

**MÂTURİDİLİĞİN SİYASET
(HİLÂFET/İMÂMET) ANLAYIŞI**

Maksut ÇETİN

**Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN
2013
Her Hakkı Saklıdır**

**TC.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Maksut ÇETİN

MÂTURİDİLİĞİN SİYASET (HİLÂFET/İMÂMET) ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN**

ERZURUM-2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN danışmanlığında, Maksut ÇETİN tarafından hazırlanan bu çalışma 17 / 06 / 2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sayın DALKIRAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Bülent ÜNAL

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Rifat OKUDAN

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

...../...../20....

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlanmış olduğum "*Makûrîdîlîğîn Süjaret (İmarat/hikâyet)*" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
 Tezimin/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
 Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

17.06.2017
[Tarih ve İmza]

[Öğrencinin Adı Soyadı]

Makûrîdîlîğîn Süjaret (İmarat/hikâyet)

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VIII

GİRİŞ

İSLAM DİNİ'NDE SİYASET MESELESİ VE SİYASETİN TARİHİ GELİŞİMİ	
I. KUR'ÂN'DA SİYASET MESELESİ	1
II. HZ. PEYGAMBER'İN SÜNNET'İNDE SİYASET MESELESİ VE MEDİNE SÖZLEŞMESİ.....	8
II.I. Hz. Peygamber'in Sünnet'inde Siyaset Meselesi	8
II.II. Medine Sözleşmesi.....	12
III. HZ. PEYGAMBER'DEN SONRA MÜSLÜMANLARDA SİYASETİN TARİHİ GELİŞİMİ.....	20

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM MEZHEPLERİ'NİN SİYASET ANLAYIŞI

1.1. HÂRİCİYYE'NİN SİYASET ANLAYIŞI	32
1.2. MÜRCİE'NİN SİYASET ANLAYIŞI	40
1.3. ŞÎA'NİN SİYASET ANLAYIŞI	43
1.3.1. İmâmiyye'nin Siyaset Anlayışı	44
1.3.2. Zeydiyye'nin Siyaset Anlayışı	51
1.3.3. İsmâiliyye'nin Siyaset Anlayışı	55
1.4. MU'TEZİLE'NİN SİYASET ANLAYIŞI	57
1.5. EHL-İ SÜNNET'İN SİYASET ANLAYIŞI	84

İKİNCİ BÖLÜM
MÂTURİDİLİK ve SİYASET

2.1. MÂTURİDİLİK	97
2.1.1. Mâturidiliğin Arka Planı	97
2.1.2. Mâturidiliğin Oluşum Süreci	101
2.1.3. Mâturidiliğin Kurumsallaşma Süreci	103
2.2. SİYASET.....	107
2.2.1. Sözlük Anlamıyla Siyaset.....	107
2.2.2. Terim Anlamıyla Siyaset.....	109
2.2.3. İslâmî Kaynaklarda Siyaset Kavramı	113
2.3. MÂTURİDİLİKTE HİLÂFETİN GEREKLİLİĞİ	115
2.4. MÂTURİDİLİKTE AYNI ZAMANDA BİR DEN FAZLA HALİFENİN OLMASI MESELESİ	123
2.5. MÂTURİDİLİKTE HALİFENİN GÖREVE GELME ŞEKLİ	126
2.6. MÂTURİDİLİKTE HALİFENİN GÖREVLERİ VE GÖREV SÜRESİ	132
2.7. MÂTURİDİLİKTE HALİFEDE ARANAN ŞARTLAR	138
2.7.1. Teklif.....	139
2.7.1.1. Müslüman Olmak	140
2.7.1.2. Erkek Olmak.....	142
2.7.1.3. Akıl-Bâliğ Olmak.....	146
2.7.1.4. Hür Olmak	148
2.7.2. Kifâyet	149
2.7.3. Âlim Olmak.....	151
2.7.4. Âdil Olmak.....	154
2.7.5. Efdal Olmak.....	161
2.7.6. Zâhir Olmak	167
2.7.7. Kureşli Olmak.....	169
2.8. MÂTURİDİLİKTE HALİFEYE İTAAT MESELESİ.....	181
2.9. MÂTURİDİLİKTE HALİFENİN AZLEDİLMESİ MESELESİ.....	192
2.9.1. Halifenin Azledilebileceğine İlişkin Görüş.....	192
2.9.1.1. Halifenin Adaletten Uzaklaşması	193
2.9.1.2. Halifenin Bedenî ve Zihnî Yetersizliği	197

2.9.1.3. Halifenin Hukuki Tasarruflardaki Eksikliği	197
2.9.1.4. Halifenin Kendi İsteği İle Görevden Çekilmesi	198
2.9.2. Halifenin Azledilemeyeceğine İlişkin Görüş	199
SONUÇ.....	204
KAYNAKÇA	211
ÖZGEÇMİŞ.....	236

ÖZET

DOKTORA TEZİ

MÂTURİDİLİĞİN SİYASET (HİLÂFET / İMÂMET) ANLAYIŞI

Maksut ÇETİN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN

2013, 236 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN (Danışman)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN
Prof. Dr. Bülent ÜNAL
Prof. Dr. Rifat OKUDAN

Doktora tezi olarak hazırladığımız bu çalışmamızda, İslam Dini'nin büyük çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet Mezhebi'nin ana ekollerinden biri olan Mâturidiliğin siyasete (hilâfet/imâmet) dair görüşleri; siyaset denilen hilâfet veya imâmetin gerekliliği, Müslümanlar arasında aynı anda birden fazla halifenin mümkün olup olmayacağı, halifenin göreve gelme şekli, onun görevleri ve görev süresi, halifede aranan şartlar, halifenin azledilme durumu gibi konular ele alındı. Yalnız bu konu incelenmeden önce İslam Dini'nin ana kaynakları olan Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnet'inde siyaset, siyaseti çağrıştıran kavram ve görüşler ile Hz. Peygamber sonrası dönemde Müslümanların tarihinde siyasetin gelişim süreci üzerinde duruldu. Daha sonra ise İslam Mezhepleri'nin siyasete ve siyasi konulara ait anlayışları ana hatlarıyla ortaya konuldu.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Hadis, İmâmet, Hilâfet, Hâricilik, Mürcie, Şîa, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Mâturidilik, Siyaset.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****POLITICS (THE CALİPHATE / İMÂMATE) THOUGHT OF MATURİDİSM****Maksut ÇETİN****Advisor: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN****2013, Page: 236****Jüri: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN (Advisor)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN
Prof. Dr. Bülent ÜNAL
Prof. Dr. Rifat OKUDAN**

In this study that we prepared as a doctoral thesis, we dealt with the subjects like the opinions related to the Maturidism which is one of the main examples of Ehl al Sunnah school of thought that constitute great part of the Islamic Religion, the necessity of Imamete or Caliphate called politics, the possibility of more than one caliph among Muslims, the way that caliph becomes the head, his duty and the duration of the duty, the features wanted for caliph, the situation of dismissal of caliph. Before studying this topic, we also dealt with the politics in Qoran and Hz. Prophet' s Sunnah which are the main sources of Islamic Religion, the concepts and ideas that remind politics and the development process of Muslims, process of Muslims History at the following period of Hz. Prophet. After the comprehensions of islamic school of thought belong to politics and politics topics are presented mainly.

Key Words: Qoran, Hadith, İmamate, Caliphate, Khariji, Murjiah, Shia, Mutazila, Ehl al Sunnah, Maturidism, Politics.

KISALTMALAR DİZİNİ

A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
a.y.	: Aynı yer
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
C.Ü.	: Cumhuriyet Üniversitesi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Derl.	: Derleyen
Ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
F.	: Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
MİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Neşr.	: Neşriyat/Neşreden
ö.	: Ölümü
R.A.	: Radıyallahu Anh
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
s.a.s.	: Sallallahu Aleyhi ve Selem
SDÜİF	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
sy.	: Sayı
trs.	: Tarih yok
Tah.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

trc. : Çeviren/tercüme eden
v. : Vefatı
Yay. : Yaynevi, Yayınları, Yayıncılık

ÖNSÖZ

İnsanoğlunun dünya ve ahiret mutluluğunu esas alan İslam dini, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanı eğitmek, yönlendirmek, insanlar arası ilişkileri düzenlemek anlamında siyaset de din kadar eskiye dayanmaktadır. Dolayısıyla din ile siyaset arasındaki ilişki de bu iki olgu kadar kökü geriye götürülebilmektedir. Din ile siyaset arasındaki münasebet üç tarzda cereyan etmiştir. Birincisi, dinin, siyaseti hakimiyeti altına aldığı; ikincisi, siyasetin, dini hakimiyetine aldığı ve üçüncüsü de her iki alanın bağımsız olarak geliştiği dönemler şeklinde olmuştur. Yalnız iki olgunun bağımsız olduğu dönemlerde, her iki alan arasında hiçbir ilişkinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Kısmen de olsa ikisi arasında belli bir geçişkenlik söz konusu olmuştur.

Dinlerin en son halkası olan İslam Dini, hayatı bir bütün olarak anlamlandırıp insanlığın hizmetine sunmuştur. Hayatın muhtelif alanlarından biri de siyaset alanıdır. Bu dinin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'de siyasete ilişkin adalet, meşveret, emanetin ehline verilmesi, ulu'l-emre itaat ve insanlar arasında üstünlüğün takva olduğu şeklindeki temel kriterlerin dışında, siyasetin zaman ve mekana bağlı ve değişken teferruatına ait bilgiler verilmemektedir. Bu alan, insanlığın tecrübe ve anlayışına bırakılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de siyaset kelimesi günümüzde geçtiği anlamlarıyla kullanılmamış ise de, Kur'ân'ın ele aldığı konular, getirdiği emir ve yasaklar, içerdiği hüküm ve prensiplere bakıldığında siyaset kavramının işaret ettiği hüküm ve anlamları da içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla İslam düşünürleri, Kur'ân'ın, çerçevesi tamamıyla çizilmiş bir siyasi model önermediği hususunda ittifak ettikleri gibi, Kur'ân'ın siyasi meseleleri tamamıyla ele almadığı, siyasi yaşamla ilgili temel prensiplerin dışında herhangi bir emir, hüküm ve prensip getirmediği şeklindeki anlayışı da kabul etmemektedirler.

Hz. Peygamber'in hadis ve uygulamalarında ise, kelime anlamı itibarıyla siyaset kelimesinin birçok anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında "yönetim" ve "idare" gibi kavramların yaygın mefhumuna uygun kullanımlar bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi, hadislerde de siyasi konularla ilgili bir takım bilgiler mevcuttur. Hz. Peygamber'in uygulamalarında, onun nübüvvet makamı ile birlikte devlet başkanlığı makamını da yürütmesi, bugünkü yasama, yürütme ve yargı erklerinin her

üçüyle de ilgilenmiş olması sebebiyle, siyasetle ilgili büyük bir bilgi hazinesine rastlanmaktadır.

Bütün dinlerde olduğu gibi İslam dini de ortaya çıktığı andan itibaren yekpare bir şekilde anlaşılıp uygulanmamıştır. Zamanla bilgi düzeyleri farklı, kültürleri muhtelif ve sosyo-politik tercihleri çeşitli olan insan toplulukları tarafından farklı anlaşmış ya da farklı düzeylerde hayata geçirilmiştir. İslam Dini'nin farklı insan grupları tarafından çeşitli şekillerde anlaşılması sonucunda muhtelif mezhep ve ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekollerden biri de Mâturidilikdir.

Din-siyaset ilişkisinde olduğu gibi mezhep-siyaset ilişkisi de çeşitli düzeylerde ve farklı şekillerde gelişmiştir. Her bir mezhebin siyasete dair anlayışı ve siyasetle ilişkisi konjoktürel olarak ve o mezhebin farklı temsilcileri tarafından değişik şekillerde cereyan etmiştir. Doğal olarak bir itikat ve inanç mezhebi olan Mâturidiliğin de siyasete dair anlayışı ve onunla ilişkisi farklı olmuştur. Dolayısıyla bu mezhebin siyasete dair çok önemli bir düşünce birikimi ve ona yönelik çok anlamlı bir duruşu söz konusudur.

İslam dünyasının büyük bir yekününü teşkil eden Mâturidilik Mezhebi'nin tarihten beri siyasete dair fikirleri ve siyasetle olan münasebetleri çok büyük bir önem arz etmektedir. O anlayış ve duruş, hem günümüzde ve hem de gelecekte din-siyaset ve din-mezhep ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda önemli ipuçları verecektir. Dolayısıyla “Mâturidiliğin Siyaset (hilâfet/imâmet) Anlayışı” olarak ele aldığımız bu tezin önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyim.

Biz bu tezimizde mezhep olarak “Mâturidiliğin Siyaset Anlayışını” ortaya koymaya çalışacağız. Tez üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslam Dini'nde siyaset ve siyasetin tarihi gelişimi ele alınacaktır. Birinci bölümde genel olarak İslam Mezhepleri'nin hilâfet/imâmet denilen siyaset kurumuna dair değerlendirmeleri işlenecektir. İkinci ve son bölümde ise Mâturidilik Mezhebi'nin siyasete dair görüşleri değerlendirilecektir.

Tez çalışmam boyunca kıymetli görüş, mesai ve tavsiyelerini esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Sayın DALKIRAN, Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN, Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN, Prof. Dr. Bülent ÜNAL ve Prof. Dr. Rifat OKUDAN'a ve ayrıca öğretmenlik görevini ifa ettiğim Halide Edip Adivar İmam Hatip Ortaokulu'ndaki

öğretmen arkadaşlarıma, özellikle rehber öğretmenler Deniz KARAKUŞ ve Eylem BAKIR'a yaptıkları katkılarından dolayı teşekkürü borç bilirim.

Erzurum – 2013

Maksut ÇETİN

GİRİŞ

İSLAM DİNİ'NDE SİYASET MESELESİ ve SİYASETİN TARİHİ GELİŞİMİ

I. KUR'ÂN'DA SİYASET MESELESİ

Kur'ân'da tanımı yapılmış, çerçevesi tespit edilmiş bir siyaset modeli bulunmadığı gibi¹ genel ilkeler dışında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş bir siyaset şekli de mevcut değildir.² Fakat Kur'ân'da siyasetin muhtevası (içeriği) ve fonksiyonları (işlevleri) vardır. Kur'ân'da siyasetin biçim ve yapısı, esasları ve çalışma tarzı hakkında hiçbir şey söylenmediği gibi, devleti yönetenlerin nitelikleri, iş başına nasıl gelecekleri, toplumu nasıl yönetecekleri ve hangi şartların oluşması halinde ve ne şekilde görevlerine son verileceği, göreve kimlerin son verme yetkisine sahip oldukları konusunda açık bir ifade yoktur. Yalnız Kur'ân, Müslümanları öyle şeylerle yükümlü ve sorumlu tutmuştur ki, bu hususlar bir devletin varlığını kaçınılmaz kılar.³ Devlet olmadan, sözü edilen hususların gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Mesela, İslam ülkesini korumak ve savunmak, sınırlarda oluşan tehlikeyi zamanında yok etmek gayesiyle orduya; İslam toplumunda fertler ya da zümreler arasında çıkacak olan ihtilafları çözmek, kanunun yasakladığı işleri yapanları cezalandırmak için yargı organına; bu organın verdiği kararları gerektiğinde cebren (zorla) uygulamak için kolluk kuvvetlerine ve emniyet teşkilatına; düzeni korumak, asayiş sağlama amacıyla vergi konulmasına ve bunların toplanmasına, bunun için de maliyeye ve bir kayıt düzenine ihtiyaç vardır. Bunlar ve benzeri durumlar devlet olmadan gerçekleşmez. O halde, farzı gerçekleştirmek için varlığı zaruri olan şey de farz olur.⁴ Yani Müslüman bir toplumun bir devlete sahip olması öncelikli bir farz olarak telakki edilmiştir.⁵

Kur'ân, devletin nasıl olması gerektiği üzerinde değil, ne yapması gerektiği üzerinde durmuştur. Yani devletin şekli önemli değil, fonksiyonları önemli olduğundan Kur'ân'a göre devletin şekli farklı olabilir. Bu, hilâfet, saltanat, cumhuriyet veya demokrasi olabilir. Fakat devletin yapacağı işler değişmez, daha doğrusu ana hatlarıyla

¹ Ahmet Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, 4(2), 2006, ss. 1-10.

² Süleyman Uludağ, "Kur'ân'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?" *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 32*, s.114.

³ Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 305.

⁴ Şah Veliyullah Dehlevi, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, s. 735.

⁵ Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 36-37.

değişmemelidir. Mesela, her devlet, nizamdan ve asayıştan yanadır, başsızlığa ve kargaşaya karşıdır, âdil ve merhametli olmalıdır, keyfi ve haksız icraatta bulunmamalıdır. Bu ve benzeri hususları gerçekleştiren her devlet, Kur'ân nazarında makbul ve meşru kabul edilebilir. İslam'da siyasetin yapısı ve hükümet şekli, kabuk ve ambalaj; görmesi gereken işler, öz ve içerik gibidir. Kabuk, zamana ve ihtiyaca göre değişebilir; ama öz değişmez.⁶

İslam dininin temel kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de birbirinden açıkça ayrılmamış bir şekilde yer alan hüküm ve davranış kuralları, İslam bilginleri tarafından çeşitli ayrımlara tabi tutulmuştur. En genel ayırım, âyetlerin muhtevasına ilişkin olarak yapılan "taabbüdi içerikli"⁷ ve "akli içerikli" âyetler şeklindeki ayırımdır. İnsanın Allah'a karşı görevlerini belirleyen hükümler ile insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerini düzenleyen hükümler arasında fark gözetilmesi de büyük ölçüde aynı ayırımın bir başka ifade şeklidir. Her iki grup âyet, ilâhi kökenli olsa bile, Allah'a karşı olan vazifeleri belirleyen emirler ile insanın hemcinsleriyle ilgili olanları arasında ayırım yapılması, dini anlama, dinin hükümlerini değişen durum ve şartlara taşıma ve her ortamda dindar kalabilme açısından gerekli bir işlem olduğundan, hem tarihsel süreçte hem de günümüzde geçerliliğini ve gerekliliğini sürekli korumuştur.

Kur'ân'da, akıllı ve mükellef insan ve topluluklar muhatap alınır, onun anlayacağı şekilde ayrıntılı veya genel olarak birtakım davranış kurallarından söz edilir. Bu hükümler konulurken de çoğu zaman hükümlerin dayandığı gerekçeye, taşıdığı fayda ve hikmete işaret edilir ve her vesileyle bütün bu hükümlerin insanın genel ve kalıcı yararı için olduğu belirtilir. Bu sebeple Kur'ân'da, bireyin yaratana karşı kulluk görevinden kendine ve diğer yaratılmışlara karşı sorumluluklarına, hak ve ödevlerine kadar, hayatın bütün alanlarını kuşatıcı bir rehberlik bulunur. Ancak bu rehberlik, bazen ayrıntılı

⁶ Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 42.

⁷ Taabbüd, ibadet etmek, kulluk etmek demektir. Buna göre, taabbüdi demek; ibadetleri, hikmet ve faydalarını düşünmeksizin sadece Allah'a kulluk etmek niyetiyle ve emredildiği tarzda yapmak, demektir. Allah'ın insanlara bir takım emir ve yasakları vardır. Bunların bir kısmının hikmetleri kolayca bilinir, bir kısmı ise hikmeti bilinmezse de aynen uygulanır. Bu türden olan emir ve yasaklara taabbüdi denir. Sözgelimi, içkinin yasaklanma hikmeti bellidir. Çünkü içki, akli iptal etmekte ve insanı âdeta insanlıktan çıkarmaktadır. Ama namazın beş vakit olması, bu namazların rekât sayıları taabbüdidir, hikmeti bilinmezse de aynen uygulanması gerekir. İlâhi emir ve yasaklar hikmetlere değil, illetlere bağlıdır. İlet ise doğrudan doğruya Allah'ın emir veya nehyidir. Başka bir ifade ile taabbüdi, ibadete ait olup emrolunduğu için yapılan, sebep ve illeti sadece emir olan, aklın muhakemesine bağlı olmayan ibadetlerdir. Yani ibadete ait olanlardır. (Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1996, I, 537; İbn Abdisselam, *Kavâ'id*, I, 19; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 318-319; Dehlevî, I, 385).

şekilde bir davranışın emredilmesi, bir yasağın konması şeklinde; bazen da aklın ve insanlık tecrübesinin ortak ilke ve değerlerini hatırlatma ve tekit biçiminde olur. Kur'ân'ın ayrıntılı hükümleri de bir genel ilkeye hizmet ettiği için akıl tarafından yadırganmaz, kolay anlaşılır ve makul bulunur. Mesela Kur'ân'da ayrı ayrı belirtilen yiyecek ve içeceklere ilişkin yasaklamalar, evlenme kuralları, miras hükümleri, aile içi hak ve yükümlülükler ve bazı ibadetlere ilişkin ayrıntılar böyledir. İnsan akli, belki bunlara kendiliğinden ulaşamaz; fakat bunları, gözetilen maksadın ve yöneltilen hedefin bir parçası ve tabii bir aracı olarak görür ve makul bulur. Kur'ân'da yer alan adaletli davranma, haksızlık etmeme, ölçü ve tartıyı gözetme, yalan söylememe, doğruluk ve merhametten ayrılmama, danışarak iş yapma, hak bildiği yolda kararlı bir şekilde yürüme gibi ilkeler, aklın ve insanlığın ortak tecrübesiyle örtüşen ilkelerdir.⁸ Kur'ân'ın bu rehberliği, aklını kullanan, insanlığın ortak tecrübesini bilen ve yaratılıştan getirdiği meziyetlerini koruyan insan için tabii ve gerekli bir açıklama ve örneklendirme mahiyetindedir.

Kur'ân'da konular, genelde birey muhatap alınarak, insan merkezli olarak işlenmiş; bununla da, sağlıklı bir toplumsal yapıya kavuşmanın yolu, bireylerin yetişkinliğinden geçtiği vurgulanmak istenmiştir. Bu sebeple Kur'ân'da siyaset ve devlet, toplumların yönetim şekli, üretim araçları ve gelir paylaşım biçimleri konusunda özel ve ayrıntılı bir hüküm yer almaz; sadece genel Dinî ve ahlakî ilkeler hatırlatmakla yetinilir.⁹ Bu, İslam'ın evrensel bir din oluşunun, az gelişmişinden ve kabile hayatı yaşayanından en örgütlü olanına kadar, bütün toplumları kuşatan bir davete sahip olmasının da tabii bir gereği ve sonucudur. Bu sebeple Kur'ân'da danışma, haksızlık yapmama, emaneti ehline verme, adaleti gerçekleştirme, ahlakı ve kamu düzenini koruma, Allah'a ve Resulü'ne mutlak, diğer amirlere -günah ve zulüm içermeyen emirlerde- itaat gibi esasen daha genel içerikli olmakla birlikte siyasal düşünce için de hareket noktası yapılabilecek birtakım ilkesel hükümler bulunmaktadır ve Kur'ân'ın siyasetle ilgisi bu seviyededir.¹⁰ Ancak, Kur'ân'da siyasete ilişkin doğrudan ve dolaylı atıfların bulunmasından hareketle siyasetin, dinin temel unsurlarından olduğu veya dinin

⁸ Manzuriddin Ahmed, "Kur'ân'da Anahtar Siyasi Kavramlar", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, derleyen: Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, s. 75; Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s.13-38.

⁹ Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dinin Fanatizm Arasında İslam Devleti*, (çev. Ahmet Karababa-Salih Parlak), Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 325.

¹⁰ Evkuran, s. 9.

doğrudan ilgi alanına girdiği şekilde değerlendirilmesi doğru olmaz. Gerek yaratıcı ile gerekse kendisi dışındaki diğer bireylerle olan ilişkileri bağlamında bireyin gelişmesine vurgu yaptığı için, açık bir şekilde siyasal düzenlemelerde bulunmak Kur'ân'ın temel amaçları içinde yer almamış ve bu düzenlemeleri, genel ilke ve amaçlar doğrultusunda yaparak onları Müslüman bireylerin yetenek, meleke ve birikimlerine bırakmıştır.¹¹ Bu itibarla Kur'ân'da yer alan hükümlerin siyasetle, toplumların devlet ve yönetim biçimleriyle ilgisi, ilgiyi kuran şahsın bakış açısına göre değişkenlik gösterebilecek, ileri kademelerde olmasa bile başlangıçta farklı talep ve projelere hız kazandırabilecek bir izafilik taşımaktadır. Böyle olunca da, dinin genel ilkeler ve hedefler yönüyle siyasetle ilgisi ve ona yön veren üslubu, “nass”larda açıkça görülmekle birlikte bu ilgi, ayrıntıya inildikçe ve ileri merhalelerde bir hayli zayıflamaktadır.

İnsanın bütün davranışları, elbette ki Dinî-ahlakî kıymet hükümlerine göre değerlendirilir. Bu bakımdan her ne kadar, toplumsal ilişkileri düzenlemede ve toplumu düzene koymada asıl rolü beşeri yönetim (medeni, sivil)¹² oynasa da, bu yönetim adaleti öngören gerçek değerler düzenine göre tali bir konumdadır ve onun yansımasıdır. Mekke döneminde inen âyetlerin büyük ölçüde inanç ve ahlak ile ilgili olmasına dayanarak, Kur'ân'ın temel vurgusunun, bütün insan davranışlarının, ilâhi gözetim altında bulunduğunu ima etmek olduğu söylenebilir. Medine döneminde yapılacak hukuki düzenlemelerin altyapısı da burada atılmıştır. Bu süreç, dinin bütün beşeri davranışlara dinî ve ahlakî bir zemin oluşturması ve bu zeminde onları anlamlı kılması, bireyin yetişkinliğini ve sorumluluk bilincini toplumsal yapının sağlamlığının da âdeta ön şart sayması şeklinde yorumlanabilir. Buradan hareketle, Kur'ân'da siyaset teorisi veya devlet modeli aramanın veya Kur'ân'ı böyle bir söylem için ana malzeme yapmanın yersiz olduğu,¹³ fakat Kur'ân'ın insanın siyasi zihniyetini oluşturan bir mesaj ve yönlendirmeye de sahip bulunduğu görülür. Diğer bir anlatımla, İslam toplumlarının tarihsel tecrübesinde görüldüğü gibi, Kur'ân'ın devlet ve siyaset alanında bilinçli bir şekilde Müslümanlar için siyasi bir zihniyet oluşturduğu söylenebilir.¹⁴

¹¹ Ammara, s. 325.

¹² Ammara, s. 327.

¹³ Kur'ân'da geçen ve günümüzde “siyasi” anlamlarda kullanılan bazı kelime ve kavramların Kur'ân, Sünnet ve Klasik İslamî İlimler açısından taşıdığı anlamları ve bu anlamlara modern siyasi anlayışlar esas alınarak çağdaş âlimler ve araştırmacılar tarafından yüklenen anlamlar hakkında geniş bilgi için bkz. Manzuriddin, s. 75-103.

¹⁴ Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yay., İstanbul 1987, s. 5.

Kur'ân'da siyaset ile ilgili âyetler incelendiğinde, din-siyaset ilişkisi açısından şu tespitleri yapmak mümkündür: Kur'ân; inanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla yer verirken siyasi konulara, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında,¹⁵ teferruata dair çok fazla bir belirlemede bulunmuş değildir. Örneğin, Hz. Peygamber'den sonra halife kim olacak? Hangi şartları taşıyacak? Devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak gibi kurumsal siyasetin konuları üzerinde durmamış ve herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır. Siyaset kadar diğer konuları da ilgilendiren bu temel prensipler, genel olarak Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözülmesi,¹⁶ insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi,¹⁷ yetki sahiplerine itaat edilmesi,¹⁸ emanetlerin ehline verilmesi,¹⁹ şeklindedir.²⁰

Siyasi alanla ilgili bir düzenleme hakkında Kur'ân-ı Kerîm insanların uyması gereken kuralları, hürriyet, eşitlik, adalet, ehliyet ve şura (danışma) kavramları ile ifade etmiştir.²¹ Siyasi yapının tabiatı değişken olduğundan dolayı Kur'ân, bu yapıya dair, bütün insanların benimseyebileceği ve her zaman, her yerde uygulayabilecek olan genel kurallar öngörmektedir. Kur'ân siyasi alanla ilgili genel ilkeleri belirledikten sonra o alanla ilgili tasarrufta bulunma hakkını doğal olarak insana bırakmıştır. Buna rağmen Hz. Peygamber sonrası iktidar arayışında, İslamî sosyal yapının genel ve en önemli şekli olarak ümmetin hakimiyeti karşısında, kabile bağları işlevselliğini sürdürmeye devam etmiştir.²²

Din-siyaset ilişkisinde en çok gündeme getirilen halife ve imâm kavramları, iddia edildiği gibi, Kur'ân'da siyasi otoriteyi elinde tutan kimse anlamında kullanılmamaktadır. Müslüman toplumlarda siyasi otoriteye hilâfet veya imâmet denmesi, halifenin risalet görevi hariç, Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevi otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini düzene sokmak üzere Allah'ın yeryüzündeki hakimiyetini veya bütün müminlere ait

¹⁵ Ammara, s. 325.

¹⁶ Şura, 42/38; Al-i İmran, 3/159.

¹⁷ Nisa, 4/58.

¹⁸ Nisa, 4/59.

¹⁹ Nisa, 4/58.

²⁰ Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-makalat Mezhep Araştırmaları*, I/1, (Bahar 2008), s. 10.

²¹ Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", s. 26.

²² Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2002, s. 47-48.

olan hilâfet ve yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanır. Dolayısıyla bu makamdaki kişiye “Halifetü Resülillah” da denilmiştir.²³ Kur’ân-ı Kerim’de hilâfet kelimesi yer almadığı gibi halife kavramı da zikredilen terim anlamıyla geçmez. Ancak halife, hâlâif ve hulefâ kelimeleri kullanılarak, insanın Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğu sıkça tekrarlanır.²⁴ Bazı âyetlerde halifenin sözlük anlamı çerçevesinde, fakat ileride oluşacak terim anlamıyla da ilgi kurulabilecek şekilde, bir kısım kavimlerin kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde söz sahibi kılındığına işaret edilir.²⁵ Bu âyetlerin anlatımından insanın; hak ve adaleti gerçekleştirmek, yararlı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek, bir bakıma Allah’ın güvenine de mazhar olarak yeryüzüne gönderildiği anlaşılmaktadır. İnsanın yeryüzünde en şerefli varlık sayılması da bununla ilgilidir. Halife kavramı, hür (özgür) iradeli ve kendi adına güzel işler yapmaya namzet, Allah’ın her kulu anlamına gelmektedir.²⁶

İmâm kavramı ise, farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, bu bağlamda insanlara örneklik ve önderlik yapan kişi anlamında, genelde peygamberlik makamı için kullanılmıştır.²⁷ İmâm, öne geçen demektir. Herhangi bir ilimde, bir meslekte önder ve kendisine uyulan zata “imâm” denir.²⁸ Gerçekte imâmet, dini korumada ve dünyayı din ile idare etmede şeriat sahibine vekalet etmektir.²⁹ Aslında bu tür kullanımlarda peygamberlik makamının dahi bir sülale imtiyazı olmadığı, peygamber sülalesinin mensuplarına fazilet sağlamadığı ve diğerlerine karşı bir üstünlük kazandırmadığı son derece açıktır.³⁰ Ayrıca, peygamberin seçildiği kabileye, peygamber kendilerinden çıktı diye, ölümünden sonra siyasi veya siyasi olmayan makamları ellerinde tutma imtiyazı da verilmiş değildir. Dolayısıyla hilâfet ve hakimiyet meselesi, “dinî olmaktan ziyade, daha çok dünyevi ve siyasi bir meseledir.”³¹ İmam Mâturidi, İslam’ın temel inanç esaslarını açıkladığı “Kitabu't-Tevhîd” adlı eserinde, bu konuya herhangi bir başlık açmamıştır. Günümüz İslam âlimlerinden Bediüzzaman Said Nursi de İmâmet meselesini, fer’i bir

²³ Muhammed İbn Sa’d (ö. 230/844), *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut, trs., III, 183, 281.

²⁴ Bkz. Bakara, 2/30; En’am, 6/165; Yunus, 10/73; Neml, 27/62; Fâtır, 35/39; Sa’d, 38/26.

²⁵ Bkz. Araf, 7/69; Yunus, 10/14.

²⁶ Bkz.; Bakara, 2/30; En’am, 6/165.

²⁷ Hz. İbrahim’e Cenab-ı Hak: “Seni insanlara imâm (başkan) yapacağım” buyurduğu zaman, O: “Benim zürriyetimden de” diyerek, kendi sülalesinden de imâmlar gelmesi niyazında bulunmuş, fakat şu cevabı almıştır: “Benim ahdim (vazife teklifim) zâlimlere erişmez.” Bakara, 2/124.

²⁸ Mecdüddin Muhammed b. Yakup Firuzabadi, (ö. 817/1414), *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, trs., IV, 22.

²⁹ İbn Haldun, I, 479-480.

³⁰ Mehmed Said Hatipoğlu, “Hilâfetin Kureyşiliği”, *AÜİHD.*, XXIII, 1978, 136-137.

³¹ Seyid Bey, *Hilâfet ve Hakimiyet-i Milliye*, Ankara 1923, s. 2.

mesele olarak görür. Sadece: “Ziyade ehemmiyet verildiği için bir imani mesele sırasına girip “Kelâm İlmi” ve “Usulü'd-din” kitaplarına girmiştir,” der.³² Bu konular, doğrudan doğruya toplumun tercihinin bırakılmıştır. Onlar hakkında İslam’ın temel kaynakları olan Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sünnetinde çok fazla tafsilat yoktur. Dolayısıyla Kur’ân, siyasi ve hukuki konularda hakimiyet yetkisinin temel esaslarını Allah’a; detaylar kısmını ise, insanlara bırakmış ve topluma ait işlerin, insani birikiminin sunduğu imkanlardan da faydalanarak toplum tarafından düzenlenmesini ve yürütülmesini istemiştir.³³

Birçok İslam müellifinin beyan ettiği gibi devlet müesseselerine dair, Kur’ân’da herhangi bir hükme rastlanmamaktadır. İslam Tarihi boyunca, ihtiyaçlara göre bazı müesseseler kurulmuş, bazıları da kaldırılmıştır. Hatta Hz. Peygamber devrinde olup da varlığına gerek görülmemeyenlerin, sonradan kaldırıldığını, onlardan o dönemde olmayıp da, sonradan varlığına gerek görülenlerin ihdas edildiğini görüyoruz. Mesela, daha önce var olmayan hapisane, darphane ve divan teşkilatı gibi müesseselerin, Hz. Ömer döneminde kurulduğu bir vakıdır.³⁴ Kısaca, devlet ve siyasetin sosyal, hukuki ve beşeri bir olgu olması ve değişmesi sebebiyle Kur’ân, doğrudan siyasi bir sistem önermez, siyasi bir yapılanmanın ayrıntısını ortaya koymaz ve siyasi erki elinde tutacak kişinin kimliği üzerinde durmaz. Çünkü Kur’ân’ın temel gayesi ve esas ilgi konusu, siyasi oluşumlar ve bunların faaliyetleri değildir.³⁵

Sonuç olarak Kur’ân’da siyaset ve siyasi konular, adaletin tesisi ve zulmün kaldırılmasını önceleyen, insan haklarının korunmasını ve yetkinin halktan alınmasını gerekli gören hukuki bir düzenleme ile ilgilidir. Bunun çerçevesi adalet, hakkaniyet, şura ve ehliyet (yetkinlik ve yeterlilik) olarak belirlenmiştir.

³² Bediüzzaman Said Nursi, *Lem’alar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 29.

³³ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla, 1997, s. 37; Ahmet Akbulut, “Kur’ân-ı Kerîm Açısından Egemenlik Meselesi”, *İslamî Araştırmalar*, 8, 1995, sayı: 3-4, s.151.

³⁴ Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkani, *Neylu'l-Evtar*, Mısır 1961, VII, 68 vd.

³⁵ Kutlu, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, s. 11.

II. HZ. PEYGAMBER'İN SÜNNETİ'NDE SİYASET MESELESİ VE MEDİNE SÖZLEŞMESİ

II.I. Hz. Peygamber'in Sünneti'nde Siyaset Meselesi

Hz. Muhammed (s.a.s)'in uygulama ve tavsiyeleri, diğer konularda olduğu gibi siyaset konusunda da, Kur'ân'ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygunluk arz etmektedir. Allah'ın Hz. Peygamber için öngördüğü asli görev, kendisinden aldığı vahyi insanlara ulaştırmasıdır (tebliğ). Vahyin açıklanması (tebyin) ve uygulanması (teşri) da bu görevin devamı mahiyetinde olduğundan, bu konularda Resulullah'ın otoritesinin tanınması da istenmiştir. Allah, birçok âyette resulüne (elçisine) inanmayı, ona itaat ve ittiba etmeyi emretmiş; isyan etmeyi ise yasaklamıştır.

Bu âyetlerden bazıları şöyledir: "*Allah'a ve resulüne iman edin*"³⁶, "*Allah, kendisine ve resulüne itaat edenleri, ebediyen kalmak üzere, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokar. Bu, ne büyük bir kazançtır. Allah'a ve resulüne isyan edenleri ve koyduğu sınırları geçenleri de, ebediyen kalacakları ve acıklı bir azap görecekları bir ateşe sokar*"³⁷, "*Eğer O'na itaat ederseniz, hidayet bulursunuz. Resulün görevi yalnızca açık tebliğdir*"³⁸, "*Kim Allah'a ve resulüne isyan ederse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur*"³⁹, "*Allah'a itaat edin, resule itaat edin ve sakının*"⁴⁰, "*Sizin rabbiniz Rahman'dır. Bana ittiba edin ve emrime itaat edin*"⁴¹, "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin; resule ve aranızdan çıkan emir sahiplerine itaat edin. Bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, eğer Allah'a ve ahiret gününe inanan kimseler iseniz, onu Allah'a ve resule götürün*"⁴², "*Mü'minler, Allah'a ve peygamberine inanan kimselerdir ve toplumu ilgilendiren bir işte peygamber ile buldukları zaman, ondan izin almadıkça çekip gitmezler.*"⁴³

Hadis kaynaklarında hilâfet kelimesi ile birlikte halife, imâm ve emir kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde devlet başkanı, yönetici, lider gibi anlamların kastedildiği görülür.⁴⁴

³⁶ Nisa, 4/171.

³⁷ Nisa, 4/13, 14.

³⁸ Nur, 24/54.

³⁹ Ahzab, 33/36.

⁴⁰ Maide, 5/92.

⁴¹ Taha, 20/90.

⁴² Nisa, 4/59.

⁴³ Nur, 24/62.

⁴⁴ Cesim Avcı, "Hilâfet" md. *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 540.

Hız. Peygamber'in insanlara nasıl davranması gerektiği konusundaki emir ve yasakları, onun devlet başkanlığı ile ilgili olmasından ziyade, peygamberlik misyonu veya sosyal ve toplumsal ilişkilerde Müslümanlara örneklilik ve önderlik etme görevi ile alakalıdır. Bu itibarla onun Müslüman topluma önder ve örnekliliği, ilâhi kaynaklı; devlet başkanı oluşu ise, daha çok beşeri kaynaklıdır. Çünkü Kur'ân onun devlet başkanlığı üzerinden kurumsal siyasetle ilgili belirlemelerde bulunmamıştır. Siyaset kurumu, genelde Peygamberlik ve özelde Hız. Peygamber misyonu için ana hedefi gerçekleştirmede, bir araç ve dolayısıyla tali bir unsurdur. Hız. Peygamber bir siyaset kuramcısı olarak gönderilmemiştir ve böyle bir görevi üstlenen kimse gibi hareket etmemiş, siyasi konularda çevresinde konuyu iyi bilen sahabeyle birlikte veya onların görüşleri doğrultusunda kararlar almıştır.⁴⁵

Hız. Peygamber, peygamberlik görevinin yanı sıra, hadlerin uygulanması, anlaşmaların imzalanması, orduların hazırlanması, valilerin tayin edilmesi, malî, cezaî ve benzeri hususlarda insanlar arasında çıkan ihtilafların çözümlenip hükme bağlanması gibi ancak bir devlet başkanının yapabileceği siyasi bir takım yetkileri de bizzat kullanmıştır.⁴⁶

Hız. Muhammed (s.a.s)'in devlet başkanlığı görevine layık görülmesi, daha çok onun beşer olarak elde ettiği başarılarının ve bu konudaki kabiliyetinin sonucuydu.⁴⁷ Hatta peygamberlik gelmeden önce de, liderlik vasfını kullanarak ihtilaflı konularda hakemlik yaptığı bilinmektedir. Böyle görüldüğü için Müslümanlar, zaman zaman, Hız. Peygamber'in çeşitli konulardaki vahye dayanmayan kişisel görüşlerini eleştirebilmişler ve ona alternatif görüşler ortaya atabilmişlerdir.⁴⁸ Bundan dolayı, başta Kur'ân olmak üzere, kaynaklar Hız. Muhammed (s.a.s)'i melik/kral vasfıyla tanımlamaktan kaçınmıştır.⁴⁹ Çünkü meliklik ve sultanlık, kuvvet, galebe, tagallüb, tasallut, kahr, istila veya cebir yoluyla elde edilir.⁵⁰ Halbuki Kur'ân, "*Sen onlar üzerinde zorba*

⁴⁵ Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", s. 14.

⁴⁶ Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1352), *Zadü'l-Meâd*, I-IV, Beyrut 1983, II, 124.

⁴⁷ M. A. Shaban, *İslamic History*, A. New İnterpretation I, Cambridge 1971, s. 15.

⁴⁸ M. Hayrettin Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, s. 27 vd.

⁴⁹ Zümmer, 39/41; Naşî el-Ekber, *Mesail*, thk. Joseph Van Ess, Beyrut 1971, 49.

⁵⁰ el-Ekber, s. 49; krş. Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 19.

değilsin,"⁵¹diyerek onu bir kral veya melik gibi güç ve zor kullanmaması konusunda uyarmış ve onun ne insanların ne de Allah'ın vekili olduğunu⁵² bildirmiştir.⁵³

Hz. Peygamber bir devlet kurmak ve devlet başkanı olmak için gönderilmemiş olmasına rağmen yapılan faaliyetler ve mücadeleler neticesinde, bir devlet kurulmuş ve O da fiili olarak o devletin başkanı olmuştur.⁵⁴ Fakat kendisi o devletin başkanı olduğunu asla söylememiştir. O, her zaman bir mürşit, bir rehber ve ıslahatçı olarak faaliyet göstermiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s)'in siyasi liderliği ve devlet başkanlığı çeşitli dönemlerden geçerek uygulanmıştır. Yönetimin tamamen müşriklerde olduğu Mekke Site Devleti dönemi, yönetime gayri müslimlerle ortak olduğu birinci etap Medine dönemi ve yönetimi bütünüyle ele aldığı ikinci etap Medine dönemi olmak üzere, üç dönem içinde ele alınabilir.⁵⁵

Hz. Peygamber Mekke döneminde küçük bir cemaatin başkanı idi. Mekke döneminde cemaat var, devlet yoktu. Zira burada, Müslüman cemaatin kendisine özgü ülkesi ve egemenliği yoktu. Mekke dönemi, Müslümanların müşrik yönetimin içinde azınlık olarak buldukları dönemdir. Bu dönemde Müslümanlar, müşrik çoğunluğun baskı ve işkencelerine maruz kalıyor, öldürmeye kadar varan işkencelere tahammül ediyorlardı. Buna rağmen, bir asayiş problemi ortaya çıkarmıyor, toplumda huzursuzluk sebebi olacak bir harekette bulunmuyorlardı. Fakat inançlarından da taviz vermiyorlardı.⁵⁶ Hz. Peygamber'in Mekke'de iken herhangi bir siyasi talepte bulunduğu bilinmemektedir. Hatta peygamberlik misyonunu engellemek için kendisine teklif edilen siyasi ve dünyevi teklifleri de reddetti. Bu durum, onun temel misyonu ile ilgili olduğu gibi, içinde bulunduğu sosyo-politik durumla da ilgilidir. Evet, Müslümanların neye inandıkları müşrikleri ilgilendirmezdi. Çünkü Allah hiç kimseyi inanç konusunda bir başkasının üzerine muhafız olarak göndermemiştir. Dolayısıyla müşriklerin, Müslümanların inancına karışma hakları yoktu. Bu sebeple, Müslümanlara, inançları

⁵¹ Ğaşıye, 88/22.

⁵² Zümer, 39/41; İsrâ, 17/54.

⁵³ Kutlu, "İmâm Mâturidi'ye Göre Diyanet – Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", *İslamiyat*, 2005/2, s. 57-58.

⁵⁴ Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul 1993, s. 39-41; Salih Tuğ, "Bir Şehir-Devlet'in Yeniden Teşkili", *DİBD*, Mayıs-Haziran 1971, cilt: 10, sayı: 108-109, s. 149.

⁵⁵ Hamza Aktan, "İslam'da Fert ve Devlet İlişkisi", *Yeni Ümit Dergisi*, sayı: 94, Ekim-Kasım-Aralık 2011, s. 4.

⁵⁶ Aktan, "İslam'da Fert ve Devlet İlişkisi", s. 4.

dolayısıyla yapılan müdahale zulüm ve haksızlık oluyordu. Hz. Peygamber (s.a.s)'e yapılan sayısız işkence, baskı, hakaret ve öldürmelere rağmen, her hangi bir asayiş problemi çıkarılmasına müsaade etmemiştir. Ancak mü'minlerin, Allah'ın âyetlerini alaya alan inkarcılarla oturmamak suretiyle pasif bir tepki koymaları gerektiği, şu şekilde ifade edilmektedir: *“O (Allah), Kitap'ta size şöyle indirmiştir ki: Allah'ın âyetlerinin inkar edildiğini yahut onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, onlar bundan başka bir söze geçinceye kadar inkarcılarla beraber oturmayın; yoksa siz de onlar gibi olursunuz.”*⁵⁷

Hz. Peygamber Medine'ye hicretiyle birlikte, Medine'de oturan bütün kabileleri, anayasa olarak nitelendirilebilecek ortak bir sözleşme üzerinde birleştirdi. Âdeti siyaset ve onunla ilgili kurumlar, peygamberlik davasının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁸ Medine döneminde dinin gereklerinin rahatça yerine getirilebilmesi için toplumsal bir bütünleşme ve örgütlenme kaçınılmaz olmuş ve Resul-i Ekrem de, vahye ve içtihadına dayanarak bu yönde gerekli önlemleri almıştır. Medine'de Müslüman cemaatin kendisine özgü ülkesi ve egemenliği mevcut olduğundan devlet vardı ve Hz. Peygamber de orada devletin başkanı olmuştur.⁵⁹ Durum böyle olmakla beraber Medine döneminde fiilen mevcut olan ve başında Hz. Peygamber'in bulunduğu devletin yapısı, şekli, işleyiş tarzı ve niteliği belli değildi. Devlet başkanının nitelikleri, başkanın göreve nasıl geleceği, yetkilerinin ne olacağı ve görevinin hangi şartlar altında sona ereceği veya erdirileceği hususunda da açık bir hüküm yoktu. Ama devletin ne yapacağı belli idi. Çünkü bunlar, Hz. Peygamber döneminde yapılmış şeylerdi.⁶⁰

Medine dönemi dikkate alındığında Hz. Peygamber'in, hem yasama hem yürütme hem de yargı yetkisini kendisinde topladığı ve aynı anda hem hukuki hem de siyasal otorite olduğu görülür.⁶¹ Fakat Hz. Muhammed (s.a.s)'in Medine toplumuna lider oluşunun dinin bir gereği olmaktan çok konjonktüre bağlı siyasal bir liderlik olduğu söylenebilir. Gerek Resulüllah'ın gerekse onun ölümünden sonra Müslüman toplumların

⁵⁷ Nisa, 4/140.

⁵⁸ Hamidullah, *Mecmuatu'l-Vesaiku's-Siyasiyye Li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfeti'r-Raşıde*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1987, s. 59-62; *İslam Peygamberi*, 1/202-206. Hamidullah bu eserinde İslam Tarihinin muhtelif kaynaklarından aldığı “Medine Vesikası” metinlerini mukayeseli bir tetkik neticesinde maddeler halinde sunmaktadır.

⁵⁹ Ahmet Davudoğlu, “Devlet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1994, IX, 238; Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 57.

⁶⁰ Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 57; Davudoğlu, “Devlet”, s. 238.

⁶¹ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul 1987, s. 133; Bernard Lewis, *Ortadoğu*, trc. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yay., Ankara 2006. s. 59.

siyasetle ilgilenmesini doğal bir gelişme olarak değerlendirmek daha uygundur. İslam bilginlerinin de Resulullah'ın sünnetini değerlendirirken onun peygamber olarak yaptığı davranışlarla devlet başkanı ve siyasi-askeri liderlik⁶² vasıflarıyla yaptıkları arasında bir ayırım gözetmesi ve devlet başkanı olarak yaptıklarını yorumlamada kendilerini daha rahat hissetmeleri de bu sebeptir.

Hz. Muhammed (s.a.s) öldüğünde, kendinden sonra imâm veya halife olacak kişiyi gizli veya açık olarak (Şîa'nın iddia ettiği aksine) belirlememiştir.⁶³ Öyle anlaşılıyor ki, dünyevi işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisi, bütün Müslümanlara ait olan bir yetkidir. Çünkü İslam'da Hristiyanlık'ta olduğu gibi, dinî ve dünyevi otoriteyi elinde tutan bir ruhbanlık sınıfı yoktur. Eğer Hz. Peygamber, sahip olduğu yetkileri devretmiş olsaydı, böyle bir sınıfın oluşmasına sebebiyet vermiş olacaktı.⁶⁴

II.II. Medine Sözleşmesi

Hz. Peygamber, kendisine vahyin geldiği ilk andan itibaren, tebliğ ve tebyin işlerini daha rahat yapabileceği bir yer arayışını sürdürmüş ve sonuçta Medine'ye hicret etmiştir. Bilindiği gibi Mi'rac olayından sonra Hz. Peygamber civar kabileleri İslam'a davet etmeye başladı. Fakat Arap kabilelerinden bu çağrıya icabet eden fazla kimse bulunmadı. Resulullah'ın Medine ile ilgisi, Mekke'ye gelen Süveyd b. Samit'i, İslam'a davet etmesiyle başladı. İlk etapta, Süveyd bu çağrıya olumlu veya olumsuz bir cevap vermemiş ve Medine'ye döndükten kısa süre sonra bir savaşta ölmüştür. Bu sıralarda Ensar, ittifak (hulf) aramak üzere Mekke'ye geldiğinde Hz. Peygamber onları İslam'a davet etti. İçlerinden yeni yetme bir genç olan İyas b. Muaz'ın Resul-i Ekrem'in davetine ilişkin olarak yaptığı: "Ey kavmim! Vallahi bu, bizim geldiğimiz amaçtan daha hayırlıdır," şeklindeki yorumu öfkeyle susturulmuş ve gelenler bir ittifak gerçekleştirmeden Medine'ye geri dönmüşlerdi.⁶⁵

Sonra Hz. Peygamber bölge halkının hac maksadıyla Mekke'ye geldiği dönemde, hepsi Hazreç'ten olan altı kişiyle, Akabe'de karşılaşmış ve bunları İslam'a davet

⁶² Tuğ, "Allah'ın Elçisi ve Getirdiği Nizam", *Diyanet Dergisi*, Özel Sayı, s. 96.

⁶³ Taha Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kübra*, Kahire 1966, I, 24; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, İstanbul 2001, Şa-To Yay., s. 23.

⁶⁴ Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", s.14.

⁶⁵ Hamidullah, *Mecmuatu'l-Vesâiku's-Siyasiyye Li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfeti'r-Raşıde*, s. 59-62; *İslam Peygamberi*, I, 202-206.

etmiştir.⁶⁶ Bunlar Medine'de Yahudilerin komşuları olup, onların: "Allah bir peygamber gönderecek ve neredeyse zamanı da geldi," dediklerini duymuşlardı. İçlerinden birinin: "Vallahi, Yahudilerin sizi kendisiyle tehdit ettiği peygamber budur. Aman onlar bizden önce davranmasınlar," demesi üzerine iman ettiler ve Müslüman oldular. Sonra Hz. Peygamber'e: "Biz kavmimizi bırakıp geldik, onların arasında savaş var. Şimdi biz onlara gidelim ve senin bizi çağırdığın şeye, biz de onları çağıralım. Kim bilir belki de Allah senin sayende onları birleştirir. Eğer sana ittiba ederlerse, senden daha üstün kimse olmaz," diyerek oradan ayrıldılar. Bu altı kişi Medine'ye dönüp İslam'a davet etmeye başladılar. Bu durum öyle yayıldı ki, Hz. Peygamber'in anlatılmadığı hiçbir Ensar evi kalmadı.⁶⁷

Ertesi sene Ensar'dan on iki kişi geldi. Bunlardan beşi, Cabir b. Abdullah haricinde, daha önceki altı kişiden oluşuyordu. Bunlar Akabe'de Resulüllah'a biat ettiler. Ama henüz savaşla emrolunmuş değillerdi. Bunların dönüş vakti geldiğinde Hz. Peygamber, orada Müslüman olanlara Kur'ân'ı ve dinî hükümleri öğretmeleri ve Müslüman olmayanları da İslam'a davet etmeleri için İbn Ümmü Mektum'u ve Mus'ab b. Umeyr'i bunlarla birlikte Medine'ye gönderdi. Mus'ab'ın aracılığıyla pek çok insan Müslüman oldu. Bir müddet sonra birkaç istisna dışında, içinde erkek ve kadın Müslüman bulunmayan hiçbir Ensar evi kalmadı.⁶⁸

Yemen'in büyük kabilesi Ezd'e dayanan ve Medine'ye Yahudilerden sonra gelip Yahudilere komşu olan Evs ve Hazreç kabileleri, Araplar lehine işleyen bazı sebepler sayesinde Medine (Yesrib)'de hakimiyeti ele geçirmişlerdi, ancak onlar arasında da kabile çatışmaları vardı. Bu çatışmaların temelinde kabilecilik ruhu yanında, hakimiyeti kaptıran Yahudilerin kışkırtmaları da mevcuttu. Evs ve Hazreç arasındaki son savaş, hicretten birkaç yıl önce cereyan eden ve Evs'in galibiyetiyle sonuçlanan "Buas Harbi"dir.⁶⁹ Evs bu galibiyete Yahudilerin de yardımını alarak ulaşmış, fakat daha sonra Yahudi hakimiyetinden endişe ederek Hazreç ile barış yapmış ve bu iki kabile, Abdullah b. Übeyy'in başkanlığında birleşmeye karar vermişlerdir. Evs ve Hazreç arasındaki bu geçimsizlik, tarafların barış içinde yaşama arzusunu kamçılamıştır. Hz. Aişe, bu savaş

⁶⁶ Tuğ, "Bir Şehir-Devlet'in Yeniden Teşkili", *DİBD*, Mayıs-Haziran 1971, cilt: 10, sayı: 108-109, s. 138.

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdilmelik İbn Hişam, *Siretu'n-Nebi*, Tahk. Mecdi Fethi es-Seyyid, Daru's-Sahabe, Tanta 1995, I, 407.

⁶⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 203-206.

⁶⁹ İbn Hişam, *Siret*, II, 204-205; Taberi, *Tarih*, II, 267.

ve sürtüşmelerin Medine ehlinin İslam'a kucak açmasındaki etkisini: "Buas Harbi Allah'ın, Hz. Peygamber'e bir armağanıdır," sözüyle anlatır. Öyle görünüyor ki bu anlaşma zemini, hem Resulullah ve Muhacirler'in hem de Ensar'ın aradığı bir şey idi. En azından Resul-i Ekrem, tebliğini rahat bir ortamda yapabilecek, Muhacirler dinlerini rahatça yaşayabilecekler ve Ensar, kendi aralarındaki anlaşmazlıkları, tarafların kabul ettiği bir hakem başkanlığında çözmüş olacaktı.⁷⁰

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden bir müddet sonra, muhtemelen ilk altı ay içinde, Resulullah'ın hakemliğinde ve önderliğinde bütün gruplar arasında bir antlaşma metni imzalandı. İşte bu aşamadan sonra vefatına kadar Hz. Peygamber, hem dinî otoriteyi, hem de siyasi ve idari otoriteyi temsil eden makamda idi.⁷¹

Hz. Muhammed (s.a.s), Medine'ye geldiği zaman üç grup insanla karşılaştı.⁷² Birinci grup, Mekke'den gelen Muhacirler ve yerli Medinelilerden (Ensar) oluşan Müslümanlardı. Medinede iki büyük kabile vardı: Evs ve Hazreç. Medineli yerli Müslümanlar, daha çok bu kabilelere mensuptular. Hazreçliler, Evslilere nazaran daha kalabalıktı.⁷³

İkinci grup, Evs ve Hazreçlilere mensup yerli putperest ve münafıklardı. Bunlardan kimileri İslamı zaman içinde kabul etmiş, kimileri de kabul eder görünüp münafıklık yapmışlardı. Örneğin Abdullah b. Ubey, Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce kral olmasına karar verilmiş birisiydi. Hz. Peygamber Medine'ye gelince bu hayali suya düşmüş ve ömrü boyunca Müslüman gözükererek Hz. Peygamber'e kıskançlık hisleri içinde yaşamıştır.

Üçüncü grup ise, Yahudilerdi. Yahudiler, yaklaşık bin yıldır Hicaz bölgesinde ve Medine'de zaten yerleşik durumda idiler. İÖ 587 tarihinde Bahtınnasır, Filistin'i işgal edince Yahudilerin bir kısmını Babil'e götürmüş, bir kısım Yahudi de Hicaz'a giderek Medine civarına yerleşmişti. Yine İS 70'li tarihlerde, Romalılar Kudüs'ü işgal edince Yahudi kabileleri Hicaz'a kaçıp Medine civarına yerleşmişti. Yahudiler, zamanla burada yeni yerleşim birimlerini kurmuşlar, köyler inşa etmişlerdi. Zaman içinde bazı Arapların Yahudiliği kabul ettiği; fakat bazı Yahudilerin de, Araplaştığı görülüyor. Yahudiler

⁷⁰ R. İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti*, İnşa Yayınları, İstanbul 2011, s. 166.

⁷¹ Algül, II, 133; Lewis, *Ortadoğu*, s. 59.

⁷² İbn Hişam, II, 142-290 vd.

⁷³ Eliaçık, s. 167.

özellikle ticaret ve sanatta hayli ilerlemişlerdi. O dönemde Medine çevresinde Beni Kaynuka, Beni Nadir, Beni Kurayza adlı Yahudi kabileleri bulunuyordu. Ayrıca Medine'ye nispeten uzakta Hayber, Fedek, Vadilkura, Teyma gibi yerlerde Yahudi yerleşim birimleri bulunuyordu.⁷⁴ Medineli Yahudi kabileleri arasında kabilecilik ruhu çok canlı idi ve bu durum onların bir din çatısı altında barış içinde yaşamalarını engelliyordu.

Hız. Peygamber Medine'ye gelir gelmez, Medine'nin siyasi ve sosyal bölünmüşlüğüne son vermek için harekete geçti. Burada yaptığı ilk iş, Medine'de bu toplulukları bir araya getirerek bir şehir-devlet çatısı altında birleştirmek olmuştur.⁷⁵ Dünyanın, bilinen ilk yazılı anasası olan⁷⁶ ve "Birliktelik" anlayışı esas alınarak oluşturulan bu antlaşma metni, tarihe "Medine Sözleşmesi" olarak geçmiştir.⁷⁷ Bu sözleşme, Hız. Muhammed (s.a.s)'in Müslim ve gayr-ı müslim on sekiz kabileyi sahabeden Enes'in evinde toplayarak bizzat yazdırdığı bir sözleşmedir.⁷⁸ Bazı siyaset bilimcilerine göre sözleşme esas itibarıyla bir "Savaş Sözleşmesi"dir. Onlara göre, Medine Sözleşmesi, hicretin tabii bir sonucu ve devamıdır. Başka bir ifade ile hicret, Kureyş Müşrikleri'ne karşı örgütlü bir savaşı düzenlemek amacıyla yapılmıştır. Medine'ye gelinerek, oradan Mekke'deki düzeni yıpratacak saldırılar düzenlenecektir. Medine, bu amaçla bir üs olarak kullanılacaktır. İşte bunun için, Hız. Peygamber Medine'deki Yahudilerle de antlaşma yaparak onların da siyasi lideri olarak toplumun siyasi geleceğini sağlama almıştır.⁷⁹

Muhammed Hamidullah, sözleşmeyle ortaya çıkan olguyu "İlk İslam devleti", "Yeryüzünde İlk Yazılı Anayasa", "Kabile Otonomisi", "Dinamik Bir Organizasyon", "Sosyal Mükavele"⁸⁰ vb. kavramlarla ifade ederek şöyle demektedir: "Bu sözleşme ile kabile denen sosyal yapı, artık hiçbir şekilde doğum veya kalıtım esasına dayalı akrabalar arası ve dışı kapalı mahiyette bırakılmayarak yepyeni bir düşünceye bağlanıyordu. Bu anlayışa göre sosyal bünye, tamamen ferdin rıza ve iradesine dayalı

⁷⁴ Eliaçık, s. 167.

⁷⁵ Akbulut, "Hız. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, 4:2 (2006) ss. 1-10.

⁷⁶ Akbulut, "Hız. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", ss. 1-10.

⁷⁷ Hamidullah, *Mecmuatu'l-Vesaike's-Siyasiyye Li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfeti'r-Raşide*, s. 63 vd.; *İslam Peygamberi*, I, 203-206.

⁷⁸ Salih Süruç, *Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, İstanbul 2012, Nesil Yay. I, 484 vd.

⁷⁹ Eliaçık, s. 168.

⁸⁰ İbn Sa'd (ö. 230), *Tabakat*, Leyden 1904-12, I, 2.

dinamik bir organizasyon haline dönüştürülmekteydi. Mesela görüyoruz ki, Medine’ye gelenler arasında, sadece Mekkeliler değil, Habeşistan’dan gelenler de bulunuyordu. Bunlar Medinelilerle birlikte yeni anlayışı benimsemişlerdir. Tam olarak ifade edecek olursak, bu küçük fideden (tohumdan) İslam Milleti (Ümmet),⁸¹ diğer bir ifade ile Müslüman Vatandaşlığı ağacı yetiştirilmiştir. Böylece diğer toplumlarda mevcut ırk, deri rengi, dil ve doğum yeri birliği gibi değiştirilmesi mümkün olmayan ve insan irade ve seçimi dışında kalan bir takım mefhumlar yerine, bireylerin iradesini esas alan ve ümmet anlayışına dayalı bir sosyal mukavele esası getirilmiştir.”⁸²

Aslında Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethinden sonra tekrar Medine’ye dönmesi, orada sürekli kalması ve orayı yurt edinmesi, dahası orada vefat edip, kabrinin orada bulunması gösteriyor ki; Medine geçici bir üs, Medine Sözleşmesi de geçici bir antlaşma değildir. Yahudilerin tek yanlı ihaneti neticesinde yürürlükten kendiliğinden kalkmıştır. Hz. Muhammed (s.a.s)’in, “Hilfu’l-Fudul” yıllarından beri, kendi zihninde şekillenen, daha sonra Kur’ân âyetleri ile de yönlendirilen bir sosyo-politik düzenin örneğini, insanlık alemine göstermek amacıyla olduğu söylenebilir. Bütün ömrü boyunca Hz. Muhammed (s.a.s)’in zihninde “Tevhid” ve “Adalet” fikrinin yerleştiği gayet açıktır. Onun nihai amacının adalete dayalı bir dünya düzeni kurmak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun nasıl olabileceğinin küçük bir örneğini gösterebilmek amacıyla Medine’deki şartları uygun bulmuş, Medine’yi bu amaçla bir “üs” olarak kullanmayı denemiştir. Bir şehir-devleti çatısı altında, şehirde yaşayan farklı insan topluluklarını “Birliktelik”⁸³ anlayışı çerçevesinde birleştirmiştir.⁸⁴

Medine Sözleşmesi kabileler ve dinler arası “ortak siyasi birliktelik deklarasyonu” görünümündedir. Bu haliyle de dünyada bir ilktir. Sözleşmenin ilk maddesi, metne

⁸¹ M.Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İstanbul 1981, I, 95; A.Himmet Berki,–Osman Keskiöğlü, *Hatemü’l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, 7. Bsk. Ankara 1978, s. 204; S.M. Ahmed Nedvî,– S.S. Ansarî, *Asr-ı Saadet*, çev. A. Genceli, İstanbul 1985, I, 64; Tuğ, “Bir Şehir-Devlet’in Yeniden Teşkilî”, s. 151.

⁸² Hamidullah, *Mecmuatu’l-Vesaiku’s-Siyasiyye Li’l-Ahdi’n-Nebevi ve’l-Hilâfeti’r-Raşıde*, s. 63 vd.; *İslam Peygamberi*, II, 188-189; Hüseyin Atay, *İslam’ın Siyasi Oluşumu*, s. 116.

⁸³ Wellhausen, *Arap Devleti ve Suku*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963, s. 2. Sosyo-politik birliktelik, aslında ontolojik birliktelik anlayışının bir yansımasıdır. Buna göre âlem tasavvuru “varlığın birlikteliği” diyebileceğimiz bir anlayışa dayandırılır. Bütün varlıklar özgür ve özerk ben idrakine sahiptir. Aslanan bu varlıkların âlemin oluşum sürecine “özne” olarak katılımıdır. Hiçbir varlık nesneleştirilmemelidir. Varlıkları bir arada tutan kozmik ve sosyolojik adalet ilkeleri ise bu “birlikteliğin” çimentosu ve harcıdır. Kur’ân’ın hak ve adalet âyetleri Hz. Muhammed (s.a.s)’in “Hilfu’l-Fudul”, “Medine Sözleşmesi” ve “Veda Hutbesi”nde ortaya koyduğu anlayış Allah, âlem ve insanı bu şekilde “birliktelik” açısından algılayan bir ontolojik tasavvura dayanmaktadır.

⁸⁴ Suruç, *Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, I, 485 vd.

kimlerin imza koyduğunu açıkça beyan ediyor. Buna göre imzacılar: 1. Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s), 2. Mekkeli ve Medinelî Müslümanlar, 3. Bunlara tabi olanlar, 4. Bunlara sonradan katılanlar, 5. Bunlarla Medine'yi ortaklaşa savunanlardır.⁸⁵ Burada dikkat çeken husus, bütün bu tarafların birer “özne” olarak sözleşmeye dahil edilmeleridir. Öyle ki Hz. Muhammed (s.a.s), kendisine inanan Mekkeli ve Medinelî Müslümanlarla da birer madde ile anlaşmaktadır. Sözleşmede tüm gruplar, ortak Yesriblilik (Medinelilik) bilinci etrafında birleştirilmektedir. Sözleşmeye katılanlar kendi kabile yapılarında ve dinlerinde serbest olmakla beraber, Medine'nin ortaklaşa savunulmasında (cihad) birlik olacaklardır. Buradaki cihad, İslam dininin yayılması amacıyla yapılan kutsal savaş değil, ortak savunma ve haksızlıklara karşı beraberce mücadele anlamındadır ki, Kur'ân'ın kastettiği asıl anlam da, bu olmalıdır.⁸⁶

Sözleşmede, tüm bu toplulukların ortak değerler etrafında birleştirildiğini görüyoruz. Bu değerler: “Adalet (hak-hukuk), ma'ruf (iyilik), himaye (koruma), eman (güvenlik), dif'a (savunma), sulh (barış), zulüm (haksızlık), bağı (zorbalık) ve dinde serbestlik” gibi kavramlardır. Özellikle sözleşmede en çok “adalet” kelimesinin geçiyor olması oldukça dikkat çekicidir. Buradan anlaşılıyor ki Hz. Peygamber, “Hilfu'l-Fudul” metninde de geçen hak ve adalet kavramlarına gerçek anlamda sahip çıkmakta ve bulunduğu ilk fırsatta bunları hayata geçirmeye çalışmaktadır. Bugünkü anlamda, bu sözleşmenin, sosyo-politik düzen için; adalet, iyilik, barış, özgürlük, güvenlik ve savunmayı esas alan; her tür haksızlık, zorbalık ve saldırganlığa karşı erdem ve dürüstlüğü yücelten bir “adalet toplumu” hedef aldığı apaçık ortadadır.⁸⁷

Öyle görünüyor ki, Hz. Peygamber'in Medine'de yapmaya çalıştığı, kabile esasına dayalı toplumsal yapının içerisinden, yukarıdaki ahlak ve adalet değerlerine dayalı bir şehir-devlet yapısı çıkarma girişimidir.⁸⁸ Zira, Hz. Peygamber, Medine'ye gelinceye kadar şehirde bir merkezi otorite yoktu. Feodal kabileler, kendi yaşlı şeyh ve kabile büyüklerine itaat ediyor, kimse kimseyi dinlemiyordu. Eğer bir anlaşmazlık çıkarsa bu, genellikle kılıçla çözülmüyordu. Medine, kabile otonomisinden şehir-devlet aşamasına geçme ihtiyacı içindeydi. Bu kabilelerin barış içerisinde bir arada yaşayacak âdil bir

⁸⁵ İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Mektebetü'l-Killiyat el-Ezheriyye Yay., Mısır, trs., II, 106.

⁸⁶ Eliaçık, s. 169-170.

⁸⁷ Eliaçık, s. 170.

⁸⁸ Cemal el-Benna, *el-İslamu Dinun ve Ümmetün ve Leyse Dinen ve Devletun*, Daru'ş-Şuruk, Kahire 2008, s. 32-37; Lewis, *Ortadoğu*, s. 59.

otoriteye ihtiyacı, artık iyice hissediliyordu. Hz. Muhammed (s.a.s) de, Mekke'deki düşmanlarına karşı üs olarak kullanabileceği güvenli bir merkez arayışındaydı. Keza düşündüğü siyasi-ahlakî değerlere dayalı toplum düzeninin, ete kemiğe bürünmeye yani “yurtlanmaya” ihtiyacı vardı. Bütün bunların birleşmesiyle, kendisini, Medine’de bir şehir-devleti başında buldu. Böylece tarihin akışı içerisinde daha önce görülmedik bir şekilde doğruluk namına ne kalmışsa, hepsini sürdürerek çağının totaliter kalıpları içerisinde “ahlakîlik temelinde gelişen siyasi-sosyal bir hamle” ile özgürlükçü bir toplum çıkardı.⁸⁹

Bu anlamıyla Medine Sözleşmesi, feodal çağın karanlıkları içinden bir güneş gibi doğarak gelecek kuşakları aydınlatan, çağının çok ilerisinden bir toplum anlayışının siyasi belgesidir. İÖ 350’lerde, Atina’da, Eflatun ve Aristo’nun böylesi yazılı anayasaya benzer bir metin kaleme aldıkları bilinmektedir. Fakat onlarınki, Medine Sözleşmesi ile kıyaslanmayacak kadar geridedir. Totaliter, eşitsizlikçi, insafsız birçok yönleri vardır. Üstelik hayata geçirilmiş de değildir. Birer ütopya olarak kalmıştır. Hz. Peygamber’in Medine Sözleşmesi ise özgürlük ve adalet ruhuyla hazırlanmış ve üstelik yürürlüğe de konarak uygulanmıştır. Yahudilerin antlaşmayı tek taraflı bozmaları sonucu yürürlükten kalkması, sözleşmenin artık geçersiz olduğu ve bir daha örnek alınamayacağı anlamına da gelmez. Zaten, sonraki yıllarda inen Kur’ân âyetleri ve Veda Hutbesi’nin muhtevası, sözleşmede yer alan temel anlayışı sürdürmektedir. Hilfu’l-Fudul’den Kur’ân’ın hak ve adalet âyetlerine, Medine Sözleşmesi’nden Veda Hutbesine kadar bir süreklilik söz konusudur. Bu açıdan, Hz. Peygamber’in siyasi muhayyilesi esas itibariyle hiç değişmemiştir. Altmış üç yıllık ömrünü bir bütün olarak değerlendirdiğimizde bunu açıkça görmek mümkündür.

Hz. Peygamber (s.a.s)’in hicretten sonra Medine’de kurduğu yönetim; kuralları ve kurumları itibariyle devleti çağrıştıran, devlet olarak nitelendirilecek özellikleri taşıyan; ancak daha çok toplumsal sözleşmeye dayalı bir yapı olarak değerlendirilebilir. Bu yapı, farklılıkların bir arada yaşama projesidir. Hazreti Peygamber (s.a.s), Evs ve Hazrec gibi yüzlerce yıl birbirine düşman olan kabilelerin yanı sıra Müslüman, Hristiyan, Yahudi gibi dinî toplulukları bir arada tutan bir çatı oluşturmuştu. Bu çatının güvencesi ise Hazreti Peygamber (s.a.s)’in kendisiydi ve amacı insanlar arasında adaleti gerçekleştirmektir. Kuşkusuz bu model, Hazreti Peygamber (s.a.s) döneminde olduğu

⁸⁹ Eliaçık, s. 170-171.

gibi bugün de Müslümanlar için bir modeldir.⁹⁰ Medine sözleşmesi, bir anlamda Kur'ân'da çerçevesi çizilen ilkelerin, beşeri planda hayata geçirilmesi ve uygulanması olarak değerlendirilebilir.

Medine Sözleşmesi'nin bütün maddeleri üzerinde ayrıntılı olarak durma imkanı yoktur. Şu kadarı söylenebilir ki, imza koyan tarafların etnik ve dinî kimlikleri bir yana, bu vesika, din ve vicdan hürriyeti açısından son derece önemli bir siyasi ve hukuki belgedir. Vesikada Yahudilerin canları ve malları yanında, dinlerini yaşama hürriyetlerini teminat altına alan madde, esasen Kur'ân'ın doğrudan öngördüğü bir hükmün uygulamaya geçirilmesinden ibarettir. Kur'ân'ın genel ilkeleri, topluma, toplumsal organizasyona zarar vermediği sürece, farklı dinden insanların kendi dinlerini yaşama hürriyetlerinin teminat altında olduğunu öngörür. Bu konuya değinen bazı âyetler şunlardır: "*Eğer rabbın dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi; böyle iken sen hepsi mü'min olsunlar diye insanları zorlayıp duracak mısın?*"⁹¹, "*Dinde zorlama yoktur.*"⁹² Dolayısıyla Medine sözleşmesinin önemi, Kur'ân'da vaz'edilen ilkelerin uygulanmaya konması noktasında ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'ın ilk açıklayıcısı olan Hz. Peygamber, bu suretle Kur'ân'daki ilkeleri mevcut şartları dikkate alarak uygulamaya koymuş olmaktadır.

Resulüllah'ın Medine'ye hicretini takip eden günlerde kaleme alınan ve onun siyasi ve idari otoritesi altında konfederasyon şeklinde oluşturulan Medine şehir devletindeki Müslim, Müşrik ve Yahudi toplulukların birbiriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, bu toplulukların temel hak ve görevlerini belli esaslara bağlayan Medine Sözleşmesi, farklı din mensuplarının bir arada yaşamasına imkan vermesi ve anayasa hukuku alanındaki ilk yazılı sözleşme örneklerinden biri olması yönüyle her zaman için önem taşıyan, tarihi bir vesikadır.⁹³ Bununla birlikte, Medine Sözleşmesi'ni tarihi ve tabii kimliğinden soyutlayıp modern toplumlarda çok hukukluluğun geleneksel kökleri ve dinî gerekçesi olarak takdim etmek de doğru olmaz. Çünkü kamu düzenini oluşturan kurallar, herkese aynı şekilde istisnasız uygulanır. Kamu düzeninden sayılmayan tamamlayıcı kuralların ise tarafların irade serbestisine bırakılması ve asli ibaha ilkesine göre işlem görmesi esastır.

⁹⁰ Abdülbaki Erdoğmuş, "Din-Devlet İlişkileri", *Zaman Gazetesi*, 7 Mart 2011, s.24.

⁹¹ Yunus, 10/99.

⁹² Bakara, 2/256.

⁹³ Suruç, *Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, I, 484 vd.

III. HZ. PEYGAMBER'DEN SONRA MÜSLÜMANLARDA SİYASETİN TARİHİ GELİŞİMİ

Hiz. Muhammed (s.a.s), sağlığında hem peygamber olarak Allah'tan aldđđı vahyi insanlara tebliğ etmiş ve bunları ağıklamış, hem de MÜslÜmanların dÜnyevi işlerini dÜzene koymuş, hukuki ihtilaflarını çÖzÜmlemiş, ahlaken onları eğitmiş, siyasi birliğin tamamlanmasını müteakip de devlet başkanlığı, ordu kumandanlığı gÖrevlerini Üstlenmiştir. İslam bilginleri, Hiz. Peygamber'in vefatıyla peygamberlik gÖrevinin sona erdiği, buna karşılık diğer gÖrevlerini bir kişinin Üstlenip bunları tek başına veya bazı gÖrevleri ikinci derecede yetkili şahıs ve mercilere devrederek yÜrÜtmesi ve bÖylece MÜslÜmanların birlik, dirlik ve dÜzen içinde yaşamasını temin etmesi gerektiği Üzerinde gÖrÜş birliği içindedirler.⁹⁴

Hiz. Peygamber'in, vefat etmeden Önce Ümmetin işlerini yÜrÜtecek kişiyi tayin edip etmediği konusu Ümmet arasındaki en temel tartışmalardan birisini teşkil etmektedir.⁹⁵ Sonradan ortaya çıkacak siyaset teorileri de bÜyÜk ÖlçÜde bu tartışmada takınılan tutuma gÖre şekillenecektir. YÖneticinin kim olacağı konusunda Ümmet arasında tartışmanın olması, Âlimlerin bÜyÜk çoğunluğu tarafından, Hiz. Peygamber'in kendi yerine geçecek kişiyi belirlemediği şeklinde yorumlanmıştır. ÇÜnkÜ ResulÜllah (s.a.s) kendisinden sonra YÖnetici olacak kişiyi belirlemiş olsaydı, Ümmet arasında tartışma çıkamazdı.

Hiz. Peygamber'in siyasi ve teşrii (hukuki) otoritesi, gerek sağlığında gerekse vefatından sonra tartışılmamış, fakat bu iki fonksiyonun sonrakiler açısından değer ve bunların ne şekilde ve kimler tarafından devam ettirilebileceği hususu çeşitli teorik ve pratik gÖrÜş farklılıklarına yol ağmıştır.⁹⁶

Hiz. Peygamber, kendisinden sonraki dÖnemler için, siyasi alanla ilgili bir belirleme ve dÜzenlemede bulunmamıştır.⁹⁷ Hiz. Muhammed (s.a.s)'in siyaset ve devlet başkanlığı konusundaki bilinen tavrına ve uygulamalarına rağmen, Arap geleneğine

⁹⁴ Lewis, *Ortadoğu*, s. 59-60. Hiz. Peygamber'in devlet tecrÜbesi ve idaresinin bazı Özellikleri hakkında bkz. Mehmet Evkuran, *SÜnni Paradigmayı Anlamak*, s. 154-174.

⁹⁵ Bkz. İşferayini, *et-Tabsir*, s. 18; eş-şehristÂni, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 24. İşferayini'nin bildirdiğine gÖre Hiz. Peygamber vefat ettiğinde bir topluluk onun Ölmediğini ve Hiz. İsa gibi semaya yÜkseltildiğini iddia etmişti. Bkz. İşferayini, s. 18.

⁹⁶ Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", ss. 1-10.

⁹⁷ Kutlu, "Ehl-i SÜnnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", s. 14.

bağlı olarak Hz. Ebû Bekir halife olarak seçilmiştir. Daha sonraki dönemlerde "*İmâmlar Kureyş'tendir*,"⁹⁸ gibi, imâmın Kureyş'ten olması gerektiği tarzındaki bazı hadisler nakledilmiştir. Bu hadisler, Müslümanların siyasi hayatlarını belirlemede önemli oranda etkili olmuştur. Halifelik seçiminde Hz. Ebu Bekir, dinî olmayan, Arap geleneğini önceleyen bir takım siyasi ve sosyal deliller kullanmıştır.⁹⁹

Hz. Peygamber vefat edince, daha Resulullah (s.a.s.)'in cenazesi kaldırılmadan insanlar Beni Saide gölgeğinde toplanarak ümmetin işlerini yürütmek üzere Resul-i Ekrem'in yerine kimin geçeceğini tartışmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in hatırasına saygısızlık olarak değerlendirenler olsa da, eski Arap adetleri göz önünde bulundurulunca bunun normal olduğu görülür. Hatta kabilecilik ruhunun hortlaması endişesi göz önüne alınınca, Resulullah (s.a.s.)'in yerine geçecek yöneticiyi belirleme işinin, cenazenin kaldırılmasından daha öncelikli olduğu bile söylenebilir.

İlk etapta Medineli Ensar, yöneticinin kendilerinden olmasını isterken, Mekkeli Muhacirler kendilerinden (Kureyş) olmasını istiyordu. Bu arada kendisi tarafından belirgin bir şekilde öne sürülmemekle birlikte, Hz. Peygamber'e olan akrabalığı nedeniyle Hz. Ali'nin bir beklenti içinde olduğu da söz konusudur. Esasen bu üç tutumun, daha sonra hilâfet meselesinde su yüzüne çıkacak olan eğilimlerin de nüvesini teşkil ettiği söylenebilir.¹⁰⁰

Beni Saide gölgeğinde yapılan uzun tartışmalardan sonra, Hz. Ebû Bekir'in yönetici olmasına karar verilerek ona biat edildi ve kendisine "Halifetü Resulillah" (Allah elçisinin halifesi) sıfatı atfedildi. Halife kelimesinin ümmet tarafından önerildiği ve siyasi iktidarı elinde tutan kişiyi ifade etmek için ilk defa kullanılmış olduğu dikkat çekicidir.¹⁰¹ Beni Saide gölgeğinde kurulan bu hilâfet modeli, Arap siyasi kültürü doğrultusunda kurulmuş ve sonraki nesiller tarafından İslamlaştırılmıştır. Burada

⁹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1992, VIII, 105; Hatipoğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 136-137.

⁹⁹ Ya'kubî, *Tarih*, II, 102-103; Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", ss. 1-10.

¹⁰⁰ Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", ss. 1-10.

¹⁰¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 460-479; Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, (Tahk. Abdurrahman Umeyre), Alemu'l-Kutub, Beyrut 1998, V, 263; Abdullah Ünal, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmâmette Dayandığı Hadisler*, s. 69-70.

başlayan ve gittikçe derinleşen siyasi krizin dinî alana da taşınmış olması sonucu dini düşünce de siyasallaştırıldı.¹⁰²

Hz. Ebû Bekir ölmeden önce Hz. Ömer'i kendi yerine geçirmiş (istihlaf) ve ümmet itiraz etmeden Hz. Ömer'e biat etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in bu uygulamasını bazıları "atama", bazıları da "aday gösterme" olarak ifade etmiştir.

Hz. Ömer, ölmeden önce kendinden sonraki halifenin seçimini altı kişilik bir heyete bırakmıştır. Bu heyet, Abdurrahman b. Avf'ın yaptığı kamuoyu araştırması ve çeşitli değerlendirmeler sonunda içlerinden Osman b. Affan'ın halife olmasına karar vermiştir.

Hz. Ali'nin halifelige geçişi ise önceki üçü gibi ümmetin tamamının veya çoğunluğunun ittifakı ile olmamıştır.¹⁰³ Hz. Ali, Hz. Talha ile Hz. Zübeyr'in biatlarını almışsa da Sa'd b. Ebî Vakkas ve daha birçok önde gelen sahabe, ona biat etmemiştir. Civar şehirlerdeki halk arasında da farklı temayüller vardı. Hz. Ali'nin, Hz. Osman kuşatma altında iken bayram namazını kıldırması, Hz. Osman'ın cenazesine ilgilanmemesi, asilerin vali değişikliği gibi bazı taleplerini yerine getirmesi gibi tutumları sebebiyle hakkında bazı endişeler uyanmış, hatta Hz. Talha ve Hz. Zübeyr de yanından ayrılarak Hz. Aişe ile beraber Basra'ya gitmişlerdir. Rıza yoluyla ittifak, barış ve asayiş sağlanamayınca Hz. Ali kılıca başvurdu ve bilinen Cemel ve Sıffin vak'aları meydana geldi.

İlk dört halifenin yönetimin başına geçiş şekline ilişkin olarak yaygın kanaate göre Hz. Ebû Bekir "genel şura" yoluyla,¹⁰⁴ yani ehl-i hal ve'l-akdin büyük çoğunluğunun oyuyla seçilmiş,¹⁰⁵ Hz. Ömer "atama" (velayet-i ahd) yoluyla başa gelmiş,¹⁰⁶ Hz. Osman "özel şura" yani, evvelki halifenin belirlediği birkaç kişinin seçmesiyle halife olmuş ve

¹⁰² Taha Hüseyin, *Fitne*, I, 232; Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", ss. 1-10.

¹⁰³ Abdulkahir el-Bağdâdi, *Kitabu Usuli'd-Din*, İstanbul 1928, s.275-276.

¹⁰⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *el-İ'tikad ve'l-Hidaye ila Sebili'r-Reşad Ala Mezhebi's-Selefi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaeti*, (tahk. Abdullah Muhammed ed-Derviş), Daru'l-Yemame, Beyrut 1998, s.471.

¹⁰⁵ el-Pezdevi, s. 262; en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 463; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddin Amidi, *Ebkaru'l-Efkar fi Usuli'd-Din*, (tahk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 532.

¹⁰⁶ el-Eş'ari, *İbane*, s. 18; Pezdevi, s. 265; Amidi, III, 547; Aliyyu'l-Kari, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 171-175.

Hız. Ali ise ehl-i hal ve'l-akdin çoğunluğu tarafından¹⁰⁷ tayin edilmiş ve sonra hepsine biat edilmiştir.¹⁰⁸

Muaviye'nin yönetimi ele geçirmesi ise, ilk dört halifenin yönetime geliş tarzından farklıdır. Çoğunlukla belirtildiğine göre, Muaviye “tagallüp ve hakk-ı seyf” (kılıç hakkı) yoluyla yönetimi ele geçirmiştir. Tagallüp ve kılıç hakkı, kimin halife olacağını netleşmemesi durumunda, halife adaylarından birinin kılıç zoruyla başa geçip, insanların gönüllü-gönülsüz biatlarını alması anlamındadır.¹⁰⁹

Muaviye'den sonra yönetim, veraset yoluyla¹¹⁰ intikal etmeye başlamıştır. İlk uygulamalarda hilâfetin veraset yoluyla devamı konusu gündeme gelmemiştir. Gerçi Hız. Ömer'in, halifeyi belirlemek üzere oluşturduğu özel şura heyetine, oğlu Abdullah'ı halife seçmemeleri ikazında bulunması devlet başkanlığının verasetle devamına olumsuz bir bakış olarak, öte yandan Hız. Ali'nin, Hız. Peygamber'in vefatı sıralarındaki beklentisi ve kendisi ölüm döşğinde olduğu sırada oğlu Hasan'a biat etmelerini isteyip istemediği sorusuna cevaben: "Bu husus, benim emredeceğim veya yasaklayacağım bir husus değildir," diyerek onların tercihine bırakması, yönetimin veraset yoluyla devamına da sıcak bir bakış olarak değerlendirilebilir. Hız. Ali'nin Hız. Ebû Bekir'e söylediği: "Akrabalığımız sebebiyle, bu işte bizim de bir hakkımız bulunduğunu sanmıştık," serzenişinde bulunması da, Hız. Ali'nin böyle bir eğilim taşıdığını desteklemektedir. Fakat bunlar şahsi kanaatlerden ibarettir.

Muaviye ile birlikte hilâfet (devlet başkanlığı), ilk dört halifede görüldüğünden farklı olarak veraset yoluyla¹¹¹ el değiştirir olmuştur. O, Muğire b. Şu`be'nin teşvikiyle sağlığında oğlu Yezid'i vâliyet tayin etmiştir. Kimi rivayetlere göre Muaviye, saltanat merkezi olan Şam'da bu maksadı teminat altına aldıktan sonra, zâhiren haccetmek, gerçekte ise oğlu Yezid için Mekke ve Medine halkından biat almak için oralara gitmiş ve hac merasimini ifa ettikten sonra bu halkı Yezid'e biat etmeye çağırmıştır. Başta

¹⁰⁷ Hız. Ali döneminin siyasi tartışmalar ve anlayışlar açısından incelenmesi hakkında geniş malumat için bkz. Muhammed Rıza, *Ali b. Ebi Talib Rabiu'l-Hulefai'r-Raşidin*, (Tahk. Hassan es-Seyyid ed-Derviş), Daru Alemu'l-Kutub 2005, s. 102; Adnan Demircan, *Hız. Ali Dönemi ve Ehl-i Beyt*, Beyan Yay., İstanbul 2008; Âyetullah Cafer es-Sübhani, *Velayet Nuru İmâm Ali*, Kevser Yay., İstanbul 2003, s. 35.

¹⁰⁸ Dineveri, *el-İmâme ve's-Siyase*, s. 33-43; Ebû Bekir el-Arabî, *el-Avasım vel-Kavasım*, (tahk. Muhibbuddin el-Hatib), Daru's-Sekafe, Katar, trs., s. 49-65; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 41; Sabri Hizmetli, "Tarihi Rivayetlere Göre Hız. Osman'ın Öldürülmesi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, XXVII, 173.

¹⁰⁹ en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 504-508; Aliyyu'l-Kari, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 184-185.

¹¹⁰ Aliyyu'l-Kari, s. 184-185.

¹¹¹ el-Ferra, *Mu'temed*, s. 211.

Abdullah b. Zübeyr olmak üzere birçok kişinin itiraz ve tenkidıyla karşılaştığı da zikredilmektedir. Bütün kaynaklar hilâfetin saltanata dönüşmesinin Muaviye ile başladığını kaydeder.¹¹²

Yezid'in ölümünden sonra, Şam ve diğer bölgelerde Muaviye b. Yezid'e ve bunun birkaç ay sonra ölmesi üzerine Mervan'a biat edilmişken,¹¹³ Yezid'in ölüm haberini alır almaz İbnü'z-Zübeyr'in Mekke'de hilâfet iddia etmesi ve Mekke halkının biatını alması, kimi yazarlar tarafından hilâfet ve saltanatın ayrışması olarak, kimileri tarafından da Mervan'ın hilâfetinin sahih olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir.

Muaviye'den sonra gelen Emevi halifeleri hep bu yolu uyguladılar.¹¹⁴ Sadece Ömer b. Abdülaziz'in böyle davranmak yerine Hz. Ebû Bekir'in torunu Kasım b. Muhammed'i veliaht tayin etmek istediği, fakat çeşitli baskılar sebebiyle bunu başaramadığı bilinmektedir.

Yönetimin Emeviler'den Abbasiler'e geçişi,¹¹⁵ kimi Batılı yazarlar tarafından Arap krallığından dinî krallığa geçiş olarak değerlendirilmiştir. Abbasiler'de de, verasete dayalı saltanat geleneği devam etmiştir.¹¹⁶ Me'mun'un, Hz. Ali soyundan gelen Ca'fer es-Sadık'ın oğlu Musa el-Kazım'ın oğlu Ali Rıza'yı veliaht yapma düşüncesi de fiile dönüşmemiştir. Abbasiler'den sonra hem diğer İslamî devletlerde hem de Osmanlılar'da aynı gelenek devam etmiş ve babadan oğula geçen saltanatla birlikte, Yavuz Sultan Selim'den sonra hilâfet de babadan oğula geçmiştir.

İlk dört halife döneminde, henüz dinî otorite-dünyevi otorite ayırımı yoktu. Halifeler, din, hukuk ve siyaset konusunda aynı anda otorite idiler. Fakat onların dinî otoriterlikleri Hz. Peygamber gibi mutlak değil, nispi bir otoriterlik idi. Yani halifeler Hz. Peygamber'in peygamberliğine değil, yöneticiliğine halife oldular. Ama Muaviye ile birlikte siyasal otoritenin din işlerinden ayrı tutulması gibi bir temayülün başladığı görülür.¹¹⁷ Muaviye daha ilk hutbesinde: "Din işlerinizi bildiğiniz gibi düzenleyin, ama siyaseti bize bırakın," anlamında sözler söylemesi,¹¹⁸ belli belirsiz şekilde bu iki alan

¹¹² el-Beyhaki, *İ'tikad*, s.502.

¹¹³ İbn Esir, *el-Kamil*, III, 198; Rayyıs, s. 64.

¹¹⁴ Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Açısından İslam'da Mülk ve Hilâfet*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 63.

¹¹⁵ İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, s.107.

¹¹⁶ Ahmet Ağırakça, *Emevi Döneminde Kıyâmlar (Saltanata Karşı Hilâfet Mücadeleleri)*, Şafak Yay., İstanbul 1992. s. 28.

¹¹⁷ el-Beyhaki, *İ'tikad*, s. 502.

¹¹⁸ Kâdi en-Nu`man, *İhtilafü Usulî'l-Mezahib*, s. 32-35.

arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Muaviye'nin bu tutumunu izah sadedinde birçok sebep öne sürülebilir. Fakat şurası bir gerçek ki, siyaset ve din ayrımı konusunda artık bir yola girilmiştir ve bu yolun devamında, hilâfetin gitgide saltanattan ayrılarak sembolik bir makam haline dönüştüğü, oldukça açık bir şekilde görülecektir.¹¹⁹ Bununla beraber Hz. Muaviye kendi iktidarını meşrulaştırmak için zaman zaman bir takım dinî argümanları da kullanmıştır.

Büveyh'in müslüman olup Şîliği benimseyen Ahmed, Ali ve Hasan isimlerindeki üç oğlunun çeşitli Müslüman devletlerin ordularında yer almaya başlayıp kendi bölgelerinde beylikler kurmaları, İran ve Irak'taki siyasal olaylara karışmaya başlamaları, hilâfet makamının siyasal gücünün azalmasının başlangıcı olacaktır. Büveyh'in oğlu Ahmed'in 334/945 yılında karışıklığın hüküm sürdüğü Bağdat'a girmesinden itibaren siyasal otoritenin halifeden bunlara geçmeye başladığı görülmektedir. Abbasi Halifesi Müstekfi-Billah, Ahmed'i "Emirü'l-Ümera" tayin ederek ona "Muizzüddeve", diğer kardeş Ali'ye "İmadüddeve" ve üçüncü kardeş Hasan'a "Rüknüddeve" lakaplarını vermiştir. Ahmed'in, bu olaydan bir müddet sonra, Halife Müstekfi-Billah'ın gözlerine mil çektirerek yerine Mûtilillah'ı geçirmesiyle, Bağdat Abbasi halifeliğinin otoritesi iyice sarsıldı ve yeni bir dönem başlamış oldu. Büveyhiler'in Bağdat'daki 110 yıllık hakimiyeti Tuğrul Bey'in 447 (1055)'de Abbasi halifesinin daveti üzerine Bağdat'a girip asileri cezalandırması ve Büveyhi lider el-Melikür-Rahim lakaplı Hüsrev Firuz'u hapse atmasıyla son buldu.

Ardından halife Bağdat minberlerinde Tuğrul Bey "adına hutbe"¹²⁰ okunmasını emretti.¹²¹ Bununla sultanı İslâm dünyasına yaptığı hizmetlerden dolayı ödüllendirmiş oluyordu. Böylece İslâm dünyasının önemli bir bölümünde Tuğrul Bey'in adı ve otoritesi egemen oldu. Bu durumda din ve dünya işleri birbirinden ayrılmış mı oluyordu? İslâm tarihinde ilk defa Tuğrul Bey zamanında, halifenin yetkileri bir anlaşmayla sultana devredilmiş, kendisi sadece İslâm ümmetinin dinî lideri olarak kalmıştı. Buna göre biri dinî diğeri devlet işleriyle ilgilenen iki lider İslâm dünyasını idare ediyordu. Ancak otoritede eşitlik söz konusu değildi. Halifelik asla böyle bir

¹¹⁹ Davudoğlu, "Devlet", IX, 238.

¹²⁰ İslâm devletlerinde bir hükümdarın meşruiyet kazanması, onun saltanatının halife tarafından tasdik edilmesiyle mümkün olurdu. Bunun ilk şartı da hükümdarın kendi ülkesinde halife adına hutbe okutmasıydı. (Mustafa Baktır, "Hutbe", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 426, 427.)

¹²¹ Reşidüddin Fadlullah, *Camii't Tevarih Zikru Tarih-i Âli Selçuk*, II, cüz:5, (yyn. Ahmed Ateş), Ankara 1999, s. 21, 22.

ayırma razı olmadı. Kaldı ki halifenin Müslümanlar üzerindeki nüfuzu oldukça güçlüydü.¹²² Büyük Selçuklular ise halifelik merkezine Türk devletinin bir vilayeti, başkentten sonra gelen ikinci büyük şehri gözüyle bakıyor ve daima saygı gösterdikleri halifeye değer veriyorlardı. Hatta onu kendi tebaaları olarak görüyorlardı.

Oluşan bu fiili durumu İslam dünyasında “laiklik” söz konusu oldu şeklindeki bir yaklaşımla değerlendir mek mümkün mü? Oysa ki, kurumsal yapıda bir değişiklik olmadı. Sadece dönemin şartları gereği Selçukluların egemen güç olmalarını gerektirdiğinden bu fiili durumu, yüzyıllar sonra ortaya çıkan bir kavram ile yani “laiklik” ile açıklamak gerçekçi değildir.¹²³

Abbasiler döneminde Büveyhiler ve daha sonra Selçuklular'ın siyasal gücü ellerine almalarıyla, hükmen tek elde olan hilâfet ve siyasal iktidar, fiilen ayrılmış oldu. Selçuklular “sultan” ünvanını kullanarak siyasi ve askeri otoritelerindeki tekliklerini vurgulamışlardı.¹²⁴ Hilâfet ve siyasal otoritenin fiili ayırımı Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'e kadar sürecektir.¹²⁵ Deylemiler ve Selçuklular'ın mağlupları olan Bağdat Abbasileri ile Türkmen ve Çerkez melikleri döneminde Mısır Abbasileri saltanatsız hilâfet etmişlerdir. İlhanlılar ve Tatar melikleri ise hilâfetsiz saltanat etmişlerdir. Burada din işleri ile devlet ve siyaset işleri birbirinden ayrılıyordu. Ancak bu ayırım asla Batılı anlamda ve günümüzde ifade edildiği şekliyle bir “laiklik” değildir. Bu olguyu kabul eden Muhammed Ammara İslam'daki din-devlet ilişkisi için şu yorumu yapar: “İslam ikisini ayırmaz; sadece aralarındaki ayırıcı özellikleri belirler. Din ile siyaset arasında ayırım değil, ayırıcı özellikleri ortaya koymak, İslam'ın tutumudur,” der.¹²⁶

Moğol hükümdarlarından Hülâgu'nun Bağdat'ı ele geçirmesi ve Halife Müsta'sım-Billah'ın öldürülmesiyle Abbasi hilâfeti 656/1258 yılından itibaren tarihe karıştı. Bu olaydan 659/1261 yılına kadar hilâfet makamı üç sene boyunca münhal (boş) kaldı.¹²⁷ Bağdat'taki katliamdan kurtulup 659/1261 yılında Mısır'a iltica eden otuz altıncı halife ez-Zâhir'in oğlu ve otuz yedinci halife el-Müstansır'ın kardeşi ve son halife Müsta'sım'ın amcası olan Ahmed Ebü'l-Kasım el-Abbasi, orada hükümet etmekte olan Türk Kölemen

¹²² André Miquel, *İslâm Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, (çev. Ahmet Fidan), Ankara 1991, I, 246.

¹²³ İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklular Tarihi*, İstanbul 1992, s. 81; D.Sourdel, “Khalifa”, *The Encyclopedia of Islam*, I, 942.

¹²⁴ Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, s. 81.

¹²⁵ Davut Dursun, *Laiklik, Değişim ve Siyaset*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 18-19.

¹²⁶ Ammara, *İslam'ın Siyasal Dili*, s. 73.

¹²⁷ Davudoğlu, “Devlet”, IX, 238.

sultanlarından Bundukdari diye meşhur el-Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars tarafından büyük bir merasimle, Müstansır-Billah lakabıyla 9 Receb 659'da (9 Haziran 1261) hilâfet makamına oturtulmuş ve 13 Receb 659'da (13 Haziran 1261) adına sikke basılmıştır. Sultan Baybars, bazı siyasi sebeplerden dolayı halife el-Müstansır'ı bir miktar askerle Irak'a sevk ettiyse de, yolda Moğollar'ın hücumuna maruz kalarak 660/1262 senesi içinde hezimete uğramış ve kaybolup gitmiştir. Yerine yine Abbasi soyundan olduğunu iddia eden Ebü'l-Abbas Ahmed namında biri, Hakim Biemrillah lakabıyla aynı sene halifelik makamına oturtuldu. Bütün Mısır Abbasi halifeleri bunun soyundan gelirler. Mısır'da Çerkez melikler zamanında Halife Müstain-Billah 815/1412 senesinde vuku bulan ihtilalden sonra, ümera (yöneticiler) tarafından Mısır sultanlığına getirilmiş ve bu suretle hilâfet bir defa daha dünyevi saltanatla birleşir gibi olmuşsa da aynı yıl sultanlıktan ve 817/1414 senesinde halifelikten hal` (azl) edilmiştir.

Fakat hilâfetin bu defaki durumu önceki dönemlerden oldukça farklıydı. Halifeler hükümet işlerine hiç müdahale etmiyorlardı. Ara sıra isimleri sultanın ismiyle birlikte hutbede okunuyor ve sikkelerde zikrediliyordu. Saltanat, Mısır Kölemenleri'nin elinde bulunduğu cihetle halifenin vazifesi tekke şeyhliğine dönüşmüş ve hükümet makamına geçen sultanlara: "Saltanat görevini sana verdik (velleynake's-saltana)" diyerek kılıç kuşatıp menşur vermekten ibaret kalmıştır. Suriyeli büyük Hanbeli hukukçulardan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kur'ân ve Sünnet nasslarına itibar edilmediğini anlatmak üzere yaptığı: "Günümüzde nasslar, tıpkı adlarına hutbe okunan ve sikke basılan fakat hiçbir etki, yetki ve nüfuzları olmayan halifeler konumuna indirgenmiştir,"¹²⁸ şeklindeki benzetmesi, aynı zamanda halifelerin o dönemdeki konumlarına da ışık tutmaktadır.

Halifelik, 923/1517 yılında Abbasiler'den Osmanlılar'a intikal etmiş ve böylelikle hilâfet ve saltanat bir defa daha birleşmiştir. Yavuz Sultan Selim'in hilâfete hak sahibi olduğuna dair öne sürülen birçok gerekçeden birisi "kılıç hakkı"dır. Kılıç hakkı, kendisine rakip duramayacak ölçüde taraftar ve askere sahip olmak ve diğerlerine galebe çalacak durumda olmak demektir. Bu güç sayesinde hilâfet makamına gelmek, âlimler tarafından çeşitli gerekçelerle ve şartlarla caiz görülmüştür. O dönemde Yavuz, bu güç ve nüfuza sahip idi.¹²⁹

¹²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimau'l-Cüyuşi'l-İslamiyye*, s. 42.

¹²⁹ Dursun, *Laiklik, Değişim ve Siyaset*, s. 18-19.

Diğer bir gerekçe ise, önde gelen Ezher uleması ile Türk ulemasından oluşan bir meclisin Yavuz Sultan Selim'in hilafeliğini onamasıdır ki, nakledildiğine göre bu âlimler hilâfet kılıcını kendi elleriyle Yavuz'a kuşatmışlardır. Halifeye kılıç kuşatma töreni, bir gelenek olarak Osmanlı'nın sonuna kadar devam etmiştir. Ayrıca Yavuz Sultan Selim'in bazı yakın akrabaları, birtakım âlimler, kâdılar ve idareciler ile birlikte İstanbul'a getirilen son Mısır Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in Yavuz'u hilâfete aday gösterdiği ve o yönde vasiyette bulunduğu da zikredilmektedir. Osmanlı Devleti'nin resmi salnamelerinde (yıllık) Osmanlı hilâfetinin meşruluğunu ispat sadedinde ilâhi iradenin tecellisi, ecdattan tevarüs etme, devlet adamlarının, ulema ve halkın tasvip ve biati gibi gerekçeler de zikredilir. Ancak, halifenin Kureyş'ten gelmesi şartından söz edilmez. Netice itibariyle, bütün bu gerekçelerin, hilâfetin el değiştirmesini haklı göstermeye yönelik olduğu açıktır. Fakat hilâfete ve Osmanlı padişahlarının hilafeliğine ilişkin bu tür tartışmaların ortaya çıkışının, Osmanlı'da siyasal otoritenin çeşitli nedenlerle zayıfladığı, toplumsal değişimin sancılarının çekildiği dönemlere, yaklaşık olarak XVIII. yüzyıl başlarına rastladığı bilinmektedir. Bu nokta, Batı'nın siyasal tarihinde dünyevi-siyasal otoritenin zayıflamasıyla kilisenin bir dinî otorite olarak ortaya çıkışı arasındaki bağımlılık ilişkisini çağrıştırmaktadır.

XIX. yüzyılda İslam dünyasının, tevarüs edilen siyasal idelerle, içinde yaşadıkları sosyal-siyasal gerçeklik arasında uygun bir ilişki kurmakta ve bunları uzlaştırmakta ne ölçüde başarılı olduğu tartışma götürülen bir husus olmakla birlikte¹³⁰ bu yüzyıldan itibaren Müslüman toplumların anayasal hükümete geçiş çabaları görülmektedir.¹³¹ Bir Müslüman ülkede anayasa ilanı, ilk defa 1861'de Tunus'ta gerçekleşti. Osmanlı'da 1876'dan itibaren meşruti sisteme geçildi ve buna uygun anayasalar benimsendi. Uzun bir aradan sonra diğer İslam ülkelerinde anayasalar oluşturuldu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni devletlerin hemen hepsi Avrupalı modellerinde olduğu gibi temsili kurumlar getiren ve hükümdarın egemenliğini sınırlayan anayasalar benimsemişlerdir.

Son yüzyıl içinde İslam ülkelerinde meşruti yönetimlerin kurulması ve yasama meclislerinin oluşmasıyla birlikte Müslüman düşünürlerin de parlamenter sistemin meşruiyetine çeşitli dinî ve kültürel dayanaklar aramaya başladığı ve bu yönde bir

¹³⁰ M. Kemal Öke, *Hilâfet Hareketleri*, s. 11-15, 107, 108; Mumtazer Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 170 vd.; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, s. 197-207.

¹³¹ Dursun, s. 20.

kamuoyu oluşumunun hedeflendiği görülür. Müslüman meşrutiyetçiler, ilk andan itibaren bu yeni çözüm önerileri için İslam hukuku ve geleneğinde temeller aramaya koyuldular. Kitap ve Sünnet'le çizilen hukukun ana ilkeleriyle sınırlı otorite ve sınırlı itaati savunan klasik doktrin yanında, adaletle hükmetmenin temel hedef olup şuranın da adaleti sağlayıcı bir unsur olduğu hususu, meşrutiyetçiliği desteklemek için hep kullanılmıştır.¹³²

İslam tarihi boyunca hemen bütün zamanlarda monarşik sistemi bir vakıa olarak bulan ve bu vakıayı meşru gösterme çabasından fazla bir şey yapmayan geleneksel İslam anlayışından farklı olarak İslamcı aydınlar, yeniden Raşid Halifeler dönemine yönelerek, bu dönemdeki yönetim esaslarından olan “meşveret”, “şura”, “biat”, ehlü'l-hal ve'l-akd” gibi kavramları, Batı'da yerleşen “demokrasi”, parlamento”, “seçim”, “komuoyu” gibi kavramların yerine kullanarak¹³³ yeni düzenlemeler önermişlerdir. Padişah bile Meclis-i Meb`usan'da yaptığı 14 Aralık 1909 tarihli nutkunda: "Meşrutiyet ve meşveret, Şer`-i Şerîfin ve akıl, mantık ve naklin emrettiği bir tarik-i necat ve selamettir," demiştir. M. Reşid Rıza ise, bu yolda, "ehl-i hal ve'l-akd" kavramının veya “icma” teorisinin işlerlik kazanacağını savunmuş, bu değişime en geç ayak uydurması beklenen Şîi anlayışta bile parlamento sisteminin "masum beşeri güç" olup esasen “masum imâmın” temsil ettiği ilâhi gücün yerini kısmen tutacağı ileri sürülmeye başlanmıştır.¹³⁴

Osmanlılar'a geçen ve saltanatla birlikte kullanılan hilâfet, Milli Mücadele sonrası Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1 Kasım 1922'de saltanatu lağvedip hilâfeti de dinî muhtevalı bir kurum olarak bırakmasıyla bir defa daha saltanattan ayrılmış oldu.¹³⁵ Meclisin 19 Kasım 1922 tarihli oturumunda son Osmanlı padişahı ve halifesi Vahdeddin'in veliahdi Abdulmecid Efendi halife seçildi. Çok geçmeden hilâfet makamının devamına lüzum olmadığına yine Büyük Millet Meclisince kanaat getirilerek 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen kanunla hilâfet ilga edildi. Kanunun 1. Maddesi şudur: “Halife Hal' (azl) edilmiştir. Hilâfet, hükümet ve cumhuriyet mana ve

¹³² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 223-291.

¹³³ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 170 vd.

¹³⁴ Vecih Kevserani, *Osmanlı ve Safeviler'de Din-Devlet İlişkisi*, (çev. M. Canyürek), s. 220.

¹³⁵ Dursun, *Laiklik, Değişim ve Siyaset*, s. 18-19.

mefhumunda esasen mündemiç olduğundan makam-ı hilâfet mülğadır,”¹³⁶ denilerek hilâfet makamına sor verilmiştir.

¹³⁶ Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, I, 38-39; Kemaleddin Nomer, *Şeriat, Hilâfet, Cumhuriyet ve Laiklik*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1996, s. 6.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM MEZHEPLERİNİN SİYASET ANLAYIŞI

İslam kültür tarihinde merak konusu olan ve tartışılan birçok sorun vardır. Başka bir deyişle, bu kültürün realitesini, gelişmesini, değişmesini ve dallarının birbirleriyle ilişkisini anlama çabamızda, büyük boşluklar vardır. Bu boşluklardan biri de, siyaset (imâmet/hilâfet) boşluğudur. Bu sorun Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlayıp günümüze kadar Müslümanları en fazla meşgul eden, Müslüman toplumun firkalara bölünmesine neden olan ilk ve en önemli sorunların başında gelir.¹³⁷

Siyaset ve siyasi meseleler hakkında, Kur'ân, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında, detaylara dair herhangi bir belirlemede bulunmuş değildir.¹³⁸ Mesela, hilâfet veya imâmet denilen siyasetin gerekliliği, Hz. Peygamber'den sonra halife kim olacak ve hangi şartları taşıyacak, devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak? gibi kurumsal siyasetin konularına dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Kur'ân-ı Kerîm, siyasi alanla ilgili insanların uyması gereken kuralları; hürriyet, eşitlik, adalet, ehliyet ve istişare (danışma) kavramları ile ifade etmiştir. Siyasi yapının tabiatı değişken olduğundan dolayı, Kur'ân bu yapıya dair, bütün insanlar tarafından benimseyebilecek ve her zaman, her yerde uygulayabilecek olan genel kurallar öngörmüş ve genel kurallar dışında siyasi alanla ilgili tasarrufta bulunma hakkını genelde insana bırakmıştır.¹³⁹ Dolayısıyla hilâfet ve hakimiyet meselesi, dinî olmaktan ziyade daha çok dünyevi ve siyasi bir meseledir.¹⁴⁰ Bu konular, doğrudan doğruya toplumun tercihine bırakılmıştır. Kur'ân, siyasi konularda hakimiyeti kullanma yetkisini insanlara bırakmış ve topluma ait işlerin, insani birikimin sunduğu imkanlardan faydalanarak toplum tarafından düzenlenmesini ve yürütülmesini istemiştir.¹⁴¹

Hız. Muhammed (s.a.s.)'in uygulama ve tavsiyelerinin, diğer konularda olduğu gibi siyaset konusunda da, Kur'ân'ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygunluk arz ettiğini görmekteyiz. Hız. Muhammed (s.a.s.) öldüğünde, kendinden sonra imâm veya halife

¹³⁷ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2011, s. 113.

¹³⁸ Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul 1995, s.10

¹³⁹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 47-48.

¹⁴⁰ Seyid Bey, *Hilâfet ve Hakimiyet-i Milliye*, s.2.

¹⁴¹ Akbulut, "Kur'ân-ı Kerîm Açısından Egemenlik Meselesi", s.151; Fığlalı, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla, 1997, s. 37.

olacak kişiyi gizli veya açık olarak (Şîa'nın iddia ettiğinin aksine) belirlememiştir. Hz. Peygamber, kendisinden sonraki dönemler için, siyasi alanla ilgili bir belirleme ve düzenlemede de bulunmamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, dünyevi işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisi, bütün Müslümanlara ait bir hak olarak görülmüştür. Bu hakkı kullanma yetkisi hiçbir insana ve insan zümresine bırakılmamıştır.

Gerek Kur'ân-ı Kerim ve gerekse Hz. Peygamber, siyasete dair genel kuralların dışındaki alanlara ait açık bir şekilde izahlarda bulunmadıklarından dolayı, Müslümanlar arasında bu meseleler ciddi bir şekilde tartışma konusu oldu. Bu tartışmalar, zamanla, kelâmî, felsefî ve hukuki altyapılarını oluşturarak muhtelif mezhep ve fırkaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. İslam siyaset tarihinde ortaya çıkan ekol ve o ekollerin siyasete ilişkin görüşleri şöylece özetlenebilir:

1.1. HÂRİCİYYE'NİN SİYASET ANLAYIŞI

Hâriciler veya Hâriciyye, İslam dininin siyasi bir mezhebidir. Günümüzde Hâricilerin İbadiyye kolu, Umman Sultanlığı'nda (tahmini %70) ve Zengibar'da (Tanzanya) yaşamaktadır.¹⁴² İslam toplumu içindeki gruplaşma hareketlerinde, zaman itibariyle ilk ortaya çıkan ve kendilerine has bir kısım siyasi ve îtikâdî düşünceler ortaya koyarak, bunlar uğrunda mücadele eden fırka Hâriciler'dir.¹⁴³

Hârici ismi (çoğ. Hâvâric ve Hâriciyye), bir yerden bir başka yere çıkmak yahut itaatten çıkmak, isyan etmek ve meşru otoriteye karşı başkaldırmak anlamındaki Arapça "hrc" kökünden gelmekte olup; asi (isyan eden), meşru otoriteye başkaldıran kimse anlamında kullanılmaktadır. Bu isim kendileri için, isyan ettikleri yöneticiler ve muhalifleri tarafından kullanılmış olup, daha ziyade meşru halife olan Hz. Ali'ye isyan etmeleri sebebiyle,¹⁴⁴ haktan ve dinden ayrılanlar veya İslam cemaatini terk ederek uzaklaşanlar anlamında değerlendirilmiştir. Kendi ifadelerine göre ise, Allah yolunda huruc etmelerinden dolayı hâricîler adını almışlardır.

İslam tarihçilerinin büyük çoğunluğu, Hâriciliğin ortaya çıkışını, Sıffin Savaşı'nın son döneminde ortaya çıkan, her iki tarafın da hakem seçme ve seçilecek hakemlerin

¹⁴² Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 104.

¹⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 115; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 83.

¹⁴⁴ Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (trc. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın), Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 102.

konu ile ilgili hüküm vermelerini (tahkim) kabul etmeleri ve bundan sonra gelişen olaylara bağlamaktadırlar.¹⁴⁵ Onlara göre Hâriciler, Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında geçen Siffin Savaşı'nda ortaya çıkmışlardır. Muaviye, savaşı kaybedeceğini anlayıp hakeme gitmeyi önermiştir. Hz. Ali, savaşmaya devam etmekten yana olsa da, ordusundan bir grup, hakeme gitmeyi uygun gördü. Bunun üzerine Hz. Ali de, hakeme gitmeye karar verdi. Hakem olayı, Hz. Ali'nin azli ve Muaviye'nin yerinde kalması ile sonuçlandıktan sonra, Hz. Ali'nin ordusundan, onu hakeme gitmeye zorlayan grup, Hz. Ali'ye hakeme gittiği için büyük bir günah ve suç işlediğini öne sürdüler. Bu nedenle de Hz. Ali'nin tövbe etmesini talep ettiler. Zira Hz. Ali'nin hakeme giderek küfür işlediğini, yani dinden çıktığını iddia ediyorlardı.¹⁴⁶ Kendilerinin de hakeme gitme istekleri nedeniyle küfre girdiklerini, fakat tövbe ederek tekrar dine girdiklerini, mü'min olduklarını öne sürüyorlardı. Hz. Ali'nin inancından kuşkuya düşerek, onu inanç yenilemesi için baskı altına almaya kalktılar. İstekleri yerine gelmeyince hem Hz. Ali'den hem de onun topluluğundan ayrıldılar. İşte bu olay nedeniyle kendilerine “ayrılanlar” anlamında “Havariç” denildi.

Hariciler'in doğuşunun böyle bir olaya bağlanması, ilk anda isabetli gibi görünürse de tahkimden çok önce Hz. Osman'ın hilâfetinin son yıllarında vuku bulan sosyal ve siyasi çalkantılar nedeniyle Müslümanların zihinlerini meşgul eden bazı fikir ve olaylar göz önünde tutulduğu takdirde, onların tahkim olayı üzerine birdenbire varlık kazanmış bir fırka olmadığı anlaşılır.¹⁴⁷ Zira tarihsel süreç içerisinde cereyan eden toplumsal ve dinî hareketler, bir gecenin ürünü olmayıp, tarihi bir arka plana sahiptirler. Toplumsal sarsıntılar, yalnızca patlama anlarında ortaya çıkmazlar, onların bir hazırlık dönemi vardır ve bu dönemde gerekli şartları oluştururlar. Süreç içerisinde şikayet ve huzursuzluklar meydana gelip, kin ve nefret gibi faktörler devreye girer, artık olayların ortaya çıkışı için uygun bir zaman ve zemin oluşmuş olur.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Öz, s. 85.

¹⁴⁶ Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatip Razî, (ö. 606/1209), *İtikadatu Fırakı'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, Kahire 1978, s. 55-56; Akbulut, “Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”, *AÜİFD*, XXXI, 338.

¹⁴⁷ Gerçekte ise tahkim, çağdaş bir araştırmacı olan Ammar Tâlibî'nin belirttiği gibi Hariciliğin zahiri bir nedenidir. Bkz.; Ammar Talibi, *Ârâu'l-Havarici'l-Kelâmiyye*, Cezayir 1978, I, 81; Selim Nuaymî, “Zuhuru'l-Havaric”, *Mecelletu'l-Mecma'ı'l-İlmiyyi'l-Irakî*, Bağdat 1967, XV, 10.

¹⁴⁸ Abdülaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, (çev. Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 95-96; Harun Yıldız, “Hârici Düşüncenin Gelişimi”, *OMÜİFD (Hakemli Dergi)*, Samsun 1999, sayı:11, s. 257.

Hâricîler başka adlar ve lâkablarla da anılmış, tanınmışlardır. Sözelimi Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldıklarında ilk toplandıkları yer olan Harûra'nın adına izafetle "Harûrîler (Harûriye)", Allah'tan başka kimsenin hüküm verme yetkisine sahip olmadığı gerekçesiyle hakem olayına karşı çıktıkları için "el-Muhakkime" adıyla anılmışlardır. Kendilerinin en çok hoşlanarak kullandıkları isim ise "Şürât"tır. Satın alıcı anlamındaki "Şârî"nin çoğulu olan Şürât'ı, kendini Allah'a verenler, satanlar anlamında kullanıyorlardı. Hâricîler iman sorununa yanlış bir usulle yaklaşarak bu konuda kimlerin kâfir olduğunu tartıştılar. Hakem olayında hakemlik yapanları ve taraflarını kâfir ilan ettiler. Cemel Vak'ası'na karışanları ve taraftarlarını lanetlediler. Adaletsiz hükümdara karşı isyanı bütün mü'minlere farz kabul ettiler. Büyük günahları işleyen (mürtekîbü'l-kebâir) herkesi kâfir ilan ettiler.¹⁴⁹ Siyasi, îtikâdî veya tarihi bazı ihtilaflar nedeniyle Hâricîler, kendi içlerinde de çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Bunlar; "Ezarika, Necedat, Acaride ve İbadiye"dir.¹⁵⁰

Hâricîler, imâmet makamında bulunanlar için "emiru'l-mu'minin"¹⁵¹, "imâmu'l-müslimin", "hilâfetu'l-müslimîn", "tâlibu'l-hak", "imâmu'l-ahkam" gibi isimleri kullanmalarına rağmen, yaygın olarak imâm ismini tercih etmişlerdir. Bir Hâricî fırkası olan İbadiyye, zuhur ve çıkış dönemlerinde kendilerine liderlik eden imâma, "imâmu'z-zuhur" ve dinî hükümleri uygulayan kişiye "imâmu'l-ahkam", hâricî anlayışın etkin olmadığı gizlilik, yani kitman dönemindeki imâma, "imâmu'd-difaa/savunma imâmı", normal şartlarda ve usulünce açık yolla seçilen imâma "imâmu'l-bey'a/berat edilen imâm" veya imâm demişlerdir.¹⁵²

Hâricîler, dünyevi ve siyasi hakimiyetle hiçbir alakası olmadığı ve tamamen mutlak gücün Allah'a ait olduğunu bildiren "*Hüküm, yalnız Allah'ındır*,"¹⁵³ âyetine dayanarak, "Hakimiyet Allah'ındır," demişlerdir.¹⁵⁴ Allah'ın bizzat kendi hakimiyetini Müslümanlar vasıtasıyla gerçekleştirdiğine inanan ve kendilerini de toplumun yerine koyan Hâricîler, kendilerini bu siyasi egemenliği kullanma hakkına sahip vekiller olarak

¹⁴⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 55.

¹⁵⁰ Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 5; el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (trc. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın), İstanbul 2005, Kabalcı Yay. s. 102 vd.

¹⁵¹ İbn Nedim, s. 233; Osman Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 26.

¹⁵² Öz, s. 104.

¹⁵³ En'am, 6/57.

¹⁵⁴ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fırlı), Şa-To İlahiyat Yay., İstanbul 2001, s. 16.

gördükleri için, toplumsal otorite adına hareket etmişler¹⁵⁵ ve Emeviler ile Abbasiler döneminde, İslam toplumlarını tehdit eden pek çok şiddet eylemlerine başvurmuşlardır.¹⁵⁶

Hâricilerden Necedat fırkasına göre, imâm seçmek, ilkesel bazda bir gereklilik değildir. İmâmın tayini, şeriatın vacip kılmadığı,¹⁵⁷ ama caiz kıldığı bir meseledir. Onlara göre, Müslümanların başında, sürekli imâm denilen bir devlet başkanının bulunmasına ihtiyaç yoktur.¹⁵⁸ İhtiyaç halinde Müslümanların bir araya geleceklerini, problemlerini halledeceklerini belirtip, devlet başkanının gereksizliğine inanırlar. Onlara göre imâmet, mutlaka olması gereken verili bir kurum değildir. Sanıldığı gibi ne akıl ne de din onun gerekliliğine hükmeder, hatta ihtiyaç da hissetmez. Dinin amaçlarının imâmetle gerçekleşeceğini ileri sürmek de yanlış olur. Zira dinin de aklın da asıl gayesi, adaleti ve iyiyi gerçekleştirmektir. İnsanlar, bunu yapabilecek güce sahip bulunmaktadır. Bunu yaptıkları sürece herhangi bir imâma ihtiyaç duymayacakları açıktır. Bu fırka, dinin değerleri ile imâmet arasında bir ayırım koyar. Değerle, sosyal-siyasal bir kurum olan imâmet arasında, zorunlu bir bağ kurmaz. Yalnız adaletin ve huzurun, imâm olmadan tahakkuk etmeyeceği durumlarda, imâmetin caiz olduğu görüşünü taşımaktadırlar.¹⁵⁹

Hâriciler'e göre Kur'ân-Kerîm, gerek inançlar gerekse hayatın uygulamaları için bir kaynak olması nedeniyle gaye, ilâhi şeriatın hakim olacağı ve her türlü kusurdan salim bir devletin tesis edilmesidir. Görüşlerinin özü, doğrudan ilahi vahye uyan bir topluluk ve ideal ümmet anlayışı idi.¹⁶⁰ Böyle bir devlet başkanının seçilmesi, onun tayin ve tespiti de dinî bir vazifedir. Bu fırka mensuplarına göre, toplumu idare etmesi gereken imâm, yapılacak seçimler yoluyla işbaşına getirilmelidir.¹⁶¹

¹⁵⁵ Akbulut, "Kur'ân-ı Kerîm Açısından Egemenlik Meselesi", s. 150.

¹⁵⁶ Taberî, *Tarih*, VI, 29 vd.; el-Malatî, *et-Tenbih*, s. 51.

¹⁵⁷ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought (Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce)*, (çev. Hakkı Koni), Kapı Yay., İstanbul 2007, s. 95.

¹⁵⁸ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim eş-Şehristânî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, I, 124; Galib b. Ali Avacıyyi, *el-Havaricü Tarihuhum ve Erauhumu'l-İ'tikadiyyeti ve Mevgifi'l-İslami Minhe*, Mekke 1997, s. 397.

¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fisal*, IV, 87; et-Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, II, 276; Ebû'l-A'la Mevdudi, (ö. 1979), *Hilâfet ve Saltanat*, (çev. Ali Gencali), İstanbul 1972, s. 229; Henri Laoust, *La Politique de Gazali*, Paris 1970, s. 234.

¹⁶⁰ Yıldız, "Hârici Düşüncenin Gelişimi", s. 258.

¹⁶¹ Öz, s. 104.

Hâriciler, imâmet konusunda temelde Kureyş'in üstünlüğü fikrine karşı çıkararak, imâmetin sadece Kureyş'e ve Araplara özgü bir hak olmadığı ve onlardan başkasına da verilebileceği fikrini öne sürmüşlerdir.¹⁶² Halife olma hususunda bütün Müslümanlar eşittir. Onlara göre zâhit, âdil, âlim ve cesur olan her Müslüman, nesebi ne olursa olsun halife olabilir. Onlar, dine muhalefet ettiği ve doğru yoldan ayrıldığı takdirde, vazifeden alınması yahut öldürülmesi kolay olsun diye, halifenin Kureyş'ten olmamasını tercih ederler. Zira, böyle bir halifenin, kendisini koruyacak taraftarları ve kendisini barındıracak bir aşireti bulunmaz.¹⁶³

Yönetimde Kureyş'in diğer Araplardan ve diğer insanlardan daha ayrıcalıklı olduğu, yöneticilikte doğal bir liyakat taşıdığı görüşü, Ehl-i Sünnet tarafından savunulmuştur.¹⁶⁴ Buna ilk karşı çıkanlar, Yemenli Ezd kabilesinden ve Temim'den bazı kimseler olmuştur. Bunların çıkış noktaları, yönetimin de içinde bulunduğu tüm değerlerin, İslam uğrunda emek vermiş tüm Müslümanlar arasında, liyakat yönünde eşit hak olması gerektiği kanaatiydi.¹⁶⁵ Ezdliler'in ve Temimliler'in bu görüşleri, Hâriciler tarafından pratiğe geçirilmişti. 37/658 tarihinde Hâriciler, ilk defa Kureyş dışından birini, Hârici Mezhebi'nden olan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi halife seçmişlerdir.¹⁶⁶ Nitekim Nâfi b. Ezrak, Katari b. el-Fucâe, Necde b. Âmir gibi biat ettikleri kimseler de, Kureyş'den değillerdi.¹⁶⁷ Böylece, Kureyş'in merkezi otoritesine tepkinin, ilk kez onlar tarafından ortaya konulduğu anlaşılmaktadır.

Hâricilere göre, her sınıftan insan yönetici seçilebilir. Onun hür, köle veya Kureyşli olması fark etmez.¹⁶⁸ Önemli olan onun, Kitap ve Sünnet'e uymasıdır.¹⁶⁹ Halife olacak kişinin şura yoluyla seçilmesi, ümmetin biatını alması ve adaletten ayrılmayarak emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkere riayet etmesi şarttır. Onlara göre ahlakça ve dince kusursuz, tam bir ehliyeti haiz her mü'min, cemaatin isteği ile en yüksek imâmlık mertebesine çıkabilir. Halifelik âdil, âlim ve zâhid olması şartıyla hür yahut köle her

¹⁶² Akbulut, "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikâdileştirilmesi" *AÜİFD*, XXXI, 1989, s. 340 vd.; el-Eş'ari, s. 125.

¹⁶³ Crone, s. 87.

¹⁶⁴ Ehl-i Sünnet'in yöneticilikte Kureyş imtiyazı ve üstünlüğü konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hatipoğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", s.121-209.

¹⁶⁵ Ziyauddin Rayyis, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 54.

¹⁶⁶ el-Eş'ari, *Makalat*, I, 210; Şehristâni, *Milel*, I, 177.

¹⁶⁷ el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 275.

¹⁶⁸ Yıldız, "Hârici Düşüncenin Gelişimi", s. 260.

¹⁶⁹ el-Eş'ari, *Makalat*, I, 204; eş-Şehristâni, *Milel*, I, 175; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 275; Nevbahti, *Fırak*, s. 10.

müslümanın hakkıdır. Dolayısıyla diğer mezheplerin ileri sürdükleri Kureyşî, Hâşimî hatta Emevî ve Arap olma gibi şartlar onlara göre tamamen geçersizdir.¹⁷⁰ Bunu yaşadıkları bedevi-içtimai hayatın bir dışavurumu, Kureyş hakimiyetine karşı oluşan tepkinin bir açıklanışı olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁷¹ Onların imâmet nazariyesi, katılımcı ve çoğulcu yeneleme doğru bir adım sayılabilir.

Hâricilere göre, kendisi itaate layık olan ve Allah'a itaat eden, bir köle olsa dahi, imâm olabilir. Dolayısıyla imâmette soy şartı bulunmamaktadır. Onlara göre imâmette soy değil, inançlı olmaktan öte, züht ve adalet sahibi olmak önemlidir. Çünkü imâmet, Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetini ayakta tutmaktır. Bu şartları yerine getiren herkes, ister Kureyşli, ister Arap, isterse köle olsun, imâm olabilir.¹⁷² Kısacası Hâriciler, ilim ve zühd sahibi, adaletle hükmederek Kitap ve Sünnet'i ayakta tutacak, bir Müslüman'ın soyuna ve ırkına bakılmaksızın, cemaatin seçimi ile imâmet mevkiine getirilebileceği görüşündedir.¹⁷³ Hariciler, "devlet başkanlığı gibi önemli mevkiyi, belli bir soy ve kabilenin inhisarından koparıp, bu makama, şartlarını taşıyan her müslümanın seçimiyle gelebileceği anlayışını cesaret ve ısrarla savunmuşlardır."¹⁷⁴ Hatta Şebibiyye koluna mensup hukukçular, eğer işlerini yerine getirebiliyor ve muhaliflerine karşı çıkabiliyorlarsa kadının da halife olabileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁵

Hâriciler genelde efdalin imâmetini uygun görseler de, mefdulün imâmetini de benimsemişlerdir.¹⁷⁶ Onlar, ilk iki halifenin üstünlüklerini kabul etmekle birlikte, altı yıldan sonraki hilâfeti hususunda Hz. Osman'dan ve tahkim olayından sonrası için de, Hz. Ali'den teberi ederler ve onların imâmlıklarını geçerli saymazlar.¹⁷⁷

Hâricilerden İbadiyye'ye göre, imâm seçilen kimse zulmetmemek ve istikametten ayrılmamakla yükümlüdür. Aksi halde azledilir. İmâm seçildikten sonra, daha üstün vasıflı bir kimsenin çıkması, mefdulün imâmetinin sahih olacağı düşüncesi

¹⁷⁰ Watt, "Khârijite Thought in The Umayyad Period", *Der Islam*, s. 36; Fiğlalı, "Hariciler", XVI, 172.

¹⁷¹ Ömer Faruk Teber, "Harici İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, sayı: 34 (Kış 2008), s. 61; Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşleri", s. 340.

¹⁷² eş-Şehristâni, I, 108.

¹⁷³ İbni Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, Kahire 1963, II, 155; eş-Şehristâni, *Milel*, I, 116 vd.; Öz, s. 104; Aydınlı, s. 26.

¹⁷⁴ el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 275; el-Ekber, s. 68; Akbulut, "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikâdileştirilmesi", s. 340; Fiğlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu*, s. 141-142.

¹⁷⁵ el-Bağdâdi, s. 110.

¹⁷⁶ Crone, s. 94.

¹⁷⁷ el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 102; eş-Şehristâni, *Milel*, I, 135.

benimsenmiştir.¹⁷⁸ Ayrıca muhtelif İslam ülkelerinde, mevcut İbadiyye bünyesinde birden fazla imâmın bulunması ve o imâmların meşruluğu da kabullenilmektedir.¹⁷⁹ İbadiler, efdalin imâmetini esas almakla birlikte, bunun bulunmaması halinde mefdulün imâmetinin caiz olduğu görüşündedirler. Tatbikatta aynı anda birçok İbadi imâmın bulunmasını kabul etmişlerdir.¹⁸⁰

Hâricilere göre inanmanın gereği, tam anlamıyla Allah'ın Kitap ve Şeriatı'nın hakim olacağı bir devleti gerçekleştirmektir. İmâmın görevi, Kur'ân ahkâmını hakim kılmak ve toplumda adaleti sağlamaktır.¹⁸¹ Bu durum, kusuru olmayan ve kimsenin yanlışa düşmeden âdil bir ortamda yaşayacağı bir devlettir. Devletin hakimiyeti Allah'a aittir. Bu sebeple devlet ve fert açısından adaleti temin edebilmenin yolu, Allah'ın emir ve yasaklarına uygun tarzda icrada bulunmaktır. Fitneyle ve siyasi karışıklıkla barışçıl yollar denendikten sonra, yani hakka davet işlemi gerçekleştikten¹⁸² sonra mücadele yapılması, Kur'ân'ın emridir. Bu çerçevede, dayandıkları âyetler¹⁸³ de bulunmaktadır. Hâriciler, imâmet, imâmetin şartları, imâmın seçilmesi, adalet ve zulüm kavramları üzerinde durarak temel konulardaki görüşlerini içeren kuramlar oluşturmuşlardır.¹⁸⁴

Hâricilere göre halife, Müslümanların genelinin hür seçimine ve hür aday göstermeye dayanan şura yoluyla seçilir.¹⁸⁵ Onlara göre halkın seçtiği devlet başkanı, adaleti temsil ettiği ve zulümden kaçındığı, şeriatı uyguladığı ve sapkınlıktan uzak durduğu sürece itaate layıktır. Fakat haktan ayrıldığında, görevi bırakması, bırakmaması halinde görevden uzaklaştırılması¹⁸⁶ ve katledilmesi vucubiyeti¹⁸⁷ bulunmaktadır. Hâriciler, âdil olduğu sürece, zora başvurmayı, gerektiğinde savaş ilan etmeyi, sahipsiz malları alıp İslam nizamının yararına kullanmayı, namazda cemaate imâm olmayı, memurları tayin etmeyi¹⁸⁸ imâmın görevleri arasında sayarak, imâmın yetki alanını

¹⁷⁸ Öz, s. 105.

¹⁷⁹ Crone, s. 94.

¹⁸⁰ Fığlalı, *İbadiyyenin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 117 vd.; Demircan, *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri*, s. 49.

¹⁸¹ Öz, s. 105.

¹⁸² Fığlalı, *İbadiyyenin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 108.

¹⁸³ Enfal, 8/39; Hucurat, 49/9.

¹⁸⁴ Rayyis, s. 66.

¹⁸⁵ Öz, s. 105.

¹⁸⁶ el-Eş'ari, s. 125; eş-Şehristâni, I, 108; Yıldız, "Hârici Düşüncenin Gelişimi", s. 263.

¹⁸⁷ Aydınlı, s. 27; eş-Şehristâni, I, 108; Akbulut, "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikâdileştirilmesi" s. 342.

¹⁸⁸ Öz, s. 105.

oldukça geniş tutmuşlardır.¹⁸⁹ Yine onlara göre, devlete mutlaka bir başkan seçilecekse, onun Müslümanlar tarafından seçilmesi ve seçilenin de salih olması gerekir.¹⁹⁰

İmâmın yetkilendirilmesinin şartı, kendisine biat edilmesidir. Biat ya şura ya da meşayihin (büyüklerin) imâmı seçtikten sonra, durumu halka arz edip onların biatlarını almakla gerçekleşir.¹⁹¹ Hâriciler, imâmın seçiminde, Allah’la yapılan akit ve anlaşma durumu olarak nitelendirdikleri biat üzerinde önemle dururlar. Bundan dolayı biata, Allah’a sadakat ahdi olduğu vurgusunu öne çıkaracak tarzda “el-bey’atu lillah”¹⁹² demişlerdir. Onlara göre imâm, Allah’ın yolundan çıktığı takdirde, kendisini ve takip edenleri saptırmış olacaktır. Bu anlayışın bir uzantısı olarak, tüm Emevi halifelerinin facir olduklarını söylerler; fakat Ömer b. Abdulaziz hakkında susarlar.¹⁹³

Hz. Peygamber’in tatbikatlarına rağmen, Müslümanlar kısa zaman sonra, dinî-siyasi otorite kavramlarını, çoğu kere birbirine karıştıran tavır, anlayış ve zihniyetler geliştirmişlerdir. Daha 37/659 yılında Hariciler konuya hakimiyet perspektifinden bakarak, “*Hüküm ancak Allah’ındır*”¹⁹⁴ prensibiyle yaklaşır, Allah’tan başkasının otoritesini tanımamışlar, fiziki alan ile metafizik alanı birbirine karıştırmışlardır. Haricilerin karakteristik özellikleri göz önüne alındığında bu anlayışın, din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayırmayan, bu bağlamda siyasi yönetimi de dinsel bir muhtevada algılayan bir mantaliteden doğduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁵ Hatta burada devletsiz bir toplum arzuladıkları da ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁶

Haricilerin, siyasi bir konu olan hilâfet meselesindeki tutum ve davranışlarını demokratik anlayış olarak nitelemek mümkündür. Onların bu husustaki görüş ve düşüncelerinin, diğer fırkaları etkilemesi gerekirken, sosyal konulardaki bağnaz yaklaşımlarının, ibadet meselelerindeki aşırılıklarının, diğer mezheplere sirayet etmesi

¹⁸⁹ Fığlalı, *İbadiyyenin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 118 vd.

¹⁹⁰ el-Mevdudi, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 229.

¹⁹¹ Öz, s. 104-105.

¹⁹² Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1386 / 1966, V, 63.

¹⁹³ İbni Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, II, 249.

¹⁹⁴ Yusuf, 12/42.

¹⁹⁵ M. A. Celi Ahmet, *Çağdaş Haricilik Düşüncesi Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, (çev. Adnan Demircan), İstanbul 1997, s. 27; Saffet Sarıkaya, “Hz. Peygamber’in Devlet Reislîği ve Bunun Sonraki Nesillere Yansıması” *SDÜİF II. Kutlu Doğum Sempozyumu*, İsparta 1999, s. 114.

¹⁹⁶ Crone, s. 92.

olgusu göstermiştir ki, gerekli ortam olmadığı zaman bir fikrin doğru ve İslamî esaslara uygun olması yetmemektedir.¹⁹⁷

Kısacası Hâricilere göre, imâm seçmek, ilkesel bazda bir gereklilik değildir. İmâmın tayini, Şeriat'ın vacip kılmadığı, ama caiz kıldığı bir meseledir. Onlar zalim devlet başkanına karşı isyanı farz kabul ederler. Ayrıca devlet başkanının Kureyş'ten olmasını da gerekli görmezler. Hür seçimle işbaşına gelmesi şartıyla herkes imâm olabilir. Hattâ zulme saptığında görevden alınması daha kolay olacağı için İmâm'ın Kureyş'ten olmaması daha iyidir. Onlara göre, seçimle başa geçirilen kişi doğru yoldan saparsa görevden alınması, hattâ öldürülmesi farz olur.

1.2. MÜRCİE'NİN SİYASET ANLAYIŞI

Mürcie ismi, geriye bırakmak, ertelemek veya geciktirmek anlamlarına gelen “rce” veya beklenti içinde olma ve ümit etme anlamındaki “rcv” kökünden gelen ism-i fail yahut sıfattır.¹⁹⁸

Mürcie, mezhepler tarihinde, büyük günah işleyen mü'minlerin, azaba maruz kalmayacağını, onların durumlarının olduğu şekliyle, Allah'a ircâ edilmesi (havale edilmesi) gerektiği yolundaki düşüncüyü savunan ekoldür. Siyasi ve îtikâdî bir fırka olarak Mürcie'yi, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyen herkesin durumunu, Allah'a havale ederek onların cennetlik veya cehennemlik oldukları hususunda bir fikir ortaya koymayan kimselerin veya grupların müşterek ismi olarak belirtmek mümkündür. Ayrıca Mürcie, fiilleri niyet ve inançtan sonraya bırakanlar ve büyük günah işleyenlerin affedilecekleri konusunda ümit verenler yahut Hz. Ali'yi hilâfet sırasında dördüncü sıraya koyanlarla imanı sadece dilin ikrarı olarak görenler olarak da tarif edilmiştir.¹⁹⁹

Mürcie bir mezhep olarak, üçüncü halife Hz. Osman zamanındaki kargaşalı dönemde ortaya çıkmıştır. Daha sonra Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen ihtilaf ve savaşlarda bazı kişiler, görüş bildirmekten çekinmişlerdir. Bu kişiler, ortadaki ihtilafın taraflarından hangisinin haklı hangisinin haksız olduğu konusunda bir fikir

¹⁹⁷ Akbulut, “Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikâdîleştirilmesi”, s. 343; Yıldız, “Hârici Düşüncenin Gelişimi”, s. 269.

¹⁹⁸ eş-Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi “el-Milel ve'n-Nihal*, (çev. Muharrem Tan), Yeni Akademi Yay., İzmir 2006, s. 126.

¹⁹⁹ Öz, s. 522.

belirtmemişlerdir. Fakat zamanla bu çekimsiz tavırları farklı bir boyut kazanır ve îtikâdî bir ekol oluşturur. Şöyle ki, İslam dininde haksız yere savaşmak, büyük bir günahdır. Zamanla büyük günah işleyeninin durumu ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu konuda o dönemde, farklı görüşlere sahip çeşitli gruplar oluşmaya başlamıştı. İslam dininin siyasi mezheplerinden biri olan Hâriciler, büyük günah işleyen bir kişinin kâfir, yani dinden çıkmış sayılacağını söylemiştir. İslam dininin diğer bir îtikâdî mezhebi olan Mu'tezile ise bu kişilerin, mü'min (inanan) olmasalar da kâfir de olamayacakları kararına varıp, büyük günah işleyen kişileri, mü'min ile kâfir arasındaki bir mevkiye (konuma) yerleştirmiş ve bu kişilere fâsık demişlerdir. Müslümanların geri kalan çoğunluğu ise, büyük günah işleyenin günahkar bir mü'min olduğunu, günahının cezasını, eğer Allah affetmezse çekeceğini; ama kâfir olarak cezalandırılmayacağını öne sürmüşlerdir. İman etmiş bir kişinin, hangi günahı işlerse işlesin ceza çekmeyeceği fikrini savunan ekole ise "Mürchie" ismi verilmiştir.

Mürchie mezhebi, Hz. Muaviye'nin iş başına gelmesinin akabinde hutbelerde Hz. Ali'yi ve taraftarlarını lanetleme ve Hz. Osman'ı övme politikası²⁰⁰ ve Hâriciler'in hem Hz. Osman'ı hem de Hz. Ali'yi ve tahkimi kabul edenleri tekfir etmesi görüşü karşısında, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın durumunun ircâ edilmesi gerektiğini savunmuştur. Mürchie, fitne olaylarında ve Cemel-Sıffin savaşlarında, birbirleriyle mücadele halinde olan sahabenin durumlarının da, Allah'a havale edilmesi fikrindedir. Onların ashâbla ilgili genel kanaatleri Ehl-i Sünnet ile paralel bir durum arz etmektedir. Her iki mezhebe göre de, sahabenin hepsine tazimde bulunulması, onların rahmetle anılmaları ve onlara muhabbetle Allah'a yakınlık sağlanabileceği şeklinde²⁰¹ tezahür etmiştir. Böylece Mürchie, sahabenin tekfirine karşı çıkan, Hz. Ali ile Hz. Osman'ın ümmetin haklı idarecileri olarak kabulünü sağlamayı esas alan bir görüşü benimsemiştir.

Mürchie, imâmet konusunda, fazla öne çıkmamış ve hilâfete ilişkin tartışmalarda pek yer almamış bir mezheptir. Onlar daha çok, bütün dönemlerde İslam'a mensup olması koşuluyla ülkenin idaresini eline geçiren her imâmı tanımayı, onunla cihada katılmayı ve hadlerin onların emriyle uygulanmasını gerekli görmüşlerdir.²⁰² Bu

²⁰⁰ Taberi, V, 253 vd.; İbn Kesir, *Bidaye*, VIII, 50.

²⁰¹ Ebû'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mülhid*, tkd. Alber Nasri Nader, Beyrut 1957, s. 101.

²⁰² el-Ekber, *Mesailu'l-İmâme*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 66; Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 29.

mezhep, imâmet meselesi ile ilgili farklı görüş ve eğilimleri bünyesinde barındırmakla birlikte, imâm olacak kişinin fadıl olmasına, imâma itaatte bulunmaya ve sahabe döneminin aklanmasına dayanan bir anlayışı kabul etmiştir.

Mürcie, imâmın kimler tarafından ve nasıl seçileceği meselesinde; birincisi, imâmın, Müslüman toplumun şura sistemine uygun bir şekilde seçilmesi gerektiği, ikincisi, imâmın, insanların kendi aralarında görevleri paylaşmak suretiyle Kur'ân ve Sünnet'e uygun bir şekilde hadleri uygulayıp adaleti tesis edebileceklerse, imâma ihtiyaç olmadığı²⁰³ şeklinde, iki farklı eğilimi bünyesinde barındırmıştır.

Mürcie, imâmet makamına getirilecek kişinin, ne gibi niteliklere sahip olması gerektiği hususunda da, Kitap ve Sünnet'i bilmesi, Şer'i hükümleri bu iki kaynağa göre yürütmesi üzerine görüş beyan etmiştir. Mezhep içerisinde soyla ilgili olarak, imâmeti, kabilesi ne olursa olsun her Müslüman'a uygun görenler, yani Kureyş'e aidiyetinin şart olmadığını savunanlar olduğu²⁰⁴ gibi, sadece Kureyş'e has kılanlar da²⁰⁵ olmuştur.

Mürcie içerisinde imâmetin Kureyşliliğini savunanlara²⁰⁶ göre peygamberden gelen hadis gereği Kureyş'li herhangi biri, Kitap ve Sünnet'e uygun hareket eder ve adaletli olmayı kabul ederse imâmeti hak olarak kabul edilmelidir.²⁰⁷ Mürcie içerisinde "İmâmetin Kureyşliliğini" savunanlar da, karşıt olanlar da, imâmın faziletli olması koşulunu öne sürmüşler ve bu niteliği öne çıkaracak şekilde delil getirmeyi de ihmal etmemişlerdir.²⁰⁸

Gaylan ed- Dimeşkî, Cehm b. Safvan, Ebû Şimr ve Fadl er-Rakkaşi, imâmetin, Kitap ve Sünnet'i bilen ve onları uygulayabilecek yeterlilikte olan herkesin hakkı olduğunu savunmuştur. Fakat imâmın belirlenmesi konusunda, Müslüman toplumun icmaı oldukça önemlidir.²⁰⁹ Gaylan ed- Dimeşkî'ye göre, imâm olacak kişinin Kureyş'ten, Arap veya Acem ırkından olması mümkündür. Ama onun taşıması gereken belli başlı nitelikleri: Birr (iyilik) ve takva sahibi olması, Kitap ve Sünnet'i bilmesi ve onunla amel etmesi ve imâmet akdini/sözleşmesini gerçekleştirecek toplumun içerisinde

²⁰³ Neşvanü'l-Himyeri, *Huri'l-İyn*, (thk. Kemal Mustafa), Beyrut 1985, s. 202.

²⁰⁴ Öz, s. 531.

²⁰⁵ Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik" "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 162.

²⁰⁶ el-Ekber, s. 62; Ebû Muhammed Hasan b. Musa Nevbahti, *Fıraku'ş-Şîa*, (thk. Helmut Ritter), İstanbul 1931, s. 10; Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik" "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 172.

²⁰⁷ Nevbahti, s. 10.

²⁰⁸ el-Ekber, s. 62; Neşvanü'l-Himyeri, s. 202.

²⁰⁹ Nevbahti, s. 9 vd.; Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik" "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 169.

efdal (en faziletli) olmasıdır. Bununla birlikte efdaliyetin (en üstün olmanın) ne şekilde belirlenebileceği hususu ve kriterleri pek açık değildir. Müslüman toplum, ancak ilim ve amel açısından kendilerine göre en faziletliyi tayin edebilir.²¹⁰ Mürcie mezhebi ile ilgili araştırma ve makaleleri bulunan Kutlu, “şura beyne’l-Müslimin/Müslümanlar arasında istişare” ya da “el-bey’a li’r-Rıza/herkesin rıza göstereceği birine biat,”²¹¹ şeklindeki sembolik ifadelerden yola çıkarak Mürcie’yi, meşruiyetini halktan alan bir yönetim biçimini savunan ilk mezhep²¹² olarak nitelendirmektedir.

Mürçi’e fırkasında dikkat çeken hususların başında, aynı anda iki ayrı halife olabileceği görüşü gelmektedir. Onlar, meşruiyetini halktan alan bir yönetim biçimini savunurlar. Onların çoğunluğuna göre, hilâfetin Kureş’ten olması şart değildir. Yöneticilerin zulmünden ve haksızlıklarından söz edilemez ve onlar tenkit de edilemez. Ancak; yöneticilerin zulüm ve işkenceye başvurdukları durumlarda, onların yönetimlerine bağlı kalmayarak pasif bir direnişle tepki göstermişler. Onlardan teberrî ederek dostluklarına son vermişler ve zaman zaman yöneticiler ile olan biatlarını dahi bozmuşlardır.

Günümüz siyaset terminolojisi ile ifade edilecek olursa, İslam dünyasında Mürcie Mezhebi, “Medenî Zihniyet”in temsilcisi olarak kabul edilebilir. Nitekim onlar, yönetici ve halifenin halkın rızası ve seçimiyle işbaşına gelmesini savunmakla, meşruiyetin kaynağını halka devretmek istemiş bir mezheptir.

1.3. ŞİA’NIN SİYASET ANLAYIŞI

Şîa terimi Arapça (şy’a) kelimesinden gelmektedir.²¹³ Tarihteki kullanımı "Şîat-u Ali" yani, "Hz. Ali'nin takipçileri" anlamına gelmektedir. Arapça’da tabi olmak, bir kimseyi veya bazı kimseleri desteklemek, yayılmak, şayi olmak ve bir şeyi tasdik etmek anlamındaki “şya” kökünden gelen Şîa kelimesi, isim olarak taraftar, yardımcı, partizan, destekleyici, bir işi gerçekleştirmek için bir kimsenin çevresinde toplanmış olan grup ve zümre anlamına gelmektedir. Arap dilinde bir kimsenin şîası denildiğinde, onun tabileri, mensupları ve destekleyicileri anlaşılır.²¹⁴

²¹⁰ Naşi el-Ekber, s. 63; Himyeri, s. 205.

²¹¹ İbnu’l-Esir, *el-Kamil fi’t-Tarih*, Beyrut 1385/1965, V, 183.

²¹² Kutlu, “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *GÜÇİFD*, I, (2002) Çorum 197, s. 173.

²¹³ Fığlalı, *Çağımızdan İtikâdî İslam Mezhepleri*, s.133.

²¹⁴ Öz, s. 113.

Şîa genel olarak halife Hz. Osman b. Affan'ın öldürülmesinden sonra meydana gelen olaylarda Hz. Ali b. Ebi Talib tarafını tutan, onunla birlikte düşmanlarına karşı savaşan ve mücadele edenlere Hz. Ali b. Ebi Talib'in taraftarları (Şîatu Ali b. Ebi Talib) denildiği görülmektedir.²¹⁵ Şîa kelimesinin bu manada kullanılışı genel olarak Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 61/10 Ekim 681 tarihinde Kerbela'da şehit edilişinden sonraya kadar devam etmiştir.²¹⁶ Kerbela hadisesinden bir süre sonra Şîa kelimesi, bir terim olarak Emeviler'e karşı Hz. Hüseyin'in intikamını almak, Hz. Ali ve soyunun haklarını aramak, onun nesline yardım etmek için bir araya gelenleri ve onlara taraftar olanları ifade etmeye başlamıştır.

Şîa siyaset konusunda Müslümanlar arasındaki en önemli dinî farklılaşmayı oluşturmuşlardır. Çünkü onlar "imâmet" olarak ifade ettikleri terimin içeriğini çeşitli vasıflarla doldurarak dinî ve siyasi otoriteyi birleştirmişlerdir;²¹⁷ bunu inanç esası haline getirerek, imanın olmazsa olmaz şartı haline getirmişlerdir. Böylece Kur'ân'da ve Resulullah'ın sünnetinde yer almayan bir uygulamayı çeşitli yorum ve uydurma rivayetlerle nassî bir temele dayandırıp İslam'a mal etmeye çabalamışlardır. Dahası içlerinden çıkan müfrit grupların imâmlara nispet ettikleri vasıflarla çoğu kere İslam'dan inhirafı gerektiren yorum ve inançlara sahip olmuşlardır.²¹⁸

Şîa, imâmet ve hilâfet kavramlarını birbirinden ayırır. Onlara göre halife, Şîî olmayan, nass ve tayinle değil, başka yollarla Müslümanların başına geçen kimsedir. İmâm ise, nass ve tayinle belirlenen Şîî liderdir.²¹⁹ İmâmet daha çok Şîîlerce kullanılan bir tabirdir. İmâmet konusunda ilk kalem oynatanlar ve konu ile en çok ilgilenenler Şîîler olmuştur.²²⁰ Şîa fırkası da genelde farklı üç grup şeklinde varlığını sürdürmüştür.

1.3.1. İmâmiyye'nin Siyaset Anlayışı

İmâmiyye ismi, bir toplumun lider ve öncüsü yahut öncülüğü manasına gelen imâm veya imâmet kelimeleriyle ilgili olup, imâma mensup olanlar yahut imâmeti benimseyenler anlamında bir nispet ismidir. Bir başka ifade ile Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun dinî ve dünyevi liderliği anlamındaki imâmet ve onu

²¹⁵ eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146.

²¹⁶ Fırlalı, s. 133.

²¹⁷ Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, s. 53; Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", s. 89-110.

²¹⁸ Sarıkaya, "Hz. Peygamber'in Devlet Reisliği ve Bunun Sonraki Nesillere Yansıması", s. 114.

²¹⁹ er-Rayyıs, s. 107-109.

²²⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1398, s. 249-250; Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", s. 89.

temsil eden imâma inanmayı ve ona tabi olmayı, dinin en önemli esası kabul eden, Şîî gruplar için kullanılan bir isimdir. İslam mezhepleri tarihi kaynaklarının bir kısmında, Rafıza ve Revafız şeklinde belirtilen İmâmiyye,²²¹ daha sonraları ve özellikle günümüzde çoğu zaman İsnâaşeriyye ile eş anlamlı olarak kullanılmakta, bazen de her iki isim birleştirilerek el-İmâmiyyetu'l-İsnâaşeriyye şeklinde ifade edilmektedir. İsmâiliyye'de de imâmet ve imâm, dinin en önemli rûknü olması dolayısıyla, mezhep isim olarak İsmâiliyye yanında az da olsa, el-İmâmiyyetu'l-İsmâiliyye şeklinde de kullanılmaktadır. Fakat İmâmiyye kelimesi tek başına kullanıldığında sadece İsnâaşeriyye'yi belirtmiş olmakta ve oniki imâm inancını benimseyen ve Şîa'nın ekseriyetini teşkil eden İsnâaşeriyye hatıra gelmektedir.²²²

İmâmeti dinin en önemli rûknü olarak kabul eden,²²³ imâmların sayısını on iki ile sınırlandıran, fikhî esaslarını Ca'fer es-Sadık'a nisbet eden, bu sebeplerle İsnâaşeriyye ve Ca'feriyye diye de anılan, günümüz Şîî fırkalarının sayıca en büyüğünü teşkil eden İmâmiyye, tıpkı Ehl-i Sünnetteki gibi, vahiy yoluyla gelen dinin kutsal metinlerinde yer alan, bizim idrakımızın üstünde bulunan aklımız ve duyularımızla kavrayamayacağımız gaybi varlıklar veya bir gayp aleminin mevcudiyetini kesinlikle benimsemekle birlikte, diğer İslam fırkalarından farklı olarak, peygambere ve özellikle Hz. Peygamber'e verilen gaybe ait bilgilerin, asaleten olmasa da, veraset yoluyla imâmlara intikal ettiği görüşündedir. Bu fırkaya göre Hz. Süleyman'ın babası Hz. Davud'a varis olması gibi,²²⁴ imâmlar da Hz. Peygamber'in, ilimde varisleridir, değişik lisanlarda da olsa bütün indirilen kitaplar, veraset tarikiyle onların yanında mahfuz (korunan) ve kendilerince bilinmektedir. Ayrıca imâmların, Allah tarafından bazı hususların, kendilerine haber verilen (muhaddes),²²⁵ meleklerin sesini duyan; fakat kendilerini görmeyen kimseler olduklarını kabul eden İmâmiyye'ye göre,²²⁶ bu özellikleri haiz olmaları sebebiyle imâmların, gayp ve gaybı anlama konusunda diğer insanlardan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, diğer İslamî fırkalarda gaypla ilgili hususlar, vahiy ve peygamberlerle sınırlandırılmış olmasına rağmen, İmâmiyye bünyesinde diğer insanlarla

²²¹ el-Eş'ari, *Makalat*, s. 17-31; el-Bağdâdi, *el-Fark*, s. 54-72; el-Malati, *et-Tenbih*, (nşr. S. Dederling), İstanbul 1936, s. 14-26; Öz, s. 195.

²²² Öz, s. 195.

²²³ Mehmet Zeki İşcan, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:6, sayı:10, (Kış 2002), s. 74 vd.

²²⁴ Neml, 7/14.

²²⁵ el-Kuleyni, *Usulu'-Kâfi*, I, 271.

²²⁶ el-Kuleyni, I, 225, 271.

peygamber arasında, her ne suretle olursa olsun, bu konulara vakıf kılınmış bir imâmlar zümresi ortaya çıkmaktadır.²²⁷

İmâmiyye yahut İsnâaşeriyye, zaman zaman fikhî ve ameli anlamda, Ca'feriyye ismi ile de anılmaktadır. Bu ismi almasının sebebi, Ca'fer es-Sadık'ın, fırkanın fikhî esaslarının tedvini ve sistemleştirmesindeki büyük payı dolayısıyladır. Günümüzde İmâmiyye ve İsnâaşeriyye isimleri anıldığında, fırkanın daha çok îtikâdî ve siyasi yönü hatıra gelmesine rağmen, Ca'feriyye denildiğinde daha çok, fikhî yönü hatıra gelmektedir. Fakat bu üç isimden her birinin, diğerinin yerine kullanıldığını belirtmek gerekir. Günümüzde İmâmiyye yahut İsnâaşeriyye veya el-İmâmiyyetu'l-İsnâaşeriyye denildiğinde, Zeydiyye ve İsmâiliyye dışında, başta İran ve Irak olmak üzere İslam dünyasının hemen her yanında bulunan ve Şîa'nın ekseriyetini teşkil eden zümreler hatıra gelmektedir.²²⁸

İmâmiyye'nin imâmet modelini Ehl-i Sünnet'in hilâfet modelinden ayıran iki temel özellik: Nass ile tayin ve İmâmın masumludur.²²⁹ İmâm Pezdevi'ye göre, İmâmiyye: “Eşya his ve haber ile tanınabilir, ancak bu kendisinden yalan tasavvur olunamayan, yalandan masum olan imâmın haberidir. Ayrıca Allah ve Resulü'nün haberleri de bu şekildeki haberlere dahildir. Bunların dışında kalanların haberleri bu bağlamda değerlendirilemez,²³⁰ görüşlerini savunmaktadır.²³¹

İmâmiyye, imâmetin gerekliliğini, Mu'tezili düşünce dünyasına ait bir kavram olan aslah görüşü²³² ile açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre Allah Teala, kulların menfaatine; yani onların salahlarına olan şeyleri yapmak zorundadır.²³³ Örneğin; dünya hayatında zorlu bir imtihana tabi tutulan insanların, bu imtihanda başarılı olabilmeleri için gerekli olan maddi ve manevi donanıma sahip olmaları, peygamberler ile desteklenmeleri ve doğru yola teşvik edilmeleri, onların yararınadır. Aksi takdirde başarılı olmaları beklenemez. Öyleyse bu hususları yerine getirmek Allah'a vaciptir (el-

²²⁷ el-Kuleyni, I, 271; Öz, s. 314.

²²⁸ Öz, s. 195-196.

²²⁹ el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 278 vd.

²³⁰ el-Pezdevi, *Usul*, s. 254-255.

²³¹ Kıyasettin Koçoğlu, “Mâturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 38, s. 233.

²³² “Salah-aslah” konusu, bkz. Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 78; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, İstanbul 1970, s. 178-179.

²³³ Nasiru'd-Din et-Tûsî, *Risale-i İmâmet*, s. 16-17; Öz, s. 349.

Lutфу'l-Vacip).²³⁴ Böylece İmâmiyye Mezhebi'nin imâmet hakkındaki temel tezi, aslında Mu'tezile'ye ait olan salah-aslah prensibine dayanmış olmaktadır.

Mu'tezile'ye göre lütuf, peygamber göndermek yoluyla insanı taate yaklaştıran ve kötülükten uzaklaştıran bir eylemdir.²³⁵ İnsanlar lütuf ile olduklarında taate daha yakın, kötülüğe daha uzaktırlar.²³⁶ Şîa, Mu'tezili mantıkla hareket ederek insanlık, Allah'ın kendisine rehberlik ve yol gösterme görevi verdiği masum ve din konusunda en yetkili, en üstün seviyede bir kimseye muhtaçtır. Bu noktadan hareketle İmâmiyye Şîası, Allah'ın imâm olacak kimseye imâmet görevini vermesini, tıpkı nübüvvet gibi bir lütuf kabul ederek, bu lutfun, çalışıp gayret etmekle elde edilecek bir husus olmadığı düşüncesini benimsemiştir.²³⁷ İmâmetin bir lütuf, üstelik lutfun en büyüklerinden biri olduğunu, öyleyse bu lutfün (imâmet) da Allah'a zorunlu olduğunu²³⁸ ileri sürmüştür. İmâmiyye'nin, ilâhi lütuf üzerinde açıkladığı bu gerekliliğe göre, insanlığın kurtuluşunu kolaylaştırmak için, Allah'ın zaman zaman dinî konularda onları yakine (inanç) yöneltmek ve sosyal çatışmalarını mükemmel bir adaletle çözmek üzere insanların içinden, hatasız bir rehber çıkarması kaçınılmazdır. Allah'ın hücceti olan bu rehber, kendi devrinde peygamberdir; sonrasında imâmdir.²³⁹

İmâmiyye, imâmetin gerekliliğini ortaya koyarken aslah prensibini esas alarak imâmetle peygamberlik kurumunu mukayese etmiştir. İmâmiyye'ye göre, imâmet tıpkı peygamberlik gibi aklen ve naklen zorunludur.²⁴⁰ İmâmet, nübüvvet gibi bizzat Allah'ın ilgilendiği temel bir inanç konusudur. Bu yüzden İmâmiyye, imâmeti nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirmiş ve imâmet kurumunu, nübüvvetin bir devamı olarak görmüştür. İmâmiyye literatüründe imâmetle ilgili açıklamalarda, hep nübüvvetle atıflarda bulunulduğu ve imâmetin nübüvvetle kıyas edildiği görülmektedir.²⁴¹ İmâmiyye "Allah'ın peygamberi tayin ettiği gibi, imâmı da tayin etmesi gerektiği" görüşünü savunmuştur.²⁴² İmâmiyye'de, insanların imâma ihtiyaçları olduğu, imâmın

²³⁴ İşcan, "İmâmiyye Şîa'sında Politik Bir Teori Olarak İmâmetin İmkânı", s. 73.

²³⁵ İci, *Mevakıf*, VIII, 196.

²³⁶ er-Râzi, *Usulu'd-Din*, s. 429.

²³⁷ Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 178-179; Öz, s. 244.

²³⁸ Abdurrahman S. Âlim, *Tarihu's-Siyasi li'l Mu'tezile*, s. 88; Kâdı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 751; Rayyıs, s. 151.

²³⁹ Abdurrahman S. Âlim, s. 88; Rayyıs, s. 151; Kâdı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 751.

²⁴⁰ el-Kuleynî, I, 208; eş-Şerhistani, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 485.

²⁴¹ el-Kummi, *Kitabu'l-Makalati'l-Fırak*, (tsh. Muhammed Cevad Meşkur), Tahran 1321/1903, s. 23 vd.

²⁴² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 298.

peygamberin vasisi olup gûnahtan korunduğu, imâmların da vahiy aldıklarını (muahdes) ve fakat peygamber gibi vahiy almadıklarını ve dolayısıyla nassa tayin edildikleri gibi esaslar ortaya konulmuştur.²⁴³

İmâmiyye için imâmet, dinin esaslarından olduğundan dolayı topluma bırakılması düşünülemez.²⁴⁴ O halde imâmet, toplumun üzerine değil Allah'a vaciptir.²⁴⁵ Onlara göre bu görev, vahyin gelmesi ve dinin teşekkül etmesi kadar büyük bir önemi haizdir ve bu açıdan terk edilmesi düşünülemez. Allah'ın, peygamberlikte olduğu gibi bu alanı da düzenlemesi gereklidir. Dolayısıyla imâmet, sadece meşruiyeti değil, aynı zamanda yerine getirilmesi gerekli bir vacibi ifade etmektedir.²⁴⁶

İmâmiyye'ye göre devlet başkanı, kusursuz ve yanılmaz olmalıdır.²⁴⁷ Nassa istinat etmeyen ve insanlar tarafından seçilen devlet başkanı, bu vasıflara haiz olamaz. Onun tayini, Allah tarafından yapılır. Nass gereği devlet başkanı, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın soyundan gelenler arasından tayin edilmelidir.²⁴⁸ Hz. Peygamber ilâhi emir gereği olarak Hz. Ali b. Ebi Talib'i, kendisinden sonrası için imâm olarak tayin etmiştir. Bu tayin Hz. Ali'nin kendisinin yakını olmasından dolayı değil, Allah'ın iradesinin o yönde tecelli etmiş olması sebebiyledir. Hz. Peygamber bu iradenin gereğini yapmasaydı, risâlet ve tebliğ vazifesini de tamamlamamış olurdu.²⁴⁹

İmâmiyye'ye göre, imâmlar, küçük veya büyük her türlü gûnahtan korunmuşlardır. "Nass ve tayin" ile belirlenen imâmlar, üstlendikleri görevin zorluğu sebebiyle, peygamberlerde olduğu gibi günahsız (masum) olmak zorundadırlar. Hz. Ali'den sonra gelecek her bir imâm hakkında da, aynı şartlar çerçevesinde nasslar mevcuttur.²⁵⁰

Yeryüzünde Allah'ın hüccetleri olan imâmların, bütün fiilleri ve sözleri insanlar için hüccettir. Onların ilâhi bilgi ve hükümlere muttali olmaları ya peygamber veya kendisinden önceki imâmların peygamberden, onun da Allah'tan alması

²⁴³ el-Kuleynî, I, 196; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 484; Öz, s. 197.

²⁴⁴ Kirmanî, *el-Mesabih fi İsbati'l-İmâme*, s. 108; Debusi, *el-Hilâfetu Tevliyetuhu*, s. 118; Abdurrahman S. Âlim, *Tarihu's-Siyasi li'l Mu'tezile*, s. 88; Onat, "Şîi İmâmet Nazariyesi", s. 100.

²⁴⁵ er-Rayyis, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 150.

²⁴⁶ Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 54.

²⁴⁷ M. R. El-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 43.

²⁴⁸ el-Kuleynî, I, 292-297; Fahretin Korkmaz, *Gazâlî 'de Devlet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 110.

²⁴⁹ el-Kuleynî, I, 208; Koçoğlu, "Mâturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfîzî Fırkalar", s. 223.

²⁵⁰ Avni İlhan, "Şia'da Usuli'd-Din" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul 1994, s. 163-165.

vasıtasıyladır.²⁵¹ Yeni ortaya çıkan konularda ise, imâm kendisine ihsan edilen kudsi kuvvet ve ilhamla (Ruhu'l-Kuds)²⁵² meseleyi anlar ve gerektiği gibi hükmeder. Bir şeyi bilmeye yöneldiği zaman, akli delillere başvurmadan, başkasıyla istişare etmeden, kendisine lütfedilmiş yetenekler sayesinde şüpheye düşmeden hakikete ulaşır. İmâmların emirleri Allah'ın emirleri; yasakları da Allah'ın nehiyleri demektir. Onlara itaat Allah'a itaat, onlara isyan da Allah'a isyandır.²⁵³

İmâmeti Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte, toplumun cismani ve ruhani önderliği ve rehberliği şeklinde düşünen İmâmiyye'ye göre imâm, ilâhi inayet sayesinde gerekli yetki ve salahiyetlere sahip olup, Hz. Peygamber'in vefatıyla usul, furu' ve devlet yönetimi gibi konularda doğacak bütün boşlukları kapatarak, maddi ve manevi her konuda ona halef olan ve gaybi terbiye ile yetişen kimsedir.²⁵⁴

İmâmiyye'nin imâmet nazariyesine göre, ele alınması gereken en önemli hususlardan biri de, "gaybet" meselesidir. Onlara göre Onikinci İmâm Muhammed Mehdi, 261/874 yılında gizlenmiştir. Bundan sonraki dönemin adı, "Gaybet Dönemi"dir ve gaybet de "Gaybet-i Suğra" (küçük gizlilik) ve "Gaybet-i Kübra" (büyük gizlilik) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Gaybet-i Suğra dönemi, 261/874 yılından 328/940 tarihine kadar olan dönemdir. Sefirler dönemi de denilen bu zaman kesitinde, Onikinci İmâm, zaman zaman sefirlerle görüşmüş ve onlar vasıtasıyla emir ve isteklerini taraftarlarına ulaştırmıştır. 328/940 tarihinden sonra da, Gaybet-i Kübra dönemi başlamıştır. Onikinci İmâm halen sağdır ve günü geldiğinde tekrar ortaya çıkacak ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır.²⁵⁵

İmâm, Allah'ın ve Peygamber'in yeryüzündeki vekilidir. Başkasına vekillik ancak vekilliği yapan kişinin izni ve onayıyla gerçekleşir. Bu yüzden imâm ancak, Allah'ın ve Peygamber'in nassıyla belirlenebilir.²⁵⁶ İmâmiyye için, Peygamber insanlara nasıl hüccetullahsa, imâm da hüccetullahtır.²⁵⁷ İmâmiyye için, peygamberleri göndermek Allah'ın kullara karşı hücceti olduğu gibi, imâmları göndermek de, yine bu türden bir

²⁵¹ el-Kuleynî, I, 276.

²⁵² el-Kuleynî, I, 272.

²⁵³ et-Tûsî, s. 20.

²⁵⁴ el-Kuleynî, I, 261.

²⁵⁵ el-Kuleynî, I, 338; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 174-180; Onat, "Şîî İmamet Nazariyesi", s. 109.

²⁵⁶ er-Râzi, *Usulu'd-Din*, s. 426-439.

²⁵⁷ eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 485.

hüccettir.²⁵⁸ Bu durumda, Allah'a ve Peygamber'e vekalet edecek olan birinin en üstün (efdal) olması gerekir.²⁵⁹ Onlar imâmlara mutlak anlamda itaat ederler. Onlara asla isyan etmezler. Çünkü imâmlara isyan, Hz. Peygamber'e hatta Allah'a isyan manasına gelirdi.²⁶⁰

İmâmiyye açısından imâmın efdal olması, zaten imâmet kendisine nass ile verilmiş, ilâhi desteğe mazhar, günahlardan korunmuş Hz. Ali ve oğullarına ait olması münasebetiyle bir zorunluluk arz etmektedir. Bunun dışında bir şıkkın olması kabul edilemez. Yani onlara göre mefdulun imâmeti muteber değildir.²⁶¹ İmâmiyye, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali b. Talib'in, nass ve tayin yoluyla imâm olduğunu ve imâmetin de, kıyamete kadar, O'nun Fatıma'dan olan soyundan dışarı çıkmayacağını²⁶² öne sürmüşler ve imâmeti, bir inanç esası, "usulü'd-din" olarak ele almıştır.²⁶³

İmâmiyye'ye göre Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra gizli veya açık "nas ve tayinle" imâm olduğu²⁶⁴ ve imâmetin kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyundan çıkmayacağı²⁶⁵ esasına dayandırılmıştır. Başka bir ifade ile İmâmiyye, Hz. Ali'nin imâmetinin, Allah ve Peygamber tarafından onaylandığını ve onun, Allah ve Peygamber tarafından tayin edildiğini savunuyorlardı.²⁶⁶ İmâmet maslahata dayalı içtihadî bir mesele olmadığı; fakat itikatla ilgili usulî bir sorun olduğu için, onunla ilgili kararların ümmete bırakılması mümkün değildir.²⁶⁷ Dolayısıyla imâmlara itaat, dinen vaciptir.²⁶⁸

Açıkça belirtmek gerekirse, imâmetin gizli veya açık bir nassla belirleneceği fikri, İslam itikâdî fırkaları arasında sadece Şîa'ya münhasır kalmış bir görüştür. Diğer mezheplerin tamamı, bu noktaya şiddetle karşı çıkmışlardır.

²⁵⁸ eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 485.

²⁵⁹ İhsan İlahî Zâhir, *Şîa'nın Kur'ân, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, s. 57.

²⁶⁰ Abdulaziz Abdulhussain Sachedina, *Islamic Messianism, The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981, s. 39-41; Mazlum Uyar, "Şîi Siyasi Düşüncenin Şekillenmesi", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, c. 2, sayı: 5, s. 299.

²⁶¹ es-Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi*, s. 119-120; Koçoğlu, "Mâturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar", s. 230; İşcan, "İmâmiyye Şîa'sında Politik Bir Teori Olarak İmâmetin İmkânı", s. 73.

²⁶² Şîa bu görüşü ileri sürenlerin ortak adı olmuştur. Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, s. 15.

²⁶³ et-Tûsî, s. 23; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire 1988/1408, s. 762; eş-Şehristâni, *Milel*, (thk. Muhammed Fehmi Muhammed), Beyrut 1990/1410, I, 18; Onat, "Şîi İmâmet Nazariyesi", s. 107-108.

²⁶⁴ eş-Şehristâni, *Dinler ve Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal*, s. 146.

²⁶⁵ Şehristâni, *el-Milel*, I, 163; Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, s.15.

²⁶⁶ el-Kummi, *Risâletu'l-İ'tikadati'l-İmâmiyye*, s. 104; Şeyh Mufid, *Evailu'l-Makalat*, s. 133.

²⁶⁷ eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 163.

²⁶⁸ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturidi", *İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, Ankara 2003, s. 58.

1.3.2. Zeydiyye'nin Siyaset Anlayışı

Zeydilik ya da Zeydiyye, Zeyd b. Ali'nin takipçisi olan bir Şîa mezhebidir.²⁶⁹ Emri bi'l maruf nehy-i ani'l-münker anlayışı dolayısıyla kardeşi Muhammed el-Bakır'dan ayrılan Zeyd b. Ali'ye nispetle kurulan ve Zeydi fikhını takip eden kişiler Zeydi olarak adlandırılırlar. Adını Zeyd b. Ali Zeynu'l-Abidin'den alan Zeydiyye, imâmet konusundaki fikirleri dolayısıyla Şîa fırkaları içinde mutalaa edilmekte olup, onlar içinde ilk teşekkül eden fırkadır. Düşünceleri itibariyle daha mu'tedil ve gerçekçi olması sebebiyle, diğer İslamî zümrelerle uzlaşabilecek bir fırka olma özelliğini taşımaktadır.²⁷⁰ Zeyd b. Ali'nin Emeviler'e karşı başlattığı kıyam sonucunda, Şîa bünyesinde önemli bir siyasi fırka sayılan Zeydiyye, bu kıyam sonucunda ortaya çıkmış oldu. Bu grubun bütün mensupları Zeyd b. Ali'nin imâmetinde ittifak etmelerinden dolayı, fırka Zeydiyye ismi ile anılmıştır.

Zeydi fikhının takipçileri, diğer Şîi mezheplerinde olduğu gibi ilk dört imâmı kabul etmekle beraber, beşinci imâm olarak Muhammed el-Bakır yerine, kardeşi Zeyd bin Ali'yi kabul ederler. İmâmı ve kurucusu Zeyd bin Ali Zeynelabidin b. Hüseyin önce babasından, sonra kardeşi Muhammed el-Bakır'dan okuyarak yetişti. Zeydiler fikh bakımından, Sünni Mezhebi Hanefilik ve Şafiiilik; Şîa Mezhebi'nden de Caferi okullara çok yakındırlar. İtikâdî açıdan Zeydiler, diğer Şîi mezheplerinde olduğu gibi, Mu'tezile'ye bağlıdırlar.

Zeydiyye'yi, İmâmiyye'den ve diğer mezheplerden ayıran en önemli görüş farklılığı, imâmet meselesinde ortaya çıkmaktadır. İmâm Pezdevi, Zeydiyye'nin, Hz. Peygamber'in ashabından hiç birini tekfir etmediğini, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i hak imâm kabul ettiğini ve Hz. Ali'yi diğer sahabelerden üstün tuttuğunu söyler ve onu fenalık yönünden Râfızîler'in en hafifleri olarak tanımlar.²⁷¹ Her Şîi fırka gibi Zeydiyye'nin de üzerinde en çok durduğu konu, imâmettir. İmâm, imâmın şahsı, imâmın mensup olduğu aile, imâmda aranacak şartlar ve özellikler oldukça önemlidir. Onlara göre, Hz. Peygamber, isim ve şahıs belirterek değil, vasıfları (Haşimi olan, takva sahibi, âlim, âdil, cömert ve cesur bir kimse) ortaya koyarak imâmı tespit etmiştir. Peygamber efendimizin saydığı vasıflar, tam olarak Hz. Ali ve onun soyunda

²⁶⁹ Fırlalı, *Çağımızdan İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 138.

²⁷⁰ el-Pezdevi, *İmâm Ebû'l-Yusr, Usuli'd-Din*, thk. Dr. Hans Peter Lins, Kahire 1424/2003, s. 255; Koçoğlu, "Mâturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar", s. 223.

²⁷¹ el-Pezdevi, *Usul*, s. 255.

bulunmaktadır. İmâmlar, kendileri hakkındaki bir vasiyet veya nass ile imâm olmazlar. Gerekli nitelikleri taşıyan, imâmetini ilan ederek ayaklanmalı (huruc)²⁷² ve bu makamı hak ettiğini ortaya koymalıdır. İmâmlık davası güderek öne çıkan Hz. Fatıma soyundan herkes, itaat edilmesi gereken bir imâmdır. Zeydiyye, imâmların gizliliğini, hatadan ve günahattan beri olduklarını da kabul etmez. Yani imâmların günahsız olduklarını da söylemezler.²⁷³

İmâm Zeyd'e göre, Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan gelen neslinden âlim, zâhit, cömert ve zülme karşı çıkan kim olursa olsun, imâm ve mehdidir. Takiyyeye uyarak evinde oturan, hiçbir şeye karışmayan, çocuk ve gaip imâm veya beklenen mehdî gibi gerçekten değil, hükmen varsayılanlar ve cihattan geri kalan kimse, imâm sayılamaz. İmâm, Allah yolunda gerçek anlamda cihat eden ve mensuplarını savunan kimsedir. İmâmın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin evlatlarından olmasında hiçbir fark yoktur, her ikisinin soyundan da olabilir. Zeyd bu düşüncesiyle, imâmeti sadece Hz. Hüseyin'in soyunun hakkı olarak gören İsmâiliyye ve İmâmiyye'ye muhalefet etmiş bulunmaktadır. Bu sebepten dolayı daha sonra Hz. Hasan neslinden gelenler, İmâmiyye'ye değil, Zeydiyye'ye tabi olmuşlardır.²⁷⁴

Zeydiyye'ye göre zulmü ortadan kaldırmak, mazluma yardım etmek, cezai müeyyideleri uygulamak ve kamuya ait diğer görevleri yerine getirmek için imâma ihtiyaç olduğu gibi, imâmeti tesis etmek de Müslümanlar üzerine vaciptir. İmâmet, nübüvete tabidir. İmâmlar, dinî hükümlerin tebliği ve yerine getirilmesi, mürtetlerle mücadele edilmesi gibi konularda peygamber makamındadır. İmâmet, dinin en önemli meselelerinden biri olduğu için, imâmı tanımak ve ona yardım etmek vaciptir. İmâmını tespit edemeyen, âdil olan imâma uyup yardımcı olmayan veya zâlim imâmdan uzaklaşmayan kimse, gayr-i İslami bir konumda bulunur.²⁷⁵

Zeydiyye, Hz. Ali'nin tafdil (en faziletli) ve imâmete en uygun kimse olduğu hususunda, İmâmiyye ile aynı görüştedir. Zeydiyye, ashâb içinden en üstün ve imâmete en layık olan kişinin, Ali b. Ebi Talib olduğunda ittifak etmiş, Hz. Ali'den sonra imâmetin Hasan ve Hüseyin'e ve onlardan sonra da şartları haiz olan nesillerine intikal edeceği düşüncesini benimsemiştir. İmâmın herhangi bir fark gözetilmeksizin Hz. Hasan

²⁷² el-Kuleyni, I, 290.

²⁷³ Fırlalı, *Çağımızdan İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 142.

²⁷⁴ Öz, s. 137.

²⁷⁵ Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 138-145.

ve Hz. Hüseyin neslinden, dolayısıyla Ehl-i Beyt'ten olması gereklidir. Zeydiyye'ye göre sonrakilerin imâmete hak kazanmaları, verasetten dolayı değil, fazilet ve talepleriyle iş başında bulunan zalim idarecilere karşı çıkmakla sabit olur.²⁷⁶

Zeydiyye, imâmetin bu işe en layık olan kimsenin hakkı olduğunu; ancak, daha az layık olanın imâmetinin de, imkan dahilinde olabileceğini ileri sürmüştür. Onlara göre, imâmlık için efdal olan kişi, Hz. Ali'dir. Nitekim ilk üç halifenin imâmetleri de caizdir.²⁷⁷ Zeydiyye, mefdul imâm görüşünü izah ederken belirgin bir şekilde toplumsal şartları ön plana almıştır. İslam'ın ortaya çıktığı ve yayıldığı dönemde Hz. Ali, Kureyş'ten birçok müşrikle mücadele ettiği, çoğunu öldürdüğü, onların kanı henüz kurumadığı ve yakınlarının kını de sönmediği için, halifenin daha mülayım bir kimse olması gerekiyordu ki, bu da Hz. Ebû Bekir'di.²⁷⁸ Bundan dolayı efdal varken mefdulün imâmeti, bir maslahata dayanması sebebiyle caiz görülmüştür. Onlara göre Hz. Ali'nin değil de, Hz. Ebû Bekir'in Peygamber Efendimiz'den sonra imâm olması, halkın gönlünün alınması, fitnenin söndürülmesi ve umumi maslahatın düşünülmesi gibi sosyolojik durumlarla ilgilidir.²⁷⁹ Bu sebeple Zeydiyye, konu ile ilgili hoşgörüsü sebebiyle ortaya çıktığı devrede, Sünnilerin dört amel mezhebi yanında Sünniler tarafından beşinci mezhep olarak kabullenilmiştir.²⁸⁰ Zeydiyye'nin bu nispeten ılımlı görüşünün, Bağdat Mu'tezilesi tarafından da paylaşıldığını hatırlamamız yerinde olacaktır.

Zeydiyye içerisinde efdal olan Hz. Ali'nin imâmete getirilmesi hususunda iki farklı eğilim söz konusudur: Birincisi; Ebû Carud ve takipçileri, Hz. Peygamber'in, kendinden sonra Hz. Ali b. Ebi Talib'i ismen değil, nitelikleri ile imâmete tayin ettiğini, sahabenin Hz. Ali'ye uymamakla dalalet ve küfre düştüğünü, Hz. Ali'den sonra imâmın Hz. Hasan, sonra da Hz. Hüseyin olduğunu savunmuşlardır.²⁸¹ İkincisi; Süleyman b. Cerir ve taraftarları ise, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra sahabenin en üstünü ve imâmete en uygunu olduğunu kabul eder. Sahabenin Hz. Ebû Bekir'i seçmekle hata ettiklerini; ancak bu hatalarının küfrü ve fâsıklığı gerektirecek bir niteliğinin olmadığını

²⁷⁶ Öz, s. 145.

²⁷⁷ eş-Şehristâni, *el-Milel*, (thk. Emir Ali Mehna-Ali Hasen Fa'ur), Beyrut 1997, I, 179-180.

²⁷⁸ Bkz. eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 155.

²⁷⁹ eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 180.

²⁸⁰ Öz, s. 144.

²⁸¹ el-Ekber, s. 42; Eş'ari, s. 67; eş-Şehristâni, I, 157; Ahmed Mahmud Suphi, *ez-Zeydiyye, ez-Zehrau li'l-İlami'l-Arabi* 1984, s. 301.

iddia etmiştir. Çünkü bu uygulama içtihatla ilgilidir; içtihat illeti de, onları küfre ve dalalete düşürecek değildir.²⁸² Fakat o, Hz. Ali ile harp edenleri küfürle itham etmiştir. Ayrıca Süleyman b. Cerir, Carudiyye'den farklı olarak, ilim konusunda, imâmların da diğer insanlar gibi olduğunu ve çalışarak bilgiye ulaşılabileceklerini savunmuştur.²⁸³

Zeydiyye genel olarak, aynı anda iki imâmın mevcudiyetini doğru bulmamakla birlikte,²⁸⁴ mezhep içerisinde bir grup, iki ayrı bölgede iki imâmın bulunmasına, her ikisinin de gerekli nitelikleri taşıması koşuluna bağlı olarak cevaz vermiş ve onlara itaat edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur.²⁸⁵ Birbirinden uzak iki ayrı memlekette, gerekli özellikleri kendinde bulunduran iki imâmın ortaya çıkmasını caiz gören Zeydiyye, halk için bunlardan birine itaatin yeterli olduğu görüşündedir. Yani Zeydiyye'ye göre birbirinden uzak olan iki yerde, birinin daveti diğerine ulaşmaz ve birbirine engel olmazsa, imâmet şartlarını taşıyan iki imâmın da imâmeti sahihtir. Davet genişler ve iki bölge birbirine yaklaşırsa, bu durumda ilk defa ortaya çıkan, imâm olur; eğer ortaya çıkış zamanı tayin edilemezse, içlerinden en dirayetlisinin imâmeti geçerlidir.²⁸⁶

Zeydiyye'ye göre, imâmet şartlarının hepsinin bir kimsede bulunmaması halinde, onun imâmetinin kabul edilmeyeceği sonucu ortaya çıkacağından dolayı, mezhep bünyesinde imâmlar bir derecelendirmeye tabi tutulmuştur. Buna göre bazıları harp imâmı “imâm fi'l-harb”; bir kısmı da ilimde imâm “imâm fi'l-ilm” şeklinde anılmışlardır. Güçleri, Zeydi davetinin canlılığını korumaya yetmeyen daha aşağı derecedeki kimseler için ise; dai, muhtesib ve muktasid gibi isimler kullanılmıştır.²⁸⁷

İmâmın fâsık yahut zalim olduğunun ortaya çıkması halinde isyan etmek, emr-i bi'l maruf nehy-i ani'l-münker ilkesi dolayısıyla vaciptir. Bu sebeple Zeydiyye'nin tarihi, imâmetle ilgili savaşlarla dolu bir tarihtir.²⁸⁸

Kısacası, Zeydiyye fırkasının imâmet meselesinde kendisine has inançları vardır. Onlara göre, imâmın Hz. Fatıma'nın evlatlarından olması gerekir. İster Hz. Hasan isterse Hz. Hüseyin'in soyundan gelsin fark etmez. Önemli olan onun düşmanlara karşı

²⁸² el-Ekber, s. 44; Nevbahti, s. 9. Krş. Neşvanu'l-Himyeri, s. 203 vd.

²⁸³ el-Ekber, s. 44.

²⁸⁴ Suphi, *ez-Zeydiyye*, s. 350.

²⁸⁵ İbn Hazm, I, 250.

²⁸⁶ Öz, s. 138.

²⁸⁷ Öz, s. 146.

²⁸⁸ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 138–145.

kıyam etmesidir. İmamın halkı sapıklığa götürmemesi ve dinî âhkamda aydınlatması için dinî meselelerde âlim olması, Müslümanların mallarına göz dikmemesi için zahit ve düşmanlara karşı cesur olmalıdır.

1.3.3. İsmâiliyye'nin Siyaset Anlayışı

İsmâiliyye, Şîa'nın müfrit ve bâtinî bir koludur. Şîa'nın Hz. Ali neslinden altıncı imâm Cafer es-Sadık (ö. 148/765)'in ölümünden sonra büyük oğlu İsmâil'in adına ortaya çıkan bir fırkadır. İsmâiliyye Şîası yedinci imam olarak Cafer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmâil'in olduğu görüşündedirler. İmâmiyye'ye göre kesin olarak açıklığa kavuşturulamamış bazı sebepler nedeniyle İsmâil'de bulunan imâmet görevi, küçük kardeşi Musa'ya intikal etmiştir. Bu haksızlığın İsmâil taraftarlarınca ve özellikle İsmâil'in arkadaşı Ebu'l-Hattab (ö. 138/755) tarafından kabul edilmeyerek " İsmâiliyye" adı altında bir fırka teşekkül ettirilmiştir. Zamanla kuvvet kazanan İsmâiliyye fırkası prensip ve görüşleriyle, ihtilalci bir teşkilat haline gelmiştir. Bunlar aynı zamanda İslam öncesi eski Ortadoğu, İran ve Hind dinleri ile yeni Eflâtuncu felsefeden derledikleri inanışları ile Bâtinî inanış denilen bir akîdenin mimarları olmuşlardır.²⁸⁹

İsmaililerde "yedi imam" inancı değişmez bir akidedir. Bu da onlara göre yedi sayısının mübarek oluşundan kaynaklanır. Yedi gezegen, yedi kat sema birer mübarek oluş belirtisidir. Bütün sırları yedinci imam bilir ve bu sırlara bâtini mana adı verilir.²⁹⁰

Ca'fer es-Sadık'ın oğlu İsmâil'e nispet edilen İsmâiliyye fırkasından ilk İsmâililer, Karmatiler, Fatimiler, Nizariler ve Müsta'liler'e göre, imâmet dinin en önemli rüknüdür. İman, imâmete inanmak ve imâma biat etmekle gerçekleşir. Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy kesilmiş; fakat ilâhi rehberliğe duyulan ihtiyaç sona ermemiştir. Bu rehberlik görevinin, arzu ve ihtiraslarının esiri olan insanların irade ve seçimine bırakılması mümkün değildir. Hz. Peygamber'den sonra, insanları aydınlatacak olan gerçek bilginin kaynağı imâmlardır. Hz. Ali'den sonra bu ilâhi görev, onun neslinden gelen kişilere intikal eder.²⁹¹

²⁸⁹ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 130 vd.; Fazlu'r Rahman, *İslâm*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 220 vd.; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da itikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981, s. 46 vd.; Suphi es-Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İbrahim Sarmış), İstanbul 1981, s. 80 vd.

²⁹⁰ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 130 vd.

²⁹¹ Abdülhamid, s. 46 vd.

İsmâiliyye'ye göre, imâm olacak kimsenin tespiti tamamen ilâhi bir meseledir ve böyle bir tespitte insanların herhangi bir rolü yoktur. İmâm, toplumun yönetimi yanında, mensuplarını vahyin batını anlamına yöneltecek bir güç ve yeteneğe sahiptir. İmâm her türlü bilgi, hata ve gûnahtan uzak olduğu gibi, bilgisi de insan zihninin ulaşacağı türden kesbi olmayıp Allah tarafından ihsan edilmiştir. İmâm, insanlar tarafından seçilmediğinden, onlar tarafından azledilemez. Ayrıca onun hiçbir fiilinde dinî hükümlere aykırılık tasavvur edilemeyeceği için, hal' edilmesi (görevine son verilmesi) yahut kendisine karşı silahlı mücadeleye girişilmesi mümkün değildir. Yaşadığı dönemin imâmını bilmeyen kişi, ömrünü Cahiliye ölümüyle sona erdirmiş olur.²⁹²

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ile İmâmiyye ve Zeydiyye Şîası, devlet başkanlığının vücubu üzerinde ittifak etmişlerdir. Fakat İmâmiyye ve İsmâiliyye aklen bunun ümmete değil de, Allah hakkında vacip olduğu görüşündedir.²⁹³ Aslında bu görüş, Yüce Allah açısından uygun ve daha uygun olanı yapmanın vacip oluşunu yahut, "ilahi lütuf olanı yapmak" görüşünü kabul eden Mu'tezile'nin görüşünün bir fer'i durumundadır. Onlara göre lütuf, kulun kudretini yaratmak, aklını mükemmelleştirmek, delilleri ortaya koymak, itaati yapmanın ve masiyeti de terk etmenin araçlarını hazırlamaktan ibarettir.²⁹⁴

İsmâiliyye Mezhebi'ne göre imâmlık meselesi gizli bir meseledir. Onun için gerçek imâmın kim olduğunu bilmek kolay değildir. Gizli kalan imâmlık, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in peygamber oluşundan sonra ortaya çıktı. İnsanlık tarihi boyunca gizli kalan, insanlara görünmeyen Hz. Muhammed (s.a.s.)'in peygamberliğiyle ortaya çıkan gerçek imâm Hz. Ali'dir. İmâmlık Hz. Ali'den sonra onun nesline geçti. Cafer-i Sadık'ın büyük oğlu saklandı, gözlere görünmez oldu. İmâmlar ondan sonra yeniden ortaya çıktı ve görüldü.²⁹⁵

Kısacası İsmâiliyye Mezhebi'ne göre, imâmlık, sadece İsmâil ve onun çocuklarına geçer, başka birisi bu makama sahip olamaz. İmâm, yeryüzünde Allah'ın halifesidir. Bu halife Allah'ın nurunu özünde toplamıştır. Bu sebeble Allah'ın imâmda zuhûr ettiğine

²⁹² eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 196-197; Fığlalı, s. 146-155.

²⁹³ Muhammed Beyyumi Meheran, *el-İmâmetü ve Ehlü'l-Beyti*, Beyrut 1995, s. 29.

²⁹⁴ er-Râzi, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, Haydarabat, trs., s. 429; İlyas Üzüm, "Sünnilikten Şîliğe, Şîlikten Sünniliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 1978, sayı: 1, s. 193.

²⁹⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, İstanbul 1339, I, 161.

inanmak din ve imana ait bir değer taşır. İmâmlık makamında bulunan kişinin her sözü ilâhî bir emir niteliğine sahiptir. İmâmların yaptığı her şey haktır. Onlar yanılmazlar, suç işlemezler, bu bakımdan, masumdurlar. Din ve iman bu mezhebe inanmakla mümkün olur. Dine bağlanmak imâma tâbi olmayı kesinlikle gerekli kılar.

1.4. MU'TEZİLE'NİN SİYASET ANLAYIŞI

Mu'tezile, İslam dininin îtikâdî bir mezhebidir. Mu'tezile, kelime olarak i'tizal sözcüğünden türeyerek "ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler" anlamına gelmektedir.²⁹⁶

Büyük günah işleyen kimsenin, iman ile küfür arası bir mertebede olduğunu söyleyerek Hasan-ı Basri'nin (ö. 110/728) dersini terk eden Vâsıl bin Ata (ö. 131/148) ile ona uyanların oluşturduğu mezhep, bu isimle anılır.²⁹⁷ Mu'tezile, kendini "ehlü'l-adl ve't-tevhid" (adalet ve tevhid ehli) diye adlandırır.²⁹⁸ Mu'tezile mezhebinden olan kişiye mu'tezili denir. Özellikle kader ve kaza konularındaki yorumları ve inançları nedeniyle İslam dinindeki diğer mezheplerden ayrılmışlardır; ama yine de İslam dininin çoğunluğunu oluşturan mezheplerden Ehl-i sünnet, Mu'tezile'yi İslam dışı saymamaktadır.

Mu'tezile topluluğunun ortaya çıkışı konusunda, çeşitli ihtilaflar vardır. Çoğu İslam tarihçisine göre Mu'tezile'nin ortaya çıkışı, Hasan-ı Basri'nin talebelerinden Vâsıl b. Ata'nın hocasından: “Büyük bir günah işleyen insanın mü'min kalamayacağı (günah-ı kebir) hususundaki bir tartışmadan dolayı ayrılması ile doğmuştur.”²⁹⁹ Hasan-ı Basri'den ayrıldıktan sonra kendisine: “Vâsıl bizden ayrıldı (i'tizal etti)” demiş ve kendisi ile birlikte ayrılan Amr b. Ubeyd ile Vâsıl b. Ata, başka bir ders meclisi kurmuş ve zamanla bir genel düşünce ve topluluk oluşmuştur.³⁰⁰ İlk Mu'tezile mezhebine de bu yüzden, Vâsiliyye denir.

Bazı İslam âlimleri de, Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışı konusunda farklı bir düşünce ortaya atmışlardır. Onlara göre Mu'tezile ilk kez dördüncü halife Hz. Ali'nin taraftarlarından bir kısmının, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın, hilâfeti Hz. Muaviye'ye

²⁹⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fırlı), Şa-To İlahiyat Yay., İstanbul 2001, s. 267; Öz, s. 321.

²⁹⁷ <http://www.dinahlak.com/>: erişim: 25.05.2012.

²⁹⁸ <http://www.dunyadinleri.com>: erişim: 15.06.2012.

²⁹⁹ <http://www.akaid.net>, 12.05.2012.

³⁰⁰ Ebû Zehra, *İslam'da İtikâdî, Siyasi ve Fıkî Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbğatullah Kaya), Şura Yayınları İstanbul 2004, s. 140.

devredip ona biat etmesi üzerine, siyaseti bırakarak itikad ile ilgilenmeleri sonucu ortaya çıkmıştır. İ'tizal yahut tarafsız kalıp bir yana çekilme lafzı, I/VII. ve II/VIII. hicri asrın ilk yarısına kadar olan dönemde, İslam tarihi ve siyasetle ilgili eserlerde çekişen iki gruptan hiç birini benimsemeyip, müstakil olup tarafsızlığını korumak anlamında kullanılmıştır.³⁰¹

İslam toplumu bünyesinde II/VIII. asırda belirgin bir şekilde ortaya çıkarak, İslam inançlarını akli esaslara dayanarak temellendiren ve savunan, günümüzde diğer fırkalar gibi mevcudu bulunmamasına rağmen, sonradan gelen pek çok gruba fikri anlamda tesir eden, akılcı bir mezhep olan Mu'tezile, mantık kurallarıyla çelişir gördüğü âyet ve hadisleri, Ehl-i Sünnet'ten farklı biçimde yorumlamış ve bu yorumlarında akla öncelik vermiştir. Nitekim Mu'tezile mezhebi, akla fazla değer vermesi ve özellikle de Abbasiler döneminde felsefe ile girdiği yakın ilişkiler dolayısıyla barındırdığı felsefi metot ve görüşleri nedeniyle, fazlasıyla eleştirilmiştir. Özellikle de nass (âyet veya hadis) ile aklın çeliştiği noktalarda, sıklıkla nassı akla uygun gelecek şekilde yorumlamaları, diğer mezheplerde büyük tepki uyandırmıştır. Modern zamanlardaki bazı araştırmacı ve İslam tarihçileri de, Mu'tezile mezhebini akla verdiği önem ve metotları bakımından, çeşitli hususlarda rasyonalist olarak tanımlamıştır. Mu'tezile mezhebinin kendi içinde barındırdığı beş esası vardır.³⁰² Bu esasların ilki olan ve İslam dininin de ilk esası olan tevhidin, bu beş esasın temeli olduğu öne sürülür.

Kelâm ilmi, hicri IV. asırdan (miladi 9. yüzyıldan) itibaren ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu ilmi ortaya çıkaran etkenler arasında, Mu'tezile'nin ayrı bir yeri vardır. Hatta kelâm ilminin, Mu'tezile'nin öncülüğünde doğmuş olduğu söylenebilir. Bu mezhep, aynı zamanda iyi bir edebiyatçı ve tefsirci olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869), Bısr b. Mutemir (ö. 210/825), Cübbâî (ö. 303/916), Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve Zemahşeri (ö. 538/1143) gibi büyük kelâmcılar yetiştirmiştir.

Abbasiler döneminde en parlak günlerini yaşamış olan Mu'tezile, daha sonra etkinliğini, hatta bir mezhep olma hüviyetini yitirmiştir. Günümüzde Mu'tezile, başlı

³⁰¹ Öz, s. 322.

³⁰² Mu'tezile Fırkası'nın mahiyetini ortaya koyan, tarif eden ve onların olmazsa olmaz beş temel prensibi vardır. Bu prensipler şunlardır: 1- et-Tevhid, 2. el-Adl, 3. el-Va'd ve'l-Vaid, 4. el-Menziletü beyne'l-Menziletayn, 5. el-Emr bi'l Maruf ve'n-Nehy ani'l Münker. (eş-Şehristani, I, 44; el-Bağdadi, s. 68-70; Ebu Zehra, I, 149-150).

başına bir mezhep olarak mevcut olmamakla birlikte, bazı görüşleri Şîâ'nın Ca'feriyye ve Zeydiyye kolları ile Hâriciliğin İbadiyye kolunda yaşamaktadır.

Mu'tezili temsilcilerin yönetim ile ilgili olarak üzerinde durdukları temel ilkeler: Yönetim ve yöneticinin gerekliliği, yöneticinin sahip olması gereken nitelikler, yöneticide Kureyşilik ayrıcalığı, yöneticilikte efdaliyyet meselesi, yönetimin kaynağı ve yöneticinin göreve gelme şekli, yöneticinin görev ve fonksiyonu, yönetim ve yöneticinin denetlenmesi ve yöneticinin görevden alınması gibi ilkelerdir.

Yönetim ve yöneticinin gerekli olduğu konusunda, Ehl-i Sünnet, Şîa, Mürcie, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Hâriciler -Necedat hariç- görüş birliği içindedirler. Yalnız yönetimin kaynağı konusunda Şîiler, diğer mezheplerden oldukça farklı düşüncelere sahiptir.

Mu'tezili âlimlerin çoğunluğu, imâmetin gerekli bir kurum olduğunu kabul eder ve bu gerekliliği de, dinî ve akli bir esas olarak değil, dünyevi bir maslahat olarak görürler. Mu'tezile'ye göre yönetim, Müslümanların üzerinde düşünüp taşınarak karar verdikleri içtihadî konular arasında yer almaktadır. Onlara göre imâm, toplum üzerinde velidir, onların işlerinde tasarruf sahibidir; bu itibarla İslam toplumunun imâma ihtiyacı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Şer'i hükümleri yürütmek, ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek gibi konularda da imâma ihtiyaç vardır.³⁰³

Mu'tezileye göre, yönetimde aklın karar veremeyeceği veya müdahale edemeyeceği işler vardır. Bunlar: Dinin hükümlerini uygulamak (tenfizu'l-ahkam), hadlerin uygulanması (ikametü'l-hudud) ve benzeri durumlardır. Bu işlere aklın müdahalesi söz konusu olamaz;³⁰⁴ zira bu işler, ancak bir imâmla (yöneticiyle) gerçekleştirilebilir.³⁰⁵

Mu'tezile'ye göre imâmetin vücûbu aklen tespit edilen vaciplerden değildir. Kâdî Abdulcebbar bu durumu fıkıh kaidelerine uygun bir şekilde uzun uzun izah etmektedir.³⁰⁶ Bu görüşün, imâmetin aynı zamanda akli bir zorunluluk olduğunu kabul eden İmâmiyye mezhebine karşı geliştirilmiş bir tez olduğu görülmektedir. Buna göre,

³⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l- Usuli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 1965, s. 750; Aydınlı, s. 43.

³⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 39,47.

³⁰⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 54 vd.; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 751.

³⁰⁶ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 17 vd.

imâmetin zorunluluğunu ifade eden hiçbir akli gerekçe yoktur. Mu'tezile tarafından konu ile ilgili Şîa'ya ait görüşlerin, çok ağır ifadelerle eleştirildiğini görmekteyiz.³⁰⁷ Buradan hareketle Mu'tezile'nin, imâmetin gerekliliği konusunda Şîa'dan uzaklaşarak diğer Müslüman fırkalara yaklaştığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte imâmeti akli bir zorunluluğa dayandıran Mu'tezile âlimleri de mevcuttur. Ebû Osman el-Câhız (ö. 255/868), Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/912), Ebû'l-Kasım el-Ka'bi (ö. 319/931) ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1045), zararın definin akli zorunluluğuna dayanarak imâmetin akli bir vacip olduğu görüşünü ileri sürerler. Diğer bir ifade ile insanın toplumsal tecrübesi, vahiy olsun veya olmasın, böyle bir kurumun olmaması durumunda, insanlığın zarar göreceğini göstermektedir. Öyle ise imâmet, akli vacipler arasında değerlendirilmelidir.

Ancak bahsi geçen Mu'tezili düşünürler, burada İmâmiyye'den farklı olarak vacibin Allah'a değil insanlara ait olduğunu benimserler.³⁰⁸ Mu'tezile, imâmetin gerekliliğini aslah doktrinine dayandırmayarak, bu meselenin dinin aslından olmadığını göstermiş bulunmaktadır. İmâmetin akli bir zorunluluk olduğunu ileri süren Mu'tezili âlimler, görüşlerini aslah prensibine ve buna eşlik eden lütuf nazariyesine değil, uygulaması insana yüklenen "zararın uzaklaştırılması" ilkesine dayandırmaktadırlar. Bu da imâmın belirlenmesi aşamasında sorumluluğun Allah'a değil, insana yüklenmesi anlamına gelmektedir. İmâmın tayininin Allah için zorunlu olduğunu öne süren Şîîler'in yaklaşımı ile insan için iyi olanın yaratılmasını Allah'a zorunlu kılan Mu'tezile'nin yaklaşımı, burada birleşmektedir.

Mu'tezile'nin bu konudaki şiddetli muhalefetinin temelinde, Şîa'nın imâmetin vucubiyetinin akliliği üzerinden nübüvvet ve imâmet arasında bir ilişki kurması ve buradan imâmın nass ile belirlenmesi, imâm mefhumuna dahil ettiği günahlardan korunmuş olma ve vahiy alma gibi hususlar yatmaktadır. Konu hakkında yürütülen tartışmalar, açıkça bu sorunları da ihtiva etmektedir.

Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu yönetim ve yöneticinin gerekliliği görüşünü benimserken Ebû Bekir el-Asamm (ö. 201/816) ve Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833)

³⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 37-38.

³⁰⁸ Bkz. er-Râzi, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, (tahk. Ahmed Hicazi es-Saka), Kahire 1986, II, 255.

gibi şahıslar ise imâmeti, yerine getirilmesi gereken vacipler arasında değerlendirmez.³⁰⁹ Onlara göre, devlet başkanına duyulan ihtiyaç, sosyal olgunlukla ilgili bir husustur. Eğer ümmet, kendiliğinden doğru yolu tutar, içlerinde fâsık bulunmaz, adalet tam olarak tecelli ederse, devlet başkanına ihtiyaç olmaz.³¹⁰ Bu iki isim bazı koşullar çerçevesinde imâma ve imâmete gerek olabileceği fikrini savunmuşlardır.³¹¹

Şehristâni, bu konuda şunları söyler: “Hâriciler’den Necedat fırkası ile Kaderiyye (Mu’tezile)’den Ebû Bekir el-Asamm ve Hişam b. Amr el-Fuvatî gibi kimseler, imâmetin ümmetçe yerine getirilmemesi durumunda, ceza ve kınamayı gerektirecek ölçüde bir vacip olmadığını; bunun insan

ların iş ve işlemlerine ilişkin bir durum olduğunu, topluluğun bireyleri arasında hakça bir ilişki, iyilik ve kötülükten sakınma çerçevesinde bir yardımlaşma, her bireyin yükümlülüğünü yerine getirme gibi bir tutumun sürüp gitmesi durumunda imâma ve ona uymaya gerek kalmayacağı görüşünü öne sürmüştür.”³¹²

Eş’ari, yönetimin veya yöneticiliğin gerekliliği konusunda, Mu’tezile’den Ebû Bekir el-Asamm’ın, çoğunluğun görüşünden farklı olarak: “Halk birbirine zulmetmezse, imâma gerek kalmaz” görüşünü öne sürdüğünü bildirmiştir.³¹³

Bağdâdi, Mu’tezile’den birkaç kişinin, ki bunlar; Ebû Bekir el-Asamm ve Hişam b. Amr el-Fuvatî’dir, çoğunluğa muhalefet ederek: “Halkın birbirine zulüm yapmaması durumunda, yöneticiye gerek kalmayacağını” söylediklerini aktarmaktadır. Bağdâdi bu konuda Hişam’ın şu görüşleri dile getirdiğini ifade etmektedir: “Ümmetin hak üzere birleşmesi durumunda imâm gereklidir. Ancak, başkaldırı ve karışıklıklar sonucu halk imâmı öldürürse, artık halkın haktan yana birini imâmlığa getirmesi vacip olmaz.”³¹⁴ Böylece Hişam, sadece bir durumda imâmın varlığını gerekli görmektedir. O da toplumun güvenlik ve birlik içinde bulunduğu durumdur. Fitne ve uyuşmazlık

³⁰⁹ el-Eş’ari, *Makalatu’l-İslamiyyin*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1950, II, 133; Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, (tah. Abdullah Âlim Mahmud-Süleyman Dünya), Kahire trs., XX/I, 48; el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. E. Ruhi Fırlalı), Ankara 1991, s. 120. Ayrıca bkz. Aişe Yusuf el-Menai, *Usulu’l-Akide Beyne’l-Mu’tezile ve’ş-Şiati’l-İmâmiyye*, Katar 1996, s. 442.

³¹⁰ Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, s. 336.

³¹¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/1, 251 vd.; Murat Memiş, “İmâmet Teorisi Bağlamında Mu’tezililerin Hz. Ali Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları*, 8 (2), 2010, ss. 115-146; Aydın, s.94.

³¹² eş-Şehristani, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 481; Semih Duğayın, *Mustalihat İlmu’l-Kelâm*, I, 217.

³¹³ el-Eş’ari, *Makalat*, II, 133, 460; el-Bağdâdi, *Usulu’d-Din*, s. 271.

³¹⁴ el-Bağdâdi, *Usulu’d-Din*, s. 271; *el-Fark*, s. 163.

durumunda ise gerekli değildir. Bağdâdi, Hişam'ın bu yaklaşımı karşısında şaşkınlığını şu cümlelerle ifade etmiştir: “Bunun anlamı, Hz. Ali'nin imâmetini yok saymaktır. Çünkü o, Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonrasındaki karışıklıklar esnasında imâm seçilmiştir.”³¹⁵

el-Îcî ise, Asamm ve Hişam'ın görüşlerinin birbirine tezat teşkil ettiğini şu cümlelerle ifade etmektedir: “İmâmetin vacipliği konusunda bazıları görüş ayrılığına düşmüştür. Bunlar da Hişam ve yandaşları, imâm seçiminin yalnızca güvenlik ve barış zamanlarında gerekliliğini, fitne dönemlerinde böyle bir gerekliliğin olmadığını savunmuşlardır. Asamm ve yandaşlarının da aralarında bulunduğu kimileri ise imâmın, güvenlik zamanında değil de ancak, fitne döneminde gerekliliğini ileri sürmüşlerdir. Bu iki görüş, birbirine karşıttır.”³¹⁶

Hişam'ın imâm seçiminin, sadece barış ve güvenlik döneminde gerekli olduğu, fitne ve kargaşa döneminde böyle bir gerekliliğin olmadığına dair görüşlerinin temelinde, ona imâmetin, fitne ve kargaşa döneminde sağlıklı bir şekilde işlemeyeceğine dair kaygılarının yattığı belirtilmektedir. Karışıklıkların olduğu bir dönemde, halkın her türlü baskıya maruz kalabileceği, bundan dolayı sağlıklı bir seçimin olamayacağı, halkın daha büyük bir istekle ve daha büyük bir çoğunlukla bu seçime katılamayacağı endişesi Hişam'ı böyle bir yaklaşım sergilemeye götürmüş olabilir. Barış ve güvenliğin olmadığı bir yerde veya zamanda imâm seçmenin çeşitli sakıncaları olabileceği düşüncesi, Hişam'ın, bu tür bir görüş sergilemesine neden olmuş olabilir, denilmektedir.³¹⁷ Yönetimin veya yöneticinin zorunlu olmadığını öne süren kimseleri, bu düşünceye iten olgu, muhtemelen hilâfet (imâmet) kurumunun gerçek amacından uzaklaşarak, zaman zaman çeşitli zulümlerin, haksızlıkların kaynağı haline almış olmasıdır.

Yönetimde Kureyş'in diğer insanlardan ve diğer Araplardan daha ayrıcalıklı olduğu görüşü, genelde Ehl-i Sünnet tarafından savunulmuştur.³¹⁸ Hâriciler gibi Mu'tezile'nin çoğunluğu da bu düşünceye karşı çıkmıştır. Bunların karşı çıkış noktaları, yönetimin de içinde bulunduğu tüm değerlerin, İslam uğrunda emek vermiş tüm

³¹⁵ el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 272; *el-Fark*, s. 163.

³¹⁶ el-Îcî, *Şerhu'l-Mevakif*, VIII, 345.

³¹⁷ Abdurrahman Salim, s. 93

³¹⁸ Ehl-i Sünnet'in yöneticilikte Kureyş imtiyazı ve üstünlüğü konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hatipoğlu, “Hilâfetin Kureyşliliği”, s. 121-209.

Müslümanlar arasında liyakat yönünde eşit hak olması gerektiği kanısıydı.³¹⁹ Onlara göre, her sınıftan insan yönetici seçilebilir. Onun hür, köle veya Kureyşli olması fark etmez. Önemli olan onun Kitap ve Sünnet'e uymasındır.³²⁰

İbn Hazm, yöneticilikte Kureyşilik konusunda fırkaların ikiye ayrıldığını, bunlardan; Ehl-i Sünnet, Şîa, Mürcie'nin çoğunluğu ve Mü'tezile'nin bir kısmının, Kureyşliler'den ayrı başkasının imâm olamayacağını kabul ettiklerini; Hâriciler'in hepsi, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Mürcie'nin bir kısmının, Kitap ve Sünnet'e uymak şartıyla, Kureyşli, Arap ya da köle olsun her Müslüman'ın imâm olmasının caiz olduğunu savunduklarını nakletmektedir.³²¹

Mu'tezile'nin ilk temsilcileri ile daha sonra gelen temsilcileri arasında, yönetimde Kureyş imtiyazı konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Mu'tezile'nin ilk temsilcileri, yönetimde Kitap ve Sünnet'e uymak ve âdil olmak şartıyla herkesin eşit haklara sahip olduğunu ileri sürerek, Hârici yaklaşımla paralel bir tutum sergilemişlerdir. Daha sonra gelen Mu'tezili temsilciler ise, Kureyş imtiyazı yönünde bir tutum sergilemişlerdir.

Tarihi kaynaklar bize Mu'tezile'nin çoğunluğunun, "Kureyş'e mensup oluşu", imâmet için bir şart olarak görmediklerini kaydetmektedir.³²² Burada özellikle Emevi iktidarı ile Abbasiler'in ilk yıllarında, Mu'tezile'nin muhalif pozisyonda yer almasının etkili olduğu akla gelmektedir. Özellikle Emeviler'in uyguladığı Mevali politikasının, çoğunluğu Mevali'den olan ilk Mu'tezile mensuplarında böyle bir etkiye sebep olması uzak bir ihtimal değildir. Dolayısıyla bu görüş, Kureyş'ten olduğunu iddia eden Emeviler karşısında, meşruiyetin zeminini değiştirmeye yönelik bir teşebbüs olarak değerlendirilebilir. Hâriciler'in tamamının da bu görüşte olduğunu varsayacak olursak, meselenin siyasi-konjktürel tarafı daha belirgin bir hale gelmektedir.

Mesûdî, "Mürûcu'z-Zehab" isimli eserinde Mu'tezile'nin ilk temsilcilerinin, Kureyş imtiyazına ve üstünlüğüne itibar etmeyerek, Hâricilerle aynı tutumu sergilediklerini ifade etmektedir. O, bu konuda şu cümlelere yer verir: "Mu'tezile'nin ve bazı grupların görüşüne göre, imâmete, ümmetin seçimi ile gelinir. Çünkü Allah ve Resulü, ismen bir imâm bildirmiş değillerdir. İmâmın seçimi ümmete bırakılmıştır.

³¹⁹ Crone, s. 100; Rayyis, s. 54.

³²⁰ el-Eş'ari, *Makalat*, I, 204; eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 175; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 275; Nevbahti, *Fırak*, s. 10.

³²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 89; krş. el-Eş'ari, *Makalat*, II, 134,135.

³²² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 152; Nevbahti, *Fıraku's-Şîa*, s. 23

Aralarından birini seçerler. Allah'ın hükümlerini tatbik edecek bu kişi, adalet ve iman sahibi Müslümanlardan olmak şartıyla, ister Kureyş'li ister başkası olsun fark etmez. Bu işte, nesebe (soya) veya başka hususlara itibar etmemişlerdir.³²³

Mu'tezile'nin ilk öncülerinin, yönetimde eşitlik anlayışlarını dayandırdıkları delillerden biri, ölüm döşeğinde hilâfet meselesini düşünen Hz. Ömer'in söylediği şu cümlelerdir: "Eğer Huzeyfe'nin mevlası (köle) Salim sağ olsaydı, onu halife olarak belirlemekten bir an bile tereddüt etmezdim."³²⁴ Dolayısıyla Hz. Ömer, her Müslüman'ın imâmete geçebileceğini bilmiyor olsaydı, bu sözü söylemezdi. İlk öncüler, bu konuda Hz. Peygamber'den de pek çok haberi delil olarak sunmaktadırlar. Bunlardan bazıları: "*Arab'ın Acem'e üstünlüğü yoktur. Üstünlük takva ile dir*",³²⁵ "*Sakat bir köle dahi olsa, dinleyin, itaat edin*,"³²⁶ şeklindeki sözleridir. Mu'tezile'nin ilk temsilcileri, Kur'an'ın da Kureyş imtiyazını reddettiğini ifade ederek: "*Allah nazarında en üstünüünüz, en muttaki olanınızdır*,"³²⁷ âyetini delil olarak sunmuşlardır.³²⁸

Mu'tezile'nin ilk öncülerinden biri olan Gaylan ed-Dımeşki'ye göre: "İmâmet, Kureyşli olmayan için de caizdir. Kim Kitap ve Sünnet'i tatbik ederse, imâmete müstahak olur. İmâmet ancak, ümmetin icması ile gerçekleşir."³²⁹

Mu'tezile'nin ilk öncülerinden bir diğeri olan Dırar b. Amr³³⁰ ve yandaşlarına göre ise, eğer imâmet için biri Kureyş'li, diğeri Kureyş dışından iki kişi arasında bir tercih

³²³ Mesûdî, *Murucu'z-Zeheb*, VI, 24-27.

³²⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XXI, 236.

³²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 411.

³²⁶ Nesai, "Bey'at", 26; Darimi, "Mukaddime", 16; İbn Mace, "Mukaddime", 6; Tirmizi, "Cihad", 28.

³²⁷ Hucurat, 49/13.

³²⁸ Mesûdî, *Muruc*, VI, 24-27.

³²⁹ eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 143, 227.

³³⁰ Ebû Amr Dırar b. Amr el-Katafani el-Kufi'nin, Mu'tezile'nin ilk öncüsü olarak kabul edilen Vâsıl b. Ata (ö. 131/749) zamanında yaşamış olduğu belirtilmektedir. Gatafan kabilesinden olup Kufe'de doğduğu kabul edilir. Basra'da Hasan Basri'nin meclisine devam etmiş, Ebû Huzeyl'den önce kelâm konusundaki tartışmalarda otorite olarak kabul edilmiştir. (el-Malati, *Tenbih*, s. 30; el-İsferayini, *Tabsır*, s. 62; el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 158). Dırar b. Amr, önceleri Mu'tezili iken, Vâsıl b. Ata'ya muhalefet etmiş ve Cebir inancını benimsemiştir. (Kâdı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 363). İrade hüriyeti konusunda Mu'tezili görüşten ayrılmıştır. Dırar'a göre; insanın fiileri yaratılmıştır ve bir fiil, iki failden doğar; bunlardan biri Allah olup, O, fiili yaratır, diğeri de insandır ve o da o fiili iktisab eder ve Allah, insan fiillerinin hakiki failidir. (el-Eş'ari, *Makalat*, s. 281-282). Dırar b. Amr, Mu'tezile ile "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" konusunda görüş birliğine vardığı halde, insanın fiilleri de dahil her şeyin Allah tarafından takdir ve kontrol edildiğine inanma konusunda Mu'tezile'den ayrılmıştır. (Kâdı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 363). Dırar b. Amr, istitaat konusunda Mu'tezili yaklaşımını benimsemiştir. (el-Bağdâdi, *el-Fark*, s. 190). Dırar, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede Muaviye'nin hatalı olduğunu kabul ederken Cemel savaşında hangi tarafın hatalı olduğuna karar vermemiş, fakat ayrı ayrı her iki tarafa da yakınlık duymuştur. (el-Eş'ari, *Makalat*, s. 457). Böylece ilk Mu'tezili öncülerin göstermiş olduğu tavrı sergilemiş olmaktadır. Dırar'ın bütün fırkaların dayandıkları hadisleri ihtiva eden "Kitabu't-Tahriş" isimli bir

yapılacak olursa, Kureyş'ten olmayan tercih edilmelidir. Çünkü Kureyş'e mensup olmayan birini, hata yaptığıında imâmetten azletmek daha kolaydır.³³¹ Emeviler döneminde yaşamış olan Dırar'ın bu görüşü, o dönemde imâmı belirlemek kadar imâmı azletmenin de önemli bir problem olarak ele alındığını göstermektedir. Her ne kadar bu görüş başkaları tarafından kabul görmemişse de, imâmete Kureyşilik şartı aramayanların zihinlerinde, böyle bir muhalefet fikrinin bulunduğu tahmin edilebilir. Bununla birlikte bu görüş sahipleri, nasslardan delil getirmeyi de ihmal etmemektedirler. Örneğin; İbrahim en-Nazzâm, imâmetin herkes için eşit bir statü olduğu görüşünü savunurken: “Allah katında en üstünüüz, Allah'tan en çok korkunuzdur,”³³² âyetini ileri sürmüştür.³³³

Muahhar (sonraki) dönem Mu'tezili temsilciler, yönetimde Kureyş imtiyazını ön planda tutarak, bununla, Kureyş kabilesinde bulunup başka insanlarda bulunmayan etnik ve kabilesel özellikleri kastetmektedir. Ayrıca bu yaklaşımı benimseyen Mu'tezili temsilciler, Kureyş'in imâmlık hususunda öncelikli oluşunu, Peygamberimize yakın ve akraba oluşlarıyla ilintilendirmiyorlar. Onlar daha çok siyasal nitelikler üzerinde durmaktadırlar.

Son dönem Mu'tezilesinde imâmların Kureyş'ten olma şartı, Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi, kabul edilmiş görünmektedir. Mu'tezile'nin sonraki temsilcileri, hilâfet ehline haiz iki aday belirlendiği takdirde, bu adaylardan biri Kureyşli ise, kime öncelik verileceği konusunda, Kureyşli yönünde kanaat bildirmişlerdir.³³⁴ Son dönem temsilcilerinden biri olan Kâdı Abdulcebbar, “el-Muğni” adlı eserinde, “İmâmların Kureyş'ten olması”³³⁵ başlığı altında bu konuya yer vermektedir. O, bu noktada yönetimde, Kureyşli olma şartını savunmaktadır. Bunu savunurken delil olarak, Hz. Peygamber'e isnat edilen hadisler ile tarihi tecrübeleri örnek göstermektedir. Ancak bunun, Hz. Peygamber'e yakınlıktan kaynaklandığı fikrini reddetmektedir. Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, Hz. Peygamber'e yakınlıktan dolayı Hz. Ali'nin değil,

eserinden bahsedilir. (el-Hayyât, *İntisar*, s. 136-137). Öyle anlaşılmaktadır ki, Dırar b. Amr yaşadığı dönemin sorunlarına, Mu'tezile'nin ilk temsilcileri gibi yaklaşmış, ancak bazı ayrıntılarda farklı düşündüğü için daha sonraki Mu'tezili temsilciler tarafından Mu'tezili görüşten ayrılmakla itham edilmiştir.

³³¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 152; Nevbahti, *Fıraku's-Şîa*, s. 23; Crone, s. 94.

³³² Hucurat, 49/13.

³³³ Nevbahti, *Fıraku's-Şîa*, s. 23.

³³⁴ Nevbahti, *Fırak*, s. 10; el-Eş'ari, *Makalat*, II, 151.

³³⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 234 vd.

Hız. Abbas'ın veya Hız. Fatıma, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'den birinin hilâfete geçmesi gerekirdi. Çünkü, onların Peygamber Efendimize yakınlıkları, Hız. Ali'den daha fazladır. Oysa Kureyş'in tercih edilmesinde belirleyici olan, asıl olarak kişilerin sahip olduğu sosyal konumdur.³³⁶

Kâdı Abdulcebbar'ın delil olarak sunduğu ve Hız. Peygamber'e isnat edilen hadislerden bazıları şunlardır: “*İmâmlar Kureyş'tendir*”³³⁷, “*Kureyş'i öne geçiriniz, onların önüne geçmeyiniz*”³³⁸, “*Kureyş hayırda ve şerde, kıyamete kadar insanların valileridir*”³³⁹, “*İnsan nefsinden iki kişi de kalsa bu iş (halifelik) Kureyş'tendir*”³⁴⁰, “*Kureyş bu iş (hilâfet) 'in başıdır. İnsanların iyisi Kureyş'in iyisine, insanların kötülere de onların kötülerine tabidir.*”³⁴¹

Kâdı Abdulcebbar, şeyhi Ebû Ali el-Cübbâî'den, kendisinin de katıldığı şu cümleleri aktarır: “Eğer Kureyşli'ler içinde, bu işe ehil biri bulunmazsa, yetkinin başka birine verilmesi gerekir. Kureyş içinde imâmlığa ehil biri bulunmasına rağmen bir başkasını bu iş için tercih etmek caiz değildir.”³⁴² Bununla birlikte Kureyş'ten bu iş için uygun birinin bulunmaması durumunda, başkalarının imâmetinde bir problem görülmemiştir.³⁴³

Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, Şeyhi Ebû Ali el-Cübbâî'nin şu sözlerini de nakleder: “Hız. Peygambere akraba olmak, mal, akıl ve görüş gibi bir dünya nimetidir. Bu unsurların ise, imâmlık görevini üstlenmekle bir ilgisi yoktur. Allah'ın farz kıldığı şeylerin yerine getirilmesi açısından vazgeçilmez öneme sahip, dinle ilintisi bulunan unsurların bu hususta etkinlikleri söz konusu olabilir. Peygamber Efendimiz bu konuda, açıkça Kureyş'e işaret etmiştir. Çünkü onların içinde imâmlığa layık kimseler bulunmaktadır. Başka kabileler içinde ise, böyle bir örneğe rastlamak zordur. Ayrıca insanların Kureyşli'ye itaat etmeğe yatkın olmaları da bir neden olabilir.”³⁴⁴ Böylece Mu'tezili temsilciler Kureyş kabilesi içinde, başka topluluklarda bulunmayacak

³³⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 234-238.

³³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129-183; Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 234 vd.

³³⁸ Tirmizi, “Fiten”, 49; İbn Hazm, *el-Muhalla*, IX, 359; Şafî (204/819), *Umm*, I, 143; İbn Abd Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, III, 320.

³³⁹ Tirmizi, *Camii's-Sahih*, s. 34, “Fiten”, s. 49/r. s. 2227; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 203.

³⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 35; Müslim, *Camii's-Sahih*, s. 33, “İmare”, 1820.

³⁴¹ Buhari, *Camii's-Sahih*, IV, 154; Müslim, *Camii's-Sahih*, II, 1451; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 5,10; II, 243,319.

³⁴² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 228.

³⁴³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 239.

³⁴⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 238.

yoğunlukta yöneticiliğe ilişkin niteliklerin bir arada bulunabileceğini, bu kabilenin Müslümanların gönlünde yüksek bir yerinin olduğunu, imâm, bu kabileye mensup olduğu takdirde insanların daha içtenlikle itaat edebileceklerini, Kureyş’li bir imâmın daha birleştirici ve daha güven verici olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Müslümanların halifesi makamında bulunacak kişinin mensup olduğu kabilenin önemi meselesi, görebildiğimiz kadarıyla daha ilk halifenin belirlenmesi anından itibaren bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Yönetimle ilgili îtikâdî ve fikhî fırkaların öne sürdükleri fikirler, tarih içerisinde siyasi ve sosyal olaylarla birlikte şekillenmiştir. Özellikle ilk dört halifenin belirlenmesi ve ardından Emevi ve Abbasilerin iktidara gelişi ve uyguladıkları politikalar, konunun teorisinin kurulmasında oldukça etkili olmuştur.

Kanaatimizce ilk Mu’tezili temsilcilerle daha sonra gelen Mu’tezili temsilcilerin imâmet konusundaki farklı yaklaşımları, siyasi alanda buldukları konuma göre şekillenmiştir. Her şeyden önce ilk Mu’tezili temsilciler, yaşadıkları dönemde iktidara karşı muhalif kanatta yer almaktaydılar. Dikkatimizi çeken en önemli hususlardan biri, ilk Mu’tezili öncüler olarak kabul edilen Gaylan ed-Dımeşkî, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve Dırar b. Amr gibi kimselerin tümünün aşağı yukarı aynı ortamda bulunmaları, aynı çağda yaşamaları ve hepsinden önemlisi tümünün, Mevali’den olmalarıdır.³⁴⁵ Kureyş’e mensubiyetle övünen Emevi yöneticileri, Mevali üzerinde zulüm ve haksızlığa dayanan bir politika güdüyorlardı. Emevi iktidarının Mevali’yi aşağılayan, zulüm ve haksızlığa maruz bırakan bu politikaları, Mevali’den olan ilk Mu’tezili öncülerin, imâmet konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

Daha sonra gelen Mu’tezili temsilcilerinin Kureyş’e öncelik tanınması görüşü de, onların, Abbasi iktidarı döneminde siyasi alandaki konumları doğrultusunda şekillenmiştir. Kureyş’e mensup olan Abbasi yöneticileri de, Kureyş imtiyazını sürekli canlı tutmaya çalışmışlar ve halkı buna inandırmışlardı.³⁴⁶ Bu dönemde Mu’tezili temsilcilerinin iktidar kanadında yer almaları, onların imâmet konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde, başka bir ifade ile Kureyş lehinde kanaat belirtmelerinde etkili olmuştur. Öyle ise Mu’tezile’nin imâmette Kureyş şartını ele alışı, siyasi alanda içinde bulunduğu konum (muhalefet-iktidar) doğrultusunda şekillenmiştir, denebilir. Ancak

³⁴⁵ İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, s. 18, 22, 29; Hatip el-Bağdâdi, *Tarihu Bağdad*, III, 366.

³⁴⁶ Hatipoğlu, s. 201.

şunu da belirtmemiz gerekir ki; ilk Mu'tezili öncüler, bu konuda daha tutarlı ve daha objektif bir tutum sergilemişlerdir.

İslam toplumunun başına geçecek kişinin taşıyacağı nitelikler, imâmet probleminin tartışılan konularından birini oluşturmaktadır. En üst seviyedeki siyasi makama getirilecek kişinin belli bazı üstün nitelikler taşıması, bütün Müslümanlar tarafından son derece doğal karşılanmaktadır. İmâmet görevinin zorluğuna bağlı olarak kişisel donanımın yeterli ve bu donanımın en üst seviyede olması gerekmektedir.

İmâm olacak şahısta âdil olma, Kitap ve Sünnet'i bilme, siyaset bilgisine sahip olma gibi bazı niteliklerin yanı sıra üzerinde en çok durulan kavramlar, hiç şüphesiz "efdal" ve "mefdul" kavramlarıdır.³⁴⁷ En genel tanımı ile efdal, imâmet için gereken nitelikleri en üst düzeyde taşıyan kişinin sıfatı olarak kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile insanların nazarında fazilet sıralamasında birinci olan kişi "efdal" i, onun arkasından gelenler ise "mefdul"u ifade etmektedir. İmâmet tartışmalarında bu kavramlarla ilgili olarak hem aktüel hem de tarihi açıdan efdaliyetin şart oluşu, mefdulün imâmeti ve kimin efdal olduğu gibi meselelere değinilmiştir. Genel olarak îtikâdî fırkaların, imâmın efdal olması konusunda bir görüş ayrılıkları yoktur. İhtilaflar daha çok "kimin efdal olduğu" ve "efdal varken mefdulün imâmetinin geçerliliği" konularında ortaya çıkmıştır.

Tarihi olarak bakıldığında efdaliyet tartışmalarının, Abbasiler'in ilk dönemlerinde yoğunluk kazandığı görünmektedir. Emeviler'den sonra Müslümanların idaresinin, her ikisi de Haşimi olan Abbasoğulları'nın mı, yoksa Alioğulları'nın mı hakkı olduğu hususunun, bu tartışmayı artırdığı görülmektedir. Her iki tarafın da, Hz. Peygamber'e yakınlığa bağlı bir üstünlük iddiası ileri sürdükleri, tarihi kaynaklarda aktarılmaktadır. O gün itibariyle aktüel bir tarafı bulunan bu konu, ister istemez tarihi zemine aksetmiş ve dört halife arasındaki fazilet durumunu tartışmaya açmıştır. Üzerinde en çok durulan husus da hiç şüphesiz, Hz. Ali'nin diğer halifeler karşısındaki konumu olmuştur.

Mu'tezile'nin "Efdaliyyet" (en üstün) sorununa yaklaşımı, "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn" ilkesinde olduğu gibi, uzlaşma temeline dayalı bir ara formül arayışıdır. Efdaliyet fikrini savunan Mu'tezililerin, konuya daha çok siyaset teorisi açısından yaklaştıkları dikkat çekmektedir. Onlar açısından efdal imâm fikri, toplumsal adaletin tesis edilmesinin bir yolu olması bakımından değer taşımaktadır. Diğer taraftan bu fikir,

³⁴⁷ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 280.

dört halife arasındaki fazilet kıyaslamasının hilâfete geliş sırasına göre onaylanması açısından da değerlendirilmiş olabilir. Bu durumda onlar, bir taraftan içinde buldukları mevcut yönetimlere adalet temelinde muhalefet etmiş olmakla Şîi muhalefete yakınlaşırken, diğer taraftan da Sünni doktrine uygun bir anlayış benimsemiş oldular. Böylece ümmet içerisinde, siyaseten oluşan aşırılıklardan uzak durmayı hedeflediklerini ifade etmek mümkündür.

Mu'tezile'nin efdal-mefdul konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Birincisi, İmâmette efdaliyeti şart koşanlar; ikincisi, mefdulün imâmetini caiz görenler; bunlarla birlikte her iki grup içerisinde de farklı fazilet sıralamaları yapanlar mevcuttur. Başlangıçta Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ tarafından ortaya konmuş, zamanla bu iki Mu'tezili temsilcinin kanaatleri Basra ve Bağdat ekolleri tarafından geliştirilerek temsil edilmiştir.

Mu'tezile'nin ilk temsilcileri Amr b. Ubeyd, Dırar b. Amr, Hz. Ali'yi en faziletli kabul eden ve ona imâmette öncelik veren Şîa'nın tezine karşı çıktılar. Onlar Hz. Ebû Bekir'i, döneminin en faziletlisi (efdal) olarak kabul ettiler. Aynı şekilde Hz. Ömer'i ve hilâfetin ilk altı senesinde Hz. Osman'ı da, kendi dönemlerinin en erdemlisi olarak saydılar. Hz. Ali'nin de en azından hilâfete geliş tarihinde, en erdemli (efdal) olduğunu kabul ettiler.³⁴⁸ Amr ve Dırar'ın bu görüşleri daha sonra Basra ekolüne mensup Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Hafs el-Ferd ve Câhız gibi Mu'tezili temsilciler tarafından benimsendi ve dile getirildi.³⁴⁹ Amr b. Ubeyd hakkında aktarılan rivayetler, onun efdal imâm görüşünü benimsediğini gösteriyorsa da, kimin efdal olduğu hususundaki görüşünde, belirsizlik bulunmaktadır.

Basra ekolünü temsil eden Allâf, Nazzâm, Hafs ve Câhız gibi isimler, peygamberlikte şart koşulan efdal oluşu, benzer konumda olmaları, yani imâmetin nübüvveti takip etmesi esasını benimseyerek imâmet için de gerekli görmüşlerdir. Peygamber, zamanın en erdemli (efdal) kişisidir. İmâmın da, zamanın en erdemli (efdal) kişisi olması gerekir. Çünkü imâmın fazilet açısından konumu, peygamberin fazilet açısından konumuna benzer.³⁵⁰ Yine onlara göre imâm, ümmete dinlerinin temel prensiplerini öğreten kişidir. Bundan dolayı da öğretenin öğrenenlerden daha düşük

³⁴⁸ el-Ekber, *Mesail*, s. 52.

³⁴⁹ el-Ekber, s. 51.

³⁵⁰ el-Ekber, s. 51.

seviyede olması doğru değildir. Yani imâm, ümmeti terbiye eden ve dinî ilimleri öğreten kişidir. Dolayısıyla ümmeti terbiye eden ve onlara dinî ilimleri öğreten kişinin, en erdemli (efdal) kişi olması gerekir.³⁵¹ Bununla birlikte mezkur kişiler, Şîîler'in ileri sürdüğü argümanları, onlara karşı delil olarak kullanmaya çalışmışlardır. Şîîler, imâma Peygamber'in vekili olarak bakıyorlardı. Bu vekalet anlayışı, Mu'tezili temsilciler tarafından da benimsenmiş gözükmektedir. Fakat kimin üstün (efdal) olduğu hususunda, Şîa'dan farklı düşünmektedirler.

Basra ekolüne mensup Mu'tezili temsilciler, hilâfete Hz. Ebû Bekir'e öncelik verirken, bazı konularda görüş belirtmekten kaçınmışlardır. Mesela onlar, Hz. Osman'ın son altı yıl zarfında haklı mı, haksız mı olduğunu veya Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'nin mi, yoksa muhaliflerinin mi haklı olduklarını söylemeyi reddetmişlerdir.³⁵² Bu tavır, büyük oranda Mürciî bir tavrı andırmaktadır.

Basra ekolü temsilcilerinden Câhız, "Kitabu'l-Osmaniyye" adlı eserini, imâmet konusuna tahsis etmiştir. Eserin temel amacı, Şîîler tarafından Hz. Ali hakkında ileri sürülen abartılı efdaliyet iddialarının geçersizliğini ve tarihte oluşan halifelik sıralamasının aynı zamanda bir fazilet sıralaması olduğunu göstermektir. Câhız, bu eserinde Şîîler'in Hz. Ali hakkındaki iddialarına cevap vermektedir. Buna karşılık Hz. Ebû Bekir'in faziletlerini ve üstünlüklerini öne sürmektedir. Hz. Ebû Bekir'in Müslümanlığı ile Hz. Ali'nin Müslümanlığını yarıştırmakta, Hz. Ebû Bekir'in daha iyi bir Müslüman ve daha faziletli bir kişi olduğunu vurgulamaktadır.³⁵³ Ancak o, Hz. Ali karşıtı değildir. Nitekim Hz. Ali ile Muaviye arasında geçen olaylarda, Hz. Ali'nin haklı olduğunu izah eden "Risâletü'l-Hakemeyn" ve "Tasvîbu Emiri'l-Mü'minin Hz. Ali b. Ebi Talib fi Hükmihi" adlı bir rîsâlesi de mevcuttur. Efdaliyet tartışmalarında Hz. Ebû Bekir'in üstünlüğünü savunduğu da bilinmektedir.³⁵⁴

Son dönem Basra Mu'tezilesi içinde mefdul imâm görüşünü kabul edenler de vardır. Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933), bazı şartlar altında mefdulün imâm olabileceği görüşünü benimserler. Onlara göre, eğer Müslümanlar

³⁵¹ el-Ekber, s. 51.

³⁵² el-Ekber, s. 52-53.

³⁵³ Ebû Bekir'in birçok açıdan Hz. Ali'den üstün olduğunu ispatlamaya çalışan Câhız, çoğunlukla Şîî iddialarına cevap vermektedir. Efdaliyyet konusu için bkz. el-Câhız, *Kitabu'l Osmaniyye*, (tah. Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut 1991, s. 2-133.

³⁵⁴ Bkz. el-Câhız, *Kitabu'l Osmaniyye*, s. 23.

ümmetin maslahatını gözetmede mefdulün daha iyi olduğunu düşünüyorlarsa onu imâmete getirmelidirler. Burada esas olan ümmetin menfaatidir. Bu işi en iyi kim yaparsa, görev onun hakkıdır. Nitekim, Hz. Ebû Bekir'in seçiminde, sahabenin onu efdal görmese de efdal hükmünde kabul etmiş olabileceklerini; bundan dolayı da mefdulün imâmetinin caiz olduğunu söylerler. Zira ortada mefdulu tercih etmeyi gerektirecek bir sebep bulunmaktadır. Bununla birlikte Cübbâiler, daha az erdemli (mefdul) olanın imâmetine cevaz vermişler, ancak hiçbir halifenin diğerine üstünlüğünü tartışma konusu yapmamışlardır.³⁵⁵ Ebû Ali, sahabenin dört halifenin efdalîyetleri hususunda icma ettiğini; bununla birlikte hangisinin daha üstün olduğuna dair delil olmaması sebebiyle bu konuda susmak gerektiğini ileri sürer (tevakkuf).³⁵⁶

Basra ekolüne mensup Mu'tezili'lerin görüşlerine yakınlığı ile bilinen Ebû Bekir el-Asamm, Mu'tezile içinde Şîiler'e en fazla muhalif olan kişilerden biridir. Asamm'a göre; imâmet, istek ve rızaya dayalı, ümmetin icması ile gerçekleşir. Hz. Ali'nin imâmeti hususunda bu gerçekleşmemiştir.³⁵⁷ Hz. Ali, hayatı boyunca Şam ehlinin muhalefetiyle karşılaşmıştır.³⁵⁸ Hz. Muaviye, Hz. Ali ile girdiği mücadelelerin tümünde haklıdır. Ümmet, Muaviye'nin imâmetinde icma sağlamıştır.³⁵⁹ Dolayısıyla Ona göre Hz. Ali, hiçbir vakit gerçek imâm olmamıştır.³⁶⁰ İlk üç halife, o dönemin en erdemli (efdal) kişileri olduğu ve onlar hakkında ümmetin icması olmakla birlikte, Hz. Ali hakkında bu gerçekleşmemiştir. Ayrıca Ona göre; Hz. Ömer öldüğü zaman, Abdurrahman b. Avf, insanların en erdemlisi (efdal) idi ve dolayısıyla ona öncelik verilmeliydi. Fakat Abdurrahman b. Avf, kendi adına hilâfetten çekildiği için, fazilet sıralaması açısından, ondan sonra gelen Osman halife olmuştur.³⁶¹

Ebû Bekir el-Asamm, Bağdat Ekolüne mensup Mu'tezililer ve Zeydiler gibi, daha az erdemli (mefdul) olanın imâmetini caiz görmüştür.³⁶² Asamm'a göre, imâmete gelecek olan kişinin fazileti, zaman zaman artıp eksilebilir. Asamm, imâm seçildiğinde erdemi en üstün (efdal) olan bir kimsenin, zaman içinde faziletinde bir azalma, diğer adayın faziletinde ise bir artma olabileceğini; artık imâmın efdal değil mefdul olduğunu,

³⁵⁵ Kâdı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 767.

³⁵⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 118.

³⁵⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 61.

³⁵⁸ el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 120.

³⁵⁹ el-Ekber, s. 60.

³⁶⁰ el-Ekber, s. 59.

³⁶¹ el-Ekber, s. 59.

³⁶² el-Ekber, s. 59.

bu durumda imâmı değiştirmenin doğru olmayacağını, mefdul olan kimsenin imâm olarak bırakılması gerektiğini savunmuştur.³⁶³

Mu'tezili öncülerden Vâsıl b. Atâ, Basra ekolünün aksine, efdaliyet sorunu hakkında Hz. Ali'ye öncelik veren bir tutum sergilemiştir. Onun Zeydi imâm Zeyd b. Ali ile olan yakınlığının,³⁶⁴ onda bu fikrin oluşmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Henüz Mu'tezile'nin kuruluş aşamasında Zeydilerle başlayan bu yakınlığın, daha sonra da özellikle Bağdat Mu'tezilesi ile devam ettiğini müşahade ediyoruz. Diğer taraftan Vâsıl, Hz. Ali'nin oğlu olan Muhammed b. el-Hanefiyye'den de ders almıştır.³⁶⁵ Ancak onun Hz. Ali evladına olan yakınlığı, anlaşılan o ki, Hz. Ali'nin efdaliyeti fikrini benimsemesine sebep olmuştur. Vâsıl'ın Hz. Ali yandaşlığı, daha sonra Bağdat Mu'tezilileri tarafından temsil edilmiştir. Vâsıl, fitne dönemi olayları hakkında genel olarak herhangi bir tarafın yanında yer almayı tercih etmemiştir. Cemel Vak'asında yaşananlar hususunda, iki taraftan birinin fâsık olduğunu; ancak hangisinin fıska düştüğünün bilinemeyeceğini ileri sürer. O, iki tarafın birbirleri aleyhindeki şahadetlerinin de kabul edilemeyeceği fikrindedir.³⁶⁶ Bununla birlikte Vâsıl'ın, Müslümanlar arasında yaşanan olaylardan son derece rahatsız olmaktadır. Kâdı Abdulcebbar, Vâsıl'ın Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün gördüğü için, kendi döneminde Şîi olmakla itham edildiğini söyler. Çünkü onun döneminde böyle bir fikrin, Şîi olarak isimlendirilmek için yeterli olduğunu belirtir.³⁶⁷ Bu durumda, Vâsıl'ın, ilk iki halife hakkında olumsuz bir görüş taşımadığı ve onların faziletlerini kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak o, Müslümanlar arasında yaşanan fitne olaylarında, şahıslar hakkında net bir karara varmanın ve bunun üzerinden ihtilafları körüklemenin doğru olmadığını düşünüyor olmalıdır.

Bağdat Mu'tezililerinden Bişr b. Halid, Bişr b. Mu'temir ve Ebû Musa el-Murdar gibi isimler, Hz. Peygamber'den sonra insanların erdem açısından en üstününün (efdal) Hz. Ali olduğunu belirtmekle beraber; daha az erdemli (mefdul) olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir'in imâmetini onaylayarak, mefdulün imâmetini, kabul etmişlerdir.³⁶⁸ Böylece onlar, Hz. Ali'yi efdal kabul ederek Hz. Ali taraftarı olurken, Hz. Ebû Bekir'in de

³⁶³ el-Ekber, s. 59.

³⁶⁴ eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 180.

³⁶⁵ Ahmet Mahmut Subhi, *Fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985, I, 181.

³⁶⁶ eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 63.

³⁶⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 114; *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 520.

³⁶⁸ el-Ekber, s. 56.

imâmetine mefdul kavramıyla onay vererek de, Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaşmış oluyorlardı.

Bağdat ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Bişr b. el-Mu'temir, bu grubun başında gelir. Onun, Hz. Ali'nin efdaliyetini savunmakla birlikte mefdul imâm anlayışını benimsemesi, bir taraftan Abbasilerin kuruluş yıllarında Hz. Ali taraftarı olan muhalefete yakınlaşmayı; diğer taraftan da mevcut yönetimi gayr-ı meşru saymayarak toplumsal uzlaşmayı hedeflediğini göstermektedir. Bununla birlikte Bişr, Harun Reşid zamanında, Rafizilik iddiasıyla tutuklanıp hapse atılmıştır.³⁶⁹ Bu durum, Abbasiler'in ilk yıllarında Mu'tezile'nin, Alioğulları'na yakınlığı sebebiyle, siyasi muhalif olarak algılandığını göstermektedir. Hz. Ali'nin efdal olarak kabul edilmesinin de, böyle bir kanaatin oluşmasında etkisi olmuş olabilir. Bişr'in takipçileri arasında yer alan Sümame b. Eş'as, Muammer b. Abbad es-Sülemi, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir gibi isimlerin de, benzer görüşleri benimsedikleri ve kendi dönemlerindeki Zeydilerle yakın ilişkiler kurdukları kaydedilmektedir. Bu grubun Hz. Ali'nin efdaliyetini kabul etmesinde, onun ilim ve amel yönünden üstünlüğü yönündeki rivayetlerin ağırlık kazanmasının etkisi olduğu kaydedilmektedir.³⁷⁰

Mu'tezile'den daha az erdemliyi (mefdul) imâm tercih edenler, bu konuda Hz. Peygamber'in ordu komutanlığı gibi bazı görevlendirmelerde mefdulu efdalın önüne geçirmesine dair delilleri, ileri sürerler.³⁷¹ Mesela; Hz. Peygamber, Zat-ı Selasil gazvesinde, Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde bulunduğu halde, Amr b. el-As'ı ordu komutanı olarak görevlendirmiştir. Oysa bu kişiler, fazilet açısından Amr b. el-As'tan daha önceliklidirler.³⁷²

Mu'tezile içinde, Basra ve Bağdat ekollerinin içine düştüğü bu üstünlük yarışına katılmayıp, tarafsız kalanlar da vardır. Bağdat ekolüne mensup Mu'tezililer'in çoğu, daha az erdemli olanın imâmetini uygun görmüşler; ancak fazilet açısından ne Hz. Ali'ye ne de Hz. Ebû Bekir'e öncelik vermişlerdir.³⁷³

³⁶⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 265.

³⁷⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XXI, 216, 257.

³⁷¹ el-Ekber, s. 51-52.

³⁷² Aynı şekilde Hz. Peygamber, Mu'te seferinde, Cafer b. Ebi Talib durduğu halde, Zeyd b. Harise'yi komutan olarak görevlendirmiştir. Başka bir örnek de Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de içinde bulunduğu bir orduya Usame b. Zeyd'i komutan olarak görevlendirmiştir. Bütün bunlar, efdal durduğu halde mefdulün imâm olabileceğini göstermektedir. Bkz. el-Ekber, s. 51-52.

³⁷³ el-Ekber, s. 61.

Sonradan gelen Mu'tezili temsilcilerden Kâdı Abdulcebbar, imâmeti, dinin asıllarından veya itikâdın temel ilkelerinden biri olarak görmez. Ona göre imâmet, halkın kararına bırakılmış kamu yararını ilgilendiren bir konudur.³⁷⁴ Bundan dolayı, daha faziletli olanın fazileti, ibadet ve takva ile ilgili olabilir. Fazileti daha az olanın ise, fıkıh ve siyasal meselelerde daha iyi düzeyde ve daha ileride olması mümkündür. Bu durumda, fıkıh ve siyasal alanda ileri olan, başka bir deyişle kamu yararı açısından ileri düzeyde olup da ibadet ve takva alanında geri durumda olan kimse, tercih edilir.³⁷⁵ Öncelikle Kâdı, Mu'tezili âlimler açısından bir kişinin daha faziletli olduğunu bilmenin tek bir yolu olduğunu söyler. O da, bu konu hakkındaki sem'i delillerdir. Akıl açısından insanların fiillerine bakılarak böyle bir hükme ulaşmak mümkün değildir.³⁷⁶ Hz. Ali'yi efdal kabul eden Bağdat Mu'tezilesi ile hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu konuda dayandıkları faziletlerden bahseden rivayetler ve bu faziletlerin tartışılması/karşılaştırılması konusuna da değinen Kâdı, bu yöntemle kesin bir bilgiye ulaşamayacağını, bunların ancak zann-ı galip oluşturabileceğini kaydeder.³⁷⁷ Ardından Ebû Abdullah ve Ebû Cafer el-İskafi (ö. 240/854) tarafından Hz. Ali'nin üstünlüğüne dair ileri sürülen rivayetleri tek tek değerlendirerek bunların kesin bir efdaliyet anlamına gelmediğini göstermeye çalışır.³⁷⁸

Kâdı Abdulcebbar'a göre: "İmâmet makamı söz konusu olduğunda aranan üstün nitelikler, kamu yararı ile ilgili olmak durumundadır. Eğer ibadet ve takva anlamında (dinî değerleri en üst düzeyde yaşayan) üstün olan kişinin (efdal), kamu yararına yönelik yeterli nitelikleri yoksa; buna karşı, ibadet ve takva alanında daha az erdemli olan kişi bu konuda daha iyi durumda ise, bu kişi her alanda daha üstünmüş gibi kabul edilir; dolayısıyla yönetimde ona öncelik verilir."³⁷⁹

Mu'tezili temsilcilerden el-Hayyât, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'ye önceliğini, kamu yararını gözetmesi noktasında daha iyi durumda –ancak, mefdul olmak kaydıyla- olmasına bağlar. Hayyât'a göre; Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'ye önceliği, daha az erdemli

³⁷⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 227; Şîa'nın İmâmiyye kolu, imâmetin, kamu yararını ilgilendiren bir konu olmadığını, toplumun kararına bırakılamayacağını, bil'akis dinin asıllarından ve iman esaslarından biri olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Şehristâni, *el-Milel*, I, 146.

³⁷⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 227.

³⁷⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 117; Bu fikrin ilk dönem bazı Mu'tezili kelâmcılar tarafından da ileri sürüldüğü aktarılmaktadır. Bkz. el-Ekber, s. 54.

³⁷⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 120-121.

³⁷⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 122 vd.

³⁷⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 228.

(mefdul) olanın, daha çok erdemli (efdal) olana önceliğinin uygulanmasıdır. Bunun nedeni de, Hz. Ebû Bekir'in kamu yararını gözetme açısından, Hz. Ali'den daha başarılı olacağına yönelik toplumda var olan kanaat ve karardır.³⁸⁰

Daha az erdemli (mefdul) olanın imâmetini uygun görenler, dinî ibadetleri yerine getirmek ve takva sahibi olmak anlamındaki üstünlükle, toplumun ihtiyaçlarını bilmek, yönetim işlerini kavramak ve insanların maslahatını bilmek anlamındaki üstünlüğü birbirinden ayrı görmeye çalışmışlardır.

Mu'tezili temsilcilere göre, toplumun siyasal birliği açısından da mefdulün efdala tercih edilmesi gerekir. Bir kimseye halk tarafından daha çok ilgi ve bağlılık gösteriliyor, onun emirlerine daha çok itaat ediliyorsa, toplumdaki şikayetler genellikle ona götürülüyorsa, o kimse (mefdul), ibadet ve takva açısından kendisinden daha üstün olan (efdal) kimseye tercih edilir. Çünkü bu konu kamu yararı ile ilgilidir. Böyle yapıldığı takdirde, toplumdaki ihtilaflar ortadan kalkar, zulüm son bulur ve adalet temin edilmiş olur. Çünkü kamu yararını gözetme açısından daha güçlü olan, seçilmeyi daha çok hak eder.³⁸¹

Mu'tezili temsilciler, kamuoyu tercihinin belirleyici olduğunu, toplumdaki genel kanaatin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaya çalışmışlardır. Kâdı Abdulcebbar, şeyhi Ebû Ali el-Cubbâî'nin görüşlerini destekleyerek şöyle der: “ Herhangi bir zamanda bir kimsenin fazileti, havas ve avam arasında bilinirse, buna karşın ondan daha erdemli (efdal) olanın bu nitelikleri, ancak toplumda belli bir grup tarafından biliniyorsa, toplumun çoğunluğu tarafından faziletli olarak bilinen kimseyi imâmîliğe tercih etmek caizdir. Çünkü imâmîlik kurumunun önemi, genelin menfaatleri ile ilgili olmasından ileri gelir. Öyleyse toplumun çoğunluğunun tercihinin uymak zorunluluktur.”³⁸²

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezili temsilciler, imâmeti dinin esaslarından biri olarak görmemelerine ve imâmeti ayrıntı denebilecek konulardan biri olarak kabul etmelerine³⁸³ rağmen Şîa'nın üstünlük (efdaliyyet) tezine cevap verme adına, bu üstünlük yarışına katılarak kendi görüşleriyle çelişkiye düşmüşlerdir.

³⁸⁰ el-Hayyât, *İntisar*, s. 76.

³⁸¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 228-229.

³⁸² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 238.

³⁸³ eş-Şehristânî'ye göre, “imâmet, itikâdın temel ilkeleri arasında değildir”. Bkz. eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 487; el-Cuveynî de imâmeti, itikâdın temel ilkeleri arasında görmez. Bkz. *İrşad*, s. 410; İbn Teymiye de imâmeti, İslam'ın ve imanın esaslarından biri olarak kabul etmez. Bkz. *Minhacu's-*

İmâmet problemiyle ilgili olarak ortaya çıkan önemli ihtilaflardan birisi de; yönetimin kaynağının ne olduğu ve imâmın hangi kritere göre belirleneceği meselesidir. Bu konunun öneminin artmasında şüphesiz Şîî İmâmiyye'nin imâmetin ancak "nass ve tayin" ile geçerli olacağı görüşü yatmaktadır.

Mu'tezili temsilcilerin öngördükleri yöneticinin göreve gelme şekli, Şîî İmâmet anlayışına endekslidir. Mu'tezili kaynaklarda Şîa'nın öngördüğü "nass ve tayin" eleştirilirken, alternatif olarak "biat ve seçim" esası savunulmaktadır. Otoritenin kaynağına yönelik yapılan tartışmalar, yöneticinin göreve gelme şeklini belirlemektedir. "Otorite, Şîa'nın iddia ettiği gibi ilâhi kaynaklı mıdır, yoksa halkın seçimine mi dayalıdır?"³⁸⁴ sorusu aynı zamanda yöneticinin göreve gelme şeklini de belirlemektedir.

Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre imâmete, ümmetin seçimi ile gelinir. Çünkü Allah ve Resulü, ismen bir imâm bildirmiş değillerdir. Mu'tezile'nin, yönetimin gerekliliğine dair en büyük delili, icma'dır. Onlara göre imâmet, icma ile belirlenmiştir. Mu'tezile, yönetimin ve yöneticinin gerekliliğine dair öne sürdüğü icma delilini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesine dayandırmaktadır. Ümmet, Hz. Ebû Bekir'i seçerek imâmın gerekliliği noktasında icma etmiştir. İçlerinden hiç birisi: "Böyle bir şey gerekli değildir" dememiştir. Aynı durum, Hz. Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imâm olarak seçilmelerinde de söz konusudur.³⁸⁵

Câhız, "Kitabu'l-Osmaniyye" adlı eserinde, "Ravafız" şeklinde isimlendirdiği İmâmiyye Şîa'sının iddialarını ve bu iddialarını dayandırdıkları Hz. Peygamber'e isnad edilen sözleri sunduktan sonra, bunları şiddetli bir şekilde eleştiriye tabi tutmaktadır.³⁸⁶ Câhız, "nass ve tayin" esasına dayalı Şîî iddialarına karşı, Hz. Ebû Bekir'in seçimle göreve geliş şeklini savunmakta, Selman Farisi, Suheyl b. Amr, Uyeyne b. Hısn gibi Şîa'nın görüşlerini destekleyici hadis ravileri olarak kabul ettiği kişilerin Müslümanlıklarını, eleştiriye tabi tutmaktadır.³⁸⁷

Sünne, I, 70-72; Gazzali de imâmeti, incelenmesi önemli bir mesele olarak görmez. İmâmetin fikhî bir sorun olduğu, hatta insanları görüş ayrılıklarına sürüklediğini ve dolayısıyla bu sorunun ele alınmasının pek de doğru olmadığını söyler. Bkz. el-Gazâlî, *İtikad'da Orta Yol*, s. 175.

³⁸⁴ Paul Santi, "İslam'ın Başlangıcında Belli Başlı Siyasi ve Felsefi Akımlar", *AÜİF. İslamî İlimler Enstitüsü Dergisi*, V, 322.

³⁸⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 47.

³⁸⁶ el-Câhız, *Kitabu'l-Osmaniyye*, s. 154-158.

³⁸⁷ el-Câhız, *Kitabu'l-Osmaniyye*, s. 178 vd.

Hız. Peygamber'e isnat edilen ve Ğadir-i Hum'da söylediği iddia edilen: “*Ben kimin mevlası isem, Hız. Ali de onun mevlasıdır,*”³⁸⁸ şeklindeki hadis, Şîa tarafından, Hız. Ali'nin tayin yoluyla imâmetine delil gösterilmiştir.³⁸⁹ Mu'tezili temsilcilere göre bu hadis, imâmet için delil olarak gösterilemez; çünkü bununla imâmet kastedilmemiştir.³⁹⁰ Câhız, hadisi, rivayet yönünden eleştirerek, hadisin orijinalinin Şîiler tarafından tahrif edildiğini iddia eder. Ayrıca Hız. Peygamber'den, Hız. Ebû Bekir hakkında da bu tür sözlerin rivayet edildiğini iddia eder.³⁹¹

Hız. Peygamber'in Tebuk gazvesine giderken Hız. Ali b. Ebi Talib için söylediği: “*Harun, Musa'ya göre ne durumdaysa, sen de bana göre öylesin! Bu yetmez mi?*”³⁹² şeklindeki sözü Şîa tarafından, Hız. Ali'nin imâmetine delil gösterilmiştir.³⁹³ Mu'tezili temsilcilere göre, Hız. Peygamber'in bu söz ile Hız. Ali'yi kendisinden sonra halife tayin etmiş olması kastedilemez; çünkü Hız. Harun'un Hız. Musa'dan önce öldüğü ve Hız. Musa'dan sonra Yuşa b. Nun'un halife olduğu bilinmektedir.³⁹⁴ Bağdat ekolü temsilcilerine göre bu söz, Hız. Ali'nin imâmetine değil de, Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olduğuna delildir.³⁹⁵ Ayrıca Câhız'a göre Hız. Peygamber'in Tebuk Seferi esnasında, yerine bıraktığı kimse konusunda, ihtilaf vardır. Bazıları Muhammed b. Mesleme'yi, Medine'de yerine bıraktı derken; bazıları da Medine'de kalan kişinin İbn Ummi Mektum olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre Hız. Peygamber, bütün gazvelerinde yerine birini bıraktı ve bu kimselerin de, imâmete hakları olurdu. Dolayısıyla bu söz, imâmet için delil olarak sunulamaz.³⁹⁶

Mu'tezile'nin imâmet teorisini en geniş kapsamda açıklayan Kâdı Abdulcebbar, “el-Muğni” adlı eserinde, imâmetin nassla belirlenmesi görüşünü, detaylı bir şekilde eleştirmektedir. Kâdı, nass ile tayinin aklen zaruretine karşı çıkar. Ona göre, salah-aslah prensibi çerçevesinde düşünöldüğünde, akıl açısından imâmetin nassla veya seçimle olması arasında bir fark yoktur. Her ikisinden de, imâmeten beklenen fayda elde

³⁸⁸ Tirmizi, “Menakıb”, 19; İbn Mace, “Mukaddime”, 11; Ahmed İbn Hanbel, *el-Musned*, I, 84, 118.

³⁸⁹ İbn Kesir, *Bidaye*, V, 208-214; Sofuoğlu, “Ğadir-i Hum”, *AÜİF. Dergisi*, XXVI, 462 vd.

³⁹⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 152-153.

³⁹¹ el-Câhız, *Kitabu'l-Osmâniyye*, s. 134 vd.

³⁹² Buhari, “Fezâilu Ashâbi'n-Nebi”, 9; Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, s. 168.

³⁹³ el-Câhız, *Kitabu'l-Osmâniyye*, s. 143, 153-157; İbn Sa'd, *Tabakat*, III, 23 vd.

³⁹⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 100; el-Câhız, *Kitabu'l-Osmâniyye*, s. 148.

³⁹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 175.

³⁹⁶ el-Câhız, *Kitabu'l-Osmâniyye*, s. 154; İbn Teymiyye de Câhız'la aynı kanaati paylaşmakta ve pek çok kimsenin bu görevi yerine getirmesi dolayısıyla bu meselenin hilâfetle ilgisinin olmadığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 223-224.

edilebilir. Buna binaen, Allah'ın bir kişiyi imâm olarak tayin etmesi aklen caiz olmakla birlikte; aklın, imâmetin sadece nassa olabileceğini düşünmesi mümkün değildir. Akıl ile böyle bir hükme ulaşamaz.

Mu'tezili temsilciler, imâmet görevinin siyasal ve sosyal bir kurum olduğuna vurgu yaparak, imâmet kurumu ile emirlik, hakimlik ve valilik müesseselerini, aynı kategoride değerlendirmişlerdir. Bu konuda Kâdı Abdulcebbar şu ifadelerle yer verir: “Şeriatta, emir, vali ve hakim tayini içtihat ve seçimledir. Bunun böyle olması, toplumun menfaati gereğidir. Aynı ölçütler, imâmet makamı için de geçerlidir. Bunun hiçbir sakıncası yoktur.”³⁹⁷ Bu görevlilerin belirlenmesinde nassa bağlı akli bir zorunluluk aranmadığına göre, imâm için de aranmamalıdır.³⁹⁸

Kâdı'nın nass ile tayini hususunda ortaya koyduğu ikinci eleştiri, bu konudaki rivayetlerle ilgilidir. Bu konuda nass olduğunu iddia edenleri Kâdı, farklı gruplara ayırır. İlk grup nassa birlikte imâmların mucize gösterdiklerini de iddia etmektedirler. İkinci grup ise sadece nassın varlığını ileri sürer. Bunlar kendi aralarında nassın zaruri ve zâhir olması yönünden ikiye ayrılırlar. Ardından Kâdı, nassın içerik açısından durumunu tahlil eder ve onları üçe ayırır: 1) Kastedilenin Hz. Ali olduğu zaruri olarak anlaşılan haberler, 2) Sübutu zarureten, kastedileni ise istidlalen bilinen haberler, 3) Sübut ve kastedilenlerin ikisinin de istidlalle bilindiği haberler. Nassın konusunu oluşturan “kastedilen” ise, başka bir manaya ihtimali olması ve olmaması bakımından da ikiye ayrılır. Kâdı, içeriğe ait bu tasniften sonra nassın geliş tarzı ile alakalı, başka bir sınıflandırma daha kaydeder. Buna göre ileri sürülen nass, ya mütevatir ve hüccet olduğu bilinen bir haber yahut ahad haber sınıfına girer.³⁹⁹ Nitekim Kâdı, Şîa'nın Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nass olarak ileri sürdüğü pek çok Âyet-i Kerîm'i ve Hâdis-i Şerîf'i tek tek ele alır ve onları içerik ve şekil yönünden inceleyerek tahlil eder.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 100.

³⁹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 99-100.

³⁹⁹ Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 112-113.

⁴⁰⁰ Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 133-195. Bu âyet ve hadislerden bazıları şunlardır: “Sizin asıl dostunuz Allah'tır, O'nun Resulüdür ve namazlarını kılan ve zekatlarını veren ve ruku eden mü'minlerdir.” (Maide, 5/55); “Eğer ikiniz de Allah'a tevbe ederseniz ne iyi, çünkü kalpleriniz eğildi ve eğer peygambere karşı birbirinize arka olursanız (bilin ki) onun dostu ve yardımcısı Allah, Cibril ve mü'minlerin iyileridir. Bunun ardından melekler de ona arkadır” (Tahrim, 66/4); “Sana (gerekli) bilgi geldikten sonra artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa de ki: “Gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da lanetleşelim: Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim.” (Al-i İmran, 3/61); “Ey Şanlı Resul! Rabbinden sana indirilene tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan onun peygamberlik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah, kâfirler toplumunu doğru yola iletmez.” (Maide, 5/67); “Senin benim yanımdaki konumun

Kâdı'nın amacı burada, imâmetin ispatı için ileri sürülen nassın, hem içerik hem de şekil bakımından amacı gerçekleştirmekten uzak olduğunu göstermeye yöneliktir. Zira nass olarak ileri sürülen haberler, ne sübutu bakımından tevatür derecesine ulaşmakta ne de kastedilenin açıkladığı bakımından bir zaruret ifade etmektedir.

Kâdı Abdulcebbar'ın tarihi açıdan dikkat çektiği diğer bir husus, Hz. Peygamber'in ashâbının kötülenmesi ve Hz. Ali'nin nass ile imâmete tayin edilmesi fikrinin, bizzat Hz. Ali'nin sağlığında onunla ilgili aşırı görüşler ileri süren ve bu sebeple Hz. Ali tarafından sürgüne gönderilen İbn Sebe' tarafından ortaya atılan bir fitne olduğunu söylemesidir.⁴⁰¹ Abdullah b. Sebe'nin tarihi gerçekliği üzerindeki tartışmaları⁴⁰² bir kenara bırakacak olursak, burada önemli olan husus, Hz. Ali hakkındaki rivayetlerin algılanma şeklinin, nasları yorumlama tekniğindeki tarihi kırılmaya bağlı olarak normalin dışına çıktığına işaret ediyor olmasıdır. Nitekim Kâdı, Hz. Ali hakkındaki nass iddialarının sonradan ortaya çıktığını, Hz. Ali'nin gerek halife olmadan ve gerekse olduktan sonraki hayatı nazar-ı dikkate alındığında, böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler.⁴⁰³ Dolayısıyla ona göre Şîî imâmet iddiaları, daha işin başında, Hz. Ali tarafından kabul görmemektedir.

Kâdı tarafından dile getirilen Hz. Ali'nin imâmetine dair iddialarla ilgili diğer bir eleştiri de, bazı Şîî çevrelerce ileri sürülen “mucize” iddiasıdır. Peygamberliğin ispatına zarar verir endişesiyle keramet fikrine bile karşı çıkan Mu'tezili geleneğin, böyle bir iddiayı kabul etmesi, elbette beklenemez. Nitekim Kâdı, mucizenin sadece peygamberlerin elinde zuhur edeceğini ifade etmekle beraber, imâmların mucize göstermeleri hususuna ise muhalefet eder. Diğer taraftan böyle bir iddia kabul edilse bile, bunun imâmete değil de, büyük bir fazilet sahibi oluşa delalet etmesi gerektiğini, ileri sürer.⁴⁰⁴

Mu'tezili temsilciler, yöneticinin göreve gelme şekli konusunda, Şîa'nın iddia ettiği gibi belli bir nassın olmadığını, bu konuda ümmete vacip olanın, biat ve seçim olduğunu iddia etmişlerdir. Bu konuda herhangi bir nass olmuş olsaydı, bunun göz ardı

bana, Harun'un Musa yanındaki konumu gibidir. Şu farkla ki, benden sonra peygamber yoktur.” (Buhari, “Fezailu Ashâbi'n-Nebi”, 9; Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, s. 168.)

⁴⁰¹ Kâdı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 143.

⁴⁰² Bkz. Fığlalı, “Abdullah İbn Sebe' Meselesi”, *Çağımızda İtikâdî Mezhepler*, s. 289-301.

⁴⁰³ Kâdı, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 164.

⁴⁰⁴ Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 113.

edilmiş olması veya gündeme gelmemesi düşünülemez.⁴⁰⁵ Ebû Ali el-Cübbâî, böyle bir nassın bulunması halinde, sahabenin bunu gizlemeyeceğini, bunu dile getireceğini vurgulayarak, bunun aksinin tüm ümmeti töhmet altında bırakacağını; oysa ümmetin tümünün böyle bir nassın gizlenmesi veya göz ardı edilmesi konusunda ortak hareket etmesinin düşünülmemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁰⁶

Burada dikkatimizi çeken asıl nokta, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile gibi İslam düşüncesinin iki büyük ekolünün katkılarıyla oluşturulan ve dinin asıllarını tespit sadedinde oldukça büyük öneme sahip bulunan haber metodolojisinin, Şîa tarafından dikkate alınmamasıdır. Çünkü bu yaklaşım, sadece imâmet problemini ilgilendiren bir husus değildir. Başta Hz. Muhammed (s.a.s)'in peygamberliğinin ispatı üzere, pek çok dinî mesele, haberin bu epistemolojik yapısı ile ilgilidir. Burada yapılacak bir hata, tüm alanların sıhhati üzerinde etkili olacaktır. Kâdı Abdulcebbar'ın konu ile ilgili eleştirileri bu açıdan önem arz etmektedir.

Böylece Mu'tezili temsilciler, Şîa iddialarına verdikleri cevaplar ve iddialara getirdikleri eleştiriler ile Ehl-i Sünnet ile aynı argümanları paylaşmış ve aynı yöntemi izlemiştir. Mu'tezili temsilciler, bazen Şîa'nın ileri sürdüğü hadislerin sahih olup olmadığını sorgulamadan, bu hadisleri tevil yoluna gitmişler; bazen de Câhız örneğinde olduğu gibi; Şîa'nın delil olarak ileri sürdüğü hadislerle karşılık, Hz. Ebû Bekir'i ön plana çıkaran hadisler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla yöntem açısından Şîa ile Mu'tezile ve hatta Ehl-i Sünnet arasında çok da büyük fark yoktur. Yöntem aynıdır. Şîa geçmişin gayr-ı meşruluğunu ispatlamak için Hz. Peygamber'e sığınırken, diğerleri de geçmişin meşruluğunu ispatlamak için Hz. Peygamber'e ve tarihi tecrübelerle sığınmıştır. Mu'tezili temsilciler, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin göreve geliş şeklini meşru bir kriter olarak kabul etmiş ve teorilerini tarihi tecrübelerle göre şekillendirme yoluna gitmişlerdir. İlk dört halifenin göreve gelme şeklini hiçbir sorgulamaya tabi tutmamışlar, aksine Şîa'ya cevap vermek adına, ilk dört halifenin göreve gelme şeklinin meşru olduğunu ispatlama yoluna gitmişlerdir. Mu'tezili temsilcilerin bu yaklaşımı, Ehl-i Sünnet yaklaşımından farklı değildir.

⁴⁰⁵ Kâdı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 761.

⁴⁰⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 123.

Mu'tezili temsilcilerin, yöneticinin göreve gelme konusundaki genel kanaatleri, "biat ve seçim" esası yönündedir. Seçim olgusuyla sınırlı sayıda ve belirli niteliklere sahip seçkinlerin ümmet adına, ümmeti temsilen yöneticiyi belirlemesi kastedilmiştir.

Yöneticinin belirlenmesinde toplumun tüm bireylerinin katılımının sağlanması gerektiğini öne süren Asamm ve Hişam gibi isimler dışında, Mu'tezile'nin genel kanaati; yöneticinin belirlenmesi işinin ancak ümmet adına hareket eden ümmetin temsilcileri ile gerçekleştirileceği yönündedir. Yöneticiyi seçme görevini yerine getiren bu temsilcilerin güvenilir, dindar, bilgili, re'y ve hikmet sahibi, ümmetin önde gelen kişileri olması gerekir.⁴⁰⁷ "Ehlü'l-Hall ve'l- Akd" olarak isimlendirilen bu kişiler, ümmetin temsilcisi durumundadırlar ve onun adına hareket etmektedirler. Mâverdi bu kişileri, "seçim ehli" olarak vasıflandırmaktadır.⁴⁰⁸ Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ortak bir yaklaşım sergileyerek özel seçim heyetinin belli niteliklere sahip olmasını şart koşmuş ve böylece imâmı seçecek olan kurulun, toplumun seçkin kişilerinden olmasını ön görmüştür.

Mu'tezili temsilciler ile Ehl-i Sünnet öncülerinin bu yaklaşımı, çağdaş siyaset biliminde "elit teorileri", "siyasal elit" veya "iktidar eliti" şeklinde isimlendirilmektedir. Elit teorilerini ortaya koyanlara göre; bütün toplumlar yönetici ve yönetilen sınıf olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Belli sayıdaki yönetici sınıf, üstün yetenekli kişilerden oluşur. İktidarın bütün nimetlerinden yararlanır. Yönetilen sınıf ise, örgütlenmemiş dağınık bir yapı arz eder. Tamamen yönetici sınıfın kontrolü altındadır.⁴⁰⁹ Yöneticinin belirlenmesine ilişkin sözleşmenin yapılması sırasında, bu sözleşmenin geçerli sayılabilmesi için, siyasal elitin en az kaç kişiden oluşması gerektiği konusunda, farklı görüşler ortaya atılmıştır.

⁴⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 251vd.

⁴⁰⁸ el-Maverdi, yöneticiyi seçmenin "Farz-ı Kifaye" olduğunu belirtir. İslam topluluğunun bir kısmı bu görevi yerine getirince, diğer bireyler bu sorumluluktan kurtulur. İhmal veya kusur durumunda sorumluluk bu kişilere aittir. Devlet başkanlığı, görevini yerine getirmediği takdirde veya bu görevi kimse üstlenmediği takdirde, halk arasında iki heyet çıkarılır. Birincisi; "seçim ehli" yani seçmenler topluluğudur. İkincisi ise; "imâmet ehli" yani halife adaylarıdır. Bkz. el-Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 4.

⁴⁰⁹ Çağdaş siyaset biliminde "elit teorileri" adıyla gündeme gelen teorilerin kurucuları, 20. Yüzyılın başlarında yaşamış iki İtalyan sosyoloğu, Gaetano Mosca ve Wilfredo Pareto'dur. Bu teoriler, daha sonra gelen siyaset bilimciler tarafından tartışılmış ve genişletilmiştir. Geniş bilgi için bkz. T.B. Bottomore, *Seçkinler ve Toplum*, s. 23 vd.; Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, Mc Graw Hill, Newyork, s. 53 vd.; Pareto Wilfredo, *Sociological Writings*, Translated b. Derick Mirfin, Pall Mall Press, London 1966, s. 51vd.; Giovanni Sartori, *Democratic Theory*, Praeger, Newyork-London 1965, s. 120-126; Deniz Baykal, *Siyasi Elit Kavramı*, basılmamış doktora tezi, Ankara 1963, s. 24 vd.

Kâdı Abdulcebbar ve Ebû Ali el-Cübâî, devlet başkanının belirlenmesi için en az beş seçmenin bulunması gerektiğini ön görmüşlerdir.⁴¹⁰ Bu görüşlerine delil olarak: Hz. Ebû Bekir'in iş başına gelişini ve Hz. Ömer'in altı kişiden oluşan bir danışma heyetini oluşturmasını örnek göstermişlerdir. Ömer b. el-Hattab, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Useyd b. Hudayr, Beşir b. Sa'd ve Salim'den oluşan beş kişilik heyet, Hz. Ebû Bekir'i halife olarak belirlemiştir.⁴¹¹ Hz. Ömer de, içlerinden birini halife olarak seçmek için altı kişilik bir heyet görevlendirmiştir. Bu heyetten beş kişi, birini yönetici olarak seçmiştir.⁴¹² Maverdi'nin verdiği bilgiye göre başta Cübâî olmak üzere Basralı kelâmcıların çoğunluğu bu görüştedir.⁴¹³

Devlet başkanının belirlenmesine yönelik özel seçim heyetinin sayısı konusunda, farklı görüşler dile getirilmiştir. Bunun nedeni, geçmişte meydana gelen uygulamaların kriter olarak benimsenmesi, teorilerin bu kriter doğrultusunda oluşturulmaya çalışılmasıdır. Geçmişteki uygulamalar sorgulanmaya tabi tutulmadan, idealize edilmiş ve ölçü olarak benimsenmiştir. Çoğu Mu'tezili temsilci, teorilerini Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamaları üzerine inşa etmiştir. Hatta toplumdaki bireylerin tümünün katıldığı bir seçimin, imkansız olduğunu savunmuşlardır. Bu işin, ancak sınırlı sayıda ve belli niteliklere sahip, halkı temsil eden ve halk adına hareket eden seçkin bir zümre tarafından gerçekleştirilebileceğini öne sürmüşlerdir. Argümanlarını, Şîîler'in "nass ve tayin" iddiasını çürütmek amacı doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Bu konuda en güzel örnek; Câhız'ın "Kitabu'l-Osmaniyye" adlı eseridir.⁴¹⁴

Nass ile tayin hususunu reddeden Şîa dışında kalan ümmetin büyük çoğunluğu, imâmı tespit etmenin, ümmete ait bir mesele olduğu konusunda fikir birliğine sahiptir. Bu bağlamda, ilk dört halifenin hilâfete geliş şekilleri ele alınarak, seçim ve ümmetin onayı temelinde bir tespit sistemi öne sürülmüştür.

Özet olarak, imamet konusunda, itikâdî İslâm fırkaları içerisinde Mu'tezile'nin özel ve farklı bir yeri vardır. Onların imâmet meselesine bakışlarında belli bazı dengeleri gözettileri ve problemi çok boyutlu düşünmeye gayret ettiklerini söyleyebiliriz. Müslümanların idaresi hususunda bir takım temel kriterler belirledikleri

⁴¹⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 295; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 167.

⁴¹¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 295-296.

⁴¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 167.

⁴¹³ el-Maverdi, s. 5.

⁴¹⁴ el-Câhız, *Kitabu'l-Osmaniyye*, s. 154-178.

ve bunlara sadık kalmaya çalıştıkları görülmektedir. Bununla birlikte mezhep içerisinde bir çeşitliliğin bulunduğu ve bunun bir çatışmaya dönüşmediğini de müşahede etmekteyiz.

Sonuç olarak Mu'tezile âlimlerinden bazıları, devlet başkanı tayin etmenin yani hükümet kurmanın, şer'an farz olduğunu belirtirlerken; bazıları da, devlet başkanının her zaman gerekli olmadığını söylerler. Bunlara göre devlet başkanına duyulan ihtiyaç, sosyal olgunlukla ilgili bir husustur. Ümmetin kendiliğinden doğru yolu tutması, içlerinde fasık bulunmaması, adaletin tam olarak tecelli etmesi durumlarında, devlet başkanına ihtiyaç yoktur.⁴¹⁵ Mu'tezile'nin imâmet meselesini içtihadî bir alan olarak görmesi, bu konunun gerçekçi bir yaklaşımla ele alınmasını sağlamıştır. Hilâfetin Kureyşîliği'nin prensip olarak reddedilmekle birlikte uygulamada geçerliliğinin kabul edilmesini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Mu'tezile, efdal imâm anlayışı çerçevesinde yürütülen tartışmalarda, itikâdî konular için belirlenen yöntemi esas almış ve özellikle epistemolojik çerçeveye sadık kalmıştır. Bunun yanı sıra toplumun sosyal ve siyasal dengesini gözetmeye de çalışmıştır. Birbirinden tamamen farklı yönler tercih edilmiş olmasına rağmen İslâm tarihinin ilk dönemi olan Dört Halife devri ve hilâfetle ilgili uygulamalar, hemen bütün Mu'tezilîler tarafından onaylanmış gibi görünmektedir. Şöyle ki, efdal imâm görüşünü kabul edenlerin büyük çoğunluğu Şîa'ya değil, ümmetin diğer kısmına yaklaşarak Hz. Ebû Bekir'i efdal kabul etmişlerdir. Böylece bir taraftan geniş halk kitleleri ile ortak bir zemin üretilmiş, diğer taraftan da Emevî ve Abbâsîlere yönelen siyasî muhalefetten uzaklaşmamıştır. Mefdul imâm görüşünü kabul edenler ise, büyük ölçüde bir taraftan Şîî çevrelerle iyi ilişkiler geliştirirken diğer taraftan tarihte olanları onaylamış olmakla Sünnîlerle ciddî ayrılıklara düşmemişlerdir. Özellikle muahhar dönem Mu'tezilesinde ortaya çıkan efdaliyetin tesbiti konusundaki tevakkuf anlayışı, ileri sürülen efdaliyetin aklen bilinmeyeceği ve bu konudaki haberlere itibar edilemeyeceği gibi deliller ile, bu tartışmaların taraflar arasındaki düşmanlıkları körüklediğinin ve bu yüzden terk edilmesi gerektiğinin bir başka ifadesi olmalıdır.

⁴¹⁵ Kâdi Abdulcebbar (ö. 415/1029), *el-Muğni*, (tah. Muhammed Mahmud Kasım), I-XVI, Kahire 1381, XV (fî'l-İmâmeti), s. 16-195.

1.5. EHL-İ SÜNNET'İN SİYASET ANLAYIŞI

Ehl-i Sünnet için, zaman zaman, Sünni İslam veya Sünnilik de denir. Ehl-i Sünnet, İslam aleminin yaklaşık % 83'ünü oluşturmaktadır. Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaa yahut ülkemizdeki yaygın isimlendirme ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat⁴¹⁶ veya Ehl-i Sünnet, genel olarak Hz. Peygamber ve ashâbının, dinin esasları olarak ortaya koydukları prensipleri takip ettiklerini belirten ve onların yolunu takip edenlerin, kendileri için kabul ettiği bir isimdir.⁴¹⁷

İsmin birinci cüz'ü olan "ehl" kelimesi, bir kimsenin eşi, yakınları, akrabası, evladı, mensup bulunduğu kavmi, bir mezhebe bağlanan ve o mezhebe inanan ve tabi olan kimseler ve bir şeyi hak eden, layık ve uygun olanlar için kullanılan bir isimdir. İslami literatürde geçen Ehl-i Beyt, Ehl-i İman, Ehl-i Küfür, Ehl-i Kible, Ehl-i Bid'at gibi isimlerden, Hz. Peygamber'in hane halkı; diğerleri de iman, küfür, kible ve bid'ata yönelen ve ona mensup olan kimseler anlamına gelir.⁴¹⁸ Burada ehl kelimesi, bir nisbet yahut mensubiyeti ifade etmektedir.⁴¹⁹

Arap dilinde yol, siret, gelenek, adet ve başlatılan tarz ve çığır anlamına gelen sünnet kelimesi ise, İslam Dini geldikten sonra terim olma özelliğini kazanarak, Hz. Peygamber'den ümmetine intikal eden yol, uygulama ve tavsiyeler gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁴²⁰ Zaman içinde sünnet ismi, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve yapılan bir şeyi reddetmeyerek karşı çıkmaması anlamında kavli, fiili ve taktirî sünnet bölümlerine ayrılmıştır.

Bir isim tamlaması olarak Kur'ân'da ve hadislerde bulunmayan, Ehlü's-Sünne yahut Ehl-i Sünnet ismi, sünnete mensup olanlar, sünneti benimseyenler yahut sünnette geçen prensiplere bağlı olup onu uygulayanlar anlamını ifade etmektedir. Bu durumda Ehl-i Sünnet ismi ya sahabe ve tabiin'in yoluna tabi olarak müteşabih âyetlerin manalarına dalmaksızın, onların bilgisini Allah'a havale edenler –ki bunlar zaman içinde Selefîyye diye anılacaklardır- veya sünneti hadis anlamında kullanarak, sahih olan hadisleri benimseyip, kabul edenler anlamlarına geldiği düşünülebilir. Belirtilen Ehlü's-Sünne ve Ashâbu'l-Hadis, Ehlü's-Sünne ve'l-Hadis isimleri de bir anlamda,

⁴¹⁶ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 53.

⁴¹⁷ Öz, s. 370.

⁴¹⁸ Bkz. Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "ehl" maddesi.

⁴¹⁹ Öz, s. 370.

⁴²⁰ Bkz. Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "Sünne" maddesi.

sonuncu anlayışı desteklemektedir. Hemen belirtilmelidir ki bu isimlendirme, Ehl-i Sünnet dışında diğer İslam fırkalarının sünnet veya hadisi dikkate almadığı, bir delil olarak kabul etmediği anlamına gelmez. Bu sadece, bir isimlendirme meselesidir.⁴²¹

Erken dönem hadis kaynaklarından, sünnet ve cemaat isimleri geçmesine rağmen, bir topluluğa özel isim olan Ehlü's-Sünne ifadesi geçmemektedir.⁴²² Hz. Peygamber, ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını belirtmiş.⁴²³ Bunların içinde “cemaat” dışındakilerin cehenneme gideceklerine, Allah'ın rahmetinin cemaatle olduğunu, cennete girmek isteyenlerin cemaatten ayrılmamaları gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur. Bu sebeple Ehl-i Sünnet isminin yanına, “cemaat” ismi de eklenmiştir.⁴²⁴ Böylece isim, sünnet ve cemaat ehli anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla, bid'at ehli diye anılan toplumlarının ortaya çıkmasını takiben, İslam toplumunun ekseriyetini teşkil eden, Hz. Peygamber döneminden itibaren ashâb ve tabiinin benimseyip devam ettirdikleri din anlayışını sürdüren, özellikle Şîa, Havaric ve Mu'tezile gibi fırkalara tabi olmayan İslam toplumunun muhafazakar çoğunluğunun, III/IX. yüzyılda Ehlü's-Sünne yahut Türkçe'deki yaygın söyleyişle Ehl-i Sünnet ismiyle, bünyesinde daha sonra ortaya çıkacak muhtelif ekolleri de ihtiva eden bir topluluk olarak ortaya çıktığı belirtilebilir.

Ehl-i Sünnet genellikle îtikâdî açıdan iki ana bölümde ele alınır: Bunlardan ilki; Selef yahut Selefiyye denilen, Kur'ân ve Sünnet'te vârit olan îtikâdî esasları te'vil, teşbih ve ta'til yapmadan ele alan, buna göre o esasları kabul edip inanan zümredir. İkinci grup ise; Halef yahut Halefiyye veya Mütakellimin-i Ehl-i Sünnet, yani Ehl-i Sünnet'in kelâmcıları olarak da anılan zümredir. Bu ikinci zümrenin ilki, Ebû Mansur el-Mâturidi'ye mensup olan Mâturidiyye; diğeri ise, Ebû'l-Hasan el-Eş'ari'ye mensup bulunan Eş'ariyye'dir. Anılan bu iki zümre Selef gibi naslarda geçen ifadeleri literal olarak ele alıp inanarak kabullenmek yerine, teşbih ve tecsim ifade eder gibi görünen sıfatları te'vil etme ve yorumlamaya yönelerek, bir anlamda mücmel iman ve bilgiyle yetinmeyen, dinin ve aklın gereklerine göre yorum getiren ekollerdir.⁴²⁵ Genelde Ehl-i Sünnet tabiri bu üç ana akımı da ifade ederek kullanılmaktadır.

⁴²¹ Öz, s. 370-371.

⁴²² Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 53.

⁴²³ Tirmizi, II, 107; İbn Mace, II, 1321, 1322; Ebû Davud, IV, 197-8; Darimi, I, 241; Sayın Dalkıran, “Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri,” *EKEV Akademi Dergisi*, 1997, c. I, sayı: 1, s. 97-115.

⁴²⁴ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 53.

⁴²⁵ Öz, s. 375

Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışı olarak sunduğumuz bu başlık altında daha çok Eş'ari Mezhebi'nin ve ona tabi olan ulemanın görüşlerini ortaya koyduk. Mâturidiyye Mezhebi'ne ait düşünceyi ikinci ana başlıkta vereceğimiz için burada onlardan fazla söz etmedik. Dolayısıyla bu kısımda Ehl-i Sünnet'e ait görüşler deyince daha çok Eş'arilerin görüşleri kastediliyor.

Ehl-i Sünnet Mezhebi, siyaset kurumu denilen devlet başkanlığının lüzumunu kabul eden bir mezheptir. Bu mezhep, ilâhi hükümlerin devamını, dirlik ve düzeninin sağlanmasını, devlet başkanlığının varlığına bağlamıştır. Devlet başkanının varlığı, Ehl-i Sünnete göre halk için zaruridir.⁴²⁶ Dinî hükümlerin uygulanması, had cezalarının yerine getirilmesi, sınırların korunması, ordunun hazırlanması, zekatın toplanması, iç asayişin temin edilmesi ve benzeri gibi pek çok hukuki meselenin halledilmesi, ümmetin başında bir yöneticinin olmasını gerektirmektedir.⁴²⁷ Dolayısıyla Ehl-i Sünnet, imâmeti, hem toplumsal bir gereksinime ve hem de üzerinde icma edilmiş olması sebebiyle dinî bir gerekçeye dayandırmış olmaktadır. İslam ümmetine liderlik edecek bir yöneticinin gerekliliği, daha çok toplumsal menfaatlerin yerine getirilebilmesi amacıyla üzerinde icma edilen bir mesele olarak ele alınmıştır.⁴²⁸

Sünni kelâm literatüründe, Müslüman toplum için imâmet kurumunun ve yöneticinin gerekliliği konusu, “vücûbu'l-imâme” başlığı altında ele alınıp irdelenmiştir. Meseleyi inceleme ve tartışma biçimleri ve vacip kelimesine yükledikleri anlam, nassın otoritesini öne çıkarır bir nitelik arz etmektedir. Ehl-i Sünnet genel olarak, imâmetin temel bir inanç konusu olmadığını ve bu konuda açık ve kesin bir kanaate varmanın gerekmediğini ifade etmiştir.⁴²⁹ Böylece onlar, imâmetin bir toplum için gerekliliği iddiasında bulunmuşlar ve bu kurumun vacip oluşuna ilişkin ortaya konan akli ve şer'i delilleri kabule meyletmişlerdir.⁴³⁰

Sünni anlayış, imâmetin gerekliliği hususunda Şîa ile aynı düşünceyi paylaşmış olmasına rağmen, imâmın bazı koşullara bağlı olarak insanlardan gizlenebileceği; ama

⁴²⁶ eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 478; Korkmaz, s. 106.

⁴²⁷ eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 478; en-Nesefî, *Tabsira*, II, 431; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 326-327.

⁴²⁸ eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 478.; ayrıca bkz. en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille*, (tah. Hüseyin Atay-Şaban Hz. Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 431-432.

⁴²⁹ el-Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s. 271; eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam fi ilmi'l- Kelâm*, (tsh. Alfred Guillaume), yy., ts. 480 vd.

⁴³⁰ el-Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s. 271 vd.

manevi gücünü kullanmaya, Allah'ın yanında mü'minler için şefaatte bulunmaya, İslam'ı ve kainatı korumaya devam edeceği⁴³¹ şeklindeki Şî inanca, böyle bir doktrinin imkansızlığını öne sürerek katılmamışlardır. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre, Müslüman toplumun ihtiyacı, şer'i ahkamı uygulayacak ve koruyacak, fey gelirlerini paylaşacak, yetimleri evlendirecek, ordulara liderlik edecek, hak ve hukukun korunması için hakimleri atayacak; kısacası temel siyasi, cezai ve askeri görevleri yerine getirecek ve görülebilen bir lideri gerektirmektedir.⁴³² Oysa Şî paradigmasında, siyasi olmaktan çok ruhani bir niteliğe sahip olan imâm, tanınmak ve görevini yerine getirmek için görünmek zorunda değildir.

Şîa'nın, imâmetin vucûbuna, hilâfet/imâmetle ilgili tayin iddialarına, imâmın niteliklerine ve dindeki konumlarına yönelik olarak ileri sürdüğü ve iman konusuna dönüştürdüğü yaklaşımlar, Ehl-i Sünnet âlimlerinin hilâfet kurumunu ve halifenin konumunu belirgin bir şekilde tanımlamalarını zorunlu kılmıştır. İmâmetin gerekliliği hususunda Ehl-i Sünnet, Şîa'dan farklı düşünmekte ve onu, peygamberlikteki gibi akli bir zorunluluk olarak telakki etmemekte ve imâmetin nass ile sabit olduğu düşüncesini şiddetle reddetmektedir. Ehl-i Sünnet'te, İslâm ümmetine liderlik edecek bir yöneticinin gerekliliği, daha çok toplumsal menfaatlerin yerine getirilebilmesi amacıyla üzerinde icmâ edilen bir mesele olarak ele alınmıştır.

Ehl-i Sünnet'in imâmet düşüncesinde, Şîa düşüncesine karşı ortaya konan mücadelenin izlerini her alanda görmek mümkündür. Çünkü onlar, Şîa'nın iddia ettiği şekliyle, imâmetin nass ve tayinle belirlenmediğini ispatlama noktasında, pek çok şer'i ve akli delil ileri sürmüşlerdir. Ayrıca imâmette masumiyet fikrinin reddi konusunda da, yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. İmâmeti belirlemenin yolu olarak seçimi ön gören Ehl-i Sünnet, devlet başkanının, bir önceki imâmın ataması ile⁴³³ ya da "ehlu'l-hal ve'l-akd" ya da "ehlu's-salah ve'l-ilim" denilen, seçim ehli/seçkinler grubu tarafından bir akit/sözleşme ile göreve gelmesi gerektiği⁴³⁴ görüşünü savunmuştur. Bu sözleşmenin, karşılıklı olarak gerçekleşmesi gerektiği için, imâm olacak kişinin akdi

⁴³¹ M. Farsakh Andrea, "Sünni Halifelik ile Şîa İmâmlığının Mukayesesi", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (çev. Kazım Güleçyüz), İstanbul 1995, s. 175.

⁴³² el-Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s. 271; A. Mustafa Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990, s. 175.

⁴³³ Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Ferra, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, Muhammed Hamid el-Faki, Kahire 1973, s. 23.

⁴³⁴ el-Ferra, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 23; el-Îcî, *el-Mevakıf*, s. 400; Nevin, s. 253.

gerçekleştirebilecek ehliyet ve liyakatta olup olmadığına bakılmış ve belli başlı nitelikler aranmıştır.

Ehl-i Sünnet'ten Şîa'ya olan itirazını, Eş'ari kelâmcı Ebû'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085) de şu şekilde özetler: "İmâmetin nass ile belirlendiğine dair iddianın aklen tespit edilmesi söz konusu olamaz. Çünkü akıl, belli bir şahıs hakkında nassla belirlemeye hükmedemez. Öyle ise böyle bir hükmün habere dayanması gerekir. Haber de, mütevâtir ve ahad olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu konuda zaruri bilgi kaynağı olan mütevâtir bir haber yoktur. Ahad haberler de kesin bilgi kaynağı değildirler. Dolayısıyla nass konusunda bir bilginin olması söz konusu olamaz. Ayrıca ahad haberlerin, sadece bilgiyi değil aynı zamanda ameli de gerektirmediğine dair İmâmiyye'nin de ittifakı vardır."⁴³⁵

Sünni siyaset nazariyesine göre imâmın seçimi, Müslümanların önde gelenlerine veya kendilerine bırakılmıştır. Dolayısıyla imâmın seçimi, Müslümanların ihtiyariyle ve biat etmesiyle gerçekleşir.⁴³⁶ Görüldüğü gibi Sünniler açısından nass ile tayin iddialarını geçerli kılacak hiçbir ilmi gerekçe yoktur. Bu sebeple onlar, imâmet meselesini dinin asılları alanında görmemişler, içtihadî konulara dahil etmişlerdir.

Maverdi, özel seçmenler topluluğunun niteliklerini şu şekilde sıralamaktadır: 1. Her yönü ile doğru bilinen, âdil bir şahıs olmak. 2. Yöneticiliğe aday olan kimsedeki aranılan şartları bilmeye yeterli bilgiye sahip olmak. 3. Devlet başkanlığı için daha uygun ve işleri yürütmede daha başarılı olabilecek adayı seçebilecek doğrultuda bilgi ve görüş sahibi olmak."⁴³⁷

Yöneticiyi belirleyen seçim heyetinin sayısı hakkında, farklı görüşler ortaya atılmıştır. Gazâlî'ye göre: "İmâmı tayin ve seçme görevinin herkese verilmesi mümkün değildir."⁴³⁸ Onlara göre; ümmetin bütün bireylerini bir görüş etrafında birleştirmek imkansızdır. Çünkü Müslüman toplumun üyeleri, farklı görüş ve düşüncelere sahiptir. Bu görüş sahiplerinin, birbirlerini tekfir ettikleri, fâsıklıkla suçladıkları bir ortamda, birinin seçtiğini bir başkası onaylamayacaktır.⁴³⁹

⁴³⁵ el-Cüveynî, *el-İrşad*, s. 353. Farklı bazı açıklamalar için bkz. en-Neseî, *Tabsira*, II, 447-448.

⁴³⁶ Kutlu, s. 59.

⁴³⁷ el-Maverdi, s. 4.

⁴³⁸ el-Gazâlî, *İ'tikadda Orta Yol*, s. 178.

⁴³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 61 vd.

Bazı Ehl-i Sünnet temsilcilerine göre imâmet, başkentteki ilim adamları ile imâmete aday olan kişi arasında yapılacak olan bir sözleşme ile gerçekleştirilir. Bu konuda özel bir sayı yoktur.⁴⁴⁰ Diğer bazılarına göre ise, nikah sözleşmesinin üç kişi ile gerçekleştiği ölçüsünü temel alarak, biri kâdı ve ikisi tanık olmak üzere üç kişi ile imâmetin geçerlilik kazanacağını; iki kişinin seçtiği üçüncü kişinin yöneticiliğini, geçerli olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir.⁴⁴¹

Eş'ari ve Şehristâni'ye göre imâmet: "İçtihat ve takva ehlinden bir kişinin, imâmete layık olan bir kişiyle sözleşme yapmasıyla gerçekleşir ve bu kişiye diğerlerinin de itaat etmesi gerekir."⁴⁴² Bu durumda Eş'ari, yöneticiyi belirlemek için, bir kişinin bile yeterli olacağını iddia etmektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre genelde imâmet makamına getirilecek kişide aranacak şartlar: Din ve dünya işlerini yerine getirebilmek için usul ve fîruda müçtehit olması, Kureyşli olması, âdil, akil-bâliğ ve hür olmasıdır.⁴⁴³ Zulme uğrayanların hakkını zalimden alması gereken ve adaleti koruması beklenen imâmın âdil olması zorunlu sayılmışsa da, siyasi alanda adalet ilkesinin tam olarak sağlanamaması nedeniyle bu koşulda, bazı tavizkar yaklaşımlar sergilenmiş ve "halifenin hiç olmazsa şehadeti kabul edilecek kadar adalet sahibi olması" gibi ifadeler kullanılmıştır.⁴⁴⁴

Ehl-i Sünnet anlayışında, devlet başkanı ile halk arasındaki ilişki genelde velayet olarak nitelendirilmiş ve ancak velayetin sona ermesini gerektirecek hususların ortaya çıkması durumunda devlet başkanının hal' edilebileceği kabul edilmiştir.⁴⁴⁵ Halifelik, halktan alınan biat ile gerçekleşir. Biat alınmadan bu makama geçme imkanı yoktur. Halifeliğin yetkileri, İslam hükümleriyle sınırlıdır. Bu hükümlerden ayrılma, halife tarafından söz konusu olacaksa veya halife görevlerini yerine getiremeyecek bir duruma düşerse, daha önce biatte bulunmuş olanların biatlerini geri alma imkanları var olmalıdır. Bu ise yeni bir biate başvurmakla mümkün olur. Böyle bir şeyin gereğini araştırıp buna karar verecek olanlar da Ehlu'l-Hal ve'l-Akd veya Şura Meclisi'dir. Aynı

⁴⁴⁰ el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 281.

⁴⁴¹ el-Maverdi, s. 5.

⁴⁴² el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 250-251; eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 496.

⁴⁴³ el-Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s. 277; el-Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 31 vd.; el-Ferra, Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 19; el-Îcî, *el-Mevakif*, 398.

⁴⁴⁴ el-Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s. 277.

⁴⁴⁵ Osman Kaşıkçı, *Osmanlı'da Devlet Başkanlığı*, s. 163; el-Maverdi, s. 53 vd; Kasimi, s. 377; Nebhan, s. 470 vd; Abdulkadim Zillum, *İslam'da Yönetim Sistemi*, Ta-Ha Yay. Trc. M. Hanifi Yağmur, Ankara, I. baskı, s. 47.

kişiyi tekrar biat edilecek olursa, halife olarak tekrar görevine devam edecektir. Bu konuda Şer'i bir gerekçe bulunmadıkça ve bunlara bağlı somut deliller ortaya konulmadıkça böyle bir kararın alınamayacağı, anayasanın hükümleri arasında yer almalıdır.

Halifenin Kureyş'ten olması şartı, Ehl-i Sünnet'in cumhuri diyebileceğimiz bir topluluğun görüşüdür. Nitekim; halifede aranan şartlar sıralanırken, birçok Ehl-i Sünnet kaynağı, bu şartlardan birinin de "Kureyş soyundan gelmek" olduğunu söylemişlerdir. Bu konu, her ne kadar Rasulullah (sas)'tan rivayet edilen sahih hadislerle sabitse de, hem diğer mezhepler bunu kabul etmemişler, hem de Ehl-i Sünnet içerisinde de kimileri, bu şartın olmazlığı konusunda görüş belirtmişlerdir.

Ehl-i Sünnet'in sonraki dönemlerde sahih kabul edilen ve hadis kitaplarına giren "İmâmlar Kureyş'tendir"⁴⁴⁶ rivayetine dayanarak, siyasi hakimiyeti/hilâfeti genel anlamda Kureyş'e tahsis ettiğini görmekteyiz. Yönetimde Kureyş'in diğer Araplardan ve diğer insanlardan daha ayrıcalıklı olduğu, yöneticilikte doğal bir liyakat taşıdığı görüşü Ehl-i Sünnet tarafından savunulmuştur.⁴⁴⁷ Bu görüşe diğer mezheplerden bir kısmı karşı çıkmıştır. Bunların çıkış noktaları, yönetimin de içinde bulunduğu tüm değerlerin, İslam uğrunda emek vermiş tüm Müslümanlar arasında liyakat yönünde eşit hak olması gerektiği kanısıydı.⁴⁴⁸

Ehl-i Sünnet'in neredeyse tamamı, imâm olacak kişinin Kureyş'e mensup olması gerektiği hususunda fikir birliğine sahiptir.⁴⁴⁹ Onlara göre bu şartın iki delili bulunmaktadır: Bunlardan ilki, sahabenin bu konuda icma etmiş olması; ikincisi ise bu konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen Hadis-i Şerîfler'dir.⁴⁵⁰ "İmâmlar Kureyş'tendir."⁴⁵¹, "Kureyş'i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz."⁴⁵², "İnsanlar ancak Kureyş'e tabi olur. İnsanların Müslümanları onların Müslümanlarına, kâfirleri ise onların kâfirlerine tabi olur,"⁴⁵³ hadisleri, konu ile ilgili olarak en çok zikredilen

⁴⁴⁶ Hatipoğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 136.

⁴⁴⁷ Hatipoğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 121-209.

⁴⁴⁸ er-Rayyis, s. 54.

⁴⁴⁹ el-Îcî, Abdurrhâman, *el-Mevakıf*, s. 398.

⁴⁵⁰ Seyfuddin Amidi, *Ebkaru'l-Efkar fi Usuli'd-Din*, (tah. Ahmed Muhammed el-Mehdi), Kahire 2004, V, 192-193.

⁴⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tah. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1999, XIX, 318, hadis no: 12307.

⁴⁵² Suyuti, *Camîu'l-Ehadis*, (tah. Ahmed Abbas Sakar), Darul'l-Fikr, Beyrut trs., hadis no: 15169.

⁴⁵³ Buhari, *el-Camîu's-Sahih*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1987, III, 1288, hadis no: 3305; Müslim, *el-Camîu's-Sahih*, Daru'l-Cil, Beyrut trs., VI, 2, hadis no: 4804.

rivayetlerdendir.⁴⁵⁴ İlginçtir ki Ehl-i Sünnet, bu konuda Şîa ile görüş birliği içindedir. Ancak bu fikir birliği, tarihsel olarak birbirinden tamamen farklı sonuçlar doğurmuştur. Zira Şîa İmamet görüşünü, Hz. Ali ve evladı hakkında bir kriter olarak ileri sürerken Ehl-i Sünnet'in görüşü ise, Emeviler tarafından kendi iktidarlarının bir dayanağı olarak kullanılmıştır. Bu da Emeviler'e, en azından Mevali'den olan muhaliflerine karşı bir avantaj sağlamıştır. Denilebilir ki, Emevilerin bu anlayışı Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşünün temelini oluşturmuştur.

Birçok kaynakta halifenin Kureyşli olma şartının Ehl-i Sünnet arasında neredeyse ittifak edilen bir mesele olduğu zikredilmekle birlikte, bazı kaynaklarda farklı kanaat taşıyan Sünni âlimlerin de bulunduğu zikredilmektedir. Mesela Mâturidi ile aynı yılda vefat eden Belh ulemasının ileri gelenlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İşkâf'ın (ö. 333/944) da halifenin Kureyş'ten olmasını şart görmediği anlaşılmaktadır. Kendisine “İmâmlar Kureyş'tendir” hadisinin ne anlama geldiği sorulunca “Yani Kureyş'ten seçilip üzerinde ittifak edildiğinde demektir. İmâmlar Acem'den bir adam üzerinde ittifak edip onu emiru'l-mumin yapsalar onun ahkâmının hepsi batıl olur, demeyiz. Aksine ‘bu caizdir’ deriz” diye cevap vermiştir.⁴⁵⁵ el-İşkâf'ın bu görüşü, tarihsel olarak son derece uygulama alanı bulmuş bir görüştür.

İbn Haldun'un belirttiğine göre Eş'ariler'den Kâdi Ebû Bekir el-Bakıllanî (ö. 403/1013) de kendi dönemindeki halifelerin durumunu dikkate alarak Kureyş'in asabiyetinin yok olup dağılmaya yüz tutması ve Arap olmayan hükümdarların halifelere istibdadı (baskı altında bulundurmaları) nedeniyle, Hâriciler'in görüşüne muvafık olmak pahasına Kureyşli olma şartını düşürmüştür.⁴⁵⁶

Ehl-i Sünnet'in siyasal anlayışının en kritik tartışma konularından birini de, yöneticinin erdem (efdal) sahibi oluşu konusu oluşturmaktadır. İmâmın, kendisinden beklenen dinî ve dünyevi görevleri gereği gibi yerine getirebilmesi için, fazilet sahibi olması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet düşünürleri, genel olarak ilk dört halife döneminde, fazilet şartının ideal biçimde ve fazilet sıralamasına da uygun olarak gerçekleştiğini düşünmektedirler. Buna göre Hz. Peygamber'den sonra, ümmetin ilim ve fazilet

⁴⁵⁴ Amidi, V, 193; Amidi, bu konuda icma olmamış olsaydı, bu rivayetlerin ahad haber olmaları ve te'villerinin mümkün olması münasebetiyle ancak içtihad konusu olabileceklerini kaydeder. Hatipoğlu, “İslam'da İlk Siyasal Kavmiyetçilik “Hilâfetin Kureyşliliği””, ss. 121-213.

⁴⁵⁵ Ebû Leys es-Semerkindi, *en-Nevazil*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler, nr. A-3459, vr. 374a.

⁴⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 195.

bakımından en üstün olan kişisi, Hz. Ebû Bekir'dir. Ondan sonra Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gelmektedir. Bu tarihsel sıralama aynı zamanda fazilet ve üstünlük sıralamasıdır.⁴⁵⁷ Aslında Ehl-i Sünnet'in yaptığı şey, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın iktidara gelişlerini gayr-ı meşru olarak niteleyen Şîa'ya karşı, onların iktidarlarının ve iktidara gelişlerinin meşru olduğunu ispatlama girişimidir.⁴⁵⁸ Ehl-i Sünnet'in Muaviye'nin hilâfeti konusunda ise, farklı eğilimleri bünyesinde barındırdığı dikkat çekmektedir. Hz. Ali'nin ölümünden sonra halife olduğu yönünde bir kabul bulunmakla beraber onun zor ve baskı kullanarak hilâfeti üstlendiği de düşünülmüştür.⁴⁵⁹

Ehl-i Sünnet, hilâfetteki tarihi sırayı öngörerek dört halife döneminde ortaya çıkan uygulamaları, siyasi anlayışın bir gereği olarak mütalaa etmiş ve imâmet konusunu ısrarla inanç alanının dışında tutmaya özen göstermiştir. Sünni imâmet anlayışına göre, hassasiyetle üzerinde durulan Hz. Ali, diğer sahabeye ilim, zühd, kerem, şecaat, güzel ahlak, kuvvet, neseben Resule yakınlık gibi konularda üstünlüğü bulunmasına rağmen hilâfette dördüncü sırada yer almaktadır.⁴⁶⁰

Ehl-i Sünnet içerisinde imâmın efdal olması gerektiğini savunanlar arasında, Eş'ari kelâmcı Ebû Bekir el-Bakılani (ö. 403/1013) ve ona tabi olanlar kaydedilmektedir.⁴⁶¹ Ehl-i Sünnet genel olarak mefdulün imâmetini caiz görse de,⁴⁶² Hz. Peygamber'den sonra, insanların en efdali (üstünü) hususunda dört halife arasındaki tertibi kabul hususunda, neredeyse fikir birliği içerisinde.

Adududdin el-Îcî (ö. 756/1355) bu konuda; Ehl-i Sünnet'in dayandığı fikri şöyle açıklar: "Dört halifenin faziletleri hakkında rivayet edilen sözler, onların erdemlerini gösterse de, aralarındaki derecelendirmeyi ispat edemez. Dolayısıyla bu hususta bu tür rivayetlere itibar edilemez. Ancak Selef, fazilet sıralamasının tarihteki dört halife

⁴⁵⁷ el-Eş'ari, *el-İbane*, (tah. Beşir Muhammed Ayun), Riyad 1993, 50 vd; Nureddin es-Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi*, (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1398/1978, s. 130; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 321.

⁴⁵⁸ İbn Teymiyye, *Minhac*, III, 277; Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, s. 41 vd.; Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, s. 10.; el-Malati, *Tenbih*, s. 17; Efdaliyyet sorunu hakkında yapılan tartışmalar için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 111-153; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 293 vd.

⁴⁵⁹ Muhammed Hadi Hussain –Abdul Hameed Kamali, *The Nature of İslamic State- A Critical Study of Müslim Political Thought*, Lahore, trs., s. 278.

⁴⁶⁰ el-Îcî, *el-Mevakif*, s. 411 vd.

⁴⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 5; el-Bakılani, Peygamber Efendimiz'den sonra insanların en faziletliileri sıralamasını Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde yapar. Bkz. el-Bakılani, *el-İnsaf*, (tah. Muhammed Zahid el-Kevseri), Mısır 2000, s. 61 vd.

⁴⁶² el-Îcî, *Mevakif-i'l-İlmi'l- Kelâm*, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, trs., s. 412-413.

sıralamasına göre olduğu hususunda fikir birliği etmiştir. Eğer böyle olmasaydı bu ittifakın ortaya çıkması düşünülemezdi. Öyle ise onların bu konudaki icmalarına itibar etmek gereklidir.⁴⁶³

Ebû Hamid el-Gazâlî (ö. 505/1111), özellikle Hulefa-i Raşidi'nin fazilet sıralaması hakkında yürütülen tartışmaların, kesin bir delile dayanmaması ve bu konudaki gerçeği sadece Allah'ın bilmesi sebebiyle anlamsız olduğunu söyler. İnsanların hangisinin daha faziletli olduğunu bilmek, yalnızca dışarıdan bakılarak karar verilebilecek bir durum değildir. Dolayısıyla insanların böyle sınıflandırma yapmaya hakları yoktur. Diğer taraftan dört halife hakkında onların kişisel faziletlerine dair rivayet edilen haberler, bu konuda kesin bilgi oluşturabilecek sağlamlığa sahip değildir ve bir kısmının uydurulmuş olduğu sabittir. Bu bakımdan bizim Raşid Halifeler hakkındaki bilgimiz, genel olarak Allah'ın hepsinden razı olduğu yönündedir. Bu sebeple fazilet yarışına tutuşmak, makul görülmemektedir.⁴⁶⁴

Gazâlî, bu üstünlük yarışının anlamsızlığını şu cümlelerle özetlemiştir: “Şeriat sahibi tarafından, bunların, fazilet ve üstünlük yönünden, bu şekilde bir tertibe ve sıralamaya tabi tutulmalarını gerektiren mütevâtir ve kesin bir nassın vârit olduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Bilakis, nakledilen bütün nasslar, bizim onların tümünü övmemizi bildirmektedir. Şeriat sahibinin fazilet ve üstünlük yönünden onları övmesindeki incelikten bir tercih hükmü çıkarmak, körü körüne hüküm yürütmekten ve Allah'ın bizi sorumlu kılmadığı bir şeye yorum yapmamızdan başka bir şey değildir. Bundan başka, insanların zâhiri amellerine bakarak, Allah'ın indindeki fazilet ve üstünlüklerini de bilmek güçtür. Bu gibi bir hüküm, zandan ileri gidemez.”⁴⁶⁵

Kimin daha faziletli olduğunun bilinmeyeceğine dair benzer bir görüşü de, İbn Hazm (ö. 456/1064) dile getirir. Ona göre bu konuda bazı deliller ileri sürülebilir: İlk olarak, bir insanın efdal olduğunu bilmek; ancak nass, icma veya mucize yoluyla mümkündür. Oysa bu konuda üçünün de mevcut olmadığı bilinmektedir. Diğer taraftan, İslam coğrafyasının dört bir yanına dağılmış insanların isimleri bile bilinmezken, hangisinin daha üstün olduğunu tespit etmek imkansızdır. Ayrıca, insanlar hakkında müşahadeye bağlı bir fazilet değerlendirmesi yapmak ancak, zannî bir hüküm içerir.

⁴⁶³ el-Îcî, *Mevakıf*, s. 412.

⁴⁶⁴ el-Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 153-154.

⁴⁶⁵ el-Gazâlî, *İtikad'da Orta Yol*, s. 184.

Halbuki bu konuda, zan ile karar verilemez. Bir başka delil ise, insanların birbirilerine olan üstünlüklerini ölçmenin imkansızlığı ile ilgilidir. Zira birisi çok zâhit iken bir diğeri ilimde, bir başkası askeri işlerde, bir diğeri de yönetim işlerinde vs. iyi olabilir. Bunlar arasındaki seviye farkı tespit edilebilir bir şey değildir.⁴⁶⁶

Ehl-i Sünnet, imâmete dair görüş ve söylemini, Şîa'dan farklı bir şekilde, tarihin olumsuzluklarını öne çıkarma ve yargılama yerine, tarihi ve tarihsel tecrübeyi tasdik etme üzerine bina etmiştir. Bu nedenle, imâmette, bazen en faziletli olanın yanında, mefdulün imâmetini de bazı koşullar çerçevesinde meşru saymıştır.

Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinde; zalim yöneticiye itaat, zulüm ve eziyete sabır ve yöneticiye karşı isyana tevessül etmemek oldukça önem arz eden hususlar⁴⁶⁷ olmuştur. Onlar, imâmetin olmayışı gerçeğini genel sosyo-politik gerçekliğe uygun görmemektedir. Bir toplumda adalet ve huzur, kendiliğinden ve doğal yollarla gerçekleşmez. Bu kavramlar, salt dinî ve manevi mahiyete sahip değildir. Bunlar, sosyal ve siyasi düzeylerde toplumun hayatında somut olarak temsil edilen ve edilmesi gereken pratik ilişkilerle, uygulamalarla ve alınan tedbirlerle korunurlar. Dolayısıyla adalet, huzur ve düzen kavramlarını, toplumun en somut ve güçlü kurumu olan siyasal iktidar kurumundan kopuk tahayyül etmek gerçekçi bir tutum olmayacaktır. Bu açıdan Ehl-i Sünnet kelâmcı ve hukukçuları, imâmetin araç olduğunu vurgularken sosyal kurumlarla değerleri birbirinden ayrı düşünen Necedat'ın ütöpik görüşüne cevap vermeye çalışmışlardır. Dinin amaçlarının ancak imâmetle gerçekleşebileceğini⁴⁶⁸ söylerlerken, değerlerle kurumlar arasında ayrılmaz bir bağ bulunduğunu dile getirirler. Hangi tarihi öğelerin, hangi inanç esaslarının teşekkülüne yol açtığını göstermek, olgudüşünce bağlantısını anlamak açısından oldukça önemlidir. Dinle devlet arasındaki ilişki, sanki kutsal ile kutsal olmayan arasındaki ilişki şeklinde algılana gelmiştir.

⁴⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, (tah. Muhammed Nasr Abdurrahman Umeyra), Bayrut 1996, V, 7-9; İbn Hazm bütün bu delilleri mefdulün imâmetinin geçerliliğine ve efdaliyet iddiasının anlamsızlığını izah için ileri sürmektedir. Ancak ileri sürdüğü görüşler, efdaliyetin tespit edilemeyeceğini göstermesi bakımından efdal-mefdul kavramlarının içeriğini anlamsızlaştırmış olmaktadır. Zira birisi için mefdul diyebilmek, ancak efdalin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre efdal, gerçek hayatta tespit edilemeyen, bununla birlikte Allah'ın bilgisinde bulunması sebebiyle sadece zihinsel varlığı kabul edilen bir kategoridir.

⁴⁶⁷ el-Îcî, *el-Mevakif*, s. 400; Nevin, s. 253.

⁴⁶⁸ el-Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 3.

Burada yöneticinin Allah'a karşı sorumluluğu vurgulanmış iken, halka karşı sorumluluğu üzerinde durulmamıştır.⁴⁶⁹

Sünni-Eş'ari yaklaşıma göre, Hz. Muhammed (s.a.s)'in vefatı ile birlikte risâlet, hem kurum olarak hem de işlevsel açıdan sona erdiği için hilâfet makamına getirilen kişi, peygamberin dinî değil de siyasi liderlik misyonunu üstlenmiştir. Bu sebeple imâmet, içtihadî bir mesele olarak görülmüş ve siyasi iktidarın dinî iktidardan farklı bir düzleme yerleştirme çabası içinde oluşmuştur.

İmâmet veya hilâfet konusunda görüş belirtmiş ve eser vermiş olan Ehl-i Sünnet ulemasının genelde en belirgin tercihi, iktidar merkezli bir otoriteden yana olmak ve siyasi güçten yana tavır geliştirmek olmuştur. En önemli amaçları, güvenliğin temini ve iktidarın sürekliliğinin sağlanmasıydı. Buna bağlı olarak Sünni imâmet düşüncesinde, yönetim ve meşruiyet konusunda adalete vurgu yapmak yerine güvenliğin sağlanması üzerinde durmuşlardır.⁴⁷⁰ Belki de, gücü bilfiil elinde tutan Ehl-i Sünnet olduğu için toplumu ve sınırları koruma sorumluluğunu onlar üstlenmek zorunda kalmışlardır. Bu meyanda, iktidarın meşrulaştırılması konusunda yoğunlaşmışlar ve halifenin ya da imâmın ilâhî bir yetki ile yönettiği ve tebaasının ona karşı dua etme görevinin bulunduğu⁴⁷¹ anlayışına da sahip olmuşlardır.

İslam siyaset tarihinde, İslam'ın anlaşılması, yorumlanması ve yaşanması konusunda her mezhep kendine özgü bir yaklaşım tarzı geliştirmiştir. Siyasal, sosyal, ekonomik ve tarihi faktörler bir düşüncenin ortaya çıkmasında ve olgunlaşarak kurumsallaşmasında çok güçlü ve belirleyici etkide bulunduğu açıktır. Her sosyal ve siyasal hareket, içinden çıktığı bölgenin sosyal realitelerinden, tarihi tecrübelerinden ve inançlarından etkilenir. Bu durumlar farklılaştığında ortaya çıkan hareket ve düşüncenin değişmesi ve mensuplarını da etkilemesi doğal bir durumdur. Mezheplerin siyaset konusundaki yaklaşımları da, onların doğdukları şartlar ve geçirdikleri tarihi süreç içerisinde değerlendirilmeli ve dolayısıyla sahip oldukları görüşlerin arka planında yer alan tarihi, sosyo-politik ortam ve sebepler bilinmelidir.

⁴⁶⁹ Evkuran, "Ehl-i Sünnet Kelâm'ında Siyaset Anlayışı", *Marife*, 2006/2, s. 25-26.

⁴⁷⁰ Muhammed Mescid-i Camii, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, İstanbul 1995, s. 126.

⁴⁷¹ Andrea M. Farsakh, "Sünni Halifelikle Şîî İmâmlığın Mükayesesi", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (çev. Kazım Güleçyüz), İstanbul 1995, s. 138; Muhammed Âbid el-Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar), s. 83.

Burada İslam Mezhepleri'nin siyaset denilen hilâfet/imâmet konusundaki görüşlerine, muhtasar olarak yer vermeye çalıştık. Mezheplerin bu konuyla alakalı tüm görüşlerini aktardığımızı söyleyemeyiz. Ele aldığımız bilgiler genel olarak özet bilgilerdir. Fakat her mezhebin kendine has bir görüşü ve usulü olsa da, gözümüze çarpan ve üzerinde dikkatle durmamız gereken asıl konu, neredeyse tüm mezheplerin, siyaset kurumunu yani bir halife/imâm atamayı ve ona itaat etmeyi gerekli gördüğüdür.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURİDİLİK VE SİYASET

2.1. MÂTURİDİLİK

Sünni geleneğin önemli kollarından birisi Mâturidiliktir. Fikri temelleri Ebû Hanife'ye dayanan⁴⁷² ve onun akide (inanç) şeklinde zikrettiği görüşlerini aklen ve naklen temellendirip sistemleştirerek geliştiren İmâm Mâturidi'nin ismine izafeten bu ekole, Mâturidilik denilmiştir. İmâm Mâturidi'nin fikirlerine değer verilip, üstad kabul edilmesine ve fikirlerinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat içerisinde yer verilmesine rağmen bir mezhep ismi olarak Mâturidiliğin ilk kullanılmasının Selçuklular döneminden sonra (h. 8/ m. 14 y.y.) olduğu kabul edilmektedir.⁴⁷³ Ancak Mâturidilik, bu tarihsel süreç içerisinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat adı altında düşünsel gelişimini sürdürmüş ve önemli düzeyde yaygınlaşmıştır. Mâturidilik Mezhebi'nin oluşum sürecini üç aşamada ele alacağız.

2.1.1. Mâturidiliğin Arka Planı

Hicri I. asrın sonlarına doğru, “imanın tanımı”, “imanda istisna” ve “iman-amel ilişkisi” gibi konularda Müslümanlar arasında ihtilaflar ortaya çıktı.⁴⁷⁴ Bu ihtilaflar Ashâb-ı Rey⁴⁷⁵ ve Ashâb-ı Hadis⁴⁷⁶ anlayışlarını ortaya çıkardı.⁴⁷⁷ Bu iki ekol, aynı itikâdı benimsemelerine rağmen, metot bakımından birbirine zıt iki anlayış ortaya koydular. Bunlardan Ashâb-ı Rey, iman ve amel ayırımına gidip imanda istisnanın

⁴⁷² Koçoğlu, “İmâm Mâturidi'nin Mu'tezile Algısı”, *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt: 7, sayı: 2 Mayıs-Ağustos 2010, s. 243.

⁴⁷³ Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturidilik*, Yayınevi Yay., I. Baskı, Ankara 2009, s. 109; Koçoğlu, “Mâturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 38, Erzurum 2012, s. 217.

⁴⁷⁴ eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 246.

⁴⁷⁵ Ashâb-ı Rey, âyet ve hadisleri anlamak için reye ve akli metotlara daha çok başvurup kıyası gerekli görenler şeklinde ifade edilebilir. Bunlar İmâm-ı Azam Ebû Hanife, İmâm Muhammed ve Ebû Yusuf gibi âlimler ve onların tabileridir. (eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 245-246; geniş bilgi için bkz. M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Rey”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 520; İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001, s. 43-48; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 39-44).

⁴⁷⁶ Ashâbu'l-Hadis, mesailerini daha çok hadisleri, haberleri dinlemeye ve rivayete hasredip, dinî hükümleri kıyasa göre değil sadece nasllara göre verenlerdir. Bunlar, İmâm Şafîi, Malik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler ve onların tabileridir. (eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 243-245; krş. Salim Ögüt, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 507-509; Ünal, *İmâm Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 27-39; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara 2002, s. 50; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 19-252).

⁴⁷⁷ İbn Sa'd, VI, 274.

olamayacağı ve benzeri görüşleri; Ashâb-ı Hadis ise iman ve amel ayırımına gitmeyip imanda istisnanın olacağı görüşlerini benimsediler.⁴⁷⁸ Ashâb-ı Rey'in öncülüğünü yapan Hammad b. Ebi Süleyman'dan sonra Ashâb-ı Rey'in önderi İmâm-ı Azam Ebû Hanife oldu. O, hocası Hammad'ın görüşlerini sistemli bir şekilde açıklamaya ve savunmaya çalıştı.⁴⁷⁹ Hayatı boyunca binlerce öğrenci yetiştiren ve önemli eserler veren Ebû Hanife, Ashâb-ı Rey'in gelişip yayılmasına öncülük etti. O, iman ve amel ayırımına giderek imanda eşitliği savunmasından dolayı, yeni Müslüman olmuş fakat siyasi ve sosyal baskılara maruz kalan Horasan ve Maverâünnehir halkının sevgisini ve saygısını kazandı. Sonuçta bu durum, Hanefiliğin o bölgelerde yayılmasına zemin hazırladı.

Horasan ve Maverâünnehir halkı, hicri I. asırda İslam'ı tanımaya ve Müslüman olmaya başladılar.⁴⁸⁰ Fakat onlar, İslam'ı seçtiklerini ilan etmelerine rağmen, amel konusunda eksiklikleri bulunduğu ileri sürülerek, bölgeyi fethedenler tarafından, ikinci sınıf Müslüman muamelesi gördüler. Bu sebeple, kendilerinden, ilk devirlerden itibaren gayrimüslimlerden alınan cizye vergisi talep edildi.⁴⁸¹

Ebû Hanife, iman ve amel ayırımına giderek Kelime-i Şehadet getiren herkesi mü'min kabul edip, bütün Müslümanların iman konusunda eşit olduklarını savunuyordu. Bu yüzden, yeni Müslüman olanlara ikinci sınıf Müslüman muamelesi yapılmasını ve onlardan cizye adında bir verginin alınmasını uygun bulmuyordu.⁴⁸² Ebû Hanife'nin ileri gelen öğrencilerinden Ebû Yusuf'un baş kâdılık makamına getirilmesi ve Kitabu'l-Harac'ı yazmasından sonra Müslüman olduğunu açıkça beyan edenler, ikinci sınıf Müslüman muamelesi görmekten ve haraç, cizye alınmaktan kurtuldular.⁴⁸³

Ebû Hanife döneminde pek çok öğrenci Bağdat'a gelip ilim tahsil ediyordu. Horasan ve Maverâünnehirli pek çok öğrenci, iman ve amel konusundaki görüşünden dolayı bütün dersleri Ebû Hanife'den aldılar. Bağdat'ta öğrenimlerini tamamlayan

⁴⁷⁸ eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 169; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 204.

⁴⁷⁹ eş-Şehristâni, *el-Milel*, I, 246; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 208.

⁴⁸⁰ el-Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, s. 597-601; İbnu'l-Esir, V, 51; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 134-138; Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 215-217.

⁴⁸¹ İbnu'l-Esir, V, 148. Aslında gönüllü olarak Müslüman olandan haraç ve cizye kaldırılıp, onun yerine zekat ve oşür vermekle yükümlü tutulmuşlardı. Bkz. Yahya b. Aden el-Kureşi, (ö. 203/818), *Kitabu'l-Harac*, (tah. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1347, s. 22; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 154-156; Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 244-245.

⁴⁸² Ebû Hanife, *Risâle ila Osman el-Bettî*, s. 67; el-Eş'ari, *Makalat*, s. 139; İbnu'l-Esir, V, 183; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 134-138; Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 221 vd.

⁴⁸³ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, thk. Hasan Abbas, Beyrut 1985, s. 273; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 156.

öğrenciler, memleketlerine dönüp orada Ebû Hanife'nin îtikâdî ve fikhî görüşlerini yaymaya başladılar. Hocaları gibi Kur'ân'ı çok iyi bilmeleri ve Mevalî'nin eşitlik mücadelesine bizzat destek vermeleri, Horasan'da Hanefiliğin yayılmasını kolaylaştırdı.⁴⁸⁴

Ebû Hanife, pek çok öğrenci yetiştirerek ve eser yazarak Ashâbu'r-Rey'in gelişip yayılmasında etkili olmuştur. Daha sonra Ebû Hanife'nin öğrencileri tarafından başlatılan eğitim faaliyetleri ve üstlenilen kâdılık görevleri, Hanefî düşüncenin Maverâünnehir'e doğru kaymasını sağlamıştır.⁴⁸⁵ Bu ve diğer siyasi ve içtimai amiller, Mâturidiliğin bu coğrafyada oluşup gelişmesinin tarihi arka planını oluşturmuştur. Bu tarihi ve sosyal bağlam, Ebû Mansur Mâturidi'nin, Semerkant'ta Ebû Hanife'nin fikirlerini geliştirip sistemleştirmesine zemin hazırlamıştır.

Semerkant 94/712'de Kuteybe b. Müslim tarafından fethedildi.⁴⁸⁶ Şehir halkı çok ağır vergi ve haraca bağlandı. Ömer b. Abdulaziz 99/717 tarihinde halife olunca, Müslüman olmuş Semerkant halkından haksız yere alınan cizye ve haraç vergisini kaldırıp onlara insanca muamele edilmesini emretti. Bunun üzerine Semerkant ve civarında yaşayan insanlar kitleler halinde Müslüman oldu.⁴⁸⁷ Fakat ondan sonra söz konusu vergiler tekrar istendi ve halk hor görüldü.⁴⁸⁸ Bu haksızlığa Ebû Hanife ve taraftarları karşı çıkarak tavır aldılar ve sonuçta Haris b. Süreyc isyanı gibi çeşitli ayaklanmalar oldu.⁴⁸⁹ Emeviler döneminde Haris b. Süreyc isyanından sonra Ebû Hanife'nin çok sevdiği İbrahim b. Meymun gibi ileri gelen Hanefiler öldürülüp onlara gözdağı verildi.⁴⁹⁰ Bu hadise üzerine Hanefilik bölgede ağır bir darbe aldı.⁴⁹¹ Ancak söz konusu kişilerin siyasi sebeplerle ve haksız yere öldürülmesi, Hanefileri mazlum durumuna düşürdü. Kanaatimizce, Hanefilerin bu mağduriyeti, bölge halkının onlara daha çok sahip çıkmalarına sebep oldu. Ebû Hanife'nin ve taraftarlarının bölge halkının yanında yer almış olması bölgede Ebû Hanife'nin şanının artmasında ve görüşlerinin yayılmasında önemli rol oynadı. Bu yüzden Maverâünnehir'in diğer bölgelerinde olduğu

⁴⁸⁴ İbn Hacer, *Tenzih*, XI, 332; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 200.

⁴⁸⁵ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 211.

⁴⁸⁶ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 532; Yakubi, *Tarih*, II, 287.

⁴⁸⁷ el-Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, s. 597-601; İbnu'l-Esir, V, 51; Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 215-217.

⁴⁸⁸ İbnu'l-Esir, V, 148; Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 244-245.

⁴⁸⁹ İbnu'l-Esir, V, 183; Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 221 vd.

⁴⁹⁰ Ebû Hanife, çok sevdiği İbrahim b. Meymun'un öldürüldüğünü haber alınca üzüntüsünden ağlamış ve onun başına böyle bir şey geleceğinden korktuğunu söylediği rivayet edilir. (et-Temimi, *Tabakat*, I, 246).

⁴⁹¹ et-Temimi, I, 246; Wilferd Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie", (çev. Sönmez Kutlu), *AÜİFD*, 1992, XXXIII, 24; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 201.

gibi Semerkantlı öğrenciler de, genelde Ebû Hanife'den okumayı tercih ettiler. Eğitimlerini tamamlayan öğrenciler, memleketlerine dönüp orada Ebû Hanife'nin fikirlerini yaymaya başladılar. Bu öğrencilerin bir kısmı sonradan Semerkant'a kâdı oldu ve bu görevlerinin yanı sıra ilmi faaliyetlerde bulundular. Bir kısmı ise, resmi görevlerden uzak durarak sadece eğitim faaliyetleri ile meşgul oldular.

Ebû Hanife'nin öğrencileri tarafından başlatılan eğitim faaliyetleri ve üstlenilen kâdılık görevleri Semerkant'ta uzun yıllar devam etti. 150/767 ile 300/912 tarihleri arasında yaklaşık bir buçuk asırlık dönemde, Semerkant'ta önemli gelişmeler kaydedildi ve sonuçta bölgede Semerkant ekolü gibi önemli teşekküller ortaya çıktı. Ayrıca Abbasilerin devlet politikası olarak desteklediği Hanefi âlimler çeşitli şehirlerde olduğu gibi Semerkant'ta da kâdılık makamlarına getirildiler. Bütün bunlar, Hanefiliğin Semerkant'ta yayılmasını kolaylaştırdı.⁴⁹²

Kısaca ifade edilecek olursa, Belh, Rey ve Semerkant gibi şehirler üzerinde, Horasan ve Maverâünnehir genelinde bölgeye Hanefi kâdılarının atanması ve eğitimde Hanefilerin ön planda oluşları, Mâturidiliğin bu coğrafyada şekillenmesinin tarihi arka planını oluşturmuştur. İşte bu tarihi ve sosyal şartlar, Ebû Mansur el-Mâturidi'nin Semerkant'ta Ebû Hanife'nin fikirlerinin geliştirilip sistemleştirilmesine zemin hazırladı.

Hanefiliğin yayıldığı önemli iki şehir Belh ve Rey şehirleri idi. İlk olarak Belh'te kabul gören Hanefilik kısa zamanda bölgedeki diğer şehirlere de yayıldı. Bu şehirlerde yetişen Hanefi âlimler, devlet tarafından kâdı ve benzeri makamlara atanmaya başlaması Hanefilerin bölgede giderek güçlenmesini sağladı.⁴⁹³ Bu konuda Ebû Hanife'nin, kendisine teklif edilen kâdılık görevini reddetmesine rağmen, öğrencilerinden kâdı, müftü veya müderris olmalarını istemesi önemli rol oynadı. Nitekim O'nun öğrencilerinin yirmi sekizi kâdı, altısı müftü, ikisi de dersiam/öğretim üyesi olmuştur.⁴⁹⁴ Onun talebelerini bu şekilde yönlendirmesi, fikirlerinin diğer bölgelere ulaşmasına yardımcı olmuştur. O'nun Horasan ve Maverâünnehirli pek çok öğrencisi, söz konusu görevlerde bulunmuş ve görüşlerinin yayılmasına büyük katkı sağlamışlardır. Mesela Ebû Mûti el-Belhî'nin ve Muhammed b. Şeybânî'nin öğrencilerinden Muhammed b.

⁴⁹² Madelung, "Horasan ve Maverâunnehir'de ilk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", s. 246.

⁴⁹³ İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 469; *Lisan*, V, 388; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 226.

⁴⁹⁴ Kerderi, *Menakıb*, II, 396.

Mukâtil er-Razî (ö. 248/862), bunlardan birisi olup bir müddet Rey kâdılığı yapmış ve oradaki Hanefilerin önemli bir temsilcisi olmuştur.⁴⁹⁵

İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin Orta Asya'dan gelen talebeleri, hocalarının fikirlerini Belh ve Rey'den başka Buhara ve Semerkant gibi şehirlerde de yaymaya çalıştılar. Maveraünnehir'in en önemli şehri olan Semerkant, Mâturidi'nin doğup yetiştiği yerdir.

2.1.2. Mâturidiliğin Oluşum Süreci

Samani devletinin III/IX. asrın sonlarında sosyal, askeri ve ekonomik alanlarda önemli gelişmeler kaydetmesi sonucunda ortaya çıkan sükün ve huzur ortamı Semerkant'ta ilmi faaliyetlerin gelişmesine zemin hazırladı. Hatta Samani devletinin başkenti olan Semerkant'ın, dönemin en önemli ilim merkezi kabul edilen Bağdat'ı bile geride bıraktığı söylenebilir. Ayrıca İpek Yolu üzerinde bulunması, Semerkant'ın ticaret, sanat ve ilmin merkezi haline gelmesini kolaylaştırdı. Semerkant'ta o dönemde çeşitli din ve mezheplere ait çok sayıda eğitim merkezi faaliyet göstermekteydi. Sahasında uzman olanlar devlet tarafından Semerkant'a davet ediliyor ve onlara büyük itibar edilip geniş imkanlar sağlanıyordu. Bunun sonucunda Maveraunnehir'in diğer şehirlerinden olduğu gibi, Horasan, Suriye, Irak ve Anadolu'dan pek çok kimse Semerkant'a ilim tahsil etmeye geldi.⁴⁹⁶ Kuşkusuz bunlar arasında yetişen en önemli şahsiyetlerden biri Ebû Mansur el-Mâturidi'dir.

Semerkant'ın tarihi, coğrafyası ve sosyo-kültürel faktörlerinin yanı sıra, yoğun bir şekilde yapılan eğitim faaliyetleri, Hanefiliğin bölgede tutunmasına zemin hazırladı. Nitekim Ebû'l-Muîn en-Neseî, Tabsiratu'l-Edille adlı eserinde Mavüraunnehir'in tamamı ve Horasan'ın Merv ve Belh gibi i'tizal fikirlerini benimseyen yerler hariç Ebû Hanife ashâbının önde gelenlerinin tamamı, usul ve furu' konularında ilk dönemden beri Hanefiliği benimsediklerini bildirmektedir.⁴⁹⁷ Neseî'nin burada kullandığı: "Tüm Maveraünnehir bölgesinde i'tizal fikrini benimsemeyen Hanefiler" ifadesinden bu

⁴⁹⁵ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 211, 225.

⁴⁹⁶ Bunlardan birisi, Ebû'l-Ferec b. İdris b. Fadl b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yahya b. İdris b. el-Hasan b. Muhammed et-Tarsusi olup 360/970 civarında Semerkant'ta vefat etmiştir. (en-Neseî, *el-Kand*, s. 36; Ayrıca değişik bölgelerden Semerkant'a gelip diğer öğrencilere dair geniş bilgi için bkz. en-Neseî, *el-Kand*, s. 23, 29, 50, 243 vd).

⁴⁹⁷ en-Neseî, *Tabsira*, I, 356.

bölgedeki Hanefilerin iki gruba ayrıldığı anlaşılmaktadır: Hanefi-Mu'tezililer, Hanefi-Mâturidiler.

Nesefî, Horasan ve Maveraunnehir'deki mezhep anlayışını anlattıktan sonra: "Usul ve furu' ilimlerini birleştiren Semerkantlı âlimlerimiz eş-Şeyh Ebû Bekir Ahmet b. İshak b. Sabih el-Cüzcânî zamanından beri bu görüşteydiler" demektedir. Nesefî'nin burada geçen, "Semerkantlı âlimlerimiz" ifadesini, "Semerkant ekolü" olarak; "bu görüşteydiler" ifadesini ise, "Hanefi-Mâturidi zihniyetine sahip idiler," şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca O'nun eş-Şeyh Ebû Bekir Ahmet b. İshak b. Sabih el-Cüzcânî'den bahsetmesi, Daru'l-Cüzcânîye'nin Mâturidi fikirlerinin gelişip yayıldığı merkez olduğuna işaret etmektedir. Semerkant ekolü ifadesi ile Hanefî-Mâturidi mezhebini kastediyoruz.

İbn Yahya'nın "Şerhu'l-Cumeli Usuli'd-Din" adlı eserinde de yukarıda geçen bilgilere benzer ifadeler bulunmaktadır. Burada geçen bir rivayete göre: "Yeni Müslüman olan bir kişi, Müslümanların yetmiş üç fırkaya⁴⁹⁸ ayrıldığını gördü. Bunun üzerine Kaderi/Mu'tezili birine insanın fiilleri konusundaki görüşünü sordu. Mu'tezili kişi ona: "Dileğimi yaparım, her şeye gücüm yeter" der. Yeni Müslüman olan kişi: "Ben bu mezhebi seçmem, çünkü Allah'ın da kudreti var benim de" diyerek bu görüşün din ile uyuşmadığını söyler. Bunun üzerine Kaderi: "Eğer benim görüşümü kabul etmiyorsan, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebine gir" der. O kişi yetmiş üç fırkadan her birine uğrar ve onların bu konudaki görüşlerini sorar. O, Ehl-i Sünnet'in dışındaki hiç birisinin görüşünü beğenmez. Bunun üzerine onların hepsi: "Bizim mezhebimizi kabul etmiyorsan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a gir" şeklinde cevap verirler. O da, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'ın kimler olduğunu sorunca, Ehl-i Ehva şöyle cevap verir: "Onlar her beldede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tanınırlar. Semerkant'ta Dâru'l-Cüzcâniyye ve Dâru'l-İyâziyye mensupları, Buhara'da Ashâbu Ebi Hafs ile Belh'te Nusayr b. Yahya'nın taraftarlarıdır. Her beldede onlar, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancını yayan ilim ehli olarak bilinirler" şeklinde cevap verir.⁴⁹⁹

Bu rivayette geçen bilgiler çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Ancak burada geçen Belh, Semerkant ve Buhara Maveraünnehir'in en önemli şehirleri olduğu kesindir.

⁴⁹⁸ 73 fırka ile ilgili geniş bilgi için; bkz. Mevlut Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 102.

⁴⁹⁹ İbn Yahya, V, 120 a, 120 b, 121 a.

Bundan dolayı ve yukarıda geçen ifadeler ışığında bu bölgede teşekkül eden Hanefi anlayışı, genel olarak Maveraünnehir ekolü şeklinde isimlendirmek mümkündür. Ayrıca bu dört ekolden ikisinin yani Dâru'l-Cüzcâniyye ve Dâru'l-Ûyâziyye'nin Semerkant'ta bulunmasından dolayı ise, özelde Semerkant ekolü şeklinde de isimlendirilebilir.

Sonuç olarak, Semerkant'ta Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensup âlimler, Dâru'l-Cüzcâniyye ve Dâru'l-Ûyâziyye adlı eğitim kurumlarında faaliyette bulunmuşlardır.⁵⁰⁰ Dâru'l-Cüzcâniyye adı verilen merkez, Ebû Mansur el-Mâturidi ve O'nun hocaları ile öğrencilerinin; Dâru'l-Ûyâziyye ise, Ebû Ahmed el-Ûyâzi ve Ebû Bekir el-Ûyâzi gibi âlimlerin ilmi merkezi idi.

2.1.3. Mâturidiliğin Kurumsallaşma Süreci

Mâturidilik, İslam akaidinde İmâm Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturidi'nin ortaya koyup geliştirdiği bir mezheptir. Ebû Mansur Mâturidi'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bununla beraber Eyyub Ali, Mâturidi'nin hocası Rey Kâdısı Muhammed b. Mûkatil er-Râzi'nin 248/862 yılında vefat ettiğinden yola çıkarak onun, III./IX. asrın ilk yarısında Semerkant'ın Mâturid kasabasında dünyaya geldiğini belirtmektedir.⁵⁰¹ O, 333/944 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir. Genel kabul gören görüşe göre Türk asıllıdır.⁵⁰² İmâm Mâturidi'nin yıldızı Samaniler'in güçlü yönetimi devresinde parladı. Samaniler, 261/389-874/999 yılları arasında İran'ın bütününe hakim olmuşlardı. İlim ve edebiyat adamlarını himaye ettikleri için, ülkeleri ilmi çalışmalar adına iyi bir zemin teşkil ediyordu.⁵⁰³ Mâturidi, anayurdundaki bu huzurlu akademik atmosfer ve kültürel çevre içinde, çeşitli İslami ilimleri zamanın seçkin âlimlerinden tahsil etme imkanı buldu. Samaniler, Türkistan'da hakimiyeti ellerine alınca yöre halkını Rafizilikten korumak maksadıyla Arapça kelâmî kitaplar yazmıştır. Dolayısıyla Samaniler, bu bölgede Sünni düşüncenin hamisi

⁵⁰⁰ İbn Yahya, V, 121b, 160b-162a; Ashirbek Kurbanoglu Mü'minov–Anke Von Kuegelgen, *Mâturidi Döneminde Semerkant İlahiyatçıları*, (4/10. Asır), s. 266.

⁵⁰¹ Fethullah Huleyf, "Ebû Mansur Mâturidi Hayatı ve Eserleri", (çev. Mustafa Öz), *Diyanet İlmî Dergisi*, 1974, XIII, V, 316 – 319.

⁵⁰² Bekir Topaloglu, "Ebû Mansur el-Mâturidi", *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara 2002, s. 9-13; M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1998, s. 112; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturidi", *İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, Ankara 2003, s. 18.

⁵⁰³ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Kahire 1962, I, 260.

olmuşlardır.⁵⁰⁴ İmâm Mâturidi ise, bu dönemde yetişmiş ve İslam'a çok değerli hizmetler vermiş bir İslam âlimidir.

Mâturidi'nin kendisine ait olduğunu bildiğimiz ve bize kadar gelen iki önemli eseri vardır. Bu eserler; “Te'vîlâtü'l-Kur'ân” ve “Kitâbü't-Tevhid”'dir.⁵⁰⁵ Mâturidi'nin elimize ulaşan ve ulaşmayan eserlerinde, onun, Kelâm, Tefsir, Mezhepler Tarihi, Fıkıh ve Fıkıh Usulü'nde derin bilgi sahibi olduğunu anlamaktayız.

Mâturidi'nin hocaları, ilimleri İmâm A'zam Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) uzanan Ebû'n-Nasr Ahmed b. el-Abbas el-ÿyâzî (ö. 260/874), Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Reza el-Cüzcanî (ö. 285/898), Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö. 268/881) ve Muhammed b. Mûkatil er-Râzî (ö. 248/962)'dir.⁵⁰⁶ Bunların hocası ise İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'den okumuş olan Ebû Süleyman b. Musa el-Cüzcânî'dir. İmâmeyn lakabıyla tanınan İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed, İmâm Azam'ın en seçkin talebeleriydi. Mâturidi, hocalarından İmâm Azam'a nispet edilen akaide dair “er-Risâle ila Osman el-Bettî fi'l-İrcâ”, “el-Vasiyye”, “el-Fıkhü'l-Ebsat”, “el-Âlim ve'l-Müteallim” isimli risalelerini de okuyup rivayet etmiştir.

Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet fakihleri içinde ilk mütekellim (kelâm âlimi) olanıdır.⁵⁰⁷ O, daha çok Hanefi Mezhebi'nin kendisine isnat edildiği büyük fıkıhçı olarak şöhret bulmuşsa da, İslam itikad esaslarının şerh ve tedviniyle de ilgilenmiştir. Ebû Hanife, fukaha arasında, akıl yürütmenin prensiplerini ve usulünü benimseyen ve onları iman esasları ve dinî hükümler üzerinde çalışmak üzere tatbik eden ilk kişilerdendir. Onun ve takipçilerinin, rey ve kıyas ehli olarak adlandırılmasının sebebi budur.⁵⁰⁸

Sünni düşüncenin gelişmesinde isimleri çok zikredilen daha başka imâmlar da vardı: Hasan-ı Basrî (ö. 110/724), İmâm-ı Şafîî (ö. 204/818), Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855), Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Ali el-Kerâbisi, İbn Küllâb (ö. 240/814), Ebû'l-Abbas el-Kalânisi, bunların önde gelenlerindedir.

⁵⁰⁴ W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Tercüme ve İlaveler. Fuad Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, III. Basım, Ankara 1973, s. 47. Ashirbek Kurbanoglu Mü'minov, *Hanefî Âlimlerin Merkezi Maverâünnehir Şehirleri Hayatında Tuttukları Yer ve Rolü*, (Doktora Tezi Özeti), Taskent 2003, s. 15.

⁵⁰⁵ Yazıcıoğlu, “Mâturidi Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur el-Mâturidi ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî”, *AÜİFD* 1985, s. 27, 286–289.

⁵⁰⁶ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 271.

⁵⁰⁷ Kemalüddin Ahmed b. Hasan el-Beyadi, (1098/1687), *İsaratü'l-Meram min İbarati'l-İmâm*, Mısır 1949, s. 19.

⁵⁰⁸ M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi, Mâturidilik*, (trc. Ahmet Ünal), İstanbul 1990, I, 281.

III/IX. asrın sonlarına doğru, Ehl-i Sünnet'in çizgisi, bütün açıklığıyla ortaya çıkmaya başladı. Geride bırakılan uzun dönemin tecrübi birikimi, artık belirli sistemler çerçevesinde ortaya konuyordu. Şartlar da zaten bunu gerektirmekteydi. İmâm Mâturidi'nin *Te'vilâtı*'na bir önsöz yazan muhakkik Mustafiz er-Rahman, Sünni oluşumu ve şartları şöyle anlatıyor: “Bu kritik firkalaşma döneminde bir orta yol tutmak, hoşgörülü bir tavır takınmak suretiyle uzlaşmak ve krizi çözmek kaçınılmaz bir hal aldığıında, İslam dünyasının muhtelif bölgelerinde üç önder ortaya çıktı: Mısır'da Tahavi (ö. 321/933), Irak'ta Eş'ari (ö. 324/936) ve Orta Asya'da Mâturidi (ö. 333/944). Bunların hepsi, akla uyan ve vahye mutabık bir sistem tatbik etmek suretiyle rahatsızlık veren problemleri halletmeye yöneldiler.”⁵⁰⁹

Mâturidi, imâm ismini almaya layık Hakim es-Semerandi (ö. 340/951), Ebû'l Hasen er-Rüstüğfeni (ö. 345/956), Ebû'l-Leys el-Buhari (ö. 4/10. asrın ikinci yarısı), Ebû Muhammed Abdulkerim b. Musa el-Pezdevi (ö. 390/ 999) gibi büyük âlimler de yetiştirmiştir.⁵¹⁰ İmâmları Mâturidi'ye büyük bir sevgi ve saygı ile bağlı olan bu âlimler, imâmlarının görüşlerini kuvvetlendirerek açıklamışlar yapmış ve o görüşleri yaymaya çalışmışlardır.

Mâturidi kelâmcı Ebû'l Yusr el-Pezdevi (ö. 436/1099) “*Usulu'd-Din*” adlı eserinde Maturidi'den “eş-Şeyh” lakabıyla bahseder.⁵¹¹ Ünlü Mâturidi kelâmcısı Ebû'l Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), eseri *Tabsiratu'l-Edille*'de Maturidi'nin görüşlerine büyük önem atfeder.⁵¹² Mâturidi kelâmcı Nureddin es-Sabuni (ö. 580/1184) de, *el-Bidaye*'de Mâturidi'den “eş-Şeyh el-İmâm”, “*Reisu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*”, “*Âlemu'l-Hüda*” gibi övücü ifadeler kullanır.⁵¹³ Tahavi Akidesi üzerine yazdığı şerhinde, Menkubers Necmuddin Yalınkılıç et-Turki (ö. 652/1254), İmâm Mâturidi'nin kelâmî görüşlerine yer vererek, ondan “*İmâmu'l-Huda*”⁵¹⁴ diye bahsetmektedir. Mâturidi kelâm âlimi İbnu'l Humam (ö. 861/1457) ise *el-Müsayere fi İlmi'l Kelâm* adlı eserinde Mâturidi'den

⁵⁰⁹ Muhammed Mustafiz er-Rahman, *Te'vilât'a Yazdığı Önsöz*, Bağdat 1983, s. 3.

⁵¹⁰ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 273; Şükrü Özen, “Mâturidilik”, *TDVİA*, Ankara 2004, XXIX, 147.

⁵¹¹ el-Pezdevi, *Usul ed-Din*, (trc. Şerafettin Gölcük), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, İstanbul 1980, s. 53

⁵¹² en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 38 vd.

⁵¹³ Ahmed b. Muhammed b. Ebibekr es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usul'd-Din*, Bekir Topaloğlu, Ankara 1979, s. 89.

⁵¹⁴ Menkubers Necmuddin Yalınkılıç Abdullah et-Turki Ebû Şuca' en-Nasır, *en-Nuru'l-Lami' ve'Burhanu's-Satu'*, Köprülü Ktp., Nu: 848, İst. Tar: 648, s. 18 a.

“üstad” diye bahsetmektedir.⁵¹⁵ Bütün bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İmâm Mâturidi, Maverâünnehir bölgesinde kendini kabul ettirmiş, âlimlerin peşinden gittiği bir mezhep imâmı haline gelmiştir.

Mâturidi kelâmcı Ömer en-Neseî (ö. 537/1142)’nin “Akaidü Neseî” adlı eserini şerheden Eş’ari kelâmcı Taftazani (ö. 793/1390), Maverâünnehir bölgesi kelâmcılarından bahsederken “Mâturidiyye” olarak bahseder.⁵¹⁶ Bunlar gösteriyor ki; Mâturidiyye, Ebû Mansur Mâturidi’nin merkezi Maverâünnehir olmak üzere ortaya koyduğu ve geliştirdiği kelâmî ekolü benimseyenlere kullanılan müşterek bir isimdir.

Mâturidiliğin kurumsallaşması ve yayılmasında “Seyfu’l-Hak”⁵¹⁷ lakabıyla bilinen Ebû’l Muîn en- Neseî (ö. 508/1114) önemli bir rol oynamıştır. Neseî özellikle “Tabsiratu’l-Edille” ve “et-Temhid li Kavaidi’t-Tevhid” adlı eserlerinde hem Mâturidiyye’nin görüşlerini açıklayıp geliştirmiş, hem de ekolün temsilcileri ve tarihçesi hakkında bilgi vermiştir. Onun kelâm anlayışında dikkati çeken hususu, îtikâdî problemleri, semantik bir yöntemle çözmeye çalışarak zamanımızda önem kazanan dil felsefesi çözümlmelerine benzer bir tarz geliştirmesidir.⁵¹⁸

Neseî, İmâm Mâturidi’nin takipçilerini “Ehlu’s-Sünne”⁵¹⁹, “Ehlu’l-Hak”⁵²⁰, “Meşayihuna”⁵²¹ gibi adlarla tanımlamaktadır. Bu kullanımlarla Ebû Hanife geleneğine bağlı olan ve İmâm Mâturidi’nin görüşlerini benimseyen ve Maverâünnehir âlimlerince temsil edilen, Hanefi-Mâturidi çevrelerini kastettiği açıktır. Aynı bir kelâm ekolüne mensup olan ve Mâturidiliğe muhalif olanları ise Eş’ariyye veya başka adlarla tanımlar.⁵²²

Mâturidi’den ders alan âlimlerin yanında, daha sonra aynı yolu takip eden birçok âlim de toplumda onun görüşlerinin yerleşmesinde, yayılmasında ve İslam düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır. Bunların başında; el-Hakim es-Semerkandi (ö. 340/951), Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevi (ö. 389/999), Ebû’l Muîn en-

⁵¹⁵ İbn Humam, *el-Müsayere*, Mısır 1889, s. 107.

⁵¹⁶ Taftazani, *Şerhu’l-Akaidi’n- Neseîyye*, s. 147.

⁵¹⁷ en-Nasır, s. 120 b.

⁵¹⁸ Hüseyin Atay, *Kelâma Giriş*, Ankara 2002, Önsüz, s. 23.

⁵¹⁹ en-Neseî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, 44-56 vd.

⁵²⁰ en-Neseî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, 117, 218.

⁵²¹ en-Neseî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, 373.

⁵²² en-Neseî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, 199-200.

Neseîî (ö. 508/1114), Ebû Hafs Necmuddin Ömer en-Neseîî (ö. 537/1142), Sıracuîî Ali b. Osman el-Uşî (ö. 575/1179), Nureddin es-Sabuni (ö. 580/1184) gelmektedir.

VI/XII. asırdan sonra gelen Mâturidi âlimler, bu âlimlerden bol miktarda alıntı yapmışlar ve Ebû Hanife'den başlayan bir silsile oluşturmuşlardır. Mâturidi, bu silsilenin ikinci önemli şahsiyeti olmuştur. Örneğın VII./XIII. asırda Bağdat'ta yaşamış Mâturidi kelâmcı Menkubers, imanın esaslarını sıralarken Ebû Hanife'nin "el-Âlim ve'l-Muteallim" adlı eserini referans almakta ve daha sonra "İmâmu'l-Huda Mâturidi ve O'nun yolundan gidenler" ifadesini kullanmaktadır.⁵²³ Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Mâturidilik, artık bu yıllarda sistemli bir ekol olarak kendini ilim merkezinde kabul ettirmiştir.

2.2. SİYASET

Burada siyaset kavramı sözlük, terim ve İslam düşünce tarihinde kullanıldığı muhtelif boyutları ile ele alınacaktır.

2.2.1. Sözlük Anlamıyla Siyaset

Türkçe'ye "siyaset" şeklinde geçen bu kelime, Arapça "sase" fiilinden türemiş olup mastardır. Kelimenin çekimi "sase-yesusu-siyaseten" şeklindedir.⁵²⁴ Temel anlamı, hayvanlarla ilgilenmek, onların bakımını üstlenmek ve onları evcilleştirmek⁵²⁵ demektir. Bu temel anlamın dışında şu asli anlamlarda da kullanılmaktadır: Yönetmek, idare etmek, idaresinden sorumlu olmak.⁵²⁶ Bir hadiste: "İsrailoğullarını peygamberleri siyaset ederdi (yönetirdi),⁵²⁷ denilmiştir. Bu kelime ayrıca yönetime getirilmek, yönetici olarak atanmak, sorumlu kılınmak,⁵²⁸ tabiat, fitrat, huy, seciye ve asaletli olmak,⁵²⁹

⁵²³ en-Nasır, s. 28 vd.

⁵²⁴ Muhammed b. Mükerrrem el-İfriki el-Mısri İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, trs, VI, 107; Muhammed b. Yakub Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, trs, I, 710.

⁵²⁵ İbn Manzur, VI, 108.

⁵²⁶ Cevheri, III, 938; İbn Manzur, VI, 107; el-Ezheri, *Tehzibu'l-Lüğa*, XIII, 91.

⁵²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, Kitabı Bed'i'l-Vahy, Daru'ş-Şi'b, Kahire 1987, IV, 206; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi, *el-Camiu's-Sahih*, Babu'l-Vefa Bi Bey'i'l-Hulefa, Daru'l-Cil, Beyrut, trs., VI, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (tah. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetu Kurtuba, Kahire, trs., II, 297; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavi, *Şerhu Müşkili'l-Asar*, (tah. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetu'r-Rîsâle, Beyrut 1994, I, 126.

⁵²⁸ el-Ezheri, XIII, 92; İbn Manzur, V, 107.

⁵²⁹ Cevheri, III, 938; Ebû'l-Fez Muhammed b. Muhammed ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, Daru'l-Hidaye, XVI, 155; İbn Manzur, VI, 107; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Makayisi'l-Lüğa*, (tah. Abdu's-Selam Muhammed Harun), Daru'l-Fikr 1979, III, 119.

tüketmek ve bitirmek,⁵³⁰ sızmak, içine girmek,⁵³¹ zelil kılmak, aşağılamak,⁵³² gütmek, olatmak, hayvanlara bakmak,⁵³³ ıslah etmek ve düzeltmek gibi⁵³⁴ anlamlara da gelmektedir.

Siyaset kelimesi, yukarıdaki asli anlamların dışında; alıştırmak, te'dib ve tedrib etmek, gözetlemek, gözetmek, terbiye etmek, tevcih etmek, emir vermek, yardım etmek, bir şeye yönelmek, bir şeye önem vermek, bir şeyi yapmaya kalkışmak gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.⁵³⁵

Siyaset, kök anlamı itibariyle daha ziyade, at, deve, koyun gibi hayvanları eğitmek için kullanılmış olsa da daha sonraları mal ve mülkü gözetip tedbir etme, düzene koyma, başa geçme,⁵³⁶ idare etme anlamını kazanmıştır. Konu olarak çeşitli şeyleri tanzim ve terbiyeyi ifade ederse de terim olarak insan topluluklarının tanzim ve idaresi demektir.

Siyaset aslen, bir nesneye bağlanma ve onun iyiliği ve iyileşmesi için özenle gayret gösterme, görüp gözetme manasında kullanılmış olup daha sonraları çobanlık yapılanların, yönetilenlerin işlerini muhafaza ile vali ve hakim olmak manasında da kullanılır olmuştur. Bu mana üzere vali ve hakime, “sayis” ismi izafe edilmiştir.⁵³⁷ Atları tımar edip yetiştiren kimseye de “sayis”, “seyis” denmesi bu benzerlikten ötürü olsa gerektir.

Bütün bu anlamlar birleştirilip ortak bir mefhum altında ifade edildiğinde, siyaset kavramı şöyle tarif edilebilir; siyaset, eşyayı, hayvanları ve insanları idare etme sanatıdır. Bu sanat, insanın asli yaratılışında bulunan bir huy, bir seciye ve bir karakterdir. İnsan bu karakter ve kabiliyet sayesinde karşılaştığı tüm problemlerin içine sirayet eder, gizli ve ince noktalarına sızar, problemi çözer, suçluları zelil edip suçun üstesinden gelir, bozulmayı yok edip ıslah eder. İşte bu nedenle insan, yönetici (halife)

⁵³⁰ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kayyumi el-Hamevi, *el-Misbahu'l-Munir fi Garibi Şerhi'l-Kebir*, Şamile Program CD Medine Versiyonu, IV, 375; İbn Manzur, VI, 107.

⁵³¹ Cevheri, III, 938; İbn Manzur, VI, 107.

⁵³² Zebidi, XII, 159; el-Ezheri, XII, 92.

⁵³³ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Tehzibu'l-Lüğa*, (tah. Muhammed İvaz Mura'ab), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 2001, XIII, 91; İbn Manzur, VI, 107; Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Uludağ Ün. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2008, s. 11.

⁵³⁴ İbn Manzur, VI, 107.

⁵³⁵ el-Musevi, *Mefhumu's-Siyaseti fi'l-İslam ve'l-Kur'ân*, <http://www.balagh.com/mosoa/fekr/va07v0tj.htm> 10.07.2012.

⁵³⁶ Mustafa Şemseddin el-Ahteri, *Ahteri Kebir*, İstanbul 1302, s. 530.

⁵³⁷ Asım Efendi, *Kamus*, II, 939; İşcan, “İmâmiyye Şîa'sında Politik Bir Teori Olarak İmâmetin İmkânı”, s. 90.

olarak atanmıştır ve diğer varlıkları idare etmekten sorumludur. Kısacası siyaset, insanın eşyayı, hayvanları, kendisini ve toplumu yönetme kabiliyeti ve sanatıdır.⁵³⁸ Başka bir anlamda siyaset, toplumun değişik kesimlerinin çıkarlarını dengelemesi sanatıdır.

2.2.2. Terim Anlamıyla Siyaset

Siyaset bilimcilerinin üzerinde ittifak ettikleri bir siyaset tarifi henüz mevcut değildir. Siyaset, insanların birlikte yaşamak zorunda olmalarından doğan ve toplumun ortak çıkarlarını düzenleyen bir alandır. Yani siyasetin konusu toplumdur.⁵³⁹ Siyaset kavramı İslam geleneğinde genelde hilâfet ve imâmet kavramları ile ifade edilmiştir. Siyaset (hilâfet/imâmet) kavramı değişik şekillerde şöyle tarif edilmiştir: Siyaset (imâmet/hilâfet), Müslümanlar üzerinde genel bir tasarruf yetkisidir,⁵⁴⁰ başka bir ifade ile siyaset, dini ikame ve milletin menfaatini korumak için Hz. Peygamber'e hilâfet etmektir ki, bütün ümmetin ona itaat etmesi vacip olsun.⁵⁴¹ Diğer bir ifade ile siyaset, dini ikame etmek (ayakta tutmak) için Hz. Peygamber'e bir niyabettir.⁵⁴² Daha başka bir ifade ile siyaset, din ve dünya işlerinde ümmet üzerinde başkanlık etmektir.⁵⁴³ İbn Akil (ö. 512/1188) siyaseti: "Hz. Peygamber tarafından tesis edilmemiş ve hakkında vahiy gelmemiş de olsa, insanların, kendisiyle iyiliğe en yakın, kötülükten en uzak olduğu uygulama tarzıdır,"⁵⁴⁴ şeklinde tarif ederken; Tahanevi şöyle tarif eder: "Siyaset, halkı, dünya ve ahiret hususunda kurtarıcı olan yola yönelterek ıslah etmektir."⁵⁴⁵ Tahanevi siyaseti şöyle de tarif etmiştir: "Siyaset; adab, maslahatlar ve malların intizamını gözetmek amacıyla tesis edilmiş kanunlardır."⁵⁴⁶ İbn Haldun (ö. 808/1406) da siyaseti şöyle tarif eder: "Siyaset ve mülk, halk için (ilâhi) bir kefalettir, Allah'ın, kullardaki hilâfetidir. Bu kefalet ve hilâfetin maksadı ise, insanlar arasında ilâhi ahkâmın tenfiz ve

⁵³⁸ Salih Geçit, *İslam Kelâmında Siyaset ve İmâmet Tartışmaları* (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012, s. 3.

⁵³⁹ Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", ss. 1-10.

⁵⁴⁰ İmâm Kemaleddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Şerîf el-Mekdisi, *el-Musamere*, s. 413.

⁵⁴¹ el-Mekdisi, s. 413.

⁵⁴² Taftazani, *Şerhu'l-Akide'tu'n- Neseî*, s. 175.

⁵⁴³ Şemsu'd-Din es-Semerikandi, *Sahâifu'l-Hilâfiyeti*, (tah. Dr. Ahmed Abdurrahman Şerîf), Riyad, trs., s. 473.

⁵⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti'ş-Şer'iyye*, (tah: Muhammed Muhyuddin Abdilhamid), Daru'l-Fikr, Beyrut, trs, 14; el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkı'in 'an Rabbi'l-'Alemin*, (tah: Taha Abdurrauf Sa'd), Daru'l-Cil, Beyrut 1973, IV, 372.

⁵⁴⁵ Muhammed Ali b. Muhammed Tehanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 367.

⁵⁴⁶ Tehanevi, II, 367.

tatbik edilmesidir.⁵⁴⁷ Gazzali (ö. 505/1111)'ye göre siyaset: "Tüm toplumu maddi ve manevi yönden idare etmek, onlara hem bu dünyanın hem de ahiretin kanunlarını öğretmektir ki, dört kısma ayrılır: Peygamberlerin siyaseti, ilim adamlarının siyaseti, halife, hükümdar ve sultanların siyaseti ve din görevlilerinin siyaseti."⁵⁴⁸

İslam düşünce tarihinin geçmiş dönemlerinde bu şekilde tarif edilen siyaset kavramı, günümüz ilim adamları tarafından da daha genel ve daha geniş bir şekilde tarif edilmektedir. Günümüz bilim adamları şu tarifleri yapmaktadırlar: Siyaset, bir örgütün ya da bir örgütün en üst yöneticisinin önemli konularda benimsediği tutum ya da genel yönelim, izlediği yol ve yöntemdir.⁵⁴⁹ Siyaset (bir anlamıyla), bir devletin dış ve iç politikası, ekonomi, para, barış politikaları, aynı şekilde bir örgütün ya da bir şirketin değişik konulardaki eylem, işlem ve planlarıdır.⁵⁵⁰ İnsanın ve insanın oluşturdukları örgütlerin ve toplumların yaradılışlarından ve sosyo-ekonomik durumları gibi bazı nedenlerin sebep olduğu farklılıklardan kaynaklanan çıkar çatışmaları, toplumun sahip olduğu maddi ve manevi değerlerin paylaşılması mücadelesidir.⁵⁵¹

Kapani'ye göre siyasetin mahiyetine dair tarifler iki grupta ele alınabilir: Birinci anlayışa göre siyaset, toplumdaki insanlar arasında bir çatışma ve mücadeledir. İnsanlar, yaratılışları, sosyal ve ekonomik durumları bakımından düşünce, çıkar ve temayülleri itibariyle farklıdır. Bu farklılıktan doğan çatışma, siyasetin temelini oluşturmaktadır. Mücadelenin ve çatışmanın hedefi de iktidarın ele geçirilmesidir. İkinci anlayış tarzına göre siyaset, toplumsal bütünlüğü sağlamak, özel menfaatlerin karşısında genel menfaatlerin ve insanların ortak iyiliğini gerçekleştirmek içindir. Buna göre siyaset herkesin yararını gözeten bir toplum düzeni kurma çabasıdır.⁵⁵²

İslam düşünce tarihinde siyasi-idari içerikli olarak imâm, halife,⁵⁵³ emiru'l-mü'minin,⁵⁵⁴ veliyu'l-emr, sultan, mülk, melik, ümmet, millet, devlet, riyaset, siyadet,

⁵⁴⁷ Abdurrahman Ebû Zeyd Veliyyüddin İbn Haldun, *Mukaddime*, (terc: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1988, I, 458.

⁵⁴⁸ Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, s. 48-49, 66-69.

⁵⁴⁹ Cemal Mihçioğlu, "Kamu Yönetimi Alanında Türkçe Terim Denemeleri", Yıllık IX 1986-1987, Ankara Üni. Basın Yayın Yüksekokulu Yay., Ankara 1987, s. 182'den naklen; Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2001, s. 1.

⁵⁵⁰ Öztekin, s. 1.

⁵⁵¹ Ahmet Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı*, Ankara Üni. Siyasal Bilg. Fak. Yay., Ankara 1987, s. 3.

⁵⁵² Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1983, s. 1 vd.

⁵⁵³ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdi, (ö. 450/1058), *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, Beyrut 1990, s. 29; er-Rayyis, *en-Nazariyyetü's-Siyasiyyetü'l-İslamiyye*, s. 121; Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe ve'l-İmâmetü'l-Uzma*, Mısır 1341, s. 10.

velayet, vesayet, idare⁵⁵⁵ ve dâr gibi çeşitli kavramlar kullanılmaktadır. Ancak bu kelimelerin hiç biri, siyaset kelimesi kadar kapsamlı değildir. Siyaset kavramı, özel olarak devletin en üst kademedeki amirler, genel olarak da bir alt kademedeki birilerine emir verme yetkisine sahip olan herkes için kullanılmaktadır. Bununla birlikte yukarıda zikredilen kelimelerden her biri, siyaset kavramının belli bir alanını ifade etmektedir. Bunlardan “idare” kelimesi, anlam alanının genişliği açısından siyaset kelimesine en yakın kelime olmasının yanı sıra, daha çok siyaset işinin yürütme ve uygulama boyutunu ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, siyaset, işin kurumsal yönüne işaret etmektedir. İki kavram arasında umum ve husus ilişkisi de bulunmaktadır. Her siyaset, idaredir ama her idare siyaset değildir. Ayrıca günümüzde “politika” kelimesi de siyaset kelimesi yerine kullanılmaktadır. Bu sözcük, Yunanca “polis (kent)” sözcüğünden gelmektedir. Bu anlamda politika, kent (site) veya devlet işlerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁵⁵⁶ Bu kökeni itibarıyla günümüzde siyaset ve politika kelimeleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Siyaset kavramı çoğu zaman hem genel hem de özel anlamlarıyla kullanılabilir. İslam düşünce tarihinde siyasetin yerine daha çok hilâfet ve imâmet kavramları kullanılmaktadır. Biz de tezimizde en üst kademedeki yöneticiliği ifade eden hilâfet, imâmet ve devlet başkanlığı gibi kavramları zaman zaman siyaset kavramının yerine kullanmayı tercih ettik.

Siyaset kavramının, hakimiyet kavramı ile de bir anlam ilişkisi vardır. Hakimiyeti siyasetin bir unsuru olarak görmek mümkündür. Hakimiyet şekline ve anlayışına göre, siyaset de şekillenmektedir. Arapça hakimiyet kelimesi, kök anlamı itibarıyla bir hayvana veya bir ata gem takmak, onu kontrol edilebilir hale getirmek demektir.⁵⁵⁷ Hakimiyette, hakim olunan nesneye ıslah gayesiyle kendi isteği doğrultusunda yön vermek söz konusu iken, siyasette bu mezkur hakimiyete binaen mülk kavramıyla da paralel olarak, işi düzenlemek, kontrol etmek, işi olması gerektiği gibi hakkıyla yapmak, işi tedbir etmek, icra etmek önemlidir. Ayrıca, Arapça “hakeme” fiili asli haliyle tekil varlıklara hitap ederken, “sase” daha ziyade çoğul varlıkları dikkate almaktadır. Bu da siyasetin, hakimiyet semantik (anlam) alanının bir kısmıyla iç içe olduğunu göstermektedir. Ancak farklı ortamlarda, her iki kavram da, ihtiva ettikleri anlamlar

⁵⁵⁴ Suphi Salih, *en-Nuzumü'l-İslamiyye Neş'etüha ve Tatavvuruha*, Beyrut 1990, s. 260.

⁵⁵⁵ Geçit, s.4.

⁵⁵⁶ Öztekin, s. 1; A. Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi -Giriş-*, İmge K., Ankara 1992, s. 2.

⁵⁵⁷ Firuzabadi, *el-Kamusü'l-Muhit*, Beyrut, Lubnan, ts. IV, 99; Zebidi, *Tacu'l-Arus*, Beyrut, trs. VIII, 352.

itibariyle, oldukça geniş birer alana yayılmaktadır. Sahip olunan hakimiyet anlayışı siyasete yön verir veya siyaset, sahip olunan hakimiyet anlayışına göre şekillenir, ona göre farklı görünümler sergiler. Bu manada siyaset, hakimiyet şeklinin bir göstergesi ve uzantısı olarak da görülebilir.⁵⁵⁸

Siyaset kelimesi ve türevleri Kur'ân'da geçmez; hadislerde ise hem "at terbiye etme" hem de "halkın işlerini yönetme" manalarında kullanılır.⁵⁵⁹ Fıkıh literatüründe ise, kamu otoritesinin dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapması anlamında kullanılmıştır.

Siyaset terimi, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren kullanılan bir kelimedir. O dönemlerdeki kullanıma baktığımız zaman kelimenin "idare etme sanatı" anlamında bir kabiliyeti belirtmek için kullanıldığını görmekteyiz. Mesela Ammar b. Yasir "siyaset bilgisinin zayıflığı" sebebiyle Hz. Ömer'e şikayet edilmiş, o da onu görevden almıştı.⁵⁶⁰ Emeviler ve Abbasiler'in ilk döneminde de siyaset kelimesi hem idare etme hem de idare etme sanatı anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁶¹

İslam'da siyaset kurumu Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişkiye dair İslam'ın ontolojik tasavvuruna dayanır. İslam dininde siyasetin temel amacı, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu kazanacakları ortamın hazırlanması ve sürdürülmesi, yaygın tabiriyle din ve dünya mesalihinin (faydalarının) temini, diğer bir ifadeyle dinin korunması ve dünya işlerinin yönetilmesi olup bu amaca hizmet edecek bir yöneticinin iş başına getirilmesi esastır.⁵⁶²

Kur'ân'da zikredilen bazı peygamberlerin ilk bakışta hatalı görünen fiilleri de, umumiyetle günahtan ziyade zelle olarak isimlendirilegelmiştir. Zelle: Ayak sürçmesi, ayak kayması anlamında unutmaya ve hata etme şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁶³ Ancak bunlardan bir kısmının siyaset etme ve siyasi davranma olduğu gözlerden kaçmıştır. Fetanet sıfatını haiz olan Allah elçileri, kendisini ve misyonunu tehlikeye düşürebilecek

⁵⁵⁸ Bulent Ünal, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler," *DEÜİFD XIII*, Kış-İlkbahar 2001, s. 163.

⁵⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 297; VI, 347, 352; Buhari, "Enbiya", 50; Müslim, "İmare", 44.

⁵⁶⁰ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belazuri, *Fütuhu'l-Büldan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 279.

⁵⁶¹ et-Taberi, VII, 159; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru Sadır, Beyrut 1979, V, 412.

⁵⁶² Hızır Murat Köse, "Siyaset", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVII, 294 vd.

⁵⁶³ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, s. 68

durumlardan kolayca kurtulabilmek için veya hasımları üzerinde daha etkili tebliğ yapabilmek için siyasi davranmışlardır.⁵⁶⁴

2.2.3. İslamî Kaynaklarda Siyaset Kavramı

İslam tarihinde Müslümanlar arasında siyaset, dinî ve hukuki bir problem olarak sürekli tartışma konusu olmuştur. Ancak “siyaset” kavramı âlimlerin kitaplarında daha çok “imâmet” ve “hilâfet” kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. İslam Siyaset Düşüncesi, 18. yüzyıla gelinceye kadar, genel bir “siyaset” kavramı üzerinde değil de, hususi olarak “imâmet” ve “hilâfet” etrafında yapılan tartışmalardan ibaret bir siyaset düşüncesi haline dönüştürülmüştür. İslam Siyaset Düşüncesinde bir mefhum ve düşünce problemi olarak siyaset, hilâfet sisteminin Müslüman aydınlar tarafından tartışmaya açılması, hatta birçok araştırmacı ve aydın tarafından miadını tamamlamış bir süreç olduğu, İslam topluluklarına artık yetersiz geldiği, modern siyaset sistemleri ve modern siyasal düşünceleri karşısında misyonunu ve vizyonunu kaybettiği, artık kaldırılması gerektiği,⁵⁶⁵ yahut eski klasik sistemin çağdaş siyaset sorunları konusunda yetersiz olacağı, dolayısıyla çağın şartlarına uygun yeni bir siyasal anlayışın geliştirilmesi gerektiği⁵⁶⁶ şeklindeki düşüncelerin yaygınlaşmasıyla, daha genel ve sistematik bir tarzda ele alınmaya başlandı. Artık günümüzde İslam Siyaset Düşüncesinde siyaset, modern siyaset mefhumunun tüm unsurlarını, çağdaş siyaset düşüncesinin tüm konularını ele alan, her türlü siyasi sorunu tartışan, çözüm önerilerinde bulunan ve diğer siyasal sistem ve siyasal düşünceleri eleştiren bir alana dönüşmüş bulunmaktadır.

Geleneksel İslam Siyasal Düşüncesinde siyaset kavramı, Yunan eserlerinin tercüme edilmesiyle Aristo ve Eflatun’un “siyaset”⁵⁶⁷ ve “devlet”⁵⁶⁸ ile ilgili eserleri tercüme edildikten sonra, İslam felsefesi literatürüne geçmiştir. Ancak kelâm ilmi, felsefi tercüme hareketlerine karşı ihtiyatlı ve tedbirli bir tavır takındığından dolayı, siyaset mefhumunu bu şekilde ele almamıştır. Bunun yerine İslam tarihindeki siyasi

⁵⁶⁴ Ünal, “İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler”, *DEÜİFD* XIII, Kış-İlkbahar 2001, s. 163.

⁵⁶⁵ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer’iyesi*, (trc. Suphi Menteş), Menteş Matbbası, İstanbul 1969, s.79; Ali Abdurrazık, *İslam’da İktidarın Temelleri (el-İslam ve Usuluha el-Hukm)*, (trc. Ömer Rıza Doğrul), Birleşik Yay., İstanbul 1995, s. 103; Cemal el-Benna, *el-İslam Dinun ve Ümmetün ve Leyse Dinen ve Devletten*, Daru’ş-Şuruk, Kahir 2008, s. 152.

⁵⁶⁶ Prens Said Halim Paşa, “İslam Usul-i Siyasiyesi,” (trc. M. Akif Ersoy), Mehmed Akif Külliyyatı, (haz. İsmail Hakkı Şengüler), Hikmet Neşr., İstanbul 1991, s. 491-509; H. Yunus Apaydın, *İlmihal, (Siyasal Hayat)*, DİB Yay., Ankara 2006, s. 252-325; Rıza, *el-Hilafe*, s. 7-156; Hasan Gümüšoğlu, *İslam’da İmâmet ve Hilâfet*, Kayıhan Yay., İstanbul 2011, s. 291-306.

⁵⁶⁷ Aristo, *Politika*, (trc. Ersin Uysal), Dergah Yay., İstanbul 2007, s. 27.

⁵⁶⁸ Eflatun, *Devlet*, (trc. Yağmur Reyhani), Akvaryum Yay., İstanbul 2005, s. 53.

gelişmelere paralel olarak imâmet ve hilâfet kavramları çerçevesinde ele almıştır. Bu, İslam'da siyaset mefhumunun olmadığı anlamına gelmez. Zira çağdaş bilimlerde ve siyasal bilimlerle ilgili çalışmalarda siyasetle ilgili zikredilen tüm konu, yorum ve değerlendirmeler, Kelâm, İslam Felsefesi, İslam Hukuku ve İslam Hukuk Felsefesi ile ilgili eserlerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.⁵⁶⁹ Günümüzde ise, Yeni İlm-i Kelâm metodundan bu yana siyaset mefhumu ve siyasi konular daha yoğun bir şekilde ele alınmakta, bu bağlamda olmak üzere kelâm kitaplarında din-devlet ilişkileri, demokrasi, teokrasi, laiklik, İslam'da yönetim ve yönetici, İslam Siyaset Düşüncesi, İslami Siyaset Teorisi ve Siyasal İslam gibi başlıklar altında geniş yelpazede işlenmektedir. Böylece siyaset konusu, yeni kavramlar, yeni metotlar ve yeni düşünce sistemleri bağlamında incelenmektedir.⁵⁷⁰

Klasik ve sistematik İslamî kitaplarda siyasetle ilgili konular iki şekilde ele alınmıştır: Birincisinde, İmâmet ve hilâfet bahsi işlenirken doğrudan, ikincisinde ise diğer konular işlenirken dolaylı ele alınmıştır.

İslam geleneğinde siyaset konusunu ele alan müellifler hangi mezhebe mensupsa, kendi îtikâdî ve siyasi mezhebine muvafık olarak bu konuyu ele almaktadır. Diğer bahislerde de kendi mezhebinin metot ve usulüne göre siyasi fikirlerini araya serpiştirmekte veya îtikâdî-kelâmî bir formda sunmaktadır. Bu nedenle, İslamî kitaplar dikkatli bir şekilde incelenip siyasi bir okuma tarzıyla değerlendirildiğinde birçok bahis ve fasılda bol miktarda siyasi fikir ve düşünce tespit edilebilir.

Geleneksel İslami siyaset tasavvurunun müstakil bir branş olarak ele alınmadığı dönemlerde, Müslüman âlimlerin konu ile ilgili yazdıkları eserlere verdikleri isimler de aslında İslam Siyaset Düşüncesi'nin imâmet ve hilâfet adı altında geliştirilerek, çerçevesi gittikçe genişleyen bir düşünceye dönüştüğü şeklinde değerlendirilebilir. Zira siyaset kelimesi, ilmi terminolojiye bir terim olarak geçme sürecinde iken, buna paralel olarak sonradan müstakil terim olacak bu adın anlam alanı da oluşum ve gelişim sürecini yaşamaktaydı. Böylelikle on birinci yüzyılın sonunda imâmet ve hilâfet denilen siyaset meselesinin itikad kitaplarının konularından biri haline geldiğini görüyoruz.

⁵⁶⁹ Ahmet Yaman, *İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, Esra Yay., Konya 1999, s. 95-107.

⁵⁷⁰ Ömer Çelik, "Toplumsal İki Siyaset Sorunu", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul, trs., s. 39-48.

Âlimler tarafından imâmet konusu çerçevesinde ele alınan siyasi meseleler, bir süre sonra siyasi gerçekliğe uygun olarak “sultan” ve “melik” kavramı çerçevesinde işlenmeye başlanmıştır.⁵⁷¹ el-Maverdi ve el-Ferra, eserlerine “Ahkamu’s-Sultaniyye” isimlerini vermiş, siyasetçilerin yönetimle ilgili ihtiyaç duydukları hükümlere ağırlık vermek için İmâm-ı Gazali, kitabına “et-Tıbru’l-Mesbûk fi Nasihati’l-Müluk” ifadesini kullanmış, yöneticilerin uyması ve uygulaması gereken prensiplere değindiğinden dolayı İbn Kayyim (ö. 751/1350) da eserine “et-Turuku’l-Hukmiyye fi’s-Siyaseti’ş-Şer’iyye” adını takmış, ayrıca yöneticinin hukuka ve şeriata uygun bir şekilde uyması gereken yönetim yollarından bahsederken, İbn Ferhun (ö. 799/1397) kitabı için “Tafsiratu’l-Hukkam fi Usuli’l-Akdiyyeti ve Menahici’l-Ahkam” ifadesini tercih etmiştir. İbn Ferhun bu eserinde yöneticilerin idari ve adli işlerinde takip etmesi gereken hükümlerden bahsetmektedir. Son olarak da Muhammed Abdulhayy b. Abdilkebir el-Kettani’nin “Nizamu’l-Hukumeti’n-Nebeviyye (et-Teratibu’l-İdariyye)” adlı eserinde Hz. Peygamber’in yönetiminin genel bir çerçevesi çizilmiş, onun peygamberliğinin yanı sıra bir devlet adamı olarak son derece önemli ve geniş bir görev yürüttüğü örnekleriyle birlikte açıklanmıştır.⁵⁷²

Tüm bu hususlar, İslam düşünce geleneğinde siyaset kavramının geniş bir anlamda kullanıldığını göstermektedir. Ancak siyaset kavramının diğer anlamlarından çok, “devlet başkanlığı” diye adlandırılan konunun karşılığı olarak “imâmet” ve “hilâfet” kavramları İslam Siyaset Düşüncesi’nin ana konusu olarak işlenmiştir. Bu sebeple “Mâturidiliğin Siyaset (hilâfet/imâmet) Anlayışı” adlı bu tezimizde, Mâturidiliğin siyaset düşüncesini işlerken siyaset kavramı yerine zaman zaman hilâfet, imâmet veya devlet başkanlığı gibi kavramları da kullandık.

2.3. MÂTURİDİLİKTE HİLÂFETİN GEREKLİLİĞİ

İnsanları ve devleti idare etme sanatı olarak tanımlanan siyaset, toplumsal bir varlık olarak yaratılan insan için vazgeçilmez bir müessesedir. Toplumı yönetme anlamında siyasetten söz edebilmek için önce devletten söz etmek gerekir. Devletin kurulması aklın bir gereği, vakıanın bir zorunluluğu, olayların tabiatının öngördüğü bir gerçek olmakla birlikte, devletin başında bir başkanın bulunup bulunmayacağı, şayet

⁵⁷¹ H. Kübra Yücedoğru-Vejdi Bilgin, “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslam Siyaset Düşüncesine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVII, Sayı: 2, Bursa 2008, s. 741; Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 20-25.

⁵⁷² el-Kettani, *Nizamu'l-Hukumeti'n-Nebeviyye (et-Teratibu'l-İdariyye)*, s. 3-649.

bulunacaksa bunun dinen mümkün olup olmadığı ve o başkanın nasıl seçileceği gibi meseleler, İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Toplum hayatının düzenli ve huzurlu bir biçimde sürdürülebilmesi için topluma egemen olan bir otoriteye ihtiyaç bulunduğu konusunda neredeyse görüş birliği bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira insanlar, yaratılışlarına sinmiş olan oburluk ve hırs nedeniyle aralarında meydana gelen meselelerde birbirine zulmederler, dolayısıyla arabuluculara ihtiyaç duyarlar.⁵⁷³ En üst arabulucu ise, toplumda en etkin ve en güçlü kurum olan siyaset kurumudur. Yine insanoğlu hemcinsine ihtiyaç duyacak şekilde yaratılmıştır ve onun yardımına başvurması yaratılışının ayrılmaz unsurudur. Onun karakter yapısı bunu gerektirmektedir.⁵⁷⁴

İnsan toplumsal bir varlıktır ve onun diğer insanlarla sosyal ilişkiler içinde bulunuyor olması, siyasetin bir ihtiyaç olarak belirmesine sebep olmuştur. Bir arada yaşamanın doğurduğu bir zorunluluk olduğu da söylenebilir. İnsanlar, yaratılış itibariyle birbirlerine denk olmadıklarından, belli niteliklerde diğerlerinden üstün olanların, normal olarak, böyle olmayanların davranışlarını kendi istekleri doğrultusunda kontrol edebilmekte, yani onların üzerinde egemenlik kurabilmektedirler. Bu sevk etme faaliyeti hayatın her boyutunda kendini göstermektedir. Ancak, insanların birbirilerinin davranışlarını her kontrol etme faaliyetini siyasi olarak değerlendirmek yanlıştır.⁵⁷⁵

İslam mezheplerinin büyük çoğunluğu siyaset denilen devlet başkanlığının vacip (gerekli)⁵⁷⁶ olduğunu söylerken, küçük bir kısmı da vacip (gerekli) olmadığı kanaatini taşımaktadır.⁵⁷⁷ Siyasetin vacip olması, onun, dinin ve itikâdın (inancın) asli unsuru olduğu anlamına gelmez. Zira dinde birçok vacip vardır ki, bu vacipler dinin temel rükünleri değildir. Siyaset, dinî hükümlerin ifa edilmesinin bir aracı olarak vaciptir. Nitekim fakihler: "Kendisiyle vacip bir şeyin meydana geldiği şey de vaciptir" demişlerdir.⁵⁷⁸ İslam mezheplerinden Ehl-i Sünnet, Mürcie, Şîa ve Mu'tezile'nin

⁵⁷³ el-Câhız, *Resailu'l-Câhız*, I, 161.

⁵⁷⁴ el-Maverdi, *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, s. 132; Ammara, *Laiklik ve Dinin Fanatizm Arasında İslam Devleti*, s. 327.

⁵⁷⁵ Ünal, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler", s. 162.

⁵⁷⁶ el-Mekdisi, s. 414; el-Pezdevi, s. 268; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 259; Ammara, s. 327; eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 267; Amidi, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 416; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Lubabu'l-Muhassal fi Usuli'd-Din*, (tah. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2004, (Nihayetu'l-İkdam İçinde), s. 355; el-Îcî, *el-Mevakif*, VIII, 344.

⁵⁷⁷ el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafatü'l-Musallin*, II, 149.

⁵⁷⁸ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 237; el-Cüveyni, *Ğiyasi*, s. 100-101; Amidi, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 418.

çoğunluğu devlet başkanlığının gerekliliğini belirterek, ilahi hükümlerin devamını, dirlik ve düzenin sağlanmasını devlet başkanının varlığına bağlarlar. Devlet başkanının varlığı, Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Mu'tezile'ye göre halk için; Şîa'ya göre ise Allah için vacip ve zaruridir.⁵⁷⁹

Müslüman toplum için siyaset denilen devlet başkanlığının gerekli ve lüzumlu olmadığını söyleyenler; Haşeviyye,⁵⁸⁰ bazı Mürciiler ve Hâricilerin Necedat fırkası ile Mu'tezile'den bazı âlimlerdir.⁵⁸¹ Başka bir sınıflandırma ile mütakellimlerin (kelâmcıların) cumhuru (çoğunluğu), fukaha (hukukçular), Şîa,⁵⁸² Hâriciler ve Mu'tezile'nin ekserisi imâmetin vacip olduğu ve seçilmiş olan İmâma itaatin de farz ve vacip olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁵⁸³

Devlet başkanlığı denilen siyaset kurumunu akla dayanarak gerekli gören⁵⁸⁴ ve nakle (nass)⁵⁸⁵ dayanarak gerekli görenler⁵⁸⁶ olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.⁵⁸⁷ Devlet başkanlığını akla dayanarak gerekli görenler de iki gruba ayrılmış, bir kısmı halifeyi, Allah'ın tayin etmesini gerekli görürken, diğer bir kısmı da halkın tayin etmesini gerekli görmüştür. Başka bir ifade ile siyaset denilen devlet başkanlığını şer'i bakımdan/nakle göre gerekli görenler Sünni kelâmcıların tamamı, Zeydiyye ve Mu'tezili kelâmcıların çoğunluğudur.⁵⁸⁸

Sünni-Mâturidi âlimleri toplumda ancak devlet gücüyle yok edilebilecek mahiyette olan zararların defedilmesi ve İslam'da meşru kılınan muamelat, munakehat (nikah), cihat, hudud (hadler), Cuma ve Bayram gibi şiarların edası gibi maslahatların bir gereği

⁵⁷⁹ Laoust, s. 231.

⁵⁸⁰ Allah'a sıfat nispet etmekte aşırılığa kaçıp ona cisim izafe edenlere verilen isim. Aynı zamanda nasların zâhirini de ılımlılıktan uzak ve yanlış bir tarzda yorumlayanlara da verilen isim. (Nişvanu'l-Himyari, *el-Huru'l-İyn*, s. 149-204).

⁵⁸¹ İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Beyrut, trs., IV, 149; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 235.

⁵⁸² Şîa'ya göre imâmet aklen Allah üzerine vaciptir. Yani insanlara imâm tayin etmek hikmetinin bir gereği olarak Allah'a lutuf olarak vaciptir. Bu vaciplik, En'am Suresi'nin 12. âyetinde geçen "Allah kendi kendisine merhameti yazdı," âyetindeki vaciplik gibidir. (Yusuf İbiş, *el-İmâm ve'l-İmâme İnde's-Şîa*, s. 5-6).

⁵⁸³ eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 267; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 270.

⁵⁸⁴ Şemsu'd-Din es-Semerkandi, *Sahaifu'l-Hilafiyeti*, s. 473.

⁵⁸⁵ el-Mekdisi, s. 414; es-Semerkandi, *Sahaifu'l-Hilafiyeti*, s. 494.

⁵⁸⁶ es-Semerkandi, *Sahaifu'l-Hilafiyeti*, s. 473.

⁵⁸⁷ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzi, *Kitabü'l-Muhassal Efkarü'l-Mütakaddimin ve Mütahhirin mine'l-Hukemai ve'l-Mütakellimin*, (thk. Hüseyin Atay), Mektebetü Daru't-Türas, Kahire 1411/1991, s. 573; er-Râzi, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, (thk. Ahmed Hicazi es-Saka), Kahire 1406/1986, II, 255-256.

⁵⁸⁸ es-Semerkandi, *Sahaifu'l-Hilafiyeti*, s. 473; er-Râzi, *Muhassal*, s. 574; Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 758.

olarak imâmetin vacip olduğunu savunmakta, ayrıca toplumun fertleri başıboş bırakıldığı takdirde, anarşizmin ortaya çıkacağını ve her fert ve grubun kendine göre bir sistem ve uygulama ile işlerini yürütmek zorunda kalacağını, bunun da toplumun yapısını ifsat edip fitne ve fesadın umumileşmesine, toplumun helak olmasına neden olacağını belirterek siyasetin gerekliliğini delillendirmektedirler. Böylece dinin maksatları ve toplumun maslahatları açısından hareket ederek siyasetin vucubiyetini ispat etmektedirler.⁵⁸⁹

Mâturidiler siyasetin gerekliliği görüşlerini Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir takım hadislere dayandırmışlardır. O hadislerden bir tanesi şudur: “*Kim zamanın imâmını tanımadan ölürse cahileyye ölümü üzerine ölmüş olur.*”⁵⁹⁰ Ayrıca sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imâmet sorununu en önemli görev olarak telakki etmiş ve bu konuda fikir birliğine varmıştır.⁵⁹¹ Diğer bir ifade ile Mâturidiler, devlet başkanının gerekli olduğu görüşlerini Hz. Peygamber'in bir takım hadislerine ve ümmetin icmasına⁵⁹² dayandırmışlardır. Onlar Hz. Peygamber'in sözlerini ve sahabenin icmasını⁵⁹³ hüccet olarak kabul etmektedir. Hz. Peygamber: “*Benim ümmetim dalalet üzerinde birleşmez,*”⁵⁹⁴ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra daha cenazesi ortada iken Sahabenin ihtilaf ve ayrılıklara fırsat vermemek üzere ilk iş olarak derhal imâm seçmek üzere toplanması ve bu konuda müşterek bir karar alması, imâmetin vacip olduğunu göstermektedir.⁵⁹⁵ Aslında Sakife Olayı'nı ele alan tarih kitaplarında, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve diğer sahabelerin bu işe müdahil olmalarına sebep olan ana saik, hilâfetin vacip olduğuna dair bir düşünceye sahip olmaları değil, Ensar'ın aceleyle kendilerinden bir devlet başkanı seçmek üzere toplantıyı başlatmış olmalarıdır da denilebilir.⁵⁹⁶ Yani, Rasulullah'ın teşkil ettiği topluluğun başsız kalması durumunda meydana gelecek karışıklık ve dağılmanın herkesçe sezilmiş olması, Mekke ve

⁵⁸⁹ el-Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, s.268; en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 823; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 237-238; er-Râzi, *Meâlimu Usuli'd-Din (İslam İnancının Ana Konuları)*, (çev. Nadim Macit), Erzurum 1996, s.130; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 272.

⁵⁹⁰ Müslim, *Sahih-i Müslim*, “İmare”, 13, hadis no: 58.

⁵⁹¹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 48.

⁵⁹² Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, (trc. Bekir Topakoğlu), İstanbul 2011, İFAV Yay., s. 114.

⁵⁹³ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 235-236.

⁵⁹⁴ Ebi Abdullah b. Yezid el-Kazvani İbn Mace, (273/886), *Sünen*, “Fiten”, 8, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.

⁵⁹⁵ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 236; el-Cüveyni, *Ğiyasi*, s. 74; el-Cürcani, *Şerhu'l-Mevakif*, VIII, 346; Amidi, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 417.

⁵⁹⁶ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 22.

Medine’de o günkü ortama ulaşmak için elde edilmiş bulunan tüm kazanımların kaybedilmesi tehlikesi, çevre devlet, aşiret ve toplulukların Müslümanların aleyhindeki tutum ve davranışları, sahabeyi kendilerine bir yönetici seçme konusunda harekete geçirmiş, hatta buna mecbur bırakmıştır denilebilir.

Devlet başkanlığı denilen siyaset sorunu doğrudan İslam akaidini ya da kelâmını değil,⁵⁹⁷ İslam hukukunu ilgilendiren bir konudur. Siyaset meselesi dinî olmaktan ziyade dünyevi bir meseledir. İtikâdî bir mesele değil, millete ait hukuki ve mesalih-i amme (kamu yararı) cümlesindedir.⁵⁹⁸ İmâmet, “Kitap” yahut “Sünnet”ten çıkarılmış bir konu olmayıp “rey”den çıkarılmıştır. Dolayısıyla siyaset, insana bu dünya hayatında en ideal olanı gerçekleştirmeyi içeren ve dinî görevin gerekli gördüğü ve görmekte olduğu sivil bir zorunluluktur.⁵⁹⁹

Ehl-i Sünnet’in iki büyük inanç ekolünden biri olan Mâturidiliğin kurucusu İmâm Mâturidi’ye göre, imâmet meselesi, itikâdî bir konu olmayıp, akli bir konudur. Zira insanların birlikte huzur ve barış içerisinde yaşayabilmeleri için hukuki ve toplumsal bir düzenlemenin olması şarttır. Bu sebeple siyasi ve toplumsal bir düzenin kurulması ve bunun bir başkan tarafından yönetilmesi gerekir.⁶⁰⁰ Aklın yanı sıra, siyasi gelenek ve tarihi gerçekler de bir yöneticinin olmasını gerekli kılmaktadır.⁶⁰¹

İmâm Mâturidi, toplum düzenini sağlayacak bir imâmı gerekli görmekte birlikte, imâmın kim olacağı, nasıl seçileceği ve hangi özellikleri taşıyacağı konusunda Kur’ân’da açık bir hükmün bulunmadığını savunur. Ona göre imâmet konusunda her mezhebin farklı görüşler ileri sürmesi de, Kur’ân’da bu konuda açık bir ifadenin olmayışından kaynaklanıyor. Gerçekten de, Şîî iddialarının aksine, imâmet konusunda ne bir nass vardır ne de bir tayin söz konusudur.⁶⁰² Çünkü İslam âlimleri: “*Allah’a, Resulüne ve ulu’l-emre itaat edin,*”⁶⁰³ âyetinin yorumunda “ulu’l-emr” konusunda ihtilaf etmişler ve onlardan bir kısmı ulu’l-emri, âlimler olarak; bir kısmı, âmirler olarak; diğer

⁵⁹⁷ Mâturidi, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 285; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu’l-Akaid)*, s. 256; el-Gazâlî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, s. 134; el-Gazâlî, *Faysal et-Tefrika Beyne’l-İslam ve’z-Zenedika*, Kahire 1907, s. 15; İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşad*, Kahire 1950, s. 410; el-Cürçani, *Şerhu’l-Mevakif*, Kahire 1311, III, 161; eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 478.

⁵⁹⁸ Mâturidi, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 285; Nomer, *Şeriat, Hilâfet, Cumhuriyet ve Laiklik*, s. 344.

⁵⁹⁹ Ammara, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslam Devleti*, s. 328.

⁶⁰⁰ Mâturidi, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 285.

⁶⁰¹ Mâturidi, *Te’vilât*, I, 441-446; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturidi ve Mâturidilik*, s. 80.

⁶⁰² Mâturidi, *Te’vilât*, I, 441-446; Onat, *Emevi Devri Şîî Hareketleri*, s. 23 vd.

⁶⁰³ Nisa, 4/59.

bir kısmı ise, ordu komutanları olarak anlamışlardır.⁶⁰⁴ Ona göre bu âyet, Şîîlerin imâmet anlayışını çürütmektedir. Çünkü âyette geçen “ulu’l-emr”, umera, fukaha ve Şîîlerin iddia ettiği imâm anlamında olmak üzere üç farklı şekilde yorumlanabilir. Burada geçen ulu’l-emr kelimesine, sadece Şîîlerin ileri sürdüğü şekliyle, imâm anlamını vermek imkansızdır. Çünkü, söz konusu âyetin devamı: “*Aranızda ihtilafa düştüğümüzde Allah’a ve Resulüne müracaat edin,*” şeklinde olup “Allah’a, Resulüne ve imâma danışın” şeklinde değildir.⁶⁰⁵

Mâturidi, Şîa’ya yönelik eleştirilerine şöyle devam eder: “Şîa’ya göre, imâma itaat etmek farzdır ve ona muhalefet eden kâfir olur.” Eğer onların dediği gibi imâma itaat etmek farz olsaydı, Allah’ın bu âyette açıkça: “*Allah’a, resulüne itaat edin*” buyurduktan sonra, ayrıca “İmâma danışın” demesi gerekirdi.⁶⁰⁶ Bütün bu açıklamalar, ulu’l-emr’in anlamı konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini göstermektedir. Ayrıca, bu kelimenin hangi anlamda kullanıldığı konusunda birlik sağlanamadığından anlamı da zannîdir. O halde îtikâdî konularda zanna⁶⁰⁷ yer olmadığından Şîîlerin imâmet görüşü, bu bakımdan da temelsizdir.

Mâturidiliğin en önemli âlimlerinden olan Ebû’l Muîn en-Neseî’ye göre, Müslümanların idaresini üstlenecek bir devlet başkanının bulunması vacip (gerekli)’tir. O, toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması için devlet başkanını zorunlu görmektedir. Söz konusu bu gerekçelerden dolayı devlet başkanının gerekliliği görüşünü sahabenin icmasına (fikir birliğine) dayandırmıştır.⁶⁰⁸ Ebû’l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), imâmın gerekliliğinden bahsederken “vucub” kelimesi yerine; “muhakkak ki Müslümanların bir imâmının olmasına zorunluluk vardır,” demektedir. O,

⁶⁰⁴ Mâturidi, *Te’vilât*, I, 441-446.

⁶⁰⁵ Mâturidi, bu âyeti şöyle yorumlamaktadır: Bir konuda ihtilaf çıktığında, önce Kitab’a, orda yoksa ve Hz. Peygamber hayatta ise, O’na, eğer hayatta değilse sünnetine başvurulur. Şayet bu ikisinde de yoksa o konudaki icmaya bakılır ve içtihadı başvurulur. Geniş bilgi için bkz. Mâturidi, *Te’vilât*, I, 441-446; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturidi ve Mâturidilik*, s. 80-81.

⁶⁰⁶ Mâturidi, *Te’vilât*, I, 442-443.

⁶⁰⁷ Mâturidi’nin burada, îtikâdî konularda zanna yer yoktur demesine rağmen, zaman zaman gerek “Kitabu’t-Tevhîd”de gerekse “Te’vilât”da bazı haber-i vahid olan hadisleri, yöntemine ters düşmesine rağmen kullandığı görülmektedir. Mâturidi’nin eserleri ve genel görüşleri göz önünde alındığında onun tutarlı olduğu görülmektedir. O halde onun bunu kullanmasının bazı sebepleri olmalıdır. Bu durumun şöyle bir açıklaması olabilir: Mâturidi’nin yaşadığı dönemde, hadisin halk üzerinde büyük bir nüfuzuna sahip olması ve Müslümanlar arasında büyük bir delil olarak kabul edilmesi sebebiyle, Mâturidi de muhtemelen görüşlerini desteklemek amacıyla, toplumda yaygın olarak kullanılan böyle bir delili kullanmayı gerekli görmüş olabilir. “Kaderiye bu ümmetin Mecusileridir” şeklindeki rivayette olduğu gibi. (Mâturidi, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 500).

⁶⁰⁸ en-Neseî, *Temhid fi Usuli’d-Din*, s. 107; *Tabsiratu’l-Edille fi Usuli’d-Din*, II, 823; Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü’l-Kari, *Şerh Ala Fıkhı’l-Ekber*, İstanbul 1375/1955, s. 163.

imâmetin vucubu konusunda ihtilaf edenlerin görüşlerine itibar edilmeyeceğini belirtmektedir.⁶⁰⁹

Hukuki vazife ve vecibelerin pek çoğunun yerine getirilmesi bütün ümmet fertlerine ittibatı vacip olacak şekilde Allah Resulü'ne niyabet manasına gelen halifeye bağlı olduğu için Ömer en-Neseî şöyle der: “Müslümanlar için bir imâma (siyasi lidere) mutlak surette ihtiyaç vardır. Müslüman halkla ilgili dinî hükümlerin infazı, cezaların tatbiki, düşmanlara karşı ülke sınırlarının korunması, Müslümanlardan ordu teşkil edilmesi, sadakaların, yani vergilerin toplanması, zorbaların, soyguncuların ve eşkiyanın zapt u rapt altına alınarak kahredilmesi, Cuma ve Bayram namazlarının ifa edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ortadan kaldırılması, hukuk üzerine kaim olan şahitliklerin kabulü, velileri bulunmayan küçük yaştaki oğlan ve kızların evlendirilmeleri ve ganimet mallarının taksim edilmesi gibi önemli hususlar imâm sayesinde icra edilir.”⁶¹⁰

Mâturidi alimlerinden Pezdevî, bu gerekliliğin kifai bir gereklilik (farz-ı kifaye) yani toplumun bir kısmına ait bir gereklilik olduğunu belirtmektedir. İmâmın tayinini Allah için gerekli görenler Şîa'nın İmâmiyye ekolüdür.⁶¹¹

Mâturidi alimlerinden Nureddin es-Sabunî: “İnsanların, işlerini yürütecek bir devlet başkanı edinmeleri gereklidir” der. O da bu görüşünü sahabenin Hz. Ebû Bekir ve diğer halifeler üzerinde oluşturdıkları icmaya (ittifaka) dayandırmaktadır.⁶¹²

Şerhu'l-Akidetu't-Tahaviyye'de dört halifenin, hulefa-i raşidin ve hidayet imâmları olarak nitelendirildiği ve dört halifenin halifelik sıralamaları ve onların faziletleri ile ilgili âyet ve hadisler zikredip onlar üzerinde, sahabenin icması delil getirilerek hilâfet konusu ve onun gerekliliği değerlendirilmiştir.⁶¹³

Mâturidi alimlerinden Ömer en-Neseî'nin hilâfet görüşlerini şerh eden Taftazani şunları kaydeder: “Her bölgede, o bölgeye hükmeden ve güçlü bir otoritesi bulunan bir hakim ile iktifa edilmesi mümkün değil midir? Genel bir başkan tayin etmenin lüzumu ve zarureti nereden gelmektedir?” sorularına cevaben: “Böyle bir durum hem dünya

⁶⁰⁹ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 431.

⁶¹⁰ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 259.

⁶¹¹ el-Pezdevî, s. 268.

⁶¹² es-Sabunî, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 114.

⁶¹³ Allame eş-Şeyh Abdu'l-Ğaniyyu'l-Ğuneymiyyu'l-Meydaniyyu'l-Hanefiyyu, *Şerhu'l-Akidetu't-Tahaviyye*, Daru'l-Beyrut 1425, s. 159 vd.

hem de din işlerini aksatacak çekişmelere ve kavgalara sebep olur. Nitekim zamanımızda bu durumu müşahede ediyoruz. Taftazani, görüşlerini şöyle sürdürür: “İmâm ister olsun isterse olmasın otorite sahibi genel bir başkanla yetinilemez mi? Türklerin zamanında olduğu gibi, nizam bu yoldan da sağlanamaz mı? (Devlet laik olamaz mı? Cengiz tüzüğü ve yasası gibi)” sorularına cevap olarak da: “Evet, dünya ile ilgili bazı işler bu yoldan nizama konulabilir. Fakat en mühim gaye ve en büyük umde olan din işleri aksar.”⁶¹⁴

Günümüz âlimlerinden Bediüzzaman Said Nursi, kanun ve o kanunu uygulayacak olan kişilerin varlığının gerekliliğini şöyle ifade eder: “İnsan, bütün hayvanlardan mümtaz (ayrıcalıklı) ve müstesna (seçkin) olarak acip ve latif bir mizaç (huy) ile yaratılmıştır. O mizaç yüzünden, insanda çeşit çeşit meyiller, arzular meydana gelmiştir. Mesela, insan en müntehap (seçkin) şeyleri ister, en güzel şeylere meyleder, zinetli şeyleri arzu eder, insaniyete layık bir maişet (geçim) ve bir şerefle yaşamak ister. Şu meyillerin iktizası (gereği) üzerine yiyecek, içecek vesair hacetlerini (ihtiyaçlarını) istediği gibi güzel bir şekilde tedarikinde (temininde) çok sanatlara ihtiyacı vardır. O sanatlara vukufu (yetkinliği) olmadığından ebna-i cinsiyle (hemcinsiyle) teşrik-i mesai (işbirliği) etmeye mecbur olur ki, her birisi, semere-i sa’yi (çalışma meyvesi) ile arkadaşına mübadele suretiyle yardımda bulunsun ki bu sayede ihtiyaçlarını tesviye (halletme) edebilsinler. Fakat insandaki kuvve-i şehviye (sevme duygusu), kuvve-i gadabiyye (kızgınlık duygusu), kuvve-i akliye (akletme duygusu) Sani’ (Yaratıcı) tarafından tahdit (sınırlama) edilmediğinden ve insanın cüz-i ihtiyarisiyle (sınırlı irade) terakkisini temin etmek için bu kuvvetler başıboş bırakıldığından, muamelatta (insani ilişkilerde) zulüm ve tecavüzler vukua gelir. Bu tecavüzleri önlemek için, cemaat-i insaniye (toplum), çalışmalarının semerelerini (sonuçlarını) mübadele (değiştirmek) etmekte adalete muhtaçtır. Lakin her ferdin akılı, adaleti idrakten (anlamaktan) aciz olduğundan, külli (genel) bir akla ihtiyaç vardır ki, fertler o külli akıldan istifade etsinler. Öyle külli bir akıl da ancak kanun şeklinde olur. Öyle bir kanun da ancak Şeriat’tır. Sonra o Şeriat’ın tesirini, icrasını, tatbikini temin edecek bir merci, bir sahip lazımdır. O merci ve sahip de ancak peygamberdir.”⁶¹⁵

⁶¹⁴ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu’l-Akaid)*, s. 260.

⁶¹⁵ Nursi, *İşartu’l-İ’caz*, Zehra Yay., 1999, s. 154-155.

Siyaset aklın bir gereği, vakıanın bir zorunluluğu, olayların tabiatının öngürdüğü bir gerçek olmakla beraber, siyasi yapı denilen devletin başında bir siyasetçinin bulunup bulunmayacağı, şayet bulunacaksa bunun hükmünün ne olduğu ve nasıl seçileceği hususu, İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar âlimler arasında siyasetçinin tayinin farz, vacip veya ona gerek olmadığı şeklinde görüşler ortaya konmuş ve her görüş sahibi görüşünü teyit etmek için bir takım deliller getirmişse de, bütün ulemanın sonuçta birleştikleri bir nokta vardır ki, eğer bir siyasi yapı varsa o siyasi yapının başında mutlaka bir başkanın bulunması gerektiği kanaatidir.

2.3. MÂTURİDİLİKTE AYNI ZAMANDA BİR DEN FAZLA HALİFENİN OLMASI MESELESİ

Gerek bütün İslam mezheplerinde gerekse Mâturidi düşüncede prensip olarak toplumun en üst yöneticisi olan kişi konusunda “tek imâm” görüşü kabul edilmiş bir görüştür. Hz. Peygamber’den sonra yönetime gelen ve Müslümanların ortak kabulünü kazanan devlet başkanlarının tümü, otoriteyi elinde toplamış olup başka bir halifeye ihtiyaç hissedilmemiştir. İslam toplumunun birliği ve selameti için, bu durum esas kabul edilmiştir. Bu konuda çok net bir tavır takınılmış ve birden fazla halife görüşüne karşı çok sert hükümler ihtiva eden hadisler rivayet edilmiştir. Bu konuda rivayet edilen en meşhur hadis şudur: “İki halifeye biat edildiğinde, ikincisini öldürün.”⁶¹⁶

Mâturidi âlimleri bir taraftan bu tür hadislerle dayanarak, diğer taraftan da İslam toplumunun birliğini esas alarak “tek halife” fikri üzerinde neredeyse ittifak etmişlerdir. Fakat Abbasilerin son dönemlerinde merkezi otoritenin zayıflaması sonucunda hilâfet, siyasi iktidar olmaktan çıkmış, manevi bir otoriteye dönüşmüştür. Zayıflayan devletteki otorite boşluğundan dolayı devlet içindeki emirler ve diğer Sünni ve Şîi devlet başkanları, halifeden çeşitli unvanlar talep ederek hem kendi iktidarlarını tasdik ettirmişler, hem de halifenin iktidar ortağı olmuşlardır.⁶¹⁷ Halifeliğin dinî, sosyal ve siyasal gücünü kaybetmesi, zamanla sembolik bir makama dönüşmesi neticesinde, İslam

⁶¹⁶ Müslim, “İmare”, 3444.

⁶¹⁷ el-Pezdevi, s. 272; el-Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, VIII, 353; Adnan Hoyladı, *Mevlevi Hafız Abdülcemil Efendi'nin ez-Zaferu'l-Hamidiyye Risâlesi ve İslam Kamu hukukunda Hilâfetin Kureysiliği Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2010, s. 29.

dünyasında bu konuda bazı açıklamaların yapılmasına ihtiyaç hissedilmiş ve dolayısıyla halifelerin sayısı konusu âlimler arasında tartışmaya açılmıştır.⁶¹⁸

İslam toplumunun birliğini esas alarak tek halife fikri üzerinde ittifak eden Mâturidi âlimleri Şâ'nın aynı anda iki imâmın bulunduğu dair görüşünü kabul etmemektedirler.⁶¹⁹ Buna göre, Rafizilerin biri natık (konuşan), diğeri de samit (susan) iki imâmın bir vakitte devlet başkanlıklarını kabul etmesi,⁶²⁰ Kerramiyye'nin⁶²¹ Hz. Ali ve Hz. Muaviye'nin birincinin sünnete uygun, ikincisinin sünnete aykırı olarak aynı anda devlet başkanı olduklarını ve onlara mensup olanların da kendi başkanlarına itaat etmeye mecbur oldukları şeklindeki düşünceleri de geçersiz kabul etmektedir. Bu tarzdaki bir düşünce, anlamlılıktan yoksun görünmektedir. Mâturidi âlimlerinin en önemlilerinden olan Neseî, Kerramiyye'nin bu görüşünü onların bilgisizliğine hamletmektedir.⁶²²

Mâturidi âlimleri, aynı anda iki devlet başkanının başa getirilmesinin gerekli ve doğru olmadığını, yapılması gerekenin bir tek devlet başkanının bulunması gerektiğini, bu alanda ashâb-ı kiramın, iki devlet başkanını başa getirmekle meşgul olmamış olmalarını delil olarak öne sürerler. Eğer birden fazla devlet başkanını iktidara getirmek caiz olsaydı, her mahalle veya her köye bir devlet başkanının tayin edilmesi gerekirdi. Şayet bir vakitte iki veya daha fazla imâmın bulunması caiz olsaydı, imâmete layık her şahsın bulunduğu mahallede ve aşiret içerisinde imâm seçilmesi caiz olacaktı. Bu ise imâmetin farziyyetinin aslen sakıt (düşmesi) olmasına sebep olan bir durum olacaktı.⁶²³ Birden fazla devlet başkanının başa getirilmesi sahabenin ittifakına aykırı olduğu ve Müslümanlar arasında bölünmelere neden olacağından dolayı kabul görmemiştir. Bir kişiye devlet başkanlığı verildikten sonra, diğeri bir kişiye de bu görev verilirse, ikincisi isyan etmiş sayılır ve görevden alınır.⁶²⁴ Aynı zamanda iki kişiye devlet başkanlığı

⁶¹⁸ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 435; Nişvanu'l-Himyeri, *el-Huru'l-Iyn*, s. 151.

⁶¹⁹ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 435.

⁶²⁰ Rafizilere göre aynı anda iki "natık imâm"ın bulunması caiz değil, ancak biri natık, diğeri samit olan iki imâmın bulunması sahihtir. Onlara göre Hz. Hüseyin, Hz. Hasan'ın natık imâmeti döneminde "samit imâm" idi, Hz. Hasan vefat ettikten sonra da natık imâm oldu. (el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 273).

⁶²¹ Kuruculuğunu Muhammed b. Kerram (ö. 255/869)'ın yaptığı, Allah'a cisim ve mekan izafe edip, O'nun hadiselerine mahal teşkil ettiğini kabul edenlerin oluşturduğu ekol. (el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, I, 338).

⁶²² en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 826-827; el-Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, s. 272; es-Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 114.

⁶²³ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 435; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s.273.

⁶²⁴ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 436; el-Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, s. 272.

verilmişse, birbirine aykırı iki seçim yapılmış olur ki, bu seçimler geçersizdir. Bu durumda, ikisinden biri veya bir başkası için yeniden seçim yapılır.

Nesefî, Müslümanlar'ın birliğinin ve müşterek hareket etme zaruretinin birden fazla imâma müsaade etmediğini, şayet birden fazla imâma cevaz verilirse, zamanla iki, üç, on, yüz imâma da cevaz verme yolunun açılmış olacağını, bunun da müslümanları param parça yapacağını belirterek “tek imâm” anlayışını savunmaktadır.⁶²⁵ Öyle anlaşılıyor ki, imâmın seçilmesini farz kılan en önemli gerekçe ve ihtiyaç, ümmetin birlik ve beraberliğidir. Şayet İslam Ümmeti'nin birlik ve beraberliği (vahdet) bozulduysa, imâm seçimine imkan kalmamaktadır. Zaten imâm, ümmetin birliğinin ve Şer'i hükümlerin tek elden yürütülmesinin sembolüdür. İmâm olmazsa, ümmet de olmaz, onun yerini aşiretler ve mahalli yönetimler alır.⁶²⁶

Nesefî, bir zamanda iki imâmın tayin edilmesini caiz görmezken, Hz. Ömer döneminde imâmet konusunun altı kişilik bir heyete havale edilmesini ise şöyle izah eder: “Caiz olmayan şey, her birine ayrı ayrı itaat edilmesi gereken bağımsız iki imâm tayin etmektir. Zira bu durum, birbirine zıt hükümlere uyma gibi bir çelişki meydana getirir. Altı kişilik şura heyeti, tümüyle tek bir imâm hükmündedir.”⁶²⁷

Yine Mâturidi âlimlerinden Nureddin es-Sabuni ise aynı zamanda iki devlet başkanının olup olmaması konusunda şöyle der: “Aynı zaman içinde iki devlet reisinin başa getirilmesi caiz değildir. Ancak, ‘her asırda susan ve konuşan olmak üzere iki imâm bulunmaktadır’ diyen bazı Rafiziler ile Hz. Ali'nin devlet başkanlığı sırasında Muaviye'nin de riyasetini meşru sayan Keramiyye buna muhalefet etmiştir. Fakat bu görüş yanlıştır. Çünkü aynı zaman içinde birbirileriyle çelişecek konularda iki ayrı şahsa itaat etmenin lüzumunu doğurur, bu ise muhaldir. Hz. Ebû Bekir, “Bir kına iki kılıç sığmaz” derken⁶²⁸ buna işaret etmiştir. Aynı manada olmak üzere Hz. Ali de Muaviye taraftarları için: “Kardeşlerimiz bize isyan etmişler” demiştir.⁶²⁹ Şayet (aynı zaman içinde) iki kişiye devlet başkanlığı verilmiş ise önce belirlenen meşru sayılır. Her ikisi,

⁶²⁵ en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 436.

⁶²⁶ en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 434.

⁶²⁷ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 264.

⁶²⁸ es-Sabuni, *el-Bidaye fî Usuli'd-Din*, s. 114. Bu söz Hz. Ebû Bekir'e nispet edilmiştir. Ancak Taberi, *Tarihi*'nde (II, 457) “Ömer, ‘mümkün değil, bir devirde iki halife bulunamaz’ dedi” ifadesi yer almaktadır. İbn Kuteybe'ye ait *el-İmâme ve's-Siyase*'de de şu meâldeki bir ibare yer almıştır: “Ömer kalktı ve ‘Olamaz, iki kılıç bir kına sığmaz’ dedi.” s. 7.

⁶²⁹ es-Sabuni, *el-Bidaye fî Usuli'd-Din*, s. 114. Kaynaklarda bu ifade aynen bulunmadı. Benzer ifadeler için bkz. et-Taberi, *Tarih*, III, 415, 496, 561; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, s. 51.

aynı zamanda görevlendirilmiş olursa ikisinin de başkanlığı geçersiz olur. Bu takdirde ya onlardan biri veya bir başkası için yeniden seçim yapılır.”⁶³⁰

Mâturidi âlimleri “tek imâm” ısrarında bulunurlar. Bunun nedeni; bazen hilâfet otoritesinin zayıflanmasından yararlanarak mezhebi farklılıklar nedeniyle, müstakil teşkilatlanmalara girip kendi mezhebine müntesip imâm seçme temayülünde bulunan grupların gizli veya açık istekleri reddedilmekte, birden fazla imâm seçiminin emniyet ve korunma gerekçesine müteallik olduğu, Müslümanların birlikte yaşaması ve birbirleriyle iletişim kurması imkanının olduğu bir zaman ve mekanda böyle bir durumun caiz olmadığı vurgulanmaktadır. Böylece, dönemin siyasi sorunları neticesinde gittikçe kuvvetlenen ayrışmacı ve tefrikacı hareketlerin önü kesilmiştir.

2.5. MÂTURİDİLİKTE HALİFENİN GÖREVE GELME ŞEKLİ

Anayasa hukukunda, devlet başkanının iktidara gelişi iki şekilde olur: Monarşi ve cumhuriyet.⁶³¹ Devlet başkanlığına irsi olarak geliniyorsa bu devlet şekli monarşi, seçimle geliniyorsa cumhuriyettir. İslam düşünce geleneğinde monarşinin karşılığı olarak genelde “mülk” ya da “saltanat” kavramları kullanılmıştır.⁶³²

İslam düşünce tarihinde siyaset denilen imâmet ya da devlet başkanlığı ile ilgili tartışmaların odak noktası, Hz. Peygamber’den sonra gelecek imâmın nassla mı yoksa seçimle mi belirleneceği sorusu oluşturmaktadır. Devlet başkanının belirlenmesi konusundaki anlaşmazlık, İslam dünyasının en büyük kitlesini temsil eden Sünni öğretisi ile Şîî öğretisi arasındadır.

Kitap ve Sünnet üzerine temellenen İslam ümmetine ait siyasal yetkinin niteliği ve çerçevesi, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hulefa-i Raşidin’in uygulamaları ile şekillenmiştir. Bu uygulama bir nevi temsil sistemi olan biata dayanır. Şîî eğilim ise biata karşı çıkmış ve imâmın sadece önceki imâmın vasiyeti (nass) yoluyla iktidara gelmesi sayesinde meşruiyet kazanacağını savunmuş, bu yüzden Hz. Ali dışındaki halifelerin iktidarını gayri meşru saymıştır. Genelde bütün İslam mezhepleri, özelde Mâturidi ekolu ise bu görüşü reddetmiştir.⁶³³ Raşit halifeler, biat denilen ve

⁶³⁰ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 114.

⁶³¹ Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, İstanbul 1960, s. 218; İlhan Arsel, *Türk Anayasa ve Siyasi Hukuk*, İstanbul 1961, s. 51.

⁶³² Mahmut Gaznevi, *İslam Ansiklopedisi*, VII, 175; el-Ferra, s. 20; Kaşıkçı, s.21.

⁶³³ Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVII, 294 vd.

günümüzdeki anlamıyla seçim denebilecek bir yöntemle iş başına geldiklerinden hilâfette asıl olanın seçimle iş başına gelmek olduğu söylenebilir.⁶³⁴ Bu durumda Raşit halifeler dönemini tam olarak günümüzdeki manasıyla “demokratik cumhuriyet”⁶³⁵ olarak nitelemek zor olsa da, o dönemde bu sistemin kuruluşunu hazırlamaya yönelik bir uygulama olarak değerlendirmek hiç de abartılı sayılmaz.⁶³⁶

Bütün Şîî okullarına göre, imâmet dinin temeli ve İslam’ın temel direği olduğu için, Hz. Peygamber’in bundan gaflet ederek, bunu ihmal etmesi, İslam toplumunun düşünce ve oylarına bırakması doğru değildir. Onlara göre, Hz. Peygamber, ümmetine imâmı kendisi bizzat tayin etmiştir. İmâm yani devlet başkanı, sözlü ve fiili her türlü büyük ve küçük günahlardan korunmuş/masum olmalıdır. O imâmların ilki de Hz. Ali’dir.⁶³⁷ Dolayısıyla Hz. Ali, imâmete açık bir nassla tayin edilmiştir. Devlet başkanlığı görevi ona Hz. Peygamber tarafından vasiyet edilmiştir. Hz. Ali de Resulullah’ın vasisi olmuştur.⁶³⁸ Bekriye ve Kerramiye ekolleri de devlet başkanının nassla tayin edildiği görüşünü paylaşmaktadırlar. Şîa’nın Zeydiyye kolu ise, Hz. Ali’nin Hz. Peygamber tarafından bizzat ismi ile değil de vasıfları anılarak nassla imâmete tayin edildiğini, Hz. Ali’nin de imâmeti verasetle oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e bıraktığını fakat yalnızca birisine tahsis etmediğini kabul etmektedirler. Ancak, bunlardan kılıcıyla Allah yoluna davete çıkan, âlim ve salih olan devlet başkanı olabilir.⁶³⁹

⁶³⁴ el-Bakillani, *et-Temhid*, Kahire 1947, s. 178; Abdulkadir Udeh, *İslam ve Siyasi Durumumuz*, (trc. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1982, s. 145 vd.; M. Akif Aydın, “İslam Hukukunda Devlet Başkanının Tayini Usulu”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1990, X, 188.

⁶³⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakatu’l-Kubra*, Beyrut, trs., III, 343; el-Maverdi, *el-Ahkamu’s-Sultaniye*, Beyrut 1990, s. 44; Suyuti, s. 122; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehva ven’Nihal*, Mısır 1318, IV, 167; Abdurrezzak Senhuri, *Fikhu’l-Hilafe ve Tatavvuruha*, Beyrut 2001, s. 129; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 873; Halil Cin-Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1996, I, 189.

⁶³⁶ Kaşıkçı, s.25-26.

⁶³⁷ Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi”, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1992, XXXII, 97; Nişvanu’l-Himyari, *el-Huru’l-İyn*, s. 154-157; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 496; eş-Şehristâni, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 145; Muhammed Hüseyin Kaşifü’l-Gita, *Aslu’s-Şîa ve Usuluha (Ca’feri Mezhebi ve Esasları)*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1979, s. 50; Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985, s. 62.

⁶³⁸ en-Nesefi, *Bahru’l-Kelâm*, s. 49; eş-Şehristâni, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 144; Nişvanu’l-Himyari, *el-Huru’l-İyn*, s. 157; el-Hilli, *Keşfu’l-Murad fi Şerhi Tecridi’l-İ’tikad*, s. 224; el-Muzaffer, *Akaidü’l-İmâmiyye (Şîa İnançları)*, s. 50, 57; Muhammed Sabiri et-Tebrizi, *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*, (çev. Hüseyin Perviz Hatemi), İstanbul 1965, s. 23; Fığlalı, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, s. 140-141; Şîî İmâmet Nazariyesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Onat, *Şîî İmâmet Nazariyesi*, s. 89-110.

⁶³⁹ en-Nesefi, *Tabsiratu’l-Edille fi Usuli’d-Din*, II, 838; *Bahru’l-Kelâm*, s. 49; Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu Usuli’l-Hamse*, s. 761; el-Hilli, *Keşfu’l-Murad fi Şerhi Tecridi’l-İ’tikad*, s. 224.

Kasım b. Ravend'e bağlı olan Ravendiyye'nin bir kısmı, Hz. Abbas'ın veraset yoluyla devlet başkanı olduğunu iddia ederken, diğerleri verasetle değil bizzat Hz. Peygamber'in nass ile tayin etmesiyle olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Mâturidi âlimleri Şiâ'nın mezkur görüşlerine tepki göstererek onların dayanaksız ve tutarsızlıklarını ispatlamaya çalışırlar. Onlara göre, halife tayin etmek halk üzerine ve nakli delillerin gereği olarak vaciptir. İmâm Mâturidi'ye göre, devlet başkanlığı meselesi, îtikâdî bir konu olmayıp, akli bir konudur.⁶⁴⁰ Müslüman halk, gücü yettiği halde imâm tayin etmezse, o zaman mesul olur.⁶⁴¹ Zira Hz. Peygamber: “*Bir kimse, zamanın imâmını bilmeden ölürse, cahiliye devrinde yaşayan (müşrik ve putperest) kişilerin ölmesi gibi ölür,*”⁶⁴² buyurmuştur. Ayrıca ümmet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, en önemli iş olarak imâm veya halife tayin etme işini görmüşlerdi. Hatta imâm tayin etme işini, Hz. Peygamber'in defnetme işine takdim etmişlerdi. Daha sonra vefat eden her imâmdan sonra da durum böyle olmuştur.⁶⁴³

Mâturidi âlimleri, devlet başkanının belirlenmesi konusunda, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra hiçbir kimseyi imâmete tayin etmediği ve bu nedenle sahabeden herhangi bir zatın bu görevin kendisine verilmesi için bir iddiada bulunmadığı inancındadırlar. Onlar, devlet başkanlığının vasiyet ve veraset yoluyla değil, ehlü'l-hal ve'l-akd denilen belirli niteliklere sahip bireylerin seçimiyle gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir.⁶⁴⁴

Mâturidi âlimlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî, İmâmiyye'nin verasetle Hz. Ali'nin devlet başkanı olduğu şeklindeki görüşlerini hatalı bulur. Kanıt olarak da devlet başkanlığının verasetle olacağı kabul edilirse, buna Hz. Peygamber'in amcası olan Hz. Abbas'ın, O'nun amcasının oğlu olan Hz. Ali'den daha layık olacağını ileri sürer. Bu şekilde Hz. Ali'nin verasetle devlet başkanlığına getirilmediği ortaya konmuş olmaktadır.⁶⁴⁵ Nesefî, İslam toplumunu sevk ve idare edecek devlet başkanının

⁶⁴⁰ Mâturidi, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 285.

⁶⁴¹ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 260.

⁶⁴² İbn Hanbel, IV, 96. Bu hadis Muaviye tarafından rivayet edilmiştir.

⁶⁴³ Taftazani, s. 259.

⁶⁴⁴ el-Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, s. 276; en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 838, 842; el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 168-170; Nevbahti, *Kitab Fırakü'ş-Şiâ*, s. 3.

⁶⁴⁵ en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 838; krş. el-Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, s. 280; ayrıca bkz. el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 170; eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145.

Müslümanların (ümmetin) seçimi ile belirlenmesi⁶⁴⁶ gerektiğini ileri sürerek, yönetimde teokratik (nass teorisi) bir düzeni kabul etmemekte, toplum fertlerinin biatine dayalı cumhurî bir sistemi benimsemiş olmaktadır.

Ebû'l-Muîn en-Neseî, Şîa'nın vasi doktrinini, Hz. Ali'nin borçlarını ödemesi gibi özel bir konuda Hz. Peygamber'in vasisi olduğunu, yoksa mutlak manada vasisi olmadığını ileri sürerek eleştirir.⁶⁴⁷ Bu bağlamda Neseî, Hz. Ali ve evlatları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmete nass ile tayin olunmadıkları inancındadır. Onun devlet başkanlığı konusundaki görüşünün temelini nass iddialarının anlamsızlığını vurgulamak oluşturur. Neseî, Şîa'nın vasi doktrininin geçersizliğini ispatlamak için, eğer Hz. Ali imâmete nass ile tayin olunmuş olsaydı, sahabenin bunu tabiine, tabiinin de salihlere, salihlerin de kendisinden sonrakilere yani bizlere nakletmesi gerekirdi. Çünkü, onların dinlerine bağlılıklarından dolayı bu konudaki haberleri eksilttikleri düşünülemez. Sahabenin su ile vacip olmayan istincanın hükmünü bile nakletmiş olmalarına bakılınca, dinî hükümlerle ilgili böyle bir konuyu daha öncelikle nakletmeleri gerekirdi diye istidlalde bulunur.⁶⁴⁸

Ebû'l-Muîn en-Neseî, nassla tayin iddialarını çürütmek için başka kanıtlar da ileri sürer. Ona göre devlet başkanlığı istisnasız bütün inananları ilgilendiren ve bilmeleri gerekli olan pek önemli ve genel bir iştir. Şayet bu konu nass ile sabit olmuş olsaydı, bu durum gizli kalmazdı. Kible, namaz rekatlarının sayısı, miktarı ve vakitleri, zekat verilecek şeylerin miktarı ve buna benzer konularındaki nasslar derecesinde yayılır ve şöhret bulurdu. Bu doğrultuda herhangi bir haberin mevcut olmaması, bu konuda bir nassın bulunmadığının da kanıtı olmaktadır.⁶⁴⁹ Neseî, bu hususta nass bulunması halinde dinlerine ve peygamberlerinin emir ve direktiflerine içtenlikle bağlı olan sahabenin bu nassın gereğini yerine getirmeleri gerektiğini, bundan uzak duramayacaklarını da ileri sürerek, böyle bir nassın tayin iddiasını çürütme ameliyesine devamla, eğer sahabeden birisi doğru yoldan saparsa, Resulüllah'a muhalefet ederse, sahabenin asil olanları, Muhacir ve Ensar'ın büyükleri, Allah'ın hayırlı ümmet olarak nitelediği, yaratılmışların hayırlıları olan ümmetin âlimlerinin bu kimseye nasıl yardım edebileceğini sorar. Çünkü Allah, onları insanlara örnek olmaları için “vasat ümmet”

⁶⁴⁶ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 840.

⁶⁴⁷ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 47.

⁶⁴⁸ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 47-48; *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 840.

⁶⁴⁹ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 840.

(orta bir ümmet) kılmıştır. Neticede Neseî, Şîa'nın nassla tayin şeklindeki görüşünü Allah resulünün sahabesine iftira, imkansız bir zan, bozuk bir fikir, batıl bir söz olduğu hususunda Allah'a yemin etmekten de çekinmez.⁶⁵⁰

Ebû'l-Muîn en-Neseî, bu konuda var olduğu iddia edilen nassın var olmadığını kanıtlamak için yukarıdaki argümanlarına bir yenisini daha ilave etmektedir ki, o da şudur: “Şayet bu konuda nass olsaydı, bu nassla görevlendirilen birey devlet başkanı olduğunu iddia eder, bunu kabul etmeyenlere de hasım olurdu.” Halbuki devlet başkanlığı görevi bir başkasına verilirken böyle bir iddia öne sürülmediği gibi, kimseye bir husumet de beslenmemiştir. Bu durum bile herhangi bir kimse için nass bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Şîa'nın iddia ettiği gibi devlet başkanlığı Hz. Ali'nin hakkı olsaydı,⁶⁵¹ dinî buyrukları uygulamada tavizsiz ve sağlamlıkla nitelenen, savaş tekniklerinde maharetli oluşu ve cesurluğuyla bilinen Hz. Ali'nin, bu konuda kimsenin yermesine aldırmadan hakkını alması gerekirdi.⁶⁵² Halbuki, o böyle yapmamış, kendisinden önceki halifeleri meşru görmüş ve onlara biat etmiştir.⁶⁵³ Biat etmesi onun zayıflığından ve korkaklığından dolayı hakkını zalimce gasp edenlere terk etmesi şeklinde yorumlanamaz. Şayet bu şekilde yorumlanacak olursa, kendisine verilen görevin sorumluluğundan kaçması anlamına gelir. Bu ise yukarıda zikredilen üstün niteliklere sahip birisi için düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur.⁶⁵⁴ Söylenenler çerçevesinde devlet başkanlığının nassla sübut bulduğu görüşü yanlış kabul edilmiş ve seçimlerin ise sübut bulduğu ortaya çıkmış olmaktadır.⁶⁵⁵

Bu bağlamda Neseî, Hz. Ali'nin ve ondan sonra oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmete vasiyet ve nassla tayin olunmadıklarını, aksine, imâmetin Hz. Ebû Bekir'in “*İmâmlar Kureyş'tendir*” tarzındaki Hz. Peygamber'in sözünü Sakife günü Beni Saide'de açıklanmasından sonra Müslümanların ittifakı ve seçimiyle sabit olduğu

⁶⁵⁰ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 840-842.

⁶⁵¹ Mesela Hz. Ali, Hz. Ebûbekir hususunda şu sözleri sarfetmiştir: “Eğer biz, Ebûbekir'de hilâfet işine liyakat görmeseydik, hilâfeti ona bırakmazdık.”, “İçimizde hilâfete en layık olan Ebûbekir'dir. O, Efendimiz'le beraber mağara arkadaşlığını yapmıştır. Yaşı da hilâfete müsaittir. Efendimiz kendi sağlığında Ebûbekir'i namaz kaldırması için görevlendirmişti.” (İbn Ebi Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, I, 130-132.)

⁶⁵² Benzer ifadeleri günümüz âlimlerinden Bediüzzaman Said Nursi de kullanmıştır. (Nursi, *Lem'alar*, Zehra Yay., İstanbul 2007, s. 31-32).

⁶⁵³ et-Taberi, *er-Riyadu'n-Nadira*, I, 245.

⁶⁵⁴ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 842-844; *Temhid fi Usuli'd-Din*, s.111.

⁶⁵⁵ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 847.

inancını taşımaktadır.⁶⁵⁶ Neseffî'nin benimsediği tutum ve ileri sürdüğü argümanlar akla ve nakle daha uygun gözükmemektedir.

Ebû'l-Muîn en-Neseffî ve Taftazani'ye göre, Şîa'nın nass iddiasının genelde ilim, amel, takva, samimiyyet, Allah'a ve Rasulullah'a bağlılık konusunda çok ileri düzeyde olan sahabeleri hıyanet, haset, inad ve riyaset düşkünlüğüyle; özelde de cesur, kahraman, dinî ve dünyevi faziletleri herkesçe malum olan Hz. Ali'yi de korkaklık, zayıflık, acizlikle itham etmek manasına gelmektedir.⁶⁵⁷

Buraya kadar ele aldıklarımızdan anlaşıldığı gibi gerek Neseffî ve gerek diğer Mâturidilere bağlı Ehl-i Sünnet kelâmcıları,⁶⁵⁸ siyasi görüşlerini ele alırken konuyu öncelikle “nass” ve “ihtiyar” nazariyyeleri açısından işlemeye başlamakta, nassın iptal edilmesi ve ihtiyar (seçim)'in isbat edilmesi amacıyla Şîa'nın iddialarını yani akli ve nakli istidlal yöntemlerini reddetmeye çalışmaktadırlar. Aslında genelde Ehl-i Sünnet özelde Mâturidiler, sürekli olarak Hâriciler ve Şîa'yı eleştirmekle meşgul olduklarından, hakimiyet sorunu ile ilgilenerek bir siyaset nazariyesi geliştirememişlerdir. Genelde ilk dört halifenin tarihi sırasının fazilet sırası olduğunu ispat etmek ve her birinin halifeliğiyle ilgili delil olabilecek rivayetleri bir araya toplamakla meşgul olmuşlardır.⁶⁵⁹

Mâturidiler, hilâfet konusunda Şîa'nın “nass teorisi”ne karşı “ihtiyar” görüşünü geliştirmiş olmasına rağmen, onlarla yapılan tartışmalarda her ne kadar ismen zikretme temayülünden kaçınınsalar da âyet ve hadislerden hareketle⁶⁶⁰ kendine özgü bir “nass teorisi” geliştirmiştir. Ancak bu düşüncesini “nass” kelimesi yerine “tenbih”, “işaret” ve “delalet” gibi kelimeleri kullanarak ifade etmişlerdir.

Mâturidiler genel olarak siyaset denilen imâmet ve hilâfet konusuna “nas teorisinin geçersizliği” iddiası ile başlarlar. Sonra, Hz. Ebû Bekir'in ve diğer halifelerin halifeliklerinin meşruiyetini isbat etme ve bu konudaki diğer mezheplere ait düşüncelerin tenkidine gelince, bazı âyet ve hadisleri delil gösterip bunların söz konusu

⁶⁵⁶ en-Neseffî, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehl-i'l-İslam*, s. 49; *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 838.

⁶⁵⁷ en-Neseffî, *Tabsıra*, II, 450-454; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 260-261.

⁶⁵⁸ en-Neseffî'nin buraya kadar zikrettiği akli ve nakli deliller, Şîa'ya verdiği eleştiriler ve Şîa'nın iddialarına yönelik açıklamalarının benzerini, hatta bazı ifadelerin ve delillerin aynısını Şehristâni ve Amidi de zikretmektedirler. (eş-Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, s. 172-174; Amidi, *Gayetu'l-Meram*, s.381-386).

⁶⁵⁹ Kutlu, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, s. 16-17.

⁶⁶⁰ en-Neseffî, *Tabsıra*, II, 449-459; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 252-255.

halifelere işaret ve delalet ettiğini belirtirler.⁶⁶¹ Kur'ân ve Sünnet'ten Hz. Ebû Bekir ve diğer halifelere işaret ettiğini savundukları nassları açıklarken mantıksal önerme gücünü sonuna kadar kullanmakta, nakli delillerle birlikte akli delilleri de sunmaktadırlar. Onların bir kısmı da konuyu hadislerle açıklamakta ve arada bir akli istidlal yöntemine de yer vermektedirler.

Mâturidiler'den Ebû'l-Muîn en-Neseî, bu konuda daha farklı davranmakta ve reddetmiş olduğu nass teorisini başka bir şekilde savunma pozisyonuna düşmemek için özel bir gayret göstermektedir.⁶⁶² Fakat Taftazani her iki söylemi “nass-ı celi” ve “nass-ı hafi” kavramlarıyla uzlaştırıp Mâturidiler'in delil olarak gösterdiği âyet ve hadislerin açık bir nass değil, gizli ve işari bir nass olduğunu belirtmektedir.⁶⁶³ Böylece her iki söylemin kendi arasında tutarsız ve çelişkili olmadığını, Mâturidi ulemanın “imâmette nass yoktur” derken, “nass-ı celi yoktur” anlamını kastettiklerini ifade etmiş olmaktadır.

2.6. MÂTURİDİLİKTE HALİFENİN GÖREVLERİ VE GÖREV SÜRESİ

İslam Dini'nin hedeflerinden biri de, mü'minlerin kalbinde imandan kaynakalanan geniş bir sorumluluk duygusunu uyandırmaktır. Çünkü bu duygu olmadan İslam'ın hayata geçirilme imkanı bulunmamaktadır. Siyasilerin sorumluluğu, diğer bütün Müslümanlardan önce gelmektedir. O da diğer insanlar gibi her şeyden önce Allah'a karşı sorumludur. Bu sorumluluk duygusu ve ahiret düşüncesi, yapılacak her hareketin bütün ayrıntılarıyla gözden geçirilmesini sağlar. Bu sebeple İslam'da kendisini lâıyus'el (sorgusuz) gören ve en yüksek otorite kabul eden bir siyasetçi ve yönetici gösterilemez. Bu sorumluluk duygusuyla beraber İslam, siyasetçilere bazı görev ve sorumluluklar da yüklemiştir.⁶⁶⁴

Siyaset denilen imâmet veya hilâfetin, gerek kelâmî gerekse hukuki birçok farklı tanımı yapılmıştır. Sünni ve Mâturidi âlimlerce yapılan tanımlardan bir kaçışöyledir:

⁶⁶¹ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 449-459; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 252-255.

⁶⁶² en-Neseî, nassın geçersiz ve ihtiyarın geçerli olduğunu isbat etmeye çalışırken, onun diğer âlimler gibi bazı hadisler zikretip onların raşit halifelerin hilâfetine işaret ettiğini savunmak gibi bir duruma düşmediği görülmektedir. Ancak Dört Raşit Halife'nin hilâfetini isbat etmek için ayırdığı bölümlerde bu titizliği ve dikkati göstermediği, diğer Sünni ve Mâturidi kelâmcılar gibi Neseî'nin de onların hilâfetine işaret eden âyet ve hadislerin bulunduğunu açıklamaktan geri kalmadığı görülmektedir. (Bkz. en-Neseî, *Tabsıra*, II, 461-479).

⁶⁶³ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 260-262.

⁶⁶⁴ ed-Dehlevi, *Huccetüllahi'l-Baliğa*, II, 32.

“İmâmet, Müslümanlar üzerinde genel bir tasarruf yetkisidir.”⁶⁶⁵ “İmâmet, dini ikame ve milletin menfaatini korumak için Hz. Peygamber’e hilâfet etmektir ki bütün ümmetin imâma itaat etmesi vacip olsun.”⁶⁶⁶ “Hilâfet, dini ikame (ayakta tutmak) için Hz. Peygamber’e bir niyabettir.”⁶⁶⁷ “İmâmet, din ve dünya işlerinde ümmet üzerinde başkanlık etmektir.”⁶⁶⁸ “İmâmet, peygamberlik iddiasında bulunmaksızın din ve dünya işlerinde toplum liderliği (devlet başkanlığı) yapmaktır.”⁶⁶⁹ “İmâmet, din ve dünyayla alakalı önemli konularda havas ve avam kesimlerinin hepsini ilgilendiren tam bir riyaset (başkanlık), genel bir ziamet (yönetim)’dir.”⁶⁷⁰ “İmâmet, dinin korunması ve dünya siyasetinin yürütülmesi konusunda Şeriat sahibine niyabeten halifelik yapmaktır.”⁶⁷¹ Mâturidi âlimi Pezdevi (v. 493/1099) Hz. Peygamber’e haleflik yapma hususunu Hz. Ebû Bekir örneğinde şöyle açıklığa kavuşturur: “Hükümlerin yürürlüğe konmasında, zalimi zulüm yapmaktan yasaklamada, risalet şekli olmaksızın hükümleri tebliğ etmede Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber’in hak halifesidir.”⁶⁷² Bütün bu tanımlardan anlaşılıyor ki, imâmın görevlerinden biri İslam’ı uygulamak, diğeri ise İslam’ın sınırları içerisinde devlet işlerini yönetmektir.

Sünni ve Mâturidi âlimleri imâmeti bu şekilde tarif ederken, Şîî âlimleri ise: “İmâmet, insanların dinî ve dünyevi maslahatlarının korunması ve kendilerine zarar veren şeylerden kurtarılması hususunda tüm insanları kapsayan dinî mahiyetli umumi bir riyasettir.”⁶⁷³ “İmâmet Allah’ın bir lütfüdür. Lütüf ise vaciptir. O halde imâm nasbetmek Allah’a vaciptir”⁶⁷⁴ şeklinde tarif ederler. Şîî âlimlerin imâmet tarifi, lafzen Ehl-i sünnet âlimlerinin tarifine benzemekteyse de onların, imâmeti, dinî mahiyetli görmesi ve onu Ehl-i beyt’e hasretmesi sebebiyle imâmetin anlamında ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

⁶⁶⁵ el-Mekdisi, s. 413.

⁶⁶⁶ el-Mekdisi, s. 413.

⁶⁶⁷ Taftazani, *Şerhu’l-Akidetu’n-Nesefti*, s. 175.

⁶⁶⁸ es-Semerkandi, s. 473; el-Îcî, *el-Mevakif*, (Şerhu’l-Mevakif İçinde), (tah. M. Bedreddin el-Halebi), Matbaatu’s-Saade, Mısır 1907, VIII, 345.

⁶⁶⁹ Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandi, *el-Mu’tekad li İ’tikadi Ehli’l-İslam*, (tah. İsmail Yürük-İsmail Şık), Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 44.

⁶⁷⁰ el-Cüveyni, *Giyasi*, s. 73.

⁶⁷¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 191. Bkz. Amidi, *Ebkaru’l-Efkar*, III, 416.

⁶⁷² el-Pezdevi, s. 257.

⁶⁷³ Sübhani, *Muhaderat*, s. 326.

⁶⁷⁴ el-Hilli, *Kesfu’l-Murad*, s. 226.

Mu'tezili kelâmcı Abdulcebbar (ö. 420/1029)'ın imâmet tarifi ise daha önce yapılanlara göre daha kapsamlı ve günümüz devlet başkanlığı fonksiyonuna daha yakındır: "İmâmet, ümmet üzerinde yürütülen bir velayet (yönetim) ve kendisinin üstünde hiç bir yetkilinin bulunmayacağı şekilde, onların işleri hakkında tasarruf etme yetkisidir."⁶⁷⁵

Mâturidilerde siyaset denilen devlet başkanlığının yetki ve görev alanı oldukça geniş tutulmuştur. O, Kur'ân ve Sünnet'in hükmünün bulunduğu yerlerde onlara uygun hareket edecektir. Olmayan yerlerde ise, İslam hukukunun şu genel kaidesine göre davranacaktır: "İmâmın raiyye (uyruk) hakkındaki tasarrufları maslahata (kamu yararı) menuttur (dayalıdır)."⁶⁷⁶ Maslahat, İslam dininin gözettiği gayelerin başında gelmektedir. Siyaset, İslam dininin hedeflediği beş temel gayeyi korumaktır. Bu gayeler ise; dini, nefsi, aklı, nesli ve malı korumaktır.⁶⁷⁷

Hz. Ali, İslam Devlet Başkanının hak ve görevlerini oldukça özlü bir şekilde şöyle dile getirmektedir: "İmâmın görevi Allah'ın bildirdikleriyle hükmetmek ve emaneti (devlet başkanı olarak görevinin gereklerini) yerine getirmektir. Bunu yaptığı takdirde onu (meşru emirlerini) dinleyip itaat etmek, (cihad ve benzeri işlere) çağırıldığında ise onun çağrısını kabul etmek de onun Müslümanlar üzerindeki hakkıdır."⁶⁷⁸

İmâm, İslam toplumunda bazı görevleri yürütmekle sorumludur. İmâmetin gerekliliği konusu işlenirken imâm seçiminin veya nasbının gerekçesi olarak da kabul edilen bu görevler, Mâturidi âlimler tarafından sayısal olarak farklı şekillerde tespit edildiyse de o görevlerin anlam ve hükümlerinde ittifak etmişlerdir. Gerek Mâturidi âlimleri gerekse de diğer İslam âlimlerinin kendi zamanlarındaki durumlara göre tespit ettikleri bu görevler,⁶⁷⁹ günümüz şartları açısından şu şekilde tasnif edilebilir:

1. Hükümranlığın/egemenliğin temsili: Cuma ve Bayram namazlarını ifa etmek, Müslüman bireyler arasında dinî hükümleri yerine getirmek,⁶⁸⁰ İslamî ibadetlerin yerine getirilebilmesi için gereken her türlü imkanı ortaya koymaktır.⁶⁸¹

⁶⁷⁵ Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 750.

⁶⁷⁶ Mecelle, Md.: 58; İbn Nüceym, s. 62.

⁶⁷⁷ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehli'l-İslam*, s. 48; el-Amidi, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I-IV, III, 48.

⁶⁷⁸ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehli'l-İslam*, s. 48.

⁶⁷⁹ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, s. 18.

⁶⁸⁰ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehli'l-İslam*, s. 48; el-Ferra, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 27.

2. Ortak ve bölünemez ihtiyaçlar için verginin toplanıp denetimli ve şeffaf olarak harcanması: Fey ile ilgili görevleri yerine getirmek,⁶⁸² zekatları toplamak, zayıf ve korumaya ihtiyacı olan bireyleri korumak,⁶⁸³ velileri olmayan kimsesizleri evlendirmek ve ganimetleri âdil bir şekilde paylaşmak,⁶⁸⁴ işsizlik problemine çözüm aramak, işsizlere iş bulmak,⁶⁸⁵ devlet memurlarının, görevlerini rahat ve huzur içerisinde kolaylıkla yerine getirebilmeleri için onlara gerekli maddi imkanları sağlamak,⁶⁸⁶ İslam toplumunda iktisadî refahı, toplumun bütün kesimleri arasında yaymak,⁶⁸⁷ Mü'minlerin ihtiyaçlarını belirleyip karşılamak,⁶⁸⁸ ihtiyaçlarını gerektiğinde doğrudan kendisine iletmelerini sağlamak,⁶⁸⁹ memur ve işçi ücretlerini şerefli bir hayat sürmelerine imkan verecek şekilde belirleme,⁶⁹⁰ velisi olmayanın velisi olmak,⁶⁹¹ dolayısıyla kimsesiz küçük çocukların her türlü himayesini devlet eliyle gerçekleştirmek ve “borç bırakarak, çoluk-çocuk terk eden kimselerin borçlarını devlet hazinesinden ödemek, arkasından bıraktığı kimselere de bakmak,”⁶⁹² zekat ve fey’leri Müslümanlar arasında dağıtmak.⁶⁹³

3. Adliye ve iç asayişin korunması: Had ve cezaları uygulamak,⁶⁹⁴ zorbalanın, soyguncuların ve yol kesicilerin zararlarını engellemek, insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlık ve çekişmeleri önlemek,⁶⁹⁵ adaleti tam ve kusursuz olarak tesis etmek, hukuka dayanan şahitliklerin kabulü,⁶⁹⁶ İslam devletinin sınırları içerisinde mutlak anlamda adaleti gerçekleştirmeye çalışmak ve zulme hiçbir şekilde hayat hakkı

⁶⁸¹ Hacc, 22/41; en-Neseî, *Tabsıra*, II, 431; Ömer en-Neseî, *Metnu'l-Akaid*, s. 12; Ömer en-Neseî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, (trc. Yunus Vehbi Yavuz), Bayrak Yay., İstanbul, s. 202-204.

⁶⁸² Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 259; Ali Bulaç, “Sivil Medrese”, *Zaman Gazetesi*, 7 Temmuz 2012 tarihli yazısı.

⁶⁸³ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehli'l-İslam*, s. 48; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 259.

⁶⁸⁴ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 823, 830; *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 106; en-Neseî, *Metni Akaid*, s. 3-4; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 271.

⁶⁸⁵ en-Nevevi, *Riyazu's-Salihin*, Beyrut, trs., s. 245; Ebû Davud, “Zekat”, 26; Tirmizi, “Buyu”, 10; İbn Mace, “Ticaret”, 25.

⁶⁸⁶ M. Ali Nasîf, *et-Tac*, III, 51; Ebû Davud, “İmare”, 10.

⁶⁸⁷ Hacc, 22/41; Nahl 16/90.

⁶⁸⁸ Ebû Davud, “İmare”, 13; Tirmizi, “Ahkam”, 6.

⁶⁸⁹ Ebû Davud, “İmare”, 13.

⁶⁹⁰ Ebû Davud, “İmare”, 10.

⁶⁹¹ Ebû Davud, “Nikah”, 20; İbn Mace, “Nikah”, 15; Darimi, “Nikah”, 13.

⁶⁹² Ebû Davud, “İmare”, 15; Tirmizi, “Feraiz”, 1; İbn Mace, “Sadakat”, 13; “Et’ime”, 9; Darimi, “Buyu”, 54.

⁶⁹³ en-Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 106; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 259.

⁶⁹⁴ en-Neseî, *Metni Akaid*, s. 3-4; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 259; en-Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 106.

⁶⁹⁵ en-Neseî, *Metni Akaid*, s. 3-4; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 259.

⁶⁹⁶ Taftazani, *Şerhu'l-Akidetu'n-Neseî*, Daru'l-Beyrut, s. 179.

tanımamak,⁶⁹⁷ zalimleri engellemek, mazlumların haklarını korumak, haklının hakkını haksızdan almak,⁶⁹⁸ Şer'i ahkamı ve hadleri uygulamak, toplum içinde meydana gelecek fitne ve fesadı, anarşi ortamını yok etmek, toplumun huzur ve emniyetini sağlamak.

4. Dış düşmana karşı ülkenin savunulması: Cihad yapmak,⁶⁹⁹ düşmanlara karşı ülkenin sınırlarını korumak, devletin ordularını çağın silahlarıyla donatmak,⁷⁰⁰ iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak,⁷⁰¹ orduyu idare etmek ve sınır boylarını korumak,⁷⁰² Müslümanların sefer ve haclarını eda etmelerini sağlamak, onları bu durumlarda korumak,⁷⁰³ İslam toplumunun birliğini sağlamak, onları düşman kuvvetlerinin taarruz ve saldırılarından korumak, İslam toplumunun sınırlarını ve topraklarını korumak.⁷⁰⁴

Yukarıda sayılan görevler doğrultusunda Mâturidi âlimler, toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması için devletin varlığını zorunlu görmektedir. Çünkü onlara göre, anılan bu işlerin tamamı devlet başkanı tarafından yürürlüğe konulabilir.⁷⁰⁵ Aslında bütün bu görevler, iki ana başlık altında toplanabilir: Dinin uygulanması ve devlet işlerinin yönetilmesi.

Halifenin görev süresine gelince; İslam hukukunun ilk iki kaynağı olan Kitap ve Sünnet'te devlet başkanının görevinin sona ermesi ile ilgili bir hükme rastlanmaz. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den sonra görev yapan Raşit Halifeler, hayatlarının sonuna kadar iktidarda kaldıkları için, Mâturidi kelâm ve hukuk doktrininde, liyakati devam ettiği sürece devlet başkanının, ölümüne kadar iktidarda kalacağına ilişkin genel bir kanaat oluşmuştur. Çağımızdaki görev süresi ve sınırlandırması şeklinde cereyan eden uygulama, İslam tarihinde halifelerle ilgili söz konusu olmamıştır. Bu nedenle seçilen şahıs ömür boyu görevde kalmaktadır.⁷⁰⁶ Bu konuda Hz. Osman'ın muhasara esnasında ortaya koyduğu "Allah'ın giydirdiği gömleği çıkarmam" ifadesi zımnî bir

⁶⁹⁷ Nahl, 16/90; Hadid, 57/25.

⁶⁹⁸ en-Nesefî, *Metni Akaid*, s. 3-4; el-Bakillani, *Temhid*, s. 143.

⁶⁹⁹ Ali Bulaç, "Sivil Medrese", *Zaman Gazetesi*, 7 Temmuz 2012 tarihli yazısı.

⁷⁰⁰ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehli'l-İslam*, s. 48.

⁷⁰¹ Hacc, 22/41; Nahl, 16/90.

⁷⁰² en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 823, 830; Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 750.

⁷⁰³ en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 823, 830.

⁷⁰⁴ en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 823, 830; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 233.

⁷⁰⁵ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehli'l-İslam*, s. 48.

⁷⁰⁶ Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, s. 88-89.

icmaya delil kılınmıştır.⁷⁰⁷ Ayrıca hilâfet makamı, peygamberlik makamına niyabeten yapıldığından sanki peygamberlik makamına kıyas edilmiştir. Zira, peygamberlik de ömür boyudur.⁷⁰⁸ Bunun haricinde geleneksel İslam siyaset düşüncesinde ve Mâturidi geleneğinde devlet başkanının görev süresinin sınırı konusunda net bir delil bulunmamaktadır.⁷⁰⁹ Geleneksel düşüncede net olan husus, devlet başkanı seçiminin devri olmayıp, seçilenin yaşadığı sürece bu görevde kalmasıdır. O zamanlar için süreli devlet başkanlığı seçiminin çeşitli fırkalaşmalar neticesinde ümmetin birliğine zarar vereceği düşüncesi klasik eserlerde tartışılmamıştır. Bütün bunlarla beraber, biat yenilenebilmesi ile ilgili delil olarak Hz. Ebû Bekir'in halife seçildikten belli bir sonra: "Ben bu görevi kabul etmiyorum, başka birisine biat ediniz," demesini ve buna karşılık başta Hz. Ali olmak üzere hazır bulunan bütün ashâbın: "Halifemiz sensin, senden başkasına biat etmeyiz," diye cevap vermeleri gösterilebilir.⁷¹⁰

Şurası bir gerçek ki, Raşit halifelerin hiç birisi belirli bir süre için seçilmiş değillerdi. Hepsi de ölüncüye kadar o makamda kalmak üzere seçilmiş bulunuyorlardı. Bununla birlikte belirli bir süre için seçilmek de yasak edilmemiştir.⁷¹¹ Böyle bir nassın bulunmadığı kabul edilmekle beraber, halifenin hayatı boyunca görevde kalması, işlerin daha düzenli bir şekilde yürümesini sağlayacaktır. Halifelik süresinin halifenin hayatı boyunca devam ettiği hususunda icma vardır. Dolayısıyla belli bir süre için halifenin seçilmiş olması durumu kabul edilmemektedir. Ancak, bu şekilde halife seçmenin de bir takım problemler doğuracağı da açıktır. Hayatının sonuna kadar seçilmiş bir halifeyi, gerektiği taktirde azletmek güç olabilir. Bu nedenle, tekrar seçilebilmek şartıyla halifenin belli bir süre için seçilmesini öngörenler de vardır.⁷¹²

Tarihi deneyimlerin de doğrulamış olduğu gerçek şudur ki; halifenin vefat edeceği tarihe kadar görevinde kalması, ümmetin istikrar içinde kalması açısından önemlidir. Son derece zorunlu bir gerekçe olmadığı sürece, halifenin halifelik makamı üzerinde herhangi bir değişikliğin yapılması doğru değildir. Söz konusu bu değişiklik, üç durum ile mümkün olabilmektedir: 1. Ölüm, 2. Azledilmek, 3. İstifa etmek. Son iki durum az rastlanan türdendir. Bununla birlikte, halifenin hayatı boyunca makamında kalmasını

⁷⁰⁷ Ardoğan, s. 178-179.

⁷⁰⁸ Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, s. 89.

⁷⁰⁹ Ardoğan, s. 179.

⁷¹⁰ İbn Kuteybe, I, 17; Kandehlevi, II, 617-8.

⁷¹¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 156.

⁷¹² Zuheyli, VI, 702; el-Arabi, s. 78-9; Eryarsoy, s. 191.

gerektiren herhangi bir nass da mevcut değildir. Ancak ümmetin bu husus üzerinde icma etmiş olması, nassın yerine geçmiştir. Çünkü icma, İslam hukukunun ana kaynaklarından bir tanesidir.

Mâturidi kaynaklarda siyasetçilerin görevlerinin; ölüm, istifa ve durumunun değişmesi olmak üzere üç husustan birisi ile sona ereceği belirtilmekte ise de yine günümüzde siyasetçilerin nasıl seçileceği veya atanacağı, hangi durumlarda görevinin sona ereceği hususları her devletin, kanun, tüzük ve yönetmelik gibi ilgili mevzuat hükümleriyle belirlenmiştir. Her sistem, kendi yürürlükte olan mevzuat hükümlerine göre bunu yerine getirir ve uygulamaya koyar. Devletin yetkili organları, daha mükemmel çözümler üzerinde ittifak ederek yeni bir takım şartlar belirleyebilirler. Bu konuda geniş bir hareket alanı vardır.

2.7. MÂTURİDİLİKTE HALİFEDE ARANAN ŞARTLAR

İslam toplumunun başına geçip, İslam'ın kendisinden istediği tüm yükümlülükleri yerine getirebilmek, sıradan bir iş değildir. Toplumunun başına geçerek, toplumu İslam'ın belirlediği ölçüler içerisinde yönetebilmek için, bir takım niteliklere sahip olmak gerekir. Siyaset görevi ağır ve sorumluluk gerektiren bir görev olduğundan, bu makamı işgal edecek olanın da belirli bir takım niteliklere sahip olması gerekmektedir. Siyasetçilerin nitelikleri konusunda ilim adamları fikir birliğine ulaşmamış, birçok farklı görüş ileri sürmüş ve çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁷¹³ Âlimler, genel olarak devlet başkanı denilen siyasetçilerde: Müslüman, erkek, akıllı, baliğ (ergenlik) , hür, âdil, âlim, sağlıklı (duyun organlarının ve azalarının sağlam ve sıhhatli olması), harp ve siyaset ilmine vakıf olmak ve Kureyşli olması gibi şartların bulunması gerektiği hususunu dile getirmişlerdir.⁷¹⁴

Mevdudi, bu şartları ilk tesbit edenin İmâm Ebû Hanife olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁵ Mâturidi âlimleri, birbirlerinin görüş ve tecrübelerinden istifadeyle kendisine biat

⁷¹³ en-Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 109.

⁷¹⁴ İbn Humam, *el-Musayere*, s. 274-275; Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Durri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar*, I, VIII, İstanbul 1984, V, 354; en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832, 871; Mehmet Ali Kapar, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, Beyan Yay., İstanbul 1998, s. 105-106.

⁷¹⁵ Mevdudi bu konuda özetle şöyle der: "Hilâfet için şart olan ehliyyet vasıfları şunlardır ve bu vasıflar ilk olarak Ebû Hanife tarafından tesbit edilmiş, daha sonraki fakih ve kelâmcılar tarafından kullanılmıştır: Müslüman olmak, erkek ve hür olmak, ilim sahibi olmak, hasselerinin sağlam ve yerinde olması, vücut organlarının sağlam ve yerli yerinde olması." (Mevdudi, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 352).

edilebilecek ve hakkında imâmet akdi geçerli olacak siyasetçi denilen imâmın (halifenin) şu vasıfları taşıması gerektiğini ifade etmişlerdir. Biz de o vasıfları şu ana başlıklar altında sunacağız:

2.7.1. Teklif

Teklif kelime olarak, zor, zahmet ve güç olanı istemek demektir. Fıkıh usulü ıstılahında, Şari'in bir fiilin yapılıp yapılmamasını talep etmesi anlamına gelmektedir.⁷¹⁶ Teklifin esasını akıl ve idrak teşkil eder; yani akıl ve idrak, teklifin temel şartıdır. Çünkü teklif ile kast edilen şey, hitabın aslını anlamaya dayandığı gibi, onun tafsilatını da idrak etmeye dayanmaktadır. Teklif konusu her ne kadar doğrudan doğruya fıkıh usulünü ilgilendiren bir mesele ise de kelâm ilminin de incelediği konular arasına girmiş ve insanın fiillerinin bir parçası sayılmıştır. Kelâm mezheplerinin değişik teklif anlayışları vardır. Teklif, muhataba külfet yüklemektir.⁷¹⁷ Teklif külfetten (güçlük, zorluk, zahmet) alınmıştır. Bu da yorgunluk ve meşakkattir. Şeriat'ta emre ve neyhe itlak olunmuştur. O halde teklif hitabın, emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesidir.⁷¹⁸ Maturidî'nin teklif anlayışı ise, teklif, ancak vukuu (ortaya çıkışı) kudret dahilinde olana bağlıdır ve bu şekilde bir emrin ifadesi olur. Teklif yerine getirilirse, mükafatı gerektirir; yerine getirilmezse, cezayı davet eder. Fakat teklifin bu tarzda icraya konması insanın irade ve gücü ile olur.⁷¹⁹ Maturidî kelâm okulunda önemli olan, teklifin insanın irade ve gücüyle ilgili oluşudur. Her yönden sağlam olan insanın teklife muhatap olması ve bu teklife göre fiillerini yapması insanın iradesi ile ilgilidir. Bu takdirde insan, fiillerinin nitelik kazanışında sorumlu olur ve böylece teklif bir anlam taşır.⁷²⁰

Maturidî mezhebinde güç yetmeyen işte teklif kabul edilmemektedir.⁷²¹ Bu konuda onların dayandığı mesnet: "*Allah bir kimseye ancak gücü yettiği kadar teklif eder*"⁷²² âyetidir. Çünkü Allah hikmete uygun olanı yapar; hikmet de kendisinde güzellik, iyilik olanı düşünmeyi gerektirir. Maturidilikte mesele, insanın gücü ve bu gücün imkanlarının Allah'ın ezeli ve mutlak ilmince bilinmesi açısından ortaya konmaktadır. İnsan teklif edilenden birini kendi gücü, meyli ve ihtiyarını kullanarak

⁷¹⁶ Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, s. 42.

⁷¹⁷ Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Ta'rifât*, s. 58.

⁷¹⁸ el-Bağdadî, *Usulü'd-Din*, s. 270.

⁷¹⁹ el-Beyadî, *İşaratü'l-Merâm*, s. 250.

⁷²⁰ Gölcük, Şerafettin, *Kelâm*, s. 222.

⁷²¹ el-Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 266.

⁷²² Bakara, 2/286.

seçer.⁷²³ İnsanın bu tür hareketini Allah bilir. Teklifin ceza ve mükafat haline gelmesi, insana ahlakî nitelikte bir fiil olması ve neticede insanın yaptığından sorumlu olması böylece vuku' bulmaktadır.⁷²⁴ Allah'ın insanlara yapmaları mümkün olmayana teklif etmesi ve gücü yetmeyene teklif, caiz ve mümkün değildir.⁷²⁵ Mâtüridilik düşüncesinde halife denilen yöneticilerde aranan teklifin asgari şartları ise aşağıdaki maddeler altında ele alınacaktır.

2.7.1.1. Müslüman Olmak

Yönetim, yöneticinin yönetilenler üzerindeki en kuvvetli yoludur. Eşyanın tabiatı gereği, İslam toplumunun başkanı Müslüman olmak zorundadır.⁷²⁶ İslam'ı ayakta tutacak ve İslam toplumunun başına geçecek yöneticilerin Müslüman olmasından daha tabii bir şey olamaz.⁷²⁷ İslam'a inanmayan bir kimsenin, İslam'ın hedef ve gayelerini gerçekleştirebileceğine inanmak ve ona güvenmek imkansızdır. İslam âlimleri, “*Gayr-ı müslimler (kâfirler) lehine mü'minlerin aleyhine bir yol yoktur,*”⁷²⁸ âyetini delil göstererek halifenin müslüman olmasını şart koşmuşlar⁷²⁹ ve müslüman olmayan birisinin İslami devlet başkanı olmasına cevaz vermemişlerdir.⁷³⁰

Müslüman olmayanın Müslümanlar üzerinde yöneticilikte hak sahibi olması: “*Allah gayr-ı Müslimlere (kâfirlere) mü'minler aleyhine asla bir yol kılmayacaktır*”⁷³¹ âyetinde geçen ve “asla” anlamını taşıyan “len” tabiri ile kesinlikle nehyedilmiştir. Madem ki, Allah gayr-ı müslimler için Müslümanlar üzerinde yöneticiliği haram kılmıştır; o halde Müslümanların başlarına bir gayr-ı müslimi yönetici olarak tayin etmeleri haramdır.⁷³² Mü'minler üzerinde kâfirlerin velayet hakkına sahip olmalarının yolunu, Allah-u Teala kâfirler için kapatmıştır.⁷³³ Bir kâfirin halife olması kesinlikle caiz değildir. Böyle birine itaat da vacip değildir. Başka âyetlerde ise şöyle

⁷²³ el-Matüridî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 266.

⁷²⁴ Şerafettin Gölcük, *Kelâm*, Konya 1988, s. 222.

⁷²⁵ es-Sabunî, *el-Bidâye fi Usulî'd-Dîn*, s. 118.

⁷²⁶ İbn Abidin, V, 354; Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 1984, I, 318; Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara 1979, s. 97; Abdulcebbar, *el-Muğni*, XXI/1, 189-200.

⁷²⁷ İbn Abidin, V, 354; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, I, 318; Muffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudame (ö. 630/1232), *el-Muğni*, Medine 1981, IX, 39.

⁷²⁸ Nisa, 4/141.

⁷²⁹ Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şi'i Akidesine Tenkitleri*, İstanbul 2000, OSAV Yay. s. 148.

⁷³⁰ İbn Abidin, I, 384; Amidi, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.333.

⁷³¹ Nisa, 4/141.

⁷³² İbn Humam, V, 453; İbn Abidin, V, 384.

⁷³³ İbn. Abidin, I, 384; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 264.

buyurulmaktadır: “Onlara güvenlik veya korkuya dair bir haber geldiği zaman hemen onu yayıverirler. Halbuki onu kendilerinden olan emir sahiplerine döndürmüş olsalardı”⁷³⁴, “Mü’minler, mü’minleri bırakıp kâfirlere veliler (dost ve idareciler) edinmesin. Kim bunu yaparsa (ona) Allah’tan hiçbir şey (yardım) yoktur.”⁷³⁵ “Mü’min erkeklerle mü’min kadınlar ise, onların bazısı bazısının velileridir.”⁷³⁶ “Küfreden kimselere gelince, onların da bazısı bazısının velisidir. Eğer siz bunu yapmazsanız, yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesat olur.”⁷³⁷ Diğer taraftan kâfirin, hiçbir şekilde mü’minin velisi olamayacağını Sünni-Mâturidi hukukçuları açıkça ifade ederler.⁷³⁸ Kısacası Yüce Rabbimiz, kâfirlere mü’minlerin aleyhine olabilecek ya da onların mü’minlerin başlarına geçmelerini gerektirecek her hangi bir yol kılmanıştır.⁷³⁹

Ayrıca halife “veliyu’l-emr”dir. Yüce Allah da, Müslümanların veliyu’l-emrinin Müslüman olmasını şart koşmuştur. Âyette şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! Allah’a itaat ediniz. Resule itaat ediniz ve sizden emir sahiplerine de.”⁷⁴⁰ Burada “minkum (sizden)” kelimesinin özellikle kullanılmasıdır ki, anlamı açıktır.⁷⁴¹ Âyet, “Ey iman edenler!” diye başlıyor ve “sizden” ifadesi ile devam ediyor. Bundan, Müslümanları yönetme hakkının yine Müslümanlara ait olduğu açıkça anlaşıldığı gibi; itaat görevinin ancak onlara karşı söz konusu olduğu da anlaşılmaktadır. Kur’ân’da “ulu’l-emr” kelimesi ancak Müslüman olmalarını ifade eden emirle birlikte kullanılmıştır. Bu ise, “veliyu’l-emr”in Müslüman olmasının şart koşulmasının delilidir. Madem ki halife “veliyu’l-emr”dir ve yardımcılarını, valileri ve amillerden oluşan yönetim sahiplerini atayandır, o halde böyle hayati bir mevkideki yöneticinin Müslüman olması da şarttır.⁷⁴²

Diğer taraftan Kur’ân-ı Kerîm, müşriklere itaat etmenin insanı şirke götüreceğini çok açık bir dille ifade etmektedir. “Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü, bu şekilde davranış fâsıklıktır. Bir de şeytanlar, kendi dostlarına sizinle

⁷³⁴ Nisa, 4/83.

⁷³⁵ Al-i İmran, 3/28.

⁷³⁶ Tevbe, 9/71.

⁷³⁷ Enfal, 73.

⁷³⁸ İbn Âbidin, I, 384; Hasan Basri Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 87, 14; el-Ceziri, V, 416.

⁷³⁹ Nisa, 4/141.

⁷⁴⁰ Nisa, 4/59.

⁷⁴¹ Elmalılı, II, 1374-5.

⁷⁴² İbn Âbidin, I, 384.

mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar. Onlara boyun eğerseniz, şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz."⁷⁴³

Hız. Ömer, değil devlet başkanlığı, kamu görevlerinden her hangi birisini bile Müslüman olmayan bir kimseye vermeyi uygun bulmuyordu.⁷⁴⁴

Müslüman topluma yönetici olabilmek için kişinin, İslam'a, İslam'ın hükümlerine ve o hükümlerin mutlak doğruluğuna inanmasının yanında, bunu pratik olarak da kabul ettiğini ortaya koyması gerekir.

2.7.1.2. Erkek olmak

Halifenin görevlerinden hareket eden ve kadının yaratılışındaki bir takım özellikleri dikkate alan Mâturidi âlimleri, kadının imâm olamayacağı ve imâmet şartlarından birisinin de erkeklik olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁷⁴⁵ Bu düşüncelerini de Kur'ân'dan bazı âyetlere, Hız. Peygamber'den gelen bazı hadislere, halifenin görevlerine matuf bir takım dinî, biyolojik, fiziki, askeri ve sosyal gerçeklere dayandırmışlardır.

Sünni-Mâturidi âlimlerinin çoğunluğu, "Erkekler, kadınların yöneticisi/koruyucusudur"⁷⁴⁶ âyeti, Hız. Peygamber'in: "İşlerini bir kadının yönetimine bırakan hiçbir toplum iflah olamaz."⁷⁴⁷, "Kadınların akli ve dini eksiktir"⁷⁴⁸ gibi hadisleri gerekçe göstererek kadınların devlet başkanı olamayacağı kanaatindedirler.⁷⁴⁹

Onlara göre, erkeklerin "kavvam" olması, terbiye etmek ve tedbir almakla yükümlü bulunmaları şeklinde izah etmişlerdir.⁷⁵⁰ Ayrıca kelimenin kadının erkeğe itaat etmesi gerektiğini ifade ettiğini ve erkeğin ailesinin geçiminden, çocuklarının bakımından, terbiye ve gözetiminden sorumlu olduğu manasını taşıdığını söylemişlerdir.⁷⁵¹ Bu âyetle ilgili olarak âlimlerin bir kısmı, âyetin sadece evlilik hayatı

⁷⁴³ En'am, 6/121.

⁷⁴⁴ M. Revvas Kal'âcî, *Mevsuatu fikh Ömer İbni'l-Hattab*, Kuveyt 1401/1981, s. 99-100.

⁷⁴⁵ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 115; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 233; Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şi'i Akidesine Tenkitleri*, s. 148; Gümüşoğlu, s. 167.

⁷⁴⁶ Nisa, 4/34.

⁷⁴⁷ Buhari, "Mağazi", 82; Tirmizi, "Fiten", 75; Nesai, "Kudad", 8.

⁷⁴⁸ Buhari, "Hayz", 6; Müslim, "İmare", 32; et- Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 244.

⁷⁴⁹ Mehmet Vehbi, (ö. 1337/1949), *Ahkamu'l-Kurâniyye*, İstanbul 1947, s. 129; Necla Akaya, "İslam Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1991, cilt. V, sayı: 4, s. 64.

⁷⁵⁰ Mâturidi, *Te'vilat*, III, 159.

⁷⁵¹ Mâturidi, *Te'vilat*, III, 157; Mehmet Vehbi, *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, İstanbul 1987, s. 910-911.

ve aile düzeni ile ilgili olduğunu söylerken, bir kısmı da âyetin umumi bir mana taşıdığını ve erkeklerin devlet idaresindeki görevlerini de kapsadığını belirtmektedirler.⁷⁵²

Bazı âlimler yukarıdaki âyete dayanarak kadınının devlet başkanı olamayacağını, yöneticilik, hakimiyet ve riyasetin erkeklere ait olduğunu, evin idaresi bile verilmeyen kadına, devlet başkanlığı gibi bir görevin verilmesinin söz konusu olamayacağını ifade ederler.⁷⁵³ Bazıları da bu âyetin aile düzeni ve evlilik hayatını konu aldığını belirterek, âyetin kadının siyasi haklardan olan devlet başkanlığına getirilmesini yasaklayıcı mahiyette olmadığını söylemektedirler.⁷⁵⁴

İzah edildiği gibi, âlimler bu âyet hakkında farklı görüşler beyan etmektedirler. Âyetin hangi şeye delalet ettiği konusunda da belirli bir fikirde birleşmemektedirler.⁷⁵⁵ Mesela, İmâm Mâturidi “kavvam” kelimesinin çeşitli anlamlarını Te’vilat adlı tefsirinde ele almaktadır.⁷⁵⁶ Dolayısıyla bu âyeti esas alarak kadının devlet başkanı olamayacağını söylemek mümkün değildir. Ayetin nüzul sebebini incelediğimizde; kanaatimizce âyetin evlilik hayatı ve aile düzeni ile ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷⁵⁷

Taftazani bu konuda şöyle der: “*Kadınlar, hüküm alanlarına ve savaş meydanlarına çıkmaktan menedilmişlerdir.*”⁷⁵⁸ Ayrıca, siyasete taalluk eden görevler oldukça ağırdır. Kadın, yapı itibariyle bu işlerin altından kalkamaz. Onlar, hissi hareket eder, fazla yürekli değildirler. Hayz ve nifas gibi durumlarda farz ibadetleri ifa edememektedirler. Camide, cemaate imâm olup namaz kıldıramamaktadırlar. Onun fitratı, böyle bir görevi yapmaya elverişli değildir. Diğer taraftan devlet başkanlığı, erkeklerle oturup kalkmayı zorunlu kılan bir görevdir. Kadının yabancı erkeklerle münasebetlerine ise ancak zaruretin gerektirdiği ölçüler içerisinde müsaade edilmiştir. Halifenin “İmâmet-i Kübra” unvanı, Müslümanlara namaz kıldırmak gibi dinî bir görevi de içerdiği, kadının da erkeklere imâm olması söz konusu olamayacağından halife de

⁷⁵² Vehbi, *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, s. 910-911; Akkaya, s. 64.

⁷⁵³ Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, İstanbul 1984, s. 276.

⁷⁵⁴ Abdülmüteal es-Saidi, *en-Nazariyyatü'l-İslamiyye fi'd-Devle*, Mısır 1917, s. 237-238.

⁷⁵⁵ Mâturidi, *Te'vilat*, III, 158.

⁷⁵⁶ Mâturidi, *Te'vilat*, III, 156-159. (İmâm Mâturidi, “kavvam” kavramını, erkeklerin kadınlar üzerinde yaratılıştaki yani, iş yapmak, ticaret ve sanat yapmak, şehir ve medeniyet oluşturmak, masraflarını karşılama, akıl, miras ve ganimet gibi alanlarda üstün olduğunu ifade etmektedir).

⁷⁵⁷ Mâturidi, *Te'vilat*, III, 157; Vehbi, *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, IV, 74-76.

⁷⁵⁸ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 244.

olamayacağı sonucuna varılmıştır.⁷⁵⁹ Diğer taraftan, halifenin gerektiğinde savaşta komutanlık, teftiş gibi o devirde kadınların yapmakta zorlanacakları birçok siyasi ve askeri görevinin olduğunu, bu hususlara kadınların güç yetiremeyeceğini de gerekçe göstermişlerdir.⁷⁶⁰ Dolayısıyla, her ne kadar Kur'ân'da kadınların devlet başkanı olmasını yasaklayan açık bir hüküm yok ise de, gerek Hz. Peygamber'in konuya ilişkin hadisleri gerekse diğer sosyal gerçekler nazara alınarak, kadından devlet başkanı olamayacağı hususunda genel bir kanaat oluşmuştur.⁷⁶¹

Son dönem hukukçularından İbn Âbidin, bir kadının ancak istila ile devlet başkanı olabileceğini, başka türlü halife olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁷⁶² Fakat Bahriye Üçok ise, "Kitap" ve "Sünnet"te kadınların halife olamayacağına ilişkin bir hüküm bulunmadığını, tarihte halife olmasa bile birçok kadın hükümdara (Naibe) rastlandığını belirterek kadınların devlet başkanı olabileceğini ileri sürmüştür.⁷⁶³

Günümüz âlimlerinden Hamidullah'a göre de, kadının halife olmasını yasaklayan açık bir hüküm bulunmadığı gibi Kur'ân'da Sebe' Melikesi'nden de hiç menfi bir üslupla bahsedilmemektedir. Kur'ân'da anlatılan Sebe' Melikesi'ne ait kıssada, kadın yönetici fikrinin, ne melikenin tebaası, ne Hz. Süleyman ve maiyeti⁷⁶⁴ ve ne de Kur'ân'ın kendisine ilk defa indiği Arap toplumu tarafından pek de yadırgandığı söylenemez. Kur'ân, bunu bir vakıa olarak zikretmekte, Hz. Peygamber'in sahabeti de bu konuda bir itirazda bulunmamaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber, risaleti ve devlet başkanlığı döneminde kadın bir idareci, kumandan tayin etmediyse de, bunun imkansız ve gayri şer'i olduğu anlamına gelmemesi gerekir. Bu durum, Sebe' Melikesi için olduğu gibi, o devirde, içinde bulunulan şartların birer gereği olarak da değerlendirilebilir. İlk dönemlerde Cuma imâmı ile halifenin özdeş kabul edilmesinin de bu teamülde etkisinin olmuş olabileceği düşünülebilir. Ancak belki de istisnai bir durum olarak Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa bir dönem sonra Hz. Aişe, Cemel'de İslam ordusunun başında, Hz. Ali ve ordusuyla savaşmıştır.⁷⁶⁵

⁷⁵⁹ Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, s. 276; Kalkaşandi, I, 32.

⁷⁶⁰ İbn Âbidin, I, 548.

⁷⁶¹ Taftazani, s. 145; Kaşıkçı, s. 44.

⁷⁶² İbn Âbidin, II, 139.

⁷⁶³ Kaşıkçı, s. 44-45; Bahriye Üçok, *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar*, Ankara 1981, s. 7 vd.

⁷⁶⁴ Bülent Ünal, *İlk Devir İslam Düşüncesinde Egemenlik*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., İzmir 2006, s. 160.

⁷⁶⁵ Bülent Ünal, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler", *DEÜİFD XIII*, Kış-İlkbahar 2001, s. 177.

Günümüz araştırmacılarından Bayraktar Bayraklı, bu âyeti tefsir ederken, “kavvam” kelimesine: “İşi tam anlamıyla yapan, kadın işlerini hakkıyla yerine getiren, onu korumada itina gösteren” anlamını vermektedir. Ayrıca “kavvam” kalıbına, “kayyim”, yani “idareci, başkan, reis” manasını da vermenin mümkün olabileceğini belirtmekle birlikte, bu reisliğin erkeği kadına baskı yapma, onu ezme, ona zulmetme hakkı tanımadığını, zira reisin kavminin hizmetçisi olduğunu dile getirmektedir.⁷⁶⁶ Çünkü reis, kadının problemlerini çözecek, ailenin işlerini görecektir ve bu konularda sorumluluk yüklenecektir.

Süleyman Ateş de, erkeklerin kadınlardan üstün olmasını yorumlarken, âyetin, erkek cinsinin kadın cinsine üstünlüğünü belirttiğini, bunun tek tek her erkeğin, her kadından üstün olduğu anlamını taşımadığı, zira nice kadınların zekada, bilgide, beceride, beden gücünde çok erkekten üstün olduğunu kaydeder.⁷⁶⁷

Hz. Peygamber’in: “İşlerini bir kadının yönetimine bırakan hiçbir toplum iflah olamaz,”⁷⁶⁸ hadisinin hem özel hem de genel hüküm içerdiğini ifade eden âlimler de olmuştur. Özel bir durum olarak değerlendirenler şöyle derler: “Sasanilere gönderdiği mektubun hükümdar tarafından yırtılması ve tam bu sırada hükümdarın ölüp yerine kızının geçmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla, özel bir durumu ortaya koymaktadır. Bu sebeple, kadınların devlet başkanı olmasında İslam hukuku açısından her hangi bir sakınca yoktur.⁷⁶⁹ Aynı hadisin genel bir hüküm içerdiğini söyleyenler ise şöyle derler: Resulullah’ın, yönetimlerini kadınlara teslim edenlerin felah bulmayacaklarına dair bu haberi kadının yöneticiliğini yasaklamaktadır. Zira bu haber talep kiplerindedir. Bu haberin, yönetimlerini bir kadına teslim edenlerin felah bulmayacaklarını belirterek onlardan yergi ile bahsetmesi bunun kesin olarak yasaklandığının karinesidir. Kadının yöneticiliğine dair yasaklama, bu fiilin terkini gerektiren talebin kesinlik ifade eden bir talep olduğuna delalet eden karineden kaynaklanır. Buna göre kadının yönetime getirilmesi haramdır. Kadının yönetici olması ile kastedilen hilâfet ve ondan daha aşağı seviyelerdeki yönetimle ilgili diğer görevlerdir. Zira bu hadisin konusu Kısra’nın kızının kraliçe yapıp hükümdarlığa getirilmesidir. Hadis sadece Kısra’nın kızının hükümdarlığı olayına has olmayıp yönetime ait genel bir kaide koymaktadır. Ancak

⁷⁶⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, İstanbul 2002, V, 120-123.

⁷⁶⁷ Süleyman Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, I-XXX, İstanbul, trs., XI, 94.

⁷⁶⁸ Buhari, “Mağazi”, 82; Tirmizi, “Fiten”, 75; Nesai, “Kudad”, 8.

⁷⁶⁹ Hamidullah, “Constitutional Problems in Early İslam”, *İTED*, V, I-4, 25; Kaşıkçı, s. 44.

hadis, kadınlara ait her alanı kapsayacak kadar genel bir ifade taşımaz. Bu hadis, yönetim konusu dışında kalan hususları her hangi bir şekilde kapsamaz.

Kadının devlet başkanı olabileceğini söyleyen âlimler, kadın ve erkeğin hak ve görevlerde eşit olduklarını ileri sürerler ve bu görüşlerini bir takım âyetlerle⁷⁷⁰ destekleyerek, kadının devlet başkanlığı görevine atanabileceğini belirtirler.

Buraya kadar zikredilen hususlardan da anlaşılacağı üzere, kadının devlet başkanı olarak atanabileceği veya atanamayacağı görüşünü benimseyen âlimler, kendi görüşlerini destekler mahiyette kendilerini haklı göstererek farklı deliller ortaya koymaktadırlar. Mesela, Hz. Ömer'in akrabalarından bir hanım olan Şifâ bint Abdillâh, İslâm'dan evvel bile okuma-yazma biliyordu. Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Hafsa (r.a.)'ya okuma-yazmayı o öğretti. Hz. Peygamber ve Hz. Ömer, Şifâ isimli bu kadını muhtesip olarak görevlendirmiştir.⁷⁷¹ Ayrıca Hz. Aişe (r.a.)'nin ilmi sahada gösterdiği başarı, onun akli yönden ne derece mükemmel bir insan olduğunu göstermeye yeterlidir. Sahabenin en büyük âlimleri bile fikhî konularda kendisine danışmış, birçok hadis rivayet ederek sahabe içinde en güvenilir raviler arasında yer almıştır. İslâm ülkelerinde fetva veren kadınların en başında Hz. Aişe'nin ismi zikredilmektedir.⁷⁷²

Gerek Kur'ân'da geçen ayetler, gerekse Hz. Peygamber'in kadınlar ile ilgili hadisleri ve buna paralel Mâturidi âlimlerinin açıklamaları, erkeğe ayrıcalık tanıdığı anlamına gelmez. İslâm, her şeyiyle fitrat dinidir. Hiçbir kimseye gücünün kaldıramayacağını yüklemes. Fıtrata aykırı hiçbir şeyi de ondan istemez. İslâm tarihinin her döneminde büyük hizmetler veren, mükellefiyet açısından erkeklere eşit olan, ailevi işlerin yanı sıra İslâm'ın ve toplumun menfaatine yararlı hizmetler verebilecek kabiliyette yaratılan kadını eve hapsederek, onu devlet hizmetlerinden alıkoymanın doğru bir davranış ve düşünce olmadığı kanaatindeyiz.

2.7.1.3. Akıl-Bâliğ Olmak

İslâm hukukunda ve Mâturidi geleneğinde halife olabilmek için kişinin akıl, bâliğ⁷⁷³ ve reşit olması gerekir.⁷⁷⁴ Akıl-bâliğ olmayanlar, dinen de mükellef

⁷⁷⁰ Bakara, 2/228; Tevbe, 9/71.

⁷⁷¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 195.

⁷⁷² Abdulvehhab Hallaf, (ö. 1375, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, İstanbul 1983, s. 298.

⁷⁷³ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usulî'd-Din*, s. 115; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, s. 264.

⁷⁷⁴ İbn Âbidin, I, 548; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 39.

değillerdir.⁷⁷⁵ Akıl-bâliğ olma, eda (fil) ehliyetinin şartlarıdır. Böyle bir ehliyet şartının aranmasının temelinde, kişileri kendileri için işlem yapmalarının uygun görülmediği durumlarda, devlet işlerinin kendilerine havale edilemeyeceği anlayışı yatmaktadır. Dolayısıyla, ehliyeti ortadan kaldıran hallerden birisine maruz kalmış bir kişinin de devlet başkanlığı söz konusu olamaz. Bu yüzden Mâturidi kelâmcı ve hukukçularına göre akıllı olmayan kişinin devlet başkanı olması mümkün olmadığı gibi, görevde iken akıl hastası olan kişinin de devlet başkanlığından indirilmesi gerekir.⁷⁷⁶

Diğer bir ifade ile imâmın şer'i (hukuki) ve mülki (idari) tasarrufunun geçerli olması, insanlar arasında sözü dinlenir biri olması, devleti ve toplumu yönetebilmesi için akıl ve bâliğ olma şartı açık bir şekilde gözükmektedir. Bu sebeple bazı âlimler, imâmet şartlarından bahsederken buna değinme gereği bile duymamışlardır. Diğer taraftan akıl-bâliğ olmayanlar, dinen de mükellef değillerdir.⁷⁷⁷ Dinen mükellef olmayan birisinin imâmet-i uzma denilen ve büyük sorumluluk gerektiren çok önemli bir makamda bulunması da mümkün değildir. Velisi olmayanın velisi olan halifenin⁷⁷⁸ başka bir veliye ihtiyaç duyması da imâmet makamına ve imâmetin kendisi için meşru kılındığı gerekçelerine aykırıdır. Bu nedenle imâmet şartlarından birisi de akıl-bâliğ olmaktır.⁷⁷⁹

Başka bir ifade ile imâmet, başkasına velayet demektir. Deli, küçük ve bunaklar ise, kendi velayetlerine bile sahip değildirlere. İşleri sevk ve idare edemezler. Amme hizmetleriyle ilgili tasarruflarda bulunamazlar.⁷⁸⁰ Kendi velayetlerine sahip olamayanların, başkalarına velayetleri ise söz konusu olamaz. Devlet başkanlığında eksiksiz bir mesuliyet asıldır. Deli, küçük ve bunaklar ise, herhangi bir şekilde sorumlu değildirlere.⁷⁸¹ Yalnız İmâmiyye Şîa'sında onikinci imâm Muhammed Mehdi daha küçük yaştan itibaren imâm kabul edilmiştir. Bu anlayışı, onların dışındaki hiçbir İslam mezhebi kabul etmemiştir.

⁷⁷⁵ Hoca Emin Efendizade Ali Haydar, (ö. 1355/1936), *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, I, 23; Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şi'i Akidesine Tenkitleri*, s. 148.

⁷⁷⁶ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 233; Kaşıkçı, s. 45.

⁷⁷⁷ İbn Âbidin, I, 548; Ebû'l-Fadl Mecduddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud Mevsili (ö. 863/1284), *el-İhtiyar li Talili'l-Muhtar*, I-IV, İstanbul 1980, II, 83.

⁷⁷⁸ İbn Âbidin, I, 548; Mevsili, II, 83.

⁷⁷⁹ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s.57; et- Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 333; *Şerhu'l-Makasid*, V, 244; Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 302.

⁷⁸⁰ Taftazani, s. 264.

⁷⁸¹ İbn Âbidin, I, 548; Ali Haydar, I, 23.

Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: “Ergenleşinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, akli başına gelinceye kadar deliden.”*⁷⁸² Kendisinden kalemin kaldırıldığı kimse ise mükellef değildir. Zira akıl, teklifin muhatap aldığı temel unsurdur ve tasarrufların sahih olmasının şartıdır. Halifenin görevi, yönetim işlerini ve şer’i sorumlulukları yerine getirmektir. Bu nedenle halifenin deli olması doğru değildir. Kendi işlerinde tasarrufta bulunması doğru olmayan bir kişinin, insanların işleri hususunda tasarrufta bulunması ise hiç doğru değildir.

Çocuğun halife olmayacağına dair bir delil de Buhari’nin rivayet ettiği şu hadistir: “Ebû Ukayl Zühre b. Ma’bed, Resulüllah zamanında henüz bir çocuk olan dedesi Abdullah b. Hişam’dan şu olayı aktarır: Abdullah b. Hişam, annesi Zeynep bint Hümeyr ile Resulüllah’a gider ve şöyle der: “Ey Allah’ın Resülü! Onun (Abdullah b. Hişam’ın) biatını al.” Bunun üzerine Allah’ın Resülü: “*O küçüktür, dedi, yüzünü okşadı ve ona dua etti...*”⁷⁸³ Küçük çocuğun biatı sahih olmadığına göre başkasına halife olmak üzere biat alması ise hiçbir surette caiz olmaz.

Mâturidi alimlerinden bazıları, hilâfet görevinde buluğu, Allah’ın emirlerini yapabilmek için bir sınır olarak şart koşmakla beraber, bu görev için buluştan sonra bir yaş haddi koymamışlardır.⁷⁸⁴ Onlara göre buluşa erdikten sonra, yaşı küçük de olsa o kişiye hilâfet görevinin verilebileceğini ifade etmişlerdir.

2.7.1.4. Hür olmak

Mâturidi âlimlerinin nazarında, siyaset denilen devlet başkanlığı için öne sürülen şartlardan biri de devlet başkanının hür (özgür) olmasıdır.⁷⁸⁵ Mâturidi âlimlerin tümü bu konuda müttefiktirler. Zira köleler devlet başkanı olamaz. Çünkü köle efendisinin mülküdür. Kendi şahsı adına tasarruf hakkına sahip değildirler. Sanki köleler, başkasının emrinde iradeleri olmayan şahıslar durumuna düşmüşlerdir.⁷⁸⁶ Kendileri açısından tasarruf yetkileri yoktur. Doğal olarak kendi üzerinde bile tasarruf yetkisi olmayan

⁷⁸² İbn Mace, “Talak”, 15; “Tecrid”, V, 11; Ebû Davud; “Mişkat”, 3287, 3288; İbn Hazm, *el-Muhalla*, IX, 360.

⁷⁸³ Buhari, “Hudûd”, 22, “Talak”, 11; el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 199, 200.

⁷⁸⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsi, (ö. 483/1090), *Kitabu'l-Mebcut*, İstanbul 1403-1983, XVI, 67-68; İbn Abidin, V, 355.

⁷⁸⁵ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 57; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 333; Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 189-200.

⁷⁸⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, (ö. 1971), *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1975, VIII.

birisinden başka birileri adına tasarrufta bulunup onları yönetme yetkisini vermek olmaz.⁷⁸⁷ Zira köle, efendisine hizmet etmekle meşgul ve halk nazarında da hakir görüldüğü için imâm olamaz.⁷⁸⁸ Mâturidi âlimleri, kölenin toplum içindeki statüsünü ve hüküm sürdürme konusundaki güçsüzlüğünü öne sürerken her fırsatta dört Raşit halifenin uygulamasını delil gösterirler.⁷⁸⁹

Hürriyetin şart olmasının sebebi, bunun bir kemal niteliği olmasıdır. O bakımdan velayet sahibinin, üzerlerinde velayet yetkisine sahip olduğu kişilerden daha aşağı bir rütbede olması, aklın kabul edebileceği bir husus değildir.

Günümüzün şartları ve siyasi anlayışları açısından değerlendirildiğinde sert tenkitlere maruz kalacak bu görüşler, o dönemin avama, kadına ve köleye biçtiği rol ve tanıdığı sosyal ve siyasal haklar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu sebeple bu görüşü "gerici" veya "yobazca" bir anlayış olarak değerlendirmek yanlış olur. O halde, yaşanan zamanın ve içinde bulunulan toplumun bireylere tanıdığı roller ve haklar açısından meseleyi değerlendirmek gerekmektedir. Toplumun tanıdığı rollerin değişmesi ve verdiği hakların genişlemesi neticesinde ulemanın görüşlerinde de değişme olmaktadır ve nitekim olmuştur.

2.7.2. Kifâyet

İmâmet için öne sürülen şartlardan biri de imâmın kifâyet sahibi yani yapacağı işler için yeterli biri olmasıdır. İmâm becerikli, birikimli ve cesur olmalı,⁷⁹⁰ yönetim işinde toplumun maslahatını bilecek, işleri kontrol altında tutabilecek şekilde tecrübeli ve yetenekli olmalı, orduyu idare edecek ve sınırları koruyacak şekilde dirayet ve necde (yiğitlik/kahramanlık)⁷⁹¹ sahibi olmalı, müslümanların işlerini yürütme konusunda basiretli ve derin bilgili olmalı, cezai müeyyideleri ve hadleri uygulamada nefsinin duygularına kendini feda etmeyecek şekilde cesur, şecaatli ve dayanıklı olmalı. Tüm bu belirtilenleri "kifâyet" lafzı ile ifade edebiliriz ki, bu kifâyet şartı hakkında icma vardır.⁷⁹² Bazı âlimler, "kifâyet" kavramı yerine "dirayet", "hidayet", "istiklaliyet" ve

⁷⁸⁷ İbn Abidin, V, 355.

⁷⁸⁸ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 264;

Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şi'i Akidesine Tenkitleri*, s. 148.

⁷⁸⁹ Gümüšoğlu, s. 183.

⁷⁹⁰ İbn Abidin, I, 384-385; İbn Nuceym, s. 211.

⁷⁹¹ Mâturidi, *Te'vilat*, III, 276.

⁷⁹² İbn Abidin, I, 384-385; er-Rayyıs, *Nazariyyat*, s. 292.

"necdet"⁷⁹³ kavramlarını kullanmaktadır. Bu konuda zikredilen tüm kavramların aslında bir devlet başkanının veya idarecinin, siyasi bilimler ve idari yeteneklerle donanmış olması, bu işin teorik ve pratik eğitiminden geçmiş olmasını ifade etmektedir.⁷⁹⁴

İmâmın, kamil ve mutlak bir velayete sahip olması şarttır. Halife olacak şahsın, hilâfet sorumluluğunu taşıyacak güce sahip olması gerekir. Bu şart biatın da şartlarındandır. Zira aciz olan bir kimse, Kitap ve Sünnet'e uygun olarak yönettiği tebaasının işlerini yerine getiremez.⁷⁹⁵ Bunun için İslam'ın hükümlerini uygulayabilecek, suçluları cezalandırabilecek, haklılara hakkını verebilecek, halkın sevk ve idaresini anlamaya yarayan fikir ve bilgiye sahip olacak, siyasi ve idari yükümlülüklerinin altından kalkabilecek bir düzeyde olması gereklidir.⁷⁹⁶ Her konuda, âdil ve doğru olanı yapan kişi, emrolunduğu şeyi de yerine getirebilir demektir.⁷⁹⁷ Böylelikle dini koruyabilsin, cihat yapabilsin, İslami hükümleri uygulayıp kamu yararını gözetebilsin.⁷⁹⁸

İmâm, politikacı (sais)dır. Yani görüş ve düşüncelerin kuvveti, şevket ve kudretinin yardımı ile Müslümanların işlerinde tasarrufta bulunma ve onları sevk ve idare etme ehliyetine sahip bulunmalıdır.⁷⁹⁹ Başka bir ifade ile imâmın basiret ve tecrübe sahibi olması gerekir.⁸⁰⁰ İmâm, savaş yönetimi, askeri idare, şehir ve kaleleri koruma, ümmeti muhafaza etme, ümmete zulmedenlerden intikam alma, haklının hakkını haksızdan alabilme ve ümmetin maslahatlarını koruma konusunda basiret ve tecrübe sahibi olmalıdır. Şayet İmâm bu konularda belirtildiği gibi cesaret ve tecrübe sahibi olmazsa, bu durumda ümmetin birçok hakları heder olur. İslam toplumu arasında dağılma süreci başlar, kuvvetleri sarsılır, bunun neticesinde düşman güçlerinin müdahale etme isteği doğar, böylece imâmın seçilme sebebi olan icraatlar yerine getirilmemiş olur.⁸⁰¹

İmâm, hadleri uygulama ve ceza verme konusunda cesur olmalı, nefis ve ruh yapısı bakımından kuvvetli olmalı, rıfk ve yumuşaklığına mağlup olmamalıdır. Şayet

⁷⁹³ Mâturidi, *Te'vilat*, III, 276.

⁷⁹⁴ Nomer, s. 45.

⁷⁹⁵ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 264.

⁷⁹⁶ İbn Âbidin, I, 384-5.

⁷⁹⁷ İbn Humam, *el-Müsayere*, II, 162-164; eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, IV, 167.

⁷⁹⁸ İbn Haldun, s. 183.

⁷⁹⁹ en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 264.

⁸⁰⁰ Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şi'i Akidesine Tenkitleri*, s. 149.

⁸⁰¹ el-Pezdevi, s. 269; en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 441.

imâm belirtilen bu vasfa sahip olmazsa, ikame etmek için atandığı hadleri uygulama, haklının hakkını haksızdan alma, ümmetin haklarını koruma gibi icraatlar durur, toplumda bozulma başlar.⁸⁰²

Mâturidi âlimleri, kifayet açısından, organlardaki eksikliğin devlet başkanlığı vazifesine engel olup olmaması durumunu ikiye ayırarak, her zaman ve her yerde geçerli olacak bir görüşü ortaya koymuşlardır. Onlara göre, söz konusu organlardaki eksiklik vazife yapmaya engel ise o kişi devlet başkanı olamaz veya devlet başkanı ise görevde kalamaz. Yok, eğer vazife yapmasına bir engel teşkil etmiyorsa devlet başkanı olması veya vazifeye devam etmesinde bir sakınca yoktur. Organların eksikliğinin manzara itibariyle bir çirkinlik meydana getirmesi devlet başkanı olmaya engel değildir.⁸⁰³

Nitekim, Hz. Peygamber'in çeşitli nedenlerle Medine'den ayrılması sırasında âmâ (kör) olan İbn Umme Mektum'u, yerine iki defa vekil bıraktığını Ebû Davud, Hz. Enes'ten bize haber vermektedir.⁸⁰⁴ Gerçi Hz. Peygamber'in bu çıkışları geçici bir süre içindi ve âmâ (kör) olmasına rağmen kendisinin vekilliğini yapabileceğinden emin olduğu için İbn Umme Mektum'u yerine bırakmıştı. Dolayısıyla vücut sağlığından kasıt, görevini aksatacak bir eksikliğin bulunmaması şeklinde anlaşılabilir.

2.7.3. Âlim Olmak

Mâturidi âlimlerine göre devlet başkanı denilen imâm veya halifenin âlim olması şarttır. Onların çoğu devlet başkanı için ilim şartını ön görürken aslında onun müçtehit olması gerektiğini anlatmak isterler. Buna göre imâm, Müslümanlar arasında "kâdi/hakim" olabilecek kadar ilim sahibi olmalıdır.⁸⁰⁵ İlim şartının öngörülmesi olmasının nedeni açıktır. İster nass, isterse de ihtiyar fikrini savunan ümmetin tüm kesimleri imâm olacak şahsın ilim sahibi olması gerektiği hususunda söz birliğine varmışlardır. İlim şart koşulmasının gerekçelerinden bir diğeri ise imâmın görevleriyle alakalıdır. Zira imâm olacak şahıs, valilerin ve hakimlerin verdikleri hükümleri denetleyecek, gerektiğinde onların verdiği bazı kararları bozacak, değiştirecek ve düzeltecektir. Bütün bunlar da ancak ilim ile mümkündür. Yine ümmet, imâmın

⁸⁰² en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 440; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 333; *Şerhu'l-Makasid*, V, 244; Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 303; er-Rayyîs, *Nazariyyat*, s. 291.

⁸⁰³ Kaşıkçı, s. 47.

⁸⁰⁴ Ebû Davud, "İmare", 3.

⁸⁰⁵ en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832, 871.

kendisinin de hukuki ve idari işleri doğrudan yürütme yetkisine sahip olduğu, bazı konularda kendisinin hüküm ve karar verebileceği, bazı idari karar ve işlemleri kendisinin bizzat yapabileceği konusunda icma etmişlerdir. Bu işlemler de imâmın ilim sahibi olması gerektiğini ispat etmektedir. Mâturidi âlimlerinin bu konuda ortaya koyduğu görüş şudur: İmâmın ilimde sahip olması gereken asgari mertebe, helal ve haram ile diğer şer'i hükümler konusunda müctehit seviyesinde olmasıdır.⁸⁰⁶ Onun, İslam inançları konusunda hüccetleri ikame edebilmek ve şüpheleri giderebilmek için dinî akideleri ispat edebilecek, nevazil, ahkam, vakayi denilen olay ve problemler konusunda nass ve istinbat açısından müstakil bir şekilde fetva verebilecek, hükümet işlerindeki krizleri ve toplumdaki karşılıklı düşmanlıkları kaldırabilecek ilmi kabiliyette olması gerekmektedir. Bu da ancak müctehit olmasıyla mümkündür.⁸⁰⁷

İlim şartının derecesi konusunda Sünni-Mâturidi ulema çeşitli anlayışlar ortaya koymuştur. Bazılarına göre imâmın müctehit olması şarttır.⁸⁰⁸ Mukallit olmasının yeterli olamayacağı görüşündedirler. Onlara göre mukallid olmak bir eksikliklerdir. Çünkü bunların görüşlerine göre imâmet, hem nitelikçe hem de durum itibariyle mükemmel olmayı gerektirmektedir. Mesela İbn Haldun: “Taklidin bir eksiklik olması, başkanlığın ise her yönüyle mükemmelliği gerektirmesi nedeniyle devlet başkanı mutlaka müctehit olmalıdır,”⁸⁰⁹ diyor.

Bazıları ise Müslümanlar arasında en bilgili olmasını yeterli görürler. İmâmın mukallid olmasını caiz görür ve müctehit olmasını gerekli görmezler. Yani müctehit olması şart koşulmaz. Zira bu hususta bir nass yoktur. Görevi Şeriat'ı uygulamak olan halifenin içtihat etmesi gerekmez. Bir meselenin hükmünü bir başka müctehide sorabilir, bir müctehidi taklit edebilir ve bu taklide dayanarak hükümleri benimseyebilir. Bu nedenle halifenin müctehit olması şart değildir. Bununla birlikte müctehit olması elbette ki daha iyidir. Müctehit olmazsa bile hilâfet akdi sahihtir.⁸¹⁰

Mâturidi âlimleri: “İmâm denilen devlet başkanının âlim olması gerekir,” derken, onun aynı zamanda gaybı bilmesi gerekir, demek değildir. Çünkü, gaybın bilgisi yalnız

⁸⁰⁶ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832, 871; Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 325-333; Bilmen, VIII, 215, 216.

⁸⁰⁷ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832, 871.

⁸⁰⁸ el-Pezdevî, s. 268-269; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 244; Nomer, s. 352.

⁸⁰⁹ İbn Haldun, I, 192.

⁸¹⁰ İbn Humam, *el-Musamere*, II, 163; Rıza, *el-Hilafe*, s. 16.

Allah'a özgüdür. O'nun bildirmediği gaybı, herhangi bir kimsenin bilmesi düşünülemez. Şîa'nın ifrat ve tefrite kaçarak belirlediği devlet başkanında bulunması gereken niteliklerden birisi de gayb dahil her şeyi bilmesidir. Mâturidi âlimlerinden Neseî, devlet başkanının gaybı bilmesi gibi bir zorunluluğunun olmadığını ifade etmekle birlikte böyle bir şartı Rafîzi'lerin düşüncesizliklerine bağlamaktadır.⁸¹¹ Zira ona göre peygamberlerin dahi gaybı bilmesi gerekmemektedir. Devlet başkanı, yönetilenlerin işlerini yerine getirecek kadar ilme sahip olmalıdır. Bunun dışında başka ilimleri bilmesi gerekli değildir. Realitede devlet başkanı nebînin halifesidir. Neseî, Resulullah'ın: “*Ben din işlerinizi bilirim, sizler ise dünya işlerinizi bilirsiniz,*” şeklindeki hadisinden yola çıkarak, devlet başkanının gayb dahil dünya işlerini bilmesini şart koşanları, imâmet makamını nübüvvet makamından daha üstün görmeye suçlamış, bunun mutlak manada küfür olduğunu söylemekten de çekinmemiştir.⁸¹²

Ebû'l-Muîn en-Neseî imâmet şartlarını sıraladıktan sonra şöyle der: “Bütün bu şartlar, imâmda bulunması beklenip talep edilen (merğub ve matlub) ve imâmı (kamil manada) ehil kılan şartlardır. Fakat bunların imâmda bulunması hilâfet akdinin mun'akid olması (gerçekleşmesi) için şart değildir. Zaten Raşid Halifeler'den sonra gelenlerin ekserisi ilimde içtihat mertebesine ulaşmış değillerdir. Buna rağmen insanlar, onların imâmetinin sahih olduğunu ve onlara itaat etmenin farz olduğunu belirtmişlerdir. Bunun bir sebebi de şudur: İmâm başkasının ilmiyle (içtihadıyla) da hükmedebilir.”⁸¹³

Müçtehitlik şartının kapsamına gelince, âlimler bu konuda da farklı görüşleri ileri sürmüşlerdir. Onlar, imâmın müçtehit olması gerektiğini ifade ederken, bu şartın fakihlerin tüm eserlerini bablarının tertibiyle birlikte ezberlemek anlamında olmadığını, âlimlere ve onların kitaplarına müracaat edip bazılarının görüşlerini diğerlerinin görüşlerine tercih edebilecek seviyede olmasının yeterli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca imâmın Kur'ân'ı anlayabilecek şekilde Arapça bilmesi, Akaid ve Kelâm konularını (Tevhîd, Nübüvvet, Adl ve Sıfatullah gibi konuları) yeterince bilmesi gerekir. Ancak, zamanla müslümanlar arasındaki ilim seviyesinin düşmesi ve buna paralel olarak içtihat şartlarının zorlaştırılması, bu sebeple “müçtehit” sıfatına haiz devlet başkanlarının

⁸¹¹ en-Neseî, *Tabsira*, II, 833.

⁸¹² en-Neseî, *Tabsira*, II, 833.

⁸¹³ en-Neseî, *Tabsira*, II, 441-442.

bulunmasının imkansız veya zor olması sebebiyle müteahhirun kelâmcıları, müçtehitlik şartını da hafifletmişlerdir.⁸¹⁴

Mâturidi âlimlerinin, halifenin ilim sahibi olması şartı ile ilgili ifade ettikleri görüşlerini günümüz şartları ve siyasi durumu açısından değerlendirdiğimizde isabetli görmekle birlikte, halifenin bilmesi gereken bilim dalları hususunda bazı gelişmelerin ve değişikliklerin söz konusu olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda, günümüz siyasal bilimler fakültelerinde okutulan siyaset bilimleri, tarih, coğrafya, iktisadi ve idari bilimler gibi birçok bilim dallarınının da bu konuda göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Ayrıca, bilimsel gelişmeler neticesinde idarede lazım olacak bilgileri ve bilim dallarının hepsini öğrenmenin imkansız olması sebebiyle danışmanlık ve müşavirlik müessesesinin de gündeme getirilmesi isabetli olacaktır.

2.7.4. Âdil Olmak

Adalet kelime olarak; doğruluk, cevr ve zulümden beri, istikametle muttasıl, yapılması gelen şeyleri yapmaya mülazım olmak manalarına gelmektedir. Adaletle vasıflanmış olan bir kişiye “âdil” denir. Bu kelimenin çoğulu “udul”dur.⁸¹⁵ Terim olarak adalet: Feraiz ve fezail ile tahalli (farzlar ve faziletlerle süslenmek), isyan ve rezail (alçaltıcı şeyler)’den ve mürüvete (insanlığa, mertliğe) aykırı olan her şeyden uzak durmak demektir.⁸¹⁶ Başka bir ifade ile adalet, ihkak-ı hak (hakkın ifa edilmesi) ve ibtal-ı batıl (batılın yok edilmesi) veya istikamet demektir ki, bu da fâsık değildir demektir.⁸¹⁷ Hukuki açıdan adalet; toplum içinde yaşayan insanların haklarına saygı göstererek, hakkın hak sahibine verilmesi demektir.⁸¹⁸ Bazıları adaletin bir meleke (kolaylıkla yapılan) olmasını, zorlanarak yapılan bir iş olmamasını şart olarak görmektedir. Bazıları ise, zorlanarak yapılan bir işe devam edilirse, sonunda melekeleşeceği ve alışılmış bir huy haline geleceği görüşündedir.⁸¹⁹

Mâturidi âlimlerine göre halife veya imâmın şartlarından birisi de onun âdil olmasıdır.⁸²⁰ Hatta zâhiren âdil olması yeterlidir, diyenler bile vardır.⁸²¹ Adalet şartı,

⁸¹⁴ en-Nesefî, *Tabsira*, II, 441-442; Abdurrazık Senhuri, *Fıkhü'l-Hilafe ve Tatavvuruha*, Mısır, 1993, s. 102; el-Gazzali, *el-İktisad*, s. 296; Gümüšoğlu, s. 172-173.

⁸¹⁵ Bilmen, VIII, 206.

⁸¹⁶ Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şi'i Akidesine Tenkitleri*, s. 147.

⁸¹⁷ Nomer, s. 354.

⁸¹⁸ İsmet Kayaoğlu, “İslam'da Âdalet Mefhumu”, *AÜİF Dergisi*, Ankara 1985, XXVII, 206.

⁸¹⁹ İbn Humam, *el-Musamere*, II, 162-164; el-Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 6.

⁸²⁰ Mâturidi, *Te'vilât*, I, 441; en-Nesefî, *Tabsira*, II, 828-832, 871.

hilâfet sözleşmesi ve devamı için en önemli şartlardan birisidir. Nitekim, adaletin gereğini pek çok âyetle birlikte şu âyet açıkça vurgulamaktadır: “*Muhakkak Allah katında en şerefliiniz, sizin en muttaki (günahlardan en çok sakınan) olanınızdır.*”⁸²² Nitekim Hz. Peygamber’in ümmeti için en büyük korkusu saptırıcı imâmlardır.⁸²³ Diğer taraftan bir kimse on kişinin yöneticisi dahi olsa, eğer onlara karşı âdil davranmamışsa, kıyamet gününde getirildiği şekilde elleri kolları bağlı kalacaktır ve bu şekilde bağlı kalmaktan kurtulmak ancak adaletle yönetmiş olmak halinde mümkün olacaktır.

Devlet başkanının âdil olması deyince iki şey akla gelmektedir: Birincisi, hukuka uygun davranmak (hukuki açıdan âdil olmak). Yani, idare ve yönetim işlerinde zulüm yapmaması, adaletli davranmasıdır.⁸²⁴ İkincisi ise, devlet başkanının ahlaklı ve dürüst olması, İslam’a göre fîsk sayılabilecek fiillerden kaçınması yani, dinî açıdan âdil olmasıdır. Yani niyetinin ihlaslı ve samimi, inancının sağlam ve sahih ve amelinde takvalı ve zühd ehli olmasıdır. Bu da kişinin büyük günahlardan kaçınması ve küçük günahlarda ısrar etmemesidir. Hukuki açıdan âdil olmayana zalim, dinî açıdan âdil olmayana ise fâsik denmektedir.⁸²⁵ Bu durumda fîsk ya da fâsik dendiğinde adalet kavramının zıddı, yani her iki anlam da kastedilmektedir.⁸²⁶

Fîsk, bedene ve inanca ilişkin olmak üzere ikiye ayrılır: Bedene ilişkin fîsk, İslam hukukunda yasak kabul edilen şeyleri yapmak ve farzları terk etmektedir. Böyle bir devlet başkanının hal’ (azl) edilmesi gerektiği hususunda neredeyse fikir birliği vardır. İnanca ilişkin fîsk ise, şüphe ile karşılanan fakat tevil edilmesi mümkün olan inanç bozukluğu demektir. Böyle bir devlet başkanının hal’(azl) edileceği hususunda ise fikir birliği yoktur.⁸²⁷

Mâturidi âlimlere göre, imâmda âdil olma şartı aranırken masum olma şartı aranmaz. Hz. Ebû Bekir’in halife oluşu ile alakalı deliller bunu gösterir. Ayrıca, hilâfette “ismet”i şart koşmak bir delilin bulunmasına ihtiyaç gösterir. İsmeti şart koşmamak ise, ismetin şart olduğunu gösteren bir delilin mevcut olmaması kafi gelmektedir. Bu hususta ismeti şart koşanlar: Allah, Hz. İbrahim’e “*Seni insanlara önder kılacağım,*” demişti. O

⁸²¹ es-Semerkindi, *Sahaihu'l-Hilafiyeti*, s. 476.

⁸²² Hucurat, 49/13.

⁸²³ Ebû Davud, “Fiten”, 1.

⁸²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, II, 39.

⁸²⁵ Ömer Lütfi, *Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilâfet*, Selanik 1330, s. 70.

⁸²⁶ Kaşıkçı, s. 119.

⁸²⁷ Kaşıkçı, s. 119.

da: “*Soyumdan gelenleri de*” deyince), Allah da: “*Zalimler benim ahdimde nail olmazlar*”⁸²⁸ (onları önder yapmam diye buyurmuştu), meâlindeki âyeti delil olmak üzere ileri sürerek: “Masum olmayanlar zalim olurlar. Onun için de imâm olma ahbine (payesine) erişemezler.” demişti. Bu düşünce kabul edilemez. Zira zalim, adalet ve dürüstlük niteliğinin elden çıkmasına sebep olacak bir günahı işleyen ve sonra da buna tövbe etmeyen ve kendini düzeltmeyen kişidir. Şu halde, masum olmayan bir kimsenin zalim olması lazım gelmez.⁸²⁹

İsmetin mahiyeti, günah işleme konusunda kuvvet ve irade sahibi olduğu halde Allah Teala'nın bir insanda günah yaratmamasıdır. Mu'tezile'nin, “ismet, irade ve ihtiyar niteliği var olmaya devam etmekle beraber, imtihan etme halini gerçekleştirmek için Allah Teala'dan gelen ve kişiyi iyi işler işlemeye, kötü işlerden uzak durmaya sevkeden bir lütuftur” demesinin manası da budur. İşte bundan dolayıdır ki İmâm Ebû Mansur Mâturidi, “İsmet, mihneti ve teklifi yok etmez,” demiştir. Onun için, “İsmet, insanın ruhunda veya bedeninde mevcut olan bir özelliktir ki, onun var oluşu, insandan bir günahın zuhur etmesini imkansız kılar,” diyenlerin sözleri batıldır. Kendisinden günah zuhur etmesi imkansız olan bir şahsı, günahı terk etmekle mükellef tutmak ve bunun için ona sevap yazmak ciddi bir çelişki olur.⁸³⁰

İmâm Mâturidi, imâmın takva ve vera sahibi olması gerektiğini ifade etmiştir.⁸³¹ Bu şartın en asgari seviyesi de tahammül ve eda açısından şahitliği kabul edilecek şahısların seviyesinde olmasıdır. Ona göre imâmda bulunması gerekli en önemli özelliğin “adalet”le hükmetmek olduğu söylenebilir. Nitekim o, “*İnsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmedin,*”⁸³² âyetinin açıklanmasında, Ebû Said el-Hudri kanalıyla Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakleder: “*Kıyamet gününde insanların en sevimsisi ve bana en yakın olanı âdil imâmdır, insanların en kötüsü ve azabı en şiddetli olan ise cair/zalim sultandır.*”⁸³³ Yine o, “*Biz seni yeryüzünde halife kıldık,*”⁸³⁴ âyetinin,

⁸²⁸ Bakara, 2/124.

⁸²⁹ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 263.

⁸³⁰ Mâturidilikte ismet (günahsız ve hatasız olma, la-yuhti olma) sadece peygamberlerin sıfadır. Genel olarak Şîiler, özel olarak İran'da resmi bir mezhep olan Caferiler oniki imâmın masum olduğuna bir akide olarak itikad ederler. Mâturidilerce kabul edilmeyen ve hatasız ve günahsız olma manasına gelen imâmların ve devlet başkanlarının masum olmaları inancı, ister istemez Hristiyanlıktaki papalık müessesesini akla getirmektedir. (Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 263).

⁸³¹ en-Neseffî, *Tabşıra*, II, 437.

⁸³² Nisa, 4/58.

⁸³³ Mâturidi, *Te'vilât*, I, 441.

⁸³⁴ Sa'd, 38/26.

Hız. Adem ve bütün ademoğullarına şamil olduğunu belirtip, insanların, özellikle de peygamberlerin, hükümdarların ve diğer yöneticilerin, yeryüzünde Allah'ın halifesi/temsalcisi olduğunu savunur.⁸³⁵ Bundan dolayı, yöneticilerin insanlar arasında hükmederken hak ve adalete⁸³⁶ riayet etmelerini gerekli görür.⁸³⁷ Mâturidi'ye göre imâmî konusunda dinî açıdan gözetilmesi gereken şey ise, "takva"⁸³⁸ sahibi olmaktır.⁸³⁹ Zira takva, görevin adaletli bir şekilde yerine getirilmesine yardım eder.⁸⁴⁰

Yine İmâm Mâturidi'ye göre, halife denilen devlet başkanı masum değildir. O da hata yapabilir. Bu nedenle devlet başkanı, uzman danışmanlarla çalışmalı ve onlarla istişare edip, onların uyarılarını dikkate almalıdır. Gerektiğinde danışmanlar, başkanı uyarmalıdır; eğer onlar görevlerini yapmazlarsa, başkanın yaptığı bütün haksızlığa ortak olurlar.⁸⁴¹ Muhtemelen bu sebepten dolayı Mâturidi, zulmeden bir devlet başkanının hutbelerde âdil olarak takdim edilmemesini ve sadece Allah'a mahsus olan bazı isim ve künyelerin imâmlara verilmesine karşı çıkarak onları şöyle eleştirmektedir: "Bazı işleri zulüm olan bir sultana âdil diyen kâfir olur."⁸⁴² Bu görüş ilk bakışta Mâturidi'nin genel anlayışına ters düşüyor gibi görünse de, onun iman-amel ayrımı⁸⁴³ konusundaki görüşleri dikkate alındığında, sorun çözülmekte ve ne demek istediği daha iyi anlaşılmaktadır. Burada zulüm işleyen bir sultan, işlediği günahı dolayısıyla tekfir edilmemekte; zulmü adalet olarak kabul ederek, zalim sultana, âdildir diyen kimse tekfir edilmektedir. Mâturidi'ye göre, amelleri terk etmek veya günah işlemek kişiyi dinden çıkarmaz, ancak kesin nasslarla haram olan bir şeye helal demek veya onun haramlığını inkar etmek dinden çıkarır. Çünkü burada haram olan zulmü, adalet kabul ederek helal göstermek söz konusudur. Bu yüzden Mâturidi, zalim bir devlet başkanını hutbelerde

⁸³⁵ Mâturidi, *Te'vilât*, IV, 267.

⁸³⁶ Mâturidi, *Te'vilât*, III/114; II, 312; III, 113, 114; IV, 267; Kutlu, *Mâturidi'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı*, Semerkant'da sunulan tebliğ, s. 6 vd; Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", s. 150.

⁸³⁷ Mâturidi, *Te'vilât*, I, 441.

⁸³⁸ Takva, hak ve adalete riayet edip kötülükten, haksızlıktan sakınmaktır. (Mâturidi, *Te'vilât*, IV, 549).

⁸³⁹ en-Neseffî, Mâturidi'ye ait bu görüşleri onun bize ulaşmayan *Makalat* adlı eserinden aktarmaktadır. Bkz. en-Neseffî, *Tabsire*, II, 829.

⁸⁴⁰ Mâturidi, *Te'vilât*, IV, 548.

⁸⁴¹ Mâturidi, *Te'vilât*, III, 615.

⁸⁴² Ebû İshak İbrahim b. İsmail Ebi Nasr es-Saffar el-Ensari, (534 / 1139), *Mesail*, Bibliotheque Nationale de France, Arabe, Nu: 4808, v. 40b-71a; Mâturidi'nin: "Bazı işleri zulüm olan bir sultana âdil diyen kâfir olur" sözüyle zulüm işleyen sultanı işlediği günahı dolayısıyla tekfir etmemekte, zulmü adalet olarak gören ve zalim sultana âdil diyen kimseyi tekfir etmektedir. Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturidi ve Mâturidilik", *İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, s. 29.

⁸⁴³ Topaloğlu, s. 511.

âdil olarak sunan ve onlara Allah için kullanılacak bazı isimler ve künyeler veren halifeleri şöyle eleştirmektedir: Bazı fiilleri zulüm olan bir sultana âdil diyen kâfir olur. Dolayısıyla, bu sıfat sultana, ancak bütün davranışlarında mutlak olarak âdil olduğu ve hiçbir şekilde zulmetmediği zaman kullanılabilir. Fakat, bazı fiillerinde zulüm ve haksızlık yapmışsa, buna rağmen o kişiyi mutlak âdil olarak isimlendirmek, zulüm ve adaletsizliğe adalet adını vermek ve ona razı olmak anlamına gelir ki, bu fikri benimseyen dinden çıkmış olur. Şehinşah unvanı ise, ancak Allah için kullanılabilir. Ondan başkasına asla kullanılamaz. Kulların böyle isimlendirilmesi, kesinlikle doğru değildir. "Ümmetlerin koruyucusu/maliki" sözü de yalandan ibarettir. Çünkü "ümmetler" kelimesi, ins, cin, melaike ve diğer canlıları kapsayan bir kelimedir. Bu tanımlama da, sadece Allah için yapılabilir. "Yeryüzünün Sultanı" ve benzeri tanımlamalara gelince, bu da yalandır. Çünkü, hiçbir durumda yalan söylemek caiz değilken, Cuma hutbesinde hilâfet konusunda böyle bir yalan nasıl caiz olabilir? Eğer içinden aksini düşünüyor da diliyle bunu söylüyorsa, o kişinin Allah tarafından bağışlanacağı ümit edilir.⁸⁴⁴

Ebû İshak'tan yapılan bir alıntı ise, Mâturidi'nin kendi dönemindeki zulüm ve haksızlık yapan halifeleri dolaylı olarak eleştirdiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda, onun resmi yetkililerle olan münasebetleri konusunda ciddi bilgi boşlukları bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki, İmâm Ebû Hanife gibi, o da resmi görev üstlenmekten kaçınmıştır. Kaynaklarda adının çokca geçmemesinin sebeplerinden birisi de bu olabilir. Hatta o, resmi görevlilerle yakın temas içerisinde olan ve katiplik yapan Ebû'l-Kasım el-Ka'bi'yi, bu ilişkileri dolayısıyla eleştirmiş ve şöyle demiştir: "Eğer lanet edilmeyi hak kazanmış birisi varsa, yukarıdaki iddianın sahibi olan Ebû'l-Kasım el-Ka'bi buna en münasip görüneni olmalıdır. Çünkü, onun fisk niteliği taşıyan fiiller işlediği ve zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde bulunduğu bilinmektedir."⁸⁴⁵

Mâturidi'nin zulüm ve haksızlık yapan sultanlar ve onların resmi görevlileriyle ilişkilerinin iyi olmadığını gösteren bir başka olay da Ebû'l-Hasan er-Rüstüğfeni'nin "Fevaid" adlı eserinde nakledilmektedir. Buna göre, dönemin sultanının görevlilerinden birisi, Mâturidi'nin öğrencilerinden birinin evine yerleşir. Öğrencisi, bu durumu

⁸⁴⁴ Kutlu, s. 29; Maksut Çetin, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Ekseninde Mâturidi'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008, s. 25-26.

⁸⁴⁵ Topaloğlu, s. 452.

Mâturidi'ye şikayet eder. Bunun üzerine Mâturidi, bu kişinin öğrencisinin evini boşaltması için sultana bir elçi gönderir. Ancak, sultan olumsuz cevap verir. Rivayete göre Mâturidi, evi işgal eden kişiye bedduada bulunur, bunun sonucunda bu kişi hastalanır ve evi boşaltır. Bu rivayetler, Mâturidi'nin dönemindeki siyasilerle ilişkisi konusunda yeterli bilgi vermemekle birlikte, onlarla ilişkilerinin problemlili olduğu ve resmi görevler üstlenmediği konusunda bazı ipuçları vermektedir.⁸⁴⁶ Görülüyor ki, İmâm Mâturidi, ilim adamının vakarını ve ilmin haysiyetini siyasi otoriteler karşısında her zaman korumuştur. Topluma karşı sorumlu ve kendisine saygılı bir şahsiyet olarak otoritelere karşı tavizsiz davranmıştır. İlimin izzetini, siyasetin menfaatine feda etmemiştir.

Herhangi bir dinî yorumun, siyasal iktidarlar tarafından kabule şayan olabilmesinin en vazgeçilmez şartı, bu yorumun din-siyaset ilişkileri bakımından sahip olduğu perspektifin kabul edilebilir olmasıdır. Bu anlamda, Hanefilik ile Mâturidilik çizgisi ilk müessesilerinin siyasi tutum ve düşüncelerinden farklı olarak gelişmiştir. Hanefî ekolün önderi Ebû Hanife, hem Emevi hem de Abbasi iktidarına karşı mesafeli olduğu gibi birçok ısrara rağmen hiçbir resmi görev üstlenmemiştir ve hatta Emevi iktidarına karşı ayaklanan bazı hareketlere de destek vermiştir. Aynı şekilde Mâturidi ekolün imâmı Ebû Mansur'un da siyasilerle arasının pekiyi olmadığı ve resmi bir görev üstlenmediği belirtilir. Tüm kelâm kitaplarında hilâfet-imâmet bahisleri yer alırken Mâturidi, kelâm ve akaide dair kaleme aldığı “Kitabu't-Tevhid” isimli eserinde bu konulara yer vermemiştir. Onun siyaset felsefesini ancak ona nispet edilen görüşlerden ve onun Te'vîlât adlı tefsirinden öğrenebiliriz. Bu bilgilere göre, İmâm Mâturidi, dönemin yöneticileri tarafından kullanılan "şehinşah, yeryüzünün sultanı" gibi unvanlara karşı çıkmış ve yöneticilerin bu unvanlarla Cuma hutbelerinde zikredilmesini eleştirmiştir. Bu unvanlar, zulüm ve haksızlıktan beri olmayan insanlar için mutlak anlamda kullanılmaz. Ancak, bütün noksanlıklardan beri olan Allah için kullanılır.⁸⁴⁷

Ebû'l Muin en-Nesefî din ve dünya işleriyle ilgili olan, insanların dünya ve ahiretini ilgilendiren, canlar ve mallar konusunda hukukullah'ı ve hukuku'l-ibadî korumaya muteallik imâmet görevinin takva ve verayla birlikte adalet⁸⁴⁸ sıfatını

⁸⁴⁶ Kutlu, *İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003, s. 30.

⁸⁴⁷ Çetin, s. 26.

⁸⁴⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî adalet konusunda Maide, 5/8. âyeti hatırlatmaktadır.

taşımayı gerekli kıldığını belirtmektedir.⁸⁴⁹ Fakat Neseî'ye göre devlet başkanı gûnahtan korunmuş/masum değildir. Neseî, Şîa'nın İmâmiyye ve İsmâiliyye fırkalarının ileri sürdüğü şartlardan biri olan devlet başkanının günahsızlığı/masumluluğu ilkesini⁸⁵⁰ kabul etmemektedir. Neseî'nin de içerisinde bulunduğu Sünnî ve Mâturidî âlimleri ile birlikte Mu'tezilî ve Hâricî kelâmcılar devlet başkanının masum olmasını gerekli görmemişlerdir.⁸⁵¹ İmâmın masum olması fikrine Şîa'nın Zeydiyye ekolü de katılmamaktadır.

Mâturidîliğin en önemli ulemasından olan Neseî, bu görüşünü desteklemek için çeşitli argümanlara başvurmuştur. İsmet, peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin doğruluklarının bilinmesi için gerekli bir sıfattır. Aksi halde onların sözlerine güvenilmez. Devlet başkanının böyle bir görev ve sorumluluğu olmadığından masum olması da gerekmemektedir. Ayrıca, insanlar devlet başkanını seçmekle yükümlüdürler. Şayet onlar için günahsız bir başkan seçmek gerekli olursa, onların elinde, seçecekleri başkanın günahsız olduğuna dair bir delilleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla güç yetirilemeyen şeyde teklif olmuş olur ki, bu da Yüce Allah'ın bu konudaki beyanıyla açıkça çelişmektedir. “Allah hiç kimseye gücü dışında bir şey yüklemez.”⁸⁵² Bununla birlikte eşyadaki mahzurlar ve serbestlikler devlet başkanının sözüyle değil, kitap ve sünnetle sabittir. Devlet başkanı, Allah Resulü'nün Kur'ân-ı Kerîm'den getirdiği şeyleri uygulamakla mükelleftir. Allah ve Resulü'nden gelenler ise insanlar arasında bilinmektedir. Âlimler de bunlarla meşguldürler. Bu nedenle devlet başkanının ismetinin bir anlamı olmamaktadır. Aklın da böyle bir durumu çirkin göreceğinden şüphe bulunmamaktadır. Neseî, devlet başkanı için böyle bir şart ileri sürülmesini de bilgisizlik ve cahillik olarak yorumlamaktadır.⁸⁵³ Görüldüğü gibi, Neseî'nin devlet başkanının nitelikleriyle ilgili ileri sürdüğü şartlar, Şîa'nın görüşlerinin antitezi mahiyetindedir.

⁸⁴⁹ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 439.

⁸⁵⁰ İbn Humam, *el-Musayere*, s. 276; Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Babaveyh el-Kummi (ö. 381/991), *Risâletü'l-İ'tikadati'l-İmâmiyye*, (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları), (çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s.113; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145; Yusuf b. Ali b. Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, Bombay 1310/1892, s.224; el-Hillî, *el-Babu'l-Hadi Aşere*, (Şerhleri Nâfi Yevmi'l-Haşr ve Miftahu'l-Bab ile birlikte), thk. Mehdi Muhakkik, Tahran 1365/1946, s. 52; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye (Şîa İnançları)*, (çev. A. Görpınarlı), İstanbul 1978, s. 51.

⁸⁵¹ es-Semerkindî, *Sahâifu'l-Hilafiyeti*, s. 476.

⁸⁵² Bakara, 2/286.

⁸⁵³ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 833, 836; es-Sabunî, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s.57.

Mâturidi âlimlerinden Nureddin es-Sabuni, devlet başkanının âdil oluşunu şöyle izah etmektedir: “İmâmın âdil oluş özelliğine gelince, bize göre kemalin şartıdır. Şafî’ye göre ise cevazının ve hukuken meşru olabilmesinin şartıdır. Binaenaleyh Hanefî’ye’ce günahkar olduğu bilinen bir kimseye devlet başkanlığının verilmesi mekruh ise de hukuken meşrudur. Devlet başkanı kebare (büyük günah) işlerse bize göre azledilmeye layık olur, fakat kendiliğinden düşmez. Şafî’ye göre ise düşer. Mu’tezile ve Havaric de onun paralelinde düşünmüştür.”⁸⁵⁴

Âlimler fasıkın devlet başkanı olup olamayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bahauddin el-Haskafi, fasıkın imâm seçilmesinin mekruh olduğunu belirtmişse de,⁸⁵⁵ ondan daha önce gelen Cessas bunu kesinlikle kabul etmemekte ve “Bazı kimseler Ebû Hanife’nin fasıkın halifeliğini caiz gördüğünü sanıyorlar. Oysa ona göre adaletin gereği açısından hakim ile halife arasında fark yoktur. Adalet her ikisi için de şarttır. Fasık bir kimse ne hakim, ne de halife olabilir,” demektedir.⁸⁵⁶

Ancak İbn Humam, Cessas’ın görüşünün aksine bir görüş ortaya koymaktadır. O, zamanımızda adalet vasfının bir şahısta gerçekleşme imkanının azaldığını, ahkamların atıl kalıp içtihat kapısının kapandığını, bu sebeple devlet başkanlığı tayininde çok zorluk ve meşakkatlerin bulunduğunu belirterek, zaruri durumlarda fasıkın devlet başkanı olarak tayin edilebileceğini söyler.⁸⁵⁷

Kişisel hayatında âdil davranamayan bir kimsenin, insanlar arasında âdil davranmasını beklemek doğru bir şey değildir. Her gün karşılaşılan binlerce olay, bize adaletin gereğini hatırlatmaktadır. Bu sebeple siyaset denilen devlet başkanlığına gelen kişilerin de, mümkün olduğu kadar âdil kimseler arasından seçilmesi konusunda azami gayretin gösterilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

2.7.5. Efdal Olmak

İslam toplumunun başına geçecek kişinin, toplumda bulunan herkesten daha faziletli olması meselesi İslam mezhepleri arasında tartışılan konulardan biridir. Konu şu şekilde tartışılmıştır; Efdal (ef faziletli) varken mefdulün (daha az faziletlinin) imâmeti caiz midir? Bu konunun tartışılmasının ana sebebi; Şîa’nın Hz. Ali gibi efdal biri varken

⁸⁵⁴ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli’-d-Din*, s. 115.

⁸⁵⁵ İbn Abidin, I, 385.

⁸⁵⁶ Ebû Bekir b. Ali er-Razî Cessas (ö. 370/981), *Ahkamu’l-Kur’ân*, I, 70.

⁸⁵⁷ İbn Humam, V, 454.

Sahabe-i Kiram tarafından mefdul olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı seçmesi ile ilgili itirazları ve efdaliyyet gerekçesini göstererek diğer üç halifenin meşruiyetini düşürme çabalarıdır. Buna karşın, diğer mezhepler gibi Mâturidiler de imâmet konusunda Şîa ve benzeri düşünceleri ileri süren fırkalara cevap verip, diğer üç halifenin meşruiyetini savunmak için efdaliyyet şartının bulunmadığını veya onların Hz. Ali'den daha faziletli olduğunu savunurlar.⁸⁵⁸

Mâturidi âlimlerine göre, Hulefa-i Raşidin'in fazilet sırası hilâfet sırasının aynısıdır.⁸⁵⁹ Şîa'ya göre ise Hulefa-i Raşidin'in en faziletlisi Hz. Ali'dir.⁸⁶⁰ Mâturidilere göre, halife seçilecek zatın, insanların en üstünü olması şart değildir.⁸⁶¹ İlk dört halifenin dördü de haklıdır.⁸⁶² Onlara göre peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi sırası ile Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve sonra Hz. Ali'dir.⁸⁶³ Efdaliyyetten kasıt, Allah katında sevabın çokluğudur.⁸⁶⁴ Eğer efdaliyyetten (daha üstün olmaktan) maksat, sevap çokluğu ise, tevakkuf etmek yani kesin bir hüküm vermekten sakınmak gerekir. Kimin sevabının daha çok olduğunu ancak Allah bilir. Şayet efdaliyyetten (daha üstün olmaktan) maksat, akl-ı selim sahibi kimselerin fazilet kabul edecekleri meziyetlerin fazlalığı ise, tevakkuf etmeğe gerek yoktur. Zira onlara ait fazilet ve meziyetler, o zamanda yaşamış olan insanlarca bilinmekte idi. Bu gibi hususlar, bize de rivayet ve nakil yolu ile gelmiştir.⁸⁶⁵

İmâm Ebû Hanife bu konuda şunları söyler: “Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi sırasıyla dört raşit halifedir. Hz. Peygamber, kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e uyulmasını emretmiştir. Ayrıca, vefat etmeden önce Hz. Ebû Bekir'e insanlara namaz kıldırmasını emretmiştir. Bu sebeple ümmet, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'i halife seçmiştir. Onun tavsiyesiyle Hz. Ömer, onun da te'sis ettiği şura neticesinde Hz. Osman seçildi. Bunlardan sonra Aşere-i mübeşşere gelir. Zira Hz. Peygamber, on kişinin cennetlik olduğunu isimleriyle

⁸⁵⁸ el-Pezdevi, s. 270-271; en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 443; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 247.

⁸⁵⁹ el-Pezdevi, s. 278-280; en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 514; Beyazizade, s. 140-143.

⁸⁶⁰ Şeyh Saduk, *el-İfsah*, s. 37; el-Hilli, *Keşfu'l-Murad*, s. 228-229; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu Akideti't-Tahaviyye*, I, 545-548.

⁸⁶¹ el-Pezdevi, s. 270-271; es-Semerikandi, *Sahai'fu'l-Hilafiyeti*, s. 494; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 256.

⁸⁶² es-Semerikandi, *Sahai'fu'l-Hilafiyeti*, s. 494; Aliyyu'l-Kari, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 173-175.

⁸⁶³ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 255. Ahmed İbn Hanbel, *el-Akide*, I, 123; Nursi, *Lem'alar*, Zehra Yay., İstanbul 2007, s. 28.

⁸⁶⁴ es-Semerikandi, *Sahai'fu'l-Hilafiyeti*, s. 483.

⁸⁶⁵ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 256.

bildirmiştir. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin her ikisinden teberri etmemek, ikisini de dost bilmek, işlerini Allah'a havale etmek gerekmektedir. Hz. Ali katıldığı savaşlarda haklı idi. Ona karşı savaşanlar hatalı idiler. Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe hakkında susup olayı kurcalamamak gerekmektedir.⁸⁶⁶

Ebû Mansur Mâturidi, daha faziletli mevcut iken onun daha aşağısında olan faziletli ve salih bir bireyin devlet başkanlığına seçilmesini meşru görmektedir. Mu'tezile, Ehl-i Hadis kelâmcılarından Hüseyin b. Fadl el-Beceli ve Ebû Abbas Kalânîsî, Muhammed b. İshak b. Hazime de bu görüşü paylaşmaktadırlar.⁸⁶⁷ Şîa'nın çoğunluğu ise daha faziletli mevcut iken ondan daha az faziletli olan bireyin devlet başkanlığını kabul etmemektedir. Onlara göre akıl, daha az faziletli olanı en faziletlinin üzerine çıkarmayı çirkin görmektedir. Onların anlayışına göre imâm zamanının en hayırlısı ve en faziletli olmalıdır.⁸⁶⁸

Mâturidi ulemasından Ebû Muin en-Neseî, devlet başkanının zamanın en faziletli bireyi olması şartını kabul etmez.⁸⁶⁹ Bunun sebebi şudur: Fazilet ve üstünlükte müsavi olan, hatta ilim ve amel yönünden daha az ve daha aşağıda bulunan bir kimse, imâmetteki maslahat ve mefsetleri, iyi ve kötü tarafları daha iyi bilebilir, bunların gereğini yapmaya daha çok muktedir olabilir. Bu durumda olan (ve mefdul denilen) zatı imâm tayin etmek, kötülükleri defetmede ve fitne çıkarılmasını önlemede daha tesirli olacaksa, bu durumda daha faziletlinin imâmeti söz konusu olur.⁸⁷⁰

Neseî, zamanın en faziletli bulunduğu halde, ondan daha az faziletli olanın devlet başkanı olabileceği şeklindeki görüşüne kanıt olarak da Hz. Ömer'in uygulamasını gösterir. Hz. Ömer kendisinden sonraki halife tayinini, bir kısmının diğerinden üstün olduğunu bildiği halde altı sahabe⁸⁷¹ arasındaki istişare/şura sonucuna havale etmişti. O, Hz. Osman ile Hz. Ali'nin şurada bulunanların en faziletli olduğunu

⁸⁶⁶ Beyazizade, s. 140-143; Geçit, s. 167.

⁸⁶⁷ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 834.

⁸⁶⁸ el-Hilli, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, s. 224; *el-Babu'l-Hadi Aşere*, s. 52; es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 57; Ebû'l-Vefa et-Taftazani, *Ana Konularıyla Kelâm*, (çev. Şerafeddin Gölcük), Konya 2000, s. 101.

⁸⁶⁹ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 444; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 247; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 264.

⁸⁷⁰ en-Neseî, *Tabsıra*, II, 444; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 247; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 264; el-Pezdevi, *a.g.e.*, s. 271.

⁸⁷¹ Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halifeyi seçmek üzere tayin ettiği şura üyeleri şunlardır: Osman b. Affan, Ali b. Ebi Talib, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avam, Sa'd b. Ebi Vakkas. Bkz. es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 59-60.

bilmesine rağmen onlardan birini devlet başkanlığına tayin etmemiş, insanlar için başkanlığı en yararlı olacak kimseyi seçmeleri için onların görüşlerine bırakmıştır.⁸⁷² Neseфі'nin bu görüşünün tam tersi bir görüşü ise Taftazani şöyle dile getirmektedir: "Hz. Ömer, vefat ederken kendisinin yerine kimin halife olacağını, hangi sahabenin buna daha ehil ve layık olduğunu kestirememiş ve işi altı kişilik bir şuraya havale etmişti. Ona göre bu altı kişiden her biri aynı derecede halife olmak ehliyetine ve liyakatına sahipti. Bu altı kişiden sadece ikisi Hulefa-i Raşidin'den, geriye kalan dördü Aşere-i Mübeşere'den idiler."⁸⁷³

Ebû'l-Muîn en-Neseфі, kimin daha faziletli olduğunu tespit edilmesindeki zorluğa da değinmiştir.⁸⁷⁴ Ona göre, Allah katında kimin gerçekten faziletli olduğunu bilmek mümkün görünmemektedir. Ancak, içtihat ve galip bir zanla tespit edilebilir ki, bu da bir yorumdan öteye gitmeyecektir. Yoruma dayanılarak hüküm vermenin doğru bir yöntem olmadığı da açıktır. Dolayısıyla en faziletli kişinin tespit edilmesi insan realitesiyle zor bağdaşır bir durum arz etmektedir. Neseфі, devlet başkanlığının nübüvvetle kıyaslanmasına da karşı çıkmaktadır. Ona göre devlet başkanlığının aksine, her şeyin hakikatini bilen Yüce Allah, kullarından dilediğini nübüvmete seçmekte ve onu görevlendirmektedir.⁸⁷⁵

Mâturidi geleneğinden gelen âlimlerden Nureddin es-Sabuni'ye göre, Hulefa-i Raşidin'in fazilet sırası hilâfet sırasının aynısıdır. Hz. Ali'ye muhalefet eden veya onun karşısında savaşan ashop kendi zan ve içtihatlarına dayanıyordu. Ona göre bu konuda haklı olan Hz. Ali'dir. Çünkü o, çağdaşlarının en faziletlisi ve hilâfete en layık olanıdır. Rivayet edildiğine göre Hz. Ali'nin muhalifleri bilahare fikirlerinden dönmüş ve yaptıklarına pişman olmuşlardır.⁸⁷⁶ Hz. Ali, Resulüllah'ın vefatından otuz yıl sonra şehit

⁸⁷² en-Neseфі, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 834; es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 57-58.

⁸⁷³ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam*, s. 257.

⁸⁷⁴ Efdal ve mefdul konusunda daha fazla bilgi için bkz. Aydınlı, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 51-67.

⁸⁷⁵ en-Neseфі, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 834-835.

⁸⁷⁶ Sahih olarak rivayet edildiğine göre Hz. Aişe, Cemel Harbi'ne çıkışına sonradan pişman olmuş, hatta başörtüsünü islatarak kadar onun için ağlamıştır. Yine nakledilir ki Hz. Talha Cemel Vak'ası'nda son nefeslerini yaşarken Hz. Ali'nin ordusundan bir gence elini uzatmış ve: 'Elini uzat da Emiru'l-mü'minin (Hz. Ali) adına sana biat edeyim!' demiş. Talha bu işi, âdil bir zatın hilâfetine biat etmiş olarak ölmek için yapmıştır. Bazı âlimler Hz. Ali'nin hilâfetine ashâbın ittifak ettiğini bile iddia etmiştir. Çünkü onlar, hilâfetin Hz. Ali ve Hz. Osman'dan ibaret iki zattan birine ait olacağı noktasında ittifak etmişlerdir. Bunlardan Hz. Osman şehadet şerbetini içerek aradan çıkınca Hz. Ali'nin hilâfetinde icma hasıl olmuştur. (Taberi, *Tarih*, III, 548; İbn Esir, *el-Kamil*, III, 132).

edildi. Hz. Peygamber: “*Hilâfet benden sonra otuz yıldır,*”⁸⁷⁷ buyurmuşlardı. Çocuklarının fazilet sırasına gelince, bazı âlimler, “Ashâbın dışında ilim ve takva ölçüsünden başka kimseyi ötekenden üstün kabul etmeyiz” demişlerdir. Bazıları da, “Çocukları babalarının fazilet sırasına göre derecelendiririz, ancak Hz. Fatıma’nın çocukları müstesna, zira onlar Resulullah’a olan yakınlıkları sebebiyle bütün ashâbın çocuklarından üstün kabul edilir,” beyanında bulunmuşlardır.⁸⁷⁸

Nureddin es-Sabuniye’ye göre, daha faziletli varken alt mertebede olanın devlet başkanlığı hukuken muteber olur. Rafiziler’in çoğu buna muhalif kalmıştır. Zira Halife Hz. Ömer, kendisinden sonraki halife belirlemesini, bir kısmının diğerinden üstün olduğunu bildiği halde altı sahabe arasındaki istişarenin neticesine havale etmiştir, şeklinde değerlendirir. Ona göre Hulefa-i Raşidin’in ilki Hz. Ebû Bekir’dir. Hz. Ebû Bekir hilâfetin şartlarını şahsında toplamış, bütün ashâb-ı kirama üstünlüğü kabul edilmiştir. Ashâb, onun hilâfetinde ittifak etmiştir. Bu ittifak, kesin bir delil teşkil eder.⁸⁷⁹

Ebû’l-Kasım el-Hakim es-Semerkandi, dört halife arasındaki fazilet sıralamasını halifelikteki sıralamaya göre yaparak her bir halifenin faziletlerine dair Kur’ân ve hadislerden deliller getirerek ispatlamaya çalışmıştır. Örnek olarak Fetih süresindeki şu âyeti delil olarak gösterir: “*Muhammed Allah’ın resulüdür. Onunla beraber olanlar (yani Ebû Bekir) kâfirlere karşı şiddetlidirler (yani Ömer), birbirilerine karşı çok merhametlidirler (yani Osman), onları ruku ve secde eder halde görürsün (yani Ali).*”⁸⁸⁰

Eş’ari Kelâmî’nin öncüsü olan Ebû’l-Hasan el-Eş’ari (260/324-873/935) ise, daha faziletlisinin mevcut olduğu taktirde daha az faziletlinin/mefdulün devlet başkanlığına tayin edilemeyeceği inancındadır.⁸⁸¹ Bu da, devlet başkanının zamanının en faziletli bireyi olup-olmaması konusunda Eş’ari ile Mâturidi arasındaki farklılaşmayı yansıtmaktadır.

Mâturidiler, dört halifenin, sahabenin, dolayısıyla Resulullah’tan sonra dünyaya gelen bütün insanların en üstünü olduğuna itikad ederler.⁸⁸² Halbuki, Resulullah vefat

⁸⁷⁷ Ebû Davud, “Sünnet”, 8, nr. 4647; Tirmizi, “Fiten”, 48, nr. 2226.

⁸⁷⁸ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli’-d-Din*, s. 118.

⁸⁷⁹ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli’-d-Din*, s. 115.

⁸⁸⁰ es-Semerkandi, *Sevadu’l-A’zam Tercümesi*, (trc. Talha Alp), Yasin Yay, İstanbul 2012, s. 192 vd.

⁸⁸¹ en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille fi Usuli’-d-Din*, II, 834; el-Pezdevi, *Usulu’-d-Din*, s. 271.

⁸⁸² es-Semerkandi, *Sahafu’l-Hilafiyeti*, s. 483.

ettiği zaman Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğuna, dolayısıyla da hilâfetin onun hakkı olduğuna inanan büyük sahabeler vardı. Hz. Ali'yi, faziletçe, sahabenin dördüncüsü kabul etmek, şayet Sünni-Mâturidi olmanın bir gereği ise o sahabelerin Sünni-Mâturidi değil de Şîî olmaları gerekirdi. Unutmamak gerekir ki, Aşere-i Mübeşere'den olan Hz. Zübeyr ile Hz. Talha ve Peygamber Efendimiz'in eşi Hz. Aişe, Hz. Ali'nin halifeliğine daha sonra karşı çıkarak halifeliğini bile tanımaz olmuşlardı. Cemel Savaşı bu görüşün neticesi idi.⁸⁸³

Hz. Ömer, vefat ederken kendisinin yerine kimin halife olacağını, hangi sahabenin buna daha ehil ve layık olduğunu kestirememiş ve işi altı kişilik bir şuraya havale etmişti. Ona göre, bu altı kişiden her biri aynı derecede halife olmak ehliyetine ve liyakatına sahip idiler. Bu, altı kişiden sadece ikisi Hulefa-i Raşidin'dendi. Geriye kalan dördü de Aşere-i Mübeşere'den idiler. Hz. Ömer, Hz. Osman'la, Hz. Sa'd b. Ebû Vakkas'ı bile hilâfete aynı derecede layık ve ehil görmekteydi. Hz. Ömer gibi ashâbı yakından tanıyan ve "faruk" (doğruyu yanlıştan ayırdeden) unvanını taşıyan büyük bir insanın bile kesin bir tercih, hatta temayül belirtmekten kaçındığı hilâfet konusunda kesin bir fazilet sıralamasının yapılması, Şîîlerle diğer mezheplerin çekişmelerinin bir sonucudur.⁸⁸⁴

En tarafsız âlimler ve tarihçiler bile icraatlarına bakarak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in hilâfete en ehil, en layık, bu işte Müslümanlara en faydalı şahsiyetler oldukları konusunda müttefiktirler.⁸⁸⁵ Hz. Ebû Bekir'in veya Hz. Ömer'in yerine Hz. Ali'nin halife olması, İslam cemiyetine daha çok yararı olmazdı. Bunda şüphe olmamakla beraber Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğu görüşünde olan bir Müslüman'ın bu kanaatinden dolayı bid'atçı ve hatta dalalette sayılması oldukça hatalıdır.

Bütün bu tartışmalarla beraber, kimin en faziletli olduğunu kesin surette bilen sadece Hak Teala'dır. İnsanların bu konudaki bilgileri, kesin olmayan kanaat ve reylerden ibarettir. Bir şahsın halife olabilmesi için, o cemiyetin en faziletlisi olması gibi bir şart yoktur. Resulullah bir seriyyeye komutan tayin ettiği Amr b. As'ın emrine Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i de vermişti. Bu keyfiyet, Amr b. As'ın en faziletli insan ve en üstün sahabe olma gibi yanlış kanaate kapılmasına sebep olmuş ve bu maksatla Hz.

⁸⁸³ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 257.

⁸⁸⁴ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 257.

⁸⁸⁵ Nursi, *Lem'alar*, s. 28.

Peygamber'in yanına vararak ağzını yoklamış, fakat kanaatinde fahiş bir surette hata ettiğini anlamıştı.⁸⁸⁶

Kısacası, ilk dört halife konusunda yapılan fazilet sıralamasının esasî îtikâdî değil, siyasi tercihlere dayanmaktadır. Yani mesele siyasidir. Onun için herkesin siyasi tercihini ve kanaatini açıkça ve serbestçe ortaya koyması çok tabii karşılanmalıdır. Konunun bid'atçılıkla ilgisi yoktur. Dalaletle ise hiçbir alakası ve irtibatı mevcut değildir. Dolayısıyla İslam mezheplerinin yapmış oldukları fazilet sıralamasının dinî ve akli bir reel karşılığı yoktur. Yapılan yorumlar ve öne sürülen deliller ise bir takım zorlamalı değerlendirmelerdir.

2.7.6. Zâhir Olmak

Mâturidi mezhep âlimlerine göre toplumun başına geçecek olan halife denilen devlet başkanının zahir olması gerekir. İslam mezheplerinden İmâmiyye Şîasına göre, onbirinci imâm olan Hasan el-Askerî'nin oğlu Muhammed b. Hasan el-Mehdi, çeşitli sebeplerden dolayı daha küçük yaştan itibaren kaybolmuş ve gaybubete girmiştir. Babasının ölümüyle başlayan imâmeti, gaybet halinde de devam etmiştir. Bu gaybubet hali, ilkinde imâmın insanları, insanların da imâmı görüp irtibat kurabildikleri kısa süreli gaybet anlamında "el-Gaybubetu's-Suğra", diğeri imâmın insanları görebileceği ve fakat insanların imâmı görüp irtibat kuramayacakları uzun süreli gaybet anlamında "el-Gaybubetu'l-Kübra"⁸⁸⁷ olarak ikiye ayrılmıştır. Muhammed el-Mehdi'nin imâmeti her iki gaybet döneminde de devam etmiştir. İmâmiyye'ye göre, o büyük gaybet döneminin bir aşamasında dünyaya dönüp, bütün alemi ıslah edecek, adaletli bir düzen kuracak,

⁸⁸⁶ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 257.

⁸⁸⁷ İmâmiyye'ye göre Hz. İsa, Hz. Hızır ve daha başkalarında görüldüğü gibi, Mehdi'nin ömrünün uzun olması ve günümüze kadar hayatının uzayıp gelmesi imkansız bir şey değildir. Şîilikte ve özellikle İsnâaşeriye denilen Caferilikte, İmâm gaib olabilir. Gaybubetin iki şekli vardır: a) Gaybubet-i Suğra, imâmların kısa süreler için kaybolmaları, b) Gaybubet-i Kübra, on ikinci İmâm Muhammed el-Mehdi'nin 260 tarihinde ortadan kaybolması ve hala ortaya çıkmaması dönemidir. İmâmiyye'ye göre 260/873 tarihinde Samarra'da bir bodruma gizlenmiş olan Mehdi hala yaşamaktadır. Fakat hayatını gizli sürdürmektedir. Gizli olan Mehdi'nin, kendisi adına din işlerini idare eden naibleri vardır. Bunlara Caferilikte Âyetullah, Hüccetullah adı verilir. Âyetullahlar, "âdil birer müctehit" sayılırlar. Dinî konularda içtihat yapar ve imâmlara verilmesi gereken humus'u, yani beşte bir mali vergiyi alırlar. Caferilikte imâmın muhtefi, gaib, muntazar ve masum olması caiz olduğu halde diğeri bir Şîî mezhebi olan Zeydilere göre imâm gizli olamaz. Bir kimsenin imâm olabilmesi için ortaya çıkması ve imâmlığa aday olduğunu ilan etmesi gerekir. Caferiler, "İmâmlar nass ile tayin edilir", derken, Zeydiler "vasıfla tayin edilir" derler. (el-Kuleyni, *el-Usul*, I, 525-532; Kemalü'd-Din Saduk, I, 252-253, 257-259, II, 406-409).

mazlumun haklarını zalimlerden alarak, Şîa'nın asıl devletini bizzat kendisi tesis edecektir.⁸⁸⁸

İmâmiyye'nin bu anlayışına karşın Mâturidi âlimlerince benimsenen anlayışa göre, devlet başkanı zâhir ve açıkta olmalıdır. Onlara göre, devlet başkanı seçilerek tayin edilen biridir. Dolayısıyla onun tayin edilebilmesi için her zaman zâhir ve açıkta görünen birisi olmalıdır.⁸⁸⁹

Nitekim, Mâturidi âlimlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî, imâmın devlet başkanlığına tayin ediliş amaçlarını ve sorumluluklarını yerine getirebilmesi için onun her zaman zâhir ve görünen biri olması gerektiğini vurgulamış, bununla da Şîa'nın "gaip" ve "beklenen imâm" anlayışlarının doğru olmadığını belirtmiştir. Ona göre, devlet başkanı halktan gizli olduğu vakit, kendisinden beklenen yükümlülük ve menfaatleri yerine getiremeyecek ve kendisinden beklenen bir fayda da söz konusu olamayacaktır. Bu nedenle devlet başkanının gaib ve beklenen değil, açık ve zâhir olması zorunludur.⁸⁹⁰

Başka bir ifade ile, kendisine müracaat edilince maslahatın ve işlerin görülmesi ve imâm tayin etmedeki maksadın hasıl olması için imâmın zâhir ve açıkta olması gerekir. İmâm, Şîilerin iddia ettikleri gibi gaip ve beklenen biri olamaz. Zalimlerin galebe çalması ve düşman korkusu sebebiyle imâm gizlenemez. Şîilerin dediği gibi, imâm mahfi ve mestur olamaz. İmâm zuhur ve huruc etmek için, zamanın düzelmesi, şer ve fesat vasıtalarının ortadan kaldırılması, zalim ve inatçıların haksızlıklarının halledilmesi vaktini bekleyen bir kişi de olmamalıdır.⁸⁹¹

Malumdur ki, imâmın mevcudiyetinden beklenen maksatların gerçekleşmesi yönünden gizli imâmın varlığı ile yokluğu birdir. Bir imâmın, düşmanlardan korkması, onun saklanmış olmasını (anka kuşu gibi "İsmi var, cismi yok"), gerektirmez. Olsa olsa, imâmlık davasını gizli tutmasını icap ettirir. Ayrıca zaman bozulduğu, görüş ayrılıkları ortaya çıktığı ve zorbalar hakimiyet kurduğu zaman, halkın imâma olan ihtiyacı daha fazla olur. Böyle vakitlerde ona itaat etmek daha kolay olur. Onun için aslında imâmın ve Mehdi'nin gizli ve saklı olmasına ihtiyaç yoktur.⁸⁹²

⁸⁸⁸ el-Kuleyni, *el-Usul*, I, 525-532; Saduk, I, 252-253, 257-259; II, 406-409.

⁸⁸⁹ Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şî'i Akidesine Tenkitleri*, s. 147.

⁸⁹⁰ en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 825; *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 108.

⁸⁹¹ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 260.

⁸⁹² Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 261.

2.7.7. Kureyşli Olmak

İslam toplumunun başına geçecek olan halife veya imâmın taşınması gereken şartlardan biri de onun Kureyşli olmasıdır. Bu şart Müslümanlar arasında ciddi tartışmalara neden olmuştur. Mâturidi âlimlerinin pek çoğu, Hz. Peygamber'in devlet başkanlığının Kureyş'e ait olduğunu bildiren bazı hadislerine ve bütün Raşid halifelerin Kureyş'ten olması gibi bazı olaylara dayanarak, devlet başkanının Kureyş Kabilesi'nden olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁹³ Bazıları bu şartın muttefekun aleyh (üzerinde ittifak edilen) değil, muhtefun fih (hakkında ihtilaf bulunan) bir şart olduğunu belirtirler.⁸⁹⁴ Söz konusu hadislerden bazılarının meâlleri şöyledir: "İmâmet Kureyştendir."⁸⁹⁵ , "Bu iş (devlet başkanlığı) Kureyş'indir. Onlar İslam'a bağlı kaldıkça bu konuda onlarla mücadele eden herkesi, Allah yüzüstü yıkar."⁸⁹⁶ , "Kureyş, kıyamete kadar iyilikte de, kötülükte de insanların yöneticisidir."⁸⁹⁷ , "Devlet başkanlığı işi, onlardan iki kişi bile kalmış olsa, Kureyş arasındadır."⁸⁹⁸ Bu ve benzeri hadislere ve geçmiş uygulamalara dayanılarak halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiği hatta bu konuda icma bulunduğu ileri sürülmüştür.⁸⁹⁹

Mâturidi âlimleri, imâmın Kureyş'ten olması lazım geldiğini ileri sürerken aslında onun sadece Haşimoğullarından ve Hz. Ali'nin evladından olmaması gerektiğini kastetmişlerdir. Haşimoğullarından olmayan fakat Kureyş'ten olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelikleri delille sabittir.⁹⁰⁰ Kureyş,⁹⁰¹ Nadr b. Kinane'nin

⁸⁹³ en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832, 871; es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 115; el-Pezdevi, *Usul ed-Din*, s. 269; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 244; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 12; Krş. Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, s. 77.

⁸⁹⁴ Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, s. 120-213.

⁸⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183.

⁸⁹⁶ Buhari, "Ahkam", I; Darimi, "Siyer", 78.

⁸⁹⁷ Tirmizi, "Fiten", 49.

⁸⁹⁸ Buhari, "Ahkam", 1.

⁸⁹⁹ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 245; Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, (trc. Abdulkadir Şener), Fecr Yay., Ankara 1986, s. 182-183.

⁹⁰⁰ Kapar, s. 60.

⁹⁰¹ Halife tayin edilecek kişinin soyu İslam Mezhepleri Tarihi'nde önemli tartışmalara sebep olmuştur. Medineli Ensar kendilerinden de halife tayin etmenin caiz ve mümkün olduğu kanaatinde idi. Muhacirler ve Kureyşliler ise hilâfetin Kureyş'e ait bir imtiyaz olduğu görüşünde idiler. Daha sonra Şîler, imâmın Hz. Ali'nin eşi Hz. Fatıma'dan olan oğullarından olması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Hâriciler ise ehil ve layık olmak kaydı ve şartıyla bir kölenin bile devlet başkanı ve halife olabileceğini, imâm ve halife olmanın, herhangi bir soyun, ırkın, kabilenin, şahsın ve zümrenin inhisarında bulunmadığını, böyle bir imtiyazın hiçbir kimseye verilemeyeceği görüşünü savunmuşlardı. İmâm ve halifenin Kureyş'ten olması konusunda sahabenin ısrar etmesi, o zaman Arapların Kureyş'ten olmayan birinin devlet başkanlığını tanımaması ve bundan da anarşinin doğması endişesinden idi. Diğer kabileler üzerinde güçlü bir tesire ve büyük bir nüfuza sahip bulunan Kureyş kabilesinden seçilecek bir halifenin devlet otoritesini kurması ve disiplin sağlaması ihtimali çok kuvvetli idi. Kureyş, Müslümanlığa cephe aldığı sürece İslamiyet'in pek

soyundan gelen kişilerin ismidir. Haşim ise Hz. Peygamber'in dedesi olan Abdulmuttalib'in babasıdır.⁹⁰²

Sünni-Mâturidiler'in kabul ettiği halifenin Kureyş'ten olması ilkesi diğer İslam mezhepleri arasında kabul görmemiş, çeşitli münakaşalara sebebiyet vermiştir. Mâturidi âlimler devlet başkanının Kureyş'den olmasını gerekli görürken, Şîa, Beni Haşim'den olmasını ileri sürmüştü, Mu'tezile'den bazıları özellikle İbrahim en-Nazzâm gibileri ise Kureyş'ten olmaması gerektiğini benimsemiştir. Mu'tezile'yi bu görüşe iten Yüce Allah'ın: “Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır,”⁹⁰³ buyruğudur. Bu buyruk gereğince takva sahibi olan birey, Allah katında değerli olandır. Devlet başkanlığına layık olan da bu kimsedir. Hâriciler de devlet başkanının Kureyş kabilesinin dışından birisi olması gerektiği hususunda hemfikirdirler. Bu görüşlerine dayanak olarak da devlet başkanının günah işleyip, zulüm yapabileceğini bu taktirde de azledilmesi gerektiğini, Kureyş'e mensup olması halinde taraftarlarının çok olacağından dolayı azlinin mümkün olmayacağını ileri sürerler. Bu durum, toplumun düzenini bozup hayatı yaşanmaz hale getirir. Bundan dolayı Hâriciler, devlet başkanının lüzumu halinde azledilebilmesi için Kureyş'in dışında birinin olmasını gerekli görmüşlerdir. Dırar da Hâriciler'in bu görüşüne katılarak Arap olmayanları Araplara tercih etmiştir.⁹⁰⁴

yavaş yayılması, Mekke'nin fethinden sonra ve Kureyş'in İslam'a girmesini takip eden iki yıl içinde bütün Arabistan'daki tüm Arapların İslam'a fevc fevc girmeleri bu durumun ne kadar önemli olduğunu göstermeye kafi gelmektedir. Onun için mesele, devlet otoritesinin tesis edilmesi ve sosyal hayatta disiplin ve nizamın hakim kılınmasıdır. O zaman bu hususu gerçekleştirecek devlet başkanının Kureyş'ten olması şart idi. Başka birisi bunu temin edemezdi. Fakat İslamiyet öbür milletler arasında yayılınca, Arap olmayan müslümanlar değil Kureyş'in, Araplar'ın otoritesini dahi kabul etmemişlerdi. Sonraki Abbasi halifelerinin hiçbir yetkileri yoktu, sadece ismen halife idiler. Aslında devlet gücü bazen İran asıllı; bazen de Türk soyundan gelen sultan ve emirlerin elinde idi.

Nihayet sembolik bir mahiyeti bulunan hilâfeti, son Abbasi halifesi, III. Mütevekkil Alallah'tan (1508-1516) alan Yavuz Sultan Selim, saltanatla hilâfeti birleştirmiş, hükmen ve fiilen çoktan ortadan kalkmış olan, “hilâfetin Kureyş'ten olması” prensibini ismen de ortadan kaldırmıştı. Lakin ondan sonra akaid ve kelâm kitapları yazan İslam uleması yine de bu şarttan bahsedip durmuşlardı. Fakat, bu konudaki sözlerin ameli hayatla değil, artık nazari olarak da değeri kalmamıştı. Yani, ne ameli ne de nazari bir fayda temin etmeyen ve yaşanan hayatta tesirli olmayan konuları okumak, okutmak ve tartışmak bir gelenek halini almış oldu.

Arap olan Müslümanlarla, Arap olmayan Müslümanların her hususta eşit olduklarını, Arapların Arap olmayan Müslümanlardan daha fazla bir meziyete ve fazilete sahip olmadıklarını savunan harekete “Şuubiye” ya da “Ehl-i tesviye” adı verilmekte idi. Araplar, Mevali (köle ve esir Müslümanlar) adını verdikleri Arap soyundan gelmeyen Müslümanları kendileri ile eşit görmezlerdi. Başta Hâriciler olmak üzere Mu'tezile, Mürcie ve İbn Haldun, Ehl-i tesviye'den sayılırlardı.

⁹⁰² Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 261-262.

⁹⁰³ Hucurat, 49/13.

⁹⁰⁴ İbn Humam, *el-Musayere*, s. 275; el-Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, s. 269; eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 108; el-Îcî, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 398; Nişvanu'l-Himyari, *el-Huru'l-Iyn*, s. 152-153.

Bu bağlamda devlet başkanının Kureyş'ten olması ilkesini kabul etmeyenler, devlet başkanlığının yalnızca bir kabileye özgü kılınmasını İslam'ın ruhuyla bağdaştırmamışlardır. Çünkü, İslam tebliğinin genişleyip yaygınlaşmasına paralel olarak soy üstünlüğü fikri de kaldırılmıştır. Dolayısıyla, İslam'da soy ve ırk üstünlüğü fikrine yer yoktur.

Mâturidiliğin kurucusu olan İmâm Mâturidi, İslam'ın siyaset teorisinde geniş yankı bulan ve günümüze kadar da canlılığını muhafaza eden “Hilâfetin Kureyşiliği” meselesini etraflıca tahlile tabi tutarak bu hususun dinî bir gereklilik olmayıp İslam'ın ilk dönemlerindeki sosyo-kültürel ve politik şartlar açısından bir zorunluluk olduğu tezini ileri sürmüştür. Oysa Ebû'l- Muin en-Neseffî'nin (ö. 508/1115) de belirttiği üzere gerek Maverâunnehirli Ehl-i Sünnet kelimcileri ve gerekse Eş'ariler, halifelerin Kureyşli olmaları gerektiğini ifade eden hadisi, Kureyş'in tayini konusunda salt bir dinî kural olarak görmüşlerdir.⁹⁰⁵

İmâm Mâturidi'nin, gerek onun kayıp eserlerinden, özellikle Makalat'ından alıntılarda bulunan Mâturidi kaynaklarda gerekse de doğrudan ondan nakledilen rivayetlerde, siyasi bazı konularda son derece önemli bilgileri bulunmaktadır. Bunlardan birisi "Hilâfetin Kureyşiliği", diğeri ise hutbelerde zalim imâmlara âdil denilip denilemeyeceği konusundaki görüşleridir.⁹⁰⁶ İmâm Mâturidi, “Hilâfetin Kureyşiliğini” tartışırken diyanet-siyaset ayrımını yaparak konuya yaklaşır. “İmâmların Kureyş'ten olması” konusunda her mezhep, farklı görüşler ileri sürmüştür. Ancak İmâm Mâturidi, diğerlerinden farklı olarak, diyanet-siyaset ayrımına giderek, bu rivayetteki hilâfetin Kureyş'e tahsisini, diyaneten değil siyaseten doğru olduğunu savunmuş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır: “Dinî açıdan, imâm olacak kişinin, öncelikle Allah'tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözmeye en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmeli⁹⁰⁷ ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imâmet ona verilmelidir. Çünkü Allah'ın kitabı böyle istemektedir: "*Muhakkak ki, Allah yanında en değerliniz, O'ndan en çok sakınanızdır.*"⁹⁰⁸ Mal ve mülkün emanet edildiği kişiler, bu

⁹⁰⁵ Özen, “Mâturidi ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşiliği Meselesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, s. 524.

⁹⁰⁶ Kutlu, s. 27.

⁹⁰⁷ İşcan, “Bir Türk Bilgini İmâm Mâturidi'nin İslam Düşüncelerine Katkıları”, *SDÜİF*, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, İsparta 2007, s. 465; İşcan, “İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâturidi'nin Katkısı”, s. 19

⁹⁰⁸ Hucurat, 49/13.

görevi takva vasfıyla yerine getirebilirler. Bu sebeple, şu konuda diyanet açısından gözetilmesi gereken şey takvadır.⁹⁰⁹ Öyle anlaşılıyor ki, Mâturidi'ye göre, imâmların Kureyş'ten olması fikri, ister Hz. Peygamber'in sözü olsun ister sahabe böyle istemiş olsun, dinî olmaktan çok, siyasi ve sosyolojik bir tercihtir. Böyle bir tercihi iki önemli sebebe dayandırmaktadır.⁹¹⁰

Birincisi; İmâm Mâturidi, dinin getirdiği esaslar açısından bakıldığında imâmın vasıfları olarak öncelikle takva, vera ve ilim şartlarının koşulmasının gerekli olduğunu, ancak bazı gerekçe ve maslahatlardan dolayı Kureyşilik şartının hadisle belirlendiğini ifade etmiştir.⁹¹¹ İmâmet, dinî bir yönü olmakla beraber, aynı zamanda idari ve siyasi bir konudur. Bu yüzden imâm olacak kişinin, takvanın yanı sıra, küçük düşürülmemiş ve nefret edilmeyen bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır. Diğer taraftan, soy ve nesebin, insanları iyi ve güzel davranışlara sevk eden, kötü ve çirkin davranışlardan uzak tutan şeylerden biri olduğu da bir gerçektir. Böyle kişiler, emaneti daha iyi koruyabilirler.⁹¹²

İkincisi; âlimler, evlilik, nikah ve savaşlarda mübareze gibi konularda Kureyş'i diğer kabile ve soylardan üstün gördüler. Başkalarını bu konularda onlara denk görmediler. Hz. Peygamber'in Kureyş'e karşı tavrının bu şekilde olduğu ifade edilmiş ve dolayısıyla hilâfet meselesinde de bu hususun dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır. Mâturidi, Araplar ile Mevali'nin ilişkisini hoca-talebe ilişkisine benzeterak Araplar'ı Mevali'den üstün sayar. Çünkü ona göre Mevali lisanlarını ve ihtiyaç duydukları bir takım şeyleri bilme konusunda Araplara muhtaçtır. Kendilerine ihtiyaç duyulduğu için Araplar Mevali'ye üstün olmayı (fazileti) hak etmişlerdir. Yine aynı sebeple Kureyş diğer Araplardan üstün sayılmıştır. Zira Araplar bazı bilgilere ancak Kureyş sayesinde ulaşılabilecekleri için onlara muhtaçtır.⁹¹³

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Mâturidi, Arapları ve Kureyşliler'i diğer milletlerden mutlak manada değil, Hz. Peygamber'in yakın çevresinde buldukları için

⁹⁰⁹ en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 829.

⁹¹⁰ Kutlu, s. 27-28.

⁹¹¹ en-Neseî, *Tabsira*, II, 437; Özen, "Mâturidi ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşiliği Meselesi", s. 539.

⁹¹² İbn Haldun bu durumu "asabiyet" kavramı ile açıklamaktadır. O zamanda bu özellik ona göre Kureyş'te vardı. Bu nedenle devlet başkanının asabiyeti olan bir topluluk içinden çıkması gerektiği sonucuna varıyor. Ona devlet başkanının böyle bir topluluk arasından çıkması birlik, dirlik ve düzenliliğin daha kolaylıkla gerçekleşmesini sağlayacaktır. (İbn Haldun, s. 196.

⁹¹³ Mâturidi, *Te'vilat*, XII, 305; XIII, 288; *Kitabu't-Tevhid*, s. 298.

İslamî bilgiye sahip olmaları sebebiyle üstün saymaktadır. Nitekim O: “*Acem (Arap olmayanlar) size dininizde ve soylarınızda ortak olacaktır. İmanı, Süreyya yıldızında asılı olan Acem’den adamlar elde eder. Bu konuda en bahtiyar olanlar ise Farşlılardır,*”⁹¹⁴ şeklindeki bir hadisin, sabit olması halinde, Acem’in Arab’a denkliğine delil gösterilebileceğini, zira soylardaki ortaklığın denklik anlamına geleceğini belirtir.⁹¹⁵

Ayrıca Kur’ân, Kureyş lehçesiyle inmiştir. Bu yüzden, imâmet, sürekli olarak bu görevi ellerinde tutan ve saygınlığıyla tanınan Kureyş kabilesine tahsis edildi. Bu sebeple halifelik Kureyş’e tahsis edilmiştir.⁹¹⁶

Belki Hz. Peygamber Kureyşliler içinde Müslümanların işlerini yürütmeye ehil kimselerin daima bulunacağını bilmekteydi. Bu sebeple bildiğiyle hareket ederek onlara, insafılı davranıp iyice araştırdıklarında içlerinde aranan niteliklere sahip birinin bulunacağını öğütledi.⁹¹⁷ Ayrıca Mâturidi Hz. İbrahim’in neslinde bâki kılınan kelimeyle (ez-Zuhruf, 43/28) ilgili yorumunda bunun nübüvvet ve hilâfetin Kıyamet Günü’ne kadar Hz. İbrahim’in zürriyetinde bırakıldığı anlamında olabileceğini söylemiştir.⁹¹⁸ Hz. Peygamber’in de mensup olduğu Kureyş’in soyunun Hz. İbrahim’e dayandığı bilinmektedir.

Diğer taraftan İmâm Mâturidi, diyanet-siyaset kavramlarının ayrımını yaparak, konuyu farklı bir açıdan değerlendirmiştir. Diyanet ve siyaset konusunda şu iki hususun gözetilmesi gerekir. Eskiden beri din işleri peygamberlere, siyaset de meliklere bırakılmıştır.⁹¹⁹ Siyasi yetki kralların, diyanet yetkisi ise nebilerin⁹²⁰ elindedir. İnsanlar arasında yönetim işini yürüten ve toplumun diğer kesimlerinin boyun eğdiği itibarlı bazı kesimlerin olması zorunludur.⁹²¹ Araplar da, eskiden beri Kureyş kabilesine itibar etmişlerdir. Durum böyle olunca diyanet/nübüvvet, o işi yürütebilecek kişiye verilir;

⁹¹⁴ Hakim en-Nisaburî, *el-Müstedrek ala’s-Sahihayn*, (nşr. Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut 1990, IV, 437. Hakim bu hadisin Buharî ve Müslimin şartlarına göre sahih olduğunu belirtir.

⁹¹⁵ Mâturidi, *Te’vilat*, XIII, 420. Mâturidi bir başka yerde ise hükümdar-tebaa, hür-köle, erkek-kadın bütün insanların kardeş olduklarını ve kardeşlerin ise atalar ve kabilelerle birbirine karşı övünme ve üstünlük taslamaya haklarının bulunmadığını; kişinin fiiline göre üstünlük ve saygınlığa ulaşacağını, kişinin saygın atalardan gelmesinde kendi katkısının bulunmaması sebebiyle bundan dolayı üstünlüğe müstehak olamayacağını belirtir. Bkz. *Te’vilat*, XIV, 76-77.

⁹¹⁶ en-Nesefî, *Tabsira*, II, 438; Taftazani, *Şerhu’l-Makasid*, V, 245.

⁹¹⁷ en-Nesefî, *Tabsira*, II, 829-830.

⁹¹⁸ Mâturidi, *Te’vilat*, XIII, 241.

⁹¹⁹ Mâturidi bu konuda Bakara, 2/246. âyeti delil göstermektedir.

⁹²⁰ Nursi, *Sözler*, Zehra Yay. İstanbul 2000, s. 578-579.

⁹²¹ Hatipoğlu, “Hilâfetin Kureyşliliği”, *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, XXIII, 198.

idare ve siyaset ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye/kavme verilir.⁹²²

Mâturidi'nin diyanet-siyaset ayırımı yapması ve birincisini peygamberlere, ikincisini ise kral/meliklere tahsis etmesi, dönemine kadar konuyla ilgili yapılmış tartışmalar ve ileri sürülen görüşlerle mukayese edildiğinde son derece ilginç ve ileri düzeyde bir anlayıştır. Buradan hareketle, Hz. Peygamber'in diyanet-nübüvvet görevinin, Allah tarafından kendisine verilmiş bir görev iken, devlet başkanlığının ilâhi bir misyon olmayıp Kureyş'e mensubiyeti dolayısıyla kendi siyasi tercihi olduğu söylenebilir.⁹²³

Mâturidi âlimlerinden Ebû'l-Muîn en-Neseffî de, diğer Sünnî-Mâturidi âlimler⁹²⁴ gibi devlet başkanının Kureyş kabilesinden olması gerektiğini kabul etmiş, bu görüşünü de “*İmâmlar Kureyş'tendir,*” şeklindeki hadis⁹²⁵ rivayetine ve Sakife günü Beni Saide de Hz. Ebû Bekir'in halife olması doğrultusundaki Müslümanların ittifak ve seçimlerine dayandırmıştır.⁹²⁶ Devlet başkanının Kureyş kabilesinden olmasını gerekli görmüşse de Haşimi olmasını şart koşmamıştır.⁹²⁷ Bununla da Şîa'nın imâmeti Haşimoğullarına, özellikle de Hz. Ali ve evladına özgü kılmalarını iptal etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Şîa'nın bu iddiasının yanlış olduğu, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın devlet başkanlıklarının sahih olduğunun sübutu ile bilinmektedir.⁹²⁸ Ravendiyye fırkası, imâmeti tevarüs yoluyla Abbas b. Abdülmuttalib'e,⁹²⁹ ondan sonra da onun çocuklarına özgü kılmaları, Dıraryiye Ekolü imâmeti, Kureyş kabilesinden imâmete uygun biri bulunmasına rağmen Kureyş'in dışında birisine özgü kılmayı yeğlemiştir. Mu'tezile'den Kabi ise, imâmet konusunda Kureyşli'leri diğerlerinden

⁹²² Çetin, s. 24.

⁹²³ Kutlu, s. 28.

⁹²⁴ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 57; Taftazani, *Şerhü'l-Makasid*, V, 243; el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, I, 41; II, 151-152; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 277; el-Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s. 359; el-Gazzali, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, s. 149; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, I, 490-491; er-Râzi, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, II, 270-271; el-Îcî, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelâm*, s. 398.

⁹²⁵ İmâmların Kureyş'ten olması gereğinden söz eden hadislerin sahihliği konusunda İslam âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerse de M. Said Hatipoğlu bu konuda yazdığı uzun bir makalede bu tür hadislerin hiç birinin sahih olmadığını ileri sürmüştür. (Hatipoğlu, “Hilâfetin Kureyşliliği”, s. 212-213).

⁹²⁶ en-Neseffî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828; *Temhid fi Usuli'd-Din*, s.108; *Bahru'l-Kelâm*, s. 47-49.

⁹²⁷ en-Neseffî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 108; *Bahru'l-Kelâm*, s. 47; *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-829; İbn Humam, *el-Muyasere*, s. 276.

⁹²⁸ en-Neseffî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 108; *Bahru'l-Kelâm*, s. 47; *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-829.

⁹²⁹ el-Eş'ari, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi Ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, (thk. Hammude Garabe), Kahire, trs., s. 130; el-Cüveyni, *Çiyasi*, s. 112.

üstün tutmuş, ancak fitneden korkulduğu takdirde, Kureyş kabilesinden olmayan birisinin de devlet başkanı olabileceğini sözlerine eklemiştir.⁹³⁰

Neseî, devlet başkanlığının ya da hilâfetin Kureyş'e tahsis edilmesini iki gerekçeye dayandırmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber, Kureyş kabilesini diğer kabilelerin önüne geçirmek suretiyle doğabilecek karışıklık ve uzlaşmazlıkları gidermiş, diğer kabilelerin üzerinden büyük ve aynı zamanda ağır bir yükü (devlet başkanlığı) kaldırmıştır. İmâmet işi şayet Kureyş'e tahsis edilmeseydi, diğer kabilelerin hepsi de talep edeceklerdi. Bu tahsisle bu zorluk giderildi ve yöneticinin seçimi kolaylaştırıldı.⁹³¹

İkinci gerekçe olarak da Neseî, Hz. Peygamber'in Kureyş'in içinde Müslümanların işlerini en iyi şekilde yapacak bireyleri bildiğinden dolayı, halife denilen devlet başkanının Kureyş'ten olmasına veyahut da onların uygun gördükleri birisinin devlet başkanı olmasına işaret etmiş olabileceğini ileri sürer. Yani, Kureyş'in içinde bu işi yürütecek kabiliyetli ve ehil insanların bulunduğu bilindiğinden dolayı, bu iş onlara tahsis edilmiş olabilir.⁹³² Aslında bu görüşleriyle Ebû'l Muîn en-Neseî de, devlet başkanlığının soy ve nesep itibarıyla Kureyş kabilesine tahsis edilmediğini ifade etmiş olmaktadır.

Hanefî-Mâturidi gelenek içerisinde yer alan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 943/1110), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), Alâeddin Ebû Bekir el-Kâsânî (ö. 587/1191), Rükneddin es-Semerkandî (ö. 701/1301), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1453), İbnü'l-Humam (ö. 861/1457) ve onun eserini şerh eden Kemaleddin İbn Ebî Şerîf ve Zeynüddin Kasım İbn Kutluboğa gibi pek çok âlim de Kureşiliği hilâfetin şartları arasında zikrederler.⁹³³

Hanefî-Mâturidi ekolden Mâveraünnehirli ünlü fakih el-Kâsânî, Kureşlilerin diğer Araplar'a karşı bir üstünlüğü bulunduğu için imâmetin onlara mahsus olduğunu

⁹³⁰ en-Neseî, *Tabsira*, II, 828.

⁹³¹ en-Neseî, *Tabsira*, II, 439.

⁹³² en-Neseî, *Tabsira*, II, 830.

⁹³³ İbn Humam, *el-Musamere bi'sherhi'l-Müsayere*, s. 275-276; el-Pezdevî, *Kitabü Usulî'd-Din*, s. 187; Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkandî el-Üsmendî, *Lübabü'l-Kelam*, (nşr. M. Said Özervarlı), İstanbul 2005, s. 186-187; Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 2008, s. 111; Kevserî, *İhkaku'l-Hak*, s. 20-21.

belirterek: “*İmamlar Kureyş’tendir*” hadisini kaydeder⁹³⁴ ve Arapların pek çok dünya ahkamı konusunda Arap olmayanlara karşı imtiyazlarını kabul eder.⁹³⁵

Bedreddin el-Aynî, her bir Kureyşli’nin hilâfete salâhiyetli olduğunu belirtip Kureyşli olmayan Arapların dahi Kureyşli’lere denk olmadıkları için hilâfete salâhiyetli olmadıklarını ifade eder.⁹³⁶

İbn Hümam “Kureyşliyim” diyerek Kureyşli olmayan bir Arap kadınıyla evlenen kimsenin Kureyşli olmayan bir Arap olduğunun anlaşılması üzerine kadının nikahı bozma hakkı bulunduğunun gerekçesini: “Çünkü nikahta kendisi için ilave bir menfaat, yani oğlunun hilâfete salâhiyetli olmasını şart koşmuştur. Buna ulaşamadığı için muhayyerlik hakkı vardır” şeklinde açıklamaktadır.⁹³⁷

Yine Mâturidi ulemasından Nureddin es-Sabuni de, imâmın Kureyşli olmasını kabul ederek Haşimoğulları kolundan olmasını ise şöyle eleştirmiştir: “Hz. Peygamber’in: “*İmamlar Kureyş’tendir*,” meâlindeki sözleri umumdur. Bu kabilenin bütün kollarını içermektedir,” der.⁹³⁸ İmâmetin değil Haşimoğullarına, Kureyşli olması konusunda bile İslam mezheplerinden farklı görüşlere sahip olan fırkalar ve kişiler mevcuttur. Hatta, gerektiğinde onu kolaylıkla azletmenin mümkün olabilmesi için Kureyş’in dışında bir kimsenin halife olmasını tercih edenler bile vardır. Bazı kimseler de devlet başkanının Kureyş Kabilesi’nden olması ile ilgili şartının İslam’ın eşitliğini öngören eğilimleri ile bağdaştığını kabul etmemektedirler. Kaldı ki, onlar, Hz. Peygamber Veda Hacc’ında: “*Sizi Allah’ın kitabındaki hükümlere uygun olarak yönettiğçe, başınıza siyah bir köle tayin edilmiş olsa dahi, onu dinleyip itaat edin*,”⁹³⁹ ilkesini ileri sürerek bütün Müslümanları bu konuda eşit kabul ederler.

Hanefî-Mâturidi geleneğinin önde gelen temsilcilerinden Sadruşşeria Ubeydullah b. Mes’ud el-Buhari (ö. 747/1346) siyaset denilen hilâfet ve imâmeti: “Dinin (nübüvvet) getirdiği maslahatları gerçekleştirecek belli bir şahsın dinî ve dünyevi riyaseti” olarak tanımlar ve bu göreve gelecek kişinin diğer şartları taşıması yanında Kureyşli olmasının da şart olduğunu, ancak hilâfetin Hz. Peygamber’den otuz sene sonra sona erdiğini ve

⁹³⁴ Alâeddin Ebû Bekir b. Muhammed el-Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanaî fi Tertibi’s-Şerâi*, Kahire 1910, II, 319.

⁹³⁵ el-Kâsânî, II, 317.

⁹³⁶ Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binaye fi Şerhi’l-Hidaye*, Daru’l-Fikr 1980, IV, 621.

⁹³⁷ Kemaleddin İbn Hümam, *Şerhu’l-Kadir*, Kahire 1315, II, 419.

⁹³⁸ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli’d-Din*, s. 115; S. Ebû Ceyb, *Mevsuatü’l-İcma*, I, 373; *Dirasetun fi Minhaci’l-İslami’s-Siyasi*, s. 187, vd.

⁹³⁹ Nesai, “Bey’at”, 26; Darimi, “Mukaddime”, 16; İbn Mace, “Mukaddime”, 6; Tirmizi, “Cihad”, 28.

bir şahsın iktidarı zorla ele geçirmesiyle (tegallüb), elde edilen dünyevi riyaset demek olan mülk (kralık) haline dönüştüğünü, ama yine de zarurete bağlı olarak dinî ahkâmın sabit olacağını ve aslında Kureyşlilik şartının düşmeyecek bir şart olduğunu belirttikten sonra⁹⁴⁰ şu değerlendirmede bulunur: “Zamanımızda Kureyşlilik şartı da zarureten dolayı düşmüştür; devlet başkanının Kureyşli olma şartı aranmaksızın da Cuma ve Bayram namazları kılınabilir ve kıyılan nikahlar sahih olur. Zira zamanımızda Kureyş’ten imâm tayini olmadığı için Kureyşli imâm bulunmaksızın da ahkâmın yerine getirilmesini bu zaruret gerekli kılmıştır. Eğer Kureyşli imâm bulunmaksızın ahkâmın uygulanması sahih olmasaydı din yıkılır giderdi. Ama yine de zaruretle sabit olan zaruret ölçüsünce takdir olunur.”⁹⁴¹

Siyaset denilen hilâfetin Kureyş’e ait olduğunu savunan görüşler genel olarak, halifeliğin fiilen Kureyş’e mensup olan Arapların elinde bulunduğu dönemlerdeki görüşleri ihtiva etmektedir. Ancak, İslam dünyasında halifenin gücünün azalıp onun birçok görevinin emir ve sultanlar tarafından icra edildiği tarihte, bazı âlimler, halifeliğin Kureyş’e ait oluşu fikrini sorgulamaya başlamışlardır. Bu konuda ilk ciddi ilmi eser yazan âlim, Necmüddin et-Tarsûsî’dir. Memlûkler dönemi âlimlerinden Tarsusi, Memlûk sultanına takdim ettiği “Tuhfetu’t-Türk fima Yecibu en-Yu’mele fi’l-Mülk” adlı eserinde, Kureyşli olmadığı için iktidarını meşru saymayan Şafîiler’in, kendisinden nasıl vali ve hakimlik görevi aldıklarını sorgulaması ve sultanın, onlara değil, siyasi iktidar için Kureyşilik şartı aramayan Hanefiler’e görev vermesi yolunda tavsiyede bulunmuştur. Müellif, burada mezhep taassubundan çok sultanın iktidarının dünyevi yetkiler itibariyle tümüyle hilâfetin yerine kaim olmuş sayılacağını vurgulamıştır.⁹⁴²

Mâturidi’nin hilâfetin Kureyş’e ait bir hak olarak belirleyen hadisle ilgili yaptığı yukarıda zikredilen yorumları dikkate alındığında onunla aynı kelâmi ve fikhî mezhebe mensup Sadruşşeria’nın zaruret sebebiyle Kureyşlilik şartının düşebileceğini savunmasında ve Necmüddin et-Tarsûsî’nin halifenin Türk olabileceğini dile

⁹⁴⁰ Sadruşşeria, *Ta’dilu’l-Ulum*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1350, vr. 145b-146a. Sadruşşeria: “İmâmlar Kureyş’tendir” hadisini kaydettikten sonra bunun hikmetini şöyle açıklar: “Çünkü onlar (Kureyş) soy ve saygınlık (nesep ve hasep) bakımından en şerefli insanlardır. Cömertlik, yiğitlik ve Arapların kalplerinde heybet gibi başkalarında bulunmayan riyaset şartlarına sahiptirler.”

⁹⁴¹ Sadruşşeria, *Ta’dilu’l-Ulum*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1350, vr. 146b.

⁹⁴² Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsusi, *Tuhfetu’t-Türk ve Damanuhu Kitabu’n-Nuru’l-Lamî Fima Ya’melu Bihi Fi’l-Camî*, (tah. Şeyh Abdülkerim Muhammed Mûti el-Hamdavi), Trablus 1999, s. 19; Hoyladı, s. 29.

getirmesinde Mâturidi'nin yorumlarının etkisinden söz edilebilir. Ama Kureyşlilik şartının asabiyet kavramıyla izaha çalışan İbn Haldun'a doğrudan etkisi net olarak söylenemezse bile Mâturidi adeta onun bir öncüsü gibi durmaktadır.

Halifeliğin Kureyşliliği konusunun ciddi şekilde sorgulandığı bir diğer dönem de Osmanlı dönemidir. Hilâfetin Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferiyle Osmanlı'ya geçmesi ile birlikte bu tartışmanın yeniden gündeme geldiğini görmekteyiz. Bu dönemde, Osmanlılar'ın Kureyş soyundan gelmedikleri ifade edilerek Osmanlı hükümdarlarının halifeliğinin sahih olup olmayacağı tartışılmıştır. Osmanlı döneminde ilk olarak halifenin Kureyşliliği meselesine değinen Sadrazam Lütfi Paşa'nın (ö. 1488–1563) “Risâletü Halası'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme”⁹⁴³ adlı risâlesidir. Müellif, bu risalesini Kanuni devrinde kendisine padişahların İslam halifesi olup olmadığı hususunda sorulan soruları cevaplamak maksadıyla telif etmiştir. Risalede Osmanlı padişahlarının bütün ümmetin halifesi olduğu savunulur.⁹⁴⁴ Ahmed Cevdet Paşa da Lütfi Paşa'nın düşüncelerini paylaşmakta, Osmanlı Halifesi'nin meşru halife olup, karşı çıkanların bağı ve isyankar olduğunu savunmaktadır.⁹⁴⁵ Osmanlı Sultanlarının hilâfetinin meşruiyetini savunan ulema hilâfetle ilgili şartlar; asli ve fer'i olarak ikiye ayırıp Kureyşliliği fer'i bir şart olarak mütalaa etmişlerdir.⁹⁴⁶

Halifeliğin Kureyşliliği konusu, Osmanlı'nın gücünü kaybettiği dönemlerde, bu sefer, yine Kureyşlilik'ten yana görüş beyan edenlerce savunulmaya başlanmış ve Osmanlı padişahının Kureyşli olmaması nedeniyle, Kureyş soyundan gelen Şerif Hüseyin'e çeşitli vaatlerde bulunularak Osmanlıya karşı cephe alması sağlanmıştır.⁹⁴⁷

Eski adliye vekili ve Usul-i Fıkıh müderrisi Seyyid Bey, “Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi” adlı risalesinde şöyle der: “Şeraitini cami birisi bulunmazsa Müslümanlara halife vasfı vacip olmaz.” Ona göre, böyle durumlarda Müslümanların teşkil edeceği bir meclis ve hükümet işleri yürütür.⁹⁴⁸

⁹⁴³ Arapça nüsha için bkz. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2877.

⁹⁴⁴ Hulusi Yavuz, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İz Yay., İstanbul 1991, s. 73; Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yay., İstanbul 2011, s. 184; Hoyladı, s. 28-30.

⁹⁴⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, İstanbul 1969, II, 282-283. Bkz. Türköne, s. 185.

⁹⁴⁶ Haydarizade İbrahim, *İslam Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi*, s. 43-44.

⁹⁴⁷ Türköne, s. 184-185; Hoyladı, s. 31.

⁹⁴⁸ Karaman, s. 85.

Muhammed Hamidullah ise bu konuda şöyle diyor: “Hz. Peygamber’in hangi şartlar altında bu hadisi veya hadisleri söylediğini ortaya koymak için uzun mesai harcadım. Bu konuda bir şey bulamadım. Herhangi bir kimse bir sözün başının ve sonunun ne olduğunu arzu etmelidir. Bunu öğrenemez ve bütün araştırmalara rağmen bunu bulamazsak, herhalde haklı olarak Hz. Peygamber’in bizzat kendi tatbikatının ne olduğuna müracaat edebiliriz ki, meselenin halline doğru bir ışık tutabilelim. Bundan sonra Hz. Peygamber’in çeşitli nedenler dolayısıyla Medine’den dışarıya çıktığı sıralarda yerine vekil olarak bıraktığı kimselerin kronolojik bir listesini veriyor. Bu listeye göre; Hz. Peygamber’e vekillik edenler arasında Evs, Hazrec, Kelb, Ğifar, Kinane’den kimseler pek çoktur. Diğer taraftan Resulüllah, Abdullah b. Revaha, Zeyb b. Harise ve Usame b. Zeydi emir olarak tayin emiştir. Bunların hiçbiri Kureyş’li değildir. Öyle ise; Resulüllah Kureyş’li olmayanları da emir olarak görevlendirmiştir.”⁹⁴⁹

Buradan hareketle; devlet başkanlığında göz önünde bulundurulması gereken husus, herhangi bir soy veya ırka mensubiyet olmayıp, o görevin üstesinden gelebilecek ilim, güç ve kabiliyete sahip olmakla mümkündür. Bu niteliklere sahip olan her birey, hangi ırk veya nesebe bağlı olursa olsun devlet başkanı olabilir. Bu nitelikler çerçevesinde, devlet başkanının Kureyş’ten olup-olmaması da özel bir anlam ifade etmeyecektir.

Kureyşilik meselesi sadece İslam siyaset düşüncesi tarihi açısından değil, aynı zamanda siyasi tarih açısından da daima gündemdeki yerini korumuştur. Hilâfetin Osmanlılara geçişi sonrasında da bu mesele tartışılmaya devam etmiştir. Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında bilhassa İngilizler, Osmanlı Devleti’ni parçalamak için diğer Müslüman milletlerin halifeye bağlılıklarını ortadan kaldırmak gayesiyle bu meseleyi tekrar gündeme taşımışlardır. Bunun için Mısır’da elçilik aracılığıyla hilâfetin Kureyşlilere özgü bir hak olduğunu iddia eden yayınlar yaptırıp Araplar ve Hindistanlılar arasında bu düşünceye sahip çıkanları desteklemişlerdir.⁹⁵⁰

Halife denilen devlet başkalığı için aranan niteliklerin bütün kabilelerde ve uzak bölgelerde araştırılması zor bir iştir. Bu sebeple kolaylaştırma yoluna gidilerek bu iş, bir tek kabileye indirgenmiştir. Böylece Müslümanların en büyük sıkıntısı giderilmiştir.

⁹⁴⁹ Hamidullah, *İslam Hukuk İlmine Giriş*, s. 141-4.

⁹⁵⁰ Özen, “Mâturidi ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşiliği Meselesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, İfav Yay., İstanbul 2009, s. 538.

Oysa görev bütün ümmete bırakılmış olsaydı bunu bütün bölgelerde ve kabilelerde araştırmak gerekirdi. Belki de amaca ulaşmak için yapılan çalışmalarda, devlet başkanlarının işlerini ihmal etmesi gerekirdi. İşte bundan dolayı Hz. Peygamber Kureyşliler arasından seçim yapılmasını tercih etmiştir.⁹⁵¹

Burada şunu da belirtelim ki, çağdaş bir İslamî yönetim için herhalde böyle bir problemin varlığından söz edilemez. Çünkü, bu şartın gündeme gelebilmesi için gerçekleşmesi gereken birtakım ön şartlar daha söz konusudur. Bu şartların başında hiç şüphesiz, İslam'ın öngördüğü şekliyle bütün İslam topraklarının tek bir devletin ve bütün ümmetin tek bir halifenin yönetimi altında birleşmiş olmaları gelir. Diğer taraftan, acaba günümüzde ve bu şekliyle İslam ümmetinin tek bir halife etrafında birleşmelerinin gerçekleşmesi halinde, gerçekten Kureyş'e mensubiyeti sahih bir şekilde ortaya konulabilecek ve halifeliğin diğer şartlarına da haiz, kaç kişinin varlığından söz edilebilir veya edilebilecektir? Dolayısıyla, böyle bir şartın münakaşasının en azından şimdilik ve hatta yakın gelecekte gündeme gelmesini gerektirecek bir durum yoktur. Halifelik makamına layık olduktan sonra -ki liyakat, bu konuda Kureşyili'lerin öncelikle hak sahibi olduğunu belirten hadislerde bile "dinin gereği gibi uygulanması" olarak belirlenmiştir- ümmetin başına geçen kişinin mensup olduğu kabilenin ve soyun pek önemi olmayacaktır. Çünkü biliyoruz ki, mü'minlerin Allah katında en değerli olanları en çok takva sahibi olanlarıdır. İslam'ın fert ve toplum hayatında, bütün hükümleri ile ayakta durmasından ve uygulanmasından ise bütün mü'minler sorumludur. Yani bu sorumluluk, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmak sıfatıyla bütün mü'minlerin omuzundadır.

Buraya kadar zikredilen imâmet şartları, çoğunlukla ideale göre tespit edilmiş olup, realitede bu şartların birçoğu yerine getirilememiştir. Örneğin çocuklar, akil-bâliğ olmadan halifelik tahtına oturmuşlar, âdil ve takvalı olmayanlar daha ilk asırlardan itibaren iş başına gelmişlerdir Aynı şekilde, zalim ve fâsık kişiler halife olmuş, Kureşyili olmayanlar yönetimi ellerine almışlardır. Tüm bu realiteler karşısında ulema, ideal şartları yine de savunmakla birlikte, "zaruretler haramı mubah kılar" kaidesini delil göstererek veya zamanın müctehitten hali olması, müçtehit halife seçiminin mümkün olmaması⁹⁵² ya da ümmetin maslahatlarının gözetilmesi veyahut Osmanlı halifeleri gibi

⁹⁵¹ Özen, s. 540.

⁹⁵² en-Neseî, *Tabsira*, II, 441-442.

Kureyşli olmamakla birlikte İslam'a ve Müslümanlara yaptıkları hizmetlerinin büyük olması⁹⁵³ gibi gerekçelerle söz konusu şartların bir kısmını hafifletmişler, bir kısmından vazgeçmişler ve bir kısmını da sükunetle geçiştirmişlerdir.

Mâturidilere göre halifede bulunması gerekli olan şartlar bunlar olmakla beraber, kamu maslahatının gerekli kılması halinde, diğer birtakım şartların ön görülmesini meneden herhangi bir durum bulunmamaktadır. Mesela, imâmın belirli bir yaşa gelmiş, belirli birtakım ilmi unvanlara sahip olması şartı aranabilir. Kamu maslahatı veya zamanın geçmesi ile değişen hayat şartları gerektirdiği takdirde, bunlardan başka diğer birtakım şartlar da koşulabilir.

2.8. MÂTURİDİLİKTE HALİFEYE İTAAT MESELESİ

Mâturidilik'te halifeye itaatın temeline, *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resulüne ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz –Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resul'e götürün (onların talimatlarına göre halledin), bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir,”*⁹⁵⁴ âyeti yerleştirilir ve çeşitli hadislerle de hüküm desteklenir.⁹⁵⁵

Yukarıdaki âyette görüldüğü gibi Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de ulu'l-emre itaati emretmiştir. Fakat, ulu'l-emr'e olan itaatın bütün tartışmaları, bu âyetin içinde ve kelimelerinde gizlidir. Âyette geçen “ulu'l-emr” tabiri, devletin en yüksek icra makamına hamledilmekle beraber, -çoğul sıgası dikkate alınarak- âlimler,⁹⁵⁶ valiler, hukukçular, seriye komutanları⁹⁵⁷ gibi farklı kimseleri de ifade ettiği kabul edilmiştir.⁹⁵⁸ Âyet-i kerimedeki ifadeden, genel anlamda, bir alt kademedeki birilerine emir verme yetkisine sahip olan herkes; özel olarak da, devletin üst kademelerindeki amirler kastedilmektedir.

Sünni-Mâturidi müfessirler, âyette Allah ve Resulü hakkında: “ati'u(itaat ediniz)” emrinin ayrı ayrı tekrarlandığı halde ulu'l-emr için tekrarlanmamasını şöyle açıklar:

⁹⁵³ Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 303.

⁹⁵⁴ Nisa, 4/59.

⁹⁵⁵ Sarıkaya, “Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *SDÜİF Dergisi*, Yıl:1994, sayı:10, s. 11 vd.

⁹⁵⁶ Nomer, s. 75.

⁹⁵⁷ Mâturidi, *Te'vilat*, III, 263.

⁹⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1376-1377; Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, II, 210-211.

“Allah’a ve Resulüne itaat, hiçbir şeyle sınırlı değildir. Ancak ulu’l-emre itaat, Allah ve Resulü’nün emirlerine aykırı düşmeyen hususlarda söz konusudur. Allah ve Resulü’nün emirlerine aykırı düşen konularda, hiçbir kimseye hiçbir şekilde itaat söz konusu olamaz.⁹⁵⁹ Allah’a (Kur’ân’a) ve Peygamber’e (Sünnete) aykırı olmayan her konuda amirlere itaat, İslam toplumunda yaşayan tüm Müslümanların görevidir. Dolayısıyla ulu’l-emre, Kur’ân ve Sünnet’in sınırları içerisinde itaat etmek farzdır. Bunun delili ise, âyette, anlaşmazlığa düşülen konuların, Allah’ın ve Resulü’nün emirlerine havale edilmesinin ifade edilmiş olmasıdır.⁹⁶⁰ Dolayısıyla itaat prensibi büsbütün kayıtsız ve şartsız değildir. Aslında ulu’l-emre itaat prensibi, yöneticilerin ümmet üzerindeki başlıca haklarının ifadesidir. Halifeye itaatın gerekliliği biri menfi (olumsuz), diğeri müspet (olumlu) iki şarta bağlanmıştır. Birincisi halifenin emir ve yasağı “Allah’a karşı gelmeyi gerektirmemek”, ikincisi “maslahatı (kamu yararını) haiz olmak”tır.

Âyetin dikkate değer taraflarından biri de, onda “minkum (sizden)” kelimesinin özellikle kullanılmasıdır.⁹⁶¹ Âyet, “Ey iman edenler!” diye başlıyor ve “sizden” ifadesini kullanıyor. Bundan, Müslümanları yönetme hakkının yine Müslümanlara ait olduğu açıkça anlaşıldığı gibi, itaat görevinin de ancak onlara karşı söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ulu’l-emr Müslüman oldukça, İslam hükümleriyle hükmedip İslam’a aykırı emirler vermedikçe, onlara itaat gerekir. Bu, her şeyde takvayı esas alan İslam için normal karşılanacak bir durumdur. Yukarıdaki ayet ve benzerlerinden anlaşıldığı gibi, kâfirlere itaat ise kesinlikle yasaklanmıştır.⁹⁶²

Mâturidi müfessirlerin bu görüşlerini yalnızca âyetler ortaya koymuyor, bu konuda pek çok hadis de rivayet edilmiştir. Biz bunlardan sadece bir kaç tanesinin meâlini vermekle yetineceğiz: “Sizi Allah’ın Kitab’ı ile yönettikçe başınıza geçen zenci bir köle olsa bile, onu dinleyip itaat ediniz”⁹⁶³, “Masiyet ile emr olunmadıkça, dinleyip itaat etmek gerekir. Ancak bir masiyet ile emr olunduğu takdirde, ne dinlemek ne de itaat etmek gerekir”⁹⁶⁴, “Kim bana itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur. Kim de bana isyan

⁹⁵⁹ Elmalılı, II, 1374-6.

⁹⁶⁰ Mâturidi, *Te’vilat*, III, 264.

⁹⁶¹ Elmalılı, II, 1374-5.

⁹⁶² Hud, 11/113; İsrâ, 17/73-75; Şûra, 42/14-15; Kalem, 68/9.

⁹⁶³ Nesai, “Bey’at”, 26; İbn Mace, “Cihad”, 39; Tirmizi, “Cihad” 38. Yakın anlamda başka hadisler: Buhari, “Ezan”, 51; “Ahkam”, 2; Darimi, “Mukaddime”, 16.

⁹⁶⁴ Buhari, “Cihad”, 105; “Ahkam”, 2; Ebû Davud, “Cihad” 88; Tirmizi, “Cihad”, 29; İbn Mace, “Cihad”, 40. Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber dönemindeki şu olayı zikretmek gerekir: Hz. Ali’den: Hz. Peygamber, bir askeri birlik göndermiş ve başlarına Ensar’dan birisini geçirmiş, onlara, komutanlarına

ederse Allah'a isyan etmiş olur. Kim idarecisine itaat ederse, bana itaat etmiş olur. Kim idarecisine isyan ederse bana isyan etmiş olur."⁹⁶⁵ Devlet başkanının belirlenmesinden sonra ona itaat etmek, bizzat Hz. Peygamber'e itaat ve ona itaat de Allah'a itaat yerine geçmektedir.⁹⁶⁶ Burada şu önemli noktanın göz önüne alınması gerekir: Allah'a itaatsizliği gerektiren durumlarda halifeye itaat caiz olmaz, demek, silahlı olarak ayaklanma ve isyan caiz olur demek değildir.

Hanef-Mâturidi hukukunda, halifeye itaat etmek ona biat etmektir. Biatın muhtevası içerisinde, kendisine biat edilene itaat etmek önemli bir yer işgal eder. Çünkü, halifeye itaatın zâhiri ifadesi biat etmektir.⁹⁶⁷ Biat, devlet başkanına, yöneticilere Allah için yapılmalı, başka bir gaye gözetilerek yapılmamalıdır. Hz. Peygamber, dünyevi bir fayda sağlamak gayesiyle bir başkana (imâm) biat edene, Allah'ın kendisiyle kıyamet gününde konuşmayacağı kimseler arasında yer almakla korkutuyor. Çünkü böyle bir kimse, beklediği faydayı gördükçe ona itaat eder, görmediğinde de yan çizer.⁹⁶⁸

Ayrıca İslam dini, birlik, beraberlik ve cemaate fazlasıyla önem vermiş, cemaatten ayrılmanın ferdi ve içtimai alanda doğuracağı dünyevi ve uhrevi sakıncalarına müteaddit naslarda değinmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle denilmektedir: *"Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın."*⁹⁶⁹, *"Birbirinizle çekişmeyin, yoksa korkuya kapılırsınız, gücünüz gider."*⁹⁷⁰, *"Kendilerine açık deliller geldikten sonra ayrılığa düşüp ihtilaf edenler gibi olmayın."*⁹⁷¹ ve *"Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur."*⁹⁷²

itaat etmelerini de emretmiş idi. Kumandan kızıp onlara: "Peygamber size bana itaat etmenizi emir buyurmadı mı?" diye sordu. Onlar da: "Evet" diye cevaplayınca, o da onlara: "Size odun toplayıp bir ateş yakmanızı, sonra da içine girmenizi emrediyorum" dedi. Odun toplayıp ateş yaktılar. Kendilerini ateşe atacak iken, birbirilerine bakışıp şöyle dediler: "Biz Peygamber'e ateşten kurtulmak için uyduk. Şimdi ona mı gireceğiz?" Onlar böyle konuşup dururken ateş söndü, kumandanın kızgınlığı da geçti. Durum Hz. Muhammed (s.a.s.)'e arz edilince şöyle buyurdu: "Eğer o ateşe girmiş olsalardı, ondan kesinlikle (sağ) çıkamazlardı. İtaat, yalnızca maruftadır." (Buhari, "Ahkam", 3; 1; Ebû Davud, "Cihad", 88; İbn Mace, "Cihad", 40).

⁹⁶⁵ Buhari, "Cihad", 106; "Ahkam", 1; Nesai, "Bey'at", 27; İbn Mace, "Cihad", 39.

⁹⁶⁶ Hakim es-Semerkindi, *Kitabu's-Sevadi'l-A'zam*, s. 10.

⁹⁶⁷ Sarıkaya, "Devlet Reisine İtaat", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1997, sayı: 4, s. 25.

⁹⁶⁸ Buhari, "Ahkam", 47.

⁹⁶⁹ Ali İmran, 3/103.

⁹⁷⁰ Enfal, 8/46.

⁹⁷¹ Ali İmran, 3/105.

⁹⁷² En'am, 6/159.

Hadis-i şerîfler içerisinde de cemaatin önemini dile getiren birçok örnek bulunmaktadır: “Allah ümmetimi sapıklık üzerinde birleştirmez. Allah’ın eli (yardımı) cemaat üzerindedir. Her kim yalnız kalırsa, Cehennemde de yalnız kalır”⁹⁷³ ve “Kim cemaatten bir karış ayrılırsa İslam’ın bağına boynundan çıkarmış olur.”⁹⁷⁴

İmâm Ebû Hanife, İmâma karşı kıyam edilip edilmemesi, Dört Raşit Halife’nin durumu, Hz. Ali ve Hz. Osman’la ilgili yapılan tartışmalar hakkındaki mütalaasını, siyasi fırka ve tarafların birbirlerine karşı silahlı mücadeleleri hakkındaki düşüncelerini yoğun bir şekilde beyan eden ilk âlimlerden biridir.⁹⁷⁵ Ebû Hanife, imâma itaat etme ve ona karşı isyan etme konusunda çok temkinli ve tedbirli davranmıştır. Bunun sebebi, Hz. Hüseyin ve ailesinin başına gelen feci olayın tekrar vuku bulmaması ve Kufeliler’e güvenmemiş olmasıdır. Nitekim, Zeyd b. Ali’nin kıyamı hakkında şöyle demiştir: “Şayet, insanların onu yardımsız bırakmayacağını ve gerçekten onunla birlikte olacaklarını bilsem, ona uyar ve ona muhalefet edenlere karşı birlikte savaşırdım. Çünkü, hak imâm odur. Ama korkarım ki atası (Hz. Hüseyin) gibi, onu da yardımsız bırakacaklardır. Fakat, malımla ona yardım ediyorum ki bununla kendisine muhalefet edene karşı güçlensin.”⁹⁷⁶ Başka bir rivayette de şöyle demiştir: “Zeyd’in bu çıkışı, Resûlullah’ın Bedir günündeki çıkışına benziyor.”⁹⁷⁷ Kendisine Zeyd b. Ali ile birlikte niçin savaşa katılmadığı sorulduğunda, şu cevabı vermiştir: “Beni ondan alıkoyan, halkın yanımdaki emanetleridir.”⁹⁷⁸

Abbasi Halifesi Mansur’a karşı kıyam eden Muhammed Nefsu’z-Zekiyye (ö. 145/762)’yi de destekleyen Ebû Hanife,⁹⁷⁹ insanları onun kardeşi İbrahim’le birlikte ayaklanmaya çağırdı. Ona biat etmek üzere insanları cesaretlendirmeye ve teşvik etmeye başladı. Hatta, onunla birlikte ayaklanmanın elli veya yetmiş defa hac yapmaktan daha üstün olduğu fetvasını verdi. Bu konuda Ebû İshak en-Nizari adındaki bir şahsa; “Bana göre kardeşin İbrahim’i desteklemek, kâfirlerle cihattan daha hayırlıdır,”⁹⁸⁰ demiş ve

⁹⁷³ Tirmizi, 2167.

⁹⁷⁴ Tirmizi, 2863.

⁹⁷⁵ Aliyyu’l-Kari, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 169-176.

⁹⁷⁶ İbn Sa’d, *Tabakat*, VI, 368; el-Bağdadi, *Tarihu’l-Bağdad*, XIII, 385; Hacı Şerif Ahmet Reşit Paşa, “Ebû Hanife’nin Siyaset Anlayışı”, (sadeleştiren: Mevlüt Uyanık), *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1-2, (2002), s. 259-272; Nevin, s. 290.

⁹⁷⁷ et-Taberi, *Tarihu’l-Umem ve’l-Muluk*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim, I-XI, Beyrut 1967, VI, 183.

⁹⁷⁸ İbn Sa’d, *Tabakat*, VI, 368.

⁹⁷⁹ Ebû Zehra, *Tarihu’l-Mezahibi’l-İslamiyye*, s. 43, 47.

⁹⁸⁰ el-Cessas, *Ahkamu’l-Kur’ân*, I, 81; Nevin, s. 292.

onu zalim idareciye karşı mücadele etmeye teşvik etmiştir. İmâm Ebû Hanife, bir taraftan insanları ona yardım etmeye ve katılmaya teşvik ederken,⁹⁸¹ diğer bir taraftan da Mansur'un en yüksek komutanı, en güvendiği ve danıştığı kişilerden biri olan el-Hasan b. Kahtaba'yı, en-Nefsu'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'e karşı savaşmaktan alıkoymuş, onun halife Mansur'un yanına giderek bu savaşa kesinlikle katılmayacağını, ölse de bu iki şahsa karşı savaşmayacağını bildirmesini sağlamıştır.⁹⁸²

Bütün bunlarla beraber Ebû Hanife, iyilikle emretme, kötülükten sakındırma, taşkınlık yapanla Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşılması, hak imâma karşı kılıç çekenle kılıçla mukatele (savaşmak) edilmesi gerektiğinden bahseder. Ancak zalim de olsa, mü'min olan bir imâmın arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu da savunmuştur. Bu konuda şöyle der: "Senin mükafatın sana, onun günahı da kendisindedir."⁹⁸³

Ebû Hanife'nin geliştirdiği bu akidenin İslam toplumunda oluşturduğu pratik faydasına Mevdudi'nin ifadeleriyle değinelim: "Bu akide, Müslümanların sosyal yapısını bozulmaktan ve parçalanmaktan kurtarmış, zaten birçok fırkaya ayrılıp dağılmış olan İslam ümmetini yeni yeni fırkalara bölünmekten, karşılıklı nefret hislerini duymaktan, düşmanlıktan ve birbirleriyle çatışmaktan kurtarmıştır. Yine bu sayede İslam camiası, ahlakî bozukluğa düşmekten ve lakaydilikten masum kalmıştır. Karışıklık ve fitne devrinde Ebû Hanife'nin tanzim ve tertip ettiği ve temelini attığı Mâturidi itikâdi üzerine, zamanın vaziyetini de göz önünde bulundurmak suretiyle derinlemesine düşünür, dikkatle durduğumuzda bu hareket tarzı ve düşünüş biçiminin hem o devirde, hem de günümüzde ne kadar büyük, güzel, tutarlı ve münasip bir hareket tarzı olduğunu görürüz."⁹⁸⁴ Bu sebepten dolayı İmâm Ebû Hanife'yi ilk ciddi Sünni-Mâturidi siyaset teorisyeni olarak sunmak mümkündür.

İmâm Ebû Mansur el-Mâturidi, sultanın devlet işlerini yürütürken yaptığı yanlışların ehil kişiler tarafından usulüne göre düzeltilmeye çalışılmasını önermektedir. Ancak bunun rastgele yerlerde ve rastgele kişiler tarafından yapılarak devletin ve devlet başkanının itibar kaybetmesini doğru bulmamaktadır. O, mevcut devlet başkanına ve devlete zeval gelmemesine büyük önem vermektedir. Nitekim Mâturidi, haksızlığa göz

⁹⁸¹ Mehmet Atalan, "Ebû Hanife ve Alioğulları", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 8, sayı: 24, s. 157-168.

⁹⁸² Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 53-55; Nevin, s. 292.

⁹⁸³ Ahmed Efendi Beyazizade, *İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikâdi Görüşleri*, (trc. İlyas Çelebi), MİFAV Yay., İstanbul 1996, s. 144-146.

⁹⁸⁴ Mevdudi, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 332.

yuman dönemin yöneticisini eleştirmesine rağmen onun aleyhinde konuşmadığı gibi, ona karşı güç kullanılmasını da önermemiştir. Semerkant'ta görev yapan memurlardan birisi, zor kullanarak Mâturidi'nin öğrencilerinden birinin evini işgal eder ve oraya yerleşir. Güç durumunda kalan öğrenci, durumu hocası Mâturidi'ye şikayet eder. Bunun üzerine Mâturidi, evin boşaltılması için sultana bir elçi gönderir. Fakat sultan, Mâturidi'nin bu isteğini geri çevirir. Bu şekilde zor bir durumla karşılaşan Mâturidi, sultana kızıp gücense de, ona karşı isyan etmemiş ve halkı kışkırtmamış; hatta haksızlığa göz yuman o sultana beddua bile etmemiştir. Bununla birlikte o, kendisini ve öğrencisini korumak mecburiyetinde hissetmeli ki, sadece evi işgal eden kişiye bedduada bulunur. Bunun akabinde evi işgal eden kişi hastalanır ve hatasını anlayarak evi boşaltır.⁹⁸⁵

Görüldüğü gibi Mâturidi, sultanı eleştirmekle birlikte, hatasından dolayı sultana bedduada bulunmamaktadır. Çünkü Mâturidi'nin anlayışına göre, devlet başkanlığı devletin ve vatandaşların güvenliği ve huzuru için oldukça önemli bir yere sahiptir. Siyasi ve toplumsal bir düzeninin kurulması ve bunun bir başkan tarafından yönetilmesi gerekir.⁹⁸⁶ Bu bilinçte olan Mâturidi, bir taraftan devlet başkanını, daha iyi olması amacıyla eleştirirken diğer taraftan sultana zarar verecek isyana asla taraftar görünmemektedir.⁹⁸⁷ Mâturidi'nin, sadece suçu işleyeni cezalandırmak üzere ortaya koyduğu bu tavrın, onun, suçun bireysel oluşunu benimsediği de anlaşılmaktadır.⁹⁸⁸ Denilebilir ki, İmâm Mâturidi, yaşadığı dönemde zulüm ve haksızlık yapan hükümdarları eleştirerek imâma mutlak itaati doğru bulmamış, onların yanlışlarını düzeltmek amacıyla eleştirmiştir. Bununla birlikte o, devlet başkanının hatasından dolayı hiçbir zaman isyana kalkışılmasını da onaylamamıştır. Ortaya çıkan haksızlık ve yanlışlıkların yapıcı eleştirilerle düzeltilmesini tercih ve tavsiye etmiştir.⁹⁸⁹

Mâturidi, kendi imâmet anlayışlarına uygun vasıflara sahip imâma itaat etmenin farz, muhalefet etmenin ise küfür olduğunu savunan Şîa'ya karşı çıkararak, hiç kimsenin görüşünün hüccet teşkil etme konusunda Hz. Peygamber'in sözü makamına

⁹⁸⁵ Rustuğfeni, *el-Fevaid*, V, 317a; Ahmed b. Musa el-Keşî, *Mecmuu'l-Havadis ve'n-Nevazil*, Süleymaniye Ktp. Yeni Cami, nr. 547, vr. 316b.

⁹⁸⁶ Mâturidi, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 285.

⁹⁸⁷ Mâturidi, *Te'vilât*, III, 615.

⁹⁸⁸ Ak, *Mâturidi ve Mâturidilik*, s. 85.

⁹⁸⁹ Ak, *Mâturidi ve Mâturidilik*, s. 86.

geçemeyeceğinin altını çizer.⁹⁹⁰ Ebû Mansur el-Mâturidi, zalim sultanı zalim, onu destekleyen âlimi ise kâfir olarak nitelendirir.⁹⁹¹ Ebû'l-Kasım es-Semerkindî (ö. 556/1161), Mâturidi'nin “Zalim sultana âdil diyen kafir olur” dediğini kaydeder ve böyle diyen bir kimsenin herhangi bir hususta âdil olması ihtimali bulunduğu için kafir olmaması gerektiğini belirterek imâmı tenkit eder.⁹⁹² Ancak bu söz bir çok klasik fetva kitabında “Zamanımızın sultanına âdil diyen kafir olur; çünkü o kesinlikle zalimdir, zulme adalet diyen ise kafir olur” şeklinde kaydedilmiştir.⁹⁹³ Ne var ki, bu söz, genel hüküm olmayıp konjonktürelidir, yani Mâturidi'nin yaşadığı dönemdeki belli bir sultanla ilgilidir. Tarihî kaynaklardan öğrendiğimize göre Mâturidi'nin hayatı boyunca (250-333 yılları arasında) beş Samani hükümdarı görev başındaydı. Şu halde Mâturidi bunlardan hangisi hakkında böyle bir ağır hüküm vermiş olabilir. Samanoğulları hükümdarları genelde Ehl-i Sünnet ve Hanefî mezhebinden kişiler idiyseler⁹⁹⁴ de günümüz araştırmalarında çoğunlukla gözden kaçan husus, Mâturidi'nin hayatının sonuna doğru otuz yıla yakın bir süre sultanlık yapan II. Nasr b. Ahmed'in (301-331/914-943) Horasan ve Maverâünnir'de Karamita diye anılan Batınilerin inancının benimsenmiş olduğudur.

Bütün bunlar göstermektedir ki, Mâturidi'nin söylediği söz, her ne kadar içinde adaletsizlikle bir bağ kurulsa da, muhtemelen kendisinin iki ayrı eserle görüşlerini eleştirdiği ve İslam dışında saydığı Karamita mezhebini benimsemiş olan sultan II. Nasr

⁹⁹⁰ Mâturidi, *Te'vilât*, V, 140b; Kutlu, *İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, s. 217.

⁹⁹¹ Kutlu, *İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, s. 263.

⁹⁹² Ebû'l-Kasım Nasiruddin Muhammed b. Yusuf el-Hüseynî es-Semerkindî, *el-Mültekat fi'l-Fetave'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmud Nassar, Seyyid Yusuf Ahmed), Beyrut 2000, s. 244; Mahmud b. İsmail b. İbrahim el-Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-Garra fi Nasihati's-Selatin ve'l-Kudat ve'l-Umera*, Mekke 1414/1996, s. 249.

⁹⁹³ Burhaneddin İbn Maze Mahmud b. Ahmed b. Abdulaziz el-Buhari el-Merginanî, *el-Muhitü'l-Burhanî fi'l-Fikhi'n-Nu'manî* (nşr. Mahmud İzzü İnaye ed-Dimeşkî), Beyrut 2003, V, 577; Alim b. el-Alâ el-Ensâri, *el-Fetava't-Tatarhaniyye* (nşr. Seccad Hüseyin), Karaçi 1996, V, 523. Mâturidi'nin bu sözü sonraki birçok kaynakta anonim olarak kaydedilmiştir. Mesela, Ali el-Kârî (ö. 1014/1606): “Zamanımız sultanlarından birçoğu müşriklerle savaşı bırakıp, ülkeler almak ve zarar vermek için Müslümanlarla savaşa yöneldiler. Bu yüzden âlimlerimizden bazıları: ‘Zamanımız sultanına âdil diyen kafirdir’ demiştir” diye kaydetmektedir. (Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkatü'l-Mefatih Şerhu Mişkati'l-Mesabih*, Kahire 1309/1892, IV, 135, 480, 691).

⁹⁹⁴ Makdisî (ö. 380/990) İslam Dünyası'nın farklı bölgelerinin baskın mezhep kimliğinden (es-Sevadu'l-A'zam) söz ederken Doğu'da da Hanefî mezhebinin baskın kimlik oluşturduğunu söyler (*Ahsenu't-Tekasim*, s. 39), Buhara'da Ebû Hanife taraftarlarının emir ve sultan katında sözü dinlenir (mukaddem) ve görüşüne imtisal edilir olduklarını (*Ahsenu't-Tekasim*, s. 282) ve Samanoğulları hükümdarlarının Hanefî mezhebine eğilimli olup Buhara'nın en iyi âlimini kendilerine danışman atayarak onun tavsiyelerine göre davrandıklarını belirtir (*Ahsenu't-Tekasim*, s.339). Orta Asya ve İran tarihçisi Richard N. Frye, İsmaili daileri destekleyen II. Nasr b. Ahmed dışında, bütün Samanî emirlerinin Hanefî ve Sünni Müslümanlar olduklarını ifade eder. (Bkz. Richard N. Frye, “The Samanids”, *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University, Cambridge 1975, IV, 153).

hakkında olabilir. Üstelik bu sultanı bir şekilde tenkit etmede Mâturidi yalnız değildi. Nizamülmülk'ün verdiği bilgiye göre sultanın Karamita mezhebini benimsemesi Türkler, kumandanlar ve ordunun zoruna gitmiş, bütün âlimler ve kadılar da: “Bize kafir padişah lazım değil, bu işte biz onunla birlikte değiliz” diyerek ordu kumandanıyla, sultanın öldürülmesi konusunda anlaşmışlardır.⁹⁹⁵

İmâm Mâturidi'nin bu görüşü Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde İbn Âbidin'nin “Reddü'l-Muhtar” adlı meşhur eserinin yasaklanmasına sebep olmuştur. Şöyle ki; Alaeddin el-Haskefi'nin (ö. 1088/1677) “ed-Dürrü'l-Muhtar” adlı eserinde Sultan IV. Murad tarafından yasaklandığı için tütün içmenin haram olduğu ifade edilmiş ve bu esere haşiye yazan İbn Âbidin de (ö. 1252/1836) konuyu geniş bir biçimde ele alarak: “Veliyyulemrin helal ve haram kılma yetkisi bulunmadığını; fukahamızın: ‘Kim zamanımız sultanına âdil derse kafir olur;’ fikrini ileri sürerek el-Haskefi'yi zulme rıza göstermekle ve zulme adalet diye itikad etmiş olmakla” eleştirmiştir.⁹⁹⁶

Mâturidi, “*Allah'a, Resulüne ve ulu'l-emr'e itaat edin,*” âyetinin yorumunda ulu'l-emr'e itaat konusu ile ilgili olarak farklı yorumlar yapar⁹⁹⁷ ve bunun zulüm yapan sultana itaat etme anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır.⁹⁹⁸ Sevadu'l-A'zam'ın şerhinde ise, “her emirin arkasında Bayram ve Cuma namazlarının kılınması caizdir,”⁹⁹⁹ şeklindeki açıklamada, ulu'l-emr'in sultan olduğuna vurgu yapılarak haksızlık bile yapsa ona itaat etmenin Allah'a ve Resulü'ne itaat gibi farz olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁰⁰

Devlet başkanına itaat konusunda Mâturidi âlimlerden Ebû'l-Kasım el-Hakim es-Semerkandi şöyle demektedir: “Mü'min bir kimse Müslümanların birliğine muhalefet etmemelidir. Çünkü Hz. Peygamber: “*Ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez,*”¹⁰⁰¹ buyurmuştur. Bu durumda, Müslümanların birliğinden uzaklaşan ve birliği hak bulmayan kimse bid'at ve sapıklık içindedir. Zira, birliği muhafaza etmek Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit hükümlerdendir. Hz. Peygamber'in sünnetini muhafaza

⁹⁹⁵ Nizamülmülk, *Siyasetname*, s. 293-294.

⁹⁹⁶ İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar*, Beyrut 2000, VI, 460. Mâturidi'nin sözü burada Abdülgani en-Nablusi'den naklen anonim şekilde nakledilmekteyse de, müellif bir başka yerde bu sözü Mâturidi'ye nisbet emektedir.

⁹⁹⁷ Mâturidi, *Te'vilât*, I, 440-444.

⁹⁹⁸ Mâturidi, *Te'vilât*, I, 442.

⁹⁹⁹ es-Semerkandi, *Kitabu's-Sevadi'l-A'zam*, s. 3.

¹⁰⁰⁰ es-Semerkandi, s. 10.

¹⁰⁰¹ Ebû Davud, 4247.

etmek üzerimize farz olan bir görevdir. Çünkü Cenab-ı Allah: “*Resulüm size neyi verirse onu alın, sizi neden men ederse ondan sakının,*”¹⁰⁰² buyurmuştur. Diğer bir âyette de: “*O (Muhammed) kendi arzusundan konuşmaz. Onun konuştuğu ancak kendisine indirilen vahiydir.*”¹⁰⁰³ Yani Allah diyor ki: Ey kullarım! Muhammed (s.a.s)’in size bildirdiği şeyler kendi arzusundan söylediği şeyler değildir. Bilakis o, kendi arzusundan konuşmaz ve bir şey emretmez. Ancak bunu Allah’ın vahyi ve emri doğrultusunda yapar.¹⁰⁰⁴

Semerkandi sözlerine şöyle devam etmektedir: “Hz. Peygamber Efendimiz, cemaatle namazı muhafaza etmiş ve bunu hak olarak görüp kendisine vazife bilmiştir. Ayrıca insanlara da cemaati muhafaza etmelerini emretmiştir. O halde, kim cemaati muhafaza etmeyi hak olarak görmezse, o bir bid’atçidir.¹⁰⁰⁵ Mü’min bir kimse, salih ve fâsık her mü’minin arkasında namaz kılmalıdır. Rafiziler gibi olmamalıdır. Çünkü onlar her salih ve fâsık kimsenin arkasında namaz kılmaz ve bunun hak olduğuna da inanmazlar. Bilmelisin ki, salih olsun fâsık olsun, zina eden veya içki içen kim olursa olsun bid’atçı olmadıkça her mü’minin arkasında namaz kılmak caizdir. Zira kâfir ve bid’atçıların arkasında namaz kılınmaz. Her kim salih ve fâsık bütün mü’minlerin arkasında namaz kılmayı caiz görmezse o bid’atçı olur.”¹⁰⁰⁶

Semerkandi sözlerine devamla şunları da aktarmaktadır: Güvenilir kimselerin senediyle birlikte bize haber verdiğine göre Mekhul eş-Şami ölüm hastalığı sırasında arkadaşlarına şöyle demiştir: “Dört şey var ki, size daha önce Hz. Peygamber’den rivayet etmemiştim. Bugün onları size rivayet edeceğim.” Sonra Mekhul eş-Şami şöyle rivayet etti: “Resulüllah buyurdu ki; *‘Büyük günah işleseler bile Ehl-i Kibleyi küfürle itham etmeyin, her cenazenin namazını kılın, her imâmın arkasında namaz kılın ve her emirle birlikte cihada katılın.*”¹⁰⁰⁷ Mü’min, her devlet başkanının arkasında Bayram ve Cuma namazlarını kılmalı ve bunun hak olduğunu kabul etmelidir. Çünkü kulakları delinmiş köle bile olsa devlet başkanına itaat farzdır. Devlet başkanına karşı silahlanıp ayaklanmak caiz değildir. Eğer devlet başkanı âdil olursa, mükafatı ona aittir. Eğer zulmederse günahı onun boynunadır. Binaenaleyh, her halukarda devlet başkanına itaat

¹⁰⁰² Haşr, 59/7.

¹⁰⁰³ Necm, 53/3, 4.

¹⁰⁰⁴ es-Semerkandi, *Sevadu’l-A’zam Tercümesi*, s. 50-51.

¹⁰⁰⁵ es-Semerkandi, s. 51.

¹⁰⁰⁶ es-Semerkandi, s. 50-51.

¹⁰⁰⁷ es-Semerkandi, s. 58.

etmek gerekir. Çünkü, kim devlet başkanına isyan ederse o Hârici olur. Zira Allah: “Allah’a itaat edin, Resulü’ne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine –yani sultanlara- da itaat edin,”¹⁰⁰⁸ diye buyurmuştur.¹⁰⁰⁹

Semerkandi’nin belirttiği gibi, devlet başkanına itaat etmek, onun arkasında Cuma ve Bayram namazlarını kılmak, onunla hac ve cihada katılmak gibi kurallar genel olarak Mâturidiliğe ait prensiplerdendir. Şâ ve Hâriciler bu prensipleri kabul etmemektedirler. Mâturidiliğin anlayışına göre fâsık da olsa devlet başkanının arkasında Cuma ve Bayram namazını kılmak meşrudur.¹⁰¹⁰ Cuma ve Bayram namazları, fikhî prensiplere göre devlet başkanının veya vekilinin arkasında kılınan, sosyal ve siyasi boyutu olan ibadetlerdendir.

Mâturidilik geleneğinde, genel olarak sahabeden itibaren yaygın olan anlayış, devlet başkanlarına karşı ayaklanmanın caiz olmadığı yönündedir. Fâsık da olsa, zalim de olsa daha büyük fitneye sebebiyet vermemek için mevcut devlet başkanının arkasında namaz kılınır ve haram olan bir şeyi emretmedikçe kendisine itaat edilir.

Devlet başkanına itaat konusunda dikkat çekilen husus, yöneticilere itaat, cemaate bağlılık, münkeri önce diliyle reddetmek, bu mümkün olmadığı takdirde kalbiyle hoş görmemek ve sultandan isabet eden eziyetlere karşı sabretmek hususudur. Bu anlayışın ortaya çıkmasında, zamanın idari yapısının ve ulemanın siyasi tavrının etkileri açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Daha önceki dönemlerde yaşanan kanlı ve acı tecrübeler binaen öncelikle idareye karşı çıkışın imkansız olduğu ve başarılı olamayacağı, bundan idarenin daha kuvvetli, halkın da daha zararlı çıkma ihtimalinin yüksek olduğu gerçeğinden hareketle, yöneticilere itaat etmekten ve toplum bireyleri arasına yerleşip onlar gibi yaşamaktan başka bir çare görülmemektedir. Bu nedenle “yöneticilere itaat” ve “cemaate bağlılık” ilkeleri benimsenmiştir.¹⁰¹¹ İkinci olarak Hz. Peygamber’in ilgili hadisinde Müslümanların kötülük ve haksızlık karşısında takınması gereken tavırlardan

¹⁰⁰⁸ Nisa, 4/59.

¹⁰⁰⁹ es-Semerkandi, s. 100.

¹⁰¹⁰ es-Semerkandi, s. 100.

¹⁰¹¹ İbrahim Sarmış, *Şura’dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme Yönetim*, Düşün Yay., İstanbul 2010, s. 277-298; Mâturidiler’in bu tavrını Ahmet el-Katib: “Devlet Başkanına Koşulsuz İtaat: İsyân’ın Haram Sayılması” ve “Teslimiyet Kültürü” başlığı altında ele almış, bu konuda önde gelen Mâturidi ulemanın görüşlerini nakletmiş ve tenkit etmiştir. İbrahim Sarmış da: “Her Durumda İtaat Etme Anlayışını Yerleştirmek İçin Hadis Uydurma Eylemi” başlığı altında bu tür hadislerin durumlarını ve yöneticiler tarafından nasıl kullanıldığını açıklamaktadır. (Bkz. Ahmed el-Katib, *Sünni Siyasal Düşüncesinin Gelişimi Demokratik Hilâfete Doğru*, (trc. Muhammed Coşkun), Mana Yay., İstanbul 2010, s. 244).

ilki olan “eliyle engellemek” ilkesinden vazgeçilmiş, “münkerin dil ile engellenmesi, bu mümkün olmadığında kalp kerahiyeti tavrı takınması” öngörülmüştür. Ayrıca sultandan gelen eziyetlere karşı “sabredilmesi” gerektiği belirtilmiştir. Artık tam teslimiyet başlamış, daha önceki dönemlerde sultanın haksızlıklarına ve kötülüklerine karşı direnişin, en azından pasif direnişin¹⁰¹² ifadesi olan “sabır”, susmanın ve yapılanlara seyirci kalmanın ifadesi olarak kullanılmıştır. Ayrıca eziyet veren sultan, eziyete maruz bırakılan Müslümanların sultanı olarak kabul edilmiştir. Yani, halkına zulüm de etse, Müslümanlara eziyet ve işkence de çektirse, o sultan bizim sultanımızdır, şeklindeki bir anlayış, geçerli bir anlayış olarak yaygınlaşmıştır. Burada Mâturidiliğin, Hâricilik ve Mu'tezile gibi fırkaların “emr-i bil'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker” amacıyla “huruc”, “kıyam” ve “cihad” kavramları altında giriştiği silahlı ve kanlı mücadeleler sebebiyle ümmetin çektiği acı ve ızdırapların daha büyük olması, onların düştükleri hataların ümmete ağır bedeller ödetmesi ve onlar karşısında devlet ve iktidar gücünü kullanarak ümmeti sefil ve zelil duruma düşüren yöneticilerin baskı ve tahakkümleri yüzünden “temkin” ve “tebdir” ilkesine sarılmak zorunda kaldıklarını görmekteyiz.¹⁰¹³ Buhari ve Müslim'de yer alan bir hadiste, açık bir küfür görülmedikçe sahibinden devlet başkanlığının alınmayacağı bildirilmiştir.¹⁰¹⁴ Bu delillerden hareket eden Mâturidi âlimleri, devlet başkanının fisk ve zulüm sebebiyle görevinin düşmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰¹⁵

Sünni-Mâturidiler'in en çok tartışılan yönü, zalim yöneticilere karşı sabır ve itaat konusunda yaptığı tavsiyeler ve bunu dinî bir görev olarak yansıtan anlayışıdır. Bu tavrı hem Şîî hem de bazı Sünni araştırmacılar dozu giderek sertleşen bir üslup ile tenkit etmektedirler. Örneğin, Şîî yazar Ahmed el-Katib bu tavrı; “dikta, baskı, zorbalık ve totalitarizmin meşrulaştırılması” şeklinde adlandırırken,¹⁰¹⁶ Muhammed Mescidi Camii de; “Dinin, siyasal egemenlikle örtünmesi ve siyasal egemenliğin dine baskı uygulaması” olarak değerlendirmektedir.¹⁰¹⁷ Ayrıca günümüz araştırmacılarından bazıları, bu tavrı; “İlk müslümanlar arasında cereyan eden korkunç olaylara yorum

¹⁰¹² Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsızlık*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s.7-115.

¹⁰¹³ Abdulhalık Mustafa Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (trc. Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul 1990, s. 229-303.

¹⁰¹⁴ Buhari, 7056; Müslim, 4799.

¹⁰¹⁵ es-Semerikandi, *Sevadu'l-A'zam Tercümesi*, s. 103; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 239.

¹⁰¹⁶ el-Katib, *Demokratik Hilâfete Doğru*, s. 179.

¹⁰¹⁷ Muhammed Mescidi Camii, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, (trc. Malik Eşter), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 165.

getirme ve mazeret bulma maksadından kaynaklanan fatalist bir anlayış¹⁰¹⁸ ve “otoriteyi kutsallaştırma ve dinselleştirme” tabirleriyle ifade etmektedirler.¹⁰¹⁹

Emevi ve Abbasi yöneticilerinin yaptıkları zulümlere karşı Hârici, Mu'tezili ve diğer hareketlerin huruc ve isyan yöntemleri Mâturidiler tarafından benimsenmemiştir. Onun yerine sabır ve nasihat yöntemlerinin kabul edildiği görülmektedir. Yalnız, Mâturidiler'in bu tavrını “zulmü meşrulaştırma” şeklinde anlamak ve bunu genelleştirmek doğru değildir. Çünkü Mâturidi âlimleri, İslam toplumunun birliğini korumak maksadıyla ve geçmiş acı tecrübelerden ders alıp tekrarına sebep olmamak amacıyla bu tür tavırları takındığı söylenebilir.

2.9. MÂTURİDİLİKTE HALİFENİN AZLEDİLMESİ MESELESİ

Mâturidi siyaset anlayışında siyasetçinin hal' edilmesi (azledilmesi) konusunda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır: Bunlardan biri, onun azledilmesinden yana iken diğeri ise azledilmemesinden yanadır. Fakat genel kanaat halife denilen devlet başkanının azledilmemesinden yana cereyan ettiği şeklindedir.

2.9.1. Halifenin Azledilebileceğine İlişkin Görüş

Mâturidi siyaset düşüncesinde halife, azli gerektirici herhangi bir duruma sebebiyet vermediği takdirde devredilmesi imkansız bir yetki ile ve ömür boyu yönetimde kalmak üzere seçilir. Mâturidiler genel olarak halifeyi görevden azletme ve ona karşı muhalefet etme yerine öncelikli görev olarak iyiliği emir (emr-i bi'l-ma'ruf) ve nasihat ilkeleri benimsemiştir. Hz. Ömer'in tasdik edip hakkında Allah'a şükrettiği “kılıç ile düzeltme” tavrı¹⁰²⁰ ise, tarihi koşullar ve Müslümanlar arası siyasi münakaşaların vardığı ölümcül neticeler sebebiyle meşrulaştırılamamış ve kurumsallaştırılamamıştır. Bunlar yarar sağlamadığı takdirde, ümmete ve ümmet adına halife seçen Ehl-i Hall ve'l-Akd kuruluna halifeyi azletme hakkı tanınmıştır. Başka bir ifade ile; Mâturidilere göre Müslüman toplum, devlet başkanının şahsında, kamusal alana zarar veren, insanların durumunu sarsan ve devlet başkanlığıyla kastedilen amacı ortadan kaldıran bir durumun görülmesi halinde yani, imâm zalim,¹⁰²¹ fâsık ve görevini yerine getiremez bir duruma düştüğünde

¹⁰¹⁸ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 246-284.

¹⁰¹⁹ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 109; Sarmış, *Şuradan Saltanata Yönetim*, s. 227; Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, s. 44.

¹⁰²⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 112.

¹⁰²¹ İbn Abidin, *Reddül-Muhtar*, IV, 264; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 257.

hal' (azl) edilebilir.¹⁰²² Aslında ümmetin veya kurulun, sebep vaki olduğunda imâmın nasıl azledeceği konusu Mâturidi Siyaset Düşüncesi'nde ve Mâturidi geleneğinde müphem bir konu olarak kalmıştır. Özet olarak Mâturidi uleması halifenin azledilme nedenlerini aşağıda ele alacağımız ana başlıklar altında irdelemişlerdir.

2.9.1.1. Halifenin Adaletten Uzaklaşması

Halife, adaletten uzaklaştığında yani fiska düştüğünde görevinden alınmalıdır.¹⁰²³ Mâturidi âlimleri fıska, bedene ve inanca ilişkin olmak üzere ikiye ayırır. Bedene ilişkin fıska, İslam hukukunda yasak kabul edilen şeyleri yapmak ve farzları terk etmektedir. Böyle bir devlet başkanının hal' (azl) edilmesi gerektiği hususunda neredeyse fikir birliği vardır. İnanca ilişkin fıska¹⁰²⁴ ise, şüphe ile karşılanan fakat tevîl edilmesi mümkün olan inanç bozukluğu demektir. Böyle bir devlet başkanının hal' edileceği hususunda ise fikir birliği yoktur. Bazı Basralı fakihler, itikad ile ilgili fâsıklığın, imâmın azledilmesini gerektirmediği hatta bu arada, her iki türüyle bile olsa fâsıklığın – küfre varmadığı sürece- azledilmeyi gerektirmediği görüşündedir.¹⁰²⁵

Devlet başkanının fâsık hale geldiğine elbette ki ehlu'l-hal ve'l-akd karar verir.¹⁰²⁶ Fâsık hale geldiği¹⁰²⁷ kabul edilen devlet başkanının görevi Şafîilere göre kendiliğinden sona erer,¹⁰²⁸ Hanefilere göre hal'(azl) edilmesi gerekir.¹⁰²⁹ Nureddin es-Sabuni şöyle der: “Devlet başkanı, kebire (büyük günah) işlerse bize göre azledilmeye layık olur, fakat kendiliğinden düşmez. Şafî'ye göre ise düşer. Mu'tezile ve Havaric de onun paralelinde düşünmüştür.”¹⁰³⁰

Şu kadar var ki, söz konusu halifeye, hal'(azl) edilmeden önce ehlu'l-hal ve'l-akd tarafından nasihat edilmeli ve fıskından vazgeçmesi istenmelidir. Fıskından vazgeçerse hal' edilmesi gerekmez.¹⁰³¹ Devlet başkanı fıskından vazgeçmezse istifa etmesi, istifa etmezse hal' edileceği kendisine bildirilir. Devlet başkanı istifa ederse sorun da

¹⁰²² Gölcük, *Din ve Toplum*, s. 336.

¹⁰²³ İbn Abidin, I, 549.

¹⁰²⁴ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 257.

¹⁰²⁵ Kaşıkçı, s. 119; Maverdi, s. 54.

¹⁰²⁶ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 233-234.

¹⁰²⁷ Ömer Lütfi, *Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilâfet*, Selanik, 1330, s. 70.

¹⁰²⁸ el-Maverdi, s. 53; el-Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Kahire 1334, II, 111; Nomer, s. 352.

¹⁰²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 492.

¹⁰³⁰ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 115.

¹⁰³¹ Muhammed Faruk en-Nebhan, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, (trc. Servet Armağan), İstanbul 1980, s. 477.

kendiliğinden çözülmüş olur. İstifa etmezse, güç yetirme ve fitne olmaması şartıyla hal' edilir.¹⁰³² Buna göre; fâsık hale gelen devlet başkanının görevden alınması karışıklıklara, kan dökülmesine veya başka zararlara sebep olacak ise devlet başkanının hatalarından ortaya çıkacak zarar ile hal' edilirken meydana gelecek zarar arasında kıyaslama yapılarak az olanı tercih edilir.¹⁰³³ Mecelle'nin ifadesi ile "...ehven-i şerreyn ihtiyar olunur." (m. 29).¹⁰³⁴

Bakara süresinin 2/124. âyetin tefsirinde Elmalılı şunları söylemektedir: "Bu âyet, zalimin imâmette ehil olmadığına ve iptida (önceleri) âdil olup, sonradan zulüm yaparsa hal'i (azledilmesi) vacip bulunduğu delildir."¹⁰³⁵

Küfre girdiği zaman halifenin azledileceğini kabul edip de, masiyet (isyan, günah) dolayısıyla azledilmesini kabul etmeyenler, görüşlerine delil olarak şu hadisi göstermişlerdir: Ubade b. Samit demiştir ki: "Hoşumuza giden ve gitmeyen ortamda, zorluğumuz ve kolaylığımız müddetince dinleyip itaat etmek, emir sahipleriyle, -ona dair yanımızda Allah tarafından bir delil bulunan- açık bir küfür görmediğimiz sürece çekişmemek üzere Allah'ın resulüne biat ettik."¹⁰³⁶ Diğer taraftan fâsıklık dolayısıyla imâmın azledilmesi gerektiği görüşünü kabul edenler ise, "küfür" kavramı ile günah işlemenin kastedilmiş olduğu görüşündedirler. Özellikle hadisin başka birtakım rivayetleri zikredilmiştir ki, bunlarda "küfür" yerine "masiyet" ve "günah" kelimeleri kullanılmaktadır. Buna göre halife, münker olan bir işi yapacak olursa, halkın bunu kabul etmeme hakkı vardır ve emir sahipleri ile bu konuda hak sahibi olup olmadıklarını onlarla münakaşa edebilirler.¹⁰³⁷

Mâturidi âlimleri, halife için özel birtakım şartları öngörüyorlarsa da onları hukuk önünde diğer insanlarla eşit olarak kabul ederler. Bunu da birtakım nasslara¹⁰³⁸ ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayandırır. Çünkü, hukuk kurallarının genelliğine ve herkes için söz konusu olduğuna inanırlar. Bu durumda hukukçular ittifak etmiş

¹⁰³² İbn Âbidin, I, 549.

¹⁰³³ İbn Âbidin, IV, 350.

¹⁰³⁴ İbn Âbidin, III, 320; Kaşıkçı, s. 119-120.

¹⁰³⁵ Elmalılı, *Hakk Dini Kur'an Dili*, II, 492.

¹⁰³⁶ İbn Kesir, I, 72.

¹⁰³⁷ İbn Humam, *el-Musamere*, II, 167; Rıza, *el-Hilafe*, 38 vd.

¹⁰³⁸ "Ey insanlar, muhakkak ki biz, sizleri bir erkek bir dişiden yarattık. Sizleri büyük topluluklara ve kabileleri böldük ki, tanışsınız. Şüphe yok ki, sizin Allah katında en kerim (üstün ve şerefli) olanınız, en çok takva sahibi olanınızdır." (Hucurat, 49/13) gibi.

olmasına rağmen, bazı suçlardan dolayı halifenin cezalandırılması konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. O görüşler de şunlardır:

Birincisi: Ebû Hanife'nin görüşü olup şöyledir: Halife zina etmek ve içki içmek gibi toplumu ilgilendiren suçlardan dolayı cezalandırılmaz. Bu, onun cezalandırılmayı hak etmediği anlamında değil, onu cezalandırma imkanının bulunmaması nedeniyledir. Çünkü o, başkalarının üzerinde velayet hakkına sahip iken, başkasının onun üzerinde herhangi bir velayeti yoktur ki, onu cezalandırsın. Onun bu cezalandırmayı kabul etmesi aklen mümkün değildir. İmâm, cezasının uygulanmasını kabul etmeyecek olursa, o zaman cezayı uygulamak imkansızlaşır. Vacip, imkansız olduğu zaman artık vacip olma niteliğini kaybeder. Dolayısıyla halifeye uygulanması gereken ceza düşer.¹⁰³⁹

Adam öldürmek ve yaralamak gibi bireylerin haklarıyla ilgili bulunan suçlara gelince; Ebû Hanife, halifenin bunlara karşılık cezalandırılması gerektiği görüşündedir. Çünkü, böyle bir cezanın uygulanmasını isteme hakkı, kendisine karşı suç işlenen kimsenin veya onun velilerininindir. Buna göre halife, bu türden bir suç işleyecek olursa, hakkın asıl sahipleri, cezanın uygulanmasını isteme hakkına sahiptir. Bunun uygulanması için de yargıdan ve toplumdan güçlerini alırlar.¹⁰⁴⁰

Bununla birlikte bazı Hanefi fakihleri şu görüştedirler: Halife, bütün suçlarla ilgili olarak hüküm vermek üzere bir kâdı atayacak olursa, halifenin işlemiş olduğu bütün suçlardan dolayı onu cezalandırma hakkına sahip olur. Bu suç, ister Allah (toplum) hakkı ile ilgili isterse de bireylerin hakları ile ilgili bulunsun.¹⁰⁴¹ Çünkü halife o kâdıyı, cemaatin naibi olmak itibarıyla o göreve atamıştır. Dolayısıyla o da cemaatin temsilcisi olan bir kâdıdır. O, otoritesini naibi olduğu cemaatten alır, kendisini atayan halifeden değil.

İkincisi: Bu, fakihlerin büyük bir çoğunluğunun (cumhurun) kabul ettiği görüştür. Onlar, suçlar arasında herhangi bir ayırım yapmazlar. İster Allah'ın hakları ile ilgili isterse bireyin hakları ile ilgili bulunsun, halife veya imâmın işlediği bütün suçlardan sorumlu olacağı görüşündedirler. Çünkü nasslar geneldir, suçlar da herkes için haramdır. Bu "herkes" kavramının içerisine devlet başkanı da girer. Buna göre devlet başkanı bile

¹⁰³⁹ İbn Humam, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, IV, 160-161; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Raik*, V, 187; *Haşiyetu't-Tahtavi*, IV, 260.

¹⁰⁴⁰ İbn Humam, IV, 160-161.

¹⁰⁴¹ İbn Humam, IV, 161.

olsa, işlediği suçlarından dolayı cezalandırılır. Bu fakihler, Ebû Hanife'nin yaptığı gibi, cezanın uygulanma imkanına bakmazlar. Çünkü suçluların cezasını uygulama görev ve yetkisi, yalnızca halifeye ait olan bir şey değildir. Buna göre halife, bir suç işleyecek ve bu suçun cezasıyla hüküm giyecek olursa, kendisine ve ümmete temsilcilik eden ve suçun cezasını uygulama yetkisine sahip bulunan kimselerden biri, bu suçun cezasını kendisine uygular.¹⁰⁴²

Mu'tezile, Zeydiyye, Şîa ve Hâriciler adaletsizlik yapan ve günah işleyen devlet başkanının görevine son verilmesi gereğini kabul etmişlerdir.¹⁰⁴³ Bu konuda ilk olarak fikir beyan eden ve işi imâma karşı fiili mücadeleye götüren fırka Hâriciyye fırkasıdır. Zira onlar, Hz. Ali ile birlikte “bağı (isyankar)” diye niteledikleri Hz. Muaviye'ye karşı savaşırken, Hakem Olayı sebebiyle her ikisini de kâfir sayarak ayrıldılar ve her ikisinin de katlinin vacip olduğu görüşünü savundular.¹⁰⁴⁴ Mâturidi âlimlerinden Pezdevi, Hâricilere ait şu ilginç düşünceyi nakletmektedir: “İmâm zulüm ve günah işlediğinde azledilir. Şayet Kureyşli olursa bağlıları çok olup azli mümkün olmadığından böyle bir işe tevessül etmek cemiyetin bozulmasına, fitne ve fesada sebep olur. O halde azledilecek imâmın, Kureyşli olmaması gerekir.”¹⁰⁴⁵

İlk devir İslam tarihinden itibaren, hilâfetin nasıl el değiştireceği konusunda, Müslümanları tatmin edici herhangi bir çözüm geliştirilememiştir. Bunun için neredeyse imâmların ölmesi ya da öldürülmesi beklenir hale gelmiştir. İslam tarihindeki bu manzarayı bir yana bırakacak olursak, Kur'ân'daki şu âyet meşru muhalefete yani siyasetin gidişatını değiştirmeye açık bir şekilde işaret etmektedir: “*Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.*”¹⁰⁴⁶

Bütün bunlarla beraber, toplum kendilerine reva görülen idareyi, siyasetçiyi beğenmiyorsa, içinde bulunduğu gidişattan memnun değilse, kendi gidişatını değiştirmek durumundadır. Zira, sosyal ve siyasal hataların cezasını topyekun toplum bireyleri çekmektedir. Yine Kur'ân bu durumu şöyle ifade etmektedir: “*Aranızda yalnız zalimlere erişmekle kalmayan fitneden, karışıklıktan sakının.*”¹⁰⁴⁷ Kur'ân'a göre insanlar

¹⁰⁴² İbn Humam, IV, 161; eş-Şafii, *el-Umm*, VI, 36.

¹⁰⁴³ el-Pezdevi, *Usulu'd-Din* (Ehl-i Sünnet Akaidi), s. 273; Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, s. 187.

¹⁰⁴⁴ el-Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin*, s. 59; Nevin, s. 198-199.

¹⁰⁴⁵ el-Pezdevi, s. 269.

¹⁰⁴⁶ Rad, 13/11; Ünal, “İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler”, s. 183.

¹⁰⁴⁷ Enfal, 8/25.

siyaseti hakka göre ve hakkaniyetle dosdoğru yapmak zorundadır. Aksi taktirde, Allah'ın bir sünneti olarak topyekun herkese gelecek olan sosyal felaketler kaçınılmazdır. Daha ilk devirlerde, toplumu devre dışı bırakan ve yapıları da bir inanç esası halinde sunan Şîa tarzında anlayışlar gelişmiştir.¹⁰⁴⁸

Kısacası, halife adaletin yerleştirilmesi, zulüm ve fıskın önlenmesi için seçilir. Kendisi zulme ve fıska yöneldiği takdirde, o makama getiriliş gayesine ters düşmüş demektir. Durumu bu olanın o makama getiriliş gayesi doğrultusunda hareket etmesi beklenemez. Şayet tutumunu değiştirmeyecek ve bu olumsuz tavırdaki ısrar edecek olursa, görevinden alınmasından başka bir çare kalmamış demektir.

2.9.1.2. Halifenin Bedenî ve Zihnî Yetersizliği

Mâturidi âlimlerine göre imâmın atanma nedenlerinden biri de onun zihnen ve bedenî sağlıklı olması durumudur. Onlara göre, imâm, zihnî ve bedenî açıdan sahip olması gereken bazı niteliklerini kaybetmesi halinde hal' (azl) edilebilir. Yani halifenin azledilmesinin nedenlerinden biri de bedene ve zihne özgü rahatsızlıklardır ki, bunlara maruz kalan devlet başkanı görevinden alınarak yerine bir başkasının getirilmesi gerekir. Zihni hastalıklar, imâmın mecnun olması (delirmesi), temyiz kabiliyetinin gitmesi, akli seviyesinin zail olması ve bu durumların Müslümanlara zarar verecek kadar uzaması, sıhhatini geri kazanma hususunda ümit kesilmesi durumudur.¹⁰⁴⁹ Bedeni hastalıklar ise imâmın kör, sağır ve dilsiz olması, yaşının aşırı bir şekilde ilerlemesi, yatalak olması ya da Müslümanların maslahatı ve idarecileri atama sebepleri konusunda, kendisine bir iş sunulduğu zaman bunların tümünü veya bir kısmını yürütemeyecek duruma gelmesi durumudur ki, onun azlini, yerine başkasının nasbını gerektirir.¹⁰⁵⁰

2.9.1.3. Halifenin Hukuki Tasarruflardaki Eksikliği

Mâturidi âlimlerine göre, halifenin hukuki tasarruflarında meydana gelen eksiklikler nedeniyle azledilebilir. Söz konusu bu eksiklikler iki türdür:

Hacr Halinde: Halifenin yardımcılardan bir tanesinin onu etkisi altına alarak, kendisine karşı geldiğini hiçbir şekilde açığa vurmaksızın ve herhangi bir güçlük de çıkartmaksızın işlerin yürütülmesi konusunda ciddi bir etkiye sahip olması demektir. Bu

¹⁰⁴⁸ Ünal, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler", s. 184.

¹⁰⁴⁹ Taftazani, V, 233; Gölcük, *Din ve Toplum*, s. 336.

¹⁰⁵⁰ Ömer en-Nesefi, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, Bayrak Yayınları, 204-205; Taftazani, V, 233; Gölcük, s. 336.

durumda halife görevine devam eder. Fakat halifenin işlerini elinde tutan kişinin yaptıklarına bakılır. Eğer o kişinin yaptıkları, dinin hükümlerine uygun ve adaletin de gereği ise, halifenin bu yapılanları kabul etmesi caiz olur. Yoksa bu kimsenin yaptıkları dinin hükümleri dışında kalıyor ve adaletin de gereği değilse, halifenin bu yapılanları kabul etmesi caiz olmaz. Halifenin bu gibi kimsenin tasallutunu giderebilecek ve onun yaptıklarını önleyebilecek kimselerden yardım alması gerekli olur.¹⁰⁵¹

Kahr Halinde: Halifenin güçlü bir düşmanın eline düşmesi ve onun elinden kurtulmaya gücünün yetmemesidir. Bu durum, hem imâmet akdinin yapılmasına hem de akdin devamına engeldir. Çünkü, bu durumda olan birisinin kurtuluş ümidi olmaz ve dolayısıyla Müslümanların işlerini yapamaz. Ümmet, böyle bir durumda başkasını seçebilmek yetkisine sahiptir.¹⁰⁵²

2.9.1.4. Halifenin Kendi İsteği İle Görevden Çekilmesi

İslam toplumunun başında bulunan halifenin kendisinde, görevini gereği gibi yerine getiremeyeceğine dair bir kanaat oluşursa ya da bir başka sebepten dolayı görevini bırakmak isterse, halifelik görevini bırakabilir mi? Bu konuda ilim adamları farklı görüşlere sahiptir.¹⁰⁵³ Böyle bir yetkisinin bulunduğunu söyleyenler olduğu gibi,¹⁰⁵⁴ böyle bir yetkisinin olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır. Böyle bir yetkinin olduğunu kabul edenler, ilk olarak Hz. Ebû Bekir'in şu örneğini verirler. Hz. Ebû Bekir'in sahabelere: “Beni görevden azlediniz,” demesi karşılığında, ashâbın ona: “Ne seni görevden alırız ne de görevinden istifa etmeni isteriz,” diye cevap vermesini delil gösterirler. Şayet devlet başkanının böyle bir yetkisi bulunmamış olsaydı, ashâbın onun böyle bir teklifte bulunamayacağını belirterek: “Senin ne böyle bir teklifte bulunma ne de böyle bir şey yapma yetkin vardır” derlerdi. Ashâb, ona bir karşılık vermediğine göre imâm, kendi kendisini azledebilir. Onun hükmü, kendisini azleden vekilin hükmü gibidir. Çünkü imâm da ümmetin vekili ve naibidir. Vekil, hakim veya

¹⁰⁵¹ en-Nesefî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, s. 204-205; ez-Zühaylî, *el-Fıkhul-İslâmî*, VI, 702.

¹⁰⁵² en-Nesefî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, s. 206-207; ez-Zühaylî, *el-Fıkhul-İslâmî*, VI, 702; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 193.

¹⁰⁵³ İbn Kesir, I, 72.

¹⁰⁵⁴ ez-Zühaylî, *el-Fıkhul-İslâmî*, VI, 702. Bu durum çağımızda “istifa mekanizması” olarak nitelendirilmektedir.

başkası adına vekaletle iş gören herkesin herhangi bir konuda kendisini azletme yetkisi olduğu gibi halifenin de böyle bir yetkisinin olması gerekmektedir.”¹⁰⁵⁵

Devlet başkanının kendi kendisinin azil yetkisinin bulunduğunu iddia edenler ikinci örnek olarak da Hz. Hasan’ın durumunu gösterirler. Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan kendi isteğiyle Hz. Muaviye’nin lehine halifelikten çekilmiştir. Bundan dolayı da övgüye layık görülmüştür. Çünkü o böylelikle uzun süren büyük fitnelere son vermiş oluyordu. O halde devlet başkanı, görevini gereği gibi yapamamaktan dolayı, kendi kendisini görevden azledebilmelidir. İbn Abidin de görevini gereği gibi yerine getiremeyeceğini anlayan bir halifenin kendisini azledebileceğini söylüyor. Ancak bunda bir görüş ayrılığının bulunduğunu da kaydediyor.¹⁰⁵⁶

Halifenin kendisini nedensiz olarak azletmesini kabul etmeyenler gerekçe olarak, yeniden biat almanın güçlüğü ve bunun ümmet için külfet olacağını düşünmüş olmalarıdır. Bununla birlikte, şunu da belirtmekte yarar vardır: Devlet başkanının kendi iradesiyle görevden çekilmesi konusu, siyasetin özünü etkileyen bir durum değildir. Böyle bir davranışı kendi hür iradesiyle ortaya koyanın bu isteği, ümmet arasında yerini dolduracak birilerinin bulunması halinde kabul edilmelidir. Hz. Ebû Bekir’in tutumunda görüldüğü gibi, şayet bu, görevin büyüklüğünden ve sorumluluk derecesini yeterince kavramaktan kaynaklanıyorsa bu Allah’a ve ümmete karşı kusur işleme korkusu ve endişesidir. Bu nitelikteki insanlar, herkesten çok Müslümanların başında bulunmaya layıktırlar. Ümmet de bu gibileri başında tutmaya gayret ve özen göstermelidir.

2.9.2. Siyasetçinin Azledilemeyeceğine İlişkin Görüş

Mâturidi âlimlerinin çoğunluğu devlet başkanının azledilmesine gerek duymamışlar, yalnızca va’z ve nasihat türünden öğütler verilmesini, tövbeye davet edilmesini, uygun olmayan konulardaki emir ve isteklerine de uyulmaması gerektiğiyle iktifa etmişlerdir.¹⁰⁵⁷ Bu tarzda fikir beyan eden âlimler, görüşlerine gerekçe olarak genelde devlet başkanının görevden alınmasıyla halk arasında fitne, huzursuzluk ve kaosun çıkacağını, bireylerin haksız yere öldürüleceğini göstermektedirler. Onlara göre

¹⁰⁵⁵ ez-Zühaylî, *el-Fıkhul-İslâmî*, VI, 702; Kurtubi, I, 272.

¹⁰⁵⁶ İbn Âbidin, III, 320.

¹⁰⁵⁷ İbn Humam, *el-Musamere*, s. 277-278; el-Pezdevi, *Usulu’d-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, s. 272-275.

buna fırsat vermemek için zalim, fâsık ve sorumluluklarının gereğini yapmayan devlet başkanının görevinde kalmasına rıza gösterilmelidir.¹⁰⁵⁸

Ayrıca, devlet başkanına karşı ayaklanmanın caiz olmadığı yönünde birçok sahih hadis rivayet edilmiştir. Bunlara örnek olarak Müslim'in Avf İbn Malik'ten rivayet edilen şu hadisi zikredebilir: “Resulullah buyurdu ki: *‘İdarecilerinizin en hayırlısı o kimselerdir ki, siz onları seversiniz, onlar da sizi sever, siz onlara dua edersiniz, onlar da size dua eder. İdarecilerinizin en şerlisi de o kimselerdir ki, siz onlardan nefret edersiniz, onlar da sizden nefret eder, siz onlara lanet edersiniz, onlar da size lanet eder.’* Bunun üzerine etrafındakiler Resulullah’a, “*Böyle olursa onlara karşı kılıçlarımızı çekip ayaklanmayalım mı?*” diye sorarlar. Resulullah Efendimiz cevaben: “*Aranızda namazlarını kaldıkları müddetçe hayır! Sizi uyarıyorum: Kimin başına bir idareci gelir ve o da idarecisinin günah işlediğini görürse, işlediği masiyeti çirkin görsün. Fakat ondan itaatini geri çekmesin,*”¹⁰⁵⁹ diye buyurmuştur.

Mâturidi âlimleri çoğunlukla salih olsun, facir olsun herkesin peşinde namaz kılmayı caiz görmüşlerdir. Çünkü Hz. Peygamber: “*İyi ve kötü herkesin ardında namaz kılınız,*”¹⁰⁶⁰ buyurmuşlardır. Bu ümmetin âlimleri, tenkit ve inkar konusu yapmaksızın fâsıkların, heva ve bid’at ehlinin arkasında (cemaat olup) namaz kılarlardı. Seleften bazı zatların, fâsık ve bid’atçıların ardında küfür sınırına varmadığı sürece namaz kılmaktan Müslümanları menetmemişlerdir. Fısk ve bid’at, kişiyi küfür sınırına getirdi mi, böylesi birinin peşinde kılınan namaz caiz olmayacaktır. Mu’tezile, her ne kadar fâsık ve faciri yani büyük günah işleyeni mü’min saymıyorlarsa da, onların peşinde namaz kılmayı caiz görmektedirler. Çünkü onlara göre imâmette şart olan tasdik, ikrar ve amelin hep birlikte var olması manasına gelen imanın mevcudiyeti değil, küfrün yok olması halidir. Mu’tezile’ye göre fâsık, mü’min olmaktan çıkmışsa da kâfir olmuş değildir, iki menzile arasındadır, kâfir olmadığı için ardında namaz kılınır.¹⁰⁶¹

Mâturidi âlimlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî, halkın yararını gözetecek, onların işleriyle ilgilenecek devlet başkanının seçilmesinin gerekliliğine, faydasına ve kendisinde bulunması gerekli vasıf ve niteliklere geniş bir şekilde değinmiş olmasına

¹⁰⁵⁸ el-Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, s. 274; İbn Humam, *el-Musamere*, s. 278; Taftazani, *Şerhü'l-Akaid*, s. 72.

¹⁰⁵⁹ Müslim, 4832.

¹⁰⁶⁰ Acluni, II, 32.

¹⁰⁶¹ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 266.

rağmen, onun görevden alınıp alınmamasını gerektirecek durumlara değinmemiştir. Bu yaklaşım, yalnızca ona özgü olmayıp diğer bir kısım âlimlerde de görülen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Kesir Tefsir’inde, fîsk dolayısıyla azlin gerekip gerekmediği konusunda görüş ayrılığı bulunduğunu bildirdikten sonra, doğru olanın azledilmemesi olduğunu belirtiyor. Çünkü Hz. Peygamber, devlet başkanına karşı gelmeyi, açıkça küfre girmedikçe doğru bulmamıştır.¹⁰⁶² Taftazani ise, selefin fâsık ve zalim imâmlara itaat etmiş olduğunu ileri sürerek, imâmın fîsk dolayısıyla azledilemeyeceğini söyler.¹⁰⁶³

Ömer en-Nesefî, Taftazani ve Ramazan Efendi imâmın fîsk işlemesi, yani Allah’ın emrine muhalefet etmesi ve Allah’ın kullarına zulüm etmesi sebebiyle azledilemeyeceğini savunmuşlardır. Onların da bu konudaki delili şudur: Raşid Halifeler’den sonra gelen halifeler, fîsk ve zulüm işledikleri halde, ümmet onlara inkıyat ile bağlanıp karşı çıkmamış, hatta onların izin ve müsaadelerini alarak Cuma ve Bayram namazlarını bile kılmıştır. Selef âlimleri de onlara karşı hurucu gerekli görmemiştir. Diğer bir delil de şudur: İmâmın seçilmesi döneminde yani işin başlangıcında ismet şartı bulunmamaktadır. O halde, imâmetten sonra da ismet sıfatı, imâmetin devamının şartı değildir.¹⁰⁶⁴ Yalnız bu sıfat, imâmetin devamının şartı değildir diye imâmın azledilmeyeceğini savunan âlimler, burada imâmetin şartlarından “adalet, takva ve vera’yı unutmamış olmaktadır. Mâturidiler burada Şîa’nın ismet şartını reddederken, kendi “adalet” şartını da kurban etmek durumunda kalmışlardır. Mezhepler arası ihtilaflar ve birbirine cevap yetiştirme gayretinin sebep olduğu bu aşama, teslimiyetin son noktasıdır.

Fîsk ve cevr (zulüm) sebebiyle imâmın azl olunmuş sayılacağı, bütün hakim ve valiler için de durumun böyle olduğu görüşü İmâm Şafî’den nakledilmiştir.¹⁰⁶⁵ Meselenin aslı şudur: İmâm Şafî’ye göre fâsık velayete ehil değildir.¹⁰⁶⁶ Çünkü kendisine bakmamaktadır. Yani, haline, menfaatine ve maslahatına uygun olan davranış biçimini benimsememektedir. Şu halde bu durumdaki bir kimse başkasına nasıl

¹⁰⁶² İbn Kesir, I, 72.

¹⁰⁶³ Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s. 185-6.

¹⁰⁶⁴ en-Nesefî, *Metnu’l-Akaid*, s. 13; Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s. 333-334; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi Ala Şerhi’l-Akaid*, Salah Bilici Yay., İstanbul 1965, s. 302-303.

¹⁰⁶⁵ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu’l-Akaid)*, s. 265-266.

¹⁰⁶⁶ Mâturidi, *Te’vilat*, III, 156, 159.

bakacaktır? Ebû Hanife'ye göre ise, fâsık velayet ehliyetine sahiptir. Hatta fâsık olan bir babanın, küçük yaştaki kızını evlendirmesi sahihtir.¹⁰⁶⁷

Mâturidi âlimleri, genelde fâsık halifeye karşı sabrı tavsiye etmişlerdir.¹⁰⁶⁸ Bu âlimlere göre, fisk ister sakıncalı şeyleri yapmak, isterse inançla ilgili hususlarda insanları yanlış yola sevk etmek şeklinde olsun fark etmemektedir. Bu anlayışa göre, devlet başkanı bir insan olduğu için yaptığı küçük hatalarına katlanmak gerekir.¹⁰⁶⁹ Çünkü, devlet başkanının bu hatalardan dönmesi de mümkündür. Dolayısıyla, her hatasında devlet başkanının görevden alınmasını istemek o makama karşı güven duygusunu yitireceğinden halkın devlet başkanına itaati kalmaz. Bilakis burada sabır, ferden veya topluluk olarak daha karlı çıkmak için katlanılan bir durumdur. Başka bir ifade ile böyle bir duruma sabretmek, hem konu ile ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen hadislere¹⁰⁷⁰ uymak¹⁰⁷¹ hem de kamu düzeninin bozulmamasını sağlamak içindir.¹⁰⁷² Çünkü fâsık devlet başkanı kendisine başkaldıranlara karşı genellikle direnir ve böylece fitne ortaya çıkmış olur. Fitne ise insanları öldürmekten daha kötü bir durumdur. İşte bu sebeple söz konusu âlimler, fâsık bir devlet başkanını hal' etmeye (azletmeye) yönelmek yerine, ona itaat etmenin daha uygun olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁷³

Bu açıdan bakıldığında, Mâturidiliğin kaynak kitaplarında halka zulmeden, halifelik görevlerini yerine getirmeyen ve ümmetin taleplerine kulak vermeyen zalim sultan ve devlet başkanlarının görevden alınması konusunda, mazlum ve mağdur kesimleri doyurucu ve onları ikna edici çözüm önerisinde bulunamadığı görülür. Mâturidi âlimlerinin bu tavrı takınmasının ana sebebi ise daha önceki ayaklanmaların kanlı ve acı bir şekilde bastırılmış olması, ümmetin umulan başarıyı elde etmemesi durumunda daha büyük zarara düşmüş olmasıdır. Bir diğer sebep ise, Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında meydana gelen savaşlarda ümmetin parçalanmış olması, ümmetin

¹⁰⁶⁷ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, s. 266.

¹⁰⁶⁸ Pezdevi, s. 273-275; Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, 233, 257; İbn Âbidin, IV, 264; İbn Sa'd, I, 72; VII, 124; Ebû Zehra, *Mezahib*, I, 104-105; Nevin, s.188-189.

¹⁰⁶⁹ Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 186.

¹⁰⁷⁰ Bu hadislerden birisi: "Emirinde hoşlanmadığı bir şey gören sabretsin, çünkü sultana bir karış karşı çıkan cahiliye ölümü üzerine ölür" (Buhari, "Fiten", 2; Müslim, "İmare", 53) şeklindedir.

¹⁰⁷¹ Bakıllani burada cumhur ulemasının dayandığı iki hadisi nakletmektedir. Bu hadislerin birinde Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: "(Emiriniz) Kulağı kesik bir köle de olsa veya Habeşli bir köle de başınıza geçse dinleyin ve itaat ediniz, iyi olsun, kötü olsun (müslüman olan) herkesin arkasında namaz kılın." Bir diğer rivayette şöyle buyurmuştur: "Onlara itaat et. Malını yiyip sırtını dövseler bile! Namaz kıldıkları müddetçe onlara itaat ediniz!" (el-Bakıllani, *Temhid*, s. 143.)

¹⁰⁷² Ebû Zehra, *Mezahib*, I, 104.

¹⁰⁷³ İbn Âbidin, IV, 264; Kaşıkçı, s. 120-121.

kardeşliğinin yok olması ve bunun mü'min kalplerde meydana getirdiği acı ve ızdırapların büyüklüğü, nihayet bu parçalanmanın toplumu ve fertleri bunaltacak düzeye varmasından sonra “cemaat yılı”nda zor bela sağlanan Müslümanlar arası birliğin bozulmasının istenmemesidir. Yani birlik ve beraberliğe verilen önemdir.¹⁰⁷⁴

Fâsık devlet başkanının yaptıklarına sabretmek, hiçbir şey yapmamak anlamına da gelmemektedir. İslam tarihinde Hasan Basri ve Ebû Yusuf gibi ileri gelen hukukçular, yeri geldikçe doğrudan veya mektupla devlet başkanlarına sorumluluklarını hatırlatmaktan da geri kalmamışlardır.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷⁴ Aydınlı, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 40.

¹⁰⁷⁵ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, trc. Ali Özek, İstanbul 1973, s. 27 vd.; el-Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Kahire 1968, II, 28; Kaşıkçı, *a.g.e.*, s. 121. Hatta bunun sonucunda devlet başkanlarına yazılan mektuplar, raporlar ve kitaplarda İslam dünyasında bir “Nasihatu'l-Mülük” ortaya çıkmıştır. Osmanlı döneminde de devletin kötüye doğru gidişinden kurtuluş çarelerini göstermek için de bir mektup, kitap ve layihalar hazırlanmıştır. Misal kabilinden bkz. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Nasihü'l-Vüzera ve'l-Umera veya Kitab-ı Güldeste*, (Yay. Hüseyin Rağıp Uğural), Ankara 1969.

SONUÇ

Kur'ân'da siyaset ile ilgili âyetler incelendiğinde, din-siyaset ilişkisi açısından şu tespitleri yapmak mümkündür: Kur'ân; inanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla yer verirken, siyasi konulara, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında, herhangi bir belirlemede bulunmuş değildir. Mesela; Kur'ân, Hz. Peygamber'den sonra halife kim olacak, hangi şartları taşıyacak ve nasıl seçilecek, devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak gibi kurumsal siyasetin konularına ilgi duymaz ve ona yönelik herhangi bir açıklamada bulunmaz. Kur'ân'daki siyasetle ilgili temel prensipler genel olarak, Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözülmesi, insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi, yetki sahiplerine itaat edilmesi, emanetlerin ehline verilmesi ve insanlar arasında üstünlüğün takva ile olduğu şeklindedir. Aynı şekilde, siyasi alanla ilgili bir düzenleme hakkında, Kur'ân-ı Kerîm insanların uyması gereken kuralları, hürriyet, eşitlik, adalet, ehliyet ve danışma kavramları ile ifade etmiştir. Tabiatı gereği değişken olan siyasete dair Kur'ân'ın, bütün insanların daima benimseyebileceği ve her zaman, her yerde uygulanabilecek olan genel kurallar öngörmesi anlamlı görülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân, siyasi alanla ilgili tasarruflarda bulunma hakkını insana bırakmıştır.

Din-siyaset ilişkisinde en çok gündeme getirilen halife ve imâm kavramları, iddia edildiği gibi, Kur'ân'da siyasi otoriteyi elinde tutan kimse anlamında kullanılmamaktadır. Halife kavramı, özgür iradeli ve kendi adına güzel işler yapmaya namzet Allah'ın her kulu anlamına gelmektedir. İmâm kavramı ise, farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, bu bağlamda daha çok insanlara örneklik ve önderlik yapan kişi anlamında, peygamberlik makamı için kullanılmıştır. Aslında, bu tür kullanımlarda peygamberlik makamının dahi bir sülale imtiyazı olmadığı, gönderilen peygamberin, sülalesinin mensuplarına fazilet sağlamadığı ve diğerlerine karşı bir üstünlük kazandırmadığı da açıktır. Ayrıca, peygamberin seçildiği kabileye, peygamber kendilerinden çıktı diye, ölümünden sonra siyasi veya siyasi olmayan makamları ellerinde tutma imtiyazı da verilmiş değildir. Dolayısıyla hilâfet ve hakimiyet meselesi, dinî olmaktan ziyade, daha çok dünyevi ve siyasi bir meseledir. Bu konular, doğrudan doğruya toplumun tercihiyle bırakılmıştır. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'ân'da ve

Hız. Peygamber'in sünnetinde bu mesele hakkında çok fazla tafsilat yoktur. Tafsilat kısmı insanlara ve toplumun tecrübelerine bırakılmıştır.

Kur'ân'da, birçok İslam müellifinin beyan ettiği gibi devlet müesseselerine dair, herhangi bir hükme rastlanmamaktadır. İslam Tarihi boyunca, ihtiyaçlara göre bazı müesseseler kurulmuş, bazıları da kaldırılmıştır. Hatta, Hız. Peygamber devrinde olup da varlığına gerek görülmeyenlerin, sonradan kaldırıldığını, o dönemde olmayıp da sonradan varlığına gerek görülenlerin ihdas edildiğini görüyoruz. Mesela, daha önce var olmayan hapishane, darphane ve divan teşkilatı gibi müesseselerin, Hız. Ömer döneminde kurulduğu bir vakıadır.

Hız. Muhammed (s.a.s)'in uygulama ve tavsiyelerinin, diğer konularda olduğu gibi siyaset konusunda da, Kur'ân'ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygunluk arz ettiğini görmekteyiz. Hız. Muhammed (s.a.s.) vefat ettiğinde, kendinden sonra imâm veya halife olacak kişiyi gizli veya açık olarak (Şîa'nın iddia ettiğinin aksine) belirlememiştir. Maalesef, Hız. Peygamber sonrası iktidar arayışında, İslamî sosyal yapının genel ve en önemli şekli olarak ümmetin hakimiyeti karşısında, kabile bağları işlevselliğini sürdürmeye devam etmiştir. Hız. Muhammed (s.a.s)'in siyaset konusunda hiç bir açıklamada bulunmaması son derece anlamlıdır. Öyle anlaşılıyor ki, dünyevi işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisi bütün Müslümanlara ait olan bir hak olarak görülmüştür. İslam'da, Hıristiyanlıkta olduğu gibi dinî ve dünyevi otoriteyi elinde tutan bir ruhbanlık sınıfı yoktur. Eğer Hız. Peygamber, sahip olduğu yetkileri birine devretmiş olsaydı, belki de böyle bir sınıfın oluşmasına sebebiyet vermiş olacaktı. Aslında Hız. Muhammed (s.a.s.)'in devlet başkanlığı misyonu, ilâhi kaynaklı olmaktan ziyade, daha çok içinde yaşanan sosyal ve siyasi gelişmeler sonucunda elde edilmiş bir misyondur. Başka bir ifadeyle, denilebilir ki, Hız. Peygamber'in siyaset işlerini yürütmesi, onun bir beşer olarak elde ettiği başarılarının ve bu konudaki kabiliyetinin sonucuydu. Hatta peygamberlik gelmeden önce de, liderlik vasfını kullanarak ihtilafli konularda hakemlik yaptığı bilinmektedir. Böyle görüldüğü için Müslümanlar, zaman zaman, Hız. Peygamber'in çeşitli konulardaki vahye dayanmayan kişisel görüşlerini eleştirebilmişler ve ona alternatif görüşler ortaya atabilmişlerdir. Bundan dolayı, başta Kur'ân olmak üzere, kaynaklar Hız. Muhammed (s.a.s.)'i melik/kral vasfıyla tanımlamaktan kaçınmıştır. Çünkü meliklik ve sultanlık, kuvvet, galebe, tagallüb, tasallut, kahr, istila veya cebir

yoluyla elde edilir. Halbuki Kur'ân: "Sen onlar üzerinde zorba değilsin" diyerek onu bir kral veya melik gibi güç ve zor kullanmaması konusunda uyarılmış ve onun ne insanların ne de Allah'ın vekili olduğunu bildirmiştir.

Siyaset meselesi, İslam mezheplerinin ilk ve en önemli konusu olarak varlığını devam ettirmiştir. İslam mezheplerinin büyük çoğunluğu siyaset denilen devlet başkanlığının vacip (gerekli) olduğunu söylerken, küçük bir kısmı da vacip olmadığı kanaatini taşımaktadır. Siyasetin (imâmetin) vacip olması, onun, dinin ve itikâdın aslı olduğu anlamına gelmez. Zira dinde, daha birçok vacip vardır ki, bu vacipler dinin temel rükünleri değildir. Siyaset, dinî hükümler tasnif edilirken, bazı hükümlerin ifa edilmesinin bir aracı olarak vaciptir. Nitekim fakihler, "kendisiyle vacip bir şeyin meydana geldiği şey de vaciptir," demişlerdir.

Fakat İslam düşünce tarihinde, devlet başkanını tayin etmenin gerekli olmadığı kanaatini taşıyanlar da vardır; bazıları imâmetin gerekliliğini yalnızca barış süreci ile sınırlama yoluna gitmişlerdir. Bunlar, harp ve mücadele zamanlarında devlet başkanını tayin etmenin gerekliliğine inanmazlar. Onların anlayışlarına göre, böyle bir durumda devlet başkanını tayin etmek kötülüklerin çoğalmasına sebebiyet verecektir. Bazıları da imâmetin savaş ve fitne zamanlarında gerekli olacağını, barış ve huzur sürecinde ise devlet başkanlığına ihtiyaç olmadığını ileri sürmektedirler. Diğer bazıları ise barış ve savaş süreçleri de dahil olmak üzere hiçbir zaman imâmetin gerekli olduğunu kabul etmezler. Kendi aralarında Allah'ın kitabını bilip uygulamalarını yeterli görmektedirler. Hâricilerin Necedat kolu bu görüşü kabul etmektedir.

Devlet başkanlığı denilen siyaset sorunu doğrudan İslam akaidini ya da kelâmını değil, İslam hukukunu ilgilendiren bir konudur. İmâmet, Kitap yahut Sünnet'ten çıkarılmış bir konu olmayıp "rey"den çıkarılmıştır. Dolayısıyla devlet, insana bu dünya hayatında en ideal olanı gerçekleştirmeyi içeren ve dinî görevin gerekli gördüğü ve görmekte olduğu sivil bir zorunluluktur.

İslam düşünce tarihinde siyaset denilen imâmet ya da devlet başkanlığı ile ilgili tartışmaların odak noktası, Hz. Peygamber'den sonra gelecek imâmın nassla mı yoksa seçimle mi belirleneceği sorusu oluşturmaktadır. Devlet başkanının belirlenmesi konusundaki anlaşmazlık, İslam dünyasının en büyük kitlesini temsil eden Sünni öğretisi ile Şîî öğretisi arasındadır. Kitap ve Sünnet üzerine temellenen İslam ümmetine ait siyasal

yetkinin niteliği ve çerçevesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefa-i Raşidin'in uygulamaları ile şekillenmiştir. Bu uygulama bir nevi temsil sistemi olan biata dayanır. Şîî eğilim ise, biata karşı çıkmış ve imâmın sadece önceki imâmın vasiyeti (nasb) yoluyla iktidara gelmesi sayesinde meşruiyet kazanacağını savunmuş, bu yüzden Hz. Ali dışındaki halifelerin iktidarını gayri meşru saymıştır. Sünni-Mâturidi âlimleri ise bu görüşü reddetmiştir. Raşit halifeler, biat denilen ve günümüzdeki anlamıyla seçim denebilecek bir yöntemle iş başına geldiklerinden, hilâfette asıl olanın seçimle iş başına gelmek olduğu söylenebilir. Bu durumda Raşit halifeler dönemini tam olarak günümüzdeki manasıyla “demokratik cumhuriyet” olarak nitelemek zor olsa da o dönemde bu sistemin kuruluşunu hazırlamaya yönelik bir uygulama olarak değerlendirmek hiç de abartı sayılamaz.

Ehl-i Sünnet'in iki büyük inanç ekolünden biri olan Mâturidiliğin kurucusu olan İmâm Mâturidi'ye göre, imâmet (devlet başkanlığı) meselesi, îtikâdî bir konu olmayıp, akli bir konu olarak kabul edilmiştir. Zira, insanların huzur ve barış içerisinde yaşayabilmeleri için hukuki ve toplumsal bir düzenlemenin olması şarttır. Bu sebeple, siyasi ve toplumsal bir düzenin kurulması ve bunun bir başkan tarafından yönetilmesi gerekir. Aklın yanı sıra, siyasi gelenek ve tarihi gerçekler de bir yöneticinin olmasını gerekli kılmaktadır.

Mâturidi düşüncede prensip olarak “tek imâm” görüşü kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'den sonra yönetime gelen ve Müslümanların ortak kabulünü kazanan devlet başkanlarının tümü, otoriteyi elinde toplamış olup başka bir halifeye ihtiyaç hissedilmemiştir. İslam toplumunun birliği ve selameti için, bu durum esas kabul edilmiştir. Bu konuda çok net bir tavır takınılmış ve birden fazla halife görüşüne karşı çok sert hükümler ihtiva eden hadisler rivayet edilmiştir. Bu konuda rivayet edilen en meşhur hadis, “İki halifeye biat edildiğinde, ikincisini öldürün” hadisidir. Mâturidi âlimler bir taraftan bu tür hadislerle dayanarak, diğer taraftan da İslam toplumunun birliğini esas alarak “tek halife” fikri üzerinde ittifak etmişlerdir. Zamanla zayıflayan devletteki otorite boşluğundan dolayı devlet içindeki emirler ve diğer Sünni ve Şîî devlet başkanları halifeden çeşitli unvanlar talep ederek hem kendi iktidarlarını tasdik ettirmişler, hem de halifenin iktidar ortağı olmuşlardır. Siyasi otoritenin gücünü kaybetmesi ve zamanla sembolik bir makama dönüşmesi neticesinde halifelerin sayısı konusunda âlimler tartışmaya başlamışlardır.

Mâturidiler, hilâfet konusunda Şîa'nın "nass teorisi"ne karşı "ihtiyar" görüşünü geliştirmiş olmasına rağmen, onlarla yapılan tartışmalarda her ne kadar ismen zikretme temayülünden kaçınınsalar da âyet ve hadislerden hareketle kendine özgü bir "nass teorisi" geliştirmiştir. Ancak bu düşüncesini "nass" kelimesi yerine "tenbih", "işaret" ve "delalet" gibi kelimeleri kullanarak ifade etmişlerdir.

Toplumunun başına geçip İslam'ın kendisinden istediği tüm yükümlülükleri yerine getirebilmek sıradan bir iş değildir. Toplumunun başına geçerek, toplumu İslam'ın belirlediği ölçüler içerisinde yönetebilmek için, birtakım niteliklere sahip olmak gerekir. Herkes, imâm veya halife olmaya elverişli değildir. İmâmet görevi ağır ve sorumluluk gerektiren bir görev olduğundan, bu makamı işgal edecek olanın da belirli birtakım niteliklere sahip olması gerekmektedir. Devlet başkanının nitelikleri konusunda ilim adamları fikir birliğine ulaşamamışlardır. Bu konuda birçok farklı görüş ileri sürmüş ve çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mâturidi âlimleri genel olarak ilim, adalet, siyaset ve Kureyş'e mensubiyeti imâmın şartlarından olduğunu kabul etmiştir.

Mâturidi âlimlerinin pek çoğu, Hz. Peygamber'in devlet başkanlığının Kureyş'e ait olduğunu bildiren bazı hadislerine ve bütün Raşid halifelerin Kureyş'ten olması gibi bazı olaylara dayanarak, devlet başkanının Kureyş Kabilesi'nden olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu âlimler imâmın Kureyş'ten olması lazım geldiğini ileri sürerken, aslında onun sadece Haşimoğulları'ndan ve Hz. Ali'nin evladından olmaması gerektiğini kastetmişlerdir. Haşimoğulları'ndan olmayan fakat Kureyş'ten olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelikleri bu duruma en önemli delildir.

Mâturidi geleneğinde genel olarak sahabeden itibaren yaygın olan anlayış devlet başkanlarına karşı ayaklanmanın caiz olmadığı yönündedir. Fâsık da olsa, zalim de olsa daha büyük fitneye sebebiyet vermemek için mevcut devlet başkanının arkasında namaz kılınır ve haram olan bir şeyi emretmedikçe kendisine itaat edilir. Devlet başkanlarına itaat etmenin gerekli olduğu hususu, haram bir işi işlemeyi emretmedikleri sürece geçerlidir. Haram olan bir işi emrederlerse bu konuda kendilerine itaat edilmez.

Mâturidilerin en çok tartışılan yönü, zalim yöneticilere karşı sabır ve itaat konusunda yaptıkları tavsiyeler ve bunu dinî bir görev olarak yansıtan anlayışıdır. Bu tavır, dozu giderek sertleşen bir üslup ile tenkit edilmektedir. Bazen bu tavır "dikta, baskı, zorbalık ve totalitarizmin meşrulaştırılması" şeklinde adlandırırken, bazen de

“dinin, siyasal egemenlikle örtünmesi ve siyasal egemenliğin dine baskı uygulaması” olarak değerlendirilmektedir. Diğer bazıları da, bu tavrı, ilk Müslümanlar arasında cereyan eden siyasi olaylara yorum getirme ve mazeret bulma maksadından kaynaklanan “fatalist bir anlayış” ve “otoriteyi kutsallaştırma ve dinselleştirme” tabirleriyle ifade etmektedirler.

Mâturidi siyaset düşüncesinde devlet başkanı, azli gerektirici herhangi bir duruma sebebiyet vermediği takdirde devredilmesi imkansız bir yetki ile ve ömür boyu yönetimde kalmak üzere seçilir. Mâturidiler genel olarak halifeyi görevden azletme ve ona karşı muhalefet etme yerine öncelikli görev olarak iyiliği emir (emr-i bi'l-ma'ruf) ve nasihat ilkelerini benimsemiştir. Hz. Ömer'in tasdik edip hakkında Allah'a şükrettiği “kılıç ile düzeltme” tavrı ise, tarihi koşullar ve Müslümanlar arası siyasi münakaşaların vardığı ölümcül neticeler sebebiyle meşrulaştırılamamış ve kurumsallaştırılamamıştır. Bunlar yarar sağlamadığı takdirde, ümmete ve ümmet adına halifeyi seçen “Ehl-i Hal ve'l-Akd” kuruluna halifeyi azletme hakkı tanınmıştır. Ümmetin veya kurulun, sebep vaki olduğunda imâmı nasıl azledeceği konusu ise Mâturidi Siyaset Düşüncesi'nde ve Mâturidi Hukuku'nda müphem bir konu olarak kalmıştır.

Mâturidi âlimlerinden bir kısmına göre, seçilmesine sebep olan görev ve sorumluluklarından bazısını veya tamamını yerine getirmeyip terk ettiği ve halkın işlerini aksatacak kadar uzun bir süre düşman elinde esir bir duruma düştüğü takdirde devlet başkanı görevinden alınarak yerine bir başkasının getirilmesi gerekir. Başka bir ifade ile, onlara göre Müslümanlar, devlet başkanının şahsında kamusal alana zarar veren, insanların durumunu sarsan ve devlet başkanlığıyla kastedilen amacı ortadan kaldıran bir durumun görülmesi halinde imâm azledebilir. Daha başka bir ifade ile imâm zalim, fâsık ve görevini yerine getiremez bir duruma düştüğünde hal' (azl) edilebilir.

Müslümanlar, tarih boyunca etnik ve mezhebi yapılanmalara dayalı bir siyaset anlayışı geliştirdiler. Kur'ân ve Sünnet'in getirdiği esaslara dayalı bir siyaset tasavvuru geliştirselerdi daha hayırlı bir iş yapmış olacaktı. Toplumda meydana gelen bazı olaylar sebebiyle ideal durumu fiiliyata geçirme fırsatı yakalanmadığından ve realiteye uygun çözümler peşinde koşmaktan başka bir iş yapılmadığından orijinal bir siyaset teorisi geliştirilememiştir. Daha sonraları İslam, ne yönetimde ne de toplumda Kur'ân'ın önerdiği ve Hz. Peygamber'in uyguladığı şekliyle ve dinin öğrettiği temel

premsipler ve ana maksatlar açısından hak ettiği Şekilde yer edinmeyince, kendisine yegane yuva ve sığınak olarak “vicdan” ve “gönül”leri buldu. İnsanların iç dünyasına ve bireysel hayatına çekilen İslam, dış dünyayı da insanların kendi menfaatleri için teşkil ettikleri anlayışlara bıraktı. Böylesi bir anlayışın yerleştiği bir toplumda insanın müşahade ettiği iç alanlar İslam’a, dış alanlar da insanların fikirlerine teslim edilince; İslam, namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmekten ibaret bir “ibadet ve merasim” dini haline dönüşmüştür. Ticaret ve siyaset başta olmak üzere, çağdaş insanın maddeci anlayışınca ibadet ve merasim sayılmayan tüm alanlar İslam’ın nüfuzundan çıkarılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kâdı Ebû'l-Hüseyn, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, (tah. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya), Daru'l-Mısriyye, Mısır tsz.
- _____, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (Tah. Abdulkerim Osman), Mektebetu'l-Usre, Mısır.
- Abdurrazık, Ali, *İslam'da İktidarın Temelleri (el-İslam ve Usuluha el-Hukm)*, (trc. Ömer Rıza Doğrul), Birleşik Yay., İstanbul 1995.
- Açıkel, Yusuf, *Kur'ân ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*, Nobel Yay., Ankara 2009.
- Ağırakça, Ahmet, *Emevi Döneminde Kıyamlar (Saltanata Karşı Hilâfet Mücadeleleri)*, Şafak Yay., İstanbul 1992.
- _____, *Hz. Ebû Bekir Devri İslam Tarihi*, Buruc Yay., İstanbul 1998.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Tahk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetu Kurtuba, Kahire, tsz.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, İstanbul 1969.
- Ahmed, Manzuriddin, "Kur'ân'da Anahtar Siyasi Kavramlar", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (Derleyen: Kazım Güleçyüz), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Ahmet, M. A. Celi, *Çağdaş Haricilik Düşüncesi Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, (çev. Adnan Demircan), İstanbul 1997.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001.
- _____, "Kur'ân-ı Kerîm Açısından Egemenlik Meselesi", *İslamî Araştırmalar*, 8 (3-4), 1995.
- _____, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, XXXI.
- _____, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, 4(2), 2006, 1-10.
- Akkaya, Necla, "İslam Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, V(4), Ankara 1991.

- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006.
- Aktan, Hamza, *İslam Miras Hukuku*, İşaret Yay., İstanbul 1991.
- Akyol, Taha, *Hâriciler ve Hizbullah (İslam toplumlarında Terörün Kökleri)*, Doğan Kitapçılık, Mart, 2000.
- Akyüz, Vecdi, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yay., İstanbul 1996.
- Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul 1987.
- Ali b. Ebi Talib, *Nehcu'l-Belağa*, Haz. Şerîf er-Radiy, (trc. Abdalbaki Gölpmarlı), Ansariyan Puplication, Kum 1981.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendizade (ö. 1355/1936), *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, I.
- Aliyyu'l-Kari, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, trc. Hüseyin Erdoğan, Hisar Yay., İstanbul 2010.
- Alper, Hülya, *İmâm Mâturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Amidi, Ebû'l-Hasan Seyfuddin Ali b. Muhammed b. Salim, *Ebkaru'l-Efkar fî Usuli'd-Din*, (tah. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2003.
- _____, *Gayetu'l-Meram fî İlmi'l-Kelâm*, Tahk. Hasan Mahmud Abdullatif, Daru'l-Meclisi'l-A'la, Kahire 1391.
- Ammara, Muhammed, *Ma'riketu'l-İslam ve Usulu'l-Hükm*, Daru'ş-Şuruk, Beyrut 1997.
- _____, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (trc. Vahdettin İnce), Ekin Yay., İstanbul 1998.
- _____, *Mu'tezile ve Devrim*, (trc. İbrahim Akbaba- İbrahim Güneş), Ekin Yay., İstanbul 2000.
- _____, *Laiklik ve Dinin Fanatizm Arasında İslam Devleti*, (çev. Ahmet Karababa-Salih Parlak), Endülüs Yay., İstanbul 1991.
- Apaydın, H. Yunus, *İlmihal, (Siyasal Hayat)*, DİB Yay., Ankara 2006.
- Ardoğan, Recep, "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), Sivas 2004.

- Aristo, *Politika*, trc. Ersin Uysal, Dergah Yay., İstanbul 2007.
- Arsel, İlhan, *Türk Anayasa ve Siyasi Hukuk*, İstanbul 1961.
- Ashirbek, Mü'minov -Anke Von Kuegelgen, *Mâturidi Döneminde Semerkant İlâhiyatçıları*, (4/10. asır).
- Askalani, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- _____, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l-Cil, Beyrut 1412.
- Askeri, Allame Murtaza, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri*, (trc. Cafer ve İsmail Bendiderya), Kevser Yay., İstanbul, tsz.
- Atalan, Mehmet, "Ebû Hanife ve Alioğulları", *Dinî Araştırmalar*, 8(24).
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân Ansiklopedisi*, I-XXX, İstanbul, tsz., XI.
- Atmaca, Veli, "*Hadisleri Bakımından Siyasetnameler*", Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ 2003.
- Avacıyyi, Galib b. Ali, *el-Havaricü Tarihuhum ve Erauhumu'l-İ'tikadiyyeti ve Mevgıfi'l-İslami Minhe*, Mekke 1997.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2002.
- Aycan, İrfan, *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- _____, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, Fecr Yay., Ankara 1990.
- Aydın, Mehmet Akif, "*Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol*", İslamî Araştırmalar Dergisi, 8(3-4).
- Aydınlı, Osman, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003.
- Ayni, Bedreddin Mahmud b. Ahmed, *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1980.

- Azimli, Mehmet, *Dört Halifeyi Farklı Okumak Hz. Ebû Bekir*, Ankara Okulu Yay., 2011.
- Bağcı, Musa, “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Diyarbakır 2000.
- Bağdâdi, Abdulkahir, *Kitabu Usuli'd-Din*, İstanbul 1928.
- Bağdâdi, Ebû Bekir el-Hatib Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Bakıllani, Ebû Bekir Muhammed b. Et-Tayyib, *Temhidu'l-Evail ve Telhisu'd-Delail fi'r-Reddi Ala'l-Mülhideti ve'l-Muattulati ve'r-Rafidati ve'l-Hevarici ve'l-Mu'tezile*, (tah. Ahmed Ferid el-Mezidi), Daru'l-Kutu el-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Bardakoğlu, Ali, “Din (Türk Hukukunda)”, *DİA*, Tdv Yay., İstanbul 1994.
- Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku*, İstanbul 1960.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, İstanbul 2002, V, 120.
- Belazuri, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Fütuhu'l-Büldan*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Benna, Cemal, *el-İslamu Dinun ve Ümmetün ve Leyse Dinen ve Devletun*, Daru'ş-Şuruk, Kahire 2008.
- Beyazizade, Ahmed Efendi, *İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikâdi Görüşleri*, (trc. İlyas Çelebi), MİFAV Yay., İstanbul 1996.
- Beyhaki, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Asar*, (tah. Seyyid Kisrevi Hasan), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- _____, *el-İtikad ve'l-Hidaye ila Sebili'r-Reşad Ala Mezhebi's-Selefi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaeti*, (tah. Abdullah Muhammed ed-Derviş), Daru'l-Yemame, Beyrut 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukuk-i İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1975.
- Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, (trc. Sevede Çalışkan-Hamit Çalışkan), Dost Yay, İstanbul 2001.

- Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İsam Yay., İstanbul 2009.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Kitabu Bed'i'l-Vahy, Daru's-Şi'b, Kahire 1987.
- Bulut, Halil İbrahim, "İlk Dönem İmâmi Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: VII/II, Sivas 2004.
- Büyükkara, M. Ali, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, (trc. Vecdi Akyüz), Kitapevi Yay., İstanbul 2001.
- _____, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar), İstanbul 1997.
- Caferiyan, Resul, *el-Mesaru'l-Fikriyyu Beyne'l-Mu'tezileti ve's-Şîa*, (Arapçaya trc. Halid Tefvik), Daru's-Safve, Beyrut 1993.
- _____, *Masum İmâmların Fikri ve Siyasi Hayatı*, Kevser Yay., İstanbul 1994.
- Camii, Muhammed Mescidi, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, (trc. Malik Eşter), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Canan, İbrahim, *Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., İstanbul 1996.
- Cedan, Fehmi, *Çağdaş Arap Dünyasında İslamî Yönetim Tartışmaları*, Yöneliş Yay., İstanbul 1989.
- Cessas, Ebû Bekir, *Ahkamu'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Behiyye, Kahire 1947.
- Ceylan, Hasan Hüseyin, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, I.
- Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Etüd Yayınları, Samsun 1997.
- Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought (Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce)*, (çev. Hakkı Koni), Kapı Yay., İstanbul 2007.
- Cürcani, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifat*, (tah. İbrahim el-Ebyari), Daru'l-Kutub el-Arabi, Beyrut 1405.

- _____, *Şerhu'l-Mevakif*, (tah. M. Bedruddin el-Halebi), Matbaatu's-Saade, Mısır 1907.
- Cüveyni, Ebû'l-Maali Abdu'l-Melik b. Abdillâh b. Yusuf, *Ğiyasu'l-Ümem fi Tiyasi'z-Zülem (Ğiyasi)*, (tah. Mustafa Ali-Fuad Abdulmun'im Ahmed), Daru'z-Zahim, Beyrut 2007.
- _____, *Kitabu'l-İrşad İla Kavatii'l-Edilleti fi Usuli'l-İ'tikad*, (tah. Zekeriyya Umeyrat), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Çakan, İsmail Lütfü, *Anahatlarıyla Hadis*, Ensar Yay., İstanbul, tsz.
- Çelik, Ömer, "Toplumsal İki Siyaset Sorunu", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul tsz.
- Çetin, Maksut, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Ekseninde Mâturidi'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, Ata. Ün. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2008.
- Dalkıran, Sayın, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şi'i Akidesine Tenkitleri*, İstanbul 2000.
- _____, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri," *EKEV Akademi Dergisi*, 1997, cilt: I, sayı: 1.
- Darekutni, Ebû'l-Hasan Ali b. Amr, *Sünen*, Tahk. Muhammed Şemsu'l-Hakk Azimabadi, Matbabatu'l-Ensar, Delhi 1306.
- Davudoğlu, Ahmet, "*Devlet*", DİA, Tdv Yay., İstanbul 1994.
- Demir, Ahmet İshak, "İmâmiyye Şîasında Dinî Otorite", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı, 3, III, 2003.
- Demircan, Adnan, *Ali-Muaviye Kavgası*, Beyan Yay., İstanbul 2010.
- _____, *Hz.Ali Dönemi ve Ehl-i Beyt*, Beyan Yay., İstanbul 2008.
- _____, *Hâricilerin Siyasi Mücadeleleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1993.
- Demirel, Harun Reşit, "Hz. Aişe ve Siyaset", *Yüzcüncüyıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Van 2000.

- Doğan, Lutfu-Kutluay, Yaşar, ‘‘Hasan-ı Basri’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan’a Mektubu’’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1964.
- Dumlu, Ömer, *Konularına Göre Kur’ân*, Birleşik Yay., İzmir 2006.
- Duri, Abdülaziz, *İlk Dönem İslam Tarihi*, (çev. Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yay., İstanbul 1991.
- Dursun, Davut, *Laiklik, Değişim ve Siyaset*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Ebû Davud, Süleyman b. El-Eş’as es-Sicistani, *es-Sünen*, M. Muhammed Abdu’l-Hamit, Mısır, tsz.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkıh-ı Ekber*, (trc. Hasan Basri Çantay), DİB Yay., Ankara 1986.
- _____, *İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri*, (trc. Mustafa Öz), Kalem Yay., İstanbul 1981.
- Ebû’l-Münteha, *Şerhu Fıkıhî’l-Ekber*, Salah Bilici Yay., İstanbul 1988.
- Ebû Ya’la, Ahmed b. Ali b. El-Müsenna, *Müsnedu Ebi Ya’la*, (tah. Hüseyin Selim Esed), Daru’l-Me’mun, Dimeşk 1984.
- Ebû Yusuf, *Kitabu’l-Harac*, (tah. Hasan Abbas), Beyrut 1985.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*, (trc. Abdulkadir şener), Fecr Yay., Ankara 1986.
- _____, *İslam’da Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, (trc. Abdulkadir şener), Hisar Yay, İstanbul 1978.
- _____, *Ebû Hanife*, trc. Osman Keskioglu, DİB Yay, Ankara 2005.
- Eflatun, *Devlet*, (trc. Yağmur Reyhani), Akvaryum Yay., İstanbul 2005.
- el-Amidi, Ebû’l-Hasan Seyfuddin Ebi’l-Hasan Ali b. Ebû Ali b. Muhammed (v. 631/1233), *el-İhkam fi Usuli’l-Ahkam*, I-IV, Kahire 1332.
- Eliaçık, R. İhsan, *Adalet Devleti*, İnşa Yay., İstanbul 2011.
- _____, *İslam’ın Yenilikçileri*, Söylem Yayınları, İstanbul 2006.

- Emini, Abdu'l-Hüseyn Ahmed, *Gadir-i Hum (el-Ğadir)*, Telhis: Ali Asker Horasani, (trc. Seyyid Ali Hüseyini-Bahri Akyol), İslamî Kültür ve İlişkiler Merkezi Yay., İran 1998.
- Ensari, Hammad b. Muhammed, *Ebû'l-Hasan el-Eş'ari*, Mektebetu'ş-Şamile, Program CD'si içinde, Medine Versiyonu, tsz.
- Eryarsoy, M. Beşir, *İslam Devlet Yapısı*, İşaret Yayınları.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- Eş'ari, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, (tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- _____, *el-Luma fi'r-Reddi Ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (tah. Muhammed Emin ed-Dannavi), Darul'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- _____, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, (tah. Ahmed Cad), Daru'l-Hadis, Kahire 2009.
- Evkuran, Mehmet, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Ezheri, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Lüğa*, (tah. Muhammed İvaz Mura'ab), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 2001.
- Farsakh, Andrea M., "Sünni Halifelikle Şîh İmâmlığın Mukayesesi", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (Derl. Kazım Güleçyüz), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Fazlur Rahman, "İslam ve Siyasi Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset," (çev. Adil Çiftçi), *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 34, Ankara 1994.
- _____, "İslam'da Şura İlkesi ve Ümmetin Rolü", *İslamî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, Ekin Yay., İstanbul 1997.
- Ferra, Ebû Ya'la Muhammed b. Huseyn, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, (tah. Muhammed Hamid el-Feyki), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- _____, *el-Mu'temed fi Usuli'd-Din*, Zâhiriyye Kütüphanesi, Dimaşk, tsz., (Yusuf İbiş, *Nususul-Fikri's-Siyasi el-İslamî (el-İmâme İnde's-Sünne)*, Daru't-Talia, Beyrut 1966 içinde).

- Fıġlalı, Ethem Ruhi, *Çaġımızdan İtikâdî İslam Mezhepleri*, İstanbul 2001.
- _____, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muġla 1997.
- Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu 'l-Muhit*, Beyrut, tsz.
- Gazzali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi 'l-İ'tikad*, Tahk. Enes M. Adnan eş-Şerefavi, Daru'l-Minhac, Beyrut 2008.
- Gedikoġlu, Adnan, *Kur'ân Âyetleri Baġlamında İbnü'l-Mutahhar El-Hilli Ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı*, Selçuk Üni. Sosyal Bil. Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2008.
- Genç, Süleyman, "Hicri 5/Miladi 11. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2007.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Der Yay., İstanbul 1969.
- _____, *On Dört Masum Hz. Peygamber ve Hz. Fatıma*, Der Yay., İstanbul 1979.
- _____, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali (a.s.)*, Ensariyan Yay., Kum 1996.
- _____, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, Derin Yay., İstanbul 2011.
- Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat Yay., Ankara 2002.
- Gümüšoġlu, Hasan, *İslam'da İmâmet ve Hilâfet*, Kayıhan Yay., İstanbul 2011.
- Halim Paşa, Prens Said, "İslam Usul-i Siyasiyesi", (trc. M. Akif Ersoy), Mehmed Akif Külliyyatı, Haz. İsmail Hakkı Şengüler, Hikmet Neşr., İstanbul 1991.
- Hallaf, Abdulvehhab (ö. 1375), *İlmü Usuli'l-Fıkh*, İstanbul 1983.
- Hamdavi, Abdulkarim M. Mûti', *Fıkhü'l-Ahkami's-Sultaniyye*, Enes Matb., İstanbul 2001.
- Hamevi, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kayyumi, *el-Misbahu 'l-Munir fi Garibi Şerhi'l-Kebir*, Şamile Program CD'si Medine Versiyonu.
- Hamidullah, Muhammad, *İslam Peygamberi*, (trc. Salih Tuġ), İrfan Yay., İstanbul 1990.

- _____, *İslam'a Giriş*, TDV Yay., Ankara 2010.
- _____, *Mecmua'tu'l-Vesaiiku's-Siyasiyye Li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfeti'r-Raşide*, Daru'n-Nefais, Beirut 1987.
- _____, "Constitutional Problems in Early İslam", *İTED*, Cilt: V.
- Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslam*, TDV. Yay., Elazığ 2000.
- Hasan, Hasan İbrahim, *en-Nuzumu'l-İslamiyye*, Mektebetu'n-Nehde, Kahire 2006.
- Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği (İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik)*, Kitabiyat Yay., Ankara 2005.
- Hayat, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mülhid*, (tah. Alber Nasri Nader), Beirut 1957.
- Haydarizade İbrahim, *İslam Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi*, İstanbul, tsz.
- Hayrbeytî, Mahmud b. İsmail b. İbrahim, *ed-Dürretü'l-Garra fi Nasihati's-Selatin ve'l-Kudat ve'l-Umera*, Mekke 1414/1996.
- Heysemi, Nureddin Ali b. Ebi Bekir, *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, Daru'l-Fikr, Beirut 1992.
- Heytemi, İbn Hacer, *es-Sevaiku'l-Muhrika Ala Ehli'r-Rıfđi ve'd-Dalali ve'z-Zendeka (Yıkıcı Yıldırımlar)*, (trc. Hasip Seven), Bedir Yay., İstanbul 1990.
- Hilli, Ebû Mansur Hasan b. Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Mutahhar, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, Kum 1372.
- _____, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, Kum 1372.
- _____, *İmâmet*, trc. Komisyon, Alulbeyt Yay., 2008.
- Hizmetli, Sabri, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *AÜİF. Dergisi*, Cilt: XXVII.
- Horasani, Âyetullah el-Uzma Hüseyin Vahid, *Usulu'd-Din İle Tanışma*, (trc. Cafer Bendiderya), Bağırul-Ulum Yay., İstanbul 2009.
- Hoyladı, Adnan, *Mevlevi Hafız Abdulcemil Efendi'nin ez-Zaferu'l-Hamidiyye Rîsâlesi ve İslam Kamu hukukunda Hilâfetin Kureyşliliği Tartışmaları*, Marmara

- Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2010.
- Humeyni, Âyetullah, *İslam'da Devlet*, (trc. Hüseyin Hatemi), Objektif Yay., İstanbul 1991.
- Hussain, Muhammed Hadi -Abdul Hamed Kamali, *The Nature of İslamic State- A Critical Study of Müslim Political Thought*, Lahore, tsz.
- Hüseyinesep, Seyyid Rıza, *Cevaplıyoruz*, (trc. Muhammed Mucahidi), Kevser Yay., İstanbul, tsz.
- Huleyf, Fethullah , “Ebû Mansur Mâturidi Hayatı ve Eserleri”, (çev. Mustafa Öz), *Diyanet İlmî Dergisi*, 13(5), 1974.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara 1967.
- İbiş, Yusuf, *el-İmâm ve'l-İmâme İnde'ş-Şîa*, Daru'l-Hira, Beyrut 1990.
- İbn Arabi, Ebû Bekir, *el-Avasım vel-Kavasım*, (tah. Muhibbuddin el-Hatib), Daru's-Sekafe, Katar, tsz.
- İbn Babeveyh el-Kummi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali, *Risâletu İ'tikadati'l-İmâmiyye*, (trc. Ethem ruhi Fığlalı), Ankara Ün. Basımevi, Ankara 1978.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed, *el-Musannef*, (tah. Muhammed Avvame), Daru'l-Kible, tsz.
- İbn Ebi'l-İzz, Sadruddin Muhammed b. Alaüddin el-Hanefi, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, (tah. Eymen b. Muhammed b. Arefe), el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire, tsz.
- İbn Ca'd, Ali, *el-Müsned*, (tah. Amir Ahmed Haydar), Müessesetu'n-Nadir, Beyrut 1990.
- İbn Cevzi, Abdurrahman b. Ali, *el-İlelu'l-Mütenahiyye fi'l-Ahadisi'l-Vahiyye*, (tah. Halil el-Meys), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403.
- İbn Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzuat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

- İbn Esir, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybani, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru Sadır, Beyrut 1979.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Makayisi'l-Lüğa*, (tah. Abdu's-Selam Muhammed Harun), Daru'l-Fikr 1979.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (trc. Halil Kendir), Yeni Şafak Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Tarihu İbn Haldun (Kitabü'l-İber ve Divanü'l-Mübtedi ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arap ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum Min Zeviyi's-Sultani'l-Ekber)*, (tah. Ebû Suheyb el-Kermi), Beyt el-Efkar ed-Devliyye, Ürdün tsz.
- _____, *Mukaddime*, (trc: Süleyman Uludağ), Dergah Y., İstanbul 1988.
- _____, *Lubabu'l-Muhassal fi Usuli'd-Din*, (tah. Ahmed Ferid el-Mezidi), Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2004, (Nihayetu'l-İkdam İçinde).
- İbn Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, (tah. Ebû Hacer Muhammed Said b. Besyuni Zağlul), Daru'l-Kütub el-İlmiyye, Beyrut 2003.
- _____, *Fedailu's-Sahabe*, (Tah. Vasiyullah Muhammed Abbas), Müessesetu'r-Rîsâle, Beyrut 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Beyrut, tsz.
- İbn Hibban, Ebû Hatim, Muhammed et-Temimi, *es-Sahih*, (tah. Şuayb el-Arnaut), Müessesetu'r- Rîsâle, Beyrut tsz.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdilmelik, *Siretu'n-Nebi*, (tah. Mecdi Fethi es-Seyyid), Daru's-Sahabe, Tanta 1995.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, (tah. Muhammed Muhyuddin Abdilhamid), Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- _____, *I'lamu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemin*, (tah. Taha Abdurrauf Sa'd), Daru'l-Cil, Beyrut 1973.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, (tah. Sami b. Muhammed Selame), Daru Tayyibe 1999.

_____, *el-Bidaye*, Mısır 1932.

İbn Kuteybe, ed-Dineveri, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyase*, Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2006.

_____, *el-Mearif*, (tah. Servet Ukkâşe), Kahire 1981.

İbn Mace, *Sünen*, (tah. M. Fuad Abdalbaki), Daru'l-Fikr, Beyrut tsz.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-İfriki el-Mısri, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, tsz.

İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1964.

İbn Humam, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, IV, 160.

İci, Adududdin, *el-Mevakif*, (Şerhu'l-Mevakif İçinde), (tah. M. Bedreddin el-Halebi), Matbaatu's-Saade, Mısır 1907.

İkbal, J. Cavit, "İslam'da Devlet Kavramı", *İslamî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, Ekin Yay., İstanbul 1997.

İlhan, Avni, "Şîa'da Usulü'd-Din" , *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

_____, *Mehdilik*, Beyan Yay., İstanbul 1993.

İsbahani, Ebû Nuaym, *el-İmâme ve'r-Red Ala'r-Rafide*, (tah. Ali b. Muhammed el-Fukayhi), Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikme, Medine 1994.

_____, *Fezailu'l-Hulefai'r-Raşidin*, Mektebetu's-Şamile Medine Versiyonu.

İsferayini, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din*, (tah. Muhammed Zahid el-Kevseri), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

İşcan, Mehmet Zeki, "Bir Türk Bilgini İmâm Mâturidi'nin İslam Düşüncelerine Katkıları", *SDÜİF Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, İsparta 2007.

_____, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâturîdi'nin Katkısı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 34.

_____, "İmamiyye Şîasında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:6, Sayı:10, (Kış 2002).

- İbiş, Yusuf, *ed-Devletu'l-Emeviyyetu*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (trc. Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1984.
- _____, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975.
- _____, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul, tsz.
- Kandemir, M. Yaşar, “Abdullah b. Ömer b. Hattab”, *DİA*, Tdv Yay., İstanbul 1988.
- _____, *Mevzu Hadisler*, DİB Yay., Ankara 1991.
- Kapar, Mehmet Ali, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, Beyan Yay., İstanbul 1998.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yay., İstanbul 1998.
- Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Muhammed, *Bedâiu's-Sanaî fî Tertibi'ş-Şerâi*, Kahire 1910.
- Kaşıkçı, Osman, *Osmanlı'da Devlet Başkanlığı*, Yitik Hazine Yayınları, İzmir 2012.
- Katib, Ahmed, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şiîlik*, (trc. Muharrem Tan), Mana Yay., İstanbul 2009.
- _____, *Sünni Siyasal Düşüncesinin Gelişimi Demokratik Hilâfete Doğru*, (trc. Muhammed Coşkun), Mana Yay., İstanbul 2010.
- Kayaoğlu, İsmet, “İslam'da Âdalet Mefhumu”, *AÜİF Dergisi*, Ankara 1985, XXVII, 206.
- Keskioğlu, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, DİB. Yay., Ankara 2003.
- Kettani, Muhammed Abdulhayy b. Abdilkebir, *Nizamu'l-Hukumeti'n-Nebeviyye (et-Teratibu'l-İdariyye)*, (tah. Ali Muhammed Dendel), Mektebetu Abbas Ahmed el-Baz, Mekke 2001.
- Kevserani, Vecih, *Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, (trc. Muhlis Canyürek), Denge Yay., İstanbul 1992.
- Kevseri, Muhammed Zahid, “İftiraku'l-Ümmeti Ala Firakin ve Kelimetun Ani'l-İmâm Ebi'l-Muzaffer el-İsferayini”, (et-Tabsir fi'd-Din içinde).

- Kılıç, Ünal, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, Kayıhan Yay., İstanbul 2001.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, “İslam’ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkansızlığı Üzerine”, *İslamiyat Dergisi*, 8(3), 2005.
- _____, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları*, Otto Yay., İstanbul 2011.
- _____, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993.
- Kışlalı, A. Taner, *Siyaset Bilimi -Giriş-*, İmge Kitapevi, Ankara 1992.
- Koçoğlu, Kıyasettin, “Mâturidiyye’nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38.
- _____, “İmâm Mâturidi’nin Mu’tezile Algısı”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 7(2), Mayıs-Ağustos 2010.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arası Münakaşalar*, DİB Yay., Ankara 1989.
- Korkmaz, Fahrettin, *Gazâlî’de Devlet*, Tdv. Yay., Ankara 1995.
- Köse, Hızır Murat, “Siyaset”, *DİA*, Tdv Yay., İstanbul 2009.
- Kuleyni, Ebû Ca’fer Mumammed b. Ya’kub, *el-Kafi fi’l-Usul*, Müessesetu Ensariyan, Kum 1424.
- Kummi, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh, *Risâletu’l-İ’tikadati’l-İmâmiyye*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978.
- Kummi, Sa’d b. Abdillah, *el-Makalat ve’l-Fırak* (nsr. Cevad Meşkur), Tahran 1963.
- Kumpani, Fazlullah, *Hız. Ali Kimdir*, İslamî Kültür ve İlişkiler Merkezi Yay., İran 1998.
- Kurtubi, Ebû Abdillah Muhammed b. Abillah, *el-Camiu li Ahkami’l-Kur’ân*, (tah. Ahmed el-Berduni -İbrahim Atfış), Daru’l-Kutub el-Mısriyye, Kahire 1963.
- Kuşeyri en-Nisaburi, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac, *el-Camiu’s-Sahih*, Babu’l-Vefa Bi Bey’i’l-Hulefa, Daru’l-Cil, Beyrut tsz.
- Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması,” *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, I/1 (Bahar 2008).
- _____, *İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.

- _____, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*.
- Laoust, Henri, *La Politique de Gazali*, Paris 1970.
- Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Dili*, (trc. Fatih Taşar), Kayseri 1992.
- _____, *Ortadoğu*, (trc. Selen Y. Kölay), Arkadaş Yay., Ankara 2006.
- Lütfi, Ömer, *Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilâfet*, Selanik 1330.
- Macit, Nadim, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Seba Yay., İstanbul 2000.
- _____, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., Erzurum 1995.
- Madelung, W.F., “Oniki İmâm Şiasında İmâmın Gaybet Zamanında Otorite”, *İslamî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, Ekin Yay., İstanbul 1997.
- Makdisi, İmâm Kemaleddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Şerîf, *el-Musamere*.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, Tahk. Hamid Ahmed et-Tahir, Daru Fecr li't-Turas, Kahire 2005.
- Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul 1982.
- Mâturidi, Ebû Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, (tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İsam Yay., Ankara 2003.
- _____, *Te'vilâtu'l-Kur'ân (Te'vilâtu Ehl-i Sünne)*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Maverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2002.
- _____, *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Memiş, Murat , “İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları*, 8(2), 2010.
- Mevdudi, Ebû'l-A'la, *İslam'da Hükümet*, Hilal Yay., İstanbul 1986.
- _____, *Kur'ân'a Göre Dört Terim*, (trc. Osman Cilacı-İsmail Kaya), İstanbul 1979.
- _____, *Hilâfet ve Saltanat*, (trc. Ali Genceli), Hilal Yay., İstanbul, tsz.

- Mevsili, Ebû'l-Fadl Mecduddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud (ö. 863/1284), *el-Ihtiyar li Talili'l-Muhtar*, I-IV, İstanbul 1980, II.
- Mihçioğlu, Cemal, "Kamu Yönetimi Alanında Türkçe Terim Denemeleri", Yıllık IX 1986-1987, Ankara Üni. Basın Yayın Yüksekokulu Yay., Ankara 1987.
- Musavi, Ahmed, "Velayet-i Fakih Teorisi ve Şîf Fıkıh Literatüründeki Yeri", *İslamî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, Ekin Yay., İstanbul 1997.
- Musevi, Haşim Nasır, *Mefhumu's-Siyaseti fi'l-İslam ve'l-Kur'an*, Erişim Tarihi: 02.03.2013, <http://www.balagh.com/mosoa/fekr/va07v0tj.htm>.
- Mustafa, Nevin Abdulhalık, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (trc. Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul 1990.
- Mutahhari, Murtaza, *Bilinmeyen Simasıyla Hz. Ali*, (trc. İsmail Bendiderya), Kevser Yay., İstanbul 2007.
- Müslim, Hafız Ebû 'l-Huseyn b. Haccac, *Sahihu Müslim*, (tah. Nazar Muhammed Farayabi), Daru Tayyibe, Riyad 2006.
- Nasır, Menkubers Necmuddin Yalınkılıç Abdullah et-Turki Ebû Şuca', *en-Nuru'l-Lami' ve 'Burhanu's-Satu'*, Köprülü Ktp., Nu: 848, İst. Tar: 648, s. 18 a.
- Neraki, Şeyh Ahmed, *Vilayetu'l-Fakih*, Daru't-Tearuf Li'l-Matbuat, Beyrut 1990.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünen-i Nesai*. (tah. Muhammed Nasruriddin el-Albani), Mektebetu'l-Maarif, Riyad 1988.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabşıratu'l-Edille II*, (tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), DİB Yay., Ankara 2003.
- Nesefî, Ömer, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, (trc. Yunus Vehbi Yavuz), Bayrak Yay., İstanbul.
- _____, *Metnu'l-Akaid*, (Şerhu'l-Akaid İçinde) Dergah Yay., İstanbul 1991.
- Neşşar, Ali Sami, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Mearif, Mısır 1977.
- Nevevi, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Müslim b. El-Haccac*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1392.

- Nisaburî, Hakim, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, (nşr. Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut 1990.
- Niyazi, Mehmet, *İslam Devlet Felsefesi*, İstanbul 1998.
- Nuaymî, Selim, “Zuhuru'l-Havaric”, *Mecelletu'l-Mecma'ı'l-İlmiyyi'l-Irakî*, Bağdat 1967.
- Nursi, Bediuzzaman Said, *Lem'alar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, *Mektubat*, Tenvir Yay., İstanbul 1990.
- _____, *Sözler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1998.
- _____, *İşaratü'l-İ'caz*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri*, TDV Yay., Ankara 1993.
- _____, “Şîî İmamet Nazariyesi”, *AÜİFD*, XXXII, Ankara 1992.
- Osman, Fethi, *Düşünce Devleti Bir Erken Dönem İdeolojik Devlet Deneyimi*, (trc. Salih Özer), Fecr Yay., Ankara 1992.
- Öke, M. Kemal, *Hilâfet Hareketleri*, İstanbul 1989.
- Öz, Mustafa, “Ehl-i Beyt”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1994.
- _____, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmâm ve Mehdi İnancı*, MÜİFV Yay., İstanbul 1995.
- _____, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2011.
- _____, “İmâmet”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1994.
- Özafşar, Mehmet, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı (Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu)*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.
- Özen, Şükrü, “Mâturidi ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşiliği Meselesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, İfav Yay., İstanbul 2009.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Ekev Yay., Erzurum 2001.
- _____, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, Nun Yay., İstanbul 1995.

- _____, *İslam Düşüncesinde Yetmiş Üç Fırka Anlayışı*, Rağbet Yay., İstanbul 2010.
- Özsoy, Ömer – Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'ân*, Fecr Yay., Ankara 2001.
- Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2001.
- Öztürk, Resul, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ün. İl. Fak., Ankara 2002.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, İstanbul 1997.
- Pezdevi, Ebû'l-Yusr, Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (trc. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yay., 1994.
- Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, (tah. Safvan Adnan Davudi), Daru'l-Kalem, Beyrut 1997.
- Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi Ala Şerhi'l-Akaid*, Salah Bilici Yay., İstanbul 1965.
- Rayyıs, Ziyaüddin, *en-Nazariyyatu's-Siyasiyyetu'l-İslamiyye*, Daru't-Turas, Kahir 1976.
- Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *I'tikadadutu Firaki'l-Müslimine ve'l-Müşrikin*, (tah. Ali Sami en-Neşşar), Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 1402.
- _____, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, (tah. Ahmed Hicazi es-Saka), Kahire 1986, II, 255.
- Reşid Rıza, Muhammed, *el-Hilâfe ve'l-İmâmetü'l-Uzma*, Mısır 1341.
- Rıza, Muhammed, *Ali b. Ebi Talib Rabiu'l-Hulefai'r-Raşidin*, (tah. Hassan es-Seyyid ed-Derviş), Daru Alemu'l-Kutub 2005.
- Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, (tah. Bekir Topaloğlu), DİB. Yay., Ankara 1998.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussain, *Islamic Messianism, The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981.
- Saidi, Abdülmüteal, *en-Nazariyyatü'l-İslamiyye fi'd-Devle*, Mısır 1917.

- Sallabi, Ali Muhammed, *Osman b. Affan Şahsiyyetuhu ve Asruhu*, Daru İbn Kesir, Beyrut 2003.
- Sallabi, Ali Muhammed, *Ebû Bekr es-Siddik Şahsiyyetuhu ve Asruhu*, Mektebetu'l-İman, Mansure, tsz.
- _____, *Muaviye b. Ebi Sufyan Şahsiyyetuhu ve Asruhu-Ed-Devletu's-Süfyaniyyetu*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2006.
- Salih, Suphi, *en-Nuzumü'l-İslamiyye Neş'etüha ve Tatavvuruha*, Beyrut 1990.
- Santi, Paul, "İslam'ın Başlangıcında Belli Başlı Siyasi ve Felsefi Akımlar", *AÜİF.*, *İslamî İlimler Enstitüsü Dergisi*, V.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevi-Haşimi İlişkileri (İslam Öncesinden Abbasilere Kadar)*, TDV Yay., Ankara 1997.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat", *SDÜİF Dergisi*, Yıl:1994, Sayı:10.
- _____, "Hz. Peygamber'in Devlet Reisliği ve Bunun Sonraki Nesillere Yansıması" *SDÜİF II. Kutlu Doğum Sempozyumu*, İsparta 1999.
- Sarmış, İbrahim, *Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme Yönetim*, Düşün Yay., İstanbul 2010.
- Saydavi, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Gassani, *Mu'cemu's-Şuyuh*, Şamile Program CD'si İçinde.
- Semerkindî, Ebû'l-Kasım Nasiruddin Muhammed b. Yusuf el-Hüseynî, *el-Mültekat fi'l-Fetave'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmud Nassar, Seyyid Yusuf Ahmed), Beyrut 2000.
- Semerkindi, Hakim, *Sevad-ı A'zam*, (trc. Sıdkı Gülle), Bedir Yay., İstanbul 1993.
- Semerkindi, Şemsuddin Muhammed b. Eşref, *el-Mu'tekad li İ'tikadi Ehli'l-İslam*, (tah. İsmail Yürük-İsmail Şık), Araştırma Yay., Ankara 2011.
- Semerkindi, Şemsu'd-Din, *SahaiFu'l-Hilafiyeti*, (tah. Dr. Ahmed Abdurrahman Şerîf), Riyad.
- Senhuri, Abdurrazık, *Fıkhu'l-Hilafe ve Tatavvuruha*, Mısır 1993.

- Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, (trc. Suphi Menteş), Menteş Matbbası, İstanbul 1969.
- Shaban, M. A. *İslamic History*, A. New İnterpretation I, Cambridge 1971.
- Sırma, İhsan Süreyya, "*İmâm-ı Azam Ebû Hanife*"(Takriz), İmâm-ı Azam, İslam'ın İnanç Esasları, (trc. İsmail Bayer), İhtar Yay., Erzurum 1992.
- _____, *İslamî Tebliğin Örnek Halifeler Dönemi*, Beyan Yay., İstanbul 2008.
- Sofuoğlu, Cemal, "*Şîî İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı*", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İsav Yay., İstanbul 1994.
- Sübhani, Ca'fer, *Muhadaratun fi'l-İlâhiyyat*, Telhis. Ali er-Rabbani Gulpeyani, Müessesetu İmâm Sadık, Kum 1431.
- _____, *Velayet Nuru İmâm Ali*, (trc. Zeynep Çatar-Kadri Çelik-Mirneecat Karakuş), Kevser Yay., İstanbul 2010.
- Şaban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yay., Ankara 1996.
- Şafî, *el-Ümm*, (Tahric: Mahmud Matarci), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Şehristâni, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (tah. Ebû Abdillâh es-Said el-Menduh), Müessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut 1994.
- _____, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l- Kelâm*, (tah. Ahmed Ferid el-Mezidi), Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Şeriati, Ali, *Ali Şîası-Safevi Şîası*, Ekin Yay., İstanbul 2010.
- Şerîf, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi, Mâturidilik*, (trc. Ahmet Ünal), İstanbul 1990.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtar*, Mısır 1961, VII/68 vd.
- Şeyh Mufid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'man el-Harisi, *el-İfsah fi İmâmeti Emiri'l-Mü'minin Aleyhi's-Selam*, Müessesetu'l-Bi'set, Kum 1412.
- _____, *Evailü'l-Makalat Fi'l- Mezahibi'l-Muhtarat*, (nşr. İbrahim El-Ensari), Beyrut 1414/1993.
- Şirazi, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-İşare İla Mezhebi Ehli'l-Hak*, (tah. Muhammed Hasan İsmail), (Nihayetu'l-İkdam İçinde), Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2004.

- Tabatabai, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-A'lemi, Beyrut 1973.
- _____, *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şîa*, (trc. Kadir Akkaras-Abbas Akyüz), Kevser Yay., İstanbul 2009.
- Taberani, Ebû'l-Kasım süleyman b Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (tah. Tarık b. İvazullah Muhammed), Daru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Cami'u'l-Beyan 'an Te'vili'l-Kur'ân*, (tah. M. Ahmed eş-Şakir), Müessesetu'r-Rîsâle 2000.
- _____, *Tarihu't-Taberi*, (tah. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Daru Suveydan, Beyrut 1967.
- Taftazani, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Makasid*, (tah. Abdurrahman Umeyre), Alemu'l-Kutub, Beyrut 1998.
- _____, *Şerhu'l-Akaid*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1991.
- _____, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.
- Taghiyev, Vahid, *İbnü'l Mutahhar el-Hilli'nin İmâmet Düşüncesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007.
- Taha Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kubra*, I.
- Tahavi, Ebû Ca'fer Ahmed b. Selame el-Ezdi, *el-Akidetu't-Tahaviyye*, (tah. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Ata. Ün. İlâhiyat Fak. Yay., Erzurum 1992.
- Taşçı, Özcan, *İlk Kelâm Rîsâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Tarsusi, Necmeddin İbrahim b. Ali, *Tuhfetu't-Türk ve Damanuhu Kitabu'n-Nuru'l-Lamii Fima Ya'melu Bihi Fi'l-Camii*, (tah. Şeyh Abdulkerim Muhammed Mûti el-Hamdavi), Trablus: y.y. 1999.
- Teber, Ömer Faruk, "Harici İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 34 (Kış 2008).

- Tehanevi, Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Tirmizi, E bu Abdillâh Muhammed b. İsa, *el-Camiu's-Sahih*, Kahire 1292.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yay., İstanbul 2010.
- _____, *İslam'da Kadın*, İstanbul 1984.
- Türköne, Mumtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yay., İstanbul 2011.
- Tüveyciri, Halid b. Muhsin, *Velayetu'l-Fakih ve Tatavvuruha*, Daru'l-Beyan, Riyad 1431.
- Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesi Açısından İslam'da Mülk ve Hilâfet*, İz Yay., İstanbul 1996.
- Udeh, Abdulkadir, *İslam ve Siyasi Durumumuz*, (trc. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1982, Pınar Yay.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1970.
- _____, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- _____, "Kur'ân'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?" *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 32.
- Uyanık, Mevlüt, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik (Hasan-ı Basri Örneği)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Uyar, Mazlum, "Şîî Siyasi Düşüncenin Şekillenmesi", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, Cilt. 2, Sayı: 5.
- Uzun, Nihat, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Uludağ Ün. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2008.
- Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1990.
- Ünal, Bulent, *İlk Devir İslam Düşüncesinde Egemenlik*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., İzmir 2006.
- _____, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler", *DEÜİFD XIII*, Kış-İlkbahar

2001.

Ünalın, Abdullah, *Şîa'da Hadis Usulü*, İşrak Yay., İstanbul 2008.

_____, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmâmette Dayandığı Hadisler*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora Tezi), Şanlıurfa 1998.

Ünlüsoy, Kamile, *İslam Düşünce Tarihinde Vesayet Problemi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2005.

Üstün, İsmail Safa, *Humeyni'den Hameney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, Birleşik Yay., İstanbul 1999.

Vehbi, Mehmet (ö. 1337/1949), *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, İstanbul 1987.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Birleşik Yay., Ankara 1981.

_____, "Khârijite Thought in The Umayyad Period", *Der Islam*.

W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (tercüme ve ilaveler: Fuad Köprülü), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, III. Basım, Ankara 1973.

Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, Esra Yay., Konya 1999.

Yavuz, Hulusi, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İz Yay., İstanbul 1991.

Yazıcıoğlu, M.Sait, "Mâturidi Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur el-Mâturidi ve Ebû'l-Muîn en-Neseî", *AÜİFD*, Cilt: 27, 1985.

Yücedoğru, Tevfik, *İbn Küllab ve Küllabiye Mezhebi*, Emin Yay., Bursa 2006.

Yücedoğru, H. Kübra-Bilgin, Veğdi, "Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik İslam Siyaset Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), Bursa 2008.

Yüceer, İsa, *Kelâm Fırkalarında Yöntem*, Tablet Yay., Konya 2007.

_____, *Kelâm-Felsefe Uzlaşması*, Tablet Yay., Konya 2007.

Zebidi, Ebû'l-Fezl Muhammed Murtaza el-Hüseyni, *Tacu'l-Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, (tah. Abdussettar Ahmed Ferrac), Daru'l-Hidaye, Kuveyt 1965.

Zehebi, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, (tah. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetu'r-Rîsâle, tsz.

_____, *Mizanu'l-İ'tida fi Nakdi'r-Ricall*, (tah. Ali Muhammed el-Becavi), Daru İhyai'l-Kutub, Mısır 1325.

_____, *Ehadisun Muhtare*, Mektebetu'd-Dar., tsz., eş-Şamile Cd Versiyonu.

Zellum, Abdulkadim, *İslam'da Yönetim Sistemi*, Ta-Ha Yay., (trc. M. Hanifi Yağmur), Ankara I. baskı.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, Müessesetu'r-Rîsâle, Beyrut 1999.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Maksut ÇETİN
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum-Karayazı 15.12.1971
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü (İslam Mezhepleri Tarihi)
Bildiği Yabancı diller	Arapça-İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	Kitap-Makale
İş Deneyimi	
Stajlar	Pedagojik Formasyon Stajı
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı
İletişim	
E-Posta Adresi	cetin_maksut@mynet.com
Tarih	17/06/2013