

# Ana-Akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Sınırlandırılması

## Limitations of Power in Islamic Political Thought

M. Akif Kayapınar<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
M. Akif Kayapınar (Dr. Öğr. Üyesi),  
İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü,  
İstanbul, Türkiye  
E-posta: makifkayapinar@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-3208-4718

**Başvuru/Submitted:** 30.11.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
28.02.2024  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
05.03.2024  
**Kabul/Accepted:** 05.03.2024

**Atıf/Citation:** Kayapınar, M. Akif. Limitations of Power in Islamic Political Thought. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 121-148.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1398630>

### Öz

Ana-akım (Ehl-i Sünnet) İslam siyaset düşüncesinde istikrar bulmuş olan iyi-yönetişim modeli, tarih boyunca -modern Batı toplumları da dâhil-bütün toplumlarda görülen ve bir yandan iktidarın konsolidasyonuna/temerküzüne, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı hassas bir denge durumunu yansıtmaktadır. Ancak günümüzde Ehl-i Sünnet geleneğine dair geriye dönük okumalarda, söz konusu denklemin ikinci kısmı, yani iktidarın sınırlandırılması görmezden gelinerek, İslam siyaset modelini salt iktidar yanlısı, merkezîyetçi ve otokratik bir yapı olarak sunma temayülünün hâkim olduğu görülmektedir. Bu yanlış okumanın en önemli nedeni, kanaatimizce, İslam'a özgü bir nitelik olan "tevhid" ilkesinin teo-politik sonuçlarının ihmal edilmesidir. Zira tevhid, bir görünümüyle, neredeyse tüm toplumlarda ve kültürlerde iktidarın konsolidasyonu için yöneticilere veya yönetime uluhiyet atfetme temayülünü kategorik olarak reddederek iktidarın teorik düzeyde suistimalini engellerken, diğer görünümüyle de Allah'ın mutlak egemenliğine istinaden ilahi hukukun üstünlüğü anlayışını getirmekte ve siyasal iktidarı hukuki ve ahlaki olarak sınırlandırmaktadır. Bu sorunsaldan hareketle makalemizde ana-akım İslam siyaset düşüncesi "tevhid" ilkesi ekseninde değerlendirilmiş ve İslam'da siyasal iktidarın ontolojik, epistemolojik, hukuki ve ahlaki olarak nasıl sınırlandırıldığı gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Siyaset Düşüncesi, Tevhid, Siyasal Güç, İktidarın Sınırlandırılması, Hukukun Üstünlüğü

### ABSTRACT

The model of good governance developed in mainstream (*Ahl al-Sunna*) Islamic political thought is predicated on the delicate balance between the limitation and consolidation of power, a fundamental concept observed across societies throughout history, including modern Western societies. However, in contemporary interpretations of the *Ahl al-Sunna* tradition, the crucial aspect of power limitation often receives scant attention, leading to a prevalent portrayal of the Islamic political model as inherently centralized

and autocratic. We contend that this misreading primarily stems from neglecting the theo-political implications of the principle of “tawhid,” a unique feature of Islam. Tawhid not only unequivocally rejects the deification of rulers or governance to consolidate power but also underscores the supremacy of divine law, which is rooted in Allah’s absolute sovereignty. Consequently, it imposes moral and legal limitations on political power. This oversight prompts this article to critically evaluate mainstream Islamic political thought through the prism of tawhid, elucidating how political power is limited ontologically, epistemologically, legally, and morally within Islam.

**Keywords:** Islamic Political Thought, Tawhid, Political Power, Limitation of Power, Rule of Law

## EXTENDED ABSTRACT

The model of good governance in the mainstream (*Ahl al-Sunna*) Islamic political thought embodies a dual commitment to both power limitation and consolidation, a nuanced equilibrium observed across historical and contemporary societies, including Western societies. However, in contemporary retrospective analyses of the *Ahl al-Sunna* tradition, a prevalent tendency emerges to depict the Islamic political model as solely endorsing power, centralized authority, and autocratic governance, often neglecting the crucial aspect of power limitation. Contrary to this misrepresentation, this article evaluates a critical examination of mainstream Islamic political thought centered on the principle of “tawhid.” Through this lens, we debunk this misconception and illustrate how political power in Islam is inherently limited ontologically, epistemologically, legally, and morally.

Central to Islamic political theory is the principle of tawhid, which serves as the primary limit on power at a theoretical level. Tawhid signifies the absolute transcendence of God alongside His supreme sovereignty over the universe. This transcendence underscores the ontological distinction between the Absolute Creator and the relative creatures. Accordingly, no individual, institution, or entity other than Allah can partake in divinity, and there can be no ontological equivalence between Allah and any other being. In Islamic doctrine, God remains unassimilable to relative creatures through concepts such as “incarnation” or “avatarhood,” and conversely, creatures cannot transcend their ontological limitations to resemble God in a manner.

The second aspect of tawhid pertains to Allah’s absolute and uninterrupted sovereignty over the universe. This sovereignty is manifested in the perpetual dependence of the created universe, including its components on the eternal and everlasting God for existence and sustenance. Thus, beyond the physical laws governing the universe, the social, legal, and moral laws shaping the human world also fall under God’s sovereignty and will.

Considering this understanding, the principle of tawhid serves to limit political power ontologically, epistemologically, legally, and morally. As emphasized by political and sociological scholars, the establishment of political power cannot rely solely on physical force. The legitimacy of political power often hinges on the establishment of a symbolic framework that validates acts of governance and obedience. Throughout history and across various cultures, this legitimacy has frequently been achieved through attributing divinity

to rulers and government. However, human nature recognizes the necessity to limit political power. Consequently, in these same societies and cultures, the divine attribution of political power was limited by a corresponding divine understanding of justice.

However, in Islamic thought, the principle of tawhid ensures that divinity is exclusively attributed to Allah, thereby inherently discouraging the attribution of divinity to the government and rulers. Consequently, rulers' attempts to consolidate their authority with theological references are theologically thwarted. Additionally, in Islam, the authority to discern truth is not categorically limited to a single person or group; rather, all believers are theoretically empowered to access truth. This safeguard against the epistemological exploitation of political power that prevents the emergence of privileged clergy within Muslim societies. Furthermore, justice in Islam transcends mere abstract virtue, evolving into a meticulously detailed legal system. This intricacy enhances the efficacy of justice application and fortifies it against abuses of power.

In Islamic governance, the consolidation of power is supported not by theology but by Islamic law. Within Islamic thought, sovereignty, i.e., the authority to legislate, is vested in God alone. Neither the emir nor the sultan, scholars, the state as a legal entity, or society as a whole can claim sovereignty. Thus, Shari'a, the divine law, serves as the transcendent legal and moral framework that predates and surpasses any Islamic political or social unit. Rulers are not positioned as authorities above the law; rather, they are subject to its dictates like any other individual. Divine law serves as both a founding principle and a source of legitimacy, establishing itself as the supreme authority within any given sociopolitical entity.

Finally, another factor that limits political power in Islamic thought is the moral order. Over centuries, this moral framework, shaped in alignment with the life and teachings of the Prophet Muhammed and the scholarly writings that followed, has played a crucial role in defining the position and role of political power within the broader divine order. A highly sophisticated system of values has delineated the boundaries of political power, establishing its place and status within a larger framework of principles.

## Giriş: Sorunsalın Tespiti

İnsanlık tarihi mukayeseli bir bakışla okunduğunda, eş zamanlı olarak bir yandan iktidarın temerküzüne/konsolidasyonuna, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı bir denge durumunun tüm kültürlerde ve toplumsal birimlerde ideal bir siyasal düzen veya iyi yönetim modeli olarak tezahür ettiği görülmektedir. İnsan tabiatından mühlhem bu denklemde iktidarın konsolidasyonu insanların bedensel bütünlüğünü muhafaza edebilecek derecede bir güvenlik alanının oluşması, iktidarın sınırlandırılması ise insanların ruhsal bütünlüğünü muhafaza edebilecek derecede bir özgürlük alanının sağlanması için gerekli olan koşullardır. Zira iktidarın temerküzü ve itaatin sağlanması yoluyla kamu düzeninin tesisi insanların ontolojik güvenliğini temin ederken, merkezileşmiş iktidarın sınırlandırılması da insanların en alt düzeyde temel hukukunun muhafazası ve en üst düzeyde kendilerini gerçekleştirebilmeleri şeklinde tanımlanabilecek manevi varoluşlarını mümkün kılar.<sup>1</sup> Böyle bir idealin mevcudiyeti ilgili siyasal birimlerin tarihsel olarak her daim bu denge noktasında bulunduğu anlamına gelmez elbette. Ancak söz konusu denge durumu, özellikle de hakikatin mümessilliğini ve muhafızlığını yapan seçkinler (din adamları, filozoflar vs.) nezdinde hem ulaşılması hedeflenen ideal bir model hem de mevcut tecrübenin kendisine nispetle değerlendirildiği bir referans noktası işlevi görmüştür. Dolayısıyla pratikte bu ideal durumdan sapmalara ve hatta uzun süreli uzaklaşmalara rastlansa da söz konusu vizyonun bizatihi varlığı, siyasal düzenin müşterek ilkelerini üretmek suretiyle ilgili toplumsal birimin kolektif hayatını mümkün kılmaktadır.

Ana-akım (*Ehl-i Sünnet ve Cemaat*) İslam siyaset düşüncesi geleneğinde de istikrar bulmuş olan ideal siyasal düzen veya iyi-yönetişim modeli eş zamanlı olarak bir yandan iktidarın konsolidasyonuna diğer yandan da sınırlandırılmasına dayalı bir denge üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla insan tabiatının temel ihtiyaçlarından kaynaklanan ve güvenlik ile özgürlük alanlarının eş-zamanlı varlığına dayalı bu denge durumu göz önüne alındığında İslam siyaset modeli diğer toplum ve kültürlerde görülen ideal siyasal düzen anlayışından farklılaşmaz. Bununla birlikte İslami modelde söz konusu denge durumunun tesisine yönelik başvuru sembolik araçlar ve bunların ortaya çıkardığı sonuçlar emsallerinden tamamen farklıdır. Bu bakımdan İslam'ın ideal siyasal düzen modelinin, diğer kültür ve toplumlarla benzeşmesinin yanı sıra, bir de müstesnalığından bahsedilebilir.

Nitekim ideal siyasal düzen vizyonu açısından evrensel düzeyde göze çarpan diğer bir ortak unsur da iktidarın temerküzüne ve sınırlandırılmasına yönelik süreçlerde mobilize edilen sembolik araçlara ilişkindir. Tarihî tecrübenin açıkça gösterdiği üzere kamu düzeninin tesisi ve yönetilenlerin yönetime itaati, yani siyasal iktidarın konsolidasyonu salt fiziksel kuvvete istinaden gerçekleştirilemez. J. J. Rousseau'nun dediği gibi "[h]içbir muktedir, ne kadar kuvvetli olursa olsun, iktidarını bir hak ve itaati de vazife şekline dönüştüremediği sürece asla muktedir olarak kalabilecek derecede kuvvetli olamaz."<sup>2</sup> İnsanlık tarihindeki nüfusu belli bir seviyeyi

1 Daha geniş bir değerlendirme için bk. Mehmet Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü* (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 39-87.

2 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1987), 143.

aşan neredeyse tüm örneklerde iktidar temerküzü, fiziksel kuvvetin yanı sıra, yöneticilere ve yönetimlere farklı ontolojik bir statü, yani bir tanrılık/tanrısallık atfedilmesi suretiyle sağlanmıştır.<sup>3</sup> Antik Mısır medeniyetinde Horus ve Osiris'in enkarnasyonu<sup>4</sup> ve üstün tanrı Ra'nın oğlu firavunların<sup>5</sup> tanrısallığına işaret eden “nesu-bit” ünvanı,<sup>6</sup> Çin'de imparatorların tanrısallığına işaret eden ve Tanrı'nın vekâleti anlamındaki “tian ming” ilkesi,<sup>7</sup> Roma İmparatorluğu'nda kendilerine tapınılan ve “legibus solutus” yetkisine sahip tanrı-ımparator inancı,<sup>8</sup> Hindistan'da krallar için kullanılan ve tanrıların oğlu anlamına gelen “devaputra” lakabı,<sup>9</sup> İran'da “ferri izedi” ya da “khvarenah”<sup>10</sup> ve Turan geleneğindeki “kut” inancı<sup>11</sup> yukarıda zikredilen uluhiyet iddiasının örnekleri arasında sayılabilir. Benzer girişimler Antik Yunan'da, Orta Çağ Hristiyan dünyasında, Latin Amerika'da ve Mezopotamya'da da görülmektedir.<sup>12</sup> Dahası, iyiyi-kötüyü ve doğruyu-yanlışlı belirleme yetkisi olarak tanımlanabilecek “egemenlik” anlayışı üzerinden “modern devlet”e de bir tür uluhiyet vasfının yüklenmiş olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.<sup>13</sup> Diğer bir deyişle yönetimi bir hakka ve itaati de bir vazifeye dönüştüren başlıca

- 3 Antropologlar en iptidai toplumsal ve siyasal oluşumların kan bağı ve/ya karşılıklı özgecilik (*reciprocal altruism*) ile birbirlerine bağlı insanlardan müteşekkil gruplar olduğunu söylerler. Ancak grubun ölçüğü büyüdükçe (grup üyelerinin sayısı 100'ü geçtikçe) kan bağı ve karşılıklı özgecilik gerekli işbirliğini sağlamaya yetmez hâle gelir. Zira yapı büyüdükçe akrabalık bağları artık pek hissedilmez olurken, bedavacılık (*free rider*) sorunu da karşılıklı özgeciliği anlamsız kılar. Bu bakımdan kan-bağı gruplarından daha büyük yapılara geçerken, birbirlerini tanımayan insanların aralarında güveni tesis edebilecek, onları belli bir istikamette birlikte hareket etmeye, yani işbirliğine ve kolektif eyleme sevk edebilecek daha farklı bir unsura ihtiyaç vardır. “Siyaset,” der Fukuyama, “bir liderlik mücadelesi olduğu kadar, kalabalık kitlelerin liderlere kendilerinden daha yüksek bir statü bahsetmeye ve onlara itaat etmeye razı olmasıyla ve takipçilikle alakalı bir hikâyedir. Tutarlı ve dolayısıyla başarılı bir toplulukta bu itaat gönüllü olarak gerçekleşir ve liderin hükmetme hakkına duyulan inanca dayanır.” (54) Geriye bir tek insanların zihinlerine ve kalplerine nüfuz etme seçeneği kalır. Büyük toplumsal yapılarda işbirliğini ve kolektif eylemi mümkün kılan unsur sembolik sistemler veya kurgular, diğer bir deyişle dinler ve ideolojilerdir. Yönetime ve yöneticilere dinî bir statü, yani tanrılık veya tanrısallık atfetmek de bu bağlamda anlamlı hâle gelir. bk. Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel* (New York: W. W. Norton & Company, 1999), 265-292; Francis Fukuyama, *Siyasi Düzenin Kökenleri*, çev. Ezgi Başer (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016), 39-59; Anthony Black, *A World History of Ancient Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 1-21; Robin Dunber, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language* (Boston: Harvard University Press, 1997), 69-79.
- 4 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, 22.
- 5 Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kraldan Tanrı-İnsana* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020): 55.
- 6 P. J. Frandsen, “Aspects of Kingship in Ancient Egypt,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch. (Chicago: The University of Chicago Press, 2008) 47.
- 7 G. Qiyong, “On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice,” *Frontiers of Philosophy in China*, Cilt 8, Sayı 1 (2013):53-75.
- 8 Andrew Vincent, *Theories of the State*, (Oxford: Basil Blackwell Ltd.,1987), 32-33.
- 9 H. Hoffmann, “King and Kingship in Indian Civilization,” *East and West*, Cilt 4, Sayı 4 (1954): 239.
- 10 A. Soudavar, *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, (California: Mazda Publishers, 2003).
- 11 H. İnalçık, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri,” *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 20-21.
- 12 D. Freidel, “Maya Divine Kingship,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed.N. Brisch (Chicago: The University of Chicago Press, 2008); J. S. Cooper, “Divine Kingship in Mosopotamia, A Fleeting Phenomenon,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch (Chicago: The University of Chicago Press, 2008).
- 13 T. Hobbes, *Leviathan*, Türkçesi Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 130; C. Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Türkçesi Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,2005),

unsur yöneticilere ve yönetime atfedilen uluhiyet vasfı olmuştur. Böylelikle halk siyasal düzeni dinî bir bilinçle benimseyebilmiş, fiziksel zor unsurlarının bulunmadığı yer ve zamanlarda dahi vicdani bir müeyyide ile kanunlara itaat etmeyi görev addetmiştir.

Öte yandan söz konusu örneklerin istisnasız olarak hepsinde ideal siyasal düzen ifade edilirken siyasal iktidar karşı bir ilahi unsurla sınırlandırılmıştır. İktidar temerküzü mantık gereği biricik/tek olmayı gerektirdiğinden iktidar kendi cinsinden bir karşı güçle sınırlandırılmaz. “İnsanların,” der Amerikan anayasasının mimarlarından James Madison, “diğer insanlar üzerinde yönetici olacağı bir hükümet sistemi teşkil ederken karşılaşılabilecek en büyük zorluk şudur: Öncelikle hükmedenlerin hükmedilenleri kontrol etmelerini sağlayacak iktidar alanını oluşturmak, ikinci olarak da hükümeti kendi kendini kontrol etmeye icbar etmek”.<sup>14</sup> Bu bakımdan iktidarın kendi kendini sınırlandırmasını sağlayacak ve mahiyet itibarıyla farklı bir unsura ihtiyaç vardır. Bu unsur da tarih boyunca neredeyse bütün kültürlerde var olan ilahi “adalet” fikri olmuştur. Antik Mısır’da Güneş Tanrısı Ra’nın kızı olan “Ma’at,”<sup>15</sup> antik Yunan’da üstün Tanrı Zeus’un kızı “Dike” ve karısı “Themis,”<sup>16</sup> Roma’da “Adalet Leydisi” olarak da bilinen “Iustitia,” Çin’de “Tanrı’nın Dao’su”<sup>17</sup> ve yine Tanrı’nın şartlı vekaleti anlamına gelen “Tian Ming” inancı, Hindistan’da “râjadharma,”<sup>18</sup> İran’da “kozmetik adalet” anlayışı,<sup>19</sup> Turan’da “Törü”<sup>20</sup> ve modern Avrupa’da “kutsal birey ve dokunulmaz hakları”<sup>21</sup> söz konusu tanrısal adalet düşüncesini ifade etmektedir. Yöneticiler adaletin muhafızı olarak anılmaktan onur duymuşlar, bu istikamette adaletten ayrılmamaya gayret etmişlerdir. Kısacası tanrı/tanrısal bir kral/devlet yine tanrı/tanrısal bir adalet anlayışı ile sınırlandırılmak suretiyle insanların bedensel ve ruhsal bütünlüğünü muhafaza edecek bir siyasal düzen ideali her yerde ve zamanda mevcut olmuştur.

Muhatabının “insan” olması açısından ana-akım İslam siyaset düşüncesi de pek tabii ki insanlık durumundan neşet eden güvenlik ve özgürlük ihtiyacı gibi evrensel meydan okumalara cevap vermek durumunda kalmıştır. Bu da, tekrar etmek gerekirse, iktidarın eş-zamanlı temerküzü ve sınırlandırılması noktasında evrensel şablonla paralel bir modelin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak, diğer örneklerde iktidarın konsolidasyonu ve buna mukabil sınırlandırıcı adalet anlayışı kozmolojik ve teolojik bir zeminde sağlanırken, İslam’da hem iktidarın temerküzünün hem de sınırlandırılmasının kaynağı ilahi hukuktur. Yöneticiler hukuk yapan, dolayısıyla da hukukun üstündeki “egemen” otoriteler değil, yönetilenlerle birlikte aynı üstün hukuk sistemine tabi “mükellef”lerdir. Bu da yöneticilerin tanrılık veya

41; Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 173-230.

14 James Madison, *The Federalist*, The Gideon Edition (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), 269.

15 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, 22-28.

16 Hesiodos, *İşler ve Günler*, Türkçesi Furkan Akderin (Ankara: Say Yayınları, 2021), 25-26.

17 Ayhan Bıçak, *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 116.

18 Hoffmann, “King and Kingship in Indian Civilization,” 240.

19 H. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, Türkçesi Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 20.

20 İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, 20.

21 bk. Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kraldan Tanrı-İnsana*, 199-229.

tanrısallık vasfına istinaden bir egemenlik iddiasında bulunmalarını ve en azından teorik düzeyde iktidarı suistimal etmelerini büyük ölçüde engellemiştir. İkincisi, diğer örneklerde olduğu gibi İslam’da da iktidarı sınırlandıran unsur “adalet” olmuştur; ancak bu adalet fikri son derece somut, kapsamlı ve sofistike bir hukuk sistemi üzerinden işletilmektedir. Diğer bir deyişle adaletin ne olduğu veya nasıl tesis edileceği yöneticilerin uhdesine bırakılmamış; ademimerkezî bir uzmanlar grubu (*fukahâ, ulema*) tarafından formüle edilen hukuki ve ahlaki kurallar seti tarafından belirlenmiştir. Ana-akım İslam siyaset modelinin emsalleri arasındaki bu müstesna konumu, makalemizde savunulacağı üzere, yine İslam’a mahsus olan “tevhid” düşüncesi sayesinde mümkün olmuştur.

Tevhid nosyonu genelde teolojik tartışmalara konu olabilecek itikadi bir mesele olarak algılandığından, çağdaş siyaset teorisi tartışmalarında büyük ölçüde ihmal edilmekte, bu ihmal de Ehl-i Sünnet geleneğinin siyaset modelinin eksik veya yanlış bir şekilde resmedilmesine sebep olmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet geleneğine yönelik geriye dönük bütüncül ve perspektifli okumalar daha ziyade iktidar temerküzü bağlamında öne çıkarılan ilke ve hükümlere dikkatlerini yoğunlaştırmakta ve bu geleneği “konformist, faydacı, mutlak itaatçi, güce boyun eğen, her durumda vaki olanı meşrulaştıran” olarak değerlendirmekte, denklemin ikinci kısmını, yani iktidarın sınırlandırılması boyutunu ve tevhid ilkesinin siyasi tezahürlerini genelde ihmal etmektedirler.<sup>22</sup> Hâlbuki diğer kültür ve toplumların tecrübeleriyle mukayese neticesinde açıkça anlaşılacağı gibi, tevhid prensibinin iktidarın sınırlandırılması bağlamında son derece önemli teo-politik sonuçları bulunmaktadır. Dolayısıyla tevhid ilkesinin etkisiyle birlikte Ehl-i Sünnet geleneğinde bir yandan iktidarın konsolidasyonuna, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı bir ideal siyasal düzen modelinin istikrarlı ve tutarlı bir şekilde savunulduğu görülecektir.

Bu arka plandan hareketle makalemizde İslam’a mahsus olan tevhid ilkesinin siyasal iktidarı sınırlandırıcı rolü ele alınacaktır. Bu bağlamda önce tevhid kavramı kısaca tahlil edilecek, ardından sırasıyla siyasal iktidarın ontolojik-epistemolojik olarak ve hukuki-ahlaki olarak nasıl sınırlandırıldığı tartışılacaktır. Tartışmamıza esas teşkil edecek kaynaklar başta Kur’an ve sünnet olmak üzere Ehl-i Sünnet geleneğinin köşe taşı niteliğindeki klasik metinleri olacaktır.

## 1. Teo-Politik Bir Kavram Olarak Tevhid

Tevhid, Kur’an’ın tamamına rengini vermiş bir nosyon olsa da en veciz ifadesini İhlas suresinde bulmuştur: “De ki: O Allah’tır, bir tektir. (O), Allah’tır, sameddir. Doğurmamış ve

22 H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 141-143; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory-The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 84; M. A. Câbirî, *Arap İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 453-461; Mehmet Evkuran, *Sünni Paradıgmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019); M. M. Câmîî, *Ehl-i Sünnet ve Şîa’da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012); M. M. Eş-Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 16.

doğrulmamıştır O. Hiçbir şey O'nun dengi (ve benzeri) değildir".<sup>23</sup> Tevhid İslam'ın mahiyeti ve nüvesidir: Mahiyetidir, zira tevhid İslam'ı İslam yapan, onu diğer her türlü dinî ve felsefî çerçeveden ayıran asli unsurdur. Nüvesidir, zira İslam'ın diğer tüm bileşenleri tevhidin bir tür açılımı ya da farklı bağlamlardaki ve formlardaki yansımalarıdır.

Tevhid salt "Allah inancı" değildir. Nitekim İslam'ın kendisine başkaldırdığı İslam-öncesi Mekkelilerin dini de "Allah" inancına dayanmaktaydı. Ancak Mekkeliler üstün-tanrı olarak tanıdıkları "Allah"ın yanı sıra alt-rütbeli başka tanrılara da iman etmekteydiler. Bu tanrılar da insanlar ile "üstün-tanrı Allah" arasında bir "ara ontolojik grup" oluşturmaktaydılar.<sup>24</sup> İşte İslam'ın katı ve net bir şekilde reddettiği husus uluhiyetin muhtelif varlıklar arasındaki bu dereceli dağılımıydı. Bunun aksine İslam, uluhiyeti bir tek Allah'a hasretmekte ve onun haricindeki hiçbir nesne, kişi ya da kurumun uluhiyetten pay almış olmasını kabul etmemektedir. Nitekim İslam'ın temeli ve kurtuluşun anahtarı olan "Allah'tan başka ilah yoktur." ifadesi de bunun tescilidir.<sup>25</sup>

Tevhid ya da uluhiyetin mutlak olarak sadece Allah'a hasredilmesi İslam ilahiyatında iki biçimde tezahür eder. Birincisi, Allah'ın mutlak aşkınlığıdır. Ancak bu aşkınlık, uzamsal bir aşkınlık değil, Mutlak Yaratıcı (Allah) ile göreceli yaratılanlar (âlem) arasındaki "ontolojik farklılaşma" anlamındaki bir aşkınlıktır.<sup>26</sup> İhlas suresinde vurgulandığı gibi Allah'ın hiçbir dengi ve benzeri yoktur. Bu, Allah'ın haricinde –Mekkeli müşriklerin inandığı aracı tanrılar veya tanrısal nesnelere gibi- uluhiyet vasfı taşıyan herhangi bir varlığın olamayacağı anlamına geldiği gibi, Allah ile başka herhangi bir varlık arasındaki ontolojik geçişkenliğin de imkân dâhilinde bulunmadığı anlamına gelir. Yani ne Allah "enkarnasyon" veya "avatarlık" gibi yollarla göreceli yaratılanlara benzer, ne de göreceli yaratılanlar herhangi bir şekilde ontolojik sınırını aşarak Allah'a benzeyebilir. Allah'ın aşkınlığının ihlaline karşı İslam son derece hassas ve katı bir tutum takınmıştır. İsmail Raci Faruki'nin sözleriyle:

"İslam bu bilinç hâlini bir defada ve bütünüyle temizlemek için bir ve eşsiz olan Allah'la ilgili dil ve usullerin kullanımında azami dikkat gösterilmesini istemiştir. 'Baba', 'aracı', 'kurtarıcı', 'oğul' gibi isimler dinî terimler dağarcığından tamamen çıkartılmıştır; ilahî varlığın birliği ve mutlak aşkınlığı öylesine vurgulanmıştır ki, hiçbir insan, Allah ile -kendisi de dâhil olmak üzere- hiçbir varlığın, O'nun mutlak aşkınlığıyla çelişecek bir ilişki içinde olduğunu iddia edemez. İslam, hiçbir insanın [ontolojik manada] Allah'a bir başkasından daha yakın olamayacağı ilkesini ilan etmiştir."<sup>27</sup>

23 Hasan Basri Çantay, *Tefsirli Kur'an Meali (Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim)*, haz. M. A. Y. Saraç (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 371.

24 Ahmet Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 114.

25 "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur." Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), en-Nisâ 4/48. (Aksi ifade edilmediği sürece bundan sonraki ayet mealleri bu kaynak esas alınarak verilecektir.)

26 Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar*, 119.

27 İsmail Raci Faruki, *Tevhid: Düşünce Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 18-19.



Tevhidin ikinci tezahür biçimi Allah'ın âlem üzerindeki mutlak ve kesintisiz hâkimiyetini ifade eder.<sup>28</sup> Söz konusu hâkimiyet yoktan ve sonradan yaratılmış olan âlemin bütün bileşenleriyle var olması ve varlığını sürdürmesi için her daim ezeli ve ebedî olan Allah'a muhtaç olduğu şeklinde de ifade edilebilir. Nitekim bu anlam İhlas suresindeki “samed” kavramından çıkarılabilir. Râgıb el-İsfahânî “samed” kavramı için “ihtiyaçlarını gidermesi için herkesin başvurduğu, yaratılmışlara özgü acz ve ihtiyaçtan münezze ebedî ve bâkî yüce varlık” manasını verir.<sup>29</sup> Buna binaen Çantay “Allah sameddir.” ayetini “Zeval bulmayan bir bâkidir, daimdir, herkesin ve her şeyin doğrudan doğruya muhtaç olduğu yegâne varlıktır.” şeklinde karşılarken,<sup>30</sup> Muhammed Esed de “samed” kavramını “[b]u terim, İlk Sebep ve Öncesiz-Sonrasız Mutlak Varlık kavramlarını, mevcut olan veya tahayyül edilebilen her şeyin esas kaynağı olan Allah'a döneceği ve bu nedenle hem yoktan var edilmesi hem de varlığını sürdürmesi açısından O'na bağımlı olduğu düşüncesi ile iç içe geçmiş şekilde kapsar.” diye izah eder.<sup>31</sup>

Kur'an'da ve sünnette pek çok kere ve farklı bağlamlarda ifade edilmiş olsa da tevhidin bu iki tezahür biçiminin berraklaşp, İslam ilahiyatının merkezî bir unsuru olarak formüle edilmesi Ehl-i Sünnet ulemasının *Müşebbihe/Mücessime* ve *Mu'attıla* gibi merkezkaç hareketlere karşı verdiği dakik mücadele neticesinde olmuştur. Bu mücadelede *Müşebbihe/Mücessime* tevhidin birinci tezahürünü ihlal ederek Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetenleri, *Mu'attıla* ise tevhidin ikinci tezahürünü ihlal ederek Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi ya tamamen reddederek ya da sadece ilk yaratım anına indirgeyerek Allah'ın âlem üzerindeki mutlak ve daimî hâkimiyetini inkâr edenleri ifade etmektedir.<sup>32</sup>

Faruki, mesela, Müslüman filozoflar ile Müslüman kelâmcılar arasındaki başlıca görüş ayrılığının *ta'til* sorunundan kaynaklandığını söyler. Filozoflar, âlemin düzenliliğini muhafaza edebilmek için -Eski Yunan, Mezopotamya ve Mısır dünya görüşlerinden tevarüs ettikleri- âlemin “bir sebebin zorunlu sonucu olarak” meydana geldiği düşüncesini benimsediler. Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcıları böyle bir düşüncenin atıl bir tanrı (*deus otiosus*) anlayışına sebebiyet vermesinden endişe ettiler. Zira “böyle bir tanrı, dünyayı yaratıp orada her şeyi nedensel ilkelere bağladıktan sonra, âdeta kurulmuş bir saat gibi onu kendi hâline bırakıp kenara çekilmiş bir tanrı anlamına” gelmekteydi. Buna karşı kelâmcılar Allah'ın âlemi sürekli bir şekilde yaratmakta olduğunu ve yaratma fiilinin olmadığı bir anın bile bulunmadığını iddia ettiler. Buna göre âlemdaki düzenin kaynağı tabii ve zorunlu bir nedensellik ilişkisi değil, Allah'ın daimî iradesi ve söz konusu düzenin değişmeyeceği yönündeki vaadiydi. Dolayısıyla evrenin düzeninin ve hareketinin ezeli ve determinist olmadığını, tam aksine evrenin Kadir-i Mutlak ve Fail-i Muhtar Allah'ın sürekli yaratımına konu olduğunu ifade etmek için “sünnetullah” veya

28 Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar*, 119.

29 Bekir Topaloğlu, “Samed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Kasım 2023).

30 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 371.

31 M. Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak - A. Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 1322.

32 bk. Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar*, 123-124.

“âdetullah” kavramları benimsendi.<sup>33</sup> Böylelikle Allah, Kur’an’ın semantik sistemine uygun olarak, sadece ilk yaratıcı ilke veya neden değil, aynı zamanda yasa-koyucu ve hükmedip yönetici (aksiyolojik) bir tanrı olarak formüle edildi:

“Kelâmcıların bu tutumunun ardında, Allah’ın yalnızca mutlak, nihai bir ilk neden veya ilke değil, ayrıca yasa-koyuculuğun (*normativeness*) özü olduğuna dair şaşmaz inançları bulunmaktadır. Tanrı’nın atıl (*deus otiosus*) bırakıldığı herhangi bir teoride en çok sorun teşkil eden işte bu noktadır ve filozofların ihlal ve ihmal ettiği şey bir Müslüman’ın yasa-koyuculuğun özüne dair bu hassasiyetidir. Yasa koyucu Tanrı, hükmedip yöneten yüce varlıktır... Bu ilahî irade, varlık âleminde her şeyin nasıl olması gerektiğini belirler. O ilahî varlık mutlak, insani değerlerin üstündedir, aşkındır. ... Metafizik bir Tanrı olmanın yanı sıra, bir Müslüman için Allah’ın yüceliği, O’nun aksiyolojik bir Tanrı oluşundan ayrı düşünülemez ya da aksiyolojik oluşundan vaz geçilecek şekilde tasdik edilemez.”<sup>34</sup>

Dolayısıyla tevhidin bu ikinci tezahürü, yani Allah’ın âlem üzerindeki mutlak ve süregiden hâkimiyeti, sadece fiziksel âlemin tedbirini değil, beşerî âlemin tedbirini de içerir. Diğer bir deyişle Allah, değer-yüklü bir hâkimiyetle beşerî âlemi de yönetmektedir. Bu yönetimin bir görünümü “sünnetullah” ise, diğer görünümü de Allah’ın elçileri ve kitapları aracılığıyla vazettiği “ahlaki yasalar”, yani ilahi hukuktur.<sup>35</sup> Böylelikle insanların bireysel ve kolektif hayatını tanzim için vazedilmiş olan ilahi hukukun varlığı ve mahiyeti tevhid ilkesine mündemçidir. Konumuz açısından önemi ise tevhidin bu metafizik ve aksiyolojik tezahürünün iktidarın sınırlandırılması yönünde oynadığı roldür. Tevhid ilkesinin bu işlevi İslam siyaset düşüncesine dair yazan araştırmacılar tarafından genelde ihmal edilmiş ve İslam’ın mutlakiyetçi bir yönetim önerdiği yönünde yanlış bir algının yayılmasına neden olmuştur. Hâlbuki tevhid ilkesi ontolojik, epistemolojik, hukuki ve ahlaki olarak iktidarı sınırlandırmaktadır.

## 2. Siyasal İktidarın Ontolojik ve Epistemolojik Olarak Sınırlandırılması

Yukarıda belirtildiği gibi tarih boyunca neredeyse bütün toplumlarda siyasal iktidarın konsolidasyonu ve temerküzü yöneticilere tanrılık veya tanrısallık atfedilmesi suretiyle sağlanmıştır. İslam düşüncesinde ise tevhid ilkesi gereği yöneticilerin böyle bir tanrılık ya da tanrısallık iddiasının önü teorik zeminde net ve kategorik olarak kapanmıştır. Zira tevhid, bir önceki kısımda da izah edildiği gibi, Allah’ın mutlak aşkınlığına vurgu yapar. Bu da Allah’ın “zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tam ve mutlak anlamda bir” olduğu ve “Mutlak olan ile göreceli olan yaratılmışlar arasında mutlak bir varlık hiyerarşisi” bulunduğu anlamına gelir.<sup>36</sup> Diğer bir deyişle, ontolojik olarak Mutlak Tanrı hiçbir şekilde göreceli bir yaratılmışın düzeyine inmeyeceği gibi, hiçbir göreceli yaratılmış da yine hiçbir şekilde Mutlak Tanrı’nın düzeyine yükselmez. Söz konusu ontolojik dışlayıcılık hiçbir insanın, kurumun veya nesnenin uluhiyetten pay alamayacağı ve Allah’a ontolojik anlamda hemcinslerinden daha yakın

33 İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 26 Şubat 2024).

34 Faruki, *Tevhid*, 17.

35 Faruki, *Tevhid*, 20-21.

36 Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar*, 111-112.

olamayacağı kuralını mündemiçtir. Böylelikle insanlar arasında, suistimale kapalı mutlak bir ontolojik eşitlik tesis edilmiş olur.

“Tanrısal doğa”, der Sir Thomas W. Arnold İslam’daki tevhid ilkesini işaret ederek, “insan doğası ile o kadar alakasız ve ondan o kadar uzaktır ki, -en azından ana-akım İslami öğretilerde- hiçbir insan Tanrı’ya hemcinslerinden daha yakın olduğunu iddia edemez; kendisine erişilemez olan ilahi egemene boyun eğme noktasında bütün inananlar eşittirler”.<sup>37</sup> Arnold’un bu vurgusunun amacı din olarak sadece Hristiyanlığa aşina olan muhataplarına İslam’ın Hristiyanlıktan tamamen farklı bir metafiziğe yaslandığını göstermektir. Zira İbrahimî geleneğe aidiyetinden dolayı Batı’da ve Batı-dışı toplumların büyük bir kısmında İslam’ın da -özellikle din-siyaset ilişkileri bağlamında- Hristiyanlık gibi olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır. Bu minvalde mesela “halife” Katolik Kilisesinin başı olan papanın, “ulema” eklesiyastik hiyerarşi mensubu ruhbanların ve “emir” de Orta Çağ boyunca papa ile mücadele içerisinde bulunan ve dünyevi otoriteyi temsil eden imparatorun Müslüman dünyadaki izdüşümü olarak algılanagelmıştır. Hâlbuki tevhid inancı bakımından İslam inanç sistemi Hristiyanlıktan çok temel bir zeminde ayrışmakta ve bu fark da siyaset başta olmak üzere hayatın bütün alanlarında kapsamlı ve belirleyici sonuçlar doğurmaktadır. Hem İbrahimî bir din olarak İslam ile sık sık karıştırılması hem de günümüzde bütün dünyayı etkisi altına almış modern siyaset tasavvurunun oluşumundaki belirleyici etkisi nedeniyle Katolik Hristiyanlığa kısa bir göz atmak argümanımızın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Öteden beri verili kabul ediliyordusa da on birinci yüzyıldan sonra, özellikle de papaların imparatorlarla giriştikleri iktidar mücadelesi sürecinde vurgulanan bir Katolik öğretilere göre eklesiyastik hiyerarşinin (*clergy*) başı olan papa sıradan insanlardan (*laity*) ontolojik olarak farklılaşmaktadır. Papa’nın bu ayrıcalıklı konumu Tanrı’nın iradesinin tecelli ettiği<sup>38</sup> Kilise hiyerarşisinin diğer mensuplarına da sirayet etmiş, Tanrı ile insanlar arasında aracılık etme otoritesine sahip tüm rahipler sıradan insanlardan daha farklı ve imtiyazlı kabul edilmişlerdir.<sup>39</sup> Buna göre yeryüzünde herkesi yargılama yetkisine sahip ama hiçbir kişi ya da kurum tarafından yargılanamayacak kadar yüce ve kutsal olan papa insanların üstünde, ama Tanrı’nın altında bir ara ontolojik düzlemde yer almaktadır. Zira Papa III. Eugene’nin (1145-1153) ifadeleriyle papanın “bedeni Tanrı’nın bedeninden, ruhu ise Tanrı’nın ruhundan”dır.<sup>40</sup> Papa III. Innocent (1198-1216) ise papanın ontolojik statüsünü daha net bir şekilde ifade eder: “İnananların hanesinin başına getirilen bu hizmetkârın kim olduğunu görüyorsunuz: İsa Mesih’in halifesi, Petrus’un halefi, Rabb’in meshettiği, Firavun’un Tanrısı, Tanrı ile insan arasına yerleştirilmiş, Tanrı’dan aşağı ama insandan yüksek, herkesi yargılayan ve hiç kimse tarafından yargılanmayan”.<sup>41</sup>

Papaya bu ayrıcalığı kazandıran teolojik gerekçe onun Roma Katolik Kilisesinin kurucu başı olduğuna inanılan Havarî Petrus’un halifesi olmasıdır. Petrus ise Tanrı’nın enkarnasyonu

37 Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (Londra: Routledge & Kegan Paul LTD., 1965), 16.

38 Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 103.

39 Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 110.

40 Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 106.

41 Matthew J. Tuininga, *Calvin’s Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ’s Two Kingdoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 26-27.

olan İsa-Mesih'in<sup>42</sup> halifesidir. Zira Tanrı-oğlu İsa Mesih Petrus'a "bağlama ve çözme" veya "egemenlik", diğer bir deyişle "haram ve helal kılma veya yasaklama ve izin verme" yetkisi vermiştir. Bu otorite ilahidir, yani mutlak ve evrenseldir.<sup>43</sup> Diğer bir deyişle Kilise'nin kurucusu Tanrı-oğlu İsa-Mesih'tir ve İsa-Mesih halifesi olarak Petrus'a ilahi bir egemenlik bahşetmiş, bu ilahi egemenlik de bir yandan öteki havarilere, diğer yandan da Petrus'un halifesi olan papalara ve eklesiyastik hiyerarşinin öteki üyelerine (ruhban sınıfına) aktarılmıştır. Papaların kendilerine "İsa Mesih'in halifesi" demelerinin, "yanılmazlık" ve "egemenlik (*plenitudo potestatis*)" iddialarının kaynağı bu yetkilendirme silsilesidir. Bu otoriteye istinaden papa kendini insanlar ile Tanrı arasında köprülük statüsüne işaret eden "*pontifex maximus*" ünvanı ile tanımlar. Söz konusu statü Katolik inancının o kadar merkezindedir ki biri cennetin egemenliğini, diğeri de dünyanın egemenliğini temsil eden ve İsa-Mesih tarafından Petrus'a verilen (biri altın ve diğeri gümüş) iki anahtar ile bu egemenliğin sahibi papayı simgeleyen taç hâlen Vatikan bayrağının merkezî unsurları olmayı sürdürmektedir.

İslam'da ise insanlar arasında ontolojik ve epistemolojik olarak mutlak bir eşitlik söz konusudur. Fransız müsteşrik Louis Massignon'un modern zihinlere çelişik gibi görünen "İslam laik ve eşitlikçi bir teokrasidir." şeklindeki tasviri<sup>44</sup> bu bakımdan tuhaf karşılanmamalıdır. Halife dâhil hiç kimse ontolojik ve epistemolojik olarak diğer insanların üstünde bir konumda değildir. Ayrıca, yine halife dâhil hiç kimse yanılmazlık<sup>45</sup> ve egemenlik (müstakil hukuk vazetme, dolayısıyla da hukukun üstünde olma statüsü) iddia edemez. Bu bakımdan halife, Batılı kavramlarla söylemek gerekirse, "ruhban/*clergy*" sınıfına değil, "laik/*laity*" sınıfa mensuptur. Zira halife Allah'ın halifesi (*halifetullah*) değil, Hz. Peygamber'in halifesidir. Hz. Peygamber ise, Tanrı'nın bir enkarnasyonu veya avatarı değil, Kur'an'ın açıkça vurguladığı gibi, insanlar arasından seçilmiş bir kul, ontolojik manada sadece bir insandır: "De ki: "Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor".<sup>46</sup> Hz. Peygamber de "Hristiyanların İsa ibn Meryem'i övdükleri gibi beni övmeyin. Ben sadece bir kulum. Siz: Allah'ın kulu ve Resulü deyin."<sup>47</sup> sözüyle beşerî statüsünün altını çizmiştir.

42 "Söz [Oğul Tanrı], insan olup [bedenlenip, *in-carnis* olup] aramızda yaşadı". *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 17 Kasım 2023), Yuhanna 1:14.

43 *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 17 Kasım 2023), Matta 16:15-20.

44 bk. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 17.

45 bk. Özgür Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-Ümem Fi'İltiyâsi'z-Zulem'in Özeti", *Zor Zamanda Siyaset: Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveyni ve Gıyâsü'l-Ümem fi İltiyâsi'z-Zulem Adlı Eseri*, der. Özgür Kavak - Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 295.

46 Kehf 18/110. Diğer bir ayette şöyle ifade edilir: "Size, 'Allah'ın hazineleri benim yanımdadır' demiyorum, gaybı da bilmem, melek olduğumu da söylemiyorum. Sizin hor gördüğünüz kimseler için, 'Allah onlara faydalı şeyler vermeyecektir' diyemem. Onların içlerinde olan şeyi Allah daha iyi bilir. Bunları yaparsam gerçekten zalimlerden olurum!" Hüd 11/31.

47 Zeynuddin Ahmed b. Abdullatif ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 702. Bu minvalde Hz. Peygamber'in başka ifadeleri de mevcuttur: "Ey cemaat! Her zaman nasıl konuşuyorsanız, öyle konuşun! Şeytan sizi saptırmasın! Ben, Abdullah'ın oğlu Muhammed'im. Ben Allah'ın kulu ve resulüyüm. Vallahi! Sizin beni bulduğum derecenin üzerine çıkarmanızı sevmem.", Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/166 (No. 13529); "Ben ancak bir insanım, size dininize dair bir şey emredersem onu hemen alın. Ama kendi görüşümle bir şey emredersem (unutmayın ki) ben de bir insanım.", *Müslim*, Fezâil, 140;

Dolayısıyla Ehl-i Sünnet inancına göre, Hz. Peygamber'in sahip olduğu ve ondan halifesine (Hz. Ebubekir) ve diğer halifelere aktarılan bir uluhiyet veya egemenlik otoritesi bulunmamaktadır. Nitekim Mâverdî tarafından yapılmış olan ve İslam siyaset düşüncesi literatüründe klasikleşmiş tanımına göre imamet, “dinin muhafaza edilmesi ve dünya işlerinin idare edilmesi (siyaseti) hususunda nübüvve hilafet etmek”tir.<sup>48</sup> Bu tanımda, dikkat edilirse, imamın dine ilişkin görevi “onu sahiplenmek ya da ikmal etmek” değil, “onu muhafaza etmek” şeklinde tarif edilmiştir. Diğer bir deyişle İslam halifesinin, Tanrı tarafından atanmış Petrus'un sahip olduğu “egemenlik” veya “bağımsız hüküm koyma” yetkisi gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Zira din ve ilahi vahiy Hz. Peygamber'in vefatı ile tamamlanmıştır; ondan sonra hiç kimsenin dine bir şey ilave etme veya ondan bir şey çıkarma, yani dine dair bir hüküm koyma veya konmuş hükümleri ilga etme gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Nitekim Mâverdî imametini tarifinde vurguladığı “dinin muhafazası” ifadesini, halifenin görevlerini tadat ederken ilk sırada zikrettiği “dini, istikrar bulmuş (yerleşik) ve selefin üzerinde icmâ ettiği ilkelere göre muhafaza etmek” şeklinde tefsir etmektedir.<sup>49</sup>

Ayrıca İslam'da halifenin, Arnold'un vurguladığı üzere, Allah'ın iradesine dışlayıcı bir erişimi bulunmamaktadır. Hakikatin bilgisinin nihai kaynağı olan Kur'an Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte tamama ermiştir ve kategorik olarak herkesin erişimine açık durumdadır. Dolayısıyla, tarihte pek çok kültürde din adamlarının veya rahiplerin iddialarının aksine, hiç kimse hakikate hemcinslerinden daha yakın olduğunu iddia edemez ya da böyle bir iddiaya istinaden siyasi ya da sosyal bir iktidar dayatmasında bulunamaz. Aynı şekilde ne halife ne de âlimler insanlar ile Allah arasında bir aracı (*pontifex*) da değildirler. Tevhid inancının açık ihlali anlamına gelen bu durum kategorik olarak reddedilmiştir.<sup>50</sup> Bu bağlamda, mesela, Hz. Ebubekir kendisine “halifetullah”, yani “Allah'ın halifesi” diye hitap edilmesini reddetmiş ve “Resulullah'ın halifesi” olduğunu söylemiştir.<sup>51</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri de halifeye, ona insanüstü bir statü atfedecek şekilde “halifetullah”,<sup>52</sup> “melikü'l-mülük” veya “şehinşâh-ı a'zam” denmesini caiz görmemişlerdir.<sup>53</sup> Kallek'in işaret ettiği gibi, Mâverdî, mesela, “imamın Allah'ın

“Siz dünyanın işini daha iyi bilirsiniz.”, Müslim, Fezâil, 141; “Bilmelisiniz ki ben de sizin gibi bir insanım. Öyle anlar olur ki, bana herhangi bir anlaşmazlık konusu gelir. Ola ki, taraflardan kimileriniz öyle bir savunma yapar ki, beni ikna eder ve ben de o kimsenin haklı olabildiğini sanabilir, onun lehinde bir hüküm verebilirim. Ben kimin lehine herhangi bir Müslümanın hakkı ile hüküm vermiş isem, bu ancak bir ateş parçasıdır, dilerse o ateş parçasını alsın, dilerse bıraksın.”, Buhârî, Mezâlim, 16 (No. 2458); “Ben kral değilim. Ben ancak Kureyş'ten kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum.”, Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 4/571 (No. 3773), 5/443 (No. 4412).

48 Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'l-Diniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 5.

49 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 18.

50 Bu konuda Taberânî'nin naklettiği bir hadis şöyledir: “Ümmetimin için en fazla üç durumdan korkuyorum... İkincisi, Yüce Allah bir adama yetki verdiğiğinde, adam der ki: ‘Bana itaat eden Yüce Allah’a itaat etmiş olur, bana karşı gelen de Yüce Allah’a karşı gelmiş olur’. Oysa yalan söylüyordur. Çünkü Allah'tan başka, hiçbir halife diğerlerine bir sığınak olamaz”. Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usul ve Mecma'iz-Zevâid*, çev. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1988), 5/246.

51 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 1/424.

52 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 17.

53 Cengiz Kallek, “Mâverdî'nin Ahlakî, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, *Divan İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2),

değil, Hz. Peygamber'in halifesi olduğunu savunurken hem Fars siyaset kültüründeki *zillullah* (Allah'ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz kanun koyucu masum imam (*halifetullah*) beklentisini dışlamaktadır".<sup>54</sup> Hatta İslam siyaset düşüncesi literatürü halifeyi halk adına faaliyet gösteren memur ve halkın vekili olarak tasvir eder. Bâkîllânî'ye göre halife "ümmetin vekili ve naibi" iken, Cüveynî'ye göre halife "ahkâmın tenfizi hususunda naip kılınmıştır".<sup>55</sup> Cüveynî ayrıca "İslam'ı yaşamada ve ona sarılmada imam[in] herhangi bir insan gibi" olduğunun altını çizer. İmamın diğer insanlardan tek farkı ise imamın "insanların Şeriat'a uymalarında vasıta" konumunda bulunmasıdır.<sup>56</sup> Halk ile yöneticileri arasındaki ilişkiyi müvekkil-vekil ilişkisi olarak gören İbn Teymiyye de yöneticiyi "ecîr" yani "bir işi yapması için ücret mukabili tutulmuş işçi" olarak yansıtır.<sup>57</sup> Hilafet ya da imamet yerine "devlet" kavramını kullanan Hallaq aynı durumu şöyle ifade eder: "Tıpkı bir evi belirli standartlara göre muhafaza etmesi için bir hizmetçinin tutulması gibi, devlet ve onun bir nevi ücretli yöneticisi olan sultan toplum adına şer'î sosyal dünyayı düzenleme ve muhafaza etme işlevi görüyordu".<sup>58</sup>

Diğer bir deyişle halife, İslam ümmetine toplu olarak yüklenmiş olan bir sorumluluğu, yani şer'î ahkâmın tatbiki sorumluluğunu yerine getirmek için görevlendirilmiş bir vekil veya velidir. Nitekim hilafetin "cihat ve ilim tahsil etmek gibi" bir farz-ı kifâye oluşu da söz konusu kolektif sorumluluğu işaret etmektedir.<sup>59</sup> Görev ve sorumluluk ilahi olmakla birlikte, onu icra eden kişinin ya da kurumun statüsü araçsaldır. Davutoğlu'nun vurguladığı gibi İslam'da siyasal otorite, "kurumsal olarak aşkın" olsa bile, "ontolojik olarak araçsal"dır.<sup>60</sup> Dolayısıyla, pratikteki bazı aykırı tecrübelerle rağmen,<sup>61</sup> İslam siyaset teorisi, diğer toplum ve kültürlerde yaygın olarak rastlanan iktidarın uluhiyet iddiasını kati bir şekilde reddetmiş, böylelikle de iktidarı ontolojik ve epistemolojik olarak sınırlandırmıştır.

### 3. Siyasal İktidarın Hukuki ve Ahlaki Olarak Sınırlandırılması

İnsanların zihinlerine ve kalplerine hükmetmek iktidar etme biçimlerinin en yüksek derecesi olduğundan siyasal iktidarın ontolojik ve epistemolojik olarak sınırlandırılması siyasal

222.

54 Kallek, "Mâverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 237. "Zillullah" tartışmaya açık bir kavramdır. Zira bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, bütün mazlumlar ona sığınurlar" (Aclunî, 1/521) dediği ifade edilmektedir. Nitekim bu hadis bugün hâlen Topkapı Sarayı'nın dışı bakan yüzünde de bulunmaktadır. Ancak bu ifade, çok açıktır ki, sultanın Allah'ın vekili olduğunu ve Allah adına hareket ettiğini değil, sultanın mazlumlar için bir sığınak olduğunu belirtmektedir. Yoksa bu ifadeye istinaden sultana veya devlete bir kutsallık atfetmek mümkün değildir.

55 Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 33.

56 Cüveynî, *Gıyasu'l-umem fi iltiyâsi'z-zulem*, çev. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 222-223.

57 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 37.

58 Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 63.

59 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 6.

60 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994), 152.

61 Hallaq, *The Impossible State*, 63.

düzenin selameti açısından hayati derecede önemlidir ve İslam'daki siyasal otorite anlayışını diğer din ve kültürlerde görülen otorite anlayışlarından çok temel bir düzeyde farklılaştırır. Ancak İslam'da iktidarın sınırlandırılması bundan ibaret değildir. Metafizik düzeydeki bu sınırlandırma daha somut ve kurumsal düzeyde ilahi hukuk ile de desteklenir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, tevhidin bir bileşeni ilahi aşkınlık ise eğer, diğer bileşeni de Allah'ın âlem üzerindeki süreğen hâkimiyeti ve yasa-koyucu otoritesidir. Diğer bir deyişle Allah metafizik bir Tanrı olduğu gibi, aksiyolojik bir Tanrı'dır da. Hallaq'ın vurguladığı üzere:

“İlahî egemenlik, aşkın ve teolojik olmaktan önce, ahlakidir. Bu egemen iradenin bir görünümü olan Şeriat ahlaki olarak inşa edilmiş olan hukuk vasıtasıyla ahlaki ilkeleri ifade eder.<sup>62</sup> ... Şeriat, Tanrı'nın egemenliğinin ifadesi[dir], çünkü paradigmatik ‘lâ ilâhe illallah’ ilkesi Tanrı'nın tek egemen olduğuna dair temel bilgiyi ve dinî ve söylemsel uygulamayı özetler. Bu bilgi yapısal[r]: Sosyal-pratik etikten siyasi yönetime kadar Müslüman yaşamının dokusuna nüfuz etmişti[r].”<sup>63</sup>

Egemenlik özünde hukuk yaratma iradesine karşılık gelir ve kısaca “hukukta son sözü söyleme”<sup>64</sup> otoritesi olarak tanımlanabilir. İslam ilahiyatında tevhid ilkesi gereği egemenlik mutlak ve bölünmez bir biçimde Allah'a aittir. Bu bakımdan nihai ve mutlak Kanun Koyucu (Şâri) Allah'tır. Yukarıda da vurgulandığı gibi ne halife ne emir veya sultan ne âlimler ne bir tüzel kişilik olarak devlet ve ne de bir bütün olarak toplum egemenlik iddiasında bulunamaz. Bu durumda Allah'ın hukuku olan Şeriat, İslami bir siyasal ve toplumsal birime aşkın, yani onun öncesinde ve ötesinde var olan hukuki-ahlaki bir çerçevedir. Hatta ilgili topluma ve siyasal birime anlamını ve kimliğini kazandıran da söz konusu ilahi hukuktur. Nitekim bir insan topluluğunun “ümme” ve bir siyasal birimin de “dârul-İslam” olduğunu belirleyen başlıca amil ilgili birimde şer'î hukukun tatbik edilip edilmediğidir.<sup>65</sup> İlahi hukuk hem kurucu bir ilke, hem meşruiyet kaynağı ve hem de en üstün otorite olarak ilgili siyasal ve toplumsal varlığın başat unsurudur. Kısacası evrensel olarak iyi yönetişimin belirleyici özelliği varsayılan “hukukun üstünlüğü” ilkesi net ve güçlü biçimde ana-akım İslam siyaset teorisinde karşılığını bulmuştur.

Buna mukabil şer'î ilke ve hükümlerin anlaşılması, açıklanması, tikel olay ve olgulara tatbiki ve hakkında doğrudan hükümlerin bulunmadığı durumlara kıyas yoluyla teşmili fakiherin uhdesine bırakılmıştır. Hatta şer'î hukukun kaynaklarının barındırdığı çeşitliliği, yorum farklarını ve ihtilafli konuların çokluğunu dikkate aldığımızda, âlimlerin faaliyet alanının bir hayli geniş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, Hz. Peygamber'in varisleri olarak tarif ve taltif edilen bu âlimler,<sup>66</sup> eklesiyastik hiyerarşi üyeleri gibi tanrısal iradeye dışlayıcı erişime sahip, buna istinaden de Tanrı ile insanlar arasında aracılık eden ve bundan büyük bir toplumsal ve siyasal güç devşiren bir ruhban sınıfı değildir. Âlimler siyasal otoriteyi temsil etmezler ve ona karşı sorumlu değildirler. Toplumun kolektif sorumluluğu (*farz-ı kifâye*) olan ilim öğrenme görevini toplum adına yerine

62 Hallaq, *The Impossible State*, 49.

63 Hallaq, *The Impossible State*, 71.

64 Michael G. Roskin, *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture* (Boston: Pearson, 2013), 7.

65 Hallaq, *The Impossible State*, 49.

66 Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, 1/117.

getiren ve bu bakımdan toplumu temsil eden sivil, ademimerkezî ve çoğulcu bir gruptur.<sup>67</sup>

Hukukun ve hukuku temsil eden zümrenin söz konusu bağımsız ve sivil konumu modern çağda geliştirilen ve iktidarı sınırlandırmanın başlıca mekanizması olarak görülen “güçler ayrılığı” ilkesinin ana-akım İslam siyaset teorisinde kendiliğinden var olduğunu ortaya koyar.<sup>68</sup> Zira her ne kadar fakihler/âlimler grubu bir egemenliği temsil ediyor değillerse bile, İslam siyaset teorisinde, verili şer’î kaynaklarla birlikte, “yasama” işlevini yerine getirmektedirler. Bu bakımdan yasama yürütmeden kelimenin tam anlamıyla bağımsız bir kurum ve süreç olarak tebarüz etmektedir. Yargı erki de yine fakihler topluluğu mensupları tarafından bu bağımsız hukuk sistemini uygulamak üzerine üstlenilmiştir. Siyasal düzenin işleyişinin gereği olarak siyasal otorite tarafından atanan yargı mensupları yapısal açıdan fakihler kadar müstakil ve ademimerkezî değillerse de tatbik ettikleri hukukun mahiyeti, aldıkları eğitimin ahlaki ve mensup oldukları epistemik cemaatin disiplini en zor zamanlarda bile onlara olabildiğince özerk bir alan sağlar. Ayrıca siyasal iktidarın meşruiyeti şer’î hukukun tatbikinin yanı sıra ona riayete bağlı olduğundan toplumsal psikoloji ve siyasal ahlak da söz konusu özerkliği pekiştiren bir atmosfer oluşturur. Tarihsel tecrübeye referansla durumu ele alan Hallağ yasama ve yargı erklerinin yürütmeden bağımsızlığını bunların yaslandığı şer’î otoriteye atfeder: “Müftü, müellif-fakih ve hâkim, devlet yasasının, devlet düzeninin ya da kanunun değil, Şeriat’ın otoritesinin altında kendilerine düşen işlevleri yerine getiriyorlardı. Ve bunu kendi sosyal dünyaları içinde, o dünyanın çıkarı için yapıyorlardı”.<sup>69</sup>

Kıscacası, ana-akım İslam siyaset teorisinde siyasal iktidar, sadece ontolojik ve epistemolojik olarak değil, hukuki olarak da sınırlandırılmaktadır. İslam hukukunun mahiyeti ve bu hukuku temsil ve tatbik eden zümrenin yapısı gereği “hukukun üstünlüğü” ve “güçler ayrılığı” ilkesi İslam siyaset modelinde en az modern iyi-yönetişim modelindeki kadar etkin bir şekilde mevcuttur. Egemenliğin kaynağı ve sosyal-siyasal düzene yansımaları bakımından İslami siyaset modelinin “teokrasi” veya “demokrasi”den ziyade “nomokrasi” olarak nitelendirilmesinin nedeni işte bu güçlü ve kapsayıcı hukuki arka plandır.<sup>70</sup>

Bu genel arka planı verili alıp iktidarın hukuki olarak sınırlandırılmasının daha tikel unsurlarına kısaca göz atmak faydalı olacaktır. Yukarıda iktidarın konsolidasyonunun yöneticilere bir kutsiyet atfetmek suretiyle değil hukuk yoluyla sağlandığı ifade edilmişti. Söz konusu hukuki hükmün kaynağı Nisâ suresinin elli dokuzuncu ayetidir: “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün*”.<sup>71</sup> Öte yandan Kur’an iktidarın sınırlandırılması konusunda da aynı derecede bağlayıcı ve net hükümler ihtiva etmektedir. Hatta âdeta iyi-yönetişimin evrensel standardına işaret edercesine, iktidarın

67 Hallağ, *The Impossible State*, 52.

68 Hallağ, *The Impossible State*, 48-73.

69 Hallağ, *İmkânsız Devlet*, 106.

70 Muhammad Hashim Kamali, “Characteristics of the Islamic State”, *Islamic Studies*, Cilt 32, No 1 (Bahar 1993): 35-36.

71 en-Nisâ 4/59.



sınırlandırılmasını iktidarın konsolidasyonuna bitişik olarak sunmaktadır. Nitekim Nisâ suresinin bir önceki (elli sekizinci) ayeti şu şekildedir: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder”.<sup>72</sup> Müfessirlere göre “ülü’l-emr”e itaati emreden elli dokuzuncu ayetin muhatapları özelde yönetilenler iken, bu ayetin muhatapları da özelde yönetenler, yani siyasal iktidarı elinde tutanlardır.<sup>73</sup>

*Siyâsetü’ş-Şer’iyye* adlı eserini bu ayetin açıklanması amacıyla kaleme aldığı söyleyen İbn Teymiyye, ayetin “emanetlerin ehline verilmesi”ni emreden birinci kısmını şu şekilde izah eder:

“Buna göre yöneticinin (*veliyülemr*), Müslümanların her bir işinin başına o iş için en uygun kimse onu getirmesi gerekir... Bu, yöneticinin vazifesi olduğundan devlet başkanının şehirlere devleti temsilen atanacaklar ... içinden görevi gerçekten hak eden kimseleri araştırması [ve tespit etmesi] gerekir. Söz konusu [alt düzey] idarecilerin her biri de kendi yerlerine vekil tayin etme ve [emirleri altındaki işler için] memur atama konusunda bulabildikleri en uygun kişileri seçmekle yükümlüdür... Yönetici, bir makama birisini getireceğinde o makamı en çok hak eden ve en uygun olan kişiyi bırakır da sırf aralarında akrabalık, azat ilişkisi, arkadaşlık, hemşerilik, aynı mezhepten veya tarikattan olma veya Arap, İranlı, Türk, Rum gibi aynı ırktan olma gibi bir sebeple yahut o makama getireceği kişiden alacağı mal, menfaat veya başka şekillerdeki rüşvet sebebiyle onu tayin eder, o makama daha layık olan kimseye karşı kalbinde duyduğu kin veya aralarındaki düşmanlık sebebiyle daha layık olanı getirmezse Allah’a, Resulü’ne ve müminlere ihanet etmiş olur. Bu kimse, yasaklanmış olan şu fiilleri yapan kimseler kapsamına girer: ‘Ey iman edenler! Allah ve Resulü’ne karşı hainlik etmeyin, emanetinizdeki şeylere de bile bile hıyanet etmeyin. Mal ve çocuklarınızın sizin için birer imtihan olduğunu ve büyük mükâfatın Allah katında bulunduğunu bilin’ (Enfâl 8/27-28). Kişi çocuğunu veya azat ettiği eski kölesini sevmesi sebebiyle yönetime ilişkin bazı konularda onu tercih etme veya hak etmediği şeyi ona verme yoluna başvurabilir. Böyle yapması hâlinde emanete hıyanet etmiş olur. Yine hak etmediği şeyi alarak malını veya hazzını arttırmayı tercih edebilir yahut yönetime ilişkin konularda kendilerine yaltaklık ettiği bazı kimseleri kayırabilir ki bu durumda da Allah’a, Resulü’ne ve [kendisine yüklenen] emanete hıyanet etmiş olur.”<sup>74</sup>

Sınırlandırılmamış iktidarın ve keyfi yönetimin iktidarını garanti altına almak ve etkinliğini artırmak için en sık başvurduğu yöntem, “devlet” teşkilatını özellikle kritik noktalara kendine yakın ve sadık insanları atamak suretiyle tamamen kontrol altına almasıdır. Nepotizm uzun vadede ilgili siyasal birimin tahrip olmasına ve hatta yıkımına sebebiyet verse bile kısa vadede yöneticinin şahsını ve iktidarını koruması için etkili ve kolay yol olarak görülür. Bu bakımdan da evrensel düzeyde kendini tekrar eden bir kalıp olarak tezahür eder. Aslında araştırmacılar nepotizmin biyolojik yönüne de vurgu yaparlar ve milyonlarca yıl önceye dayandığını iddia ederler. Zira onlara göre muhafaza edilmesi gereken sadece organizmanın kendisi değil, aynı zamanda organizmanın genleridir. Bu da akraba seçilimi olarak tezahür eder. Bu bakımdan “kaynakları akrabalara aktarma arzusu, insan siyasetindeki en kalıcı sabit değerlerden biridir.”<sup>75</sup>

72 en-Nisâ 4/58.

73 H. Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 2/82.

74 İbn Teymiyye, *Şer’î Siyaset (Es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye)*, çev. Soner Duman (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 17-19.

75 Fukuyama, *Siyasi Düzenin Kökenleri*, 43.

İşte siyasal iktidarın suiistimalinin gerek akrabaların gerekse de diğer yakınların kayırılmasına dayalı bu en yaygın ve köklü biçimi Kur'an tarafından katı ve net bir şekilde yasaklanmıştır. Hz. Peygamber de bu hususta şu uyarıda bulunur: “Her kim Müslümanlara yönetici olur da bir kişiyi sadece sevdiğinden dolayı Müslümanların başına idareci yaparsa Yüce Allah'ın laneti üzerine olur! Üstelik Cehenneme girene kadar Yüce Allah onun ne farz ne de nafil hiçbir ibadetini kabul etmez”.<sup>76</sup> Yöneticiler, hangi seviyede olurlarsa olsunlar, sorumlu oldukları makamlara keyfi tayinler yapamazlar. O makamın gereklerini yerine getirebilecek donanıma ve karaktere sahip en uygun kişileri –bu insanlar dindarlık açısından daha zayıf olsalar bile<sup>77</sup>- ataması dinî bir zorunluluktur. Aksi hâlde ilgili yönetici Allah'a, resulüne ve bütün müminlere karşı hainlik etmiş olur.

Ayetin ikinci kısmı ise yöneticilere “adaletle hükmetmeyi” emretmektedir. Adalet muhtelif şekillerde tanımlanabilirse de İslam açısından en önde gelen ve en sarih anlamı “Allah'ın indirdiği ile hükmetmek”,<sup>78</sup> yani siyasal yönetimde şer'î hukuku tatbik etmektir.<sup>79</sup> Dolayısıyla tevhid ilkesinin bir gereği olan Allah'ın âlem üzerindeki mutlak ve kesintisiz hâkimiyeti, insanların toplumsal hayatı bağlamında şer'î hukukun tesisi ve tatbiki şeklinde özelleştirilmiştir.

İbn Teymiyye *Siyâsetü'l-Şer'iyye*'nin ikinci kısmını “adaletle hükmetme”ye tahsis etmiştir. Adaletin tatbiki de iki başlık altında incelenmiştir: 1) Allah'ın hadlerinin (Hududullah) uygulanması ve haklarının (Hukukullah) muhafazası, 2) Kulların hadlerinin uygulanması ve haklarının muhafazası.<sup>80</sup> Hududullahın tatbiki, kamuya karşı işlenen suçların cezalandırılması ve kuvvet kullanan bir topluluğun (cihat yoluyla) cezalandırılması iken, Hukukullah Allah'a şirk koşulmamasını ve ibadetleri ifade eder.<sup>81</sup> Kulların haklarına ve hadlerine gelince, bunlar en genel anlamda insanların bedensel ve ruhsal bütünlüğünün muhafazası şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla haksız yere birini öldürme, yaralama, malî hakların ihlali ve insan onuruna karşı işlenen suçlar cezai müeyyideye tabidir.<sup>82</sup> İşte tüm bu hakların muhafazası ve hakların ihlali durumunda cezai müeyyidenin uygulanması İslam âlimleri tarafından yönetimde adaletin tatbiki olarak algılanmıştır.

Bu bakımdan Kur'an tarafından garanti altına alınan “ülü'l-emre itaat” mecburiyetinin bir sınırı vardır ve bu sınır da adaletin tesisi, daha net bir ifadeyle şer'î hukukun tatbikidir. Nitekim müfessirler ilgili ayetteki (en-Nisâ 4/59) kelimelerin sırasının ve ifade biçiminin itaatin sınırlarına işaret ettiğini düşünmüşlerdir. Her şeyden önce Allah'ın ve resulünün adı yöneticilerden önce zikredilmiştir. Bu Allah'ın kitabının ve Hz. Peygamber'in sünnetinin mutlak üstünlüğünü gösterir. Ayrıca, “İtaat ediniz” emri tekrarlanmadan ‘ülü'l-emre de’ denmesi, bunların itaat yükümlülüğü bakımından Allah ve Resulü gibi olmadıklarına, emirleri meşru (Allah ve Resulü'nün talimatına uygun) olmadıkça kendilerine itaat edilmeyeceğine

76 Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, 5/247.

77 İbn Teymiyye, *Şer'î Siyaset*, 27.

78 “Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.” (Mâide 5/45).

79 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/279.

80 bk. İbn Teymiyye, *Şer'î Siyaset*, 75-200.

81 Ali Bardakoğlu, “Hak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Kasım 2023).

82 İbn Teymiyye, *Şer'î Siyaset*, 169-200.

işaret etmektedir”.<sup>83</sup> Ayetin devamında yer alan “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Peygamber’e götürün.” ifadesi ile de yine yönetilenlerle ülü’l-emr arasındaki bir ihtilafta üst karar mercii olarak şer’î hukuka başvurulması talimatı verilmektedir.

Nitekim Hz. Peygamber de yöneticilerin meşru olmayan emirlerine itaat edilmemesi gerektiğini söylemektedir: “Hiçbir mahlûka, Allah emrine uymadığı takdirde itaat edilemez.”, “Ancak mâruf (meşru) olan emre itaat edilir.”, “Allah’a itaatsizlik sayılan emre itaat edilmez”.<sup>84</sup> Kaynaklarda bu ayetin nüzul sebebi olarak zikredilen şu olay aslında Hz. Peygamber’in bu hadislerinde zikredilen itaatin sınırları hakkında net bir fikir vermektedir:

“Hz. Peygamber bir gruba (seriyye) askerî görev vermiş, başlarına da Abdullah b. Huzâfe’yi geçirmiştir. Abdullah bir sebeple öfkelenmiş, emri altındakilere odun toplayıp yakmalarını, ateş olunca da içine girmelerini emretmişti. Emri alanlar tereddüt içinde kaldılar. Bir kısmı ‘Komutana (ülü’l-emre) itaat edilir’ diye ateşe girmeye teşebbüs ediyorlar, bir kısmı ise ‘bu itaatin, buyruğun meşru olmasına bağlı bulunduğunu’ düşünerek onları engelliyorlar, ‘Biz ateşten kaçarak Peygamber’e katıldık’ diyorlardı. Bu çekişme devam ederken ateş söndü. Seferden dönünce durumu Resullullah’a arz ettiler. ‘Eğer ateşe girseydiler kıyamete kadar ondan kurtulup çıkamazlardı. İtaat ancak meşru emre olur’ buyurdu.”<sup>85</sup>

İslam’da siyasal iktidarı sınırlandıran diğer bir husus da siyasal yönetim süreçlerinde “istişare”nin zorunluluğudur. Allah Kur’an’da işlerin istişare ile yürütülmesini emretmektedir: “[İş hakkında onlara danış karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever”<sup>86</sup> ve “İşleri de aralarındaki danışma ile yürür”.<sup>87</sup> İstişarenin amacı, çok açıktır ki, karar alma süreçlerini yöneticinin donanımına, düşünme seviyesine veya keyfine hapsedmemek, kamuyu ilgilendiren herhangi bir konuda ve toplumsal menfaati gözecek şekilde, en iyi ve doğru kararın alınması için gerekli bilgiyi kolektif olarak üretmektir. İstişare keyfi bir uygulama değil, yöneticinin kararlarını yönlendiren ve sınırlandıran bir süreçtir.<sup>88</sup> İstişarenin nasıl yapılacağı konusu Kur’an’da belli bir forma bağlanmamış, topluma bu konuda zamanın ihtiyaçları ve imkânlarına göre bir form belirleme esnekliği sağlanmıştır.

Yukarıda da değinildiği gibi, Ehl-i Sünnet âlimleri de sonraki dönemde şer’î hukukun tatbikini ve insani iradelere üstünlüğünü siyasal düzenin asli şartı olarak görmüşler, tarihsel gelişmelerin daha önce üzerinde uzlaşmış olan hilafetin şeklî şartlarını imkânsız kıldığı dönemlerde ümmetin sıhhat ve selameti ile şer’î hukukun tatbikini söz konusu şartlara tercih etmişlerdir, ki Kur’an ve sünnet dikkate alındığında bunun İslam’da siyasal düzenin özüne uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta en fazla eleştirilen ve kendinden sonraki düşünürler için de bir model teşkil eden Mâverdî, mesela, tarihsel açıdan hilafetin sembolik bir kuruma dönüştüğü bir dönemde toplumsal sürekliliği ve tevhide merkeze alarak yeni bir model önermiştir. Bilindiği gibi Mâverdî’nin *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*’si “İslam kamu hukukuna dair ilk müstakil

83 Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/87.

84 Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/87.

85 Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/87.

86 Âl-i İmrân 3/159.

87 eş-Şûrâ 42/38.

88 İbn Teymiyye, *Şer’î Siyaset*, 201.

çalışma” niteliğini haizdir. Bu konuda Mâverdî'nin müstakil bir eser kaleme alması bir rastlantı ya da salt entelektüel bir tercih değildir. Tam aksine, böyle bir çaba, tarihsel ve siyaset açısından hangi şartlar hâkim olursa olsun İslam toplumunda ilahi hukuktan taviz verilemeyeceğini iddia etmektedir. Nitekim kendisinden önce hilafet/imamet bahisleri kelâm kitaplarında ve anayasal çerçevede incelenmekteydi ve siyaset yönetimin hukuki vechesi fûrû-i fıkıh kitaplarına bırakılmıştı. Zira hilafetin/imametinin mevcudiyetinde şer'î hukukun geçerliliği verili alınmaktaydı ve bunun ilgili çalışmalarda ayrıca vurgulanmasına gerek yoktu. Ancak Mâverdî için durum değişmişti. Siyaset iktidarı zora dayalı olarak ele geçirmiş ve kontrolü elinde tutan bir Büveyhî Emirliği mevcuttu. Bu durumda şer'î hukukun mevcudiyeti ve üstünlüğü artık verili alınamazdı. Dolayısıyla Mâverdî, zorunluluk icabı “*imâretü 'l-istilâ*”yı benimsemiş olmakla birlikte, kamu yönetiminin bütün yönlerini hukuki bir çerçevede ele alan müstakil bir eser kaleme alarak İslam toplumunda “hukukun üstünlüğü”nü muhafaza etmek istemiştir. Kallek'in vurguladığı üzere:

“Mâverdî, zaruretten kaynaklanan *imâretü 'l-istilâ*yı benimsemekle –imameti şeriatın hâkimiyet alanının dışına itmek yerine—aşlında gâsıp emîrleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalışmıştır. Çünkü velâyetlerden sorumlu imamın tevdi etmediği hiçbir kamu görevi meşru değildir ve bütün devlet erkânı yetkilerini sadece tevliye yoluyla kullanır. Halife bir eyaletin idaresini zorla ele geçiren emiri tanımak suretiyle bölgenin yönetimine yetkili kılarak –fâsid ve mahzurlu sayılacak uygulamalar yerine—dinî ahkâmın infazını sağlamaktadır.”<sup>89</sup>

Mâverdî'ye göre halifenin belirlenmesi süreci tamamen hukuki bir sözleşmeden (*akid*) ibarettir. Diğer sözleşmelerde olduğu gibi halife tayininde seçici kurulun (*ehlü 'l-hall ve 'l-'akd*) “*icab*”ı ve halife adayının “ *kabul*”ü aranmakta, bu süreç halkın onayı (*biat*) ile tamamlanmaktadır.<sup>90</sup> Böylelikle başından sonuna ve en üst kademededen en alt kademeye kadar bütün kamu yönetimi hukuki bir nitelik kazanmakta, siyaset uygulamaların geçerliliği ve siyaset sistemin meşruiyeti hukuka nispetle tespit edilmektedir.

Mâverdî'den sonra tarihsel ve siyaset şartlar değişmeye devam etmiş, İslam toplumunda veya toplumlarında siyaset düzenin formel yapısı veya mekanizması ne olursa olsun Kur'anî bir emir olan adaletin tesisi, yani şer'î hukukun tatbiki siyasette merkezî bir asıl olarak kalmıştır. Nitekim Mâverdî'nin çağdaşı olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan başlamak üzere Cüveynî, Gazzâlî, İbn Cemâ ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin siyaset düzen açısından kendi zamanlarının meydan okumaları karşısındaki tüm zihinsel çabaları İslam toplumunun özünü teşkil eden söz konusu hukuki çerçevenin muhafazası içindir. Bu istikamette İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin çabası da zikre değer. Cüveynî *ahkâmü 's-sultâniye* çizgisinde kaleme aldığı *el-Giyâsi* adlı eserini<sup>91</sup> iki ana bölüme ayırır ve kitabı telif etmekteki asıl maksadının ikinci bölüm olduğunu belirtir.<sup>92</sup>

89 Kallek, “Mâverdî'nin Ahlakî, İhtimai, Siyasi ve İktisadî Görüşleri”, 238.

90 Kallek, “Mâverdî'nin Ahlakî, İhtimai, Siyasi ve İktisadî Görüşleri”, 238.

91 Özgür Kavak, “Siyasi-Fıkıhî Ahkâmın Fıkıhî Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Giyâsi'inde Katiyyât-Zanniyât Ayrımı”, *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü 'l-Haremeyn Cüveynî ve Giyâsü 'l-ümem fi İltiyâsi 'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak ve Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 67.

92 Cüveynî, el-Giyâsi, 204.

Bu ikinci bölüm gerekli şartları taşıyan bir imamın bulunmadığı bir dönemde takınılacak genel tavra ve atılması gereken adımlara dairdir. Cüveynî'nin içinde yaşadığı dönemi bu şekilde gördüğü açıktır ve kitabının bu kısmında da gerek Müslüman toplumun varlık ve bütünlüğünün devamı gerekse de şer'î hukukun tatbiki açısından zamanın veziri Nizâmülmülk'ün imamete en uygun kişi olduğunu savunmaktadır.<sup>93</sup> Ancak Nizâmülmülk'ün klasik imamet kuramında istikrar bulmuş ve icmâ ile sabit olmuş şartları taşımadığı da bilinmektedir. Bu noktada Cüveynî kifayet ve takva şartlarını merkeze almak, bunun dışındaki ilim ve Kureyşilik gibi şartları çepere yerleştirmek ve mecbur kalındığında çeperdeki bu şartlardan taviz verilebileceğini iddia etmek suretiyle Nizâmülmülk'ün imametine kapı aralar.<sup>94</sup> Bununla birlikte Cüveynî hukuki veya ideal çerçeveden de vazgeçmez. Nitekim kitabın birinci bölümü—ki bu kısım kitabın yarısından fazlasını teşkil eder—tamamen ideal hukuki çerçeveye hasredilmiştir. Birinci kısımda ideal hukuki ahkâmı detaylı bir şekilde yazmak suretiyle Cüveynî âdeta şöyle demektedir: “Zamanımızda şartlar gereği imamet konusunda bazı esnekliklere gidilebilirse de asıl ve değişmez olan kitabın birinci kısmında anlatılan hukuki çerçevedir.” Diğer bir deyişle Cüveynî, siyasal düzenin hukuki sınırlarının hiçbir durumda unutulmaması gerektiğinin altını çizmektedir.

Nitekim ilk kısımda Cüveynî'nin icmâya ve katiyyât-zanniyyât ayırımına yaptığı vurgu da bu tutumunu destekler. Cüveynî'ye göre, fıkıhın diğer alanlarında olduğu gibi imamet hususunda da birbirine karıştırılmaması gereken kati ve zanni hususlar bulunmaktadır. Kati hususlardan asla taviz verilmemeli, zanni hususlarda ise zamanın şartlarına ve ümmetin maslahatına göre bir tercih yapılmalıdır. Katiyyâtın üç kaynağı bulunur: “Tevîl götürmeyen Allah'ın Kitabından bir nass, metninde ve naklinde hata ihtimali olmayan Peygamber'den gelen mütevatir haber, gerçekleşen icmâ.”<sup>95</sup> Bununla birlikte ne Allah'ın Kitabında ne de sünnette imamete dair kati hüküm doğuracak yeterince ve doğrudan nass bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hususta “başvurulacak tek kaynak icmâdır.”<sup>96</sup> Katileri zannilerden ayırmak bir bakıma müctehidin tercih alanını genişletirken, diğer yandan müctehid için yoruma ve içtihada kapalı kırmızı çizgileri de ortaya koymaktadır. Ayrıca bu kırmızı çizgileri ahabın ve selef âlimlerinin icmâsına raptetmek suretiyle Cüveynî hukuki çerçeveye iktidarın ya da diğer güç odaklarının baskılarına karşı bir direnç kazandırmaktadır. Nitekim H. M. Köse'nin işaret ettiği gibi katiyyâtın tespiti “kati sınırları dikkate almadan maslahat ilkesine dayanarak zanni alanı keyfi bir şekilde kullanmak isteyen siyasi otoriteyi kontrol etme imkânı sağlamaktadır.”<sup>97</sup>

Cüveynî'nin talebesi olan Gazzâlî'nin de Müslüman toplumun varlığı ve bütünlüğü ile şer'î hukukun tatbiki konusundaki bu genel hassasiyeti devam ettirdiği söylenebilir. Gazzâlî'nin

93 Özgür Kavak, “İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i”, *Zor Zamanda Siyaset*, 215.

94 Cüveynî, *el-Giyasi*, 209-212.

95 Cüveynî, *el-Giyasi*, 66.

96 Cüveynî, *el-Giyasi*, 67.

97 H. M. Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı”, *Zor Zamanda Siyaset*, 40.

bu hususta cevap vermeye çalıştığı meydan okuma da gerekli şartları (özellikle de kifayet/şevket ve ilim) taşımayan ve alternatifi de bulunmayan bir adayın imametinin hukuken tecviz edilip edilemeyeceğidir. Neticede Gazzâlî “uzak olanın en uzak olandan daha yakın ve iki şerden en hafifinin diğerine nispetle daha hayırlı olması” ilkesine istinaden “şartları yerine gelmediği hâlde [böyle birinin] imametinin sahih olduğuna” hükmeder.<sup>98</sup> Gazzâlî’nin böyle bir esnekliği benimsemesinin nedeni aksi durumda Müslüman toplumun imamsız kalacağı, bunun da bir yandan Müslüman toplumun varlığına bir tehdit oluşturacağı diğer yandan da şer’î ahkâmın devre dışı kalacağı gerçeğidir. Hâlbuki siyasal düzenin hukuka tabi olması esastır, “din temeldir, sultan [devlet] ise bekçidir”.<sup>99</sup> Gerekli şartları taşımadığı gerekçesiyle mevcut yegâne adayın imametini reddetmek “imamet makamının sahipsiz ve muattal kalması” demektir. “Bu,” diye devam eder Gazzâlî,

“şer’î hükümlere çok büyük bir hücumdur ve onların apaçık hükümsüzlüğü, ihmalidir ve bütün valiliklerin hükümlerinin geçersiz, kadıların verdikleri hükümlerin hükümsüz oluşunu ima eder. Allah’ın haklarının ve sınırlarının tanınmamasını, can ve malların heder edilmesini, ırz ve namusun çiğnenmesini beraberinde hatıra getirir. Yeryüzündeki bütün kadıların kıydıkları nikâhlar batıl olur. Devlet başkanına bağlı olarak yerine getirilmesi gereken Allah’ın hakları kulların boynunda borç olarak kalır. Çünkü bütün bunlar ancak kadıların fetvaları ve hükümleri ile şeriata uygunluk vasfını kazanır. Kadıların meşruiyeti de devlet başkanı tarafından tayinleri iledir.”<sup>100</sup>

İslam tarihinin sonraki yüzyıllarında İslam toplumlarında siyasal iktidarın farklı grup ve zümreler arasında elden ele dolaşmasına rağmen şer’î hukuk siyasal sistemin özü ve meşruiyet kaynağı olarak ayakta kalmayı başarmıştır. “Eğer bir devlet (hanedan) sona erdirilmişse”, der Hallağ, “bunun nedeni daha güçlü bir başka devletin (hanedanın) yükselişidir; bu devlet, Ümmet’in hanesinin (diğer bir deyişle Dârü’l-İslâm’ın) yeni kiralanmış koruyucusu ve hizmetkârı olur. Daha güçlü olan hanedan, Şeriat’ın ve normlarının daha etkili ve verimli bir hizmetkârı ve uygulayıcısı olması sayesinde başarılı sayılır ve şer’î meşruiyet kazanır”.<sup>101</sup>

Görüldüğü üzere ana-akım İslam siyaset düşüncesinde âlimlerin siyasal şartlar ne kadar değişirse değişsin taviz vermeye yanaşmadığı en temel husus şer’î hukukun tatbiki olmuştur. Zira hukukun varlığı ve işletilmesi Müslüman toplumun varoluş amacı kabul edilmiştir.<sup>102</sup> Öte yandan hukukun hakkıyla işletilebilmesi için siyasal düzenin temel ilkelerinin seçkinlerin ve halkın vicdanında yerleşik bir kavrayışa dönüşmesi zaruridir. Bu durumda, yani işin toplumsal vicdana sirayet eden yönünü de dikkate aldığımızda, sıhhatli bir siyasal düzenin mevcudiyetinin ve sürdürülmesinin buna uygun bir ekosistemin oluşumuna bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu ekosistemin bütün bileşenleri birbirlerini bütünler ve pekiştirir mahiyette yapılanmalıdır. Diğer bir deyişle metafizik ve epistemolojik unsurlar sofistike bir hukuk sistemiyle, hukuk sistemi de onunla uyumlu bir ahlak anlayışı ve toplumsal vicdan ile desteklenmelidir.

98 Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol (El-İktisâd fi’l-İ’tikâd)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 195.

99 Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 192.

100 Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü (Fedâihu’l-Bâtıniyye)*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 107.

101 Hallağ, *The Impossible State*, 63.

102 Faruki, *Tevhid*, 127.

Ahlak kurallarının, hukuk kuralları gibi bir müeyyideye konu olmadığından, genelde hukuka nispetle daha zayıf, dolayısıyla da daha az ehemmiyeti haiz olduğu düşünülür. Ancak bir siyasal toplumda hâkim olan dünya görüşünden neşet etmiş ve zamanla toplumun iliklerine sinmiş bir “ahlak düzeni” siyasal düzenin kurulmasında ve yürütülmesinde zannedilenin çok ötesinde bir role sahiptir.<sup>103</sup> Zira sindirilmiş bir ahlaki değerler seti ya da ahlak düzeni insanların vicdanlarına hükmeder. İçeriden gelen bir müeyyide etkisi gösterir ve eylemlere bir değer ve anlam kazandırır. Ahlak düzeni solunan hava misali her yerde ve daima mevcuttur. Etkisi çok derin ve sürekli olmakla birlikte bazen farkındalık düzeyinin altında yer alır. Hatta hukuk kurallarının layıkıyla işletilmesi bile yerleşik ahlaki düzenin gücüne bağlıdır. Ayrıca toplumsal ahlak düzeni özneler arasındaki sağlıklı iletişimin ve güvenin kaynağıdır. Bu bakımdan siyasal iktidarın meşruiyeti de birinci derecede ahlak düzeni ile ilgilidir.<sup>104</sup>

Kuramsal olarak ifade edilmiş normlar listesinin ötesine geçse de ahlak düzeninin çıkış noktası kutsal metinler ve/ya belli başlı ilim adamları tarafından formüle edilmiş söz konusu normlardır.<sup>105</sup> Zaman içerisinde bu normlar ders kitapları, kanunlar, vaazlar, sohbetler, hikâyeler, masallar, şiirler, atasözleri vs. üzerinden anonim olarak halkın dimağına yerleşir ve kolektif bir vicdana dönüşür. Nitekim gerek Kur’an’da ve sünnette gerekse de onlardan ilham alan diğer eserlerde yer alan ahlaki ilkeler, tavsiyeler ve uyarılar tarih boyunca İslam toplumunun genlerine kadar işlemiş bir ahlak düzeni inşa etmiştir. Bu açıdan siyasal iktidarın, yukarıda zikredilen diğer unsurların yanı sıra, toplumsal bilince ve vicdana dönüşmüş bir ahlak düzeni tarafından da sınırlandırılmamış olduğunu düşünmek pek makul değildir.<sup>106</sup>

Bu bağlamda gerek Hz. Peygamber’in hadislerinde<sup>107</sup> gerekse de onun izinden giden ulemanın

103 “Ahlak düzeni” kavramsallaştırması için bk. Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 18.

104 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 13-14.

105 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 12.

106 Ancak böyle bir ahlak düzeninin tarihsel ve toplumsal tezahürlerinin izini sürmek bu makalenin amacını aşacağından burada sadece söz konusu normlara kısaca işaret etmekle yetineceğiz.

107 “Ümmetimin iki sınıf vardır ki şefaata nail olamazlar. Bunlar zalim ve adaletsiz devlet başkanı ile haddi aşmış dinden çıkanlardır”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/248. “Adaletli olanlar Yüce Allah’ın katında nurdan minberler üzerinde Rahman’ın sağında yer alacaklardır. Onun her iki eli de sağdır. Bunlar, hükümlerinde ve aileleri ile sorumlu oldukları kişiler hakkında adil olanlardır”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/191. “Kıyamet günü Yüce Allah’ın en çok sevdiği ve kendisine en yakın tuttuğu kişi adil olan bir yöneticidir. Yüce Allah’ın insanlar içinde en sevmediği ve kendisinden uzak tuttuğu kişi ise zalim bir yöneticidir”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/192. “Ahir zamanda zalim devlet başkanları, fasık vezirler, hain hâkimler ve yalancı fakihler olacaktır. O zamana yetişen kimse sakın bunlara tahsildar, bilirkişi veya polis olmasın”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/248. “Dinleyin! İyi dinleyin ki benden sonra idareciler gelecek. Kim onların yanında bulunur da yalanlarını onaylar ve zulümlerine yardımcı olursa ne o bendendir (dinimden), ne de ben ondanım! (Cennette de) Havuzumun başına (yanıma) gelemeyecektir. Kim de yanlarında bulunmaz, zulümlerine yardımcı olmaz ve yalanlarını onaylamazsa, işte o kişi bendendir ben de ondanım. (Cennette de) Havuzumun başında yanıma gelecektir”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/197. “Kişi on kişiye yönetici olsa dahi kıyamet günü bağlı olarak getirilecektir. Artık ya adaleti onu çözecek ya da zulmü onu helak edecektir”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/201. “Hepiniz yöneticisiniz ve hepimiz yönettiğiniz şeylerden sorumlusunuz. İmam bir yöneticidir ve yönettiği kişilerden (halktan) sorumludur”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/190. “Yüce Allah’ın bir topluluğa yönetici kıldığı bir kul öldüğünde yönettiği kişilere ihanet etmiş bir şekilde ölmüşse Yüce Allah ona Cenneti haram kılar”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/191. “Yüce Allah Müslümanların idaresini birine verir de o kişi Müslümanların ihtiyaçlarını, isteklerini ve sıkıntılarını dinlemekten geri durursa, Yüce Allah da onun ihtiyaç, istek ve sıkıntılarından yüz çevirir”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/190. “Ümmetimin herhangi bir

yöneticileri muhatap alan nasihat eserlerinde<sup>108</sup> yöneticilerin “iç dünyalarına ve basiretlerine”<sup>109</sup> hitap ettikleri, onların dikkatlerini esas itibarıyla “büyük resme”, yani insani varoluşun nihai gayesine yönelttikleri görülmektedir. Bu çerçevede, mesela, âlimlerin yöneticilere nasihatte bulunurken öncelikle ve en fazla vurguladıkları husus yöneticiye konumunu ve varlık sebebini hatırlatmak, onu ahiret hayatı ve hesap günü ile uyarmaktır.<sup>110</sup> Diğer bütün nasihatler bundan sonra gelir ve bunun iyice anlaşılmasına bağlıdır. Zira bir yöneticiyi doğru yoldan ayrılmaya, hukuktan ve adaletten sapmaya ve zulümde ısrar etmeye sevk eden en büyük amil âlimlere göre kibir ya da iktidar zehirlenmesidir. İbn Haldun insan tabiatında var olan ve çevre şartları imkân verdikçe tezahür eden bu özelliği “teellüh”, yani “tanrılaşma” olarak tanımlar ve bunun evrensel bir “temayül” olduğunun altını çizer.<sup>111</sup> İşte bu “hastalığı” tedavi etmek üzere âlimler özellikle yöneticinin kibrini kırmak üzere ona sınırlarını, ölümü, ahiret hayatını ve hesap gününü, kısacası ona insanîyetini hatırlatmayı önemsemişlerdir. Böylelikle, siyasal iktidarı “kendi kendini sınırlandırmaya icbar etme” amacının güdüldüğü söylenebilir.

## Sonuç

Ana-akım (Ehl-i Sünnet) İslam siyaset düşüncesinde istikrar bulmuş olan iyi-yönetişim modeli, tarih boyunca –modern Batı toplumları da dâhil- bütün toplumlarda görülen ve bir yandan iktidarı

işinde yönetici olan kişi kendisini ve ailesini koruduğu gibi Müslümanları koruması Cennetin kokusunu dahi duyamaz”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/202. “Allah'ım! Her kim bir konuda ümmetime yönetici olur da onlara zorluk çektirirse sen de ona zorluk çektir! Her kim de bir konuda ümmetimin başına geçer de onlara hoş bir muamelede bulunursa sen de ona hoş muamelede bulun”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/200. “Sizler yöneticiliğe çok hırslı olacaksınız. Ancak bu, kıyamet gününde pişmanlığa sebep olacaktır. (O zaman yöneticilik, sûtana gibi görülecektir.) Sût verdikçe çok güzel, sûtünü kestiğinde ise çok kötü olacaktır”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/194. “Ey Ebû Zer! Sen zayıf birisin. Görev ise bir emanettir. Bu görevi hakkıyla elde edip sorumluluklarını gereğince eda edenler dışında kıyamet gününde mahrumiyete ve pişmanlığa sebep olur”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/192. “Ey Abdurrahman b. Semure! Yöneticiliği isteme! Zira sen isteyerek bu işe gelersen bu sorumluluğunla baş başa bırakılırsın. Ama sen istemeden bu işe getirilersen (Yüce Allah tarafından) yardım görürsün”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/194. “Ebû Mûsa der ki: Amcaoğullarından iki adamla birlikte Resulullah'ın (sav) yanına girdim. Adamlardan biri, 'Yâ Resulallah! Yüce Allah'ın sana bahşettiği yerlerden birinde bize bir memuriyet ver', dedi. Diğer adam da bunun benzerini istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Vallahi biz bu işte, buna talip olan veya buna hırslı olan hiç kimseyi görevlendirmeyiz'”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/195. “Ey Mikdamcığim! Ölünce yönetici veya kâtip veya bir grubun idarecisi değilsen kurtuluşa ermişsindir”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/192.

108 Örnek olarak bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, çev. Ali Özek (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1970), 27-45; Muhammed b. Velîd et-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk (Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair)*, çev. Said Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); Gazzâlî, *et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasihatu'l-Mülûk* (Yöneticilere Tavsiyeler), çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008).

109 Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 39.

110 Ebu Yûsuf Halife Hârûnürreşîd'in talebi üzerine telif ettiği *Kitâbü'l-Harâc*'ın girişinde Halife'nin görevini “o öyle bir vazife ki sevabı sevapların en büyüğü, cezası da cezaların en büyüğüdür” şeklinde tasvir eder. (27). “Ey dost!” der, benzer şekilde Turtûşî, “Seni uyanık kılacak düşüncelere bîhaber olma. Unutma ki insan için fanilik haktır; sevinçler bitecek, tatlar damakta kalacak, şehvetin kaynağı tükenecek, art arda gelen zaferler kedere dönüşecektir. Dünya yurdu olmayanın yurdu, malı olmayanın malıdır.” *Sirâcu'l-Mülûk*, 44. Gazzâlî ise yöneticiye şöyle hitap eder: “Ey melik! Bilmelisin ki dünya bir konak yeridir; ebedî kalınacak bir yer değildir. İnsan burada bir misafir ve yolcu gibidir. İnsanın ilk konak yeri anne karnı, son konak yeri ise kabirdir.” *Nasihatu'l-Mülûk*, 49-50.

111 İbn Haldun, *Mukaddime*, 388.



konsolidasyonuna/temerküzüne, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı hassas bir denge durumunu yansıtmaktadır. Ancak günümüzde Ehl-i Sünnet geleneğine dair geriye dönük okumalarda, söz konusu denklemin ikinci kısmı, yani iktidarın sınırlandırılması görmezden gelinerek, İslam siyaset modelini salt iktidar yanlısı, merkeziyetçi ve otokratik bir yapı olarak sunma temayülünün hâkim olduğu görülmektedir. Makalemizde bu yanlış aktarıma karşı ana-akım İslam siyaset düşüncesi “tevhid” ilkesi ekseninde değerlendirilmiş ve İslam’da siyasal iktidarın ontolojik, epistemolojik, hukuki ve ahlaki olarak nasıl sınırlandırıldığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca İslam siyaset modelinin emsallerinden çok önemli bir hususta ve müspet yönde ayrıştığının da altı çizilmiştir. Diğer bütün toplum ve kültürlerde iktidar konsolidasyonu yöneticilere tanrılık veya tanrısallık atfetmek suretiyle sağlanmış ve bu iktidar da aynı şekilde tanrısallık bir adalet nosyonu ile dengelenmişken, İslam’da bu dengenin garantörü *hukuk* olmuştur. Yani İslam’da tevhid nosyonu nedeniyle, muktedirlere onları hukuki çerçevenin üstüne taşıyacak bir tanrılık veya tanrısallık statüsünün atfından özellikle kaçınılmıştır. Böylelikle muktedirler son derece sofistike bir hukuk sistemi ve ahlak düzeni tarafından müşahede ve murakabe altında tutulmuşlar, meşruiyetleri de bu tabiiyete mebni addedilmiştir. Sonuçta, insan tabiatından mülhem siyasal düzen sorununa İslam medeniyetinin kendi dünya görüşü ve ilkeleri doğrultusunda sunduğu çözümün emsallerine nispetle son derece gerçekçi, sürdürülebilir ve işlevsel olduğu söylenebilir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Arnold, Sir Thomas W. *The Caliphate*. Londra: Routledge & Kegan Paul LTD., 1965.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hak#2-fikih>
- Biçak, Ayhan. *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Black, Anthony. *A World History of Ancient Political Thought*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Câbirî, M. A. *Arap İslam Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câmiî, M. M. *Ehl-i Sünnet ve Şîa’da Siyasi Düşüncenin Temelleri*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Cooper, J. S. “Divine Kingship in Mosopotamia, A Fleeting Phenomenon”. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. ed. N. Brisch. 261-266. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Çantay, Hasan Basri. *Tefsirli Kur’an Meali (Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim)*. haz. M. A. Y. Saraç. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.

- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnetullah>
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Maryland: University Press of America, 1994.
- Dunber, Robin. Dunber, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. (Boston: Harvard University Press, 1997.), 69-79;
- Ebû Yûsuf. *Kitâbü'l-Harâc*. çev. Ali Özek. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1970.
- Esed, M. *Kur'an Mesajı*. çev. C. Koytak - A. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Faruki, İsmail Raci. *Tevhid: Düşünce Hayata Yansımaları*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Frandsen, P. J. “Aspects of Kingship in Ancient Egypt”. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. ed. N. Brisch. 47-73. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Freidel, D. “Maya Divine Kingship”. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. ed. N. Brisch. 191-206. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Fukuyama, Francis. *Fukuyama, Siyasi Düzenin Kökenleri*, çev. Ezgi Başer. (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016.), 39-59;
- Gazzâlî., *et-Tıbrü'l-Mesbûk fî Nasihatü'l-Mülûk* (Yöneticilere Tavsiyeler), çev. Osman Arpaçukuru. (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008).
- Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Gündüz, Şinasi. *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kraldan Tanrı-İnsana*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2020.
- Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1980.
- Hallaq, Wael. *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?*. çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 2019.
- Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hesiodos. *İşler ve Günler*. çev. Furkan Akderin. Ankara: Say Yayınları, 2021.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Hoffmann, H. “King and Kingship in Indian Civilization”. *East and West* 4/4 (1954), 239-246.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Teymiyye. *Es-Siyâsetü's-Sher'iyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbn Teymiyye. *Şer'i Siyaset (Es-Siyâsetü's-Sher'iyye)*. çev. Soner Duman. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî., *Gıyasu'l-umem fî iltiyâsi'z-zulem*, çev. Abdullah Ünalın. (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 222-223.
- İnalcık, Halil. “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. 11-23. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi

Yayınları, 2006.

- Jared Diamond, Jared., *Guns, Germs, and Steel*. (New York: W. W. Norton & Company, 1999.), 265-292;
- Kallek, Cengiz. “Mâverdi’nin Ahlaki, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”. *Divan İlmî Araştırmalar*, 17 (2004/2), 219-265.
- Kamali, Muhammad Hashim. “Characteristics of the Islamic State”. *Islamic Studies*, 32/1 (Bahar 1993),: 17-40.
- Kamali, Muhammad Hashim. Kamali, “Characteristics of the Islamic State”, *Islamic Studies*, Cilt 32, No 1 (Bahar 1993): 35-36.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur’an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kavak, Özgür. “İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî’nin Nizâmülmülk’ü, Gazzâlî’nin Müstazhir’i”. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak ve Ömer Türker. 215-245. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kavak, Özgür. “Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-Ümem Fi’ltiyâsi’z-Zulem’in Özeti”, *Zor Zamanda Siyaset: Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. ed. Özgür Kavak - Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kavak, Özgür. “Siyasi-Fıkhi Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî’nin el-Gıyâsi’sinde Katiyyât-Zanniyyât Ayrımı”. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak ve Ömer Türker. 63-73. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kayapınar, Mehmet Akif. *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü*. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 17 Kasım 2023. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Mat.16>
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 17 Kasım 2023. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yu.1>
- Koç, Yunus. “Klasik Dönem Osmanlı’da Dinin İktidar ve Halk Arasındaki Meşruiyeti.” *Liberal Düşünce Dergisi*, 98 (Bahar 2020), 103-124.
- Köse, H. Murat. “İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî’nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı”. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak ve Ömer Türker. 18-60. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory-The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Madison, James. *The Federalist*. The Gideon Edition. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan. *El-Ahkâmu’s-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'l-Dîniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, 1985.
- Qiyong, G. “On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice”. *Frontiers of Philosophy in China*, 8/1 (2013), 53-75.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Roskin, Michael G. *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture*. Boston: Pearson, 2013.
- Rousseau, J. J. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1987.
- Rûdânî, Muhammed b. Süleyman. *Cem’ul-Fevâid min Câmi’il-Usûl ve Mecma’iz-Zevâid*. 9 Cilt. çev. Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1988.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Soudavar, A. *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*. California: Mazda

Publishers, 2003.

Şankiti, M. M. *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

Şen, Abdurrahim. *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Topaloğlu, Bekir. "Samed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/samed>

Tuininga, Matthew J. *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Turtûşî, Muhammed b. Velîd. *Sirâcu'l-Mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*. çev. Said Aykut. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Vincent, Andrew. *Theories of the State*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.,1987.

Yeniçel, Necati ve Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.

Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Abdullatif. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.