Mslmanlar bu kararlara boyun eğme ve bu kararları uygulamada bizzat bu kararların sebep olduğu zarardan daha byk bir zarar grmeyeceklerse, Şer‘an vacip olan, bu kararları reddetme ve uygulanmasını engellemektir. Haddi zatında bu yolda nakıs hilafeti ortadan kaldırmak gerekiyorsa o da yapılmalıdır. Zira kendi saltanatı için Şer‘ı sınırları aşan yönetici gayr-ı meşru olur. Bu sebeple Mslmanlar, zalim bir yöneticiyi azletmeye çalıştıklarında baği veya terörist sayılmazlar. Aksine Şeriata karşı çıkmış kişi bizzat terörist olarak kabul edilir.¹⁶⁰

Sonuç olarak Senhûri‘ye göre itaat noktasında zorunlu hükümete, sahih hilafette olduğu gibi tam itaat gerekirken, kuvvet ve zorbalığa dayanan nakıs hilafete itaat hususunda zaruret kaideleri geçerlidir. Yardım noktasında ise g ve zorbalıkla gelmeyen zaruri hükümete yardım vacip iken, güce dayalı nakıs hilafette böyle bir vcbiyet söz konusu değildir. Bu sisteme karşı gerçekleştirilecek hamlelere karşı da yardım edilmez. Hatta zorba hükümet zorla yardım ettirse de yapılan bu yardım meşru olmaz.¹⁶¹

2.4. Nakıs Hilafetin Sona Ermesi

Senhûri, nakıs hilafetin sona ermesi hususunda kuvvet ve zorbalığa dayanan nakıs hilafet ile zorunlu nakıs hilafeti ayrı ayrı değerlendirmektedir.

Güce ve zorbalığa dayanan nakıs hilafetin sona ermesi hakkında geniş açıklamalar yapmakta ve konuyla ilgili görüşlerini şu cmlerle özetlemektedir: *‘Bu sistem güç sahiplerini, otoritelerini dayattıkları güçlerini kaybetmeleriyle*

¹⁶⁰ Senhûri, a.g.e., s. 244.

¹⁶¹ Senhûri, a.g.e., s. 245-246.

sonlanır. Daha önce Müslümanların zorba halifeye itaat ve yardım etmek ile ona karşı gelmek arasındaki tercih durumunu arz etmiştik. Bu tercih 'iki zarardan en hafifi tercih edilir'¹⁶² kaidesine riayet edilerek yapılır."¹⁶³ O, daha sonra zorunlu hükümetin sona ermesi ile ilgili ise şunları söylemektedir: Bu yönetim, zaruri durumlarda ortaya çıkar. Bu nedenle onu gerektiren zorunluluk ortadan kalkınca o da kaldırıp yerine sahih hilafetin ikame edilmesi gerekir. Eğer sahih hilafete gereken şartlara eriştiği ve biat aldığı için velâyeti sonlanan yönetici gelecekse, bu dönüşüm direk kanun hükmüyle gerçekleşir ve velâyeti kendisinde oluşan ehliyet şartları ve hükümetinde sahih hilafetin ayırt edici unsurları gerçekleşmesi sebebiyle hemen sahih olur. Zorunlu hükümetin resmi bir kararla yöneticinin azliyle sona ermesi gerekir.¹⁶⁴

3. HİLAFETİN GELECEĞİNE YÖNELİK FARKLI YAKLAŞIMLAR

Senhûrî, hilafetin geleceği ile ilgili yaklaşımları radikal yaklaşımlar ve mutedil yaklaşımlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu iki yaklaşımın hem hilafet sorunu ve İslam sistemi ile ilgili sundukları çözümler noktasında hem de İslam ülkelerindeki genel ilerleme hususunda ayrıştıklarını aktarmaktadır.

O, birinci yaklaşımı yani radikal yaklaşımı da iki gruba ayrılmaktadır. Bu iki grup, taklitçi, geçmişi kutsayan ve geçmişe sıkıca tutunan kesimler ile bunun karşısında batıyla kaynaşan, geçmişi yok sayan ve İslam ülkelerini batıyla buluşturmaya çalışan batı hayranı kutuplardan oluşmaktadır. Bu yaklaşımın birinci grubu yani taklitçi, geçmişi kutsayan ve geçmişe sıkıca tutunan grubun, en büyük amacı, halifenin dinî ve siyasî bir lider olarak başında bulunduğu ve tamamıyla bir olan İslam toplumundan oluşan bir tek devlet olan müesseseyi tekrar geri getirmektir. Muhafazakârlardan ve Selefilerden oluşan bu grup, Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki gibi şeriatın tamamen uygulandığı, İslam toplumunun bir aile ve halifenin de bu

¹⁶² Mecelle Md. 29. Maddenin şerhi için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 93.

¹⁶³ Senhûrî, a.g.e., s. 249.

¹⁶⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 205.

ailenin reisi konumunda olduğu gibi görmek istiyorlar. Hatta bunun da ötesinde bazı gericiler, İslam'ın ilerleme dönemi olması sebebiyle bütün istibdat ve zorbalığına rağmen Emevî ve Abbasî saltanatı gibi bir sistem düşlüyorlar.

Ona göre muhafazakârlar ile gericiler arasında tam bir ayırım yapmak mümkün değildir. Her iki grupta değişimi reddetmektedir. Muhafazakârlar düşledikleri sistem ile mevcut durumu nasıl kaynaştıracaklarına dair bir fikre sahip değiller. Gericiler ise günümüzde siyasî özgürlük, insan hakları, anayasa vb. şeyleri reddediyorlar. Hatta bugün icat edilen yeni şeyleri de birer bidat sayıyorlar. Bu eğilim genel olarak dinî konularda eski usul üzere gidilmesini istiyor. Hatta yasama ve siyaset alanında da bu minval üzeredirler. Bu grubun hem âlimlerden hem de siyasilerden temsilcileri mevcuttur. Asırlardır değişmeyen taklidi yöntem üzere din ve dinî ilimleri okuyan birçok Müslüman âlim bu eğilimdedir. Onlar bizim toplumdan tamamen farklı toplumlar için yazılmış eski kitaplarla yetinirler. Geçmişte ortaya konan değerli mirası mutlak hakikat kabul ederler. Bunlardan birisi de halife anayasal sınırları aşsa dahi kendisine karşı hamle yapılmasını caiz görmeyen Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)'dir. İslah çabasında olan âlimler, bu gürhun inatçı direnişiyile karşılaşmaktadırlar. Yine halkın yönetime katılmasına karşı çıkan, otoriteleri hususunda herhangi bir tartışma ve değişim kabul etmeyen ve yönetimleri baskıya dayalı olan siyasetçiler de bu eğilimin temsilcileridir.¹⁶⁵

Radikal yaklaşımın ikinci grubu olan batılılaşmış devrimci gruba gelince bunlar, gerici ve muhafazakâr eğilimin aksine batılılaşma devrimi eğilimiyle geçmişten tamamen kopmak istiyorlar. Geçmişin mirasını kabul etmiyorlar. Toplumlarına ait ananelerin faydalı veya zararlı olduğuna bakmaksızın bir tarafa atıyorlar. Ölçsüz bir şekilde, tabiat, akıl ve tarihin ortaya çıkardığı farklara bakmaksızın batılı toplumlarla kaynaşmaya çalışıyorlar. Bunlar da toplumsal hayatın her alanındaki genelleme ve tarafgirlikleri hususunda karşıtları olan muhafazakârlara benzemektedirler. Din hususunda hiçbir şey duymak istemiyorlar. Onlara göre hukuk bir tek kalemde değişmelidir. Bütünüyle Batı hukuku gelmelidir. Kadın ani değişime

¹⁶⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 316-320.

karşı hiçbir eğitime tabi tutulmadan hemen özgürleştirilmeli ve toplumsal kurumlar birer birer dönüştürülmelidir.¹⁶⁶

Senhûrî, bu grubun da düşünce ve siyaset alanında temsilcilerinin olduğunu söylemektedir. O, İslam topraklarında en çok gelişen Türkiye ve Mısır'da bu fikri savunan düşünürlerin olduğunu ve nüfuzlarının ve etkilerinin muhafazakârlardan daha çok olduğunu dile getirmektedir. Siyaset alanında da temsilcilerinin Mısır'da olmasa da Türkiye'de yönetime geldiklerini dile getiren Senhûrî, Kemalistlerin Türkiye'de sınırsız bütünleşme siyaseti güttüklerini, kanunları Batı'dan aldıklarını, büyük bir hızla kadınları özgürleştirdiklerini, tarikatları yasakladıklarını, harfleri değiştirdiklerini, Türkçe'den Arap kelimelerin çıkarmaya çalıştıklarını, cuma gününü tatil günü olmaktan çıkardıklarını ve Türk toplumunu dönüştürmek için gece gündüz çalıştıklarını ifade etmektedir.¹⁶⁷

Hilafetin geleceğine yönelik ikinci yaklaşıma yani mutedil yaklaşıma gelince Senhûrî onlar hakkında şöyle demektedir: Bunlar radikal cenahlara karşıdır. İlerleme ve değişim istemekle beraber bunun sağlam bir temel üzere ve özgün olmasını istiyorlar. Genel olarak fikirleri; Doğu ve Batı'yı çatıştırmamakla birlikte ikisini birbirinden ayırmaktır. Güvenli bir geleceği inşa etmenin tek yolu sakin bir ilerlemedir. Bir an önce ilmi ilerlemenin gerçekleşmeli ve Doğu toplumunun esasları özellikleri göz ardı edilmeden bu ilerleme bütün kurumlara yayılmalıdır. Zira Batı, bütünüyle takip edilmesi gereken bir yol değil, bir örnek olarak alınmalıdır. Bunlar da görüşlerini dini sınırlar çerçevesinde ifade edenler ile laikliği savunanlardan oluşan iki gruptur.¹⁶⁸

Bu gruplardan birincisi yani görüşlerini dinî sınırlar çerçevesinde ifade edenler grubunun hareket noktası, dinî ıslahın zorunluluğu fikridir. Onlara göre Doğu'yu kalkındırarak şey bu ıslahtır. Bu ekolün temsilcilerinden kimisi ıslah hareketinin esası olması itibariyle ilmî çalışmayla yetinirken, kimisi de buna aynı zamanda siyasî çalışmayı da eklemektedir."¹⁶⁹ Muhammed Abduh (1849-1905), ilmi hayatı siyasî çalışmayla başladığı halde kalkınmak için ilmî ıslaha çağırانların başında

¹⁶⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 320-321.

¹⁶⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 221-224.

¹⁶⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 325.

¹⁶⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 326.

gelmektedir. Reşid Rıza (1865-1935) ise hem ilmî hem de siyasî çalışma yapanların arasındadır.¹⁷⁰

Laik gruba gelince bunlar birbirinden farklı eğilimlere sahiptirler. Bazılarını, sahip olduğu fikirler onları İslam esaslarının dışına çıkarmaz. Zira bunlar fikirlerini modern Batı nazariyeleri üzerine kursalar da doğunun değerlerine intisap etmekten çekinmezler. Nitekim dinî ıslahatçılar ile radikal Batı hayranları arasında bir yol izlerler. Bunlar İslam hukuku üzerinden yaptıkları araştırmalarını, Batı'dan aldıkları fikirlerini yerleştirmede araç kılarlar.* Bu grubun diğer bir eğilimi de devrimci Batı hayranlarına daha yakındır. Çünkü fikirleri tamamen laiklik eksenindedir.¹⁷¹

4. YENİ/MODERN HİLAFET MODELİ

Modern dönemde uygulanabileceğine inandığı yeni bir hilafet modeli sunmaya çalışan Senhûrî, konu hakkındaki görüşlerini temellendirmek adına şöyle demektedir:

“Bu konuda üzerinde önemle durulması gereken üç düşünce vardır ki Bunlar:

- 1- *Bugün için râşid-i veya kâmil hilafeti kurma tasavvuru olanaksızdır. Bu nedenle nakıs hilafeti kurmak kaçınılmaz olmuştur. Bu da İslam âleminin içinde bulunduğu durum nedeniyle zaruret esası sebebiyledir.*
- 2- *Bu nakıs hilafet geçici olarak kabul edilmelidir. Asıl hedefimiz gelecekte râşid-i hilafete (kapsayıcı ve kâmil olan İslamî nizam) dönmektir.*
- 3- *Gelecekte ikame edilmesi gereken râşid-i hilafet sisteminin esnek olması gerekmektedir. Gördüğümüz gibi şüphesiz İslam, mutlak olarak belli bir yönetim sistemini dayatmamaktadır. Kendisinde hilafetin üç ayırıcı özelliğini barındıran her yönetim şekli meşru ve sahih bir sistemdir. Öyleyse râşid-i hilafetin dönüşünü mümkün kılmak için aynı zamanda hem şer’i gereklilikleri hem de mevcut şartları bağdaştıran çözümler bulmamız gerekir ki bu da tarihi dersleri dikkate almakla olur.”¹⁷²*

Dikkat edilmesi gereken dersler dediği tarihî hakikatlere de değinen Senhûrî, Tarih bize önemli üç ders vermektedir diyerek o dersleri şöyle sıralamaktadır:

- 1- Tarihî olayların da şahitliğiyle dinî ve siyasî alanların bir arada bulunması, sonunda siyasî çevrelerin ve müesseselerin, dinî alanlara ve müesseselere hükmetmesine ve yavaş yavaş sindirmesine sebep olmaktadır. Öte yandan

¹⁷⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 326-329.

* Senhûrî burada Türkiye’de yazıldığını söylediği ‘‘Hilafet ve Hâkimiyeti Milliye’’ risalesine dikkat çekmekte ve muhtemel müellifi Seyyid Bey’i bu eğilim sahiplerinden saymaktadır.

¹⁷¹ Senhûrî, a.g.e., s. 330-331.

¹⁷² Senhûrî, a.g.e., s. 339.

İslam hukuku bu iki alanın farklı olduğunu belirtmektedir. Günümüz şartları da bu iki alanın farklı olduğunu teyit etmektedir. Öyleyse bu iki alanın arasını dengelemenin en pratik yolu, hükümetin bu iki alanın birbirinden ayrı heyetler yoluyla yürümesini sağlaması ve bu iki heyetin, en yüksek makam olan halifeye bağlı olmalarıdır.

- 2- İslam hukukunun prensiplerini uygulama meselesine gelince, bu yüce hukuk sistemi donuklaşmış, ilerleme ve gelişme noktasında yerinde saymaktadır. Bu nedenle bu prensipleri uygulamaya koymadan önce İslam hukukunun ilmî olarak gelişmesi için çalışılmalıdır. Bunu yaparken de dinî olan ile dinî olmayanı birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Çünkü mevcut durum dünya meseleleri ile ilgili daha esnek davranılmasını gerektirir. Bu, hem Müslümanların hem de gayr-ı Müslimlerin bu sisteme boyun eğmesini sağlar.
- 3- İslam âleminin birliği hususuna gelince, tarih, bize İslam âleminin uzun müddet merkezî bir tek devlet şeklinde devam edemediğini gösterir. Üstelik İslam hukuku açısından da bu birliğin kesin bir tek şekli yoktur. Ayrıca İslam beldelerindeki bir takım kavmiyetçi eğilimler ve ayrılık talepleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim bu eğilimler de sürekli artıyor. Bu nedenle hem İslam birliğini sağlayan hem de her bölgenin bizzat kendisini yönettiği bir çözüm bulmak zorunludur. Bu çözümün de millî ilerlemeleri garantilemesi gerekir ki geleceği inşa eden bir temel olsun. Aynı zamanda ulusal çekişmelerin de dizginlenmesi gerekiyor. Ta ki uluslararası İslam topluluğu yürüyebilsin.¹⁷³

4.1. Tarihî Hakikatlerin Müstakbelde Uygulanması

Senhûrî'ye göre amacımıza ulaşmak için yukarıda zikri geçen ve sahih hilafeti getirmeye öncülük edecek üç tarihî dersi bir araya getirmemiz gerekmektedir. Bunlardan birincisi, birbirinden ayrılması şartıyla dinî ve siyasî işlerle ilgili alanların bir arada yani halifenin velâyeti ammesi altında toplanmasıdır. Burada nakıs hilafetin gelmesi ve onun itici gücü olacak dinî heyetin oluşturulması elzemdir. Böyle bir

¹⁷³ Senhûrî, a.g.e., s. 339-340.

heyetin daha önce oluşturulmamış olması için zor tarafı olsa da sahîh hilafete önayak olacak bu heyeti şu unsurlardan meydana gelmelidir:

- 1- **Halife:** Yüksek meclisin aday göstermesi ile heyetin genel kurulunun bilgisiyle seçilmiş başkandır.
- 2- **Hilafet Heyeti Genel Kurulu:** Her bir İslam ülkesi ve azınlık olan her bir İslam topluluğundan oluşur.
- 3- **Heyetin Yüksek Meclisi:** Her devletin ve her İslamî topluluğun bu mecliste bir veya daha fazla temsilcisi olur. Bu meclis heyetin merkezinde belirli dönemlerle toplanır. Bu meclis de şu komitelerden oluşur:
 - 1- İbadet ve İşlerini Düzenleme Komitesi.
 - 2- Malî Komite
 - 3- Hac Komitesi
 - 4- Eğitim ve Davet Komitesi
 - 5- Dış İlişkiler Komitesi¹⁷⁴

Bu heyetin çalışma alanlarına gelince Senhûrî'ye göre heyet, sahîh hilafetin ilgi alanına giren her türlü alanla ilgili çalışır. Heyetin her bir unsurunun çalışma alanı şu şekildedir:

Halife: İslam âleminin temsilcisi olması itibariyle bu heyetin başkanlığını yürütür. Yetkilerini kanun dâhilinde kullanır. Ancak sistem nakıs hilafetten sahîh hilafete dönüşmedikçe başkanlığı nakıstır.

Genel Kurul: Yetki alanı, yüksek meclisin yıllık olarak sunduğu raporları değerlendirmesi ve yüksek meclisin üzerinde çalışacağı yeni kararlar çıkarmaktır.

Yüksek Meclis: Her komitenin ele aldığı yeni meseleler hakkında karar almaktır. Bu meclisin ana hedefi, halifenin dinî yetkilerini kullanmasını sağlamak ve Müslüman kamuoyunun her sene toplanan genel kurul hakkındaki görüşlerini belirlemektir. Ona göre bu İslam ülkeleri arasında işbirliğini, heyetin pratik olarak faydalı işler yapmasını ve bağımsız ülkeleri dışında yaşayan Müslüman azınlıkların bağımsız Müslümanlarla münasebetlerini geliştirmelerini sağlayacaktır. Böylece bu

¹⁷⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 341-342.

birlik, bir topluluk veya bir tek ümmet olabilecek ve heyet sadece şeklen var olan tarihî ilişkilerden ibaret olmaktan kurtulacaktır.

Senhûrî'ye göre bu cemiyetin İslam ülkelerinde hukukî bir karşılığının olması gerekir. Uluslararası bir kuruluş olmalıdır. Çünkü Müslümanların dinî maslahatlarını koruyabilmesi için uluslararası ilişkiler kapsamında çalışabilecek araçlara sahip olmalıdır.¹⁷⁵

İkinci tarihî ders ise İslam esaslarının uygulanmasıdır. Senhûrî, en büyük sorunun ve sahih hilafeti geri getirmedeki en büyük engelin bu olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre İslam hukukunun günümüzde uygulanması, gayr-ı müslim vatandaşlar tarafından desteklenmesi, onlara eşitlik ve dinî özgürlük sağlamasına bağlıdır ve Müslümanlar açısından da İslam hukukunun uygulanabilmesi için ekonomi alanı gibi bazı hükümlerinin çağın ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için bir yenilenme ve gelişmeden geçmesi gerekmektedir. Bu nedenle İslam hukukunun uygulanması konusunun iki merhaleyi kapsamaması gerekir.

Ona göre bu merhalelerden birisi ilmî merhalelerdir. Bu, karşılaştırmalı hukuk ışığında İslam hukukunun işlenmesini kapsamalıdır. Başlangıçta İslam hukukunun dinî ile dünyevî yönlerini birbirinden ayırt edilmelidir. Dünyevî kısmında da sabiteler ile değişkenler ayırt edilmelidir. Bu merhale hem ferdî çalışmalar hem de toplumsal çalışmalarla yürümelidir. Bu arada İslam hukukunun evrensel olduğu meselesi şiddetle savunulmalıdır. Çünkü İslam hukuku medenî ve evrensel bir ruh taşımaktadır.¹⁷⁶

Bir diğer merhale ise yasama merhalesidir. Senhûrî'ye göre bu merhalenin dikkatli ve tedricen yürümesi gerekir. Öncelikle birçok İslam ülkesinde halen yürürlükte olan İslam medenî kanunu, İslam hukukunu uygulama tecrübesinin ilk ayağı olmalıdır. Ancak bu alanda gayr-ı Müslümanların de durumu göz ardı edilmemelidir. Yasama yapanlara İslam hukuku içinde modern eğilimlere uygun görüşlerin seçilmesine müsaade edilmelidir. Bu alanda başarılı olduktan sonra adım adım bütün alanlarla ilgili çalışılmalıdır. Çünkü İslam ülkelerine yayılmış yabancı kanunların bir anda değiştirilmesi hukukî alanda istikrarsızlığa sebep olabilir.

¹⁷⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 343-344.

¹⁷⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 346.

Öyleyse İslamî ve yerli kanunlar ancak tedricen uygulanmaya çalışılabilir. Bu, hem özel hem de genel hukuk için geçerlidir.¹⁷⁷

Üçüncü tarihî ders olan İslam birliğinin sağlanmasına gelince Senhûrî, konu hakkında şunları söylemektedir: “Bize göre İslamî birliğin şimdilik esneklik olmadan radikal bir şekilde bir tek merkezî devlet altında gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Öyleyse Doğu halkları teşkilatını kurma fikri, ortaya çıkmış milli eğilimler ile Müslüman halklar arasında bir miktar da olsa temin edilmesi gereken birliği bir arada tutabilir.”¹⁷⁸ Sonuç olarak Senhûrî, bu projeyi doğu halkları teşkilatı olarak isimlendirmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: Bu proje anayasasına saygı duyulacak ve Doğu halklarını bir arada tutabilecek bir proje olmalıdır. Zira bu teşkilat, dinî bir cemaat fikrini aşmış bir şekilde doğu halklarının asırlar boyunca devam eden ortak kültürü üzerine kurulmalıdır.¹⁷⁹

4.2. Doğu Halkları Teşkilatını Kurma Olanığı

Senhûrî, Doğu halkları teşkilatını kurmanın olanağına karşı birinin bazı doğulular, diğerinin de batılı yazarlar tarafından iki itirazın geldiğini söylemektedir. O, Doğu’da halen bazı tarafların, Doğu halklarını bir araya toplayacak bir teşkilatın mümkün olması hususunda şüpheli davrandıklarını, onların nazarında bu teşkilatın oluşması için ortada gerçek manada halkların olması gerektiğini, oysa Doğu halklarının bir teşkilat altında toplanacak olgunluğa ulaşmadığını, Batı’nın bugünkü durumuna tarihi süreçlerden geçerek ve belli mesafeler aşarak ulaştıklarını, bunun da asırlarca sürdüğünü aktardıktan sonra şöyle demektedir: Bunlar İslam ile Hristiyanlığı, Doğu ile Batı’yı birbiriyle karşılaştırıyorlar. Bununla da daha önce Batı’da olduğu gibi Doğu’nun da aynı merhalelerden geçmesi gerektiği kanaatine ulaşıyorlar. Bunlara göre Roma İmparatorluğu, İslam hilafetinin karşısında yer alır. Avrupa’nın ortaçağın sonlarında bağımsız devletlere bölünmesi İslam âleminin parçalanıp sonucunda da Doğu halkalarının ortaya çıkmasına benzemektedir. Bu

¹⁷⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 350.

¹⁷⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 352.

¹⁷⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 352.

halkların da Batı'da on altıncı yüzyılda başlayan ilerlemeye benzer bir gelişmeye ulaşmaları gerekiyor.¹⁸⁰

Ona göre bu itirazın sahipleri yukarıdaki düşünceler sonucu Doğu halkları teşkilatının tarihî bir süreç sununda olması gerektiği sonucuna ulaşıyorlar. Oysa bu tasavvur doğru değildir. Çünkü her iki tarafın tarihten günümüze geçirdikleri süreçler çok farklıdır. Öte yandan Doğu, Batı'nın tecrübelerini görmüştür. Bu tecrübelerden de istifade ederek daha hızlı ilerleyecektir. Batı'nın ilerlemesi ise doğunun duraklama dönemine denk gelmiştir. Yani Batı, önünde herhangi bir örnek görmemiştir. Doğu'nun aralarını birleştirecek bir teşkilattan önce kendi içinde birliğini sağlaması ve ulusal şuuruna ulaşması gerektiği fikri doğru olsa da bu nedenle doğuyu hastalıklarıyla baş başa bırakmak doğru değil ve eğer bu teşkilatın kurulmasında acele edildiğine inanılıyorsa öyleyse bu teşkilatın temelini oluşturacak bilinçlendirme ihmal edilmemelidir.

Senhûrî, bazı Batılıların da Doğu halkları teşkilatı gibi oluşumların, Doğu ile Batı arasında bir çekişmeye sebep olacağını ifade ettiklerini, özellikle de siyasetçilerden oluşan bazılarının da Doğu'nun ilerlemesini bir tehdit olarak gördüklerini, Doğu ile Batı'nın bir arada bulunamayacağına inandıklarını aktarmaktadır. O, bunlar bütün bu fikirleri ortaya atmakla sömürüyü ve iktisadî yayılcılığı meşrulaştırmaya çalışmakta ve halklarından iyi niyetli olanları saptırmaktadırlar. Bunlar İslam birliğini ihtilalci Arap birliği olarak isimlendirmekten çekinmezler diyerek onlara şöyle cevap vermektedir:

“Doğu, tarihinin bugünlerinde ağır bir süreçten geçmektedir. Geçmişine övünerek bakmakta, bu gününü ise acı verici görmekte ve istikbalini güvenle izlemektedir. Eğer Batı ona bu kötü durumunda el uzatırsa, Doğu bu iyiliği takdir edecektir. Böylece her iki taraf da insanlığın maslahatı için yardımlaşır ve önlerindeki yeniçağı barış ve ortak cabayla açabilirler.”¹⁸¹

Senhûrî, daha sonra batılı siyasetçilere, Doğu'nun paylaşımı ve Doğu üzerinde tahakküm kurma mücadelesinin batılı ülkeler arasında çekişmeye sebep olduğu ve birliklerine sürekli engel teşkil ettiğini, Doğu'nun istikrarının Batı'nın da maslahatına

¹⁸⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 353-354.

¹⁸¹ Senhûrî, a.g.e., s. 357.

uygun olacağını söyleyerek¹⁸² şunları ifade etmektedir: “Bir doğu halkları teşkilatı kurmak, pratik olarak mümkündür. Bu fikir ne Doğu'nun ne de Batı'nın maslahatına aykırıdır. Doğu halklarında bu hedefe yönelik doğal bir eğilim vardır.Tarihî gerçekler de bu gelişimin doğal ve zorunlu olduğuna işaret etmektedir.”¹⁸³

Senhûrî, hilafet tarihinde doğu halklarının hilafet konusunda birbirleriyle yarıştıklarını ancak hiçbirinin hilafet makamını uzun zaman ellerinde tutamadıklarını, öbür taraftan bu haklarının hem sıkı bağlar hem de coğrafi olarak birbirlerine muhtaç olduklarını ve bir arada yaşamak zorunda olduklarını ifade etmektedir, Ona göre bu ortak değerleri ortaya koymak zorunda olan bu halkların birinin diğerine egemenlik kurmaya çalışmaması şartıyla her birinin payına düşen sorumluluğu yerine getirerek doğal bir şekilde birlik olmaları gerekir ki bu birlik bugün için ancak sözü geçen teşkilat şeklinde mümkündür. Bu da sadece dinî alanda değil, ilmî, kültürel vb. alanlarda başlayarak daha sonra siyasî alanı da kapsayan bir Doğu ilerlemesi ve sonuçta birbirinden ayrı dinî ve siyasî iki tarafın bir başkanlık altında toplanarak sahil hilafete dönüşmesiyle olur.¹⁸⁴

DEĞERLENDİRME

Senhûrî, İslam mezheplerinin İslam'da herhangi bir hükümetin kurulmasının vacip olup olmadığı hususundaki görüşlerine yer verdikten sonra Haricilere ait görüşün batıl olduğunu ve modern dönemde Ali Abdurrâzık'ın ortaya attığı fikri de şaz olduğunu ifade ederek, hilafetin vacip olduğu görüşünü tercih etmektedir. O, hilafet konusunun Kelam ilminden ziyade fıkhi ilgilendiren fer'î bir mesele olduğunu belirtmekte ve fakihlerin bu konuda fazla fikir beyan etmemelerinin sebebini, saltanatın zulüm ve baskısından korkmalarına bağlamaktadır.

Hilafette kureyşilik şartını ilk dönemin mevcut şartlarına bağlayan Senhûrî'ye göre meşru bir hilafette halife, ya bizzat ümmet tarafından seçilir –ki en doğru yöntem budur- ya da meşru bir halife tarafından meşru bir yöntemle veliaht olarak atanır. Ancak burada veliaht atama/istihlaf ile saltanattaki veliaht arasında temelden

¹⁸² Senhûrî, a.g.e., s. 359.

¹⁸³ Senhûrî, a.g.e., s. 359.

¹⁸⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 165.

bir fark vardır. Zira sahih hilafette veliaht atama, bir tavsiye niteliğinden başka bir şey değildir. Netice itibari ile onun halife olarak seçilmesi halkın özgür biatine bağlıdır. O, halifenin belli bir süreliğine seçilmesi ile ilgili de her ne kadar seleften böyle bir şey görülmemişse de İslam hukuku açısından bir sorun olmayacağını dile getirmektedir.

Senhûrî, halifenin sahip olduğu velâyeti çok geniş ve çeşitli yönleriyle ele almakta ve sahih hilafette halifeye ait olan velâyetin hem bütün bölgeleri hem de İslam topraklarında yaşayan Müslüman, Zimmî ve Müste'min her kişiyi kapsadığını söylemektedir. O, halifeye ait yetkilerin mutlak olmadığını aksine belli sınırlarının olduğunu, saltanat döneminde halifelerin sınırsız yetki sahibi olmalarının cahiliyeden kalma bazı duyguların sonucu olduğunu, halifenin yetkilerini sınırlayan, kanuna bağlılık ve yetkiyi kötüye kullanmama gibi prensiplerin var olduğunu aktarmaktadır. O, halifenin sahip olduğu velâyetin kesinlikle dinî değil, siyasî olduğunu belirtmektedir.

Senhûrî, İslam hükümetinde güçler ayrılığı ilkesinin esas olduğunu, halifenin hiçbir şekilde yasama yetkisinin olmadığını, kadı atamaları gibi yargıda bir takım yetkileri olsa da yargı üzerinde de vesayet sahibi olmadığını yetkisinin sadece iç ve dış güvenlik, idarî ve malî işleri ile adaleti sağlamak olduğunu söylemektedir.

Senhûrî, halifenin sahip olduğu velâyetin ya halifeden kaynaklanan bir takım sebeplerden veya sahih hilafetin kaldırılıp yerine sahih hilafet için gereken şartları taşımayan bir sistemin gelmesiyle son bulacağını ifade etmektedir. O, bu noktadan sonra gelen saltanatı nakıs hilafet olarak nitelemekte, temelinde de zaruret kaidesinin olduğunu ifade etmektedir.

Senhûrî, hilafet ile ilgili farklı yaklaşımları değerlendirerek, hilafetin geleceği ile ilgili genel olarak üç tane farklı eğilimin mevcut olduğunu aktarır, İslam'ın belli bir yönetim sistemini dayatmadığını, hilafetin özelliklerini taşıyan her sistemin meşru ve sahih olacağını ve hilafetin geleceği ile ilgili mevcut şartların ve gerekliliklerin göz önünde bulundurularak çözümler üretilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Senhûrî, her biri bağımsız Doğu halklarının bir araya gelerek birbirlerinin haklarına ve bağımsızlıklarına saygı duyarak, iyi niyetli ve işbirliği esası üzerine kurulu bir teşkilat altında toplanarak, râşid-i hilafete götürecek yeni bir hilafet modeli

öngörmektedir. O'na göre bu teşkilat sadece Doğu halkları için değil, Batı için de bir huzur vesilesi olacak ve insanlığa büyük bir hizmet olacaktır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVDÛDÎ'NİN HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Mevdûdî, hilafet konusunu modern dönemin siyasî kavramlarıyla ele aldığından hilafet yerine hükümet kelimesini sıkça kullanmaktadır. Bu nedenle Mevdûdî'nin hilafet hakkındaki görüşlerine yer vermeden önce onun İslam anayasası, İslam'da anayasanın kaynakları ve İslam'da devlet sistemi hakkındaki görüşlerine değinmek istiyoruz. Zira yazarın bu konular hakkındaki görüşlerinin hilafet konusuna yaklaşımını belirlediği kanaatindeyiz.

1. İSLAM ANAYASASI VE KAYNAKLARI

Mevdûdî, İslam Anayasasının ilk esası olarak ilahî hâkimiyeti saymaktadır. O, Allah'ın hâkim olduğu ve mülkün yalnız Allah'a ait olduğu ile ilgili ayetler zikrederek konu hakkında şöyle demektedir: Allah Teâlâ'nın siyasî ve kanunî hâkimiyetinin tasavvuru, İslam'ın ilk temel usullerindedir. İslam'ın başından günümüze kadar, bütün İslam hukukçuları “hüküm vermek Allah Teâlâ'nın kendisine hastır” prensibinde müttefiktirler. Herhangi anayasa, Allah Teâlâ'nın siyasî ve kanunî hâkimiyetini kabul etmeden, İslamî bir anayasa olamaz. Bu husus, o anayasanın maddeleri arasında açıkça yazılmış olmalıdır.¹⁸⁵

Mevdûdî, anayasanın ikinci esası olarak Sünnetin kanun kaynağı olarak kabul edilmesini zikretmekte ve İslamî hükümette Kur'an'ı Kerim'le birlikte Hz. Peygamberin sünnetini de kanun kaynağı olarak kabul etmek vaciptir demektedir.¹⁸⁶ O'na göre İslam anayasasının bir esası da hilafet düşüncesidir. Bu, başa gelenin hâkim değil, gerçek hâkim olan Allah'ın halifesi olması anlamına gelir. Dolayısıyla anayasa öyle bir şekilde oluşturulmalıdır ki iktidara gelenler kendilerini hâkim olarak

¹⁸⁵ Ebu'l-A'lâ el- Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, İstanbul, Hilal Yayınları, 2016, s. 463-464.

¹⁸⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 465.

değil, halife olarak görsünler.¹⁸⁷ Yine İslam Anayasasının diğer bir esası da müşavere usulüdür. Yani içtimai işlerin müşavere ile yapılmasıdır. Bu da müşavereye herkesin doğrudan veya dolaylı olarak katılması ve istişare işinin riyadan uzak şeffaf bir şekilde yürümesidir. O, bu esasa göre halk direk olarak veya temsilcileri aracılığı ile devlet işlerine katılmalıdır. Halkın görüşü alınmadan icra edilen devlet işleri sahih ve doğru değildir. İstişare usulü herkesin katılabileceği bir nitelikte olmalıdır demektedir.¹⁸⁸

İslam anayasasının esasları arasında devlet başkanı, bakanlar, şûrâ ehli, valiler ve idarecilerin seçim usulüyle başa gelmelerini de sayan Mevdûdî'ye göre öyle bir seçim usulü geliştirilmelidir ki ehil ve halkın rızasını kazanmış kişiler seçilebilsin.¹⁸⁹ Anayasanın bir esası olarak da kadınların hükümette devlet reisliği, bakanlık ve şûrâ heyeti gibi yüksek makamlara getirilmemesidir. Zira hükümet işlerine kadınların karıştırılmamalıdır.¹⁹⁰ Aynı şekilde İslam Anayasasının bir esası da hükümet yalnız devlet işleri ve iç güvenliği sağlamakla mükellef değildir. Devlet bunların yanında dinin emirlerini ikamet etmek zorundadır. İyiliği yaymak adına çalışmalı ve kötülük adına ne varsa engellemelidir.¹⁹¹ Yine Mevdûdî'ye göre İslam anayasasının bir esası da ulü'l-emre itaat usulüdür. Bu usule göre yöneticinin Müslüman olması ve Allah ve Resulüne itaat etmesi şartıyla halk da kendisine itaat eder. Yönetici ile halk arasında bir sorun çıktığı zaman başvurulacak merci Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamberin Sünnetidir.¹⁹²

Mevdudi'ye göre İslam Anayasasının bir diğer esası da hükümetin, temel hakları ve adaleti sağlamasıdır. Zira Müslüman ferdin adaletle mükellef olması gibi İslamî hükümet de adaleti sağlamakla mükelleftir. İslamî hükümet her vatandaşına temel hak ve özgürlüklerini sağlamakla sorumludur.¹⁹³

İslam'da anayasanın kaynaklarına gelince Mevdûdî, İslam nizamının ve memleketinin ilahi hâkimiyete dayandığını, hilafetin nübüvvet yöntemi üzerine

¹⁸⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 468.

¹⁸⁸ Mevdûdî, a.g.e., s. 469-471.

¹⁸⁹ Mevdûdî, a.g.e., s. 471-472.

¹⁹⁰ Mevdûdî, a.g.e., s. 471-473.

¹⁹¹ Mevdûdî, a.g.e., s. 474.

¹⁹² Mevdûdî, a.g.e., s. 475.

¹⁹³ Mevdûdî, a.g.e., s. 480-481.

kurulduğunu, bu gerçeğin İslam sistemi ve kanunlarının esası olduğunu, hükümetin şekli ve çalışma sisteminin Kur'an'ı Kerim, Sünnet, Hulefâ-yi Râşidîn'in teamülleri ve ümmetin müçtehitlerinin işleri çözüm şekli üzerine kurulması gerektiğini ve bunların İslam anayasasının kaynakları olduğunu vurguladıktan sonra şöyle demektedir: Bu dört kaynak, İslam'ın yazılı olmayan ve kâğıt üzerine geçmemiş bulunan devlet anayasasının esasıdır. Bunları tetkik edip gözden geçirdiğimiz zaman İslam hükümetinin şekli ve bu hükümetin mahiyetine ait bir harita önümüze serilmiş olacaktır. Usulde, külliyatta, ahkâmda, hadiselerde, bizim dayandığımız esaslar bu dört kaynaktır.¹⁹⁴

2. İSLAMÎ DEVLET SİSTEMİ

Mevdûdî'ye göre İslam siyaseti için İngilizce teokrasi olarak ifade edilen "Allah'ın hâkimiyeti" tabirini kullanmak uygundur. Ancak bu Avrupa'daki teokrasiden tamamen farklıdır. Çünkü İslam'da kişinin halktan kesin bir şekilde ayrı yapmış olduğu kanunları Allah adına koyması yoktur. Zira bu, bir tür ilahlık taslamaktır. İslam teokrasisi, dinî hiçbir zümre tarafından yürütülemez. O, konu hakkında şunları da ifade etmektedir: Eğer yeni bir kavram koymam mümkün olsaydı bu hükümet nizamına "dinî demokrasi" derdim. Çünkü bu sistemde Müslümanlara, Allah'ın hükümdarlığı altında sınırlı bir hâkimiyet verilmiştir. Bu hükümet sistemine bağlı icra organı aynı zamanda onu azletmek hakkına sahip olan umum Müslümanların arzusuyla teşkil eder. Şeriatta hakkında hiçbir açık emir bulunmayan, yapılması icap eden bütün hususlar ve meseleler, Müslümanlar arasındaki istişareyle halledilir. İslam kanununa ait meselelerde sağlam fikir vermeğe kabiliyetli ve vasıflı olan her Müslüman böyle bir açıklama gerektiği zaman bunu yapmaya salahiyetlidir. Bu manada İslamî teşkilat tarzı bir demokrasidir.¹⁹⁵

Mevdûdî, İslam'ın devlet sisteminin özellikleri hakkında buna benzer görüşleri maddeler halinde şöyle sıralamaktadır:

- 1- Herhangi bir şahıs, zümre, aile veya sınır devlet ve hükümetin gerçek sahibi değildir. Tek mutlak hâkim Allah'tır.

¹⁹⁴ Mevdûdî, a.g.e., s. 355.

¹⁹⁵ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İslam Nizamı*, (Çev. Ali Genceli), İstanbul, Hilal Yayınları, 2016, s. 216.

- 2- Kanun yapma hakkı Allah'a aittir. Beşerin kanun yapma hakkı yoktur.
- 3- İslam devletinin en büyük vazifesi Allah'ın kanunlarını icra etmektir.¹⁹⁶

Mevdûdî'ye göre İslamî sistem cumhuriyettir. Ancak bu isimlendirme, felsefî anlamda mümkündür. Zira İslam cumhuriyeti ile Avrupa'daki cumhuriyet sistemi arasında temelden fark vardır ki bu farklılardan birisi halkın veya temsilcilerinin kanun koyma yetkisidir. İslam'da bu anlamda bir cumhuriyet söz konusu olamaz. Dolayısıyla İslamî nizama "İlahî Hükümet" adı veya İslam'da bazı fert ve zümrelerin Allah adına hâkimiyeti ele geçirme hakları olmadığından ve bu yönüyle Avrupa teokrisisinden ayrıldığından "ilahî cumhuriyet" adının verilmesi doğrudur.¹⁹⁷

Mevdûdî'ye göre İslam devleti âlemşümuldür ve her şeyi kucaklayıcıdır. Onun faaliyet alanı da bütün beşer hayatını kapsayıcıdır. İslam devleti ideolojik bir devlettir. İslam ideolojisine dayanır ve onun gayesi bu ideolojiyi tesis etmektir. İslam herhangi bir coğrafya, lisan yahut da renk engelini tanımaz. O idare kanununu ve ıslahat planını bütün insanların önüne sürer.¹⁹⁸

3. HİLAFET

3.1. Hilafetin Tanımı, Hakikati ve Özellikleri

Anladığımız kadarıyla hilafeti "devlet ve hükümet işlerini, gerçek hâkim (Allah)'ın otoritesine dayanarak ve onun namına yürüten ve onun hükümlerini tatbik etmekle mükellef bulunan, niyabet veya yerine geçme usulüyle işleyen İslam sistemi" şeklinde tanımlayan ve İslam hilafet düşüncesinin esasları Kur'an'da belirtilmiştir diyen Mevdûdî, bu esaslara göre insanın hazır bulunduğunu ve kendi çabalarıyla elde ettiği bütün kuvvet ve yetkiler Allah tarafından bahşedildiğini, ayrıca Allah'ın insana tasarrufta bulunması için cüzi bir iktidar ve seçme hakkı da tanıdığını, dolayısıyla insanın elindekilerin gerçek sahibi olmadığını ifade etmektedir.¹⁹⁹ O, bu görüşünün gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: Siyaset

¹⁹⁶ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 168-169.

¹⁹⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 169-170.

¹⁹⁸ Mevdûdî, *İslam Nizamu*, s. 223-224.

¹⁹⁹ Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, (Çev. Ali Gencer), İstanbul, Hilal Yayınları, 2011, s. 31-32.

ilmindeki hâkimiyet, en yüksek iktidar ve mutlak iktidar anlamında kullanılır. Herhangi bir kimse yahut da bir topluluk veya bir idarenin başında bulunanın hâkim olması ve hâkimiyeti elinde tutması, onun her hükmünün kanun mahiyetini taşıması anlamına gelir. Böyle bir kimse, hükümetin ülkesinde yaşayan fertler üzerinde hükümlerini istediği gibi yürütür ve idare edilenler de böyle bir kimseye itaat etmeye mecbur olurlar. Oysa İslam'da kanunî hâkimiyet, hâkimiyet denilen mutlak otorite Allah'ın elindedir ve bu konuda bir ortağı yoktur. Yine siyasî hâkimiyet sahibi de Allah'tır. Kur'an'ı Kerim, insanın siyasî anlamdaki yetkisini hilafet ile beyan etmiştir. Dolayısıyla iktidarı elinde bulunduran, haddi zatında gerçek hâkim değil, gerçek hâkimin vekilidir.²⁰⁰ Ancak bu vekâlet kralların ilahî hakkı veya papalık ile karıştırılmamalıdır. Çünkü bu vekâlet Müslümanların kolektif hakkıdır. Bu bir tür demokratik hilafettir.²⁰¹

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı üzere hilafet tasavvurunu Allah'ın hâkimiyeti ve insanın bu hâkimiyete vekil olduğu anlayışı üzerine inşa eden Mevdûdî, *“hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’ demişler. Allah da, ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti.”*²⁰², *“andolsun, size yeryüzünde imkân ve iktidar verdik. Sizin için orada birçok geçim imkânları da yarattık. Ama siz ne kadar az şükrediyorsunuz!”*²⁰³ ve *“görmüyor musun ki, Allah bütün yerdekileri ve emri uyarınca denizde akıp gitmekte olan gemileri sizin hizmetinize vermiştir. İzni olmaksızın yerin üzerine düşmesin diye göğü O tutuyor. Şüphesiz ki Allah, insanlara karşı çok esirgeyici, çok merhametlidir”*²⁰⁴ ayetlerini zikrederek nerede olursa olsun bir kavmin iktidar sahibi olması durumunda Allah'a halife olmuş olacağını ve ilahi hüküm ve yasalara bağlı olmayan bir yönetimin de asla hilafet olamayacağını ifade etmektedir.²⁰⁵

²⁰⁰ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 410.

²⁰¹ Mevdûdî, *İslam Nizamı*, s. 245-252.

²⁰² Bakara(2), 30.

²⁰³ Arâf (7), 10.

²⁰⁴ Hac (22), 65.

²⁰⁵ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 33.

Mevdûdî'ye göre doğru ve caiz bir usul ile hilafeti ele geçiren fert ve gruplar bu vazife dolayısıyla diğer insanlardan hiçbir şekilde üstün veya ayrıcalıklı değildir. Bütün Müslümanlar eşit şekilde hilafet makamına geçme hakkına sahiptir. Bu konuda hiçbir fert veya zümrenin ayrıcalığı yoktur. Nitekim İslam hilafetini saltanat ve Batı teokrasısından ayıran temel özellik de budur. Bu özellik İslam Cumhuriyet fikrinin esasıdır.²⁰⁶ Yine O, İslam'da insanlar hükümdar değil halifedir. Buna göre yönetimde asıl hükümdar olan Allah'ın hükmüne boyun eğmelidir. Allah'ın halifeliğine her bir Müslüman muhatap olduğu için halifelik iman edenler topluluğuna aittir. Bu konuda hiçbir fert, grup ve zümrenin imtiyaz hakkı yoktur. Dolayısıyla İslam toplumunda diktatörlüğe yer yoktur. Hiçbir zümre hilafet haklarından mahrum bırakılamaz. Eğer birisi diktatörlük yapmaya kalkıştırsa halifeden ziyade bir gaspçı olur²⁰⁷ diyerek hilafet nazariyesini şu maddelerle özetlemektedir:

- 1- İslam toplumunda herkes halife olabilir ve halifelik Müslümanlar arasında ortaktır. Bu bakımdan insanların sosyal statüleri onları imtiyaz sahibi yapmaz.
- 2- Böyle bir hüküm altında herkes eşittir. İnsanların farklılıkları ihtilaf konusu olmaz. Fertler kendi çaba ve kabiliyetleri ile gidebildikleri kadar ilerleyebilirler. Bir kişi bulunduğu konuma mahkûm edilemez.
- 3- Bu nizamı kabul eden bir toplumdaki diktatör çıkamaz. Çünkü halife ancak bütün Müslümanların toplanıp kendisine rey vermesiyle veya seçilen birine muvafık olup razı olmasıyla başa geçebilir. Böyle bir şekilde seçilen kişi Allah'a karşı mesul olup, kendisine vekâlet vermiş halka karşı da mesuldür.
- 4- Bu sistemde her Müslüman oy verme hakkına sahiptir. Bu konuda hiçbir sosyal statü belirleyici olamaz.²⁰⁸

²⁰⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 34.

²⁰⁷ Mevdûdî, *İslam Nizamı*, s. 225-228.

²⁰⁸ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 184-188.

3.2. Hilafetin Amacı ve Gerekliliği

Mevdûdî, İslam hilafetinin amacı hakkında şunları ifade etmektedir: İslamî hükümetin amacını Allah Teâlâ tayin etmiştir. Bu hususta Kur'ân'ı Kerim'in çeşitli yerlerinde ayetler vardır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“İşte biz peygamberlerimizi, parlak delillerle gönderdik onlarla birlikte Kitap ve mizan (ölçü) de nazil kıldık ki, halk arasında adaleti kaim kılsınlar. Bir de demiri nazil kıldık ki, bunda şiddetli kuvvet, halk için de faydalar vardır.”*²⁰⁹ Bu ayet-i kerimede “demir” den maksat, siyasî güçtür. Peygamberlere de şu vazife verilmiştir ki, Allah Teâlâ'nın nurlu hidayeti ve onun Kitabı ile onların eline verilmiş bulunan mizan (ölçü) ile doğru ve sahih bir şekilde, mütevazın bir vaziyette, halkın yaşayış tarzına rehberlik etsinler ve içtimaî adaleti sağlasınlar.²¹⁰

Mevdûdî, hükümet oluşturmanın iki amacı vardır ve hükümet bu amaçlar doğrultusunda çalışır. Bunlar; Beşeri hayatta adaleti sağlamak ve zulmü önlemek, bir de hükümet elindeki güç ve imkânlarla zekât gibi dinî emirleri yerine getirecek ve iyilik ve hayrı yaymak adına çalışacaktır.²¹¹ Hükümetin bu amaçları, *“yeryüzüne yerleştirdiğimiz kimselerin kendilerine iktidar verdik. Bunlar, namazı ayakta tutarlar, zekât verirler, iyiliği emrederler ve fenalıktan menederler. İşlerin sonu da Allah'a aittir”*²¹² ayetinde açıkça belirtilmiştir²¹³ demektedir ve hilafetin amacı hakkında şunları da ifade etmektedir: İslamî bir hükümetin kurulmasındaki asıl maksat, İslam'ın ıslah programının bütün ülkelerde tatbik edilmesidir. Bu şekilde İslam, insanlık için daha iyi çalışma yolunu bulabilir. Sadece emniyeti sağlamak, memleketin hududunu korumak ve halkın yaşayış seviyesini yükseltmek İslam'ın nihaî amacı değildir. Belki İslam'ı diğer İslam dışı sistemlerden ayıran ayrıcalıklı özellik, İslam'ın, bütün kötülükleri ortadan kaldırmak istemesi ve bütün insanlığı iyilik ve aydınlık yolunda tutmak için çalışmasıdır. İslam, kötülükleri ortadan

²⁰⁹ Hadid (57), 25.

²¹⁰ Mevdûdî, a.g.e., s. 178.

²¹¹ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 44-45.

²¹² Hac (22), 41.

²¹³ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 763.

kaldırmak ve silip atmak için bütün imkânlardan istifade etmeyi göz önünde bulundurduğundan hükümet de bunun için bir vasıta olarak kullanılmaktadır.²¹⁴

Mevdûdî'ye göre “ve böylece sizi aracı bir ümmet kıldık (ümmet-i vasat) siz dünya halkının üzerinde gözcü (şahid) olursunuz. Nitekim Resul de sizin üzerinizde (şahid) gözcüdür”²¹⁵ ayetinin gereği olarak ümmet, hem dünyada hem de ahirette diğer insanlara önder kılınmıştır. Bu önderliğin gereği olarak da dünyanın diğer halklarına doğruluk ve hidayet rehberi olmalıdır ki bu da İslam hükümetinin asıl amacıdır. Nitekim ümmetin imameti ve önderliği dönemindeki kusur ve yoldan kaymalar yüzünden dünya da bu kadar fitne ve fesat ortaya çıkmıştır.²¹⁶

İslam hilafetinin gerekliliğine de değinen Mevdûdî'ye göre Müslümanın, müslümanca yaşaması için hayatını Allah Teâlâ'nın razı olduğu şekilde sürdürmesi gerekir. İslam, mü'min kişinin Allah'ın kanunlarına kayıtsız kalmasına asla razı olmaz. Aksi takdirde bu bir çelişki olur. İslamî hükümetin arkasındaki düşünce de bu çelişkiyi ortadan kaldırmaktır. Kur'an'a göre gerçek emir ve kanun sahibi Allah'tır. İnsana usulüne uygun içtihat yapma dışında herhangi bir teşri' hakkı tanınmamıştır. Allah Teâlâ'nın asıl maksadı hükümetin kendi kanunlarına uygun teşkil edilmesi ve yürütülmesidir. Bu gerçek “ *Ona dedik ki: Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır*”²¹⁷ ayetinde olduğu gibi diğer ayetlerde görülmektedir. Bu kanunların hilafına olan her türlü rejim aslında zulümden ibarettir. Müminlerin böylesi bir hükümete razı olması veya Allah'ın bu hükümete itaat etmesini emretmesi düşünülemez. Öyleyse bu inanç İslam'ın temel akidesidir ki İslam'da fikir, ahlak ve medeniyet bu temel üzerine kurulmuştur. Bu nedenle Müslümanlar, İslamî düzeni ve İslamî hükümeti kurmadıkça imanlarını tam olarak yaşayamazlar. Müslüman ancak bu şekilde Allah'ın kanunlarını hâkim kılmış olur. Peygamberlerin gönderiliş amacı da Allah'ın kanunlarının cemiyete işlenmesidir. Kur'an'ı Kerim'de Peygamberin lisanıyla “*deki: Ya Rabbi; beni doğru bir girişle*

²¹⁴ Mevdûdî, a.g.e., s. 430.

²¹⁵ Bakara (2), 143.

²¹⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 764-766.

²¹⁷ Sâd (38), 26.

girdir ve doğru bir çıkıştan çıkar ve bana kendi indinden yardım eden bir kuvvet ver"²¹⁸ duası da dinin ve şeriatın tatbik edilmesi, hududullahın icrası için de hükümetin şart olduğunun delilidir. Hilafet dinen sadece tavsiye edilmemiş, belki asıl amaç ve emirdir.²¹⁹

Mevdûdî, "*Deki ya Rabbi beni doğru girişle girdir ve doğru çıkıştan çıkar ve bana kendi indinden yardımcı bir iktidar ver*"²²⁰ ayetinin, "bana hükümlerini icra mevkiine uyacak bir iktidar ver. Veya bana yardımcı olacak herhangi bir hükümeti ortaya çıkar. Onun kuvvet ve kudreti vasıtasıyla, bu dünyayı kurtarayım, fenalıkların ve ardı arkası kesilmeyen kötülükler selinin önüne geçip yolunu şaşırılmış insanlık camiasına Hak nizamın adalet ve güzelliğini göstereyim" anlamında olduğunu ifade ederek Hasan Basrî (ö. 110/728), Katade (ö. 117/735), İbn Cerîr (ö. 310/923) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in de bu ayeti bu şekilde anladıklarını aktararak dolayısıyla İslam'ın yapmak istediği ıslahatın yalnız vaaz ve nasihatle mümkün olamayacağını siyasî bir hükümetin şart olduğunu ifade etmektedir.²²¹ Yine Mevdûdî'ye göre Hz. Yusuf'un da Mısır melikine söylediği "*beni yeryüzünün bütün hazinlerinin başına geçir, ben onları korurum ve bilenimdir*"²²² sözü, sıradan bir görev talebi değil, gerçek inkılabın kapılarını açacak bir makam yani hükümettir.²²³

3.3. Halife ve Şûrâ Heyetinde Bulunması Gereken Şartlar

Mevdûdî, halifenin ve halifeyi seçecek heyette bulunması gereken şartlar hakkında şöyle demektedir: Halife ve şûrâ meclisinin azası olabilmek için hukukî bir ehliyet belirlenmelidir. Bunun için seçim üzerinde nezaret edecek birisi veya bir heyet bulunmalıdır ki bir kimsenin seçilip seçilmemek hususunda ehliyet sahibi olup olmadığı üzerine daha önceden karar verilsin. Bunun yanında başka ikinci bir şekil ehliyet dahi bulunmalıdır. Bu ehliyet de seçecek olan kimseler hakkında olması icap edecektir ki bunlar, seçilecek olan şahsın da seçilebilmesi, seçimin olabilirliği veya

²¹⁸ İsrâ (17), 80.

²¹⁹ Mevdûdî, a.g.e., s. 66-75.

²²⁰ İsrâ (17), 80.

²²¹ Mevdûdî, a.g.e., s. 209.

²²² Yusuf (12), 55.

²²³ Mevdûdî, a.g.e., s. 210-211.

hakkında onay verilmesi bakımından ehliyetli midirler değil midirler bunu önceden tayin etmiş olsunlar. Birinci şekil ehliyet, bir ülkede milyonlarca insanda bulunabilir. Fakat ikinci şekil ehliyet bir ülkede milyonlarca insan arasında birkaç kişide bulunabilir. Birinci kısım ehliyet için anayasada bazı amelî maddeler ve hükümler konmalıdır ki bunlar, seçimlerde dikkate alınırlar. Fakat ikinci kısım ehliyet için bu ehliyetin ölçüleri, anayasanın bütün ruhunda mevcut bulunmalıdır.²²⁴

Mevdûdî'ye göre Kuran ve Sünnet bu iki çeşit ehliyetten bahsetmektedir ki birinci kısım ehliyetin şartları şunlardır:

- 1- Müslüman olmak
- 2- Erkek olmak
- 3- Akıl sahibi ve reşit olmak
- 4- İslam devleti vatandaşı olmak²²⁵

Mevdûdî, bu vasıflara haiz herkesin başkanlığa ve şûrâ meclisi azalığına seçilebilme hakkına sahip olduğunu, ancak sayısız kimselerin bu vasıflara sahip olabileceğini bu durumda da ikinci kısım ehliyetin devreye gireceğini ifade etmektedir. Zikrettiği ayet ve hadislerden ikinci kısım ehliyet şartlarının şunlar olduğu anlaşılmaktadır:

- 1- Takva sahibi olmak
- 2- Bilgi sahibi olmak
- 3- Bedenen kuvvetli ve cesaretli olmak
- 4- Günahkâr ve havasına tabi olmamak
- 5- Bidat ehli olmamak
- 6- Yönetime geçme hususunda hırslı olmamak²²⁶

Yeri gelmişken Mevdûdî'nin halifenin kureyşilik şartı hakkındaki görüşüne de yer vermek istiyoruz. O, Ebu Hanife (ö. 150/767)'nin "halife, Kureyş'ten olmalıdır" görüşünde olduğunu ifade ettikten sonra konuyla ilgili şunları ifade etmektedir: Bu görüş, sadece Ebu Hanife'ye mahsus olmayıp Ehl-i sünnetin ileri gelenlerinin tamamına aittir. Fakat bu görüş, İslamî hilafetin, Şeriat gereğince bir kabilenin

²²⁴ Mevdûdî, a.g.e., s. 445.

²²⁵ Mevdûdî, a.g.e., s. 446.

²²⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 447.

kanunî hakkı olduğu manasına gelmez. Bu görüşün gerçek sebebi, o devre ait şartlardır. Zira bütün Müslümanları bir araya getirebilmek için halifenin Kureyş'ten olması fikri, bu hususta tek çare olarak düşünülmekteydi.²²⁷

Mevdûdî, İbn Haldun'un konu hakkındaki görüşlerine yer vererek Hz. Ömer'in "eğer yaşamış olsaydı, herhalde Huzeyfe'nin azatlı kölesi Salim'in, yerime geçmesini tavsiye ederdim"²²⁸ sözünü delil getirerek Kureyş dışında bir Müslümanın halifeliğinin caiz olduğunu söylemektedir. O'na göre kureyşilik şartını kabul etmeyen Mu'tezile ile Hariciler cumhuriyet prensibinin korunmasını esas alırken bu şartı koşan Cumhuriyet ise cumhuriyet esasıyla beraber tefrikanın çıkmamasını ve birliği esas almışlardır.²²⁹

3.4. Halifenin Seçilmesi ve Halifeye Biat

Mevdûdî, Hz. Peygamber, vazifesi gereği İslam toplumunu oluşturup, bu toplum, muazzam bir şekilde gelişip devletleştiği zaman devlet başkanı idi. O, ahirete intikal ettiğinde kendisinden sonra halife olacak birini belirlemedi ve bu konuda herhangi bir talimat vermedi.²³⁰ Hz. Peygamberin kendisinden sonra devleti idare edecek birini seçmemesi Allah'ın "*onların (Hükümet) işleri aralarında müşavere ile*"²³¹ emrinin bir gereğiydi. Sahabe de Müslümanları idare edecek kişinin Müslümanların aralarında birini seçerek başa geçmesi gerektiğini biliyorlardı ve Hulefâ-yi Râşidîni bu şekilde seçtiler diyerek.²³² Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halifelerin seçim tarzlarından halifenin seçilmesi ile ilgili şu prensiplerin ortaya çıktığını söylemektedir:

- 1- Devlet başkanının seçimi tamamen halkın iradesine bağlıdır. Kimsenin kendini zorla emir ilan etmesi caiz değildir. Geçmişte bunu yapanların meşru görülmesi tamamen zaruret fikrinden kaynaklanmaktaydı.
- 2- Bu vazife hiçbir zümre veya sınıfın tekelinde değildir.

²²⁷ Mevdûdî, Hilafet, s. 333.

²²⁸ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil*, cilt, 2, Beyrut, 1995, s. 459.

²²⁹ Mevdûdî, a.g.e., s. 334-335.

²³⁰ Mevdûdî, *İslam Nizami*, s. 40.

²³¹ Şûrâ (42), 38.

²³² Mevdûdî, *Hükümet*, s. 431-432.

3- Seçim zorbalık olmaksızın Müslüman kitlelerin hür iradesiyle gerçekleşir.²³³

Seçimin nasıl yapılacağı ve halifenin seçimi noktasında Müslümanların rızasının nasıl anlaşılacağı ile ilgili “*Bu hususta İslam herhangi bir muayyen usul belirtmemiştir. Zaman ve zeminin koşulları gereğince bu iş için muhtelif usuller ortaya konabilir. Ancak şu şartla ki makul bir tarzda ümmet efradının kime daha fazla itimat ve güvenleri olduğu anlaşılabilir*”²³⁴ diyen Mevdûdî, halifeye biat ve biatin mahiyeti hakkında da şunları belirtmektedir.

*“Esasen biat, fiilî iktidarın neticesi değil, sebebidir. Yani şu demektir; iktidarda olan zata biat edilmez, kendisine biat edilmek suretiyle bir kimse iktidara getirilir. Halktan biat almak için herhangi bir şekilde çalışılmaz, el altından iş görülmez, nüfuz kullanılmaz. Nasıl olursa olsun, bu hususta hiçbir teşebbüste bulunulmaz. Hiç kimse bu işe müdahale etmez. Halk da aday gösterilen şahsa biat edip etmeme hususunda tamamıyla serbest kalırdı. Bir insan, halkın serbest biatini elde edemezse, yani seçimi kazanamazsa, iktidara gelemezdi. Gelemez değil, belki kendisi de bu şekilde iktidara gelmek istemezdi.”*²³⁵

Mevdûdî, iman sahibi bir kimsenin cebir ve şiddet kullanarak veya başka usullere başvurarak fikrini diğer kimselere kabul ettirme yolunu tutmayacağını, Millete musallat olup da baskı yapmanın ve dolambaçlı yollardan halkı mecbur bırakarak rızasını elde etmenin de aldatıcılık ve hilekârlıktan başka bir şey olmadığını dile getirmektedir.²³⁶

3.5. Şûrâ Meclisi

Halifenin seçiminden sonra en önemli işin şûrâ meclisini oluşturmak olduğunu söyleyen²³⁷ Mevdûdî, İstişare İslamî yaşantının esas rüknüdür. İstişare olmadan işleri yürütmek tamamen cahiliye sisteminin yöntemidir. İstişareye önem vermemek Allah

²³³ Mevdûdî, *İslam Nizamı*, s. 269.

²³⁴ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 435-436.

²³⁵ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 194-195.

²³⁶ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 778.

²³⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 436.

Teâlâ'nın emrine karşı açık bir muhalefettir. Çünkü herhangi bir konuda iki veya daha fazla kişinin görüşü bir tek kişinin görüşünden doğruya daha yakındır. Toplumsal işlerde bir tek kişinin kendi başına iş yapmaya kalkışması doğru değildir. Toplumunu ilgilendiren konularda, toplumu doğrudan veya dolaylı olarak müdahil etmek gerekir. Zira cemiyeti ilgilendiren konularda bir şahsın tek başına davranması keyfî uygulamalara sebep olur ki bu da şahsı kin ve nefret girdabına sokar. Ya da kişiyi kendisinden başka kimseyi kabul etmeyen ve insanlara tepeden bakar biri hale getirir. Başkalarına ait işleri yürütmek ağır bir sorumluluktur. Böyle bir sorumluluğun bir tek kişiye bırakılması hem topluma hem de o şahsa zararlıdır. Öyleyse küçük büyük her meselenin istişare yoluyla halledilmesi elzemdir. Fakat devlet çok kalabalık topluluklarda toplumun her ferdini istişareye dâhil etme imkânı olmayabilir. Bu durumda toplumun itimada şayan temsilcileri toplanır ve bir meclis teşkil eder. İstişare sonucunda ya ittifakla ya da çoğunluğun görüşüyle karar verilir²³⁸ demektir.

Mevdûdî, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde şûrâ heyetinin seçilmemesini ve belli başlı bazı kimselerle sınırlı kalmasını o dönemim doğal bir sonucu olarak görmektedir. O'na göre o dönemde istişare heyeti tabii bir şekilde kendilerinden seçilip gelmişlerdi. Bu o dönemin sade yaşantısıyla ilgiliydi.²³⁹ Bu nedenle o döneme bakarak meclisin belirlemesinde seçime gerek yok, emir istediği ile istişare edebilir vb. görüşlerin yanlış ve yüzeyseldir. Dolayısıyla bu durum o zamanki mevcut şartlar ve ihtiyaçlar dâhilinde değerlendirilmelidir. Bugün ise mevcut şartlar ve ihtiyaçlar göz önünde bulundurulmalıdır.²⁴⁰

Mevdûdî, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de halifelerin istedikleri kişilerle değil halkın itibarını kazanmış ve İslam'a hizmet eden büyük Sahabelerden oluşan *ehlü'l-hall ve'l-akd* heyetine danıştıklarını, hatta Hz. Peygamberin dahi halkın itibar ettiği kimselerle istişare ettiğini söylüyor.²⁴¹ O, şûrâ meclisinin günümüzde nasıl belirleneceği ile ilgili ise şöyle demektedir:

²³⁸ Mevdûdî, a.g.e., s. 775-777.

²³⁹ Mevdûdî, a.g.e., s. 438.

²⁴⁰ Ebü'l-A'la Mevdudî, *İslam'da Devlet Nizamı*, (Çev. Rasim Özdenören, İstanbul, Hilal Yayınları, 1967, s. 45.

²⁴¹ Mevdûdî, *İslam Nizamı*, s. 270-272.

“Bugün kitlelerin bu türlü güvenini kazanmış kimselerin nasıl tayin edileceği sorulabilir. Açıktır ki, bugün ne İslam’ın ilk günlerindeki özel şartların ortaya koyduğu şekillerden bahsedilebilir, ne de o devrin medeni şartlarındaki mevcut engeller vardır. Bu nedenle modern çağların ihtiyaç ve şartlarını göz önünde tutarak mümkün ve müsait metotları benimseyebilir ve bu suretle kitlelerin en büyük ölçüde güvenini kazanmış kişileri keşfedebiliriz. Demokrasinin verdiği bozuk tatbikatla aynı soydan olmamak şartıyla, modern seçim sistemleri bu metotlardan biri olarak kabul edilebilir.”²⁴²

Mevdûdî, şûrâ meclisinin seçilmesi ve işleyişi ile ilgili şöyle demektedir: Toplumsal meselelerde halkın açık ve serbestçe oy verebilmesi ve fikir beyan edebilmesi gerekir. Halkın kendilerini alakadar eden meselelerde yapılan yanlışlara da itiraz edebilmesi gerekir. Halkı çeşitli yöntemlerle susturarak, kendilerini ilgilendiren konularda iş yapmaya çalışmak imansızlıktır. Toplumsal meseleler, halkın rahatça işlerini emanet edebileceği bir kişi tarafından yürütülmelidir. Korkutma, menfaat vadetmeye veya başka yöntemlerle iş başına geçmek ne meşru ne de kanunîdir. Yöneticinin kendileriyle istişare etmesi üzere seçilen heyet de yine halkın güvendiği ve itibar ettiği kimselerden olmalıdır. Burada da halkı kandırma, tehdit, hile vb. yöntemlere başvurmak kesinlikle gayri meşrudur. Bu kimseler istişare durumunda kendi hür vicdan ve fikirleriyle oy vermeli ve davranabilmelidir. Aksi takdirde ihanet ve gaddarlık yapmış olurlar. Müşaverede çıkan karar ya icma ile ya da çoğunluğun görüşü ile olmalıdır. Görüşleri dinledikten sonra tek kişinin karar vermesi kesinlikle müşavereyi boşa çıkaran haksız bir davranıştır. Bütün bunlarla beraber istişare Allah’ın razı olacağı meselelerde ve razı olacağı şekilde yürütülmelidir.²⁴³

Şûrâ meclisinin yetki alanına da değinen Mevdûdî, şunları ifade etmektedir: Hükümet işlerinin kurulması, oluşumu, tamamlanması, devlet başkanının seçiminden tutunuz da yasama ve yürütme organlarının oluşumu ve düzenlenmesiyle devletin faaliyet sahasına dâhil olan bütün diğer işlerin yürütülmesine kadar her husus, müşavere sonucunda karara bağlanır. Bu müşavere, doğrudan doğruya halkın bizzat

²⁴² Mevdûdî, a.g.e., s. 273-274.

²⁴³ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 778-780.

katılımıyla yapılabileceği gibi dolaylı olarak da yapılabilir. Bu takdirde müşavere, halkın vekilleri veya temsilcileri arasında gerçekleşir.²⁴⁴

3.6. Halifenin (Hükümetin) Yetki Alanı

Mevdûdî, hükümetin sahip olduğu yetkiler ve bu yetkilerin sınırları hususunda şöyle demektedir: “Mademki bu hükümet ilahî hilafettir ve Allah Teâlâ’nın kanunî hâkimiyetine bağlıdır, o zaman böyle bir hükümetin tercihler dairesini, sınırlarını ve çerçevesini Allah Teâlâ kararlaştırmış olacaktır. Hükümet ne yaparsa yapsın ve nasıl çalışırsa çalışsın hep bu sınırların dâhilinde olacak ve bu sınırları aşmasına kanunen ve anayasa gereğince müsaade edilmeyecektir. Bu mesele sadece mantıkî değil, belki bu meseleyi açık bir şekilde Kur’an’ı Kerim, kendisi de beyan buyurmuştur.”²⁴⁵

3.6.1. Teşri‘/Halifenin Kanun Koyma Yetkisi ve Sınırları

Allah’ın sadece dinî anlamda değil, aynı zamanda siyasî ve kanunî bakımdan da mabut olduğunu, hüküm veren, itaat edilmesi gereken, emir ve nehyde söz ve yetki sahibi yani kanun koyucu olduğunu dile getiren²⁴⁶ Mevdûdî, ancak bunun İslamî hükümetin kanun koyması imkânsızdır şeklinde anlaşılmasını gerektiğini, İslam’da herhangi bir şekilde kanun yapmanın yasaklanmadığını, sadece yapılacak kanunların ilahî kanunlar çerçevesinde sınırlandırıldığını ve insanın şer‘î çerçevede kanun yapmasına izin verildiğini söylemektedir.

İslam’ın, kanun vazedenden bir kurul, bir meclisin mevcut bulunmasını zaruri gören bir hükümet rejimini olduğunu ifade eden Mevdûdî’ye göre bu kurul veya meclis, Müslümanların itimat ettikleri kimselerdir. Bunlar, toplanıp icma yahut da çoğunluğun görüşüyle işleri çözer, kanunlar koyar ve bu kanunlar da darülislamda icra edilegelir. Böyle bir meclisin nasıl teşekkül edeceği, nasıl çalışacağı, üyelerinin nasıl seçilecekleri hakkında ise İslam’da herhangi bir şekil kararlaştırılmış değildir.

²⁴⁴ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 36.

²⁴⁵ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 415.

²⁴⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 533.

Bu bakımdan her zaman ve her devir için, zaman ve zeminin icabına göre, bu iş için ayrı ayrı şekiller bulunabilir.²⁴⁷

İslam'da kanun çıkarma ile ilgili iki uç görüşün mevcut olduğunu dile getiren Mevdûdî, bunlardan birinin, Allah ve Resulü dışında kimsenin kanun koyma yetkisinin bulunmadığına inandıklarını, dolayısıyla İslam'da hiçbir kimseye kanun koyma yetkisini tanımadıklarını diğerinin ise kanun koymanın çerçevesini geniş tuttuklarını, yöneticinin bu konuda büyük bir pay verdiklerini, hatta ibadetler üzerinde dahi değişme ve düzeltmeler yapılabileceğini inandıklarını aktarıp²⁴⁸ ibadetler hususunda kesinlikle kanun yapmak söz konusu olamaz. Muamelat ile ilgili meselelerde ise belli hudutlar çerçevesinde kanunlar koymak mümkündür. Şâri'in hakkında hüküm beyan etmediği meselelere gelince biz kendi görüşümüze göre serbestiz demekte ve o'na göre hükümetin kanun koyma yetkisi şu kısımlardan oluşur:

1-Tabir-i Ahkâm: Bu, Şari'in bir mesele hakkındaki emir veya nehyini tespit etmek yani nassın menşeyini belirtmektir.²⁴⁹ Mevdûdî'ye göre bu kısımda şu hususlar göz önünde bulundurulacak: Bu meselenin hakikati nedir? Bu hakikat nasıl ortaya çıkar? Bu hakikatin hükmü nasıl verilebilir? Bu mesele esas hükümlere nasıl ilhak edilebilir ve umûmî hükümler fer'î hükümlere nasıl kanun olabilir?²⁵⁰

2-Kıyas: Bu, Şeriatın hakkında hüküm vermediği muamelelerde yine Şeriatın hakkında hüküm verdiği meselelere bakarak aralarındaki ortak illetten dolayı aynı hükmü hakkında hüküm bulunmayan meseleye verme çalışmasıdır.²⁵¹

3-İstinbat ve İctihat: Bu, Şeriatın genel kaidelerini cüzî meselelere uygulamaktır. Naslardan Şari'in bizim hayatımızı nasıl tanzim etmek istediğini ortaya çıkarmaktır.²⁵² Mevdûdî, burada şöyle demektedir: Yine bazı meselelerle karşılaşabiliriz ki, bunlar hakkında herhangi muayyen bir hüküm bulunmaz. Fakat bu mahzuru da ortadan kaldıracak toparlayıcı ve genel bir usul konmuştur. Yahut da

²⁴⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 582.

²⁴⁸ Mevdûdî, a.g.e., s. 550-551.

²⁴⁹ Mevdûdî, a.g.e., s. 552.

²⁵⁰ Mevdûdî, a.g.e., s. 536.

²⁵¹ Mevdûdî, a.g.e., s. 537.

²⁵² Mevdûdî, a.g.e., s. 552.

şer'î şu meseleyi ortaya çıkarmıştır ki hangi mesele ne gibi iş beğenilirse o iş iyidir. Buna göre bu usulün aydınlığında beğenilmeyen şeyleri ortadan kaldırmak lazım gelir. Beğenilir şeyleri de yaymak icap eder. Bu gibi muamelelerde kanun vazedenin işi şudur: Şeriatın usulüne uygun ve Şari'in (kanun koyucunun) ortaya koyduğu bu esasa göre, ameli meseleler hakkında kanunlar hazırlasın. Ancak hazırlanacak olan kanunlar da Şeriatın usullerine ve Şari'in koyduğu esaslara aykırı olamayacaktır.²⁵³ Mevdûdî'ye göre içtihat şu şekillerde kanun mahiyeti kazanır:

- 1- Bir hüküm üzerinde ümmetin âlimlerinin icma etmesi.
- 2- Herhangi bir kimse veya zümrenin yaptığı içtihadın Müslümanlar nezdinde kabul görmesi ve uyulması ki dört meşhur mezhepte olduğu gibi
- 3- Bir içtihadın herhangi bir İslam Devletinde kanun olarak kabul edilmesi ki Osmanlı Devleti'nin Hanefî mezhebini kanun olarak kabul etmesi gibi
- 4- Anayasa hazırlayan kurum veya birimin herhangi bir içtihadı kanun olarak kabul etmesi.²⁵⁴

4-Mesalih-i Mürsele ve İstihsan: Bu, Şeriatın açık bir hüküm ve yol göstermediği hususlarda dinin maksatlarını ve maslahatlarını göz önünde bulundurarak kanun koymaktır ki bu durumda da kanun İslam'ın ruhuna aykırı olmamalıdır.²⁵⁵

5-Serbest Kanun Vazetme: Mevdûdî, birçok alanda Şeriatın hakkında tamamen sukut ettiği konuların olduğunu ve Şeriatta bunu çözecek benzer hükümlerin de bulunmadığını, bunun anlamının Şeriatın bu konuları tamamen insanların reyine terk ettiğini dolayısıyla bu gibi meselelerde serbest bir şekilde kanun yapabileceğimizi ifade etmekte²⁵⁶ ve sonuç olarak şöyle demektedir:

“Herhangi bir meselede nass-ı şer'î ile tabir, kıyas, istinbat yahut da herhangi bir tedbir ve maslahata binaen ehlü'l-hall ve'l-akd'in icması veya ekseriyetin (çoğunluğun) hükmü bulunursa o zaman o mesele hüccet olacak ve kanunluk olma niteliği taşıyacaktır. Bütün İslam dünyasının ehlü'l-hall ve'l-akdi böyle bir hüküm verirse, o zaman bütün İslam dünyası için bu hüküm kanunî bir

²⁵³ Mevdûdî, a.g.e., s. 537-538.

²⁵⁴ Mevdûdî, a.g.e., s. 543.

²⁵⁵ Mevdûdî, a.g.e., s. 553.

²⁵⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 538.

nitelik taşıyacaktır. Yoksa herhangi bir İslam ülkesinin ehlü'l-hall ve'l-akdi böyle bir hüküm verirse, bu hüküm de ancak, o ehlü'l-hall ve'l-akdin bulunduğu ülke için kanun mahiyetinde bulunacaktır.”²⁵⁷

3.6.2. İcra ve Kaza Organları ve sınırları

Mevdûdî'ye göre İslam hükümetinde icra organı Kur'an'ı Kerim'de “*ulü'l-emr*” hadislerde ise “*ümera*” diye zikredilen müessesedir. Bu müesseseye itaat emredilmiştir. Ancak bu itaat, onların Allah ve Hz. Peygambere itaat etmeleri şartına bağlanmıştır. Öyleyse bu organ Allah ve Hz. Peygamberin hükümlerine bağlılıkla sınırlandırılmıştır. İslamî hükümette bu organın asıl işi, ilahî hükümleri yürürlükte ve geçerli kılmak ve bunu mümkün kılacak bir ortam sağlamasıdır. Zira İslamî bir hükümet ile herhangi bir gayr-ı İslamî hükümet arasındaki fark budur.²⁵⁸

Kaza organına gelince Mevdûdî'ye göre kaza denilen bu organın sınırı ilahî hâkimiyet çerçevesindedir. Bu organ işlerin çözümünde ilahî yasayı göz önünde bulunduracaktır. Öyleyse bu organın da asıl vazifesi ilahî kanunları icra etmek ve uygulamaktır.²⁵⁹

3.6.3. Hilafet/Hükümet Organlarının Birbirleriyle Alakaları

Mevdûdî, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hükümet başkanının bu üç organının başında bulunduğunu, bu özelliğin Hz. Peygamberden alındığını, ancak bununla birlikte bu üç organ birbirlerinden ayrı tutulduğunu söylemektedir. Ona göre yasama meclisi yani *ehlü'l-hall ve'l-akd* ayrı idi. Ayrıca başkan işleri bunlarla istişare ederek yürütürdü. Güvenlik ve devlet işleri ise yöneticilerin elindeydi. Bu organ da ayrıydı ve kaza/yargı organına müdahale etmezlerdi. Aynı şekilde kadılar da ayrıydı ve kimsenin emri altında değillerdi. Kadılar her ne kadar hükümetin eliyle atansa da bir

²⁵⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 560.

²⁵⁸ Mevdûdî, a.g.e., s. 419.

²⁵⁹ Mevdûdî, a.g.e., s. 421-422.

kere atandıktan sonra işine karışılmazdı. Onlar, her mevkiden insanları mahkemeye çağırıp hesap sorabilirlerdi.²⁶⁰

Mevdûdî, bugün için devlet başkanının diktatörlük taslamaması için yürütme ve yargı hususlarında yetkilerinin daha da kısıtlanabileceğini düşüncesindedir.²⁶¹ Yine *ehlü'l-hall ve'l-akd*'in yani yasama meclisinin seçim usulünde değişiklik yapılabileceğini, günün şartlarına uygun bir hale getirilebileceğini, muntazam ve daimi bir meclis haline dönüştürülebileceğini, aynı şekilde kaza organının da günün şartlarına göre düzenlenebileceğini söylemektedir.²⁶²

Mevdûdî, Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki uygulamalardan anlaşıldığı kadarıyla hükümetin istişare etmek zorunda olduğunu, ancak Hz. Ebu Bekir'in Usame ordusunu sevk etmesi vb. bazı meselelerde şûrâ heyetinin görüşünü esas almadığı, buradan hareketle başkanın istişare heyetinin görüşünü bir çeşit veto etme hakkının bulunduğunu çıkarmanın mümkün olduğunu dile getirmektedir.²⁶³

4. HİLAFET VE SALTANAT

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde İslam yönetim usullerinin hâkim olduğunu dile getiren Mevdûdî, Hz. Peygamber, kendisinden sonra bir şahıs veya zümre tayin etmediği halde sahabe müşavereye dayanan bir hilafetin gerekli olduğunu düşündüler. Böylece hiçbir fert ve zümrenin tekeline olmayan bir sistem kurdular. Bu nedenle Râşit halifeler dönemi bütün Müslümanlarca en doğru idare şekli olarak kabul edilir demektir.²⁶⁴

Mevdûdî, hilafetin bu ilk dönemini “*seçimli hilafet*” dönemi olarak isimlendirmektedir. Zira ona göre hem dört Râşit halife hem de diğer sahabeler, hilafet meselesi hakkında şöyle düşünüyorlardı: Bu iş, Müslümanların genelini ilgilendiren bir meseledir. Müşavere edecekler, rıza ve arzularıyla, kendi aralarından birisini seçerek bu makama getireceklerdir. Miras yoluyla veya zorbalıkla bir kimse iktidarı eline geçirirse o zaman bu iş, hilafet olmaz, padişahlık ve saltanat olur ki, bu

²⁶⁰ Mevdûdî, a.g.e., s. 422-423.

²⁶¹ Mevdûdî, a.g.e., s. 424.

²⁶² Mevdûdî, a.g.e., s. 425.

²⁶³ Mevdûdî, a.g.e., s. 427-428.

²⁶⁴ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 87-88.

da maksada uygun düşmez.²⁶⁵ Yine dört Râşit halifenin de istişare yapmadan iş yapmadıklarını ve görüşlerine başvuru alan kişilerin de görüşlerini tam bir serbestlik ile belirtebildiklerini aktararak ilk dönemde uygulanan yönetimi “*müşâvereli hilafet*” olarak isimlendirmektedir.²⁶⁶

Mevdûdî, bu dönemin özelliklerinden bahsederken halifelerin devletin malını bir emanet olarak telakki ettiklerini ve Beytûlmali kendi çıkar ve masraflarına kullanmayı haram gördüklerini ve bir tek kuruşun hesabının sorulacağına inandıklarını örneklerle belirtmektedir.²⁶⁷ Aynı şekilde bu dönemin ruhuna doğrulukta itaat ruhunun hâkim olduğunu, halkın ancak doğrulukta iktidara itaat ettiğini ve hükümetin de ancak doğruluk çerçevesinde itaat talep ettiğini ifade etmekte²⁶⁸ ve bu dönemde halifelerin kendilerini halka karşı sorumlu hissettiklerini ve hesap verdiklerini, kendilerini halkın birer görevlisi olarak gördüklerini aktarmaktadır.²⁶⁹

Mevdûdî, bu dönemde kanunun üstünlüğünü ifade etme kabîlinden şöyle demektedir: Hulafâ-yi Raşîdîn, kendi şahsiyetlerini hiçbir zaman kanundan üstün görmezlerdi. Onlar, kanun karşısında kendilerini memleketin sıradan herhangi bir vatandaşı gibi düşünürlerdi. Kendilerini halkla aynı seviyede görürlerdi. Bir kimse, hâkim olduktan sonra halifeyi bile serbestçe muhakeme edebilirdi. Hulafâ-yi Raşîdîn, hâkimlerin karşısında sade bir vatandaş muamelesi görürlerdi.²⁷⁰

Bu dönemi taassuptan uzak bir hükümet olarak nitelendiren Mevdûdî, bu dönemde İslam’ın ruhuna tam olarak riayet edildiğini, aşiret, kabilecilik ve ırkçılık olmadığını, cahiliye devirene ait soy sop hassasiyetlerinin bulunmadığını ve memleket, toprak ve ülke ayrılıklarının itibar görmediğini belirterek,²⁷¹ bu dönemin bir kaidesi de halk arasında adaleti temin etmektir. İnsanların sosyal farklılıklarına bakmaksızın eşit davranmaktı demektedir²⁷² ve bu döneme cumhuriyet ruhunun hâkim

²⁶⁵ Mevdûdî, a.g.e., s. 92-93.

²⁶⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 93-94.

²⁶⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 94.

²⁶⁸ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 497.

²⁶⁹ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 99.

²⁷⁰ Mevdûdî, a.g.e., s. 106.

²⁷¹ Mevdûdî, a.g.e., s. 107.

²⁷² Mevdûdî, *Hükümet*, s. 491.

olduğunu belirterek şöyle demektedir: Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri de eleştiri, görüş ve fikir beyanı hakkının tam manasıyla serbest oluşuydu. Bunun yanında Hülafâ-yi Raşidîn, her zaman için milletin ulaşabileceği, yetişebileceği bir mevkide bulunurlardı. Halifeler, şûrâ ehliyle oturur, onlarla bahse girer, meseleler üzerinde görüş alışverişinde bulunur ve fikir danışırlardı. Orada bulunanlar, iman ve vicdanlarının emrine göre kimseden korkmadan, çekinmeden, kimsenin önünde eğilmeden ve kimsenin hatırını gönlünü dikkate almadan, görüşlerini belirtirlerdi.²⁷³

Râşid-i Hilafetin özelliklerini ortaya koyan Mevdûdî, bu özellikler ışığında hilafet sistemi ile saltanat sistemi arasındaki farkları şöyle ortaya koymaktadır:

Hilafet, belli kaide ve temeller üzerine kurulu bir sistem olup, Müslümanlar kendilerini idare edecek şahsı bu kaide ve usullere tayin ederlerdi. Halife olacak kişi güce ve zorbalığa dayanmadan halkın sevmesi ve razı olması neticesinde yine halkın hür biatine dayanan bir usul ile seçilirdi. Hülafâ-yi Raşidîn'in hepsi bu şekilde iş başına gelmiş ve bu şekilde iktidar kendilerine verilmişti. Padişahlık rejiminde ise durum bunun tam tersine oldu. Muaviye, halk tarafından seçilmemişti. O, başa geçmek için her türlü hile ve zorbalığa başvurdu.²⁷⁴

Hilafet döneminde halifeler sade bir yaşam sürdürdüler. Halkla iç içeydiler. Halk vasıtasız olarak onlara ulaşırdı. Her gün beş vakit halkın karşısına çıkıp namaz kıldırırlardı. Mülkiyet (padişahlık) devrinde bunlar tamamen değişti. Bambaşka bir hayat tarzı hâkim oldu. Sultanlar, Kayser ve Kisralara mahsus bir hayat sürdürdüler. Saraylar kurup, bu saraylarda kendilerini koruyacak muhafız alayları kurdurdular ve halktan koptular. Halkla aralarına İran ve Rum yönetiminin prensip ve kuralları girdi.²⁷⁵

Hilafet döneminde Beytülmal halifenin elinde halkın emanet malıydı. O ancak belli usuller ve yollarla harcanır, şahsi işlerde kullanılması söz konusu olmazdı. Halifenin aldığı maaş orta derece bir ailenin geçineceği kadardı. Saltanat devrinde durum bunun tam tersineydi. Beytülmal padişahın şahsi hazinesine dönüştü. Onun

²⁷³ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 113.

²⁷⁴ Mevdûdî, a.g.e., s. 194-196.

²⁷⁵ Mevdûdî, a.g.e., s. 198-199.

yakınları ve idarecileri bu malı kullanmakta serbesttiler. Halktan kanunsuz olarak vergi alındı. Hatta iş Müslümanlardan cizye almaya kadar vardı.²⁷⁶

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde halk fikir hürriyetine sahip ve “*emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münkeri*” yerine getirebiliyordu. Hatta halk serbest bir şekilde halifeyi tenkit edebiliyor ve karşı çıkabiliyordu. Saltanat devrinde ise fikir hürriyeti ortadan kalkmış oldu. Bu devirde sadece ağızlarına değil, nerdeyse kalplere kilit vuruldu. Halkın tek hakkı idareciyi övmek olmalıydı. Bu kaidenin dışına çıkan, hapis, dayak hatta ölümle yüz yüze geliyordu.²⁷⁷

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde kadılar halife tarafından atanırdı. Ancak kadı iş başına geldikten sonra hakla hükmetme hususunda hiç kimseden çekinmezdi. Halife bile kadının işine karışamaz, hatta kadı onu rahatlıkla mahkemeye çağırabilir ve aleyhine hükmedebilirdi. Padişahlık devrinde bu yöntem sona erdi. Halife kılığına giren padişahlar adlî sisteme müdahale etmeye başladılar. Adliye teşkilatını kendilerine uygun hale getirdiler. İstediklerini cezalandırabiliyor ve istedikleri hükümleri çıkarabiliyorlardı. Padişaha yakın olan herkes adliyeye müdahale hakkını kendisinde görüyordu. Bir zamanlar iş o noktaya geldi ki valiler bile kadıları tayin etme veya görevden alma yetkisine ulaştılar.²⁷⁸

Hilafet devrinde müşavere hükümetin esas unsurlarındandı. Hükümetin daimi bir istişare heyeti vardı. Halifeler muteber ve değerli insanlara sürekli danıştırlardı. Bu kişiler halk tarafından bilinir ve sayılırlardı. Halk bu kişilerin hükümetin hata yapması durumunda sessiz kalmayacaklarını bilirdi. Padişahlık devrinde ferdi görüş ve kanaatler hâkim oldu. Salih ve muteber insanlar dışlandı. Padişahın danıştığı kişiler akrabaları, yakın çevresi, memurları ve yaltakçılardan ibaret kaldı. Hükümetin temeli olan icma ve cumhuriyet ortadan kalktı yerini keyfi uygulamalar aldı.²⁷⁹

Hilafet döneminde nesil, nesep, soy, sop, kavim, memleket, bölge aşiret ve bunun gibi bütün cahiliye taassuplarının ortadan kalması için mücadele edildi. Allah'ın dinini kabul eden her kese aynı hukuk tanınmış ve eşit sayılmışlardı. Ancak Beni Ümeyye iktidara gelince bir Arap hükümeti rengine girdi. Arap olmayan

²⁷⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 200-201.

²⁷⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 202-203.

²⁷⁸ Mevdûdî, a.g.e., s. 209-210.

²⁷⁹ Mevdûdî, a.g.e., s. 210-211.

Müslümanlar, Araplarla eşit görülmedi. Hukuki eşitlik ortadan kalktı. Arap olmayanlar köle muamelesine tabi tutuldular. Nitekim öyle bir yere vardı ki resmî görevlerde Arap olmak şarttı.²⁸⁰

Hilafet döneminde kanunun üstünlüğü prensibi hâkimdi. Bu temel prensibe göre devlet başkanı, hükümet erkânı, halk, küçük ve büyük herkes istisnasız bir kanuna bağlıydılar. Toplumun her ferdi Şeriata boyun eğmekteydi. Saltanat devrinde ise her ne kadar zahiren şariat hâkim olsa da padişahlar dine ve kanuna bağlı değillerdi. İstedikleri gayrimeşruyu meşru ve istemedikleri meşruyu da gayrimeşru ilan ediyorlardı. Kanun kendilerine tabiydi onlar kanuna değil.²⁸¹

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde amaç sadece memleket işlerini düzenlemek ve hudutları korumak değil, ayrıca vazifeleri Allah'ın dinini bir bütün olarak hâkim kılmaktı. Yani onlar Müslümanların hem siyasi liderim hem de dinde rehberleriydiler. Hilafet yerine padişahlık gelince bu iki liderlik birbirinden ayrıldı. Çünkü Müslümanlar, siyasilerde kuşatıcı bir liderlik görmüyorlardı. İkiye ayrılan liderliği siyasi olarak padişahlar temsil ediyorlardı. Bu önderlik istenilmeyen bir şekilde güç ve kuvvetle yürütülürdü. İkinci önderlik olan dini önderlik ise Sahabelerin, tâbi'înin, tebe-i tâbi'înin, fakihlerin, muhaddislerin ve salih kimselerin ümmet üzerindeki önderlikleriydi.

Muaviye hilafetinin ancak zorunlu ve saltanattan daha büyük bir fitneden korunmak için caiz olduğunu, fakat gerçek hilafetle asla bir tutulamayacağını ifade eden²⁸² Mevdûdî, Hulafâ-yi Raşidîn döneminden sonra saltanat üzerine kurulan yönetimlerin İslamî yönetim olup olmadığı sorusun şöyle cevaplamaktadır: Doğrusu bunlar, tam manasıyla ne İslamî hükümet ne de İslam dışı hükümettiler. Zira bu yönetimlerde İslam anayasasının iki mühim noktası değişmişti. Bunlardan biri seçim usulü ile kurulacak olan emirlik, ikincisi de müşavere usulü ile yürütülecek olan işler. Diğer hususlarda ise İslamî anayasa mevcuttu. Sahih bir şekilde uygulamalar dahi bu anayasayı ortadan kaldırmamış ve değiştirmemişlerdi. Bu hükümetler,

²⁸⁰ Mevdûdî, a.g.e., s. 212-213.

²⁸¹ Mevdûdî, a.g.e., s. 216-217.

²⁸² Mevdûdî, a.g.e., s. 198.

Kur'an ve Sünneti kanun kaynağı olarak kabul ediyor ve bunlara inanıyorlardı. Adalet sahasında İslam kanunlarını icra ediyorlardı.²⁸³

Mevdûdî, mademki İslam'da tamamen seçime dayanan bir usul vardır. Nasıl olurda padişahlık devrindeki ulema kuvvet ve zor kullanarak kendilerini devletin başına geçiren kimselere müsaade etmişlerdir? Sorusunu ise şu şekilde cevaplamaktadır: Halifelik ancak seçimle ve bütün Müslüman halkın rızası alınarak elde edilmelidir. O zamanki ulemanın yumuşak davranmaları, böyle bir yönetimin sadece nizamı sağlamak ve asayişî korumak bakımından faydalı olması sebebiyledir. Bu şekilde memleketin başına musallat olmuş bulunan yönetimin, dinin nizamını bozmaması şarttır. Bu şartlar tahakkuk ettiği takdirde ulema yönetimi zorla eline geçirmiş bulunan şahsa karşı ayaklanmayı doğru bulmamışlardır. Bunun sebebi de bir anarşiye yol açmamak içindir. Bunun dışında ulema hiçbir zaman yönetimi zorla ele geçirenlerin yönetimlerini sahih saymamışlardır. Cebir ve tasallut ile hilafetin doğru olabileceğini hüküm vermemişlerdir.²⁸⁴

5. İSLAM İNKILABININ PROGRAMI /HİLAFETİN YENİDEN İKAMESİ

Mevdûdî, modern dönemde uygulanmak üzere yeni bir hilafet modeli sunmamaktadır. Zira anladığımız kadarıyla O, Râşid-î hilafetin genel olarak her zaman uygulanabilecek en iyi İslam yönetimi modeli olduğu kanaatinde. Şu kadarı var ki Râşid-î hilafetin bazı yönlerinin ve uygulamalarının zamanın şartlarına göre düzenlenebileceğine dair sözlerine de yukarıda değinmiştik. Şimdi de “*ideal devlet*” veya “*İlahî hilafet*” olarak isimlendirdiği sistemin tekrar ikame edilmesi için ortaya koyduğu ve kendisinin “*İslam İnkılabı*” dediği programı ele almaya çalışacağız.

Mevdûdî'ye göre İslam Devleti hiçbir unsuriyetçilik üzerine bina edilemez. Bu nedenle o sadece belli gaye ve prensipleri gerçekleştirmeye dayanır ki bu, ideal devlettir. O, bugünkü sistemler tamamen ırk, soy, sop vb. değerlere dayandığı için insanlara bu devlet çeşidi müphem gelmektedir. Hatta Müslümanlar bile her ne kadar siyasî bağımsızlık elde etmişlerse de kurdukları sistemler renk, ırk ve cinse dayandığı

²⁸³ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 615-616.

²⁸⁴ Mevdûdî, a.g.e., s. 435.

için ve yönetenlerin zihni bu tür batıl şeylerle meşgul olması nedeniyle ideal devlet fikrine ulaşamamış ve kavrayamamışlardır. Müslümanların içine düştüğü kavmiyetçilik ve unsuriyetçilik fikri, kurulması gereken ideal devletin amacı, dayanağı ve esası olamaz. Bu tür değerler Müslümanın ulaşmak istediği muazzam sistemin elde edilmesine aracı ve vasıta da olamaz. Aksine bu tür fikirler yerine göre ideal devleti temelinden sarsacak ve tahrip edecek faktörlerdendir. Çünkü belli bir dava ve prensiplere dayanan bir sistem kabile, aşiret, ırk vb. unsurlara teveccüh etmez. Zira bu tür fikirlere dayanan sistemler insanlığa kapısını kapatmış, kavmiyet çukurunda boğulmuş ve cüzî amaçlar gözünü kör etmiştir demektir.²⁸⁵ O, İslamî sistemin bir özelliğinin de ilahi hilafet olması olduğunu, bunun da iki anlama geldiğini, birincisi bu halifenin Allah tarafından vazifelendirildiği, ikincisi ise bu halifenin gönderilen kitaba uyan kişi olduğunu söylemektedir.²⁸⁶

5.1. İslam İnkılabının Yolu

Mevdûdî'ye göre İslamî hükümetin ortaya çıkması ve maksadına ulaşması için herhangi bir camiada fikrî, ahlakî, medenî sebepler ve hareketler mevcut bulunmalıdır. İslamî hükümet, mucizevî bir şekilde ortaya çıkmaz. Bu hükümetin oluşması için, onun esaslı olan hayat nazariyesi, yaşam amacı, ahlak ölçüsü, hareket tarzı, İslam mizacına uygun olmalıdır. Böyle bir hükümeti idare edecek en üst kadrodan en alt kadroya kadar her kişi İslam'ı kavramış olmalıdır. Sonra bunu çalışmalarıyla topluma yansıtmalıdırlar. Bu temel üzerine eğitim ve öğretim sistemi oluşturulup İslam'ın ahlakına uygun insan yetiştirilmelidir. Dinî ve aklî ilimlerin her alanında yetişen fertler toplumu kuşatmalıdır. Hem ilmî hem de amelî boyutta İslam'ı savunup düşmana karşı koyabilmelidirler. Bu yolda her türlü zorluk ve sıkıntıya hazır ve dirençli olmalıdırlar. Halkın zihnine inkılap fikrini yerleştirmeli ve buna göre hazırlanmalıdırlar. İşte İslam inkılabının ortaya çıkması ve hükümetin pratiğe dönüşme yolu budur.²⁸⁷ O, bu konuda şöyle de demektir:

²⁸⁵ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İslam İnkılabının Programı*, (çev. Mikail Bayram), Ankara, Hilal Yayınları, 1969, s. 19-24.

²⁸⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 27-28.

²⁸⁷ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 821-822.

“İslamî devlet hususunda bir de şu hususa dikkat etmek gerekir: Onun zuhurunu ve meydana çıkışını harikulade bir tarzda olacağını kabul edemeyiz. Bilakis onun kuruluş ve teessüsü tamamen İslam'ın hayat görünüşüne uygun olan ahlakî ve amelî değerlere ve kaidelere istinat eden aksiyon ve harekete bağlıdır. Bu da İslam cemiyetinde mühim işleri yürütmeyi üzerlerine alan kimselerin insanlığa has makbul istidada sahip olmalarını gerektirir. Ayrıca İslam fikriyatını neşretmede ve yaymakta çalışkan ve becerikli, İslam doktrininin ahlakî ruh ve şuur örgütünü cemiyet içinde yayma ve kabul ettirme hususunda gayet fedakâr olmaları icap eder”²⁸⁸

Mevdûdî'ye göre toplumu her yönüyle kuşatacak önder şahıslar yetişip, davalarını fiile dönüştürdüklerinde, toplumda da bir değişim meydana gelecektir. Toplumda iyiye doğru gerçekleşen bu değişim sayesinde hak ile batıl arasında çıkacak mücadelede temiz ruhlu, temiz yaradılışlı ve hayrı sevenler hakkı savunacaklardır. Böylece düşük karakterli, kötü ruhlu ve şehvetperest kimselerin sesleri kesilecek ve zamanla etkileri ortadan kalkacaktır. Sonuçta toplumda büyük bir inkılap gerçekleşecek ve istenilen hükümet kurulmuş olacaktır.²⁸⁹

5.2. İslam İnkılabının Metodu

Mevdûdî, İslam hareketi, Allah'ın hâkimiyeti esası üzerine kurulmuştur. Bu hareketin öncüleri peygamberlerdir. Bu harekette bulunacak kişiler, hareketin önderlerini izlemelidirler. İlk dönem peygamberlerinin metotları hakkında Kur'an'ın işaret ettikleri dışında elimizde pek fazla bilgi yoktur. Hz. İsa gibi bazı Peygamberlerin yöntemi de bize güvenilir yollarla ulaşmamıştır. Bu sebeple sadece Hz. Muhammed'in hareketi hakkında sağlam ve teferruatlı bilgiye sahibiz. İslamî hükümetim tesisi hakkında ortaya koyduğu metot bütünüyle mevcuttur. İslamî inkılabın metodu bu önderinin çizdiği yolda ilerlemelidir demektedir.²⁹⁰

O, Hz. Peygamber, önce insanlara vahdaniyeti öğretti. Sonra insanların ahlakî ve medenî yaşamlarını değiştirdi. Bunu da insanı başına buyruk davranma

²⁸⁸ Mevdûdî, *İslam İnkılabı*, s. 33-34.

²⁸⁹ Mevdûdî, a.g.e., s. 35-36.

²⁹⁰ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 832.

zihniyetinden ve dünyanın bir sahibinin olduğu gerçeğinden gafil olma durumundan kurtararak yaptı. Bugün de her türlü ıslahatın esası bu olmalıdır demektir.²⁹¹

Mevdûdî, Hz. Peygamber bu esas üzerine hak uğrunda hiçbir fedakârlıktan geri durmayan, altın, mal ve mülke değer vermeyen ve hiçbir cahilî maksat ve garaza itibar etmeyen şahıslar yetiştirdi. Peygamberin önderliğinde bu kadronun on üç sene boyunca verdiği mücadele sonucunda Medine’de küçük bir İslam devleti kuruldu. Hükümetin her cephesi İslam esasları üzerine kuruldu ve yürütüldü. Böylece İslam toplumu genişleyip medeni bir nizam oluşturdu. Medine’de kurulmuş bu devletin gölgesinde yaşayan bu toplum insanlığa bir örnek oldu. Bu örneği gören en azılı düşmanlar bile teslim oldular. Böylece sadece memleketin sistemini değiştirmekle kalmayan, zihinleri, tasavvurları ve fikirleri değiştiren kansız bir inkılap meydana geldi. İşte İslam inkılabının da olması gereken metodu ancak budur demektir.²⁹²

Mevdûdî’ye göre dinî, sosyal, kültürel vb. altyapısı oluştuktan sonra istenilen devlet ve hükümet kendiliğinden tabî bir şekilde inkişaf edecektir. O konuyla ilgili görüşlerini şöyle ifade etmektedir: Normal olarak devlet ve hükümetin teşkilat ve yapısı hususî bir kalıba konulup sonra gerekirse başka bir tarafa nakledilecek cinsten değildir. Bilakis; devletin kuruluşu kendisini meydana getiren toplumun yerleşmiş müşterek tarihî, ahlakî, dinî, ruhî ve kültürel gibi bir takım sosyal amillerin toplumun yapı ve kuruluşunda meydana getirdikleri aksiyon ve reaksiyondan neşet eder. Sonra tedricen ve temkinli bir şekilde yapılan hazırlık çalışmaları mutlaka tahakkuk eder.²⁹³

Mevdûdî, halkı hazırlamadan ve gerekli alt yapı oluşturulmadan belli bir sistemin halka zorla onaylatılmasına karşı çıkararak şöyle demektir:

“Arzu ettiğimiz bir devletin tesis ve teşkili için o cemiyetin ve fertlerin tabiatına, ruhuna ve tarzına uygun olan bir takım maddî ve manevî sebepler ve icaplar hazırlanmalı, sonra onu elde etmek için bizi matlubumuz olan hedefe ulaştıracak bir metot ve programımız olmalıdır. Daha sonra o devletin ruhuna uygun ve münasip bir hareket ve aksiyonun başlaması ve bilahare bu maksadın tekâmülü için yegâne çare medar-ı arzu olan devlet şeklinin cilası olacak olan

²⁹¹ Mevdûdî, a.g.e., s. 834.

²⁹² Mevdûdî, a.g.e., s. 839-846.

²⁹³ Mevdûdî, *İslam İnkılabı*, s. 15.

ferdî ve içtimaî ahlaka belli bir yön verilmesi zaruridir. Bundan sonrası artık meydana getirilmesinden bahsettiğimiz özel sistemin şekline mutlaka uygun olması gereken içtimaî çalışma esastır. Bu sebepler ve amiller hazırlandığında her biri diğerine tesir edecektir. Nihayet mükemmel bir gayret ve çalışma, sarsılmaz azami sabır ve irade izhar edilmeli ki; ancak bu sayede hiçbir sistem ona eş olamayacak, ona karşı çıkamayacaktır. Bu esaslarla meydana gelen iktidar ki; bir takım kuvvetli esbap ve amillerin mahsulü ona nüfuz etmiş olmakla ister istemez bu sistem kendisinden önceki sistemleri yok edecek, onların yerlerini alacaktır.”²⁹⁴

DEĞERLENDİRME

Mevdûdî, hilafetin esasının Allah’ın hâkimiyeti olduğunu, Kur’an, Sünnet, Hulafâ-i Raşidîn’in teamüllerinin ve müçtehitlerin metotlarının bu anayasanın kaynakları olduğunu, Avrupa’daki gibi bir zümrenin Allah adına hüküm sürmesi şekliyle olmamakla birlikte İslam devlet sisteminin de teokrasi olduğunu ve bunu nitelendirmek gerekirse “*dinî demokrasi*” denilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Mevdûdî’ye göre İslam devleti âlemşümuldür. Her şahsı ve bölgeyi kuşatır. İdeolojik bir devlettir. Zira İslam ideolojisine dayanır ve onu hâkim kılmak için çalışır. Hilafeti Allah’tan bir bağış olarak gören Mevdûdî, hilafeti İnsanın yeryüzünde Allah’ın halifesi olduğu düşüncesi üzerinde temellendirmeye çalışır. Nitekim Allah’ın halifesi olarak var olan her insanın hilafete geçebileceğini söyler.

O’na göre İslam hükümetindeki amaç, bizzat Allah tarafından belirtilmiştir. O da Allah’ın yeryüzündeki hâkimiyetini ve adaleti sağlamaktır. İslam’ın hayatın her alanını kuşattığını belirten Mevdûdî, Müslümanın dinini gerçek anlamda yaşayabilmesi için İslamî bir düzen kurmak vaciptir demektir.

Mevdûdî, Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam toplumunu idare edecek birini seçmemiştir. Zira Müslümanların liderlerini istişare yolla seçerler demekte ve halifenin nasıl seçileceği hususunun zamanın şartlarına göre düzenlenebileceğine inanmaktadır.

²⁹⁴ Mevdûdî, a.g.e., s. 17-18.

Halifenin ve halifeyi seçecek şûrâ ehlinin taşınması gereken şartlara değinen Mevdûdî, Ehl-i sünnetin kureyşilik şartını ortaya koymasının hilafetin belli bir kabileye ait kanunî bir hak olduğu anlamına gelmediğini belirterek, kureyşilik şartı hususunda İbn Haldun'un görüşünü benimsemektedir. Ona göre bu şartı benimsemeyen Hariciler cumhuriyet prensibini esas alırken, Cumhur düzen ve istikrarı esas almıştır.

Halifeye biatin hür bir iradeyle gerçekleşmesi gerektiğini aktaran Mevdûdî, halka zorla biat ettirmenin hilekârlık, düzenbazlık hatta imansızlık olduğunu söylemektedir.

Yasama yetkisinin *ehlü'l-hall ve'l-akd* ile yürütülmesi gerektiğini belirten Mevdûdî, İslam'da kanun koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunu ve İslam hükümetine ancak şer'î daire içinde belli alanlarda kanun koyma yetkisi tanındığını ifade etmektedir.

Mevdûdî, halifelik ancak umûmî seçimle ve Müslümanların rızasıyla gerçekleşebilir. Geçmiş dönemlerde saltanat zaruret fikrine binaen kabul edilmiştir. Ancak meşru yolla gelmeyen hiçbir hükümet hilafet sayılamaz demektir.

Hilafetin/İdeal İslamî düzenin tekrar kurulması için "*İslam İnkılabının Programı*" adını verdiği projesinde, öncelikle bu inkılabı gerçekleştirecek bir kadronun ve daha sonra toplum içinde gerçekleştirecek yüce bir değişimin gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tezimizin bu bölümünde daha önce hilafet hakkındaki görüşlerini aktardığımız Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin hilafet anlayışlarını karşılaştırıp değerlendireceğiz. Bunu yaparken tez sınırları içerisinde klasik ve modern dönem bazı İslam hukukçularının görüşlerine yer vererek her bir başlık sonunda değerlendirmelerde bulunacağız.

1. HİLAFETİN DİNÎ MAHİYETİ

Biz, bu başlık altında hilafetin teolojik temellerinden ziyade söz konusu hukukçuların hilafetin dinî meseleler içindeki konumu ile ilgili görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız. Hilafetin dinî bir mesele olup olmadığı ile ilgili görüşleri ise önceki bölümlerde müelliflerin hilafet hakkındaki görüşlerini aktarırken zikretmiştik.

Seyyid Bey, hilafetin dinî alan içerisinde fer'î/fikhî bir mesele olduğunu söylemekte ve konu hakkında Kur'an ve Sünnette tafsili bir bilginin bulunmayışını, bu alanın siyasî olduğuna ve Müslümanlara bırakıldığına delil olarak getirmektedir. Yine bu konunun itikat kitaplarında ele alınmasının konu etrafında kümelenmiş yanlış inançları çürütme amaçlı olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁵

Senhûrî, hilafetin mahiyeti hakkında Seyyid Bey'le aynı fikirdedir. Ancak o, hilafetin daha çok itikadî konular içerisinde ele alınmasının, yanlış anlayışlara cevap verme amacıyla açıklanmasının tutarsız olduğunu ve ikna edici olmadığı görüşündedir. O'na göre fakihlerin bu konuda yeterince eser yazmamaları ve bu

²⁹⁵ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 168.

alana çok fazla müdahil olmamaları, onların zorba sultanların tasallutundan korkmaları ile izah edilebilir.²⁹⁶

Mevdûdî'nin hilafetin mahiyeti hakkında tespit edebildiğimiz kadarıyla açık görüşü bulunmamaktadır. Ancak o, hilafeti ele alırken itikadî argümanları sıkça kullanmaktadır. Özellikle de ilahî hâkimiyete çokça vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte o, hilafetin işleyişi, elde edilmesi, biat, şûrâ vb. konuların zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre değişebileceğini söylemektedir.²⁹⁷ Dolayısıyla Mevdûdî, her ne kadar hükümetin yasama ile ilgili konularını itikadî bir çerçevede ele alsada da hilafeti genel olarak fikhî bir çerçevede değerlendirdiği söylenebilir. Mevdûdî'nin itikadî bir meseleyi zamanın şartları ve ihtiyaçlarına göre düzenlenebileceğini söylemesi ise genel fikriyatına aykırı bir durum gibi gözükmektedir.

Üç müellifin de ifade ettiği gibi hilafet konusu her ne kadar daha çok itikat kitaplarında ele alındıysa da haddi zatında fıkıh ilmini ilgilendiren bir konu olduğu kanaatindeyiz. Zira imamet ve hilafet konularını ele alan Kelam ilmi ve başta *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* literatürü olmak üzere fıkıh kitaplarında, bu alanla ilgili farklı düşünceler ve yaklaşımlar teorik olarak iman-küfür çerçevesinde değerlendirilmemiştir.²⁹⁸ Bu alanda en muteber kitaplardan biri olan *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserin müellifi Maverdî, “*konular hakkında müstakil bir eser yazdım, bu eserde izlenmesi gerekenleri örnek verdim. Konu hakkında fakihlerin görüşlerini belirttim ki imam (halife) haklarını bilsin ve onlara ulaşınsın ve yine vazifelerini bilip onları yerine getirsin*”²⁹⁹ diyerek daha baştan hilafetin fıkıh ilmini ilgilendiren bir konu olduğunu ortaya koymuştur. Yine fakihler, hilafet ve saltanatla ilgili bazı bilgiler ve hükümleri cuma namazı, kaza ve ceza bölümlerine serpiştirmişlerdir.³⁰⁰ Bu da hilafetin fer‘î meselelerden olduğuna dair kanaati destekler mahiyettedir. Hilafetin özü itibarıyla dinî bir mesele olduğu üzerinde ısrarla duran Reşid Rıza'ya

²⁹⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 59.

²⁹⁷ Mevdûdî, Hükümet, s. 435-436.

²⁹⁸ Yıldırım, a.g.e., s. 15.

²⁹⁹ Maverdî, a.g.e., s. 1.

³⁰⁰ Hayrettin Karaman, *İslam Işığında Günün Meseleleri*, cilt 3, İstanbul, Nesil Yayınları. 1992, s. 260.

göre de hilafet zarûriyât-ı dinîyyeden değildir. Fer‘î bir mesele olup içtihadî-amelî bir konudur.³⁰¹

Hilafet konusunun daha çok Kalam kitaplarında ele alınması ve fakihler tarafından yeterince ele alınmamasının sebebine gelince, bizce bunun sadece hilafet etrafında oluşan hurafelere cevap vermek amacıyla açıklanması ikna edici görünmemektedir. Zira Senhûrî'nin de belirttiği gibi itikadı, siyaseti ve fıkıhı ilgilendiren böylesi bir konunun bir ilim dalında ele alınması, diğer ilim dallarında ele alınmamasını gerektirmez. Zaten “*fıkhın ilk tedvin dönemine denk gelen köklü değişim (hilafetin saltanata dönüşmesi), hukukun kamu sahasının normal gelişimine engel olmuştur*”³⁰² tespiti Senhûrî'nin bu husus hakkında yaptığı açıklamayı desteklemektedir. Bu tespiti yapan Ahmet Yaman, mesele hakkında şunları da söylemektedir:

*“Baskıcı siyasetin bir başka etkisi, fıkıh edebiyatının yelpaze daralmasında kendini göstermiştir. Ortaya çıkış ve gelişme sürecinde –ki bu süreç Emevî ve Abbasî saltanat idareleri altında yaşanmıştır- daha çok ibadet, siyer, maliye ve miras konularının tedvin edildiğini, buna karşılık, devlet yapılanması ve yönetimi, kişi-devlet münasebetleri, ya da merkezî-mahallî idare ile ilgili konuların yeterince ele alınmadığını görüyoruz.”*³⁰³

Öyleyse saltanat dönemi baskıcı siyasetin, fakihlerin hilafet konusuna yeterince eğilmemeleri üzerinde ciddi etkileri vardır. Öyle ki idare hukukuna ait eserlerde (Ahkâmu's-sultaniyye) bile “şûrâ” bölümüne yer verilmemiştir.³⁰⁴

Ahmet Yaman, fakihlerin kamu hukukuyla yeterince ilgilenmemeleri hakkında şunları da ifade etmektedir: “*Her zaman ideal özelliklerle donatılmış bir merkezi otoriteyi savunan hukukçular, ilk dönemlerde akıtılan kanların taze hatıralarının gölgesinde, ümmetin birliği daha çok bozulmasın, fitne büyümesin ve telafisi güç zararlar doğmasın diye siyaset teorilerini istedikleri gibi vazedememişlerdir*”³⁰⁵ Bu

³⁰¹ Suat Mertoğlu, ‘*Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi*’, (Hilafet Risaleleri, cilt 5 içinde) Haz. İsmail Kara, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005, s. 45-93.

³⁰² Ahmet Yaman, *Fıkıh ve Siyaset*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s. 30.

³⁰³ Yaman, a.g.e., s. 97.

³⁰⁴ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, s. 196.

³⁰⁵ Yaman, a.g.e., s. 32.

nedenle bizce bu duruma sadece saltanat korkusu ve baskısının gerekçe gösterilmesi yetersizdir. Aynı şekilde klasik dönemin şartlarının da söz konusu durum üzerinde etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz.

2. HALİFENİN DİNİ TEMSİL MESELESİ

Halifeliğin dinî bir otorite olup olmadığı hususu özellikle hilafetin ilga süreciyle birlikte çokça gündeme gelmiştir. Bunda o dönem din-siyaset ilişkisinin büyük etkisi vardır. Halifenin dinî bir otorite olması hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur.³⁰⁶ Müelliflerin bu konu hakkındaki görüşlerini şöylece karşılaştırmak mümkündür.

İslam'ın hem dini hem de dünyayı kapsadığını belirten Seyyid Bey, hilafetin dinî değil, siyasî bir kurum olduğunu ifade etmektedir. O, halifelik kurumu ile papalık kurumunu kesin bir şekilde ayırmakta ve halifenin sahip olduğu velâyetin dini korumak ve Müslümanlara ait işlerin yürütülmesiyle sınırlı olduğunu söylemektedir.³⁰⁷

Seyyid Bey'e bu yaklaşımıyla, din işleriyle devlet işlerini tamamen birbirinden ayıran laik anlayışını örtülü bir şekilde dillendirdiği ve bir taraftan İslam'ın din ile dünyayı birleştirdiği söylemi ile diğer taraftan din ile siyasetin birbirinden ayrı olduğunu söyleme tezadına düştüğü değerlendirilmelerinde bulunulmuştur.³⁰⁸ Aynı şekilde Seyyid Bey'in söz konusu düşüncelerinin, halifeliğin dinî bir yönünün olmadığını ve din ile siyasetin birbirinden bağımsız alanlar olduğunu söyleyen Mısırlı hukukçu Ali Abdurrâzık'ın görüşleri üzerinde büyük tesir uyandırdığı söylenmiştir.³⁰⁹

Seyyid Bey hakkında yapılan bu değerlendirmelere katılmakla birlikte, müellifin söz konusu düşüncelerini halifenin dinî bir otoritesinin olup olmadığı bağlamında dile getirdiği de dikkate alınmalıdır. Bu nedenle bizce Seyyid Bey, doktrinde hilafet hakkında var olan bilgiler ile insanlar arasında yaygın olan hilafet

³⁰⁶ Azimli, a.g.e., s. 29-37. Konu hakkındaki görüşler için aynı eserin ilgili bölümüne bkz.

³⁰⁷ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 101.

³⁰⁸ Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 90.

³⁰⁹ Yıldırım, a.g.e., s. 135.

tasavvuru arasında ciddi bir fark olduğunun bilincindedir. Bu yüzden fikhî bir konu olmasını kabul etmekle beraber hilafet konusunun dinî değil tamamen dünyevî ve siyasî bir konu olduğunu özellikle ifade etmesi ve papalık makamıyla arasındaki farkları açık bir şekilde ifade etmesi tarihi süreçte oluşan yanlış hilafet tasavvurlarını ret ve bertaraf etmek açısından son derece önemlidir. Bu tartışmayı özellikle de hilafet çevresinde oluşan hassasiyetlerin varlığına rağmen yapmış olmasını takdire şayan bir davranış olduğunu düşünüyoruz.

İslam'da dinî otorite ile dünyevî otorite ayrılığının başından beri var olduğunu söyleyen Senhûrî, halife, dinî konularda yetki sahibi olsa da bu yetki zekât, hac vb. toplumu ilgilendiren konularla ilgilidir demekte. O'na göre müçtehidin, papalık makamında olduğu gibi dinî bir otoritesi mevcut değildir. Hatta halife müçtehit olmadığı zaman dinde fetva bile veremez.³¹⁰ Ancak burada Senhûrî'nin din ile siyaseti birbirinden kesin olarak ayırdığı anlaşılmalıdır. Zira kendisi hem siyasî hem de idarî alanın İslam hukukuna göre yürütülmesi gerektiğini söylemektedir.³¹¹

İslam siyasetinin Batı teokrasısından tamamen farklı olduğunu vurgulayan Mevdûdî, bir taraftan halktan kesin olarak Allah adına kanunlar koyan ve dinî kararlar alan bir zümrenin İslam nizamında yeri olmadığını ve öyle bir davranışın ilahlık taslamak anlamına geldiğini,³¹² ayrıca hilafetin, Kur'an'ı Kerim'de insanın siyasî anlamda yetkisi manasında kullanıldığını söylemekte diğer taraftan ele geçirilen yetki ve kuvvetin Allah tarafından bahşedildiğini, kişinin iktidara sahip olması durumunda Allah'a halife olacağını, devlet işleri ise, hakiki hâkim (Allah)'ın otoritesine dayanan ve onun namına, onun hükümlerini tatbikle mükellef bulunan, hilafet, niyabet veya yerine geçme esasına dayanan bir idare tarzı ile yürütüleceğini dile getirmektedir.³¹³

Açıkçası Mevdûdî'nin konu hakkındaki düşünceleri çelişir görünmektedir. Zira belli şahıs veya zümrenin Allah adına iktidar sürdürmesine karşı çıkıyor olsa da hilafetle elde edilecek yetkiyi Allah'ın otoritesine dayandırıyor ve başa geçecek kişinin Allah'ın halifesi olacağını söylüyor. Bizce Mevdûdî'nin çelişkiye düşmesinin

³¹⁰ Senhûrî, a. g.e., s. 161.

³¹¹ Senhûrî, a. g.e. s. 65.

³¹² Mevdûdî, *İslam Nizamı*, s. 216.

³¹³ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 410.

sebebi, konunun bütününde taşıdığı “Allah’ın hâkimiyeti” hassasiyeti ve kavramsal anlamdaki hilafeti Kur’an’ı Kerim’de geçen “İnsanın Allah’ın halifesi olma” teorisiyle temellendirmeye çalışmasıdır. Öte taraftan Mevdûdî’nin “kişinin iktidara sahip olması durumunda Allah’a halife olacağı” söylemi, hem şiddetle eleştirdiği saltanat döneminde ihdas edilen bir düşüncedir³¹⁴ hem de geleneksel ve modern hilafet tanımlarına muhaliftir. Zira bu tanımlar genel olarak hilafetin din ve dünya işlerinde Hz. Peygambere niyabet olduğu noktasında birleşiyorlar.³¹⁵

Biz burada İslam hukukçusu Muhammed Hamidullah’ın konu hakkındaki görüşlerini aktarmak istiyoruz. Müellif, Kral Tâlût ve Hz. İsmail’in bir arada bulunmasını aktararak Peygamberin dinî, kralın ise siyasî işleri yürüttüğünü, ancak kralın idaresinde peygambere tabii olduğunu buna göre siyasî işlerin Allah’ın kanununa göre yürütülmesi durumunda İslam’ın bu iki alanın birbirinden ayrı olmasına cevaz verdiğini ifade eder.³¹⁶ Müellif, bir başka yerde de Hz. Peygamberden sonra acaba halife sadece siyasî işleri yürüten bir kral mı yoksa dinî işleri de yürütecek miydi? Sorununun Hz. Peygamberin hastalığında Hz. Ebu Bekir’i imam olarak tayiniyle hal olduğunu söyler. O’na göre Hz. Ebu Bekir dışında birisi halife olsaydı Hz. Peygamberin ona verdiği görevi ondan alacaktı ki Sahabe buna razı olmadı ve Hz. Ebu Bekir’i halife seçtiler. Böylece din işleri ile dünya işleri bir kişide toplanmış oldu. Daha sonra Müslümanların işlerini; siyasî, ibadet ve manevî meseleler şeklinde üçe ayıran Hamidullah’a göre siyasî işler ve ibadetler halifeye tevdi edildi. Üçüncü grup yani manevi meseleler içinde ayrı halife vardı. Fakat üzerinde düşünülmesi gerekir dediği bu yaklaşıma şahsî yorumlar ve tarihî vakıalar dışında herhangi bir delil zikretmemektedir.³¹⁷

Aynı konu hakkında değerlendirmelerde bulunan İslam hukukçusu Yusuf el-Karadavî, şöyle demektedir:

“İslam devleti, ilahî hak iddiasıyla (yani Allah adına) insanların ensesine binen veya vicdanlarına tahakküm eden bir “din devleti” veya “teokratik” bir

³¹⁴ Hamid Dabaş, *İslam’da Otorite*, (çev. Süleyman Gündüz), İstanbul, 1995, s. 147.

³¹⁵ Azimli, a.g.e., s. 12.; Hilafetin tanımları hakkında geniş bilgi için aynı kitabın ilgili bölümüne bkz.

³¹⁶ Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, (Çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul, Beyan Yayınları, 2016, s. 93.

³¹⁷ Hamidullah, a.g.e., s. 101-102.

*devlet değildir. O, dünyada yaratıcının iradesini veya göğün yer halkı hakkındaki isteğini temsil ettiklerini iddia eden “ruhbanlar sınıfının” ve “din adamlarının” devleti değildir... İslam devleti, İslam hukuku ile yönetilen sivil bir devlettir.”*³¹⁸

İlk halifelerin hem siyasî hem de dinî birer önder olmalarıyla ilgili olarak halifelik ile halife konusunun birbirinden ayrı ele alınması gerektiği, hilafetin tamamen dünyevî işleri ilgilendiren bir kurum olduğu, ilk halifelerin dinî işlere öncülük etmelerinin nedeninin onların dinî alanda yetkin olmalarıyla ilgili olduğu, hilafet kurumu dünyevî bir kurum olduğu halde halifelerin hem dinî hem de dünyevî yönlerinin olabileceği, bu nedenle hilafetin tarihî-siyasî bir kurum olduğu değerlendirilmeleri de yapılmıştır.³¹⁹

Mısırlı siyaset bilimci Rayyis, tarihi süreç ve şartların, İslam siyasi düşüncesi üzerinde etkili olduğunu, özellikle de bu etkinin hilafetin başlangıç döneminde daha belirgin olduğunu, bu sebeple Müslümanların tarihi süreçte yaşadıkları ile Müslümanların siyasî düşüncesinin birbirini tamamlayan iki konu olduğunu söylemektedir.³²⁰ Bu nedenle bize göre Müslümanların en yüksek siyasî kurumu olan hilafet makamına gelen ilk halifelerin hem dinî hem de siyasî önder olarak görülmeleri, saltanat döneminde halifelerin sadece siyasî lider olarak görülmeleri ve hilafetin siyasî nüfuzunu kaybetmesiyle salt dinî bir kuruma dönüşmesi de tarihî gelişmelerin bir neticesi olduğu kanaatindeyiz.

3. HİLAFETİN ÇEŞİTLERİ

Hz. Peygamber hayattayken Müslümanların doğal lideri konumundaydı.³²¹ Ancak Hz. Peygamber'in yaşantısı ile sultanların yaşantıları arasında büyük fark vardı. O krallar gibi davranmıyor, halkla iç içe yaşıyordu. Hz. Peygamberin bu davranışları Sahabeyi de etkiledi ve onun vefatından sonra başlarına bir kral

³¹⁸ Yusuf el-Karadâvî, *İslam'da Devlet Meşhuru*, (Çev. Hüsameddin Cemal), İstanbul, Nida Yayıncılık, 2016, s. 43.

³¹⁹ Azimli, *Hilafet Tarihi*, s. 33.

³²⁰ Muhammed Ziyauddin er-Rayyis, *en-Nazariyat es-Siyasiyye el-İslamiyye*, Kahire, Daru't-Turas, s. 23.

³²¹ Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 23.

seçmediler. Dört Râşit halife de örnek bir yaşam ve örnek bir yönetim ortaya koydu. Ancak Hz. Ali'nin şehit edilmesi ile birlikte saltanatın etkisi görülmeye başladı. Böylece radikal bir kopuş yaşandı. Artık adına halife denilen sultanlar dönemi başlamış oldu.³²² Muaviye'nin giriştiği mücadele sonucunda yönetime gelmekle hilafet sisteminde ciddi bir değişiklik olurken oğlu Yezid'i veliyaht ilan etmesiyle hilafete geçişte veraset sistemini hâkim kılmış oldu.³²³ İşte ilk dört halife dönemi ile Muaviye'nin yönetimiyle başlayan ve İslam tarihinin çok uzun bir dönemine hâkim saltanat dönemi arasındaki bariz farklılıklardan dolayı, âlimlerimizin bu iki dönemi farklı mülahaza ettiklerini ve farklı değerlendirdiklerini görmekteyiz. Biz de burada hilafet anlayışlarını ele aldığımız müelliflerin konu hakkındaki düşüncelerini aktarıp değerlendirmeye çalışacağız.

Hilafeti, hakîkî ve sûrî diye ikiye ayıran Seyyid Bey'e göre hakikî hilafet, Hulafâ-i Râşidîn dönemi ile sınırlıdır. Bu hilafetin iki esası vardır. Bunlardan birisi, işleri yürütmede nebevî bir yöntemle Hz. Peygambere niyabet etmek, ikincisi ise bu hilafetin halkın rızasına ve seçimine dayanmasıdır.³²⁴ O, Emevî, Abbasî ve Osmanlı hilafetinin gerçek değil, sûrî birer hilafet olduklarını ve bu yönetimlerin zorbalığa ve tasalluta dayandığını ifade etmektedir. Seyyid Bey'e göre bu yönetimlere İslam hilafeti denilmesi hem İslam'a hakaret hem de dosta-düşmana karşı İslam'ı küçük düşürmektir.³²⁵ Bu yönetimlere hilafet denmesinin sebebi, şeriatı uygulamaları, Müslümanların bir takım işlerini yürütmeleri ve maslahatlarını korumalarındandır.³²⁶

Seyyid, Bey'in hakîkî hilafeti Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle sınırlandırıp bu dönemin halkın rızasına dayandığını ön plana çıkarmasının ve saltanat döneminin sırf olumsuz kabul edilen uygulamalarını dile getirmesinin, Cumhuriyete geçiş döneminde yeni siyasî projeyi haklı çıkarmak amacı taşıdığı ifade edilmiştir.³²⁷

Senhûrî de Hulafâ-i Râşidîn dönemi ve Muaviye ile başlayan saltanat dönemini esas alarak, hilafeti sahîh ve nakıs diye ikiye ayırmaktadır. O da sahîh hilafeti

³²² Azimli, *Hilafet Tarihi*, s. 118-119.

³²³ Âdem Apak, a.g.e., s. 25.

³²⁴ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 179.

³²⁵ Seyyid Bey, *Hilafetin Şer'î*, s. 248.

³²⁶ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 181.

³²⁷ Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 109.

Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle sınırlamaktadır.³²⁸ Sahih hilafetin saltanata dönüşmesini Roma'da cumhuriyetin, imparatorluğa dönüşmesine benzeten³²⁹ Senhûrî, her iki çeşit hilafet hakkında neredeyse tamamen Seyyid Bey'le aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Ancak Senhûrî, tezinde sahih hilafet hakkındaki hükümleri işlerken, nakıs hilafetin hükümlerini de tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır.

Müslümanların yönetim tecrübesini hilafet ve saltanat dönemi diye ikiye ayıran Mevdûdî, saltanatı hiçbir şekilde hilafet olarak isimlendirmemektedir. Ona göre İslam'ın yönetim esaslarının uygulandığı dönem Hulafâ-i Râşidîn dönemiyle sınırlıdır. Zira bu dönem hâkimiyet dönemi değil gerçek manada hilafet dönemidir. Bunun nedeni, bu dönemin meşveret ve halkın rızası esasına dayanmasıdır.³³⁰ Ona göre her iki dönemi aynı kabul etmek ve saltanatı meşrulaştırmak büyük bir zulümdür.³³¹ Şunu diyebiliriz ki Mevdûdî, hilafet-saltanat ayırımı üzerinde en fazla duran yazarlardandır. Zira o, konu hakkında müstakil bir eser yazmış ve her iki yönetim arasındaki farkları maddeler halinde, tarihî vakıalardan örnekler getirerek çok geniş bir şekilde işlemiştir.³³²

Öyle görülüyor ki hilafeti saltanattan ayırma birçok muasır âlimin görüşüdür.³³³ Nitekim Hilafet tartışmalarının son otuz yılına aktif olarak katılan Muhammed Reşid Rıza, sahih hilafetin Muaviye ile beraber sonlandığını, Muaviye'nin idareye zorbalık ve kuvvet ile geldiğini ve yerel yöneticileri de kendisi gibi İslam'ı kullanarak mal ve makam devşiren kişilerden atadığını söylemektedir.³³⁴

Konu hakkında değerlendirmelerde bulunan Karadavî de şöyle demektedir: İslam devleti, Kisra veya Kayser devletine benzemez. O, yönetim hakkını akıl yönünden insanların en sapkını ve ahlak bakımından en kötüsü olmalarına rağmen yalnız bir aileye veya ailenin bir kısmına hasreden ve babalarından ve dedelerinden

³²⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 285.

³²⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 187.

³³⁰ Mevdûdî, *Hilafet*, s.194-196.

³³¹ Mevdûdî, a.g.e., s. 198.

³³² Mevdûdî, a.g.e., s. 194-196.

³³³ Kara, *Hilafet Risaleleri*, s. 51.

³³⁴ Rıza, a.g.e., s. 4.

kendilerine miras kalan gayrı menkullere ve mallara varis olur gibi yönetime varis olan veraset sistemi üzerine kurulamaz.³³⁵

Mısırlı âlim Ziyauddin Rayyıs ise konuyu şöyle özetler: “*Hulafâ-yi Râşidîn dönemi sahih veya meşru hilafet dönemidir. Bu dönemde olması gereken ile uygulama uyum içindedir. Fakat bu dönemden sonra niceliği hususunda farklı görüşler olsa da herkesin ittifak ettiği gibi değişme ve yozlaşma gerçekleşmiştir. Ümmetin, bu dönemi hilafet olarak benimsemesi realiteyi kabulden ibarettir.*”³³⁶

Hilafetin çeşitleri konusunda temelde tartışılan konulardan birisi de sahih hilafet denilen Hulafâ-yi Râşidîn döneminde ortaya konulan siyasi tecrübenin her dönem Müslümanlarını bağlayıcı olup olmadığı ve bu modelin nihaî bir siyaset modeli olup olmadığıyla ilgilidir.

Hilafet hakkında kesin herhangi bir nas olmadığını bu nedenle Hz. Peygamber’den sonra Sahabenin de ihtilaf ettiğini ve farklı uygulamalara gittiklerini ifade eden Seyyid Bey,³³⁷ hilafetin doğrudan doğruya milletin işi olduğunu ve zamanın icabına bağlı olduğunu, bu nedenle halkın her dönem maslahatına uygun bir hükümet tarzı belirleyebileceğini söylemektedir.³³⁸

Senhûrî de İslam’ın belli bir yönetim sistemini dayatmadığı ve hilafet konusunun değişmez, donuk bir mesele olmadığını belirtmiş ve sahih hilafet sisteminin özelliklerini taşıyan her sistemin İslam nazarında sahih ve meşru olduğunu ifade etmişti.³³⁹

Daha çok İslam yönetim esaslarının üzerinden konuya yaklaşan Mevdûdî’nin Hulafâ-yî Raşidîn döneminde ortaya konan tecrübenin İslam’da nihaî yönetim tarzı olduğuna dair bir ifadesine rastlamadık. O, sadece bu dönemin İslam anayasa esaslarının uygulanması nedeniyle Müslümanlar nazarında en doğru yönetim tarzı olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁰ Bununla birlikte şûrâ heyetinin oluşumu vb. bazı uygulamaların da o dönem imkân ve şartların doğal sonucu olduğunu ifade edip

³³⁵ Karadâvî, *İslam’da Devlet*, s. 51.

³³⁶ Rayyıs, *en-Nazariyâtü’s-Siyâsiyye*, s. 186.

³³⁷ Seyyid Bey, *Hâkimiyyet-i Milliye*, s. 170.

³³⁸ Seyyid Bey, a.g.e., s. 200-201.

³³⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 339.

³⁴⁰ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 87-88.

bunların günümüzde uygulanmasının maksada ulaştırmayacağını da ifade etmektedir.³⁴¹

Hulafâ-yi Râşidîn döneminin hükümet şeklini ele alan Hamidullah, Hulafâ-yi Râşidîn yönetiminin kendine has bir şekli olduğunu, bir nevi cumhuriyet ile monarşi karışımı olduğunu belirtmektedir. O'na göre bu idare şekli, bizzat Arap toplumunun o günkü siyaset anlayışı temelinde oluşturulmuş ve değişen yalnızca kabile yerine ümmet, seçilecek kişinin kabileden olması yerine ümmetten olması prensibidir.³⁴²

Öyleyse dört halife döneminde ortaya konulmaya çalışılan hilafet kurumu, Sahabelerin tecrübeleri ve kanaatleri sonucu oluşan ve dönemin şartlarına bağlı olarak siyaset kurumu açısından bir takım eksiklerde bulunduran tarihsel bir yapıya sahiptir.³⁴³ Bu itibarla dönemsel faktörlerin de etkisiyle geliştirilen bu yönetim tarzının dinî bir bağlayıcılığı yoktur. Hz. Peygamber'in ve ilk halifelerin bu alandaki uygulamaları açık naslara dayananlar hariç, genel olarak değişmez ve ideal olarak değil, dönemin siyasetinin bir gereği olarak değerlendirilmelidir.³⁴⁴

Konu hakkında değerlendirmelerde bulunan Rayyıs da İslam'ın isim ve şekilleri önemsemediğini, önemli olanın hakikat ve cevher olduğunu, hilafetin hakikatinin de ümmeti idare etmek, korumak, ortak maslahatlarını sağlamak, birliğini temsil etmek ve İslam'ın prensiplerini uygulamak olduğundan esas korunması gerekenin bu olduğunu söylemektedir. O, Sahabe ve sonraki Müslümanlar bu hakikati korumaya çalışmışlardır. Bugünkü Müslümanlara da vacip olan onu herhangi bir sistem ve şekilde sağlamalarıdır görüşündedir.³⁴⁵

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Hz. Peygamberden sonra Hulefâ-yi Râşidîn'in dini korumak ve Müslümanların işlerini idare etmek üzere kendi tecrübe ve kanaatleriyle ortaya koydukları hilafet denilen siyasi sistem, mutlaka uygulanması gereken İslam'ın nihaî yönetim düzeni değildir. Zira ne Kur'an'ı Kerim'de ne de Sünnette belli bir yönetim biçimi ve devlet yapısı öngörülmemiş ve bu konuda tafsilata yer verilmemiştir. Bu nedenle döneminin ihtiyaçlarını karşılayan

³⁴¹ Mevdûdî, *İslam'da Devlet Nizamı*, s. 45.

³⁴² Hamidullah, *İslam Müesseseleri*, s. 90-91.

³⁴³ Azimli, *Hilafet Tarihi*, s. 38.

³⁴⁴ Abdülkerim Zeydan, *İslam'da Fert ve Devlet*, (Çev. Zeki Soyyiğit), İstanbul, 1969, s. 203.

³⁴⁵ Rayyıs, *en-Nazariyâtü's-Siyâsiyye*, s. 208.

herhangi bir siyasî sistem, Müslümanların dinî ve dünyevî işlerini yerine getirme konusunda İslamî esaslara bağlı olduğu müddetçe meşru ve kabul edilebilir bir yönetim sistemidir.³⁴⁶

4. HALİFENİN SEÇİMİ

Halifelik hususunda üzerinde en fazla münakaşa edilen konulardan biri de halifenin seçimi ve bu seçimin usulüdür. Bu münakaşalar sonucunda İslam dünyasında farklı fikirler ortaya konulmuş. Bu nedenle üzerinde önemle durmamız gerekir.

İslam tarihinde üç yönetim modeli, halife seçimi hususunda belirgin rol oynamıştır. Bunlar hilafet, imamet ve saltanattır. Saltanat Müslümanların tasvip etmediği despot bir yönetim modelidir. İmamet modeli yani yöneticinin nas ile tayini Şîa tarafından benimsenmiştir. Hilafet ise Müslümanlardan çoğunluğun benimsediği modeldir. Bu model, Hz. Peygamberin vefatıyla beraber sahabe tarafından ortaya konulmuş ve yavaş yavaş geliştirilerek kurumsallaşmaya başlamıştır.³⁴⁷

Gördüğümüz kadarıyla meşru bir halifenin ancak halkın rızasıyla hilafet makamına gelebileceği hususunda Ehl-i sünnetin ittifakı olsa da, seçim esasları tam olarak belirlenmemiştir. Zira Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre. Ne Kitap'ta ne de Sünnette devlet başkanın tayinine veya tayin şekline ait bir nas yoktur.³⁴⁸ Bu nedenle yukarıda da ifade ettiğimiz gibi halifenin seçimi özellikle de modern dönemde hilafetle ilgili tartışmalı konular arasında yer almıştır.

Seyyid Bey'e göre meşru bir halife iki şekilde seçilir. Ya *ehlü'l-hall ve'l-akd* tarafından seçilir ki en doğru yöntem budur ya da önceki halifenin, şartları taşıyan birini istihlaf usûlü/veliaht tayin etme yoluyla seçmesidir ki bu tercih de yine ehlü'l-hall ve'l-akdin onayına sunulmalıdır.³⁴⁹

³⁴⁶ Mustafa Sarıbyık, 'İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşılama Sorunları Üzerine Bazı Mülâhazalar', İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası, Sayı 23, (Şubat 2012), s. 169-185.

³⁴⁷ Azimli, *Hilafet Tarihi*, s. 50.

³⁴⁸ Muhammed el-Mübarek, *İslam Nizamı*, (Çev. Hüsameddin Cemal), İstanbul, Nida Yayıncılık, 2013, s. 91.

³⁴⁹ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 190.

Ancak şunu belirlemek gerekir ki *ehlü'l-hall ve'l-akd* müessesesinin nasıl ve kimlerden teşkil edeceği hususunda fikir beyan etmeyen Seyyid Bey, Türkiye Büyük Millet Meclisi ve üyelerini *ehlü'l-hall ve'l-akd* konumunda görmektedir. Onun meclisin Abdülmecit Efendi'yi halife olarak seçmesini meşru görmesi, bu kanaatte olduğuna delil olarak zikredilmiştir.³⁵⁰ Bu nedenle Seyyid Bey'in *ehlü'l-hall ve'l-akd* teorisi klasik döneminkinden farklıdır diyebiliriz.

Senhûrî de meşru bir halifenin ancak Seyyid Bey'in dile getirdiği ve yukarıda geçen iki şekilde belirlenebileceğini ifade etmektedir. Fakat o, birinci şekil için üç aşamadan bahsetmektedir. Bu aşamalar; adayların belirlenmesi, belirlenen adayların arasında birinin toplumun çoğunluğu tarafından seçilmesi ve seçilen bu kişinin *ehlü'l-hall ve'l-akd* tarafından onaylanmasıdır.³⁵¹ Öyle görülüyor ki Senhûrî, burada *ehlü'l-hall ve'l-akdi* modern meclis şeklinde tasavvur ediyor ve ona halifeyi seçme hususunda güvenoyu yetkisi veriyor.

İstihlaf/veliahtlık yöntemine de değinen Senhûrî, bu yöntemin veraset yoluyla başa geçmekten tamamen farklı olduğunu, çünkü bu yolun sahih olabilmesi için bir takım şartlarla beraber atayan ve atanan kişilerin sahih halife şartlarını taşıması gerektiğini söylüyor. Ona göre bu yöntemin uygulanmasında gereken bütün şartlar mevcut olsa da istihlaf, tamamen önceki halifenin bir tavsiyesi niteliğindedir ve hukukî bir bağlayıcılığı yoktur. Bu yönteme Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'i ataması ve Hz. Ömer'in kendisinden sonra içlerinden birini halife seçmek üzere altı kişilik bir heyet oluşturmasını örnek vermektedir.³⁵² Ancak daha sonra komisyon başkanı seçilen, Abdurrahman b. Avf, bu komisyonun görüşleriyle yetinmemiş, Medine halkından kadınlar ve çocuklar dâhil olmaz üzere birçok farklı kesimle istişare etmiş, hatta Medine dışında gelen kervanlarla görüşerek ilk defa Medine dışındakilerden halifenin tayini hakkında görüş alınmış ve daha sonra Hz. Osman'ın halifeliğinde karar kılınmıştır.³⁵³ Bu nedenle bizce Hz. Ömer'in oluşturduğu heyet, istihlaf yöntemine örnek olamaz.

³⁵⁰ Sami ERDEM, ‘‘Cumhuriyet’e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)’’, *Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, Sayı 2, 1996, s. 119-146.

³⁵¹ Senhûrî, a.g.e., s. 124.

³⁵² Senhûrî, a.g.e. s. 133.

³⁵³ Hamidullah, *İslam Müesseseleri*, s. 131.

Hız. Peygamberin kendisinden sonra bir halife atamamasının, Kur'an-ı Kerim'in "onların işleri aralarında müşavere iledir"³⁵⁴ emrinin bir gereği olduğunu belirten Mevdûdî,³⁵⁵ meşru bir halifenin seçimi için herhangi bir seçim yönteminden bahsetmemektedir. O, sadece ilk dört halifenin ancak seçim yoluyla ve halkın rızasına dayanarak iş başına geldiğini belirtmekte ve onların izledikleri yöntemlerden ortaya çıkan esaslara dikkat çekmektedir.³⁵⁶ Mevdûdî, İslam'ın halife seçimi için herhangi bir usul belirlemediğini ve halkın rızasının ortaya çıkması şartıyla bu işi zaman ve zeminin ihtiyaçlarına bıraktığını söylemektedir.³⁵⁷

Klasik dönem fakihlerinden olan Maverdî, halifenin seçim usulü hakkında şöyle demektedir: "İmamet (hilafet) sözleşmesi biri halifenin ehlü'l-hall ve'l-akd tarafından seçilmesi diğeri de önceki imamın istihlaf/veliaht bırakmasıyla olmak üzere iki şekilde gerçekleşir."³⁵⁸

Görüldüğü gibi klasik ve modern dönem fakihleri halifenin seçilmesinde takip edilmesi gereken usulü belirlerken Hulafâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarını esas almışlardır.³⁵⁹ Bu uygulamalardan yola çıkarak yukarıda geçen iki yöntem belirlemişlerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki fakihlere göre esas olanın veliaht bırakmak değil, halifenin ehlü'l-hall ve'l-akd tarafından seçilmesidir.³⁶⁰

Fakihler, halife seçiminde Hulafâ-yi Râşidîn devri uygulamalarını esas aldıklarına göre, biz burada yazarlarımızın, bu dönemde ortaya konulan yöntemlerin bağlayıcı olup olmadığı, dolayısıyla İslam'da nihaî bir seçim usulünün olup olmadığı ile ilgili görüşlerini değerlendirmek istiyoruz.

Geçtiği üzere Seyyid Bey, hilafet meselesinin hem geçmiş tecrübe hem de mevcut siyasal yapılanma ışığında ele alınması gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre hilafet doğrudan halkı ilgilendiren, halka bağlı olan, zamanın ve şartların icabına bağlı bir iştir.³⁶¹ Bu açıklamalardan hareketle her ne kadar Hulafâ-yî Râşidîn

³⁵⁴ Şura (42), 38.

³⁵⁵ Mevdûdî, *Hükümet* s. 431.

³⁵⁶ Mevdûdî, *İslam Nizamu*, s. 269.

³⁵⁷ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 435.

³⁵⁸ Maverdî, *el-Ahkâm es-Sultâniyye*, s. 6.

³⁵⁹ El-Mübarek, *İslam Nizamu*, s. 92.

³⁶⁰ Salah es-Sâvî, *El-Vecîz fi fikhî'l-Hilafe*, Daru'l-İ'lam ed-Düvelî, s. 47.

³⁶¹ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 201.

dönemindeki uygulamaları örnek bir model olarak sunsa da Seyyid Bey'in halifenin seçim usulü hakkında esnek davranılması gerektiği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu iki yöntemin dışında oluşturulan Türkiye Büyük Millet Meclisinin de hilafeti temsil edebileceğini söylemektedir.³⁶²

Senhûrî, meşru bir halife yukarıda geçek iyi yoldan biriyle seçilir dese de biz onun "pratikte her İslam milletinin kendi siyasi rejimine uygun bir şekilde yürüyecek genel bir seçimin temel hatlarının çizilebileceğine inanıyoruz"³⁶³ sözlerinden bu iki yöntemi değişmez ve mutlak olarak uygulanması gereken seçim usulü olarak görmediğini anlıyoruz. Zaten Senhûrî, hilafetin değişmez donuk bir kurum olmadığını açıkça belirtmektedir.³⁶⁴

Mevdûdî'ye gelince o daha çok temel esaslar üzerinde durmaktadır. O, durum ve şartlara göre ümmetin rızasını ortaya çıkaracak herhangi bir seçim usulünün ortaya konulabileceğini söylemektedir.³⁶⁵

Halifenin seçilmesi hususunda değerlendirmelerde bulunan Hamidullah'a göre bir cemiyette üç şekilde iktidara gelinir. Bazen bir cemiyette yönetim boşluğu oluşur ve toplum kendi içinden birini seçmek durumunda kalır. Bazen cemiyette bulunan bir reis kendisinden sonrası için bir veliaht belirler. Belirlenen veliaht önceki reisin vasıtasıyla kabul edilir. Bazen de iktidar için ortaya çıkan çekişmede birisi güç ve kuvvetle başa geçer. Bu ihtimaller yani seçim, tayin ve istilâ her zaman için her sistemde görülebilecek yöntemlerdir. Hz. Ebu Bekir de toplumda doğan iktidar boşluğu sonucu halife seçilmiştir.³⁶⁶ O, Hz. Peygamberden sonra sahabenin halifenin seçimi hususunda başka kültür ve medeniyetlerin yönetim biçimini taklit etmek yerine kendi idare şekillerini seçtiklerini ve dolayısıyla seçim usullerinin Arap toplumunun bu husustaki tecrübelerinin bir yansıması olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁷

Yine Hz. Ebu Bekir'in seçiminin modern manada seçim olmadığını ifade eden Hamidullah, Hz. Ebu Bekir'in seçilmesinin o günkü şartlarda gerçekleştiğini ve

³⁶² Seyyid Bey, a.g.e., s. 228.

³⁶³ Senhûrî, a.g.e., s. 120.

³⁶⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 339.

³⁶⁵ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 435-436.

³⁶⁶ Hamidullah, *İslam Müesseseleri*, s. 110.

³⁶⁷ Hamidullah, a.g.e., s. 91.

netice de Kur'an ve Hadislerde bir açıklık olmadığı için İslam'ın belli bir seçim usulünü benimsemediğine işaret etmiştir.³⁶⁸

Neticede Hulafâ-yi Râşidîn dönemindeki halife seçim usulü sahabe tarafından o dönemin standartlarında Arap örfünden de istifade edilerek ortaya konmuş, o dönem itibariyle ileri bir seçim modelidir. Yoksa bu uygulamalar Kur'an ve Sünnet ile belirlenmiş bir yönetim sistemi olduğu iddia edilemez.³⁶⁹

İslam, genelde hilafet meselesinde özelde ise seçim usulü hususunda düşünceye ve araştırmaya engel olacak kaideler ve değişmez kurallar koymamıştır. Aksine İslam bu hususta susmayı tercih etmiş ve işi ümmete bırakmıştır. Ümmet, siyasi sistemin kurallarını koymada ve bu konunun sınırlarını belirlemede yetkilidir. Kısacası İslam bu konuda müntesiplerinin önünü kesecek ve onları bir muayyen usûle mecbur kılacak düzenlemelerde bulunmamıştır.³⁷⁰ Bu nedenle İslam'da Hulafâ-yî Râşidîn döneminde bu alanda ortaya konulan uygulamaların örnek mahiyetinde olduğu bağlayıcı bir tarafının bulunmadığı ve seçim usulünün zamanın ve şartların değişmesiyle değişebilen bir mesele olduğu kanaatindeyiz.

5. HALİFEDE BULUNMASI GEREKLİ ŞARTLAR

Biz daha önce Kur'an'ı Kerim ve Sünnet'te halifelik hususunda tafsilatlı bilgi olmadığını daha ziyade genel prensiplere işaret edildiğini belirtmiştik. Bu nedenle fakihler, ilk dönem uygulamaları esas alarak halife olarak seçilecek kişide bulunması gereken bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartların bir kısmı üzerinde ittifak edilirken bir kısmı hakkında ihtilaf edilmiştir.³⁷¹ Bu şartlar ilgili eserlerde tafsilatlı bir şekilde ele alındığından, biz burada ilk dönemden itibaren Müslümanlar arasında ihtilaf konusu olan halifede bulunması gereken şartlardan nesep şartını ele alacağız.

³⁶⁸ Hamidullah, a.g.e., s. 112.

³⁶⁹ Azimli, a.g.e., s. 50-51.

³⁷⁰ Rayyıs, *en-Nazariyât es-Siyâsiyye*, s. 33.

³⁷¹ Azimli, a.g.e., s. 38; Halifede bulunması gereken şartlar hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhac*, Cilt 9, Mısır, Darü'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1938, s. 75-77; Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, *el-İmametü'l-Uzmâ inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâati*, Cilt 1, Riyad, 1987, s. 214; Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem fî't-Teyâsi'z-Zülem*, (Tahkik: Abdülazîm ed-Dîb), 1980, s. 77.

Bilindiği üzere ilk defa Hz. Ebu Bekir'in halife seçildiği Sakife'de ortaya çıkan hilafetin kureyşiliği meselesi hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur.³⁷² Buna bağlı olarak Ehl-i sünnet ve Şîa, halifenin Kureyş'ten olmasını vacip görürken, Hariciler ve Mutezilenin çoğunluğu bu hususta Kureyş'ten olan ile olmayan arasında bir fark gözetmemişlerdir.³⁷³ Bu tartışmalar arasında hilafet uzun bir müddet Kureyş kabilesinin elinde bulunmuştur. Ancak daha sonra Abbasî hilafetinin Mısır'ı ele geçiren Yavuz Sultan Selim tarafından sonlandırılmasıyla hilafet Osmanlılara geçmiş, dolayısıyla ilk defa Kureyş dışında birinin hilafeti söz konusu olmuştur. Bu da hilafetin kureyşiliğini tekrar gündeme getirmiştir. Bu sebeple halifenin Kureyş'ten olma şartının bulunmadığına dair bir takım değerlendirmeler ortaya konulmuştur.³⁷⁴

Öyle görülüyor ki hilafetin, Kureyş'ten olmayan Osmanlılara geçmesi, kureyşilik şartının gerekliliği üzerinde önemle duran Ehl-i Sünnetten bazı âlimleri bu şart hususunda esnek davranmaya mecbur bırakmıştır. Nitelim Senhûrî, "*Abbasî devletinin sonlarına doğru gelen müteahhirîn âlimler, Şeriatın hükümlerinin uygulanması ve maslahatın korunması için bu şartı yumuşatmışlardır*"³⁷⁵ diyerek bu gerçeğe işaret etmektedir.

Halifeliğin kureyşilik şartı hilafetin ilga sürecinde ve sonrasında konu hakkında yazılan eserlerde de ele alınmış ve âlimler arasında farklı fikirler ortaya konulmuştur. Biz burada müelliflerin konu hakkındaki görüşlerini ele alıp değerlendireceğiz.

Yerinde zikrettiğimiz gibi Seyyid Bey, İbn Haldun'un "*Allah hiçbir kavme hilafette öncelik tanımamıştır. Hiçbir kavim de yaratılıştan mübarek değildir. Allah hiçbir kavme de yaratılıştan yönetme hakkı bağışlamamıştır; fakat asabiyet gereği o çağda Araplar sadece Kureyş'i dinlerlerdi. Bundan dolayı o çağda onlar yönetimde olmalıydılar*"³⁷⁶ görüşünden de yararlanarak hilafette nesep şartının söz konusu olamayacağını savunur. O, bir taraftan halife tayin etmenin vacip olduğunu, diğer

³⁷² Azimli, a.g.e., s. 41.

³⁷³ Savî, a.g.e., s. 30, Ebu'l-Vefa el-Taftâzânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1980, s. 41-54, İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul, Marifet Yayınları, 1994, s. 38, Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya, Kitap Dünyası Yayınları, 2009, s. 36.

³⁷⁴ Apak, *İslam Tarihi*, s. 31-32.

³⁷⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 116.

³⁷⁶ Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el Hadramî, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), Cilt. 2, İstanbul, 1989, s. 492.

tarafından halifenin Kureyş dışında bir millettten olmasının caiz olmadığına dair görüşü tenkit etmekte ve bu görüşün Müslümanları her halükarda günahkâr olmaya mahkûm ettiğini söylemektedir.³⁷⁷

Senhûrî de aynı şekilde İbn Haldun'un yukarıda zikrettiğimiz sözlerine yer vererek, kureyşilik şartını, Kureyş'in o dönemin toplumsal konumuna bağlamaktadır.³⁷⁸

Mevdûdî, Ehl-i Sünnetin "halife Kureyş'ten olmalıdır." görüşünün kesin olarak İslam'da yönetimin bir zümreye has olduğu anlamına gelmediğini dile getirmektedir. O da bu konuda Seyyid Bey ve Senhûrî gibi düşünmektedir. İslam'da insanları yönetme hususunda ayrıcalıklı herhangi bir grup ve zümre olmadığını her fırsatta dile getirmeye çalışan Mevdûdî'ye göre kureyşiliği şart koşmayan Hariciler ve Mu'tezile cumhuriyet fikrini esas alırken, Ehl-i Sünnet istikrar ve tefrika çıkmamasını esas almışlardır.³⁷⁹

Görüşlerini değerlendirdiğimiz müelliflerde de gördüğümüz kadarıyla hilafetin kureyşilik şartının değişmez bir kural olduğunu kabul etmeyen son dönem fakihlerinin çoğu İbn Haldun'un konu hakkındaki görüşünden yararlanmış ve onun görüşünü benimsemişlerdir.

Ancak şunu söylemek gerekir ki modern dönemde hilafette kureyşilik şartında ısrar eden görüşler de mevcuttur. Örneğin hilafet konusunda esnek davranan Muhammed Reşid Rıza, halifede bulunması gereken şartlar arasında kureyşiliğe özellikle vurgu yapmaktadır. Konu hakkındaki nasları zikretmenin yanında Kureyş'in İlk dönem Müslüman toplumun görüş birliğini sağlama ve İslam daveti hususundaki gayret ve başarılarını dile getirerek, İslam âleminin manevî ve tarihî seyrinin selameti için günümüzde de onların öncü olması gerektiğini söylemektedir. Arapların, dini yayma ve anlama hususundaki meziyetleri ve dinin kaynaklarının onların dilinde olması vb. sebeplerden dolayı şer'i bir hikmet olarak hilafetin Kureyş'e verildiğini ifade etmektedir.³⁸⁰

³⁷⁷ Seyyid Bey, *Hâkimiyeti Milliye*, s. 184.

³⁷⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 115.

³⁷⁹ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 333.

³⁸⁰ Kara, *Hilafet Risaleleri*, s. 54.

Yine son dönemde yazılan “*Bütün Yönleriyle Hilafet ve Halifelik*” adlı eserin müellifi farklı görüşlerin olduğunu hesaba katmadan hilafetin kureyşiliği üzerinde icma olduğunu iddia etmiş, bunun aksine düşünenleri ve bu konuda Kureyş ile çekişenleri cahil ve Allah’ın cehenneme atacağı kişiler olarak nitelemiştir.³⁸¹

Reşid Rıza’nın Kureyş’in hilafetinin gerekliliğine mesnet yaptığı gerekçelerin yetersiz olduğu kanaatindeyiz. Zira sonradan Müslüman olan diğer kavimlerin İslam davet, ilim, kültür ve medeniyeti adına ortaya koydukları çabalar ve başarılar ortadadır. Bizce İslam’ın ana kaynaklarının Arap dilinde olması ise Arapların seçilmiş olmasından ziyade bu dinin Peygamberinin ve ilk muhatapların Arap olmasıyla alakalıdır. Zaten Allah Teâlâ “*biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir*”³⁸² buyurmuştur.

“*Bütün Yönleriyle Hilafet ve Halifelik*” adlı eserin sahibinin icma iddiasına gelince, biz, Ehl-i sünnetten de bazı âlimlerin bu şart hususunda farklı görüş beyan ettiklerini biliyoruz. Örneğin Ebu Bekir el-Bakillânî (ö. 403/1013)’nin, halifelikte kureyşilik şartına itibar etmeyen âlimlerden olduğu ifade edilmiştir.³⁸³ Yine halifenin şartlarından bahseden Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) “*mezhebimiz mensuplarına göre imametın şartlarından biri de imamın Kureyş’ten olmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber, “imamlar Kureyş’tendir”³⁸⁴ Ve “Kureyş’i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz”³⁸⁵ buyurmuştur. Bu (imamın Kureyş’ten olması gerektiği meselesi) bazılarının karşı çıktığı bir görüştür. Bana göre de bu hususta farklı yorumlar yapılabilir*”³⁸⁶ demektedir. Bu nedenle söz konusu kitap sahibinin icma iddiası kuru bir iddiadan öteye geçmemektedir. Onun farklı düşünenleri cehalet ile nitelemesi ve cehenneme mahkûm etmesi ise hilafeti mecrasından kaydırıp ideolojik bir üslupla ilmi karakterden uzak bir şekilde ele alan ve Daiş gibi bir örgüte

³⁸¹ Ebu Musab el-Muhacir, *Bütün Yönleriyle Hilafet ve Halifelik*, Konya, Meva Kitap,2015, s. 76.

³⁸² İbrahim (14), 4.

³⁸³ Mübârek, a.g.e., s. 90.

³⁸⁴ Buharî, *Ahkâm*, 2.

³⁸⁵ Tirmizî, *Fiten*, 64.

³⁸⁶ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, (Çev. Adnan Bülent Baloğlu vd.), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s.347.

meşruiyet zemini oluşturmaya çalışan kimseler için hiç de garipsenecek bir durum olmadığı görüşündeyiz.

Hiz. Ebu Bekir'in Sakife'de Ensar'ı ikna etmek ve bir realiteyi ortaya koymak için söylediği "*imamlar Kureyş'tendir.*" sözü, Kureyş'in hilafetine mesnet yapılmıştır.³⁸⁷ Neticede Kureyş kabilesi, İslam tarihi boyunca hiçbir kavmin elde edemediği siyasi bir imtiyaz elde etmiştir. Hilafet Hiz. Peygamberin vefatından Abbasî Devleti'nin yıkılışına kadar Kureyş kabilesinin tekelinde kalmıştır. Bu imtiyaza ilk itiraz eden Ensar olsa da gerek Hiz. Ebu Bekir'in yukarıdaki sözü ve gerekse Kureyş'in güç ve kuvvetinden dolayı bir sonuç alamamışlardır.³⁸⁸

İslam insanlar arasında eşitlik prensibini kabul etmiş ve herhangi bir aşiret, kabile ve kavme mensup olmaktan doğan imtiyazı kaldırmıştır diyen Muhammed el-Mübârek'e göre Hiz. Ebu Bekir'in Sakife'de ileri sürdüğü sözü, Hiz. Peygamber bir emr-i vakiyi kabul etme sadedinde devlet reisliği sıfatıyla söylemiştir. Ona göre dört mezhep imamının da hilafetin kureyşiliğini kabul etmelerinin sebebi, Kureyş'in güçlü olduğu bir dönemde yaşamalarındandır.³⁸⁹

Hilafetin kureyşiliği meselesini birçok yönüyle ele alan ve değerlendiren Sait Hatipoğlu'nun konu hakkındaki görüşleri şu şekildedir: Allah'ın ümmet teşkilini emreden beyanlarında, kavim unsuruna temas yoktur. Kur'an, farklı kavimlerden Mü'minleri kardeş olarak vasıflandırmakta ve gerçek mü'minlikle kavim endişesi arasında bir bağ yoktur. İslam'da sınıfların değişmezliği ve herhangi bir bakımdan üstün bir ırk iddiasına yer yoktur. İlahî terazide üstünlük takvadadır. İslam'ın ilk senelerinde Müslümanlar bu ölçüyle tartılıyordu. Örneğin Fetih öncesinde Müslüman olanları, Fetih sonrasında Müslüman olanlardan üstün olduğunu ilan eden ayete göre Bilal-i Habeşî, Hiz. Ali'nin kardeşi Âkil'den daha faziletlidir.

Kur'an'ı Kerim, Peygamberlik için yaratılmış bir kavimden bahsetmez. Bir soydan Peygamber geldiği halde o soydan fâsıklar da çıkabilir. Kur'an'da bunun örnekleri çoktur. Hiz. Peygamber de hayatı boyunca yakınlarına bir imtiyaz hakkı tanımamıştır. Hiz. Peygamberin görev verilirken nesep şartını gözettiği vaki değerildir.

³⁸⁷ Azimli, a.g.e., s. 42.

³⁸⁸ Zâfer el-Kâsımî, *Nizamü'l-Hükmi fi Şeriatil-İslam ve't-Tarihi'l-İslamî*, Daru'n-Nefais, cilt 2, s. 333.

³⁸⁹ El-Mübârek, a.g.e., s. 87-89.

Bunun en bariz delili Medine’de ayrılırken vekil bıraktığı kimselerdir. Sahabe döneminde de vazife verilirken ehliyetten başka ölçü aranmazdı, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde Kureyş’ten olmayan bazı yüksek derecede memurlar bunun delillerindedir. İslam’da şöhret bulmuş birçok âlim hilafette kureyşilik şartını kabul etse de söz konusu rivayetler İslam’ın ruhuna aykırıdır ve Kur’an ile çelişmektedir. Bununla birlikte bu konudaki hadisleri devrin şartları içinde mütalaa eden âlimler de olmuştur.³⁹⁰

Bütün bu açıklamalardan sonra biz de hilafette kureyşilik şartının belli bir dönemin durumuna bağlı olarak ortaya çıkan tarihsel bir şart olduğu kanaatine vardık.

6. HALİFENİN SAHİP OLDUĞU VELÂYETİN ÇEŞİDİ, KAPSAMI VE SINIRLARI

Velâyet, İslam hukukunda hem özel hukuk hem de kamu hukuku yönü olan bir kurumdur. Özel ve kamu hukuku alanları bakımından bir terim olarak velâyetin ortak anlamı, ister razı olsun ister karşı çıksın bir başkası üzerine söz geçirmek demektir. Buna göre velâyet, bir kimsenin başkası hakkındaki tasarrufunu, nâfiz* yetkiyi ifade eder. İslam hukukunda velâyet, kapsamı itibariyle hususu velâyet (özel hukuk alanında caridir) ve âmme velâyeti (devlet başkanına ait velâyet) olmak üzere iki kısımdır. Yine kaynağı itibariyle zâtî velâyet (kişinin zatından doğan velâyet, babanın çocuğu üzerindeki velâyeti gibi) ve gayrı zâtî/tefvizî velâyet (hukukî bir muameleden doğan velâyet, devlet başkanı ve yetkililerinin velâyeti gibi) olmak üzere iki kısımdır. Böylece İslam hukukunda siyasî iktidarın ülke üzerinde genel ve şahsa bağlı olmayan tefvizî bir velâyet olduğu anlaşılmaktadır.³⁹¹

İslam hukukundaki velâyet kavramını derinlemesine ele alan Seyyid Bey, Halifenin sahip olduğu velâyetin, bu velâyetin şumulü itibariyle velâyet-i âmme ve

³⁹⁰ Mehmet Said Hatipoğlu, *İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik (Hilafetin Kueyşiliği)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 23, 1978, s. 121-213.

* Nâfiz: Derhal yürürlüğe giren.

³⁹¹ Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 205-206.

kaynağı itibariyle velâyet-i gayr-ı zatî çeşidinden olduğunu belirterek,³⁹² meseleyi hukukî bir zeminde tartışmaya çalışır. İslam hukukunda sadece halifeye ait olan bu velâyetin umûmî olması nedeniyle ümmetin bütün fertlerini kapsadığını söylemektedir. Halifenin, tamamen halka ait olan ve halkın rızasıyla elde ettiği bu velâyetin sınırsız olmadığını söylemektedir. Ona göre halife bu velâyeti kullanarak hukuk ve halkın maslahatının dışına çıkamaz. Seyyid Bey, halifenin sahip olduğu yetkilerinin sınırlaması hususunda maslahata çokça vurgu yapmaktadır. O, sultanların sahip olduğu yetkileri sorgulayarak, bu yetkilerin velâyet-i âmme olmadığını, zorbalık, tasallut ve kılıca dayanan yetkiler olduğunu ifade etmektedir.³⁹³

Seyyid Bey, bir taraftan halifenin sahip olduğu velâyetin genel olduğunu ve bütün ümmeti kapsadığını söylerken, diğer taraftan dar sınırlarda uygulanabilecek millî hâkimiyet fikrini hilafet yerine ikame etmeye çalışarak bizce çelişkiye düşmektedir. Seyyid Bey'in saltanatın sahip olduğu velâyetin İslam'da yeri olmadığı gerekçesiyle bu yetkilerin devredilmesi fikrini benimsemesi hakkında da; geçmiş siyasî tecrübeyi dinin siyasal alanla ilgili belirlediği ilkeler üzerinden olumsuzlaştırarak ve yine aynı ilkeler üzerinden mevcut kurum ve kavramları meşrulaştırmak şeklinde değerlendirmelerde bulunulmuştur.³⁹⁴

Velâyet-i âmme yi geniş bir şekilde ele alan Senhûrî, bu velâyetin kapsamını bölgeler yönüyle ve şahıslar yönüyle incelemektedir.³⁹⁵ Burada devletin birliği prensibinin esas olduğunu, ancak bu prensibin İslam tarihinde çok sürmediğini, bu nedenle esas olan devletin birliği olsa da bu prensibin donuk ve değişmez olmadığını dolayısıyla zamanın gerekliliği ve toplumun gelişmesine bağlı olarak değişebileceğini ifade ederek kendisinin ifadesiyle cumhurun görüşünün dışına çıkmıştır.³⁹⁶ Senhûrî de halifenin sınırsız bir yetkiye sahip olmadığını belirterek, halifenin sahip olduğu yetkiyi sınırlayan prensipler ve bu prensiplerin işlenmesini sağlayan güvencelerden bahsetmiştir.³⁹⁷

³⁹² Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 104-105.

³⁹³ Seyyid Bey, a.g.e., s. 109-110.

³⁹⁴ Yıldırım, a.g.e., s. 127.

³⁹⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 147.

³⁹⁶ Senhûrî, a.g.e., s. 152.

³⁹⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 188.

Senhûrî'nin velâyet-i âmme'yi ele alırken halifenin velâyetini halktan direk alması itibariyle velâyet-i zatî olarak kabul etmesi dikkat çekicidir. Oysa Seyyid Bey'de de görüldüğü üzere genelde velâyet-i gayrı zatî olarak kabul edilir. Senhûrî, velâyet-i ammenin bölgeler yönüyle kapsamını ele alırken, tarihte olduğu gibi bugün de Müslümanların merkezi bir devlet vasıtasıyla bir tek halifenin yönetiminde birleşmelerinin zor olduğunu ifade etmekte ve bu konudaki görüşlerini Seyyid Bey'den daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Seyyid Bey ve Senhûrî, halifeyi halkın vekili ve temsilcisi olarak nitelendirmektedirler. Ancak Mevdûdî, hilafetin Allah'a vekâlet anlamında olduğu söylemektedir.³⁹⁸ Şu da var ki Mevdûdî, hilafet Allah'a vekâlet anlamındadır derken, halifenin de Allah'ın vekili olduğu düşüncesini taşımadığı kanaatindeyiz. Zira O, bu vekâlet, bütün Müslümanların kolektif hakkıdır ve bu hakkı kullanmak üzere ümmetten birini seçmek halkın işidir demektedir.³⁹⁹ Yine de daha önce değindiğimiz gibi Mevdûdî'nin hilafete ideolojik yaklaşımı, onun hilafet nazariyesini karmaşık hale getirmekte ve hukukî açıdan bir takım sorunlara sebep vermektedir. Mevdûdî, halifeye ait yetkilerin sınırsız olmadığını özellikle söylemektedir. O, Halifenin yetkilerinin sınırlarını belirlerken, diktatörlük ve baskının meydana gelmemesi için halifenin sahip olduğu yetkinin zamana ve ihtiyaçlara göre de sınırlanabileceğini belirtmektedir.⁴⁰⁰

Sonuç olarak, âmme velâyetinin tafvizî olması İslam hukukunda yetki ve yönetim arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaktadır. Velâyet-i âmmenin tafvizî olması halifenin sahip olduğu yetkilerin kendisinden doğmadığını, dışarıdan kendisine verilen bir yetki olduğunu ve onun için sübjektif bir hal teşkil ettiğini göstermektedir. Bu nedenle velâyet-i âmme vekâlet ya da temsil niteliğinde olup geri alınabilir bir yetki türündendir. Burada İslam'da yetki ve yönetimin birbirinden ayrı olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre velâyet-i âmme halifenin egemen iradeden yani millet iradesinden aldığı bir yetkiden ibarettir. Halife, siyasî iktidar vasıtasıyla devlet yetkilerini toplum adına ona vekâleten kullanmaktadır.⁴⁰¹ Bunun ise delili

³⁹⁸ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 32-33.

³⁹⁹ Mevdûdî, *İslam Nizami*, s. 225-228.

⁴⁰⁰ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 424.

⁴⁰¹ Talip Türcan, a.g.e., s. 206.

Seyyid Bey ve Senhûrî'nin işaret ettikleri gibi halifenin sahip olduğu velâyeti kaybetmesi durumunda halkın vekili olarak atadığı bakanlar ve memurların görevlerinin sona ermemesidir. Çünkü bunlar aslında yetkilerini halifeden değil halktan almışlardır.

Görüşlerini incelediğimiz müelliflerin, birçok konuda esnek davranmaları ile birlikte, genel hilafet teorilerinde sahih hilafet dedikleri Hulafâ-yi râşidîn dönemini esas aldıkları açıktır. Bu dönemde ise halifenin yetki ve sınırları meselesi Hz. Peygamber'in halifesi kavramı etrafında şekillenmiştir. Bu kavram sorumluluk alanı oluşturan bir yaklaşıma dayanmaktadır. İslam toplumunu ve bireyleri ilgilendiren bütün sorunlar bu alana dâhil edilmiştir. Hz. Osman'ın ikinci altı yılında halifeye gösterilen tepkiler hariç tutulursa sahabe genel olarak hak ve adalet niteliklerine haiz olduğu takdirde yetkilerin mahiyeti ve sınırları gibi hususları önemli saymamıştır. Muaviye'nin halife olmasıyla beraber artık bu yetkilerin mahiyeti ve sınırları meselesi vicdanlara hapsedilmiştir.⁴⁰²

Buna bağlı olarak Klasik İslam hukuk doktrininde de iktidar ya halife ya da imam merkezlidir. Sonuç itibarıyla Klasik İslam kamu hukukunun hükümete ilişkin teorisi, büyük ölçü de Sahabenin tatbikatına dayanmaktadır. Daha sonraki tecrübeler de ilgili doktrinin gelişmesinde etkili olmuştur. Hilafet-imamet hususundaki icma iddiaları da onun tarih karakterini ortadan kaldırmaz. Bu nedenle hükümet biçimi ve yetkilerin kullanımı konusunda İslam'ın zorunlu ve nihaî tercihi olarak görmemek gerekir.⁴⁰³

7. HALİFEYE İTAAT VE SINIRLARI

Halifeye itaat ve bu itaatin sınırları, hilafet meselesini ele alan fakihler tarafından üzerinde önemle durulan konulardan birisidir. Sahih halifeye itaatin şer'î sınırlar ve maslahat çerçevesinde⁴⁰⁴ hem yapılan akdin gereği hem de dinen kesin

⁴⁰² Mustafa Sarıbyık, a.g.m., s. 169-185.

⁴⁰³ Talip Türkan, a.g.e., s. 216.

⁴⁰⁴ İslam hukukçularının birçok konuda olduğu gibi halifeye itaat hususunda da maslahatın korunmasını dikkate aldıklarını görmekteyiz. Maslahatın önemi ve İslam hukukçularının maslahata yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Dirik, *Tufî'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat*, İzmir, Tibyan Yayıncılık, 2012.

olarak vacip olduğuna dair âlimler söz birliği halindedirler.⁴⁰⁵ Ancak özellikle de son dönem fakihleri zorla ve kuvvet kullanarak başa gelen yöneticilere itaat hususunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Seyyid Bey'e göre sultan ve padişaha itaat etmek, zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Zira onun hükmü güç ve kuvvete dayanır. Gücünü yetirdiği ve fitneden emin olduğu durumda, kendisine itaat edilmesi değil, direk azledilmesi gerekir.⁴⁰⁶

Senhûrî de zaruri hükümet dediği saltanata itaatın zorunluluk nedeniyle vacip olduğunu söylemektedir. Ancak o, sahih hilafete itaat ile birlikte yardımın vacip olduğunu söylerken, saltanata yardımın vacip olmadığı görüşündedir.⁴⁰⁷

Diğer her iki müellifimiz gibi saltanatı zaruret çerçevesinde kabul eden Mevdûdî'ye göre de hiçbir şekilde meşru olmayan sultanlara itaat kaçınılmaz bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁸

Geçmiş âlimlere baktığımızda onların halifeye itaat hususunda daha çok şartları ve sınırları zikrettiklerini, bu konuda sahih halife ile sultanlar arasında kesin bir ayırım yapmadıklarını veya yapsalar da bunu açıkça dile getirmediklerini görüyoruz.⁴⁰⁹ Bu sebeple geçmiş âlimlere, meşru halife ile gayr-ı meşru halife arasında ayırım yapmadan mutlak lafızlarla Müslümanlara idarecilere itaati vacip kıldıkları eleştirileri yapılmıştır.⁴¹⁰ Son dönem âlimleri ise görüşlerini incelediğimiz müelliflerde görüldüğü üzere birçok konuda olduğu gibi halifeye itaat hususunda da sahih hilafet ile nakıs veya sûrî hilafet dedikleri saltanata arasında fark gözetmişlerdir. Geçmiş ve son dönem uleması arasındaki yaklaşım farkının siyasetin fıkıh ilmi üzerindeki etkisinden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Zira son dönem

⁴⁰⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. el-Maverdî, *el-Ahkâm Sultâniye*, s. 24; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s.113-114; Senhûrî, a.g.e., s. 245.

⁴⁰⁶ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 199.

⁴⁰⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 245.

⁴⁰⁸ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 435.

⁴⁰⁹ Geçmiş ulemanın konu hakkındaki görüşleri için bkz. Salah es-Sâvî, *el-Veciz fî fikhi 'l-Hilafe*, s.41; el-Maverdî, *el-Ahkâm es-Sultaniye*, s. 24.

⁴⁰⁹ Rayyıs, a.g.e., s. 361.

⁴¹⁰ Siyasetin Müslümanların Kamu Hukuku üzerindeki etkisi için bkz. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, s. 25.

ulemasının saltanatın zayıfladığı bir dönemde görüşlerini açıkça ifade etme fırsatı bulduklarını görmek mümkündür.

8. HALİFEYE BİAT

Siyasî anlamda biat, devlet başkanlığına aday olan veya hâkimiyeti elinde tutan kişiye genelde el sıkışma şeklinde bağlılık sözü vermedir.⁴¹¹ Bir başka tanıma göre ise biat, kişinin kendi işini ve Müslümanların işini tartışma yapmaksızın yöneticiye teslim etme ve yöneticinin emrine bollukta ve darlıkta itaat edeceği hususunda söz vermesidir.⁴¹²

Geçen tariflerde biatte halkın yöneticiye itaat etme sözü vurgulanıyor. Biz bu vurguyu Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniye* adlı eserinde de görmekteyiz.⁴¹³ Ancak biat dediğimiz sözleşmede iki taraf vardır. Bir tarafta biat eden halk diğer tarafta kendisine biat edilen halife vardır. Halk halifeye günaha vesile olmadıkça kendisine itaat ve yardım edeceğine dair söz verir. Halife de kurallara uymak ve uygulamak üzere biat alır.⁴¹⁴ Bu nedenle biat iki taraf arasında yapılan sosyo-politik bir akittir.⁴¹⁵

Aslında İslam devrinde çeşitli değişikliklerle beraber kullanılan biat uygulaması cahiliye döneminde de mevcuttu. Ancak cahiliye devri uygulamaları hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. İslam devrinde Peygamber'in aldığı biatler önceleri dinî içerikli iken daha sonra siyasî-askerî mahiyetli biatler de almıştır. Hulafâ-yi Râşidîn döneminde ise halifelere yapılan biatler, siyasî-hukukî nitelikteydi.⁴¹⁶ Seçimle başa gelen dört halife döneminde de hilafet kurumu açısından önemli görülen biat müessesesi korundu.⁴¹⁷ Hulafâ-yi Râşidîn döneminden sonra biat müessesesinde biatın seçim anlamının geri plana itilmesi, biat şartlarının düşürülmesi, zorla biat alma gibi ciddi değişiklikler meydana geldi. Bunun sonucu olarak da biat hakkında farklı görüşler ortaya konuldu. Örneğin bir grup biati seçilen

⁴¹¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2016, s. 58.

⁴¹² es-Sâvî, a.g.e., s. 49.

⁴¹³ el-Maverdi, a.g.e., s. 8.

⁴¹⁴ Azimli, a.g.e., s. 53.

⁴¹⁵ Cengiz Kallek, "Biat" maddesi, DİA, Cilt. 6, s. 121, İstanbul, 1992.

⁴¹⁶ Tuncay Başoğlu, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at", İLAM Araştırma Dergisi, 1996, cilt I, sayı 2, s. 81-112.

⁴¹⁷ Azimli, a.g.e., s. 54.

veya başa geçen halifeye itaat sözü verme anlamında alırken diğer bir grup seçim anlamı yükledi.⁴¹⁸ Biz de burada yazarlarımızın biat hakkındaki görüşlerini ve biatin işlevi hakkındaki görüşlerini değerlendireceğiz.

Seyyid Bey'in hilafeti doğrudan halkın işi ve hakkı olarak gördüğünü yukarıda aktarmıştık. O, halifenin sahih bir şekilde elde edilmesi ve yetkilerinin ve uygulamalarının meşru olabilmesi için halkın biatinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Ancak o, hem seçim hem de biatten bahsetmekte ve umûmî seçim ve biatin zorluğuna işaret ederek halk adına ehlü'l-hall ve'l-akdin seçim ve biatini yeterli görmektedir.⁴¹⁹ Bu da Seyyid Bey'in biati klasik anlamda yani seçilen bir halifeye itaat etme sözü verme anlamında aldığını göstermektedir. Şu kadarı var ki Seyyid Bey'in hilafet meselesini politik bir zeminde tartışması ve bu nedenle hilafeti kapsamlı olarak değil, bazı noktalarını ele almasından dolayı onun biat hakkındaki tafsilatlı görüşünü bilme imkânı bulunmamaktadır.

Çoğunluğun biatini hilafetin meşruiyeti için gerekli gören Senhûrî, sahih hilafet ile nakıs hilafet arasındaki temel farklardan birinin, sahih hilafetin geçerli bir biate dayanmasıdır demektedir. Üç aşamalı bir seçimden bahseden Senhûrî'nin halkın biatini halifenin seçimi olarak, ehlü'l-hall ve'l-akdin biatini de hükümete bir çeşit güvenoyu verme konumunda görmekte olduğunu anlıyoruz. O, biatin hâkimiyet kazandırıcı (münşi') bir akit olduğu kanaatindedir.⁴²⁰ İstihlaf yoluyla halifenin belirlenmesini de caiz gören Senhûrî, önceki halifenin tayininin sadece bir tavsiye niteliğinde olduğu ve ancak biat yoluyla sonuçlanabileceğini savunmaktadır.⁴²¹ Halifeliğin gerçekleşmesi için biat edenlerin sayısını olabildiğince sınırlayanları şiddetle eleştirmekte ve bunun nakıs hilafeti meşrulaştırma girişimi olduğunu dile getirmektedir. Bu görüşleri nedeniyle Senhûrî hakkında önceki fakihlerin tavırlarına yakın bir tavır sergilediği, fakat olması gereken ile vakıa arasındaki farkı tespit edip buradan yola çıkarak kendisine has fikirler ortaya attığı değerlendirilmelerinde bulunulmuştur.⁴²²

⁴¹⁸ Başoğlu, a.g.m., s. 81-112.

⁴¹⁹ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 102.

⁴²⁰ Senhûrî, s. 124.

⁴²¹ Senhûrî, s. 130.

⁴²² Başoğlu, a.g.m., s. 81-112.

Mevdûdî, halkın biatini seçim anlamında değerlendirmektedir. O, biatin halifenin başa gelmesinin bir sonucu değil, halifelîğe gelmenin bizzat sebebi olduğunu söylemekte⁴²³ ve halkın biat etme veya etmeme hususunda tamamen serbest olması gerektiğini ve ne şekilde olursa olsun halkın rızasını ipotek altına almanın imansızlık olduğunu ve bir Müslümanın buna yeltenmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴²⁴

Geçmiş ulema biati *bey'at-i in'ikad* ve *bey'at-i âmme* diye ikiye ayırmışlardır. Birincisi ehlü'l-hall ve'l-akd ikincisi ise halk tarafından gerçekleştirilir. Birincisi ile halife seçilir ve ikincisi ile ise halk seçilen halifeye razı olduğunu gösterir ve ona itaat sözü verir. Şu da var ki geçmiş, ulema ehlü'l-hall ve'l-akdin biatini halifenin seçiminin esası kabul ederken onların ümmeti hakikaten temsil eden kişiler olduğu varsayımından yola çıkmışlardır. Aksi takdirde bu ümmetin hakkını gasp etme ve iradesini belli şahıslara hasretme olur.⁴²⁵ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki klasik dönemde biat hakkında bir takım yapay delillerden yola çıkarak saltanata şirin görünme izlenimi veren bazı görüşler de mevcuttur. Örneğin bazı fakihler biatin geçerliliği için bir tek kişinin biatini dahi yeterli görmüşlerdir.⁴²⁶ Modern dönemde ise fakihler modern dönemin şartlarına bazı uyarlamalarla beraber hilafet hakkındaki kadim hükümleri devam ettirmeye çalışmışlardır. Bu fakihler biati siyasi katılım sağlayan bir seçim olarak nitelemiş ve seçimin tabana yayılmasını savunmuşlardır.⁴²⁷

Sonuç olarak biat akdi, müminlerle halife aday arasında, hilafet vazifesinin ona verilmesi için yapılmaktadır. Hadislerde biat akdinden söz edilmiş de nasıl yapılacağı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle dört halifenin de tayininde neredeyse dört usul uygulandığı söylenebilir. Geçmiş dönemde seçim, bu akdin ön aşaması iken, uygulamada esas olanı ihlal etmeyecek şekilde farklı uygulamalara gidilebilir. Müslümanlar bu konuda farklı kaideler koyabilir ve yine aynı kaideleri müşavere yoluyla değiştirebilirler.⁴²⁸

⁴²³ Mevdûdî, *Hilafet*, s. 194.

⁴²⁴ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 778.

⁴²⁵ es-Sâvî, a.g.e., s. 50-51.

⁴²⁶ Azimli, a.g.e., s. 56.

⁴²⁷ Başoğlu, a.g.m., s. 81-112.

⁴²⁸ Başoğlu, a.g.m., s. 81-112.

9. ŞÛRÂ VE ŞÛRÂNIN YETKİ ALANI

Sözlükte danışmak, görüş alışverişinde bulunmak,⁴²⁹ danışan kimseye fikrini söylemek ve onu yönlendirmek anlamında olan şûrâ, fıkhîta tanımı tam yapılmamış olmakla beraber, İslam literatüründe yöneticilerin ve özellikle de devlet adamlarının kendi görev alanlarıyla ilgili işlerde ilgililerle görüşüp fikir alması ve eğilimleri göz önünde bulundurması anlamında kullanılır. Ayrıca şûrâ kelimesi kendisiyle istişarede bulunan kişiler yani danışma meclisi anlamında da kullanılır. Öyleyse kelime, hem danışma hem de kendisiyle danışılan topluluğu ifade eder.⁴³⁰ Şûrâ, uygulama biçimi farklı olmakla beraber İslam öncesi en eski toplumlarda da bilinen siyasî bir kavramdır. Aynı şekilde İslam öncesi Arap toplumunda da şûrâ uygulanmaktaydı.⁴³¹ Müşriklerin “*Dârü'n-Nedve*” diye isimlendirdikleri bir istişare ve meselelerin konuşulduğu bir merkez vardı.⁴³² Hz. Peygamber döneminde şûrâ “*ve onlar, işlerini aralarında toplanıp istişare ederler*”⁴³³ ve “*öyleyse onları bağışla, onlar için bağışlanma dile ve iş konusunda onlarla müşavere et*”⁴³⁴ ayetlerinin bir gereği yani Allah'ın bir emri olarak uygulandı.⁴³⁵ Bu nedenle Hz. Peygamber, şûrâ müessesesine çok önem veriyordu. Bunu ümmetine öğretmek için çabaladı. Peygamber olduğu halde hakkında nas olmayan konuları danışır ve çıkan ortak kanaate göre hareket ederdi.⁴³⁶

Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer, şûrâya büyük önem vermişlerdir. Özellikle de toplumun genelini ilgilendiren konularda sahabenin ileri gelenleriyle muhakkak bir araya gelip meseleyi ortak bir şekilde karara bağlamaya çalışırlardı. Hz. Ömer kadınlarla da istişare eder, hatta şûrâ müessesesini canlı tutmak için sahabenin ileri gelenlerinin Medine'den çıkmasına izin vermemiştir. Hz. Osman devrinden itibaren şûrâ prensibi yavaş yavaş zayıflamış, yönetimin saltanata

⁴²⁹ Ebu'l-Beka Eyüp b. Mûsâ El-Kufevî, *el-Külliyat*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2012, s. 454.

⁴³⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 529.

⁴³¹ Talip Türcan, “*Şûra*” maddesi, DİA, Cilt. 39, s. 230, İstanbul, 2010.

⁴³² Souran Mardini, “*İslam Kaynaklarında Önemli Dini-Siyasi Kavramlar İslam Ümmetinde Şura*”, (Çev. Sıddık Yüksel), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 4, s. 155-165.

⁴³³ Şûrâ (42), 38.

⁴³⁴ Ali İmran (3), 159.

⁴³⁵ El-Kâsımî, a.g.e., s. 65.

⁴³⁶ Azimli, a.g.e., s. 58.

dönüşmesiyle birlikte şûrâ yerine mutlakiyet geçmiştir.⁴³⁷ Nitekim şûrânın tarihî seyri hakkında şu tespitlerde bulunulmuştur:

“Üç Kur’an suresinde geçen şûrâ teriminin ve ifade ettiği manaların genel bir tabiata sahip olduğunu ve özel meselelerde olduğu kadar genel meselelerde de birbirleriyle istişarede bulunmalarının her Müslümanın görevi olduğuna işaret edebileceğini ileri sürmek mümkündür. Mafâh, Kur’an’ı Kerim’de işaret edilen şûrâ prensibinin en-Nedve’nin yerini almış olduğu ve pekiyi belirlenmemiş biçimde de olsa, Hz. Peygamberin vefatından sonra ümmetin idare edilmesine vasıta olarak düşünüldüğü en azından muhtemel gözükiyor. Ancak böyle bir müşavere metodu, İslamiyet’in hâkim olduğu bölgelerde, mutlakiyet yönteminin tesisiyle kısa sürede yenilgiye uğramış görünmektedir.”⁴³⁸

Şûrâ üyelerine literatürde çoğunlukla *ehlü’l hall ve’l-akd* denilse de⁴³⁹ *ehlü’l-ihthiyar*, *ehlü’l-İçtihat* ve *ehlü’r-ra’yi ve’t-tedbir* de denilmektedir.⁴⁴⁰ Klasik eserlerde çoğunlukla halifenin bu kurul tarafından seçileceğinden ve kurulda yer alacak kişilerin taşınması gereken şartlardan bahsedilmekte ise de ve halifenin danışma kuruluyla istişare etmesi gerektiği söylene de bu konu üzerinde fazla durulmamaktadır.⁴⁴¹ Ancak genel olarak *ehlü’l-hall ve’l-akd* hakkında söylenenlere baktığımızda bu kurulun temelde halifeyi seçmek ve halife seçildikten sonra umum işlerde halifeye danışmanlık gibi iki vazifesi olduğunu anlamak mümkündür. Modern dönemde ise aşağıda görüleceği üzere şûrâ müessesesi üzerinde daha fazla durulmuş ve anlamı genişletilmiştir.

Seyyid Bey, *ehlü’l hall ve’l akd*in ümmeti temsilen halifeyi seçme yetkisine sahip olduğunu söylemiştir. Ona göre halifeyi seçmekle görevli *ehlü’l-hall ve’l akd* başkentte bulunan devlet adamları ve tecrübe ve müşahede sahiplerinden oluşur.⁴⁴² Ayrıca o, saltanatın sınırlandırılması hususunda dile getirdiği meşveretin yani

⁴³⁷ Mehmet Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 196.

⁴³⁸ Sauran Mardini, a.g.m., s. 163.

⁴³⁹ es-Sâvî, a.g.e., s. 48.

⁴⁴⁰ Ebu Ya’la Muhammed b. Hüseyin el-Ferra, *El-Ahkâm es-Sultâniyye*, Beyrut, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000, s. 19.

⁴⁴¹ El-Ferra, a.g.e. s. 19; el-Maverdî, a.g.e., s. 6.

⁴⁴² Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s.102.

şûrânın, İslamî yönetimin asıllarından biri olduğunu söylemiştir.⁴⁴³ Bu ifadeleri nedeniyle Seyyid Bey hakkında Türkiye Büyük Millet Meclisi ve üyelerini halifeyi seçme yetkisine sahip olan Ehlü'l hall ve'l akd olarak yorumladığı ve halifeyi seçip biat etme görevinin yanında bu müesseseye geleneksel teorilerden farklı olarak yetkisini de tanıdığı değerlendirilmeleri yapılmıştır.⁴⁴⁴

Hilafet kurumunun sağlıklı yürümesi için şûrâ müessesinin düzenli olması ve kurumsallaşması gerektiği üzerinde duran Senhûrî, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu kurumun basit bir yapıya sahip olmasının o günkü şartlarla alakalı olduğunu ve sahîh hilafetin ortadan kalkmasıyla şûrâ müessesesinin de ortadan kalktığını bu nedenle fakihlerin ehlü'l-hall ve'l-akd kavramıyla yetinip içeriğini doldurmadıklarını söylemektedir. Senhûrî'ye göre ehlü'l-hall ve'l-akd yalnızca halifenin seçimi için değil, seçimden sonra da halifenin görevini yerine getirmesi adına halifeyi denetlemek için de son derece önemlidir. Ayrıca şûrâ müessesesi, halifeyi seçme ve denetleme konusunda halkın temsilcisidir. Öyleyse halk tarafından seçilmelidir.⁴⁴⁵

Şûrânın önemi üzerinde duran ve şûrânın İslam sisteminin rûkûnlerinden olduğunu söyleyen Mevdûdî, şûrânın esas alınmadığı sistemin cahiliye sistemi olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber ve Hulafâ-yi râşidîn dönemi şûrâ uygulamasının o dönemin şartlarında gerçekleştiğini ve şûrâ heyetinin de doğal olarak oluştuğunu⁴⁴⁶ belirterek günümüzde bambaşka şartların mevcut olduğunu, bu nedenle söz konusu müessesesinin günümüz şartları göz önünde bulundurularak oluşturulması gerektiği görüşündedir. Ona göre her alandaki devlet işlerinin kendisine danışılması gereken şûrâ, günümüz modern seçim usulleriyle belirlenebilir.⁴⁴⁷

Klasik fıkıh doktrinde fukaha şûrânın tanımı, vacip olup olmadığı, şûrâ heyetinin kimlerden oluşacağı, şûrâ heyetin yetki alanı ve kadınların heyette yer alıp almayacağı gibi birçok konuda ihtilaf etmişlerdir. Çağdaş fakihlerin önemli bir kısmı ise ehlü'l-hall ve'l-akd tabirini yani şûrâ heyetini daha çok günümüz parlamenter

⁴⁴³ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 206.

⁴⁴⁴ Yıldırım, a.g.e., s. 120.

⁴⁴⁵ Senhûrî, a.g.e., s. 119-120.

⁴⁴⁶ Şûrâ heyetinin Sahabe döneminde doğal olarak geliştiğine dair geniş bilgi ve örnekler için bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 117.

⁴⁴⁷ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 438.

sistem veya başkanlık sistemlerindeki yasama ve yürütme organlarının yetkileriyle sorumlu bir kurul olarak anlama eğilimindedirler. Gerek klasik dönem fakihlerinin kendi aralarındaki görüş farklılıklarının ve gerekse klasik dönem fakihleri ile çağdaş âlimlerin arasındaki görüş farklılıklarının sebebi dönemin siyasî yapısı ve şartlarıyla alakalıdır.⁴⁴⁸

Sonuç olarak Müslümanların yönetim biçiminin temel taşlarından kabul edilen şûrâ, yukarıda görüldüğü gibi Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'in üzerinde önemle durduğu bir uygulamadır. Zira İslam'da halifenin seçimiyle yetinilmemiş, halifeye yardımcı olacak ve onu yönlendirecek bir "istişare kurulu" veya "istişare meclisi" öngörülmüştür. Bu meclis İslam toplumunun tek kişinin tasallutundan korunmasının adeta teminatıdır. Dolayısıyla şûrâ, hakkında kesin nas bulunmayan konularda İslam'ın özüne en uygun şekilde çözüm üretmekten ibarettir. Ayrıca İslam, şûrânın uygulanmasına dair donuk şekiller ve yöntemler koymamıştır. İçeriğini her dönemin ihtiyaç, nitelik ve şartlarına bırakmıştır ki her dönem Müslümanları kendi zaman, akıl, düşünce ve deneyimlerine göre uygulayabilsinler.⁴⁴⁹

10. HALİFENİN KANUN KOYMA YETKİSİ

İslam hukuku on üç asır boyunca Müslüman milletlere hükmetti. Ayrıca İslam hukukunu uygulamak yöneticilerin meşruiyetini ortaya koymaları için elzemdi.⁴⁵⁰ Bu nedenle İslam hukuku yönetenin ve yönetilenin ferdi ve toplumsal sorunları halletmenin tek merciiydi.⁴⁵¹ Sanayi devrimine kadar meseleler birbirine yakın ve benzer olduğundan dolayı geleneksel yöntemlerle meselelerle baş edebilmek mümkün oluyordu. Ancak sanayi devrimiyle beraber hayatın her alanında muazzam değişiklikler meydana gelmiştir. Geleneksel yöntemler hukukî meselelere cevap vermede yetersiz kalmıştır. Bu nedenle Müslümanlar her alanda olduğu gibi hukuki

⁴⁴⁸ Türcan, DİA, 'Şûra'' maddesi, Cilt. 39, s. 234.

⁴⁴⁹ M. Beşir ERYARSOY, *İslam Devlet Yapısı*, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2013, s. 205.

⁴⁵⁰ Yusuf El-Karadavî, *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, (Çev. Yusuf Işıcık ve Ahmet Yaman, İstanbul, 2016, s. 31.

⁴⁵¹ Wael b. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, (Çev. Necmettin Kızılkaya), İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s. 119.

açından da hayatın ihtiyaçlarına cevap vermede geri ve yetersiz kalmışlardır.⁴⁵² Buna bağlı olarak İslam dünyasında her alanda olduğu gibi İslam hukukunun uygulanmasıyla ilgili de tartışmalar başlamıştır.⁴⁵³ Bu tartışmalar arasında halifenin/hükümetin kanun koyma yetkisi de bulunmaktadır.

Halifenin kanun koyma yetkisi üzerinde önemle duran Seyyid Bey, Şeriat ile fıkıh arasında bir ayırımı gitmektedir. O, Şeriatın nas ile sabit olan hükümlerden ibaret olduğunu, rey ve içtihat mahsulü hükümlerin Şeriat olmadığını, bu nedenle halifenin zamanın şartlarına ve maslahata en uygun görüşleri tercih edebileceğini söylemektedir. Osmanlı Devleti'nde bir tek mezhebin uygulanmasına karşı çıkan Seyyid Bey, örnekler üzerinden bunun yanlış ve zamanın ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir uygulama olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁴ Neticede halifenin/hükümetin kat'î hükümlere aynen tabi olması gerektiği, değişime açık olan meselelerde de zamanı göz önünde bulundurması gerektirdiğini, hatta hikmete uygunluğu şartıyla Batı hukukundan da istifade edilebileceğini, fakat bu konuda dikkatli davranılması gerektiğini, acele ile ve körü körüne kanun ithal etmenin doğru olmadığını ifade etmektedir.⁴⁵⁵

Seyyid Bey'in, içtihadî konularda halifeye tanıdığı kanun koyma yetkisinin modern dönemde kimin eliyle yürütüleceği ile ilgili kesin bir açıklamasına rastlamadık. Ancak Seyyid Bey, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin sahîh hilafet makamını temsil ettiğini bu nedenle itaat edilmesinin vacip olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁶ Buna göre halifenin kanun koyma yetkisinin Büyük Millet Meclisi tarafında yürütüleceği görüşünde olduğunu anlamak mümkündür. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Seyyid Bey'in Batı hukukundan alınabilecek kanunların alınması gerektiği görüşü tartışmaya açıktır. Çünkü biz biliyoruz ki hayatın birçok alanında zayıf düşmüş İslam toplumunun, teknik anlamda kendisinden çok daha güçlü Batı'dan kanun alırken sağlıklı bir seçim yapması çok zor gibi duruyor ki

⁴⁵² Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, Hikmetevi Yayınları, 2016, s. 167.

⁴⁵³ el- Karadavî, a.g.e., s. 134.

⁴⁵⁴ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 140-141.

⁴⁵⁵ Seyyid Bey, a.g.e., s. 154.

⁴⁵⁶ Seyyid Bey, *Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 228.

geçen süreç de bunu doğrulamaktadır.⁴⁵⁷ Bununla beraber Seyyid Bey'in konuyla ilgili görüşlerine baktığımızda İslam Hukuku'nun işlevselliğine ve Batı hukuku karşısındaki üstünlüğüne inandığı bu konuda Batı'ya karşı herhangi bir acizyet duygusu içinde olmadığı kanaatindeyiz.

İslam sisteminde güçler ayrılığı prensibini vurgulayan Senhûrî'ye göre yasama gücü tamamen hilafetten ayrı bir kurumdur. Halifenin her ne kadar yargı üzerinde yetkisi olsa da bunun sınırsız olmadığını dolayısıyla hem yasama hem de yargı organlarının milletin gücüne bağlı olduğunu bu nedenle halifenin görevinin sona ermesiyle bu yetkiyi elinde bulunduranların görevlerinin sona ermeyeceğini dile getirmektedir.⁴⁵⁸ O, Kur'an ve Sünnetin İslam sisteminin temeli olduğunu ifade ettikten sonra ilahî iradenin yani yasama yetkisinin Hz. Peygamberden sonra icma yoluyla ümmete geçtiğini belirtmektedir. İcma heyetinin bu makama ilim ve ümmetin şahitliği ile geldiklerini vurgulayan Senhûrî'ye göre halife ancak müçtehit olması durumunda herhangi bir müçtehit gibi bu heyette yasama faaliyetinde bulunabilir.⁴⁵⁹ Yasama heyetinin kimlerden oluşacağı ve bu yetkinin nasıl kullanılacağı ise zamanın şartları ve imkânlarına göre belirlenebilir.⁴⁶⁰ Neticede o, icma sisteminin bugünkü meclis sistemine benzediğini söylemektedir.⁴⁶¹ Bu nedenle onun yasama yetkisini bugünkü modern yönetim şekilleri çerçevesinde bir yere oturtmaya çalıştığı anlaşılabilir.

Mevdûdî'nin hilafet anlayışının temelinde Allah'ın hâkimiyeti prensibinin olduğunu daha önce belirtmiştik. Allah'ın kanun koymada tek yetki sahibi olduğunu belirten Mevdûdî, bu prensibin İslam sisteminin esası olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶² O, Allah'ın dışında kanun koymanın ilahlık taslamak anlamına geldiğini söyledikten sonra bunun İslam'da hükümetin hiçbir şekilde kanun yapamayacağı, kanun yapmanın tamamen yasaklandığı anlamına gelmediğini, yalnızca yapılacak kanunların ilahî kanunlar çerçevesinde sınırlandırıldığını söylemektedir. Mevdûdî,

⁴⁵⁷ Batı'dan alınan kanunların İslam toplumu üzerindeki olumsuz etkileri için bkz. Hallaq, 'İslam Hukukuna Giriş.

⁴⁵⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 64-65.

⁴⁵⁹ Senhûrî, a.g.e., s. 66.

⁴⁶⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 77.

⁴⁶¹ Senhûrî, a.g.e., s. 66.

⁴⁶² Mevdûdî, *Hükümet*, s. 415.

hükümetin kanun yapmasının sınırlarını ve kanun yapma şekillerini önceki iki yazarımızdan daha geniş ve açık bir şekilde anlatmaktadır.⁴⁶³ Üstelik Mevdûdî, Şeriatın hakkında herhangi bir hüküm vermediği bir alanın bulunduğunu, burada kanun yapmanın serbest bir şekilde yapılabileceğini dile getirmektedir.⁴⁶⁴ O, Kanun yapmanın ehlü'l hall ve'l akdin sorumluluğunda olduğunu söyleyip bu kurulun veya meclisin her zaman ve devir için farklı bir yapısının olabileceğini aktarmaktadır.⁴⁶⁵

Klasik dönem fikhî, halifenin kanun koyma yetkisini velâyet-i âmme içinde ayrıntıya girmeden ele almıştır. Bunun sebebi olarak klasik fikhin teşekkül ve gelişim karakteri gösterilebilir. Zira klasik fıkıh doktrini çoğunlukla devlet yetkisi dışında sivil gayretlerle şekillenmiştir. Ancak bundan, klasik İslam hukukunun bütünüyle devletin hukuk uygulaması dışında olduğu anlamı çıkarılmamalıdır.⁴⁶⁶ Çağdaş İslam hukukçuları ise kanun koyma yetkisini “teşrî” kelimesi ile ifade etmişlerdir. Bu terim iki anlamı karşılamaktadır. Temel anlam ki bu ilk defa kanun koymaktır. Kavramın bu anlamı itibariyle kanun koyma yetkisi yalnızca Allah'a aittir. Diğer anlamı ise mevcut ilahî kanunlardan çeşitli şekillerde hükümler elde edilmesidir.⁴⁶⁷ Halifenin kanun koyma yetkisinden bu ikinci anlam kastedilmektedir. Zira hükümetin kanun koyma yetkisi, istinbat, içtihat, meselelere fetva ve Şeriatın genel naslarından elde edilen hükümlerin kanunlaştırılmasıdır.⁴⁶⁸

Sonuç olarak medeni bir yönetimin işleri kanun koymadan yoluna girmez. Bu nedenle her halkın adil, kendi tarih ve değerleriyle örtüşen, ileri medeniyetler seviyesine çıkmak için önünü açan ve kendilerini başkalarını taklit etmekten kurtaran kanunlar yapacak bir yönetime ihtiyacı vardır. Zira kanun yapmak veya mevcut kanunları genişletmek insan hayatının zaruretlerindedir. Bu nedenle İslam'da da Allah Teâlâ'nın kendisiyle ibadet edilsin diye ortaya koyduğu hükümler ve bizzat din alanına giren alanlar dışında kalan ve doğrudan ibadet ve dinle alakalı olmayan yönetim, yargı, siyaset, savaş vb. alanlarda halifeye kanun yapmaya izin verilmiştir.

⁴⁶³ Mevdûdî, a.g.e., s. 335-336.

⁴⁶⁴ Mevdûdî, a.g.e., s. 538.

⁴⁶⁵ Mevdûdî, a.g.e., s. 582.

⁴⁶⁶ Talip Türcan, a.g.e., s. 170.

⁴⁶⁷ Talip Türcan, a.g.e., s. 169.

⁴⁶⁸ Abdu'l-Mün'im Mustafa Halime et-Tartusî, *El-Ahkâm es-Sultâniyye ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye*, İstanbul, Guraba Yayıncılık, 2016, s. 293.

Nitekim Hz. Peygamber de kendi zamanında bu alanlarla ilgili içtihat yaparak düzenlemeler yapmıştır. Kur'an ve Sünnetin nasları ve Sahabenin uygulamaları İslam'da ümmete izin verilmiş bir kanun koyma alanının olduğunu göstermektedir. Öyleyse İslam'da yönetime, insanlar arasında adaleti sağlaması, düzeni ve güvenliği sağlaması, memleketleri koruması, ümmetin maslahatına riayet etmesi ve kötülükleri engellemek adına verilen bu yetki hakkındaki ayrıntı, zamanın, mekânın ve insanların dinî ve dünyevî durumlarına göre farklılık arz edebilir.⁴⁶⁹

11. HİLAFETİN GEREKLİLİĞİ

Klasik ve modern dönem hilafet tartışmalarında ön plana çıkan meselelerden birisi de hilafetin vacip olup olmadığı meselesidir. Klasik döneme baktığımızda İslamî fırkalar genel olarak hilafetin vacip olduğu hususunda müttefiktirler. Bununla birlikte vücubiyetin dayanağı ve anlamı hususunda farklı görüşler beyan etmişlerdir.⁴⁷⁰ Fakat Mutezile'den bazı âlimler ve Hariciler'den Necedât fırkası hilafetin vacip olmadığı görüşündedirler.⁴⁷¹ Bunlara, iyi Müslümanlar bulunduğu takdirde hilafete gerek olmadığı kanaatindedir.⁴⁷² Modern dönem ise hilafetin vacipliği konusundaki tartışmaların en fazla yapıldığı süreçtir. Çünkü hilafet, uzun asırlar devam ettikten sonra bu dönemde kaldırılmıştır. Şüphesiz hilafetin gerekliliği hakkındaki tartışmaları başlatanların başında Mısırlı hukukçu Ali Abdurrâzık gelmektedir.⁴⁷³ Halife tayin etmenin din açısından bir zorunluluk olmadığını savunan Abdurrazık'a göre Müslümanların hilafetin gerekliliği hususundaki genel kanaatlerinin ne Kur'an ne de Sünnet'e bir dayanağı yoktur. Zaten Ehl-i sünnet âlimleri görüşlerini destekleyecek bir nas bulamadıklarından ya icma ya da kıyas

⁴⁶⁹ Reşid Rıza, a.g.e., s. 87-90.

⁴⁷⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâb. Şeref en-Nevevî, *Şerhü'n-Nevevî alâ Sahîhi'l-Müslim*, Darü İhyai't-Türasü'l-Arabî, Cilt 12, 1972, s. 205; Rayyıs, a.g.e. s. 129.

⁴⁷¹ Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed), Cilt 1, Beyrut, Darü'l Kutubi'l-İlmiyye, 1992, s. 119; es-Sâvî, a.g.e., s. 13.

⁴⁷² Hilafetin vacipliği hususundaki görüşler ve bu görüşlerin delilleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Rayyıs, a.g.e. s. 128; es-Sâvî, a.g.e., s. 14.

⁴⁷³ Azimli, a.g.e., s. 21-22.

deliline sarılmışlardır.⁴⁷⁴ Bu dönemde hilafetin güncellenmesi gerektiğini söylemekle birlikte vacip olduğunu savunan âlimler de bulunmaktadır.

Hilafet tartışmalarında büyük payı olan ve hilafetin işlevini kaybettiğini bu nedenle yerine Millet Meclisi'nin geçmesi gerektiğini savunan Seyyid Bey'e⁴⁷⁵ göre geneli ilgilendiren konularda fertlerin veya grupların kendi başlarına hareket etmeleri imkânsız olduğundan, halkı temsilen birinin atanması vaciptir. Ehl-i sünnetin hilafetin gerekliliği hususundaki görüşünü paylaşan Seyyid Bey, ister adaletli ve iyi niyetli bir imam olsun isterse hükümet şeklinde olsun halkı idare edecek ve işlerini yürütecek bir yönetimin vacip olduğu görüşündedir.⁴⁷⁶ Hatta dinen hoş görülmediği halde, şer'î maksatların kaybedilmemesi ve Müslümanlar arasında anarşinin hâkim olmaması için saltanatın dahi vacip olduğunu "*evet eğer zamanımızda olduğu gibi başka bir şekilde hükümet teşkili, meclis-i müşveretle idare-i memleket keyfiyeti kabil olmasaydı, ol vakit ne olursa olsun herhalde başımıza bir padişahın vücudu lazımdır derdik. Çünkü aksi takdirde memleket anarşi içinde kalır, millet büyük zarara girer*"⁴⁷⁷ sözleriyle ifade etmektedir.

Seyyid Bey'in yukarıda ilgili bölümde de geçen hilafetin dinî değil, dünyevî bir mesele olduğuna dair görüşlerinden hareketle onun Ali Abdurrâzık gibi hilafeti vacip görmediği değerlendirilmelerinde bulunanlar vardır.⁴⁷⁸ Ancak Seyyid Bey bu görüşlerini hilafetin itikadî bir mesele olmadığı bağlamında zikretmiştir. Kaldı ki Seyyid Bey'in gereksiz gördüğü hilafetin, hilafet-i sûrîye olduğu çok açıktır. Üstelik Seyyid Bey'in hilafet-i sûrîyeyi dahi zaruret durumunda gerekli gördüğü, yukarıdaki sözlerinden anlaşılmaktadır. Yine Seyyid Bey'in hilafet hakkındaki risalesinin Ali Abdurrâzık'ın görüşleri üzerinde büyük etki yaptığı söylene de⁴⁷⁹ biz en azından Seyyid Bey'in hilafetin vacipliği hususunda Abdurrâzık gibi düşünmediğini görmekteyiz.

⁴⁷⁴ Ali Abdurrâzık, *el-İslam ve Usûlu'l-Hukm*, Katar, Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-Funûn ve't-Turâs, s. 15.

⁴⁷⁵ Yıldırım, a.g.e., s. 83.

⁴⁷⁶ Seyyid Bey, *Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 200-201.

⁴⁷⁷ Seyyid Bey, a.g.e., s. 202.

⁴⁷⁸ Azimli, a.g.e., s. 24.

⁴⁷⁹ Yıldırım, a.g.e., s. 135.

İslam mezheplerinin hilafetin gerekliliği hususundaki görüşlerine yer verdikten sonra her bir görüşün delillerini de zikredip inceleyen Senhûrî, hilafetin gerekli olduğu görüşünü tercih etmektedir.⁴⁸⁰ Ali Abdurrâzık'ın hilafet hakkındaki görüşlerini şaz ve ümmetin icmasına muhalif olduğunu ifade ederek, onun bu konu hakkındaki delillerini teker teker ele alıp eleştirmektedir. Abdurrâzık'ın görüşlerini ispat etmek için ağırlıklı tarihî vakalara dayandığını ve bu vakaları kurnazlıkla yorumladığını, ancak yaptığı yorumların belli bir amaca yönelik ve hatalı olduğunu aktarmaktadır.⁴⁸¹ Sonuç olarak İslam'da hilafetin/hükümetin vacip olduğu görüşü bazı aykırı görüşlerle asla zayıflamaz. Bu nedenle hilafetin vacip olduğu esas gereği Müslümanların bir an önce hilafeti tekrar kurmaları ve devam etmeleri gerekir⁴⁸² demektedir. Senhûrî, sahih hilafetin mümkün olmadığı durumlarda nakıs hilafetin yani saltanatın dahi vacip olduğunu zira İslam'a tamamen aykırı bir sisteme razı olmaktansa "iki zarardan en hafifi tercih edilir"⁴⁸³ kaidesi gereği nakıs hilafete rıza gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. O'na göre nakıs hilafetin varlığı dahi Müslümanların sahih hilafet kurma düşüncelerini diri tutacaktır.⁴⁸⁴

İnsanın yeryüzünde Müslümanca yaşayabilmesi için Allah'ın hükümlerinin yeryüzünde hâkim olması gerektiğini söyleyen Mevdûdî, bunun ancak İslamî bir hükümet kurmakla mümkün olduğunu, zira İslam sistemi dışındaki her sistem ve yönetimin zulüm olduğunu ifade etmektedir. Mevdûdî'ye göre Peygamberlerin amacı Allah'ın kanunlarını yeryüzüne hâkim kılmaktır. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için Allah'tan güç istemişlerdir.⁴⁸⁵ Neticede Mevdûdî, İslam'ın yalnızca vaaz ve nasihatle yaşanmayacağını Allah'ın razı olacağı bir hayat yaşamak için İslamî bir yönetimin şart olduğu görüşündedir.⁴⁸⁶

Bilindiği gibi Hz. Peygamberin ve ashabının Mekke'den Medine'ye hicret etmesiyle birlikte oluşan İslam toplumunun barınması ve emniyetlerinin sağlanması gibi ihtiyaçlar, siyasî bir projeyi zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Medine'de farklı

⁴⁸⁰ Senhûrî, a.g.e., s. 88.

⁴⁸¹ Senhûrî, a.g.e., s. 95.

⁴⁸² Senhûrî, a.g.e., s. 97.

⁴⁸³ Mecelle Md. 29. Maddenin şerhi için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 93

⁴⁸⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 236.

⁴⁸⁵ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 66-75.

⁴⁸⁶ Mevdûdî, a.g.e., s. 209.

çevrelerin katılımıyla “*Medine vesikası*”⁴⁸⁷ adıyla bir manifesto oluşturulması, bu toplumun siyasî taleplerinin de olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte Müslümanların siyasî tartışmaları, siyasî bir mekanizmanın olup olmaması ile ilgili değil, bu mekanizmanın kimler tarafından ve nasıl yürütüleceği ile ilgiliydi.⁴⁸⁸ Nitekim Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra Sahabenin Hz. Peygamberin cenazesi dâhil önemli işleri bir yana bırakarak devleti yönetecek bir halife seçmek için çabalamaları ve bu husus üzerinde herhangi birinin ihtilaf etmemesi, onların yönetimi vacip gördüklerini açıklamaktadır.⁴⁸⁹ Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber ve gerekse Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki bir takım uygulamalar İslam’da yönetim kurumunun olduğunu göstermektedir.⁴⁹⁰

Kaldı ki İslam’da devlet siyaseti, İslamî öğretilerin bir kısmını oluşturur. Zira İslam inanç olduğu kadar hukuktur yani bir hayat düzenidir. Hz. Peygamberin Medine’ye hicreti ile başlayıp, hilafetin kaldırılmasına kadar süren tarih, İslam devletinin tarihidir. Zira İslam bireysel bir yaşantı, bir medeniyet hareketi ve ahlaki bir öğretilerden ibaret değildir.⁴⁹¹ Bu gerçeği bizzat Kur’an ve Sünnetteki nasların delaleti ve bu iki kaynaklardaki hükümlerin tetkiki sonucu anlamak mümkündür. Zira Kur’an, cihat, zekât, nafaka, miras gibi ancak devlet ve yönetim tarafından uygulanabilecek hükümleri de ihtiva etmektedir. Yine Kur’an’ın getirdiği inanç sistemi hayatın bütün yönlerini ve bütün insanlığa hitap eder ki bu kadar kapsamlı bir sistem ancak devlet, hükümet ve siyasi teşkilat aracılığı ile gerçekleşir. Hz. Peygamber’in “*bir yerde bulunan üç kişinin birini kendilerine başkan seçmeden yaşamaları helal değildir.*”⁴⁹² Sözü gibi yönetimin bu dinin bir parçası olduğunu ifade eden talimatları vardır. Hz. Peygamber hayatında bir yönetimin görevlerinden olan, toplum ile ilgili siyasî kararlar almış, valiler ve hâkimler atamış ve savaş ve barış anlaşmaları imzalamıştır.⁴⁹³ Bu sebeple İslam’ın başlangıcından günümüze kadar

⁴⁸⁷ Medine Vesikası hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, (Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, 1997, s. 63-73

⁴⁸⁸ Yıldırım, a.g.e., s. 20.

⁴⁸⁹ Rayyıs, a.g.e., s. 132.

⁴⁹⁰ Azimli, a.g.e., s. 26.

⁴⁹¹ Muhammed Selim Avva, *İslam Devletinde Yönetim Şekli*, (Çev. Âdem Yerinde), İstanbul, Mana Yayınları, 2011, s. 104.

⁴⁹² Ahmed, 11, 227.

⁴⁹³ el-Mübarek, a.g.e., s. 23-24.

Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğu, cemiyeti ayakta tutacak, halka yön verecek, hadleri uygulayacak, fakirleri ve güçsüzleri koruyacak, zekât toplayacak, toplumsal düzeni sağlayacak görevliler atayacak, İslam'ın genel hükümlerini uygulayacak ve ümmetin maslahatını koruyup mefsedeleri onlardan def edecek bir siyasi yapının vacip olduğuna kanaat getirmişlerdir.⁴⁹⁴

12. HALİFENİN AZLİ

Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece, toplumun Hz. Peygamber'in şahsından ve getirdiği mesajdan bağımsız ayrı bir siyasi otorite yoktu.⁴⁹⁵ Bu nedenle Hz. Peygamber döneminde azil meselesinin söz konusu olmadığını görüyoruz. İlk halife Hz. Ebu Bekir İslam'a aykırı bir icraatı olduğu takdirde kendisinin düzeltilmesini istemişti.⁴⁹⁶ Hz. Ömer ise halk kendisinden razı bir şekilde vefat etti.⁴⁹⁷ Hz. Osman'ın son dönemlerinde halkı hoşnut etmeyen yaptığı bir takım icraatları nedeniyle azli gündeme geldi. Hz. Osman istifa tekliflerini kabul etmeyince çıkan isyan sonucu öldürüldü. Hz. Ali'de hilafeti esnasında istifa talebiyle karşılaştı. Ancak o da bu taleplere olumlu cevap vermedi. Sonuç olarak sahih hilafet diyebileceğimiz bu dönem de halifenin azli ile ilgili bir usul geliştirilemedi. Daha sonraki dönemlerde daha çok askeri güce dayalı iktidar değişikliklerine tanık olunmuştur. Bu da tarih boyunca halifenin azli ve buna bağlı birçok sorunun ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁴⁹⁸

Klasik fıkıh doktrininde halifenin azledilebilmesi için bazı şartlar ortaya konulmuştur. Örneğin Maverdî, *"İmam'ın durumunu değiştiren ve kendisini imamlıktan çıkararak iki şey vardır. Bunlardan biri adaletin zarar görmesi, ikincisi ise bedeninde meydana gelen bir eksiklik"*⁴⁹⁹ dedikten sonra her birini genişçe açıklamaktadır. Ancak imamın kimler tarafından ve nasıl azledileceği ile ilgili tafsilatlı bir bilgi vermemektedir. Maverdî'nin eserinde dikkat çeken bir nokta da tamamen güç ve kuvvete dayalı olarak başa geçen sultanların azli ile ilgili bir bilgi

⁴⁹⁴ Eryarsoy, a.g.e., s. 50.

⁴⁹⁵ Yıldırım, A.g.e., s. 24.

⁴⁹⁶ Muhammed b. Abdullah b. Müslim ed-Dinaverî (İbn Kuteybe), *el-İmame ve's-Siyase*, Mısır, Matbaatü'n-Nil, 1904, s. 27.

⁴⁹⁷ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 34.

⁴⁹⁸ Sarıbyık, a.g.m., s. 180.

⁴⁹⁹ Maverdî, a.g.e., s. 24.

vermemesidir. Aynı şekilde halifenin hilafetten düşeceği durumlardan bahseden diğer bir fakih Ferra'nın da imameti temelden fasit olan sultanların azli ile ilgili bir bilgi vermemektedir. Üstelik Ferra'nın azlin şartları hususunda son derece esnek davrandığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Söz gelimi büyük günah işlemek ve itikatta şüpheye düşmek hususu Maverdî'ye göre azil sebebi iken, Ferra, bunları azil sebebi olarak görmemektedir.⁵⁰⁰ Halifenin mürted olma veya küfür ameli işleme durumunda ise azledilmesinin vacip olduğuna dair icma nakledilmiştir.⁵⁰¹ Neticede klasik fıkıh doktrininde de halifenin nasıl azledileceği ile ilgili bir usul belirlenmemiştir.⁵⁰² Bu sebeple halifenin azli meselesinin modern dönemde hilafet hususunu ele alan araştırmacılar tarafından da tartışma konusu olduğunu görüyoruz.

Seyyid Bey'in eserlerinde halifenin azli hususunda herhangi bir tafsilatlı bilgiye ulaşamadık. Zaten Seyyid Bey, gerçek hilafet dediği yapının günümüzde artık imkânsız ve düşünülmesi muhal olduğunu söylemektedir.⁵⁰³ Sûrî hilafetin ise tamamen zorunluluk esasına göre kabul edildiğini eğer daha büyük zarara sebep olmayacaksa halifenin bir şekilde azledilmesinin vacip olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁴ Bununla birlikte Seyyid Bey'e göre halifenin azlinden ziyade onu olabildiğince sınırlandırmak daha evladır. Zira tarihte imamı azletmeye kalkışmanın daha büyük zarara sebep olduğu görülecektir.⁵⁰⁵ Yukarıda Seyyid Bey'in Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni sahih hilafete denk gördüğünü aktarmıştık. Dolayısıyla hilafetle ilgili birçok sorunun bu şekilde halledileceği düşüncesinde olduğunu tahmin etmek mümkündür.

Halifenin azli konusunu halifenin sahip olduğu velâyetin düşmesi bahsinde ele alan Senhûrî, halife, durumunun değişmesi ile azledilir. Kendisini seçenler üzerindeki velâyeti düşer. Bu da ya manevi sebeplerden doğan azildir ki bu sebepler, halifenin mürted olmasıyla İslam şartını, fâsık olmasıyla adalet şartını kaybetmesi ile gerçekleşir. Ya da bedeni bir sorundan dolayı olur.⁵⁰⁶ Nakıs hilafetin ise zaruret fikri

⁵⁰⁰ Ferra, a.g.e., s. 21.

⁵⁰¹ es-Sâvî, a.g.e., s. 69.

⁵⁰² Azimli, a.g.e., s. 59.

⁵⁰³ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 207.

⁵⁰⁴ Seyyid Bey, a.g.e., s. 199.

⁵⁰⁵ Seyyid Bey, a.g.e., s. 212.

⁵⁰⁶ Senhûrî, *Hilafet*, s. 214.

üzerine kuruludur. Bu nedenle kuvvet ve zorbalığa dayanan bu yönetime karşı başarı ümidi olduğu zaman darbe yapmak caizdir demektir.⁵⁰⁷ Bu noktada geçmiş ulemayı eleştiren Senhûrî, onların zorba yöneticilerden çekinmeleri ve korkmaları sebebiyle nakıs hilafete dair çok az şey yazdıklarını ve bir kısmının da nakıs hilafeti sahih hilafet suretinde sunarak meşrulaştırmaya çalıştıklarını aktarmaktadır.⁵⁰⁸

Halifenin azli hususundaki düşüncelerine ulaşamadığımız Mevdûdî, saltanat hakkında düşüncelerini ifade ederken, zorbalık ve kuvvete dayanan bu yönetimin tamamen maslahat icabı olduğunu kabul edildiğini, herhangi bir meşruiyetinin olmadığını ancak buna rağmen anarşiye sebep olmamak adına bu şekilde başa geçmiş birine karşı ayaklanmanın geçmiş ulema tarafından hoş görülmediğini aktarmaktadır.⁵⁰⁹

Sonuç olarak fakihlerimiz, halifenin görevden düşmesinin, bizzat kendisinin şartları kaybetmesi sonucu görevinin sona ermesi, halifelik için gereken şartları kaybetmesi sonucu azledilmesi veya isyan ve darbe sonucu görevden düşürülmesi ile gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Bizzat kendisinin istifa etmesi İslam tarihinde çok az görülmüş bir uygulamadır. Halifenin ümmet tarafından doğal yollarla azledilmesi ise bir usul belirlenmediği için uygulanamamıştır.⁵¹⁰ Bu nedenle çoğunlukla iş kılıca kalmıştır.⁵¹¹ Aynı şekilde modern dönemde hilafet meselesi hususunda kitap telif eden âlimlerin de halifenin azli hususunda yeterli bilgi vermediklerini görmekteyiz.

13. BİRDEN FAZLA HALİFENİN VARLIĞI

Hilafetin ilk dönemlerinde yani Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hilafetin birliği yani bir tek halife prensibi benimsendi ve büyük oranda uygulandı. Ancak bu dönemin sonlarına doğru iç çekişmeler sonucu durum değişti.⁵¹² Zira İlk olarak Hz. Ali döneminde Hz. Muaviye çeşitli sebeplerle önce Hz. Ali'nin halifeliğini tanımamış ve daha sonra girişilen mücadele sonucu özellikle de Sıffin Savaşı'nda

⁵⁰⁷ Senhûrî, a.g.e., s. 125.

⁵⁰⁸ Senhûrî, a.g.e., s. 220.

⁵⁰⁹ Mevdûdî, *Hükümet*, s. 435.

⁵¹⁰ El-Kâsımî, a.g.e., s. 377.

⁵¹¹ Azimli, a.g.e., s. 60.

⁵¹² Senhûrî, a.g.e., s. 151.

Tahkim Olayından sonra çıkan anlaşmazlıklar sonucu Muaviye taraftarları ona halife olarak biat ettiler.⁵¹³ Böylece İslam dünyasında ilk defa aynı anda iki ayrı halifelik varlığını icra etti. Ancak Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Muaviye Hz. Hasan ile anlaşarak hilafeti devraldı ve çeşitli entrikalarla da olsa siyasî birliği tekrar sağladı.⁵¹⁴ Aynı şekilde Emevîler döneminde Emevî hilafetinin yanında Abdullah b. Zübeyir'in Mekke halkının biatiyle birlikte hilafetini ilan ettiğini görüyoruz.⁵¹⁵ Yine Abbasî hilafeti döneminde Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye bölgelerinde hâkimiyet sağlayan Şii Fatımîler M. 910'da İmam Ubeydullah'a biat ederek halife ilan ettiler. Ve böylece İslam toplumunda biri sünni diğeri şii iki halife varlığını icra etti. Daha sonra Abbasî katliamından kurtulup Endülüs'e yerleşen Emevî ailesi üyeleri, önce bir emirlik kurmuş daha sonra M. 929'da halifeliklerini ilan ettiler. Bu da Abbasî ve Fatimî hilafetleri ile birlikte İslam dünyasında üçüncü bir hilafetin ortaya çıkması anlamına geliyordu.⁵¹⁶

Hilafet tarihinde yukarıda zikrettiğimiz gelişmelere bağlı olarak klasik dönemde fakihlerin, bir anda birden çok halifenin varlığı ve bunun İslam hukuku açısından hükmü hakkında farklı görüşler ortaya koyduklarını görüyoruz. Ehl-i sünnetin çoğunluğu her halükarda birden çok halifenin varlığını caiz görmemişlerdir. Bununla birlikte Ehl-i sünnetten Kurtubî gibi bazı âlimlerin ihtiyaç durumunda bunu caiz gördükleri de aktarılmıştır.⁵¹⁷ Ehl-i sünnetin görüşünü aktaran Maverdî şöyle demektedir: “İmamet akdi bir belde de iki halife için yapıldığında ikisinin de imameti geçersiz olur. Çünkü bazıları ihtilaf edip şaz görüş bildirseler de Ümmet için aynı anda iki imamın varlığı caiz değildir.”⁵¹⁸ Keramiye ve Mu'tezilenin bazı âlimleri ise birden fazla halifenin varlığını mutlak olarak caiz görmüşlerdir. Ayrıca cevaz görüşü Şîa'dan Zeydiye ve Haricîler'den Hamziye fırkasına da aittir.⁵¹⁹ Modern dönemde özellikle de Halifeliğin sona erdiği süreçte İslam dünyasında İslam'ın yönetim biçimi

⁵¹³ Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2010, s. 157.

⁵¹⁴ Azimli, a.g.e., s. 123.

⁵¹⁵ Azimli, a.g.e., s. 130.

⁵¹⁶ Apak, a.g.e., s. 29.

⁵¹⁷ es-Sâvî, a.g.e., s. 64.

⁵¹⁸ el-Maverdî, a.g.e., s. 10.

⁵¹⁹ es-Sâvî, a.g.e., s. 64.

hakkında çeşitli konular tartışılırken⁵²⁰ birden çok halifenin varlığının da tartışıldığını görüyoruz.

Seyyid Bey'in hilafet hakkındaki düşüncelerine baktığımızda birden çok halifenin varlığı hususunu ele almadığını görmekteyiz. Zaten kendisinin konu hakkındaki yazılarına bakıldığında maksadının hilafet konusunu sistematik bir şekilde ele almak değil, eleştirmek ve varlığının gereksiz olduğunu ispatlamak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Seyyid Bey'in daha önce de geçtiği gibi Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni hilafet makamında görmesi ve bu meclisin Osmanlı Devletinden geriye kalan son toprakları temsil etmesi, kendisinin her bölgede yaşayan Müslümanların ayrı bir yönetimde olmasını caiz gördüğü kanaatini oluşturmaktadır.

İslam toplumunun merkezî bir tek devlet tarafından yönetilmesinin uzun zamandan beridir uygulanmadığını, zira tarihte bir anda birden çok hilafetin varlığının göz ardı edilmemesi gerektiğini söyleyen Senhûrî'ye göre ideal olan bir tek hilafetin var olmasıdır. Fakat esas olan ümmetin birliğidir ve her halükarda korunması gereken bu birliktir.⁵²¹ Birden çok halifenin varlığı hususunda sahih hilafet ile nakıs hilafeti birbirinden ayıran Senhûrî, nakıs hilafette birden fazla halifenin varlığı caiz iken, sahih hilafetin tabiatında kendisine paralel bir hilafet kabul etmemesi vardır ki Hz. Ali'de bu nedenle Muaviye'ye karşı savaş açtı. Aksi takdirde meşru bir gerekçe olmadan Müslümanlara karşı savaşmak caiz olmazdı.⁵²² Her şeye rağmen merkezi bir tek yönetim kaidesinin esnek bir şekilde uygulanması gerekir. Zira merkezi devlet değişmez ve göz ardı edilemez bir kaide değildir. Bu nedenle sosyal ve siyasal durumların değişimiyle değişebilir. İhmal edilemez olanın ümmetin birliği prensibidir demektedir.⁵²³ Senhûrî'nin yaklaşımına baktığımızda İslam âleminin mevcut durumunu anladığını ve geçmişe takılıp kalmak yerine mevcut şartlara göre bir tavır aldığını görmekteyiz.

Birden çok halifenin varlığının caiz olup olmadığı hususunda açık bir ifadesine rastlayamadığımız Mevdûdî, İslam hilafetinin dünya çapında olduğunu ve her şeyi

⁵²⁰ Yıldırım, a.g.e., s. 79.

⁵²¹ Senhûrî, a.g.e., s. 150.

⁵²² Senhûrî, a.g.e., s. 153.

⁵²³ Senhûrî, a.g.e., s. 154.

kuşattığını söylemektedir.⁵²⁴ O, İslam hilafetinin herhangi bir soy, sop ve ırka dayanmayacağını ve sınırlanamayacağını ifade etmektedir.⁵²⁵ O'na göre İslam devletinde belli bir ırka ve kavme dayalı siyaset yürütmek Emevîlerle başlayan bir cahiliye kalıntısıdır.⁵²⁶ Yine İslamî yönetimin İslam mesajıyla bağlantılı olarak ideolojik bir sistem olduğunu bu nedenle sınırlandırılmayacağını vurgulamaktadır.⁵²⁷

Birden fazla halifenin varlığı meselesini ele alan Rayyıs'a göre fakihlerin görüşünden de anlaşıldığı kadarıyla halifenin birliği meselesi çoğunlukla sağlanması zor bir iştir. Bu nedenle onlar da bazı durumlarda cevaz vermek zorunda kalmışlardır. Hatta tarih birden çok halifenin varlığının bazen maslahata daha uygun olduğunu bir tek halife yönetiminin ise ihmal, karışıklık ve baskıya sebep olduğunu göstermektedir. Bu nedenle asıl olan ümmetin birliği ve tek yürek olmasıdır. Yönetimlerinin ayrı olması gerekiyorsa da her alanda bu birliği ve dayanışmaları sağlamaları gerekir. Modern dönemde farklı yönetimleri bir araya getiren birçok müessese, kuruluş ve topluluk meydana gelmiştir. Müslümanlara düşen böyle kuruluşlar altında toplanıp birlik ve dayanışma sağlamalarıdır. Asıl olan budur. Zira bu hiç kimsenin ihtilaf etmeyeceği bir prensiptir.⁵²⁸ Konu hakkında değerlendirmelerde bulunan Reşid Rıza da asıl olanın ümmetin birliği olduğunu, hatta hilafetin birliğinin de bu yoldan geçtiğini söylemektedir.⁵²⁹ Bu nedenle Müslümanları her dönem ve şartlarda kendilerine uygun ve hedeflerine ulaştıracak bir yönetim tarzı benimsemelerinde bir beis olmadığı, ümmet arasındaki birliği beraberliği ve yardımlaşmayı sağladıktan sonra merkezi bir tek hilafet ile aralarında işbirliği ve dayanışma olan birçok hilafetin varlığı arasında bir fark olmadığı kanaatindeyiz.

⁵²⁴ Mevdûdî, *İslam Nizamu*, s. 223.

⁵²⁵ Mevdûdî, *İslamda Siyasi Sistem*, (Çev. Ahmet Seçkin), İstanbul, Özgün Yayıncılık, 1997, s. 45.

⁵²⁶ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 212.

⁵²⁷ Mevdudi, *İslam Nizamu*, s. 224.

⁵²⁸ Rayyıs, a.g.e., s. 246-247.

⁵²⁹ Reşid Rıza, a.g.e., s. 53.

14. MODERN HİLAFET

Bilindiği gibi uzun zaman hilafet meselesini ön planda tutmayan Osmanlı Devleti⁵³⁰ gerileme dönemiyle birlikte hilafete özel bir önem vermiştir. Hilafet, özellikle de Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını engellemeye çalışan ve Müslüman toplulukları bir arada tutmaya çabalayan II. Abdülhamid'in temel politikalarından olmuştur. Ancak bütün çabalara rağmen hilafet politikaları, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkmasını engelleyememiş ve bazı Müslüman halkların bağımsızlık mücadelesinden vazgeçmelerini sağlayamamıştır.⁵³¹ Osmanlı'nın son yüzyılı olan bu süreçte hilafeti hararetle savunan birçok âlim, gazeteci ve düşünürler olduğu gibi hilafet-saltanat sisteminin yanında anayasal bir rejim arayışlarıyla hareket edenler de olmuştur.⁵³²

TBMM'nin saltanatı kaldırıp, bütün yetkilerine kendisinde toplamasıyla birlikte İslam dünyasında hilafetin geleceği ile ilgili yoğun tartışmalar başladı.⁵³³ Tarihî süreç içerisinde çeşitli aşamalardan geçen ancak her şeye rağmen Müslümanların dinî ve siyasî birliğini temsil eden hilafetin 3 Mart 1924'te tamamen ortadan kaldırılmasıyla birlikte İslam dünyasında hilafet kurumunun tekrar ikame edilmesi veya alternatif bir çözümün bulunmasına dair yoğun çalışmalar başlatıldı.⁵³⁴ Hilafete yaklaşımlarının tezimizin konusunu teşkil ettiği üç yazarımız da hilafet öncesi ve sonrasında hilafetin geleceği ile ilgili ortaya koydukları görüşleri önem arz etmektedir.

Anladığımız kadarıyla Seyyid Bey, hilafet hakkındaki görüşlerini aşamalı olarak usulü fıkha dair yazdığı “*Medhal*” adlı eserinde, 1922 de imzasız olarak yayınladığı “*Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye*” adlı risalesinde ve son olarak da 3 Mart 1924 de hilafetin kaldırıldığı meclis oturumundaki konuşmasında ifade etmektedir. Saltanatın kaldırılmasından önce yazdığını tahmin ettiğimiz “*Medhal*” adlı eserinde hilafet-saltanat ayırımını yapmakta ancak hilafete alternatif oluşturacak herhangi bir

⁵³⁰ Yıldırım, a.g.e., s. 35-36.

⁵³¹ Apak, a.g.e., s. 32-33.

⁵³² Namık Sinan Turan, Hilafet; *Erken İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, (Haz. Fahri Aral), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 522.

⁵³³ Yıldırım, a.g.e., s. 73.

⁵³⁴ Yıldırım, a.g.e., s. 179.

yönetimden bahsetmemektedir.⁵³⁵ 1922 de yayınladığı ifade edilen⁵³⁶ “*Hâkimiyet-i Milliye*” adlı risalesinde ise *Medhal*’de söylediklerine ek olarak saltanatın sınırlandırılmasından bahsetmekte ve halifenin bazı yetkilerinin devredilmesinin caiz olduğunu söylemektedir.⁵³⁷ Meclisteki konuşmasında ise hilafetin gereksiz olduğunu ifade ederek kaldırılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁵³⁸

Seyyid Bey, yönetim işinin direk olarak halka ait bir mesele olmasından dolayı halkın takdirine kaldığını, bu nedenle halkın işlerini yürütmesi adına yetkiyi bir imama devredeceği gibi herhangi şekli bir hükümete de devredebileceğini söylemektedir.⁵³⁹ Günümüzde de Hulefâ-yi Râşidîn gibi halifeliği hakkıyla yerine getirecek kimse bulunmadığından ve bu dönemden sonra yönetimin zorbalık ve kuvvete dayalı saltanata dönüştüğünü bu nedenle halifeliğin gereksiz olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴⁰ Sonuç olarak TBMM’nin hakîkî hilafet hükmünde olduğunu söyleyen Seyyid Bey, hilafete alternatif olarak hâkimiyet-i milliye düşüncesini savunmaktadır.⁵⁴¹

Seyyid Bey gibi Senhûrî de hilafet ve saltanatı birbirinden ayırır. Birine sahîh/kâmil hilafet diğeri de nakıs hilafet diyen Senhûrî, hilafet-saltanat ayırımı ve saltanat hakkındaki düşünceleri hususunda büyük oranda Seyyid Bey gibi düşünmektedir diyebiliriz. Fakat o, ne olursa olsun İslam’a tamamen uzak bir hükümet yerine nakıs hilafetin tercih edilmesi gerektiği görüşündedir. Zira nakıs hilafetin varlığı bile ümmetin Sahîh hilafeti ikame etme düşüncesini diri tutacaktır demektedir.⁵⁴² O, kâmil hilafetin bugün için imkânsız olduğunu, sahîh hilafete dönünceye kadar nakıs hilafetin zorunlu olduğunu ve gelecekte kurulması düşünülen sahîh hilafetin zaman ve şartlara göre esnek olması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine o dinî ve siyasî alanın bir arada bulunması zamanla siyasetin dine hükmetmesine yol açar. İslam hukukunun uygulanması için ciddi bir çalışma gerekir.

⁵³⁵ Bkz. Seyyid Bey, a.g.e.

⁵³⁶ Süleyman Genç, *Seyyid Bey’in Hilafetle İlgili TBMM’deki Konuşmasının İslam Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Sempozyum), s. 59.

⁵³⁷ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 203.

⁵³⁸ Seyyid Bey, *Hilafetin Şer’i Mahiyeti*, s. 258.

⁵³⁹ Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 200-201.

⁵⁴⁰ Seyyid Bey, a.g.e., s. 202.

⁵⁴¹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 228.

⁵⁴² Senhûrî, a.g.e., s. 236-237.

Zira uzun müddet donuk kalması sebebiyle hayat şartlarına cevap veremez olmuştur. Merkezî bir hükümet tarihte uzun müddet devam edememiştir. Bu nedenle tarihten ders alınıp bu noktaların zamanın ihtiyaçlarına göre değerlendirilmesi gerekir demektedir.⁵⁴³

Sahih hilafetin özellikleri olarak kabul ettiği din ve devlet işlerinin bir arada bulunması, İslam hukukunun uygulanması ve İslam birliğinin sağlanması prensiplerinin günümüzde nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiği hakkında bir proje sunan⁵⁴⁴ Senhûrî, modern dönemde hilafete alternatif olabileceğine, Doğu ve Batı'nın maslahatına olacağına, insanlığa hizmet etme hususunda Doğu ve Batı'yı işbirliğine sevk edeceğine inandığı ve adına "*Doğu Halkları Teşkilatı*" dediği projeyi sunmaktadır. Onun bu projesine göre Doğu halkları, birbirlerine saygı duyarak ve birbirlerine egemenlik kurmaya çalışmadan iş birliğine razı olacak şekilde bir kuruluş altında toplanacak ve bu kuruluşun başında da herkesin bir halife olarak otoritesini kabul ettiği bir kişi bulunacaktır.⁵⁴⁵

Önceki bölümlerde Mevdûdî'nin hilafetin bazı noktalarda modernize edilmesi gerektiğine dair görüşlerine yer vermiştik. Ancak Mevdûdî, modern bir hilafet programı sunmak yerine her şeye rağmen gerçek bir hilafetin kuşatıcı olması gerektiğini, İslam hilafetinin hiçbir şekilde kavmiyetçilik veya buna benzer bir unsur üzerine kurulamayacağını ve mevcut düzenlerin İslam'ın amacını gerçekleştiremeyeceğini söylemektedir.⁵⁴⁶ Öyle görülüyor ki Mevdûdî, asıl sorunun, Raşidî hilafetten sapma olduğunu ve olumsuzlukların bundan kaynaklandığını bu nedenle tek çözümün Raşid-î hilafete dönmek olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle yeni bir model sunmak yerine "*İslam İnkılabının Programı*" adını verdiği Raşidî hilafete dönüş projesinden bahsetmektedir.⁵⁴⁷

O, İslam rabbanî bir davadır. Bu davanın önderleri peygamberlerdir. Peygamberler içinde metodu hakkında en fazla bilgi sahibi olduğumuz kişi ise Hz. Peygamber'dir. Bu nedenle İslam inkılabını gerçekleştirecek kişiler onun metodunu

⁵⁴³ Senhûrî, a.g.e., s. 339-340.

⁵⁴⁴ Senhûrî, a.g.e., s. 340-350.

⁵⁴⁵ Senhuri, s. 359.

⁵⁴⁶ Mevdûdî, *İslam İnkılabının Programı*, s. 19-24.

⁵⁴⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 35-36.

izlemelidirler demektir.⁵⁴⁸ Mevdûdî, Hz. Peygamberin Mekke’de yaptığı davet çalışmalarına ve dava ehli yetiştirmesine dikkat çekerek Medine İslam Devleti’nin bu çabanın ürünü olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁹ O’na göre günümüz Müslümanlarının izlemesi gereken yöntem budur. Tıpkı Hz. Peygamber gibi öncelikle dava şuuru ve bu şuur ile hareket edecek nitelikli kadrolar yetiştirilmelidir. Bu kadrolar genişleyip çalıştıkça toplumda doğal bir değişim meydana gelecektir. Bu değişim sonucu amiller birbirini etkileyerek istenilen İslamî düzen kendiliğinden yerleşecektir.⁵⁵⁰ Kanaatimizce Mevdûdî, sosyal bir çalışma ve bu çalışmanın neticesinde ortaya çıkacak değişimle beraber istenilen nizamın hiçbir kaba kuvvet kullanılmadan doğal olarak gerçekleşeceği fikrindedir.

Modern dönemde Müslümanların nasıl bir sistem altında birleşeceklerinden bahseden Muhammed Selim Avva, İslam’ın Müslümanlar için öngördüğü şûrâ prensibine yani kendilerini ilgilendiren durumlarda birbirleriyle danışarak ve işbirliğiyle hareket etmeleri prensibine dikkat çekerek bu prensibin temelde her zaman ve şartlarda farklı uygulanabileceğini söylemektedir.⁵⁵¹ Bizce de Senhûrî’nin hilafet konusundaki görüşlerinde ifade ettiği gibi asıl olan Müslümanların birliği ve aynı amaçlar etrafında birleşmeleridir. Bu nedenle bu değeri korumak ve uygulamak adına Müslümanlar diledikleri bir yöntem seçebilir veya geliştirebilirler.

⁵⁴⁸ Mevdudi, *Hükümet*, s. 832.

⁵⁴⁹ Mevdudi, a.g.e., s. 839-846.

⁵⁵⁰ Mevdudî, *İslam İnkılabının Programı*, s. 17-18.

⁵⁵¹ Avva, a.g.e., s. 218.

SONUÇ

Son dönem hilafet tartışmalarında önemli bir yer tutan Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin hilafet anlayışlarını ortaya koyup İslam hukuku açısından değerlendirdiğimiz bu çalışmamızda şu sonuçlara vardık:

- 1- Seyyid Bey, hilafetin dinî olmaktan ziyade dünyevî, itikadî olmaktan ziyade hukukî bir mesele olduğunu belirtmekte ve hilafetin biri hakikî diğeri sûrî iki şeklinin olduğunu söylemektedir. Hakikî hilafetin Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle son bulduğunu ve sonrasında zorbalığa ve kuvvete dayanan katı bir saltanatın hâkim olduğunu belirterek buradan hilafetin bugün için gereksiz olduğu kanaatine ulaştığını müşahede ettik. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni hakikî hilafet konumunda gördüğünü ve hilafet yerine "*Hâkimiyet-i Milliye*" düşüncesini tavsiye ettiğini gördük. Bunu yaparken geçmişi sürekli olumsuz bir surette sunduğunu ve hem hilafetin gereksiz olduğunu hem de mevcut durumu meşrulaştırmak adına dinî referanslara sürekli başvurduğunu tespit ettik.
- 2- Senhûrî'nin de hilafet ile saltanatı birbirinden ayırmak adına hilafet konusunu sahih hilafet ve nakıs hilafet şeklinde incelediğini gördük. Seyyid Bey gibi onun da sahih hilafeti ilk dört halife dönemiyle sınırlandırdığını ancak İslam'a muhalif bir hükümetin gelmesi yerine nakıs hilafetin tercih edilmesi gerektiği kanaatinde olduğu sonucuna vardık. Tarihî tecrübelerden ve mevcut şartlardan yola çıkan Senhûrî'nin modern dönem için bir hilafet projesi olarak bugün için uygulanabilir olduğunu düşündüğü "*Doğu Halkları Teşkilatı*" adını verdiği bir proje sunmuştur.
- 3- Hilafet meselesini insanlığın yeryüzündeki halifeliği ile ilişkilendiren Mevdûdî'nin konuyu işleyiş sırasında Allah'ın hâkimiyetine sürekli vurgu yaptığını gördük. Bunun da Mevdûdî'nin hilafet düşüncesini anlamada bir takım zorluklara sebep olduğunu fark ettik. Meseleyi ideolojik bir zeminde ele almasına rağmen Mevdûdî'nin hilafet konusunun birçok noktada revize edilebilir olduğu kanaati taşıdığını anladık. İlk dönem

hilafet uygulamasını İslam yönetiminin esası kabul eden Mevdûdî'nin yeni bir hilafet modeli yerine ilk dönem uygulamalarına dönmek için adına “İslam İnkılabının Programı” dediği sosyal bir ıslah projesi sunmuştur.

- 4- Çalışmamızın değerlendirme kısmında ne Kur'ân'ı Kerim'de ne de Hz. Peygamber'in sünnetinde belli bir yönetim biçiminin belirlenmediğini ve yönetimle ilgili tafsilatlı bir bilginin olmadığını gördük. Bu nedenle hilafeti ilgilendiren hemen hemen her konuda fakihlerin ihtilaf ettiğini müşahede ettik. Yine İslam'da belli bir yönetim tarzının belirlenmemiş olmasından dolayı fakihlerin ilk dönem uygulamalarını esas alarak hilafetle ilgili hükümler ortaya çıkardıklarını ve bazen de saltanat dönemi uygulamalarına bu yöntemle meşruiyet aradıklarını müşahede ettik.

Biz de çalışmamızın sonunda hilafetin Müslümanların tarihî süreç içerisinde edindikleri siyasî tecrübelerine dayanan tarihsel bir kurum olduğunu, bu nedenle her dönem Müslümanlarının, halkın rızasına dayanan seçim, şûrâ, adalet, eşitlik vb. İslam hukuk ve yönetim esaslarına bağlı kalmak şartıyla dinî ve dünyevî maslahatlarını koruyacak bir yönetim sistemi tercih edebilecekleri kanaatine ulaştık.

KAYNAKÇA

- Abdurrâzık, Ali b. Hasen b. Ahmed b. Muhammed (1888-1966), *el-İslam ve Usûlu'l-Hukm*, Katar, Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-Funûn ve't-Turâs, ts.
- Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İ'tikadi Mezhebler ve Akâid Esasları*, (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul, Marifet Yayınları, 1994.
- Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, cilt 2, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.
- Asım Efendi, MütercimSeyyid Ahmed Âsım (ö. 1235/1819), *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, (Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi), Cilt 4, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Avcı, Casım, "Hilafet" maddesi, DİA, Cilt. 17, s. 539, İstanbul, 1998.
- Avva, Muhammed Selim, *İslam Devletinde Yönetim Şekli*, (Çev. Âdem Yerinde), İstanbul, Mana Yayınları, 2011.
- Azimli, Mehmet, *Hilafet Tarihine Giriş*, Konya, Çizgi Kitabevi, 2016.
- Başoğlu, Tuncay, *Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at*, İLAM Araştırma Dergisi, 1996, cilt I, sayı 2, s. 81-112.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Tahkîk: Muhammed Züheyr b. Nasır, Dâru Tavki'n-Necat, 2001.
- Hallaq, Wael, *İslam Hukukuna Giriş*, (Çev. Necmettin Kızılkaya), İstanbul, Pınar Yayınları, 2017.
- el-Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (ö. 478/1085), *Kitâbü'l-İrşad*, (Çev. Adnan Bülent Baloğlu vd.), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- _____, *Giyâsü'l-Ümem fi't-Teyasi'z-Zülem*, (Tahkîk: Abdülazîm ed-Dîb), 1980, s. 77.
- Dabaş, Hamid, *İslam'da Otorite*, (çev. Süleyman Gündüz), İstanbul, 1995.
- Demircan, Adnan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2010.
- ed-Demîcî, Abdullâh b. Ömer b. Süleyman, *el-İmametü'l-Uzmâ inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâati*, Cilt 1, Riyad, 1987.

- Dirik, Mehmet, *Tufî'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat*, İzmir, Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Ebu'l-Beka, Eyüp b. Musa el-Kûfevî (ö. 1095/1684), *el-Külliyat*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2012.
- Ebü Davud, Süleyman b. El-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünen*, Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- el-Ferrâ, Ebu Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066), *el-Ahkâmüs-Sultaniyye*, Beyrut, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Erdem, Sami, *Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)*, Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi, Sayı 2, 1996, s. 119-146.
- Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- _____, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2016.
- Eryarsoy, M. Beşir, *İslam Devlet Yapısı*, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2013.
- Genç, Süleyman, *Seyyid Bey'in Hilafetle İlgili TBMM'deki Konuşmasının İslam Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Konya, Kitap Dünyası Yayınları, 2009.
- Hamidullah, Muhammed (1908-2002), *İslam Müesseselerine Giriş*, (Çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul, Beyan Yayınları, 2016.
- _____, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, (Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, 1997, s. 63-73
- Hatipoğlu, Mehmet Said, *İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik; Hilafetin Kureyşiliği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 23, 1978, s. 121-213.
- el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer (ö. 974/1567), *Tuhfetü'l-Muhtac fî Şerhi'l-Minhac*, Cilt 9, Mısır, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1938.
- İbn Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil*, cilt, 2, Beyrut, 1995.

- İbn Haldûn Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), Cilt. 2, İstanbul, 1989.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî el-Mervezî (ö. 241/855), *Müsned*, Tahkik: Şuayb el-Arnaût vd. Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Kuteybe, Muhammed b. Abdullah b. Müslim ed-Dinaverî (ö. 276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, Mısır, Matbaatü'n-Nil, 1904.
- Kallek, Cengiz, "Biat" maddesi, DİA, Cilt. 6, İstanbul, 1992, s. 120-124.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, Nesil Yayınları. 1992.
- _____, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 117.
- el-Kâsimî, Zâfer, *Nizamü'l-Hukmi ft Şeriatü'l-İslam ve't-Tarihi'l-İslamî*, Daru'n-Nefais, cilt 2, ts.
- el-Karadavî, Yusuf, *İslam'da Devlet Mefhumu*, (Çev. Hüsameddin Cemal), İstanbul, Nida Yayıncılık, 2016.
- _____, *İslam Hukuku Evrensellik Süreklilik*, (Çev. Yusuf Işıcık ve Ahmet Yaman, İstanbul, 2016.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed (ö. 901/1496), *Hâşiyetü'l Kestelî ala Şerhi'l Akâid*, İstanbul, Salih Bilici Kitabevi, 1973.
- Köksal, Asım Cüneyd, *Osmanlı Anayasasına Dair*, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2014.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Mardini, Souran, *İslam Kaynaklarında Önemli Dini-Siyasi Kavramlar; İslam Ümmetinde Şura*, (Çev. Sıddık Yüksel), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 4, s. 155-165.
- el-Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Velâyât ed-Diniyye*, Kuveyt, Daru ibni Kuteybe, 1989.
- el-Mübarek, Muhammed, *İslam Nizamı*, (Çev. Hüsameddin Cemal), İstanbul, Nida Yayıncılık, 2013.
- el-Muhacir, Ebu Musab, *Bütün Yönleriyle Hilafet ve Halifelik*, Konya, Meva Kitap, 2015.
- Mertoğlu, Suat, *Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi*, (Hilafet Risaleleri, cilt 5 içinde) Haz. İsmail Kara, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005, s. 45-93.

- Mevdûdî, Ebu'l Alâ (1903-1979), *Hilafet ve Saltanat*, (Çev. Ali Gencer), İstanbul, Hilal Yayınları, 2011.
- _____, *İslam'da Hükümet*, İstanbul, Hilal Yayınları, 2016.
- _____, *İslam Nizamu*, (Çev. Ali Genceli), İstanbul, Hilal Yayınları, 2016.
- _____, *İslam'da Siyasi Sistem*, (Çev. Ahmet Seçkin), İstanbul, Özgün Yayıncılık, 1997.
- _____, *İslam'da Devlet Nizamu*, (Çev. Rasim Özdenören), İstanbul, Hilal Yayınları, 1967.
- _____, *İslam İnkılabının Programı*, (çev. Mikail Bayram), Ankara, Hilal Yayınları, 1969.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Şerhü'n-Nevevî alâ Sahîhi'l-Müslim*, Darü İhyai't-Türasü'l-Arabî, Cilt 12, 1972.
- Rayyıs, Ziyaüddin, *en-Nâzâriyyat es-Siyâsiyye el-İslâmiyye*, Kahire, Daru't-Turas, ts.
- Rıza, Muhammed Reşid (1865-1935), *el-Hilafe*, Kahire, Müessesetü Hindavî, 2015.
- Sarıbıyık, Mustafa, *İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşulamayan Sorunları Üzerine Bazı Mülâhazalar*, İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası, Sayı 23, (Şubat 2012), s. 169-185.
- es-Sâvî, Salah, *el-Vecîz fi fikhi'l-Hilafe*, Daru'l-İ'lam ed- Düvelî, ts.
- Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed (1895-1971), *Fıkhu'l Hilafe ve Tetevvuruha li Tusbiha Usbete Ümemin Şarkıyye*, (Çev. Nadiye Abdurrezzak es-Senhûrî), Talikât ve Takdîm: Tefvik M. eş-Şavî, Müessesetü'r-Risale Naşirûn, ts.
- Seyyid Bey, Muhammed (1873-1925), *Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye*, (Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu içinde), Yayına Haz. Mehmet Sait Toprak, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 166-229.
- _____, *Fıkıh Usûlü*, (Yayına Haz. Hasan Karayığit), İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2010.
- _____, *Hilafetin Şer'i Mahiyeti*, (Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi içinde), Haz. İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011, s. 233-266.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, (Ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed), Cilt 1, Beyrut, Darü'l Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

- et-Tartusî, Abdu'l-Mün'im, *el-Ahkâm es-Sultâniyye ve's-Siyâsetü'i-Şer'iyye*, İstanbul, Guraba Yayıncılık, 2016.
- et-Teftâzânî, Muhammed Ebü'l-Vefa el-Guneymî (1930-1994), *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ (ö. 276/892), *Sünen*, (Tahkîk ve Talîk: Ahmed Muhammed Şâkir vd.), Mısır, Matbaatü Mustafa el-Bâbâ el-Halebî, 1975.
- Turan, Namık, *Hilafet- Erken Dönem İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, (Haz. Fahri Aral), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- _____, "Şûra" maddesi, DİA, Cilt. 39, s. 230-235, İstanbul, 2010.
- Ünal, A. Bülent, "Seyyid Bey'in Hâkimiyet Anlayışı", Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s.75-79.
- Yaman, Ahmet, *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- Yıldırım, Ramazan, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul, Anka Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Zeydan, Abdülkerim (1917-2014), *İslam'da Fert ve Devlet*, (Çev. Zeki Soyyiğit), İstanbul, 1969.