

EŞ'ARÎ KELAMINDA SİYASAL OTORİTE KAVRAMI

Yrd.Doç.Dr. Fethi Kerim KAZANÇ*

Özet

Bu çalışma, Eş'arî kelamcılarca kendilerine özgü anlayışla geliştirilen siyasal teoloji bağlamında siyasal otorite kavramını ele almayı amaçlamaktadır.

Eş'arî kelamcılar, siyasal otorite ve onun otoriter uygulamaları karşısında genellikle itaatkâr ve uzlaşmacı bir tutum sergilemişlerdir. İslam toplumlarında meydana gelen iç karışıklıklar ve savaşlar meşru bir fikir olarak yöneticiye mutlak boyun eğmenin yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca cebr ve mutlak ilâhî kudret doktrini de halk arasında mutlak itâat anlayışının yayılmış olmasına nispi bir katkıda bulunmuştur. Bunun için, İslam dünyasında demokrasi, çoğulculuk, siyasal katılım ve denetim mekanizması siyasal ehemmiyet kazanmak için uygun bir temel bulamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arîler, mutlak itâat, önderlik (imamet), dinsel istismar, dinsel meşrulaştırım.

The Notion of Political Authority in Asharite Theology

Abstract

This paper aims at exploring the notion of political authority within the context of political theology as developed by Asharite theologians in terms of their own conception.

Asharite theologians had generally taken harmonious and obedient position with regard to political authority and his authoritative practices. The disorders and struggles which took place within Islamic societies paved the way for the appearance of absolute obedience to the ruler as a legitimate idea. Furthermore, the doctrine of "predestination" (jabr) and "absolute divine power" made a relative contribution in widespreading of the notion of absolute obedience among people. For this reason, the notions of democracy, pluralism, political participation and control mechanism could not find a proper basis for gaining political significance in Islamic world.

Key Words: Asharites, absolute obedience, leadership (imamat), religious abuse, religious legitimation.

Giriş

Siyaset, insanı, toplu halde ve yerleşik düzene geçmiş bir konum içinde yaşayan sosyal bir varlık olarak ele alıp inceleyen felsefi disiplin olarak adlandırılır.¹ Genel olarak siyâset deyince, bir toprak parçası (ülke) üzerinde müstakil veya alternatif bir toplumsal-ideolojik bir yapı (devlet) kurma ve bunu yönetim erki sayesinde sürdürme etkinliği olarak anlaşılır.

Siyaset felsefesi, sosyal örgütlere, özellikle de siyasal yönetime etik bir bakış açısından değer biçmekle kalmayıp, toplumsal örgütlenme ile ilgili olguları da titizlikle

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

¹ J.v. Kempfski, "Siyaset Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 445.

inceler; siyasetin problemlerini, siyasal sistemleri, siyasal hayvanlar olarak tanımlanan insanların belli bir siyasal sistem içindeki davranışlarını felsefeye özgü yöntemlerle ele alır. Şu halde, siyaset felsefesinin kökleri etik disiplininde, insan varlıkları için ne tür bir yaşamın iyi bir yaşam olduğu sorusunda bulunmak durumundadır. Dolayısıyla onun hem etik açıdan normatif bir yönü, hem de betimleyici-açıklayıcı, yani örgütlenme ile ilgili bir boyutu vardır.² Zâten bir siyaset felsefesi, ancak siyaset olgusunu, bir olması “gereken”e göre düşünme faaliyeti sırasında ortaya çıkabilir.

Toplumsal yaşamda iktidarın kullanılması ve dağıtılması sorunu, filozofların çok eski çağlardan beri ilgilenebildikleri önemli bir konudur. Siyaset felsefecileri, toplumsal-siyasal yetkenin temelini araştırır, iktidarın kullanılmasını haklı gösteren gerekçeleri inceler ve iktidarın insanlar arasında dağıtılmasının ölçütlerini çözümlerler. Siyaset felsefesi dikkatinin büyük kısmını, insanların kendilerini yönetme ve yetkeyi birbirleri üzerinde kullanma örüntülerini ve uygulamalarını haklı kıldığı öne sürülen insan doğası, gerçeklik ve değerlerle ilgili temel varsayımlara yöneltir. Siyaset felsefelerinin, değerlere ilişkin varsayımları, değer yargılarını ön plana çıkaran değer kuramında derin kökleri vardır. Bu bağlamda siyaset felsefecileri genellikle aşağıdakilere ve benzer sorulara yanıtlar önerirler: İyi toplum nedir? İyi bir yaşama ulaşmanın yolu nedir? İktidarın insanlar arasında dağıtımının temelindeki ahlâkî ilkeler nelerdir? Yönetenlerle yönetilenler arasındaki en uygun ilişki nedir? Yönetenleri değiştirme hangi koşullar altında meşrudur?³ Aslında bu vb. soruların, teolojik söylem üzerinden İslam toplumunda yönetici, seçilme koşulları, nitelikleri ve işlevlerine yönelik olarak kendi entelektüel birikimleriyle politik çözümler üretmeye çalışan İslâm kelimcileri için de yanıtlanmayı bekleyen bir dizi önemli soruları teşkil ettiğini belirtmeden geçemeyiz.

Politika filozofları, genellikle kendilerini içinde buldukları politik durumlara ve şartlara bir karşılık veya tepki olarak çözüm üretirler. Dolayısıyla bir filozofun, bu arada kelimcinin argümanlarını daha iyi anlayabilmek için, tarihsel ve kültürel art alana

² Ahmet Cevizci, “Siyaset Felsefesi” mad., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 943.

³ Stanley M. Honer ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi, Ankara 1996, ss. 269-270.

ilişkin bilgi, sağlıklı ve tutarlı çözümlenmelere ve değerlendirmelere girişebilmek açısından, bu alanda, birçok alanda olduğundan daha büyük bir önem taşır.⁴

İnsanlık, tüm tarihsel ve siyasal deneyimlerine rağmen, her zaman için geçerli olabilecek devlet biçimleri ve yönetim tipleri geliştirememiştir. Çünkü her devlet biçimi ve her yönetim tipi, ortaya çıktıkları çağın mevcut somut koşullarından ve tarihsel realitelerinden türevlenirler. Bu tarihe bağımlılık, bir siyaset felsefesini de, her çağda aktüel olandan yola çıkmaya zorlar. Zaten, bir siyaset felsefesi, ancak çağdaş ve aktüel sorunlardan yola çıkılarak temellendirilebilir. Her tarihsel çağın gerçekleştirmek üzere kendine erek olarak koyduğu ideler vardır. Ortaçağ için bu ide, insanlığı bir dinsel ethos altında evrensel bir devlet idealinde bir araya getirmektir.⁵

Politika teolojisi deyince, genel olarak ilâhî vahye ya da kutsal hukuka dayalı olarak belli bir tarihsel realiteler ve sosyo-kültürel koşullar ve icaplar çerçevesinde oluşturulmuş ve geliştirilmiş öğretiler anlaşılır. Ortaçağ İslam dünyasında genellikle Hâriciler, Şîîler, Mu‘tezile, Mürci‘e ve Sünnî kelamcılar gibi çeşitli fırkalar kendilerinin gerçek ortodoksiler olduklarını öne süren politik söylemler geliştirerek, İslam teolojik alanının sınırları içinde siyasal otorite anlayışını, genellikle ya siyasal önder, seçimi ve özellikleri (imâmet ya da hilâfet) meselesini ele aldıkları kelâm kitaplarının son bölümlerinde, ya da el-Kâdî ‘Abdülcebbar’ın *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl*, c. XX (fi’l-İmâme)’i, İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’ş-Şer‘iyye*’si, Ebû’l-Hasan el-Mâverdî’nin *el-Ahkâmu’s-Sultâniye* ile *Nasîhatü’l-Mülûk*’u, İmâmu’-Harameyn el-Cüveynî’nin *Ğıyâsul-Ümem fi İltiyâsi’z-Zulem*’i, el-Gazzâlî’nin *Nasîhatü’l-Mülûk* ile *el-Fedâihu’l-Bâtıniyye / el-Mustazhir*’si, İbn Kuteybe’nin *el-İmâme ve’s-Siyâse*’si, el-Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*’si gibi müstakil olarak kaleme alınmış olan eserlerde veyahut çeşitli İslâm Mezhepleri (Fırkalar) Tarihi kitaplarında izah etmeye ve çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Biz ise bu çalışmamızda, bütün İslam fırkalarının siyâset teolojisi bağlamında ürettikleri çözüm önerilerini genel olarak ele almaktan daha ziyade, Eş‘arîlik düşüncesinde yoğunlaşarak bu bağlamda siyasal otorite kavramının tarihsel açıdan ortaya çıkış koşullarını, sosyal gerekliliklerini, dinî ve sosyo-kültürel köklerini ve İslam toplumunda hangi yönetsel işlevleri yerine getirdiği gibi birtakım konular üzerinde durmaya çalışacağız. Çünkü bir bakıma, Sünnî siyaset

⁴ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 75.

⁵ J.v. Kempski, “Siyaset Felsefesi”, s. 448.

kuramının, İslâm ümmetinin tarihinin, bu tarihsel süreçte yaşanan politik kavgaları ve çekişmeleri sistemli olarak aklen temellendirme (rasyonalizasyon) girişiminden ibaret olduğunu söylemek mümkündür.⁶

Tüm dinler, dokunulamaz ve tartışılmaz gerçekler / esaslar olarak kabul edilen bir inanç ve inançsızlık sistemine, yani aklın her türlü eleştirel sorgulamalarından bağımsız, inancın içeriğini belirleyen bir dizi dogmalara sahiptir.⁷ İşte böyle bir dogmatik inanç sisteminin bir sonucu olarak, tarihsel süreçte pratik-hukuksal ve siyasal düzenlemeler ve uygulamalarda İslam toplumu dinsel ulemanın da çabaları ve desteğiyle, maalesef tek taraflı olarak yöneticiye mutlak sûrette itaat ilkesine bağlılığı, siyasal öndere asla başkaldırmamayı da siyasal-inançsal zorunlu bir dogma haline getirmiştir.

Beşerî toplumlarda beliren iktidar biçimi, yalnızca baskı ve tahakküm uygulamasıyla yetinmeyip, kendini onlara kabul ettirecek yeni türden ilişkiler de geliştirir. Buna göre, Emevîlerin cibrî ideolojiye sırtlarını dayadıkları gibi, ideolojik söyleme başvurarak meşrûluğunu kanıtlar ve böylece hükmetme - boyun eğme ilişkilerinin yanına buyurma - onama ilişkilerini de ekler. Siyasal iktidarın gerçekten var olabilmesi ve hayatiyetini sürdürebilmesi, iktidar arzusunun kendisine gerekli boyun eğme arzusunu yaratmasına bağlıdır. Zaten Jean - William Lapierre'e göre, siyasal iktidar, toplumsal düzenlemenin gerçekleştirilmesini sağlayan buyurma - onama (otorite) ilişkileriyle hükmetme - boyun eğme (güç) ilişkilerinin değişken bir bağdaşımıdır.⁸ Siyasal iktidarın kurumsallaşmasıyla birlikte, devletin kendisini sürdürebilmek için gerekli olan, devletin gerekliliği üzerindeki ideolojik söylem de hemen belirir.⁹ İşte Emevîler döneminde siyasal iktidarın var olup işleyebilmesi için, hükmetme arzusundan çok gönüllü kulluk (itâat) olgusunun yerleşmiş olması gerektiği vurgulanarak, siyasal alanda meşrûluğun, sözgelimi cebr ideolojisi gibi ideolojik koşullanma ya da koşullandırmanın, ne kadar önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.

⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, "Egemenlik Kimindir?", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 45, Mart-Nisan 1997, s. 23.

⁷ Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 83.

⁸ Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. ve yorum, Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 81.

⁹ Etienne de La Boétie, *a.g.e.*, s. 92.

Meşrûlaştırma çabalarının kökeninde, insanların davranışlarını ve uygulamalarını başkalarına haklı gösterme arzuları ve (dinî vb.) istismarın kökeninde de meşrûlaştırma çabaları vardır; tümünün temelinde ise, iktidara sahip olma ve onu sürdürme arzusu yatar. Özellikle Ortaçağ İslâm dünyasında mevcut siyasal duruma baktığımızda, her dönemde farklı iktidar ve hükmetme araçlarına başvurulduğuna tanık olunmaktadır. Kısaca gücün kullanılması olarak tanımlanması mümkün olan iktidar, her ölçekte, özellikle de devlet örgütü ve siyasal otoritede kendisini gösterir. İnsanlar, bir şeyi istemekle kalmayıp, onun hakkımız, hatta sorumluluğumuz; bu sorumluluğun yerine getirilmesinin ise, diğerlerinin görevi olduğu inancına müspet (pozitif) gerekçeler yaratmak zorundadır. Bu psikologların kullandığı anlamda, rasyonalizasyon çabası, yani kılıf uydurma ile sağlanır. Bu kılıf uydurma sıklıkla kötü kabul ve davranışlara iyi gerekçeler / nedenler bulma şeklinde olur. Bunlar da çoğunlukla dini-ahlâkî gerekçelerdir. Bu açıklama veya meşrû gösterme çabaları, söylenenlerin ve istenilenlerin sadece akıllıca değil, ama yanı zamanda tek doğru (hakikat) olduğuna insanları inandırmaya ve ikna etmeye yönelik olarak kurgulanmıştır. Aslında kendimiz için doğru olan, başkalarına öyle gösterilir. Hele bir de dinsel alanda, bu, Allah'ın emri haline getirilir¹⁰ ve böylelikle buna boyun eğme temin edilmeye çalışılır. Siyasal yapı, ilâhî gücü insanî alana taşır. Siyasal otorite, Tanrıların bir aracı veya ideal olarak ilâhî tecessümü (inkarnasyonu) olarak tasarınırlar. Beşerî güç, hükümet ve ceza, böylece kutsî bir olgu, daha doğrusu, ilâhî güçlerin insan yaşamına müdahale ettirildiği kanalları olurlar. Siyasal bir otorite olarak yönetici, Tanrıları adına konuşur ya da bizzat Tanrı'dır; ona itaat etmek ve uymak Tanrı ile doğru (iyi) ilişki içerisinde bulunmak demektir.¹¹

Siyasal iktidarın meşrûluk temelleri önceleri gökyüzünde, Tanrı'da ve kutsal kaynaklarda aranmıştır. Teokratik kuramın savunucularına göre, her türlü egemenlik gibi siyasî egemenliğin kaynağı da Tanrı'dır. Sözelimi, bu bağlamda, "La Hukme illa lillah: Egemenlik ancak Tanrı'ya aittir" şeklindeki ifade, Hâricîlik siyasal söyleminde sıkça kullanılan bir slogandır.¹² Buna bağlı olarak devletin meşruiyeti de, onun, Tanrı'nın iradesinin yeryüzünde gerçekleştirilmesinin aracı olmasında yatar. Devletin

¹⁰ Adil Çiftçi, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım–", *İslâmiyât: Din İstismarı*, c. III, Sayı: 3, Temmuz - Eylül 2000, ss. 16-17.

¹¹ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2000, s. 77.

¹² Bkz. Muhammed ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Şûrâ Yayınları, İstanbul (trz.), ss. 65-66.

yasaları ise, Tanrı'nın iradesinin sonucu olan ve kutsal kitaplar kanalıyla insanlara Tanrı'nın temsilcileri olan Peygamberleri aracılığıyla bildirilen ilâhî yasalardır. Bu kuramda egemen varlık, otoritesini, bizatihî yönettiği bireylerin kendilerinden almayıp, onlara karşı sorumlu da değildir. Çünkü onun otoritesinin kaynağı, topluma ve bireylere aşkın bir ilkede, Tanrı'nın iradesinde bulunur. Öte yandan, bu kuramda devlete karşı itaatsizliğin, aynı zamanda dinsel açıdan Tanrı'ya karşı bir isyan (küfür) anlamına geleceği de ortadadır.¹³ Bu kuramın tarihsel açıdan iki farklı versiyonu söz konusudur: İlkin, bu teolojik meşruluğun en ilkel türünü eski çağların Tanrı-Kral'larında müşahede etmemiz mümkündür. Burada egemen, eski Mısır, Mezopotamya devletlerinde, İmparatorluk dönemi Roma'sında olduğu gibi bizzat Tanrı'nın kendisidir. Sözelimi, Mısır'da Firavunlar kendilerini Tanrı Horus'un somut olarak dünyevî kişileşmesi (tezâhürü) olarak görürlerdi. Her yerde Firavun'un tahta geçişinde Horus'un yeniden doğduğu efsanesine inanılmaktaydı. Eski Mezopotamya devletlerinde ve İmparatorluk dönemi Roma'sında da krallar, aynı zamanda Tanrılar olarak kabul edilirdi. Böylece hükümdar aynı zamanda bir yeryüzü Tanrı'sıydı ve O'nun iktidarına itaat, sadece siyasal bir zorunluluk değil, aynı zamanda dinsel bir görev anlamına da geliyordu. Daha sonraları bu fikir, biraz değişikliğe uğramış ve hükümdarın kendisinin Tanrı olmayıp, ancak "Tanrı'nın oğlu" olduğu anlayışına geçilmiştir. Bu bağlamda Çin İmparatorları da "Göklerin oğlu" olarak telakki ediliyorlardı. İkinci olarak, asıl gelişmiş ve sistemleştirilmiş teokratik doktrinlerin Ortaçağ'ın sonlarında ve Yeniçağ'ın başlarında ortaya çıktığını görmekteyiz. Katolik kilisesinin ve dogmatığının bu kuramların oluşmasında önemli bir rol oynadığını belirtmeden geçemeyiz. Avrupa'da mutlak monarşilerin kurulmasıyla birlikte, kralların hükümdarlık haklarını meşru bir temele dayandırma zorunluluğu da kendisini göstermiştir. Burada egemen, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi veya vekilidir.¹⁴ Bu doktrin de, eski Avrupa'nın Hıristiyan kralları ve imparatorları ile bazı İslam devletlerinin halife anlayışlarında kendisini göstermektedir. Zaten İslam dünyasında halifelerin, zamanla Peygamber'in vekilleri, halifeleri olmaktan çok Tanrı'nın bizzat kendisinin halifeleri, O'nun yeryüzündeki

¹³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 164.

¹⁴ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tariöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, ss. 56-57, 62-66, 103-104, 218-230; Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara 2001, ss. 123-130.

gölgesi (Zıllullah) olarak görülmeyi ve nitelendirilmeyi tercih etmeye yönelmiş oldukları oldukça dikkati çekmektedir.¹⁵

Yeni İslam toplumunun bir lideri olarak Hz. Muhammed, siyasetin gerekleriyle dinsel kökenli kamusal çıkarları bütünleştirdi. Medine Anayasasında müminler topluluğu, ortak düşmanlarına karşı dayanışmalarını açıkça beyan etti ve Hz. Muhammed'i Peygamber ve rakip kabileler arasındaki sorunların çözümü konusunda son söz sahibi bir hakem (karar mercii) olarak kabul etti. Peygamberin liderliği, ilâhî vahiy yoluyla meşrû bir hale getirildi. Liderin meşruluğunun, Peygamberin halefleri olan halifeler arasında faziletleri ya da Peygamber'in ailesine sıkı bağlılıklarından ötürü, toplum tarafından bir kararlaştırma / tayin yoluyla birini diğerinin yerine geçirerek sağlandığı görünüyordu. Peygamber'in vefatından hemen sonraki dönemde başlayan ilk tartışmalar, Müslümanlar arasında toplum ve liderlik, cemiyette hiyerarşik yapılar ve yeni İslam toplumunun bir üyesi olarak insanın bireysel özgürlüğü içinde bağımsızlık ve sorumluluğa yönelik belli bir bilinçlilik yarattı. Kadir-i Mutlak bir Allah'a olan İslâmî bir iman kavramının geleneksel belirleyici (deterministik) karakteri, bu İslam ümmetinin mensuplarını dinî bir devletin lideriyle ilişkili olarak insanın rolü üzerinde tekrar tekrar düşünmeye ve Allah'ın buyruğuyla / kararıyla halife olan liderin görev ve vasıflarını tanımlamaya sevketti. Bundan dolayı Kaderiyye siyasal öğretisi gibi sultanlara karşı eleştirel tutumu geliştirmekten kaynaklanan kutuplaşmanın bir betimlemesi olarak Emevîler arasında cebr, ilâhî mutlak kudret ve kader eğilimlerine rastlarız. Eğer onlar günahkâr sultanlarsa, yani Allah'ın Kitabı Kur'ân veya Sünnet'e karşı itâatsiz bir tutum içinde bulunuyor iseler, bir kimse artık onlara karşı başkaldırmak ve ayaklanmak hususunda hürdür. Aynı zamanda, siyasal liderlik ilâhî esine bağlıdır; esasen Kur'ân vahyi, iyi ve âdil olan şey için topluma ahlâkî rehberlik ve öncülük etme ilkesine dayalıdır.¹⁶

Arap Yarımadasında Allah'ın buyruk ve yasaklarını içeren söz edimleri¹⁷ ile başlayan alternatif İslam toplumu siyasal kategorisi, giderek bu bölgeden çıkarak, dünyanın büyük bir coğrafyasında, tarihî süreç içinde Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler,

¹⁵ Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1997, ss. 68-69.

¹⁶ Hans Daiber, "Political Philosophy", *History of Islamic Philosophy*, Ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, London and New York, 1996, c. II, s. 841.

¹⁷ Söz edimleri kuramı, iletişim niyetlerinin doğasını ve bu niyetlerin nasıl dışavurulduğunu ortaya çıkarmayı amaçlar. Söz edimleri kuramı için bkz. John R. Searle, *Söz Edimleri*, Sunuş ve çev. R. Levent Aysever, Ayraç Yayınevi, Ankara 2000, ss. 35-47.

Abbâsîler, Fâtımîler, Eyyûbîler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi birçok büyük ve küçük siyasal gövdenin ve organizasyonun oluşmasına imkan hazırlamıştır. Bütün bu siyasal oluşumlarda ve organizasyonlarda Allah her şeyin kaynağı en yüce otorite ve en büyük meşrulaştırma mercii, yani siyasal özne olarak tasavvur edilmiştir. O'nun 610-632 tarihleri arasında normatif tarzda müslüman toplum tesis etmeye dönük siyasal içerikli konuşmaları, Müslüman siyasal önderlerinin (imam/halife), hep en üst referans kaynağı olmuştur. O'nun emirlerine uyularak Hz. Ömer ve Emevî halifesi Ömer b. 'Abdilazîzîn'in idareleri esnasında âdil toplumsal-siyasal düzenler kurulmuş olduğu gibi, özellikle Emevîler döneminde O'nun adına kötülükler, zulümler ve cinâyetler de işlenmiştir. Sonuçta yapılan kötülöklere cebir ideolojisi ile kılıf aranmış ve meşrulaştırılmıştır. Abbâsî halifeleri, Zıllullah, 'Adudullah, Kâim bi-Emrillah, Nâsır li-Dinillah vb. gibi birtakım unvanlar kullanarak, kendilerini Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri (gölgesi) görmüşlerdir. Ordular, O'nun adını yüceltmek uğruna ölkeler fethetmişlerdir. Hz. Peygamber'in etrafında teşekköl eden yeni toplumsal-ideolojik yapı ya da örgütlenme ile birlikte, diğör zamanlarda olduğuna inanıldığı gibi, bir kez daha Tanrı tarihin en büyük siyasal öznesi haline gelmiş; siyasal alanda bizzat Kendisini somut olarak dışsallaştırmıştır.¹⁸

1.Eş'arî Düşünce Sisteminde Siyasal Otorite Kuramı

Otorite terimi, politika felsefesi ve sosyolojide, güç/iktidarın meşru kullanımını belirleyen bir kavram olarak toplumsal ya da politik bir sistem içinde ortaya çıkan kurumsallaşmış ve meşru bir güç ya da bu türden bir güce sahip olan birey anlamına gelir. Buna göre, bir fâil başka bir fâilin buyruklarına isteyerek tabi olduğu veya gönüllü olarak itâat ettiği zaman, bu ikinci failin bir otorite olduğu kabul edilir. Şu halde, otoriteye itâat ve boyun eğiş, baskı ve şiddet tehdidi yoluyla sağlanan bir eylem değildir.¹⁹

Hz. Muhammed karizmatik otoritesini, İslâm-öncesi Arabistan'ında egemen olan ve gelişen geleneksel bir otorite modunun inatçı bir direnişine karşı gündeme getirdi ve güç kullanarak tesis etti. Ne var ki, Muhammedî tecrübe ile geçici olarak yerinden edilen geleneksel Arap otorite modu Hz. Muhammed'den sonra onun otoritesine

¹⁸ İlhami Güler, "Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak", *İslamiyât*, c. 6, Sayı: 1, Ocak-Mart 2003. ss. 38-39.

¹⁹ Ahmet Cevizci, "Otorite" mad., *Felsefe Sözlüğü*, s. 784 .

haleflik için ortaya çıkan mücadelede yeniden kendini gösterdi. Bu iki otorite modu arasındaki alış verişten ve aynı zamanda Muhammedî karizmatik otoritenin gücünün hızlandırıcı olarak davranan muhtelif emir ve itaat tarz ve biçimlerine bölünmesinden üç farklı paradigmatik otorite kalıbı ortaya çıktı. Zahiren ve ismen bu üç otorite paradigması İslam'ın üç kolu olarak teşhis edildi; bunlar, dinin Sünnî, Şîî ve Hâricî versiyonları idi. Bu paradigmatik otorite kalıplarının bağımsız ve toplu geçerliliği güvenilirlik ve meşrûyetini, titizlikle kendi hakikatlerinin teolojik teyidi üzerine kurulmuş olmasından alır. Bu paradigmatik otorite kalıpları, toplu müslüman bilincinde bağımsız ve toplu olarak meşrûlaştığında ve hatta kutsallaştığında, bilinçli veya bilinçsiz olarak belli bir müslüman ya da müslüman topluluğunun yüklediği sosyal eylem seyrini şekillendirir ve yönlendirir.²⁰

Siyasal otorite bağlamında Sünnî, Hâricî ve Şîî ortodoksiler, o dönemin koşulları ve gerçekliklerine bağlı olarak birer ideoloji olarak teşekkül etmişlerdir. Özellikle, Sünnîlik, devlet ile ulemâ arasında müştereken bir yardımlaşma ve işbirliğinin bir ürünüdür. Bu bağlamda Sünnî ulema, bütünüyle Sultan (devlet)'in otoritesine bağlıdır ve devlet yönetimini meşrulaştıran dinî tavırları desteklemiştir. Devlet, ideolojiyi, meşrûyetini sağlamak ve buna bağlı olarak hükümlerini sürdürmek için resmen kullanmıştır. İdeolojiler, bir devletle birleştiklerinde dinî hakîkati en doğru ve en hakîkî düzlemde kendilerinin temsil ettikleri savını öne sürmüşlerdir (Ehl-i Hak, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at, Fırka-i Nâciye vb.).

Ortaçağ İslam dünyasında Sünnî inanç sistemi, mevcut toplumsal düzeni değiştirmek ya da yöneticinin siyasal despotizmine karşı koymak ve direnmek için hiçbir motivasyon doğuramamıştır. Despotik toplumlarda girişimci ve atılcı orta sınıfın gelişmesinin başarısız kalması sosyolojik olarak, başarı isteği, yenilik, atılım, otorite karşıtlığı gibi güdülerin bulunmayışıyla çok yakından bağlantılıdır. Despotizmde halk ve yönetici arasında iletişimi sağlayan herhangi bir toplumsal-siyasal yapı yoktur ve böyle bir yapının yokluğunda, sosyal istikrarsızlık ve siyasal intihar toplumsal yaşama egemen olmaya başlar.

İmâmetin itikadî bir çerçevede ele alınması, İmamın ya da Halîfenin dinî fonksiyonlarından dolayı olsa gerektir. Ehl-i Sünnet'e göre, hilâfet kurumu kutsal

²⁰ Hamid Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 241-242.

hukukun tatbik edildiği en mükemmel yönetim şeklini ifade eder. Daha doğru bir ifadeyle, ideal anlayışın ışığında bakıldığında, bu yönetimde yegane rehber şeriatır, hukukun üstünlüğüdür. Elbette ki, bu arada halifelerin birtakım hukûkî, siyasî ve ahlâkî görevleri de vardır. Aslında bunlar herhangi bir yönetim biçimi için de söz konusu olan görevlerdir. Ancak halifenin farkı, bunlara ilaveten onun dinin muhafazası, öğretilmesi, yayılması, iyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme ilkesinin uygulamasına ilişkin olarak görevli addedilmesidir. Halife isterse namazda, özellikle cuma namazında imamlık edebilir; hutbe okuyabilir. Halife sayesinde nikah, alış-veriş vb. gibi toplumsal muameleler meşruluk kazanır; zekat toplanır, ganimet vb. savaşa ilişkin meseleler halledilir. İşte bütün bu söylenenlerden ötürü, klâsik Sünnî siyaset düşüncesinde hilafet dinî bir makam olarak görülmüş ve İslam toplumunun amelî (pratik) yaşamı buna uygun olarak düzenlenmeye ve oluşturulmaya çalışılmıştır. Gazâlî, “Din ile sultan iki ikiz kardeştir” dedikten sonra, din nizamı ile dünya nizamı arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmaktadır: Din nizamı ilim ve ibadetle, yani dinin öğrenilmesi ve yaşanmasıyla mümkün olur. Bu da ancak can ve mal güvenliğinin sağlandığı ve korunduğu bir sosyal yapıda mümkün olur. Dünya nizamı tesis edilmezse, artık din nizamı ayakta durup yaşayamaz.²¹

Sünnî İslam kelamı, kendi ana siyaset kuramını Sünnî devletin egemenliğinin var olduğu ortamda ve şartlarda geliştirmiştir. Bu nedenle, politik anlayışla dini anlayış birbirine eklenmiş ve din, devletin temel desteklerinden ve referans kaynaklarından biri olmuştur.²² Şîî İslam’ın gelişmesi ise, çok defa Sünnî devletlerde baskı altında tutulan Şîî azınlıklar arasında mümkün olmuştur. Böylece, Şîî devletlerinin oluşmadığı ve kurulmadığı bu ilk aşamada Şîîlik, Sünnî Maverdî gibi siyasi otoriteyi destekleyen kuramcılara pek gereksinin duymamıştır.

Mürci’e mezhebi mensupları, Haricîler ve Şîa’ya muhalif olarak Emevîlerin yönetimine razı olmuşlar ve mevcut siyasal yönetim karşısında daha çok ılımlı ve uzlaşmacı bir tavır takınmışlardır. Çünkü onların esas akîdesi ya da iman nazariyesi, İslam inanç sistemine inanan ve Kelime-i Şehadetî telaffuz eden insanın günah işlese bile, asla tekfir edilemeyeceği ve İslam toplumundan dışlanamayacağı ilkesi üzerinde

²¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikâd’da Orta Yol (al-İktisâd fi’l-İ’tikâd)*, Önsöz ve Notlarla çev. Kemal Işık, A.Ü.Basımevi, Ankara 1971, ss. 176-177.

²² Taha Akyol, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, AD Kitapçılık, İstanbul 1999, ss. 143-144.

odaklaşır. Çünkü onlara göre, fisk ve fücûr vasfını taşıyan bir kimseye günahı iman nokta-i nazarında asla zarar vermez. Bu noktada asıl önemli ve yeterli olan salt içsel tasdiktir. Dolayısıyla, dinî ve ahlâkî davranışlar, bir kimsenin İslam toplumuna mensubiyetini ve bu arada siyasal otoritenin meşruluğunu belirlemede ikinci sırada yer alır. Hemen şunu belirtelim ki, İslâm kelam tarihine baktığımızda, Mürci'e'nin ılımlılık, uzlaşma ve hoşgörüyü dayalı iman nazariyesi, Ehl-i Sünnet çevrelerine büyük oranda etkide bulunmuş olup, onlarca bir esas olarak kabul edilmiştir.

Ehl-i Sünnet'e göre, imâmet, kesinlikle dinî esaslar arasında yer almaz. İmâmet, din ve dünya işlerinde vasıflarını taşıyan herhangi bir şahsın Peygamber'in halifesi sıfatıyla İslam ümmetini yönetmesi etkinliğidir. İmam ya da halife, İmâmiyye'nin öne sürdüğü gibi, tayinle veya vasiyetle değil, doğrudan ümmetin meşvereti ve seçimiyle işbaşına gelir. İmâmet, ilâhî bir makam olmadığından, imamın masum veya özel bir bilgiye sahip olması da düşünülemez; çünkü sıfatı, yani büyük-küçük günâhlardan korunmuş olma keyfiyeti ile vahiyden kaynaklanan özel bir bilgi, yalnız Peygamberlere has ayrıcalıklı bir vasıftır.²³ Böylelikle, Sünnîlik düşünce tarzı, halifenin otoritesini Şiîlerin meşrûluk araçları dışında bir yolla temellendirmiş ve yöneticiye mutlak itâat ilkesi doğrultusundaki görüşlerini daha ziyade fikhî ve kelâmî ulemanın icmâ'ndan istifade ederek savunmuştur.

Sünnî ve Şiî siyaset doktrinlerini anlamak için anahtar kavramlardan biri, "ulü'l-emr"e itaat terimidir. Kelime çevirisiyle, emr (yetki) sahiplerine itaattir. Bu kavram, Kur'ân'da [Nisâ Sûresi (IV), 59.] âyette şöylece geçmektedir: "Ey îman edenler! Allah'a itâat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine (idarecilere) de itâat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, -Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Rasûle götürün (onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha iyidir." Kur'ân'ın bildirilerinde, Hz. Muhammed'e ve iktidar sahiplerine itâat öğretisinin, özellikle bu âyetten kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ulü'l-emr, buyruk sahibi sözü geçerli kimse anlamına gelir. Bunun, devlet başkanı, valiler ve daha genel anlamıyla yöneticiler, kumandanlar olduğu, âyetin bağlamından anlaşılmaktadır. Böylece Sünnî siyaset doktrininde "ulü'l-emr" kavramı, genellikle halife, hükümdar, hükümet ve idareciler

²³ Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984, s. 219.

olarak anlaşılmış ve böylece siyasi otorite anlayışına dinsel öğretilerle meşruluk kazandırılmıştır.²⁴ Şîi siyaset doktrininde ise, “ulü’l-emr” siyasi otoriteyi değil, İmamları ifade eder.

Ortaçağ İslam kültüründe uyrukların birincil ve esas ödevi, siyasal alanda hükümdara itaat etmektir. Meşrû otoriteye itaat görevi, yalnızca siyasal bir uygunluk ve doğruluk sorunu değil, aynı zamanda Kutsal Hukukun tavsif edip zorunlu kıldığı ve temelini imanda bulan dinsel bir zorunluluktur. Bu nedenle, itaatsizlik yalnızca hukuken suç değil, aynı zamanda dinen bir günah olarak da görülür. “Allah’tan korkun ve bana itaat edin. O aşırıların emrine uymayın. Yeryüzünde bozgunculuk yapan, ıslah etmeyen o kimseler(in sözüyle hareket etmeyin).” [Şuara Sûresi (XXVI), 150-152] vb. ayetlerden,²⁵ kötü yöneticilere itâat etmemenin müminlere bir görev olarak verildiği sonucu çıkmaktadır. Özellikle, Kur’ân’daki dünyaya düzensizliği, istikrarsızlığı, fesâdı ve bozuklukları getirmeyi seçmiş ya da yaptıkları bu kötü zararlı sonuçlara yol açan hükümdarlara itaat etmeme hükmü ve bunun bir sonucu olarak da hadislerde ve tefsirlerdeki günaha ve günaha ısrar edene itaat etmeme, yani hükümdarın verdiği emirler Allah’ın bildirdikleriyle çeliştiğinde, hükümdarın emirlerine boyun eğmeme hükmünde bu itaat etmeme etkinliğinin açıkça bir yansıması göze çarpmaktadır.²⁶

²⁴ Bununla birlikte, İbn Abbas’a dayanan bir görüşe göre, buyruk sahiplerinden kasıt din bilginleridir. “Onlar kendilerine gelen haberi, Resûle ve aralarındaki buyruk sahiplerine götürselerdi, içlerinden işin içyüzünü araştırıp çıkaranlar onun ne olduğunu bilirlerdi. “ [Nisa Sûresi (IV), 83] âyetinden âlimlerin de “ulü’l-emr” olduğu anlaşılmaktadır. Fahrreddîn er-Râzî’ye göre, buyruk sahipleri, hall ve akd sahipleri olan ulemâ çoğunluğudur. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ölm. 544-604), *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtîhu’l-Gayb)*, Dâru’-Fikri’l-‘Arabî, Kahire 1412/1992, c. III, s. 358. Gerek ulemâ, gerek ümerâ, toplumu yöneten insanlar, ‘ulü’l-emr’dir. Herhalde âyette kastedilen âlimler, Hz. Peygamber’in görevlendirdiği, onun vekili olan buyruk sahibi bilgili kimselerdir. İbn Kesîr de ulemâ olsun, ümerâ olsun, bütün buyruk sahiplerinin, ulü’l-emr olduğunu belirtmektedir. (Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul (trç.), c. II, s. 309).

²⁵ Sözelimi bkz. “... Kalbini bizi anmaktan alıkoyduğumuz; keyfine uyan ve işi, hep aşırılık olan kişiye itâat etme.” [Kehf Sûresi (XVIII), 28]; “İnanan bir toplum için Mûsâ ile Fir’avn’ın haberinden bir parçayı, gerçek olarak sana okuyacağız: Fir’avn, orada ululandı (zorbaliğa kalktı), halkını çeşitli gruplara böldü. Onlardan bir zümreyi (İsrâil oğullarını) eziyor, oğullarını kesiyor, kadınlarını sağ bırakıyordu. Çünkü o, bozgunculardan idi. Biz de istiyorduk ki, o yerde ezilenlere lütfedelim, onları önderler yapalım, onları (ötekilerin mülküne) mîrasçı kılalım” [Kasas Sûresi (XXVIII), 3-5]; “Zayıf düşürülenler büyüklük taslayanlara: “hayır, gece gündüz dolap (kurar, kötülük aşıladınız), Allah’a nankörlük etmemizi, O’na eş koşmamızı bize emrederdiniz.” dediler. Ve azabı gördüklerinde, içlerinde pişmanlıklarını gizlediler; biz de o nankörlerin boyunlarına demir halkalar geçirdik. Yalnız yaptıklarıyla cezalanmıyorlar mı?...” [Sebe’ Sûresi (XXXIV), 33-37]; “... Biz yoldan çıkan şu ülke halkının üstüne gökten bir azab indireceğiz... Medyen’e de kardeşleri Şuayb’i (gönderdik): “Ey kavmim, dedi, Allah’a kulluk edin, âhiret gününü umun, yeryüzünde karışıklık çıkarıp bozgunculuk yapmayın!...” [Ankebût Sûresi (XXXIV), 33-37]; “... Elçi size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa, ondan sakının ve Allah’tan korkun. Çünkü Allah’ın azabı şiddetlidir” [Haşr Sûresi (LIX), 7].

²⁶ Benard Lewis, *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Cep Kitapları, İstanbul 1996, ss. 109, 112.

Ancak İslam dünyasında bu esas, teorik düzlemde benimsenmiş olup, pratikte pek uygulama alanına geçirilememiştir.

2.Eş'arî Kelamında Siyasal Otorite Anlayışının Meşruluk Temelleri

İslam dünyasında Hz. Peygamber'in ölümünden sonra ve özellikle Emevîlerden itibaren siyasal iktidar, dinin yardımına başvurmuş ve kendisini kutsal içerikli simgelerin, sembollerin ve tasarımların oluşturduğu bir giz perdesiyle örtmeye muvaffak olmuştur.²⁷

Kureyş ve Emevîler hilâfet makamının ellerinden çıkıp gideceğini fark edip görünce, Hz. Peygamber'in, "İmâmet Kureyş'tendir"²⁸ diye söylediğini öne sürdüler. Oysa siyasal yönetime gelecek kimsenin Kureyş'li olması ifadesi, maalesef kabile taassubu ya da kabilecilik zihniyeti ile hadis olarak değerlendirilip yayılmıştır. Öyle ki, bu husus en meşhur kelam bilginleri tarafından bile imâmetin bir şartı olarak ileri sürülüp, destek görmüştür.²⁹ Bugün artık bu ifadenin, hadis olarak öne sürülemeyeceği bazı nitelikli ve bilimsel araştırmalar sonucu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Çünkü halîfenin Ensâr'dan değil de, Kureyş'ten seçilmesini, Peygamber sonrası o bölgenin siyasal koşulları ve liderlik (özellikle kabile başkanlığı) anlayışı gerekli kılmış ve bu seçim ameliyesinde de Peygamber'den menkûl bir hadîsin rolünün asla bulunmadığı görülmüştür.

Aslında Kur'ân, hilâfetin herhangi bir aile ya da belirli bir kabileye tahsisine açıkça işaret etmemiş olmakla birlikte, muhacirler, halkın arasında İmâmların Kureyş'ten olduğunu bildiren hadisleri yaymışlardır.³⁰ Nitekim Allah: "Allah katında

²⁷ Etienne de La Boétie, *a.g.e.*, s. 119.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 185; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *A.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, A.Ü. Basımevi, Ankara 1978, 121-213; Avni İlhan, *Mehdilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 1993, s. 30.

²⁹ Sözelimi bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid*, Hz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 329; Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut (tr.), s. 398.

³⁰ Bu meyanda Peygamber'den şöyle rivayet edilmiştir: "İmâmlar Kureyş'tendir.", "Bu iş (imâmet) devamlı olarak Kureyş kabilesinde olan bir boyun elinde bulunur.", "Hükümdarlık Kureyş'de kaza (adlî işler) Ensâr'da, ezan ise Habeşlilerdedir" "Hilâfet Kureyş'de, hüküm (Hâkimlik görevi) Ensâr'da, davet ise Habeşlilerdedir." Hasan İbrahim Hasan, *Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal Açından İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş, A. Turan Aslan, Yakup Çiçek ve Hamdi Aktaş, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985, c. II, ss. 124-125. Ancak bu konudaki hadislerin birçoğu uydurulup Peygamber'e isnat edilmiştir. Nitekim İbn Haldun, bu konuda şöyle zikreder: Resûlullah, "Hükmettiklerinde adâletle hükmettikleri, va'dettiklerinde yerine getirdikleri, kendilerinden merhamet istendiğinde merhamet ettikleri müddetçe İmâmlar Kureyş'tendir." Bu hadis göstermektedir ki, imamlar bu şartları yerine getirdikleri müddetçe, imâmet Kureyş'te olacaktır. Ona göre, imametle

sizin en üstünüz, en takva sahibi olanınızdır” [Hucurât (49), 13] buyurmuştur. Peygamber’in de şöyle buyurduğu rivayet olunmuştur:” Sizi yöneten, başı kuru üzüm gibi (küçücük) olan Habeş’li bir köle dahi olsa, ona itâat edin, sözlerini dinleyin ve emirlerini yerine getirin.”³¹ Bu arada Emevîlerin fiilî saltanat idaresini meşrulaştırmak amacıyla “Hilafet benden sonra otuz senedir, ondan sonra sevimsiz krallığa dönüşecektir”³² hadisi halk arasında dolaşmaya başlamıştır. Buna göre, bu otuz senenin iki yılı Ebû Bekir, on yılı Ömer, geri kalan kısmı Osman ve Ali dönemlerini kapsamakta ve böylelikle hilafet sona erecektir. Daha sonra da Emevîler yönetime gelip bizzât krallığı başlatmış olacaktırlar.

Ehl-i Sünnet’in siyasal otorite kuramına göre, Peygamber, ne Ali’yi ne de bir başkasını nasbetmiş değildir. Onun için, sorunu çözümlenecek herhangi bir kaidenin bulunmadığı ortamda imam seçimi, Peygamber’i ve nihayet Allah’ı temsilen ümmete düşen bir keyfiyettir. İmam seçimi (el-bey‘a), “Ümmetimin herhangi bir konuda mutabakat etmesi Allah’ın arzusunun tecellisidir”, “Ümmetim hata (ya da sapıklık) üzerinde birleşmez”³³ şeklinde rivayet edilen vb. hadislerle uygun olarak böyle bir seçim faaliyeti icmâ‘ ile yerine getirilir. Çünkü bu tür hadislerle göre halkın sesi, aynı zamanda hakkın sesidir.³⁴ Böylelikle siyasal önderin idârî görev için seçimi ve tayini meselesinde icmanın otoritesinin de önemli bir rol oynayarak, böyle bir faaliyetin dinen temellendirilmesi işlevini yerine getirdiğini söylememiz mümkündür. Kısacası, Ehl-i Sünnetin, epistemik açıdan icmayı, deyim yerindeyse gücünü İlâhî öznelcilikten alan toplumsal öznelciliği siyasal önderin seçimi ve belirlenmesinde bir tutamak yaptığını söylememiz mümkündür.

ilgili şartların her birinden maksadın, iktidar ve idare kudreti olduğu anlaşılmalı, bütün bu şartları iktidara hamlederek halifelik için Kureyş’ten olmanın şart edilmesinin illet ve sebebinin Kureyş’te asabiyet, yani devleti korumak için gereken kudretin bulunmasından ileri gelmiş olduğu anlaşılmalıdır. Müslümanların idaresi başında bulunmak için, o kavmin asabiyet sahibi ve kendi çağlarında diğer kavimlerden üstün olması şarttır. Bu taktirde Müslümanların idaresi başında bulunan bu kavim diğerlerini kendilerine boyun eğdirecek ve devleti güzel bir surette korumak için birleşecektir. Çünkü bütün kavim ve nesillerin idaresi, ancak kuvvet ve kudretiyle galebe çalanların elindedir. Şerî emir ve hükümler nadir olarak vakıya uymaz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, c. I, ss. 493-495.

³¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, c. I, s. 489; Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, c. II, ss. 124-125.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 220, 221.

³³ İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, Fiten: 8, Mısır 1349, c. II, s. 70; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır 1368, c. I, s. 379.

³⁴ Macid Hadduri, *İslam’da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991, s. 37.

İslam hukukçuları ve kelamcıları, Kur'ân ve Hadislerde vaz' edilen siyaset-i şer'iyye'ye bağlılık konusunda asla tereddüt göstermemişlerdir. Nitekim fıkıh alanında Ehl- Sünnet düşüncesinin en büyük teorisyenlerinden biri olarak sayılan Şâfiî'den şöyle bir söz nakledilir: “Şeriata uygun olanlar dışında başka bir siyaset yoktur.”³⁵ Zaten Eş'arî kelamcılarının göre de, Allah'ın buyurduğu şey iyi iken; yasakladığı şey ise kötü olarak sayılır. Daha doğru bir anlatımla, insanoğlu, doğal aklî yetileri, entelektüel çabaları ve kültürel birikimleriyle ahlâkî-siyasî değerler sisteminin oluşturulmasında söz ve yetki sahibi değildir. Çünkü Eş'arîliğin benimsediği “İlâhî öznelcilik” anlayışında beşerî düzlemde insanlar arasında ahlâkî-siyasal çatışmalar ve kavgalar hiç eksik olmaz. Bu yüzden Eş'arîlik siyaset teolojisinde esasen ahlâkî-değerler sisteminin Allah'ın buyruklarına dayandırılarak bireysellik, öznellik, kayganlık ya da görecelikten kurtarılması ve mutlaklık kazandırılması ve böylece anılan kesin ve değişmez, ama Allah'ın iradesine bağlı olarak her an değişme imkanı da bulunan değerlerin insanlar arasında yaygın bir hale getirilmesi, beşerî planda siyasal çatışmaların ve gerginliklerin önlenmesi ve bir an evvel itâat, istikrar, güvenlik ve düzenin sağlanması önemli bir yer tutar.³⁶

Eş'arîlik mezhebinin, Allah'ın dış âlemde ontolojik, kozmolojik ve metafizik anlamda olup biten her şeye hakim olduğunu ve onlar üzerinde tam bir kontrole sahip bulunduğunu ortaya koyan mutlak ilâhî kudret doktrininin İslam toplumunda siyasal otoriteye mutlak itâat anlayışının şekillenmesi ve yerleşmesindeki etkisi ve rolü yadsınamaz. Çünkü yönetici mutlak otoritesini ve meşrûyetini ilahî kudret ve hakimiyet anlayışından almakta ve yeryüzünde adeta Allah'ın bir uzantısı veya vekili olarak görev yapmaktadır. Böylelikle mutlak itâat doktrinine zemin hazırlanmaktadır. Eş'arîlere göre, Allah dış âlemde her şeye kadirdir ve her şey O'nun mülkiyeti altında bulunur. Daha doğru bir anlatımla, mülkü yani, kulları ya da yaratıkları üzerinde dilediği gibi keyfî bir sûrette tasarruf hakkı vardır. Aslına bakıldığında, Ehl-i Sünnet kelamcılarının anlayışlarında ortaya konan Allah tasavvurunun mutlak kudret ve egemenlik eksenine oturtulduğu, bunu temellendirmek amacıyla, o dönemin Ortadoğu kültürüne ve bu arada

³⁵ Fevzi M. Neccar, “İslam Politika Felsefesinde Siyaset”, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 27.

³⁶ İmamı'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî 'Abdülkerîm el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'r'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm, Müesssetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1405 / 1985, ss. 228-234; Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdi'l-Kerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'ilmi'l-Kelâm*, neşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (trz.), ss. 370-380.

Arap-kültürel geleneğine de damgasını vurmuş efendi (hürr)-köle ('abd), hükümdar (sultân)-teba'a (uyruk) ve çoban-sürü ikilemelerine dayalı birtakım motiflere genel olarak başvurulduğunu söylemek mümkündür.³⁷ İşte böyle bir güç kuramına paralel olarak hükümdar da, tebaası ya da ra'yyesi üzerinde istediği gibi tasarruf etme ve onları dilediği şekilde yönetme yetkisine sahip bulunmaktadır. Böylece Eş'arîlik politik teolojisinde her ne kadar siyasal önderin seçimi ameliyesi İslam toplumuna (ümmete) bırakılmış gibi görünse de, devlet aygıtı nispeten / yarı ilâhî niteliklere haiz kutsal bir yapıya büründürülmüş olmaktadır. Bu bağlamda İlâhî kudret eksenli bir siyasal erk ve otorite anlayışı savunulmaya ve dinsel inanç öğretilerinde böyle bir erk ya da otorite anlayışına uygun bir meşrûiyet ve geçerlilik zemini aranmaya çalışılmaktadır.

Sünnîler, Emevîlerin 661'deki askerî zaferiyle gerçekleşen oldu bittiyle yetinirler. Sünnîler, genel bir düzensizlik ve kargaşa ortamı karşısında kötü bir idârenin bile tercih edilir olması düşüncesinden hareketle, siyasal iktidarda olan gücü meşrû olarak tanırlar. Emevîler iktidarı ele geçirdiğinde müslümanların bir kısmı onları Peygamber'in vekili (halife) değil, hükümdar (melik) kabul ettiler. Emevîler, Peygamber'in getirdiği meşrûlaştırma usullerini değil, gücü kullanmışlardı. Buna göre, ilâhî mutlak kudret öğretisi onların siyasal uygulamaları ve icraatlarına kılıf bulmada işe yarıyordu. Çünkü yaptıkları zulüm ve kötülükleri tamamen ilâhî kudrete atfediyorlar ve böylece siyasal alanda beşerî sorumluluktan kaçınmaya çalışıyorlardı. Haricî denen topluluk ise, Kur'ân'da geçen "Hakimiyet yalnızca Allah'a aittir (Lâ Hükme İllâ Lillâh)" düşüncesinden başkasını kabul etmiyorlardı.

Ehl-i Sünnet'in siyasal düşüncesinin ve bu arada siyasal otorite anlayışının oluşumunda önemli etken, iktidar ve güvenlik; yani reel olarak içte ve dışta güvenliği, barışı ve istikrarı sağlayıp koruyabilecek ve düzeni tesis edebilecek güç konusunda duyarlı bir tutum sergilemektir. Çünkü Sünnîlerin nazarında önemli, hatta bağlayıcı ve kutsallığı olan şey, sırf güçlü, muhteşem ve büyük olmaktan ibarettir. Çünkü bu güçlü, muhteşem ve büyük olma sayesinde, gerek içte isyancı ve şer odaklarına karşı, gerekse

³⁷ Allah'ın gücünün her şeye yettiği konusunda bkz. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, A.Ü. Basımevi, Ankara 1978, ss. 171-172; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (Basılmamış Doktora Tezi), O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999, ss. 139-144.

sınırlarda mütecaviz ve saldırganlara karşı güvenlik sağlanacak ve düzen tesis edilecektir.³⁸

Bu bağlamda Eş‘arîlerin mutlak kudrete aşırı oranda ağırlık vermelerinin bir sonucu olarak adaletle ilgili yorumlarının, adaleti önemsizleştirmesi, bir başka söyleyişle onu ikinci dereceye düşürmesi hususu teolojik ahlâkın ve bu arada politik teolojinin en önemli sorunlarından birisini oluşturmaktadır. Çünkü onların, ahlâk kuramlarını ortaya atarken, bu kavramı ta başından önemini yitirecek şekilde anlamlandırdıklarına ve doldurduklarına tanık olmaktayız. Kavram, zâten bu anlamlandırma ve doldurma ameliyesi ile önemini de yitirmektedir. Onlar ahlakî (İlâhî) öznelcilik kuramları ışığında aklî iyilik ve kötülük kategorilerini yadsıdıkları zaman, aslında adalet kavramını öyle bir düzeye indirgemişlerdir ki, adâlet, zalim ve zorbaca her eylemle uyuşma esnekliği ve adabtasyon kazanmıştır. Daha doğru bir anlatımla, adalet düşüncesi ve ülküsü, realite düzeyine kadar inmiştir ve değerlendirmenin ya da yargıda bulunmanın ölçütü, daha üstün ve yüce bir kavram değil, bizâtihi mevcut realite olmuştur. Böyle olduğu için de, artık bu gerçekliğin daha üstün ve yüce bir kavramla uyumlu olup olmadığı hususunun esas alınarak değerlendirilmesinin hiçbir anlamı kalmamıştır. Mu‘tezile’nin savunduğu aklî iyilik ve kötülük kategorileri görmezlikten geldiği zaman, gerçekte bu olumsuzluğa göre adalet için yeni bir tanım getirilmiş olmayıp, adaletin anlam ve içeriği de görmezlikten gelinmiş oluyordu. Böyle bir adâlet yorumu, doğal olarak mevcud realiteden daha kuşatıcı olan her türlü ideali kaldırmak için en uygun zemini fiilen hazırlamıştır. Aslında burada adâlet teriminin, kendisine göre tanımlanabildiği ve mevcud durumun değerlendirilebildiği mevcud durumdan daha geniş, daha üstün bir durum (ölçüt) yoktur.³⁹ Oysa Eş‘arîlere göre, adâlet, failin yapma hakkına sahip olduğu mümkün olan şeydir. Böyle bir tanımın bir gereği olarak her türlü

³⁸ es-Seyyid eş-Şerîf ‘Alî b. Muhammed el-Cürcânî, (816 / 1413), *Şerhu’l-Mevâkıf*, thk. es-Seyyid Muhammed Bedruddîn en-Ne‘şân el-Halebî, Matba‘atü’s-Sa‘âde, Kâhire 1325 / 1907, ss. 346-355; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm ‘a Giriş [el-Muhassal]*, ss. 247-248.

³⁹ Adalet, bir toplumda başta eşitlik ve özgürlük olmak üzere, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, somut olarak gerçekleşmiş, hayata geçirilmiş ve pratize edilmiş olması halidir. Adalet, en yüce, nesnel ve mutlak olduğuna inanılan bir değer anlatımı olarak, insanın eylemini ahlâkî açıdan yargılamada ve değerlendirmede de en yüksek ve en ideal ölçüt olarak telakki edilir. (Doğan Özlem, “Ahlâk Hukuku Önceler”, *Kavramlar ve Tarihleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2002, , c. I, 136. Mu‘tezile kelamcıları, adalet deyince, bir eylemin doğruluk, maslahat ve hikmete bağlı olarak gerçekleşmesini anlarlar. Buna karşılık, Eş‘arîler adaleti, bir melikin dilediği ve istediği gibi mülkünde serbest hareket ederek tasarrufta bulunma hakkına sahip olması şeklinde algılarlar. (Ahmed Mahmûd Suphî, *fî İlmi’l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li ‘Ârâ’i’l-Firaki’l-İslâmiyye fî Usûli’-d-Dîn*, Dâru’n-Nehdatil’l-‘Arabiyye, Beyrut 1405 / 1985, c. II (el-Eşâ‘ira), ss. 129-130.

küfür ve ma'siyet eylemi adl niteliğine sahip olur. Aslında Allah'ın küfür ve zulmü irade etmesi O'nun açısından bir adâlet örneği oluşturduğu halde, onu kendine mal edip kazanan kimse cihetinden bir haksızlık ve zulüm olur. Onların teolojik ahlak dizgesinde, adalet, beşerî düzlemde Allah'ın buyruğuna uygun olan eylemler iken, haksızlık Allah'ın yasağına uygun düşen eylemler olarak nitelendirilir.⁴⁰ Dolayısıyla Eş'arîlerin, geliştirdikleri siyasal teolojik öğretilerden, sosyal faaliyet aşamasında egemen mevcut siyasal düzeni ıslah etmek veya onu alaşağı ederek daha âdilane ve daha müreffehçe yaşanabilir bir siyasal ve sosyal düzen kurmak için harekete geçebileceklerini beklemek çok zordur. Bir başka deyişle, Eş'arîliğin İlâhî öznellikliğe dayalı ahlâkî tutumunun adalet kavramı ekseninde getirdiği yorum, esasen egemen düzene ve iktidara karşı tavır alma aşamasında iyice semeresini vermektedir. Çünkü adaletle ilgili aklî nesnel bir yoruma Eş'arîler tarafından temelden önem verilmediği ve daha doğrusu böyle bir yoruma inanılmadığı için, artık o adalet anlayışına dayanarak sultanın karşısında dikilmelerinin ve ona muhalefet bayrağı açmalarının bir anlamı yoktu. Çünkü Eş'arîler söz konusu ahlâkî tutumlarının bir gereği olarak Allah tarafından keyfî sûrette ve gelişigüzel bir biçimde değiştirilmesi mümkün olmayan aklî nesnel ve öznlü iyilik ve kötülük kategorilerini yadsıyorlardı. Ayrıca var olan şeyi değerlendirmek için mevcut gerçekliklerin ötesinde bir standart ölçütleri ya da mihenk taşları bulunmuyordu. Oysa Mu'tezile ve Şîîleri, cebriyeci ve cebriyeciliği yayıcı zorba idareciler karşısında dikilmeye iten en önemli etkenlerden biri, sadece onların nesnel değişmez ve sabit adalet anlayışları idi.⁴¹ Aslında iyi ve kötüyü ve bunların ölçülerini ilâhî buyruk ve yasaklara dayalı olarak yorumlamak, adalete ve temelde akla bir yer bırakmayacaktır. Böylelikle her zalimce, zorbaca ve fâsıkça gerçekleştirilen eylemi kabul etmek ve sineye çekmek, özellikle şer'î ve dini bir inanç ve tutumla kabul etmek için gerekli fikrî, itikâdî ve psikolojik zemini hazırlayacaktır. Nihayet, güç sahiplerinin eline, zulümlerini ve dine aykırı davranışlarını dayandırarak istedikleri her şeyi yapabilecekleri iyi ve meşru bir bahane ve tutamak temin edecektir. Kaldı ki böyle bir anlayışla din de, çok rahat bir şekilde siyasal otoritenin istismarına uygun bir araç haline gelecektir.⁴²

⁴⁰ Ebû Mansûr 'Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhamed el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'-Dîn*, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928, ss. 131-132.

⁴¹ Sözelimi, Gaylan ed-Dimaşki'nin Emevîler'den farklı bir adâlet anlayışı için bkz. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, thk. T.W. Arnold, Haydarabad 1316, ss. 16-17.

⁴² Muhammed Mescid-i Camiî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 216-219.

İktidarın ilâhî kaynaklı olduğunu savunan tezin temel işlevi, siyasal iktidara ve uygulamalarına yöneltilecek eleştirilerin ve gösterilecek olan muhalefetin sindirilmesi ve susturulması, halkın iktidara karşı yükselecek sesinin kesilmesi, yönetilenlerin dinî duyguları istismar edilerek, bir şekilde iktidara itaatlerinin gerçekleştirilmesidir. İktidarın ilâhî kaynaklı olduğunu öne süren iddia ile, yönetilen uyruklar arasında yöneten kişinin Allah'ın vekili / temsilcisi olduğu düşüncesi yerleştirilmeye çalışılmıştır. Oysa söz konusu otorite terimi, siyasî alanla ilgili bir kavramdır. Siyasî alanla ilgili olan bir terim, ilâhî metafizik alana kaydırılarak yöneticilerin sorumluluktan, hesap vermekten ve eleştiriden kurtulmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı, iktidarın ilâhî kaynaklı olduğu görüşü, daima iktidarı elinde bulunduranların bir numaralı parolası olmuş olup, siyasal iktidar tarafından icraatlarını savunma ve haklılaştırma doğrultusunda destek görmüştür. Yönetme yetkisini Allah'tan alan bir iktidar için, artık halka hesap verme, icraatlarının sorgulanması ve denetlenmesi gibi olgular ve faaliyetler geçerli olmayacaktır. Çünkü İlâhî öznelcilik anlayışı temelinde yönetme gücünü Allah'tan alan bir siyasal iktidara yönelik bir başkaldırı ya da ayaklanma, doğrudan Allah'a karşı bir başkaldırı ya da isyan hareketi sayılacaktır. Bu durumda halkın ister istemez mevcut fiilî iktidara itaati şer'an zorunlu (vâcib)'dur . Böylelikle itâat, dinin bir gereği olarak gerçekleştirilmiş olacaktır. Zaten Ehl-i Sünnet'in geleneksel Allah tasarımı, yani O'nu güçle özdeşleştiren öğretisine yakından baktığımızda, Allah'ın eylemlerinin sorguya tabi tutulması diye bir şey söz konusu edilemez ve dolayısıyla da Allah istediğini yapar. Çünkü Allah Kendi üstünde bir otorite tarafından Kendisi için konulmuş hiçbir norm, yasa ve kurala bağlı olarak hareket etmez; dilediği gibi tasarrufta bulunabilir ve istediği gibi hükmedebilir. Eş'arîler, Allah'ın eylem ve buyruklarının beşerî anlamda bir adalet veya ahlâka konu olamayacağını savunurlar. Zaten onlar adalet deyince, Allah'ın Kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesini anlarlar ve beşerî tecrübelerimizle bu kavramın mahiyetinin kavranamayacağını vurgularlar.⁴³ Böyle bir Allah tasarımı, İslam dünyasında yaşanan

⁴³ Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl, *el-İbâne fi Usûli'd-Diyâne*, thk. es-Seyid Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Dâru'l-Livâ', Riyâd 1410 / 1989, s. 78; el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'-Dîn*, s. 131; Fahrû'd-Dîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât: Şerhu Esmâ'illahi Te'âlâ ve's-Sifât*, thk. Tâhâ 'Abdu'r-Ra'ûf, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1404 / 1984, s. 252; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İ.F.D.*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, s. 49 (ss. 43-76); Ebû Hâmid b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâ'illahi'l-Hüsnâ*, thk. Fadlou A. Şehâde, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1971, s. 105; Muhammed es-Seyyid el-Cüleynd, *Kadiyyetu'l-Hayr ve's-Şerr fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Matba'atü'l-Halebî, Kahire 1981, s. 51; George F. Hourani, "İslâm'ın İlk

birçok ahlakî yozlaşmanın ve çarpıklığın ve buna bağlı olarak siyasal çıkarlar uğruna şiddet, baskı ve despotik yönetimlerin egemenlik sürmesine ve yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla İslam dünyasında, genellikle Emevîlerden itibaren siyasal iktidarlar yönetme yetkilerini Allah'a dayandırarak eleştiri, sorgulama ve denetleme erkini halkın elinden almışlardır. Zira aksi taktirde yöneticiler, her yaptıkları icraattan halka hesap vermek zorunda kalmış olacaktı. Buna bağlı olarak, eğer uyruklar, iktidarın icraatlarından memnun kalmazsa, onları değiştirme, yeni âdil ve kamusal çıkarları gözeten yöneticiler seçme imkanına kavuşacaklardır. Oysa Sünnî İslam dünyasında siyâsî iktidarın gücünün halktan ve onun egemenliğinden geldiğine dair bir anlayış, yönetici elit zümreyi kendi şahsî çıkarlarını tehlikeye sokacağı kaygısıyla hep tedirgin bir hale sokmuştur.⁴⁴

Esasen dünyasal koşullarda siyasal egemenliği metafizik kudret ve hakimiyete dönüştürmek, bir anlamda onu kullananları sorgulama, eleştirme ve denetleme dışında bırakmak ve böylece topluma hesap vermek ve halk tarafından gerektiğinde demokratik usûllerle değiştirilmek ve alaşağı edilmek kaygısından kurtulmak demektir. İşte İslam dünyasında genel olarak Emevîlerden itibaren yöneticiler mutlak kudret ve hakimiyet doktrininden hareketle, kaba kuvvet ve zulme dayalı devredilemez ve itiraz edilemez egemenlik haklarını kötüye kullanmışlar ve yaptıkları her tür icraatın, dinin ve toplumun menfaat ve maslahatlarının korunmasına uygun olduğunu, yani tartışmaya ve itiraza mahal vermeyecek denli âdaletli ve değerli olduğunu iddia etmişlerdir.

Kur'ân'ın bildirimleri ve öğretilerine bakıldığında, Allah'ın elbette, dış âlemde nihaî ve mutlak anlamda olup biten her şey üzerindeki kudret ve egemenliği elinde bulundurduğu doğrudur; çünkü böyle bir kudret ve egemenliğin vurgulanması, büsbütün Kur'ân'ın hitap ve üslup tarzından kaynaklanmaktadır. Ancak şunu hemen belirtelim ki, Allah evreni, içindekilerle birlikte insanın emrine amade kılmış ve böylece ona geniş bir kudret ve egemenlik sahası çizip bahşetmiştir. Doğrusu, insan kendisi için çizilen ve belirlenen bu sahada tam anlamıyla serbestçe hareket eder. Aslında Ortaçağ İslam keliminde böyle bir kudret ayırımının Mu'tezilî düşünürler tarafından da yapıldığına ve

Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, *O.M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Samsun 1996, ss. 279-280.

⁴⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, ss. 100-101.

benimsendiğine tanık olmaktadır.⁴⁵ Şu halde, insanoğlu, beşerî düzlemde bu sahada insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi üzerindeki siyasal erk ve hakimiyetini, halkın ilgi, amaç, çıkar, istek ve beklentileri istikametinde adalet ve hakkâniyet ölçüleri ışığında sonuna kadar kullanacaktır. Buna bağlı olarak siyasal erk ve egemenliğin sahibi olan halk da, kendi adına bu güç ve egemenliği kullananları takip ederek, başarı ya da başarısızlıklarına göre değerlendirecektir. Çünkü siyasal olgular ve uygulamalar, doğaları gereği, etik alanda kökleri bulunduğu için, tasvip etmeye ve etmemeye, kabul edip seçmeye ve reddetmeye, övmeye ve kınamaya tabidir. Daha doğrusu, siyasal eylemlerin özünde, insanların itâatine, teslimiyetine, rızasına, bağlılığına, karar veya yargısına karşı nötr olmak değil, bir iddiada veya talepte bulunmak vardır. Eğer politik şeylerin, iyilik ya da kötülük, adâlet ya da adâletsizlik terimleriyle yargılanma / değerlendirilme yönündeki açık ya da örtük taleplerini ciddiye almazsak, yani politik şeyleri bir iyilik veya adalet standartı / ayraç ile ölçmezsek, onları oldukları şey olarak, yani politik gerçekler olarak kavrayamayız.⁴⁶ Dolayısıyla İslam kelamında ahlâkî değerler ile politik teoloji ve bu arada siyasal otoritenin uygulamaları arasında yakın bir ilişki bulunduğu yadsınmaz.

Gazzâlî'nin, hicrî V. yüzyılda Bağdat'taki Abbâsî/Selçuklu veya Nizâmülmülk (ölm. 485/1092) yönetimini desteklemek amacıyla, tekçilik ve otoriteriyenlik lehine, özgürlükçü, çoğulcu ve siyasal katılımcı düşüncüyü öldürdüğünü söylemek mümkündür. Çünkü Gazzâlî, Ortaçağ İslâm dünyasında itikatta Eş'arîlik doktrinini, fıkhıta ise Şâfîlik mezhebini hakim kılarak hakikati tekleştirmiştir. Akîde ve nassı kullanarak, bir yandan el-İktisâd fi'l-İ'tikâd adlı eserinde halifeye güç ideolojisi sunarken;⁴⁷ öte yandan İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn'de, yönetilen halka bağlılık ve itaat ideolojisi vermiştir.⁴⁸ Böylece sultanın sıfatları ile Allah'ın sıfatları arasında hiçbir fark kalmamış; her ikisi de âlim, kâdir, mürîd, hayy, semî', basîr ve mütekkellim olmuştur. Bu sıfatları Allah zâtî sıfatları

⁴⁵ Kulun kudret yetirdiği alanlarda serbestçe yapabilme gücünün bulunduğu konusunda bkz. el-Kâdî Ahmed 'Abdü'l-Cebbâr, (ölm. 415 / 1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdü'l-Kerîm 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1408/1988, ss. 363, 390-391; a. mlf., *el-Muhît bi't-Teklîf*, neşr. 'Ömer es-Seyyid el-'Azmi, el-Mü'essetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kâhire 1965., ss. 356-366; a. mlf., el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", *Resâ'ilü'l-'Adl ve't-Tevhîd*, neşr. Muhammed 'Ammâra, Dâru'l-Hilâl, Kâhire 1971, c. I, ss. 200-204 ; Hasan Hanefî, *minel'l-'Akîde ilâ's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988, c. III (el'Adl), ss. 220-223.

⁴⁶ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, Giriş-Çeviri-Notlar: Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 35.

⁴⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikâd'da Orta Yol (al-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, ss. 176-177.

⁴⁸ el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayinevi, İstanbul 1975, c. III, s. 504.

ve melekleri aracılığıyla; sultan ise doğal yetenekleri, devlet organları, istihbarat birimleri ve asayiş görevlileri aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Gazzâlî, Mu‘tezile gibi şerî, alenî ve akılcı olsun, Bâtınîlik gibi gizli olsun, Hâricîlik gibi köktenci, silahlı ve akılcı olsun her türlü muhalefeti ve ayaklanmayı tekfir etmiştir. Güce dayalı siyasal yönetimi meşrulaştırmış ve böylece hilâfet bir toplumsal sözleşme, biat ve seçim olmaktan çıkmıştır. Öyle görünüyor ki, o dönemin tarihsel realiteleri ve koşullarına bağlı olarak Gazzâlî’yi böylesi bir anlayışı benimsemeye iten sebep, Abbâsî Devleti’nin zayıflığı, iç isyanlar ve istikrarsızlıklar, Batı’dan Haçlıların, Doğu’dan da Tatarların ve Moğolların saldırılarına karşı koyacak güçte ve yeterlilikte bir imparatorluğu ikame etme arzusudur. Çünkü Gazzâlî, devletin gücünü destekleyen en önemli unsurun kültür, bilgi ve zihinleri itaatkârlığa ve statükoya uyumluluğa hazırlamaktan geçtiğini düşünüyordu. Hal öyle olunca, en büyük ses, savaşın sesi oluyordu. Bu durum, hilâfetin birliğini sağlamak, Avrupa’dan gelen dış tehdidi savuşturmak ve içindeki din-mezhep çekişmelerini ve çatışmalarını önlemek amacıyla Hilâfet devletinin otorite kültürünü temsil ettiği, Selçuklulardan Osmanlılara kadar Türklerin hakim oldukları çağlarda da böyle devam etti. Nasıl ki, kâinatın yegane sahibi olarak Allah tek ve ezêlî ise, yöneten de siyasal alanda tektir ve ölünceye kadar yöneticidir; değişmeyen tek bir görüş ve düzen vardır; fırka-i nâciye tektir, ki o da iktidarın partisidir; diğer bütün fırkalar ise cehennemliktir. Böylelikle Gazzâlî, kurtuluşa erecek olan Ehl-i Sünnet fırkası ile mevcut siyasal yönetim arasındaki dirsek teması ve işbirliği olgusuna açık bir dille işaret etmektedir.⁴⁹

Ehl-i Sünnet kelmacıları, cebrî düşüncenin olabildiğince etkisi altında kalarak, kişiyi kader kurbanı halinde tutmuşlar ve dolayısıyla böyle bir düşünce siyasal yönetimlerin savunulmasında önemli bir işlevi yerine getirmiştir.

Cebr doktrini ve buna bağlı olarak teşekkül ettirilen dünya görüşünün de bu mutlak itâat ilkesinin genel olarak halk arasında kabulünde ve yaygınlaşmasındaki payı büyüktür. Çünkü ilk kez Emevîler döneminde bu ideoloji uygulama alanına geçirilmiş, halkı pasifize edecek bir düşünce sistemi oluşturulmaya ve yapılan kötülükler ve zulümleri örtbas edecek bir kılıf aranmaya çalışılmıştır. Çünkü bir Eş‘arî kelâmcısı

⁴⁹ Hasan Hanefî, “Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasi ve Tarihî Kökleri Üzerine”, *İslâmiyât: İslam ve Demokrasi*, c. 2, Sayı: 2, Nisan - Haziran 1999, s. 28. (ss. 25-37).

olarak el-Bağdâdî'ye göre, dış âlemde Allah'ın iradesi dışında hiçbir şey varlık alanına çıkamaz. O'nun dilediği olur, dilemediği olmaz. Bir başka deyişle, dış âlemde Allah'ın irade etmediği bir şey meydana gelmediği gibi, Allah'ın irade ettiği şey de vukua gelmezlik edemez.⁵⁰ Nitekim Gazzâlî'ye göre, dış âlemdeki her şey Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir. Az-çok, iyi-kötü, faydalı-zararlı, ziyade-noksan, rahat-zorluk, hastalık-sağlık gibi her şey, ancak O'nun hikmeti, tedbîri, dilemesi ve takdiriyle meydana gelir.⁵¹ Böylece Eş'arîlik düşüncesinde siyaset alanı ile Allah'ın irade ve kaderi arasında doğrudan bir ilişki tesis edilmeye çalışıldığını ve dolayısıyla dış âlemde siyasal içerikli olguların ve eylemlerin de ilâhî irade kapsamına alındığını söylemek mümkündür. Bir başka deyişle, onlara göre, yöneten, sadece Allah'ın iradesini gerçekleştirme aracı ya da aletinden ibarettir. Zaten cebr doktrininde de insan dış âlemde hakikî fail ve dolayısıyla da yapıp-etmelerinde özgür ve onlardan ötürü sorumlu bir varlık olarak telakki edilmez.⁵² Dolayısıyla bu konuda hayır ve şer her şeyin Tanrı'dan geldiğini öne süren cebrî düşüncenin ya da dünya görüşünün Emevîlerin siyasal içerikli amaçlarına, emellerine ve çıkarlarına büyük çapta hizmet ettiği söylenebilir. Emevî yöneticileri, beşerî düzlemde yaptıkları her şeyin, Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini, kendilerinin ise sadece Allah'ın kaderini yerine getirdiklerini iddia ediyorlardı.

Esas itibariyle kabile ve ganimet uğrunda mücadele eden Emevî sülalesi ve Muaviye, siyasal iktidarı ele geçirdikten sonra, kader inancı ya da cebr ideolojisiyle bunu meşrulaştırmaya ve sağlamlaştırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Muaviye, Sıffîn'de askerlerine şöyle seslenerek Allah'ın takdiri doğrultusunda cebr ideolojisini temellendiriyordu: “Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'tan geleceğe razıyız. Yüce Allah şöyle buyurur: “Allah dileseydi savaşmazlardı. Ancak, Allah dilediğini yapar” [Bakara Sûresi (II), 253].⁵³ Aslında ideolojiler, daima, olanı bir olması gerekene göre

⁵⁰ el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'-Dîn*, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928, s. 102; a. mlf., *el-Fark beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyidin 'Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1411/ 1990, s. 336.

⁵¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mulûk)*, çev. Osman Şekerci, Sinan Yayınları, İstanbul 1969, s. 21; aç mlf., Kavâ'idü'l-Akâ'id fi't-Tevhîd, *Mecmu'atü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî*, thk. Mektebetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve'T-tevzî', Beyrut 1416 / 1996, s. 162.

⁵² Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986, c. I, s. 85; Majid Fakhry, “Ahlâkî Gönüllülük: İlk Cebrîler ve Eş'arîler, çev. Fethi Kerim Kazanç, *O.M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Samsun 1997, s. 315.

⁵³ Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 590.

yorumlamak isterler. Cebriî ideoloji, büyük ölçüde mutlak kudret sahibi bir Tanrı tasavvuru ve ilâhî kadere iman gibi daha çok dinsel içerikli kaynaklar ve düşüncelerden beslenmiştir. Ama bir ideolojiyi canlı tutan ve yaşamasını sağlayan şey, daima belli bir grup, sınıf ya da toplumun belli bir tarihsel dönemdeki istek, talep ve özlemlerine yanıt getirebilmesi ve istek, talep ve özlemleri yönlendirici bir işlevi icra edebilmesidir. Her ideoloji, mutlaka, insanlara ne yapmaları gerektiği konusunda birtakım öneriler ve tavsiyeler sunar. Yani her ideolojinin bir ahlaksal ve siyasal yanı vardır. Her ideolojinin dayandığı belli bir değerler sistemi ve buna bağlı olarak da geliştirilmiş bir eylem öğretisi bulunur.⁵⁴ Dolayısıyla bu noktada değerler alanı ile siyasal alan arasındaki sıkı bir ilişki de gündeme gelmektedir. Çünkü siyasal alanda meydana gelen olgular, çatışmalar ve gerginlikler, etik alanda geçerli değerler ve kurallar manzûmesi ile yargılanmakta ve onlara bir kıymet biçilmektedir.

Emevîlere göre, siyasî yönetici beşerî platformda sırf Allah'ın iradesini gerçekleştirme aracı idi. Zaten bu noktada önemli olan husus şu idi: Yöneten siyasal uygulamaları ve icraatlarından bütünüyle aklanıyor ve mutlak surette dokunulmazlık zırhı altına gizleniyordu. Sanki bütün ahlâkî sorumluluklar, yönetene değil, Allah'a aitmiş gibi görülüyordu. Böylece ilâhî iradede hareketle, kayıtsız şartsız irade, özgürlük, güç ve dokunulmazlık kazanıyorlardı. Çünkü siyasal önderin bütün yapıp-etmeleri Allah'ın birer tecellileri ya da dışavurumları idi. Bu nedenle halk tarafından asla değiştirilemez ve itiraz edilemezdi. Dış âlemde meydana gelen ne varsa her şey ezelde belirlenmiş ve takdir edilmiş olduğu şekliyle aynen tezahür ediyordu. Çünkü Emevîlerin ideal yorumuna göre, ne dinin aslını inkar etmek zorundaydılar, ne de bu inkar etmeme onların ellerini ve ayaklarını bağlıyordu. Onlar, dinî özellik vb. değil, sınırsız irade gücü ve özgürlüğü istiyorlardı. Bütün bunlar da, söz konusu yorum sayesinde elde ediliyordu. Böylece siyasal alandaki icraatlarını haklı göstererek halkın dini duygularını istismar ediyorlar ve kendi uygulamalarına karşı yükselecek siyasal muhalefetin önünü tıkıyorlardı.⁵⁵ Aslında Emevîler, bu temele göre düşünüyor, yaşıyor, yönetiyor ve tebliğ ediyorlardı. Onların halifelik dönemi, böylesi birtakım çarpıcı yönetsel örneklerle doludur. Nitekim Muâviye, oğlu Yezîd'in veliahtlığına karşı çıkan kimselerin itirazına verdiği cevapta şöyle demişti: *"Bu mülk ve saltanat, Allah'ındır.*

⁵⁴ J.v. Kempfski, "Siyaset Felsefesi", ss. 470-471 (ss. 445-475).

⁵⁵ Muhammed Mescid-i Câmîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, ss. 192-193.

Allah, onu dilediğine verir. Yezîd'in veliahtlığını da Allah takdir buyurmuştur. Yezîd'in veliahtlığı İlâhî yargılardandır. Dolayısıyla bu işin niçinini sormak bize düşmez. Bu konuda hiç kimsenin iradesi yoktur.”⁵⁶ Böylece Muaviye, kendisinden sonra halife olması ve iktidara gelmesi hususunda oğlu Yezîd için biat alırken, Yezîd'in veliahtlık işinin kaza ve kaderde böyle çizilmiş olduğunu ve dolayısıyla kulların (halkın) bu konuda başka yapacak bir seçeneklerinin bulunmadığı ve mutlak surette kaza ve kadere boyun eğmek durumunda oldukları tezini savunmaya çalışıyordu.

Bu cebrî anlayışa göre, halifenin istediği ve hükmettiği her şey, dinen-ahlâken Allah'ın emirlerine aykırı olsa bile, Allah'ın kulları için takdir buyurduğu bir kazadır. Çünkü bu bağlamda cebrî düşünce, özellikle yapılan her türlü zulme meşruiyet kazandırmakta ve mazeret teşkil etmekteydi. Bundan sonra diğer Emevî halifeleri de çeşitli vesilelerle bu fikri yaymaya başladılar. Çünkü onlarca, cebir fikri, yaptıkları her türlü baskı, zulmü ve kötülüğü hakla izah edebilecek bir araç idi. Artık Emevîler, halka karşı uygulamış oldukları zulüm ve baskı politikalarına böylece kılıf bulmuşlardı. Bunun için halka siyasal düzlemde her çeşit zulüm ve kötülüğün büsbütün Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini açıklamaya yeltenmişlerdir. Sözgelimi, bu bağlamda Abdülmelik b. Mervan, Amr b. Sa'îd'i katlettiğinde halka şöyle ilan edilmesini emrederek yaptığı kötülüğü haklı göstermeyi amaçlamıştır: “Müminlerin emiri, dostunuzu ezeli kaza ve yürürlükte olan ilâhî hüküm böyle olduğu için katletmiştir.”⁵⁷ Dolayısıyla ta o zamanlarda Emevîlerin cebir doktrinini kendi siyasal çıkarları uğruna dinsel istismar konusu ettiklerini söylemek mümkündür.⁵⁸ Diğer Emevî halifeleri de bu konuda Muaviye'nin yolunu izlediler. Emevî halifeleri, kendilerinin Allah tarafından tayin edildiklerini ve dolayısıyla da Allah'ın halifesi olduklarını, kendilerine yapılacak isyan hareketinin, aynı zamanda Allah'a karşı yapılmış bir isyan sayılacağını, müslümanların Allah'ın iradesine rıza göstermeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir.⁵⁹ Emevî yöneticileri, siyasal cinayetlerini ve zorbalıklarını meşru ve haklı göstermek için

⁵⁶ Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Mü'essesetü'l-Halebî ve Şürekâ'ih i'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1967, c. I, ss. 143-151; Muhammed Mescid-i Câmiî, *a.g.e.*, s. 195.

⁵⁷ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamory, with an introduction and additional notes by Bernard Lewis, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981, s. 84.

⁵⁸ Ahmed Mahmûd Suphî, *Nazariyyetü'l-İmâme ledeyi's-Şî'ati'l-İsnâ 'Aşeriyye: Tahlîlün Felsefî li'l-'Akîde*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire (tz.), s. 334.

⁵⁹ William Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1968, ss. 33, 38.

de, Allah'ın takdirinin ve ezelde, insanların alınlarına yazdığı yazının öyle olduğunu, kendilerinin ise sadece Allah'ın kaderini infaz ettiklerini dahi iddia etmekten geri kalmamışlardır.⁶⁰ Allah, Emevîleri sanki insanların kanlarını akıtsın diye yaratmıştı. Emevî idarecilerine göre halk, kayıtsız şartsız yöneticilerine itaat etmesi gereken bir sürüden ibaretti. Ünlü Emevî valisi Haccac, Basralılara hitaben şöyle seslenmişti: “...Vallahi, insanlara bir kapıyı tutmalarını emretsem, onlar da başka bir kapıyı tutsalar, onların kanları Allah tarafından helâl olur.”⁶¹ Çünkü Haccac, Allah'ın ezelde çizdiği kaderi pratik alanda yürürlüğe koymaktadır. Kısaca, Emevîler döneminde çok belirgin bir biçimde kaderin, yaygın bir suç ve günah işleme aleti haline getirilerek, dinsel inançların ve duyguların politik çıkarlar uğruna kullanılmış ve istismar edilmiş olduğu olgusuna tanık olmaktadır.⁶²

Daha sonra Abbâsîlerin miras hukukuna başvurarak Hz. Muhammed'e akrabalıklarından ötürü, iktidarın kendi hakları olduğunu iddia ettiklerine tanık olmaktadır. Abbâsî halifelerinin her biri, Halifetullah, Adudullah, Muizlidinillah, Nasrullah, Sultanullah vb. kendilerini Allah'a izafe eden birtakım lakaplar edinmişlerdir. Böylece halifenin iradesi, Allah'ın iradesindedir; o, Allah'ın iradesiyle hareket eder veya Allah'ın iradesi onun aracılığı ile gerçekleşir ve dışsallaşır.⁶³ Sözelimi, bu bağlamda ikinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Mekke'ye yaptığı bir yolculukta halka hitaben şunları dile getirmektedir: “*Ey insanlar! Ben, yeryüzündeki 'sultanullah'ım (Allah'ın otoritesi). Sizi O'nun yardımı ve desteğiyle yönetirim. Ben, O'nun fey'inin (ganimetinin) bekçisiyim O'nun iradesiyle hareket ederim. O'nun iradesi ile fey'i bölüştürürüm. O'nun izniyle veririm. Allah beni fey'e kilit yapmıştır. Atâlarınız, fey'inizin bölüşümü ve erzakınız için beni açmak istediğinde, açar; kilitlemek istediğinde, kilitler. Ey insanlar! Bu şerefli günde Allah'a yönelin ve beni doğruya erişirmesini, size merhamet etmemi ve iyilik yapmamı, atâlarınız ve erzakınızı adaletlice bölüştürmem için beni açmasını isteyin. O duyar, karşılık verir.*”⁶⁴

⁶⁰ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, s. 165.

⁶¹ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abd Rabbihi el-Endelüsî (327/939), *Kitâbu'l-Ikdi'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Kahire 1367/1948, c. IV, ss. 117-118.

⁶² Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 168; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992, ss. 282-283.

⁶³ Hasan Hanefî, *mine'l-Akîde ila's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988, c. I (el-Mukaddimetü'n-Nazariyye), ss. 21-28.

⁶⁴ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, ss. 663-664; Muhammed Mescid-i Camiî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, s. 188.

Görüldüğü gibi, Emevîler dönemindeki ezeli kader ideolojisi, Abbâsîlerde Allah'ın iradesinin halifeler aracılığı ile tezahür edip somutlaşmasına dönüşmüştür. Özellikle dört halifeden sonra Muaviye ile birlikte siyâsetin manevî meşrûiyet temelini, din, yani yüce / en üst konumdaki otorite kaynakları olarak Allah, Kur'ân, Hz. Muhammed (hadis) ve ashap, yani Şeriat'a dayandırılmış olduğunu söylemek mümkündür.

Gazzâlî, tıpkı Mâverdi'nin savunduğu gibi⁶⁵ sultanı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görmektedir: “Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Bilinmelidir ki, Allah kime hükümdarlık derecesini verir ve onu yeryüzünde hükümdar (devlet başkanı) kılar, halka onu sevmek, ona uymak ve itaat etmek düşer. İsyan etmek ve çekişmek caiz değildir... Allah'ın din verdiği herkesin hükümdar ve sultanları sevmesi, emrettiklerinde onlara itaat etmesi, sultanlık ve hükümranlığı onlara Allah'ın verdiği, mülkü de dilediğine O'nun vereceğini bilmesi gerekir...”⁶⁶

Gazzâlî'nin yukarıdaki yorumuna bakıldığında, halife, fiili / mevcut iktidar sahibinin kendisine bağlılığını sunduğu kimsedir. Halifenin otoritesi bu şekilde tanındığı sürece, sultanın (hükümdarın) otoritesi de meşrudur. Aksi takdirde, fiilen iktidarı eline almış bir sultanı halifenin gayr-i meşrû ilan etmesi İslam toplumunda anarşi ve kaosa sebebiyet verecektir. Bu anlamıyla sultan, halifeye bağlı kalan, onun ayrıcalıklarını tanıyan, yani Cuma hutbelerinde onun adını anan, halifenin adını taşıyan sikkeler bastıran ve idari işleri kontrol eden devlet başkanıdır.⁶⁷ Gazzâlî, daha da ileri giderek fiili iktidarı elinde bulunduran sultanın, halifeyi atayabileceğini belirtmektedir.⁶⁸ Ona göre, zayıf ve etkisiz bir halife ile güçlü bir sultanın varlığından bundan başka bir sonucun çıkmasını beklemek mümkün değildir. Çünkü Gazzâlî'nin bu siyasal düşünceleri, döneminde hüküm süren yürürlükteki reel durumla birlikte ele alınıp değerlendirilmelidir. Bir yanda Bağdat'taki cılız sözü geçmeyen halifeler, öte yanda gücü ve kuvveti elinde tutan ve ihtişamlı Bağdat'a giren Selçuklu sultanları.

⁶⁵ Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *Siyâset Sanatı (Nasihatü'l-Mülûk)*, çev. Mustafa Sarıbiyık, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2000, s. 133-137; a. mlf., *İslam'da Devlet ve Hilâfet Hukuku (el-Ahkâmü's-Sultâniye)*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1994, ss. 51-54.

⁶⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mulûk)*, çev. Osman Şekerci, Sinan Yayınları, İstanbul 1969, s. 54.

⁶⁷ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ai Çaksu, İz yayıncılık, İstanbul 1996, s. 62.

⁶⁸ el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, ss. 178-179; Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 61.

Gazzâlî'nin çözüm tarzının, bu yürürlükteki durumu açık yüreklilikle tanımaya ve onaylamaya yönelik bir çözüm olarak anlaşılması gerekir. Gazzâlî'ye göre halife ve sultanın savaşıarak kargaşa ve kaosa yol açmaları, fiilî durumun kötü sayılmasından daha kötüdür. Onun için, yürürlükteki durumu onaylamak, en azından kaos ve kargaşa durumunu önleyecektir. Ona göre, dört bir yanın düşmanlarla çevrili olduğu bir ortamda iç istikrar, barış, güvenlik, dirlik ve düzen her şeyden daha önemlidir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin, büsbütün devleti siyasî dağılma ve çözülme sürecinin yaşanmasından kurtarmayı amaçlamakta olduğu söylenebilir.

Ortaçağ İslam kültüründe sultanlar, iktidarlarını doğrudan doğruya Allah'tan, onun kutsal ve sınırsız iradesinden alırlar. Burada bizzat hükümdarın kutsal kişiliğinin İlahî niteliği artık söz konusu olmamakla beraber, iktidarın kaynağının ilahî olduğu fikri üzerinde durulmaktadır. Her türlü insan iradesinin üstünde, kaynağını Yüce Yaratıcı'nın mutlak ve karşı gelinmez iradesinden alan ve gene O'nun adına kullanılan bir iktidar düşünülebilir diye bu fikre sığınılmıştır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, o çağlarda siyasal iktidara bundan daha sağlam bir meşrûluk temeli ve zemini bulmak mümkün olamazdı. Nitekim asırlar boyunca Emevîlerden Osmanlılara değin İslam dünyasında mutlak egemenliği temsil eden hemen hemen bütün sultanlar, iktidarlarını hep bu ilâhî hak dogması ve dolayısıyla da yöneticiye mutlak itâati içeren siyasal dogma üzerine dayandırarak sürdürmüşlerdir.

Öyle görünüyor ki, Ortaçağ İslam kültüründe genel olarak Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından devletin kendisinin dinen gerekli (vâcib) olduğu savunulmuştur. Çünkü gerek insan yaşamının mümkün olması, yani yaşanılır bir dünya olması, gerekse kalite bakımından refah düzeyi yüksek bir toplumsal yaşamın sürdürülebilmesi için, devletin gerekli ve değerli bir kurum ya da aygıt olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü onlara göre, Ortaçağ İslam toplumunda din, dünya ve devlet (siyasal yönetim) arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Buna göre, dinin işlerinin düzeni, ancak dünyanın düzeni ve istikrarına, dünyanın dirlik ve düzeni de ancak kendisine itaat edilmesi zorunlu olan bir siyasal önderin varlığı ve iş başında bulunmasına bağlıdır.

Eş'arî dünya görüşünün toplumsal kültürel ve siyasal yansımalarının bir ürünü olarak, tevekkülcü, teslîmiyetçi, mutlak kadere bağlılık (sarılma), dış âlemde olup biten her şeyi ilâhî kadere izafe eden / yükleyen, sorgulamayan, eleştirmeyen, eleştirel kafaya

sahip olmayan bir toplum yapısının ve dünya görüşünün oluşmasına zemin hazırlamış, bir başka deyişle, böylesi bir toplumsal yapının ve zihniyetin oluşmasına kolaylık ve imkan sağlamıştır. İşte bundan dolayıdır ki, siyasal otoritenin sorgulanması ve eleştirisi diye bir gelenek, maalesef Ortaçağ İslam dünyasında geliştirilip yerleşmemiştir. İşte bu da, tek taraflı olarak halk tarafından her türlü uygulamalarında mevcut fiilî siyasal öndere hep itâat ve boyun eğme anlayışı ile sonuçlanmıştır. Böylece İslam toplumu geleceğine daha iyi ve güvenle umut dolu bir tutumla bakabilme cesaretini kendinde bulamamıştır. İslam toplumunun muhayyilesi, daha iyi olana asla ulaşamayacağı, bunun ancak Asr-ı Saâdet'te gerçekleşmiş olduğu ve her geçen gün daha kötüye gidildiği fikriyle şekillenip durmuş; İslam toplumu için daha iyi ve daha elverişli bir siyasal yaşama geçme konusunda hep mütereddit, çekingen ve ürkek bir yaklaşım içinde bulunmuştur. Çünkü İslam toplumu daha kötü bir durumla karşılaşabileceği seçeneğini hep zihinlerinde tutmaya çalışmıştır. İşte bu durum da, fiilen iktidarı elinde tutan siyasal öndere mutlak itâat ilkesini İslam toplumunun benliğine yerleştirmiş; siyasal muhalefet, denetleme ve değiştirme, toplumsal sözleşme, seçim, demokrasi, çoğulculuk ve siyasal katılım gibi birtakım usûllerin istendik ölçüde geliştirilmesini önlemiştir.

Sünnî siyaset anlayışı, hep bir uzlaşma, ılımlılık, sükûnet ve suskunluk anlayışı olagelmıştır. Aslında söylemek gerekirse, bu bakış açısının temelinde büyük ölçüde barış, kardeşlik, hoşgörü, ılımlılık ve uzlaşmaya dayalı bir iman nazariyesini ortaya atan Mürcî'î tutumun etkisi yatar. Maverdî'nin halifede görmek istediği ve aradığı şartların pek çoğu, reel politikanın talepleri karşısında bir yana itilmiştir. Bu vazgeçme süreci, en sonunda halifenin ümmetin manevî ve ruhanî sembolü olması ile iktifa edildiği noktasına gelip dayanmıştır. Gazalî ve onun gibi düşünenler, gücü ve erki elinde tutan bir sultanın keyfî bir tarzda getirip makama oturttuğu bir halifeye dahi sadakat gösterilmesi gereğini savunmuşlardır. Onlar için, en büyük korku ve felaket ümmetin fitneye, yani iç savaşa ve karışıklığa sürüklenmesidir. Eğer böyle bir durum ihtimal dahilinde ise, imamın ilmî yetersizliği, dünya işlerini yürütmedeki beceriksizliği, seçim yoluyla mı, yoksa atama yoluyla mı gelip makamına oturduğu, hatta ve hatta günahkârlığı (cevr) tartışma konusu bile edilmeyebilirdi.⁶⁹ Çünkü asıl olan, ümmetin şerî siyasal düzende sürüp giden pratik hayatıydı. Kaldı ki, çeşitli uzlaşma formüllerini bulmak için başka çıkış yolları da vardı. Bunlardan nazarî olanlar arasında en önemlisi,

⁶⁹ Bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, s. 333

siyasal nazariyede yapılan yeni bir değişikliğe göre, gerçek hilafetin aslında Râşid Halîfeler ile sona ermiş bulunmasıdır. Daha sonraki halifelik, olsa olsa ikinci derecede iyi bir yönetimdi. Çünkü Sünnî kelam sistemine göre, halifelik süresi otuz senedir; ondan sonrası mülk, saltanat ve imârete dönüşmüştür.

Sünnî siyaset teolojisine göre, asıl mülk sahibi Allah'ın yeryüzündeki bir temsilcisi olarak zaten Sultan idi. Dini de dünyayı da o koruyordu. Ümmetin geleceği için bir ödev olarak Sultan'a itâat şarttı.⁷⁰ Sultandan beklenen şey, sadece halifeye bağlı olduğunu dile getirmesidir.

Dinsel meşrûlaştırmalar, düzeni kutsal düzen, düzensizliği de onun ihlali açısından yorumlar. Buna göre düzensizlik, toplumda fitne çıkarmak ve toplumun bütünlüğünü tehdit anlamına gelir. Düzene karşı çıkmak, şeytan ya da şer güçler ile iş birliği yapmak demektir. Ama insanlar unuttur, hatırlatma tekrarlanmalıdır. Toplum bir hafızadır ve insanlık tarihinin büyük kısmında bu hafıza dinidir. Toplum ya da düzenin koruyucuları, bireylere hafızayı yeniden hatırlatırlar.⁷¹ Sözelimi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, duygu, inanç ve davranışlarda çoğunluğa uyup birlik ve beraberliği savunan bir söylemle yola çıkarak, yaşanan an ile toplumsal gelenek arasındaki sürekliliği yenilemeyi ister.⁷²

Bu bağlamda sözelimi, Kureyş'in siyasal iktidarını pekiştirmek ve sağlamlaştırmak amacıyla, "İmamlar Kureyş'tendir" ve bu anlama gelebilecek benzer hadisler halk arasında yayılmıştır. Görünen o ki, önce zorunlu realite, sonra buna uygun düşebilecek nassların yayılması geliyordu. Fakîhler, başlangıçta İslam toplumu arasında yaşanan iktidar mücadelelerinin ve kavgalarının yansıması olan fikhî ihtilafları ele aldılar. Mevcut realiteyi meşrulaştırmak ve muhafaza etmek için, ard arda hadisler ortaya çıkmaya başlamıştır. Sözelimi bu bağlamda, "İsrâil oğullarının başına gelen şey, ümmetimin de başına gelecektir. İsrâil oğulları yetmiş iki fırkaya ayrıldı; ümmetim de onlardan bir fazlasıyla yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Biri dışında diğerleri de cehenneme gidecektir. Dediler ki: 'Ey Allah'ın Resûlü! Ateşten kurtulacak olan bu fırka

⁷⁰ el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, ss. 176-177.

⁷¹ Günümüzle ilgili deneyimlerimizin büyük ölçüde geçmiş hakkında bildiklerimizin üzerine oturduğu ve genellikle geçmişle ilgili imgelerimizin, var olan toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yaradığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda geçmişin imgeleri ve geçmişin anımsanan bilgileri törenselleşebilecek uygulamalarla taşınıp sürdürülmektedir. Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 11-12.

⁷² Peter L. Berger, *a.g.e.*, ss. 83-85.

hangisidir?’ O, ‘Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu firkadır’ buyurdu.” şeklindeki Emevîlerin siyasal iktidarını pekiştirip, muhalefet gruplarını tekfir eden fırka-i nâciye hadisi dikkati çekmektedir. Bu doğrultuda el-Bağdâdî, bize ilk dört halifenin (Hulefa-i Râşidîn), kendilerinden sonra Ümmet’in firkalara bölüneceğini; bunlardan yalnızca bir firkanın kurtuluşa ereceğini ve diğerlerinin ise, dünyada sapıklığa düşüp âhirette de perişan olacağını söylediklerini haber vermektedir.⁷³ Ayrıca, “Bir yönetici iş başına geldiğinde, onun Allah’a isyan olan bir şeyini gören, yaptığı kötü şeyden hoşlanmasın, ama itâattan da elini çekmesin.”, “Kim emîrin bir şeyinden hoşlanmazsa sabretsin, çünkü sultana bir karış karşı çıkan, Câhiliyye ölümü üzere ölür.”,⁷⁴ “Başınıza Habeş’li bir köle bile geçse, onun sözlerini dinleyin ve ona itâat edin” ifadeleri gibi, mutlak surette normatif olarak siyasal öndere itaati emreden ve ona isyana kalkışmayı yasaklayan; aksi takdirde toplum içinde fitneyi ve karışıklığı engellemek için ölüm cezasını bile gerektiren bir itâat anlayışını öngören ve telkin eden hadisler her tarafa iyice yayıldı.

Kısaca ifade etmek gerekirse, İslam’ın ilk dönemlerinde yaşanan siyasal mücadeleler ve savaşlar, hemen onları izleyen kalamî ve dogmatik içerikli tartışmalar, özellikle gelecekte haber veren ve iç savaşları konu alan hadis (Hadîsu’l-Fiten) olarak bilinen hadislerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aslında bu hadislerin ortaya çıkış amacı, özellikle, siyasî ve kelâmî konularda aşırı uçları temsil eden Hâricîlerle Şîîler arasında orta (sentezci) bir yol belirleyip izlemektir. Bu hadislerin hiçbirini, Peygamber’in gerçek sözü olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu hadislerin bize öğretmek ve anımsatmak istediği gerçek şudur: İslam cemâatından asla ayrılmamak ve inançsızlık durumu dışında, ne pahasına olursa olsun, siyasal otoriteye boyun eğmek ve onun sözünü dinlemektir. Böylece icmâ ile ilgili hadisin, âcil bir siyasal gereklilik ve ihtiyaçtan kaynaklandığı görülmektedir. Şu halde İslâm cemâatının her bir üyesinin, âdil olmayan bir yöneticiye bile itâat etmesi gerektiğini öngören söz de, bitmek tükenmek bilmeyen iç savaşlar ve karışıklıklar sonucu ortaya çıkan siyasal koşulların ve ihtiyaçların gerekli kıldığı hikmet dolu bir öğüt olarak değerlendirilebilir. Bu ifadeyi, özellikle erken dönem İslam toplumunda şiddet ve terör estiren fanatizmleriyle

⁷³ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Firak*, ss. 4-6, 9.

⁷⁴ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Riyâdu’s-Sâlihîn*, neşr. Abdullah Ebû Zîne, Medine (trz.), ss. 237-239.

uslanmak bilmeyen, kanlı isyanlara imza atan ve böylece iç barışı ve huzuru tehdit eden ve bozan Hâricîlere yönelik bir öğüt olarak algılamak mümkündür.⁷⁵

Hadisçiler ve Ehl-i Sünnet, zalim sultana kılıçla, yani güç kullanarak karşı koymayı ve direnmeyi reddetmişlerdir. Çünkü onlar böyle bir faaliyeti ya da girişimi, fitne çıkarmak ve cemâatin bütünlüğünü bozmak ve parçalamak amacıyla gerçekleştirilen bir mücadele (kıtâl) olarak telakki etmişlerdir. Onun için, politik önderler (imamlar), insanlara hakaret edip köleleştirirler, hatta onları öldürseler bile, onlara karşı konulamayacağını öne sürmüşler⁷⁶ ve böylece fâsık ve fâcir imamların yönetimine taraftar olduklarını göstermişlerdir. Bu gruba mensup müslümanlar, Şîa'nın aksine, Peygamberin halifelik sorununu açık bıraktığı, kendilerine liderlik için elverişli en ehil şahsiyetin kim olduğuna karar verme işini İslam ümmetine emanet ettiği görüşünü tercih ediyorlardı. Sünnîler, siyasal liderlik konusunda Peygamber'in halefinin seçilmesi ve belirlenmesi görevinin, tamamen Müslüman cemâatin bir hakkı olduğunu savunurlar. Şîilerin aksine, herhangi bir birey için önceden dinsel nass ile belirlenmiş bir makam anlayışına açıkça karşı çıkarlar.

Sonuç

İslam toplumunda meydana gelen iç karışıklık, huzursuzluk, anarşizm ve kanunsuzluğun giderilip önüne geçilmesi noktasında yöneticinin mutlak otoritesine boyun eğme görüşü esas alınmıştır. Hâricîlerin uyguladıkları şiddet ve çıkardıkları huzursuzluklar karşısında bir önlem ve çare olarak Mürçi'e ve Sünnîlerce bu ilkeye başvurulmuştur. Dinsel açıdan ulü'l-emr kavramı da yöneticiye itâati sağlama ve kolaylaştırmada büyük bir rol oynamıştır.

Eski Arap kabile zihniyeti ve âdetlerinin, kabile başkanlarını seçim usûllerinin bu yeni siyasal yapılanmada büyük bir etkisinin bulunduğu söz edilebilir. Ayrıca Eski yabancı kültürel gelenekler, özellikle, Bizans yönetim şekilleri ve eski / eski İran devlet geleneği bu de konuda önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü devletin ilâhî niteliklerini temellendirmede bu gelenekler önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bu

⁷⁵ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, ss. 65-69.

⁷⁶ Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, neşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, s. 295; Muhammed b. 'Abdirrahman el-Hamîs, *İ'tikâdu Ehli's-Sünne Ashâbi'l-Hadîs*, Dâru's-Samî'î, er-Riyad 1414 / 1994, ss. 133-134; Muhammed Ammara, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988, ss. 52, 55; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 68.

bağlamda özellikle iktidarı iyice yerleştikten sonra Muâviye, hilâfeti kendi soyuna miras bırakmak için çok çaba harcamıştır. Oysa böyle bir uygulama o zamana değin karşılaşılmayan bir durumdu. Önemli muhalefetlere rağmen, neticede galip gelen o uygulama oldu ve artık hilâfet veraset boyutu kazandı.

Altın Çağ (Asr-ı Saâdet), Hz. Peygamber dönemi ve onun Râşid Halifelerinden sonra seçimle siyasal önder belirleme işi tamamen terkedilerek yönetim tam bir saltanata dönüştürülmüştür.

Kur'ân'daki Medenî sûreler ilk cemaatin sosyal ve siyasal alanda teşekkülüne yardımcı olmuştur. Medîne vesîkası hazırlanmış ve müslümanların bizzât kendileriyle ve gayr-i müslimlerle ilişkilerini düzenleyen bir devletleşme ve siyasallaşma sürecine girilmiştir ki, Peygamber bu yeni cemâatin siyasal lideri konumunda bulunmaktadır. Artık önderliği bu noktada zirveye ulaşmıştır.

Eş'arîliğin mutlak ilâhî kudret doktrininin siyasal otoriteye mutlak itâat anlayışının şekillenmesindeki etkisi yadsınamaz. Çünkü yöneticinin mutlak otoritesini ve meşrûiyetini mutlak itâat doktrininden aldığı söylememiz mümkündür. Böylece devlet yarı ilâhî nitelikleri haiz bir yapıya kavuşturulmaktadır. Buna göre, Eş'arî kelam sisteminde İlâhî kudret eksenli bir siyasal otorite anlayışı savunulmaktadır.

Cebr doktrini ve buna bağlı dünya görüşünün de bu ilkenin, siyasal öndere mutlak bağımlılık anlayışının kabulünde ve yaygınlaşmasındaki payı büyüktür. Çünkü ilk defa Emevîler döneminde bu ilke siyasal alanda uygulama alanına geçirilmiş ve bu sayede yapılan kötülükler ve zulümlere bir kılıf aranmaya çalışılmış ve bütün kötü işler ve uygulamalar İlâhî alana nispet edilerek ahlâkî-siyasî sorumluluktan kurtulmanın yolları aranmıştır. Böylelikle Emevîler, İslam toplumu nezdinde kendi yönetimlerinin meşrûluğunu ve haklılığını göstermeye bir zemin hazırlamışlardır.

Aslında hem Sünnî siyaset teolojisi hem de Şîîlik siyaset teolojisinde dinsel meşrulaştırım çabası daha ağır basmaktadır. Çünkü Şîîler, masumiyet, vasiyet ve tayin gibi dinsel nasslar ışığında; Ehl-i Sünnetin ise yöneticiye mutlak itâat bağlamında ve hatta kendilerini yeryüzünde tanrısal öznenin bir uzantısı (âlet/aracı) olarak gördüklerini söylemek mümkündür.

İslâm dünyasında siyaset teolojisi, daha çok içtihad, şûrâ (istişâre), hilâfet, imâmet, saltanat, ulû'l-emr, itâat, fitne, adâlet, cevır vb. gibi kavramlar ışığında

geliştirilmiştir. Ancak tarihi, sosyo-kültürel faktörlere bağlı olarak günümüzde geçerli demokrasi, çoğulculuk ve siyasal katılım esasına pek uyulmadığı ve siyasal yönetimi fiilen denetleme, sorgulama ve değiştirme anlayışının pek gelişmediği göze çarpmaktadır. Aslında Ortaçağ İslam dünyasında Eş'arîler, devleti nispeten dinsel bir kurum olarak telakki etmektedirler. Onun için pek tabii olarak İslâm dünyasında din-siyâset (devlet) ilişkisi sorunu çerçevesinde siyasal otorite problemi her zaman gündemdeki yerini korumuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- ‘ABDÜ’L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed (ölm. 415 / 1024), **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, thk. ‘Abdü’l-Kerîm ‘Osmân, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1408/1988.
- ‘ABDÜ’L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed (ölm. 415 / 1024), **el-Muhît bi’t-Teklîf**, neşr. ‘Ömer es-Seyyid el- ‘Azmî, el-Mü’essetü’l-Mısriyyetü’l-‘Âmme, Kâhire 1965.
- ‘ABDÜ’L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed (ölm. 415 / 1024), el-Muhtasar fî Usûli’d-Dîn”, **Resâ’ilü’l-‘Adl ve’t-Tevhîd**, neşr. Muhammed ‘Ammâra, Dârü’l-Hilâl, Kâhire 1971, c. I, ss.161-253.
- AĞAOĞULLAR, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitabevi, Ankara 2001.
- AHMED B. HANBEL, **Müsned**, c. I, IV, V, 185, Mısır 1368.
- AKBULUT, Ahmet, **Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992.
- AKYOL, Taha, **Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet**, AD Kitapçılık, İstanbul 1999.
- AMMARA, Muhammed, **Mutezile ve Devrim**, çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988.
- ARKOUN, Mohammed, **İslam Üzerine Düşünceler**, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul 1999.
- ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- ATAY, Hüseyin, **Ehl-i Sünnet ve Şia**, Ankara 1983.

- ATEŞ, Süleyman, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, c. II, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul (trz.).
- AY, Mahmut, **Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi**, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr 'Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhamed, **Kitâbü Usûli'-Dîn**, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr 'Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhamed, **el-Fark beyne'l-Firak**, thk. Muhammed Muhyidîn 'Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1411/ 1990.
- BERGER, Peter L., **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2000.
- BOÉTİE, Etienne de La, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, çev. ve yorum, Mehmet Ali Ağaogulları, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **İslâm'da Siyasal Akıl**, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997.
- CEVİZCİ, Ahmet , "Otorite" mad., **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, ss. 784-785.
- CEVİZCİ, Ahmet, "Siyaset Felsefesi" mad., **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, ss. 943-944.
- CONNERTON, Paul, **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, çev. Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- el-CÜLEYND, Muhammed es-Seyyid, **Kadiyyetu'l-Hayr ve's-Şerr fi'l-Fikri'l-İslâmî**, Matba'atü'l-Halebî, Kahire 1981.
- el-CÜRÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muhammed (816 / 1413), **Şerhu'l-Mevâkif**, thk. es-Seyyid Muhammed Bedruddîn en-Ne'sân el-Halebî, Matba'atü's-Sa'âde, Kâhire 1325 / 1907.
- el-CÜVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî 'Abdülkerîm, **Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'r'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd**, thk. Es'ad Temîm, Müesssetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1405 / 1985.

- ÇİFTÇİ, Adil, “Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım-”, **İslâmiyât: Din İstismarı**, c. III, Sayı: 3, Temmuz - Eylül 2000, ss. 11-28.
- DABAŞÎ, Hamid Dabaşî, **İslâm’da Otorite**, çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- DAIBER, Hans, “Political Philosophy”, **History of Islamic Philosophy**, Ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, c. II, Routledge, London and New York, 1996, ss. 841-885.
- el-EŞ‘ARÎ, Ebû’l-Hasan ‘Alî b. İsmâ‘îl, **el-İbâne fi Usûli’-d-Diyâne**, thk. es-Seyid Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Dâru’l-Livâ’, Riyâd 1410 / 1989.
- el-EŞ‘ARÎ, Ebû’l-Hasan ‘Alî b. İsmâ‘îl, **Makâlâtu’l-İslâmiyyîn ve’htilâfu’l-Musallîn**, neşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.
- FAKHRY, Majid, “Ahlâkî Gönüllülük: İlk Cebrîler ve Eş‘arîler, çev. Fethi Kerim Kazanç, **O.M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, Samsun 1997, s. 315. (ss. 315-329).
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, “Egemenlik Kimindir?”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 45, Mart-Nisan 1997, ss. 21-26.
- FIĞLALI, Ethem Rûhi, **İmâmiyye Şîası**, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid b. Muhammed el-Gazzâlî, **el-Maksadu’l-Esnâ fi Şerhi Esmâ’illâhi’l-Hüsnâ**, thk. Fadlou A. Şehâde, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1971.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, **Devlet Başkanlarına (Nasîhatü’l-Mulûk)**, çev. Osman Şekerci, Sinan Yayınları, İstanbul 1969.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, **İhyâ’u ‘Ulûmi’-d-Dîn**, I-IV, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, **İtikâd’da Orta Yol (al-İktisâd fi’l-İ’tikâd)**, Önsöz ve Notlarla çev. Kemal Işık, A.Ü.Basımevi, Ankara 1971.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, Kavâ‘idü’l-Akâ‘id fi’-t-Tevhîd, **Mecmu‘atü Resâ‘ili’l-İmâm el-Gazzâlî**, thk. Mektebetü’l-Buhûs ve’d-Dirâsât, Dâru’l-Fikr li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr ve’T-tevzî‘, Beyrut 1416 / 1996, ss. 160-164.

- GOLDZİHER, Ignaz, **Introduction to Islamic Theology and Law**, trans. Andras and Ruth Hamory, with an introduction and additional notes by Bernard Lewis, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981.
- GÜLER, İlhami, “Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak”, **İslamiyât**, c. 6, Sayı: 1, Ocak-Mart 2003, ss. 38-39.
- HADDURÎ, Macid, **İslam’da Adalet Kavramı**, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991.
- el-HAMÎS, Muhammed b. ‘Abdirrahman, **İ’tikâdu Ehli’s-Sünne Ashâbi’l-Hadîs**, Dâru’s-Samî’î, er-Riyad 1414 / 1994.
- HANEFÎ, Hasan, “Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihî Kökleri Üzerine”, **İslâmiyât: İslam ve Demokrasi**, c. 2, Sayı: 2, Nisan - Haziran 1999, ss. 25-37.
- HANEFÎ, Hasan, **mine’l-Akîde ila’s-Sevra**, c. I (el-Mukaddimetü’n-Nazariyye), III (el’Adl), Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988.
- HATİBOĞLU, Mehmed Said, “İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşiliği”, **A.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, c. XXIII, A.Ü. Basımevi, Ankara 1978.
- HONER, Stanley M. ve HUNT, Thomas C., **Felsefeye Çağrı**, çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi, Ankara 1996.
- HOURANI, George F., “İslâm’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, çev. Fethi Kerim Kazanç, **O.M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 8, Samsun 1996, ss. 271-281.
- İBN ‘ABD RABBÎH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî (327/939), **Kitâbu’l-Ikdi’l-Ferîd**, thk. Ahmed Emîn, Kahire 1367/1948, c. IV.
- İBN HALDUN, **Mukaddime**, I-III, çev. Zakir Kadirî Ugan, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, **el-İmâme ve’s-Siyâse**, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, I-II, Mü’essesetü’l-Halebî ve Şürekâ’ih i’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Kahire 1967..

- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, **Sünen**, Fiten: 8, c. II, Mısır 1349.
- İBNU'L_MURTAZA, Ahmed b. Yahyâ, **Bâbu Zikri'l-Mu'tezile**, thk. T.W. Arnold, Haydarabad 1316.
- İBRAHİM HASAN, Hasan, **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal Açından İslâm Tarihi**, I-VI, çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş, A. Turan Aslan, Yakup Çiçek ve Hamdi Aktaş, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985.
- el-ÎCÎ, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, **el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm, Âlemü'l-Kütüb**, Beyrut (trz.).
- İLHAN, Avni, **Mehdilik**, Beyan Yayınları, İstanbul 1993.
- KAPANİ, Münci, **Politika Bilimine Giriş**, Bilgi Yayınevi, Ankara 1997.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, **Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)**, (Basılmamış Doktora Tezi), O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999.
- KEMPSKI , J.v., "Siyaset Felsefesi", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, ss. 445-475.
- LEWIS, Benard, **İslâm'ın Siyasal Söylemi**, çev. Ünsal Oskay, Cep Kitapları, İstanbul 1996.
- el-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Habîb, **İslam'da Devlet ve Hilâfet Hukuku (el-Ahkâmü's-Sultâniye)**, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1994.
- el-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Habîb, **Siyâset Sanatı (Nasîhatü'l-Mülûk)**, çev. Mustafa Sarıbiyık, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2000.
- MESCİD-İ CAMİÎ, Muhammed, **Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri**, çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- NECCAR, Fevzi M., "İslam Politika Felsefesinde Siyaset", **İslâm'da Siyaset Düşüncesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 23-45.
- en-NEVEVÎ, , Yahya b. Şeref, **Riyâdu's-Sâlihîn**, neşr. Abdullah Ebû Zîne, Medine (trz.).

- ÖZLEM, Doğan, “Ahlâk Hukuku Önceler”, **Kavramlar ve Tarihleri**, c. I, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2002, ss. 123-146.
- RAHMAN, Fazlur, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, ss. 65-69.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ölm. 544-604), **et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)**, c. III, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1412/1992.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ölm. 544-604), **Levâmi'u'l-Beyyinât: Şerhu Esmâ'llahi Te'âlâ ve's-Sıfât**, thk. Tâhâ 'Abdu'r-Ra'ûf, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1404 / 1984.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ölm. 544-604), **Kelam'a Giriş [el-Muhassal]**, çev. Hüseyin Atay, A.Ü. Basımevi, Ankara 1978.
- ROSENTHAL, Erwin I.J., **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, çev. Ai Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- SEARLE, John R., **Söz Edimleri**, Sunuş ve çev. R. Levent Aysever, Ayraç Yayınevi, Ankara 2000.
- STRAUSS, Leo, **Politika Felsefesi Nedir?**, Giriş-Çeviri-Notlar: Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- SUPHÎ, Ahmed Mahmud, **Nazariyyetü'l-İmâme İledeyi's-Şî'ati'l-İsnâ 'Aşeriyye: Tahlîlün Felsefî li'l-'Akîde**, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire (tz.).
- SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, **fi İlmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li 'Ârâ'i'l-Firaki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Dîn**, c. II (el-Eşâ'ira), Dâru'n-Nehdatil'l-'Arabiyye, Beyrut 1405 / 1985.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986, c. I.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdi'l-Kerîm, **Nihâyetü'l-İkdâm fi 'ilmi'l-Kelâm**, neşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (trz.).
- ŞENEL, Alâeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tariöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.

et-TAFTAZÂNÎ, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid**, hz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.

WARBURTON, Nigel, **Felsefeye Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

WATT, William Montgomery, **Islamic Political Thought**, Edinburg 1968.

YÜKSEL, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, **A.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, ss. 43-76.

ZEHRÂ, Muhammed Ebû, **İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi**, çev. Sıbgatullah Kaya, Şûrâ Yayınları, İstanbul (trz.).