



**T.C.**

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**

**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**DR. MUHAMMED B. EL-MUHTAR EŞ-ŞANKİTİ'NİN İSLAM  
HUKUKU ÇERÇEVESİNDE SİYASİ KONULARA BAKIŞI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Ayşe Nur KARAGÖZ**

**Çorum - 2025**

**DR. MUHAMMED B. EL-MUHTAR EŐ-ŐANKITİ'NİN İSLAM HUKUKU  
ÇERÇEVESİNDE SİYASİ KONULARA BAKIŞI**

**Ayşe Nur KARAGÖZ**

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**TEZ DANIŞMANI**

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hicabi SEÇKİNER**

**Çorum-2025**



**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEZLİ YÜKSEK LİSANS TEZ ONAY SAYFASI**

**ÖĞRENCİNİN**

**Adı ve Soyadı** : Ayşe Nur KARAGÖZ  
**Numarası** : 220451056  
**Ana Bilim Dalı** : Temel İslam Bilimleri  
**Programı** : Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans  
**Danışmanı** : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hicabi SEÇKİNER  
**Tez Savunma Tarihi** : 30.04.2025 **Saati**: 15:00  
**Tez Başlığı** : Dr. Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankitî'nin İslam Hukuku  
Çerçevesinde Siyasi Konulara Bakışı

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Öğretim Yönetmeliği'nin **9. maddesi** uyarınca, yapılmış olan tez savunma sınavı sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OY BİRLİĞİ** ile karar verilmiştir.

TEZ SAVUNMA SINAV JÜRİSİ		KARAR	
Ünvanı Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret
Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR	Jüri Başkanı	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hicabi SEÇKİNER	Tez Danışmanı	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

**Prof. Dr. Osman ÇUBUK**  
Enstitü Müdürü

## TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

(İmza)

Ayşe Nur KARAGÖZ

**DR. MUHAMMED B. EL-MUHTAR EŞ-ŞANKİTİ'NİN İSLAM HUKUKU ÇERÇEVESİNDE  
SİYASİ KONULARA BAKIŞI**

Ayşe Nur KARAGÖZ

ORCID: 0009-0004-3866-4125

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans Tezi

Nisan 2025

**ÖZET**

Dr. Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankîti, İslam hukuk alanında geleneksel mirası modern çağın ihtiyaçlarına uyarlayan yenilekçi perspektife sahip önemli düşünürdür. İbadetleri düzenleyen İslam hukuku aynı zamanda toplumsal ve ahlaki bir rehberdir. Şankîti İslam siyaset düşüncesini, tarihî vakıaların yorumlanması ve şer'î değerlerin çağdaş bağlamda nasıl yeniden işlevselleştirileceği sorusu üzerinden kurgular. Şankîti'nin siyaset fihhına dair önerdiği model, İslam'ın temel değerleri olan adalet, özgürlük, eşitlik ve şûrâ ilkeleriyle yeniden yapılandırılmış siyasal sistemin mümkün olabileceğini savunmaktadır. Bu yönüyle çalışmada İslam siyaset düşüncesinde yaşanan tarihsel kırılmalar ve bunların anayasal düzene etkisi, anayasal kriz kavramı etrafında tartışılmış; özellikle hilafetin saltanata dönüşmesi, siyasi ridde, fitne söylemi ve dış siyasal etkilerin İslam medeniyetindeki normatif bozulmalara etkisi vurgulanmıştır.

Şankîti'nin bu yaklaşımı, klasik fıkıh metinlerinde zaman zaman karşılaşılan istibdat ve zaruret temelli yönetim anlayışlarını aşmayı hedeflemektedir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, fıkıhın usûl ve maksat boyutlarını siyasi alanla irtibatlandırılan normatif okumadır. Özellikle Muaviye'nin iktidarı ele alış tarzını siyasi ridde kavramı çerçevesinde değerlendirmesi, siyasi iktidarın meşruiyetinin ahlaki ve şer'î ilkelere bağlılık temelinde yargılar. Böylece Şankîti, klasik fıkıh geleneğiyle irtibatlı kalmakta ve bu mirası, çağdaş siyasal sorunları çözebilecek normatif çerçeveye dönüştürmektedir.

**Anahtar Kavramlar:** Şankîti, İslam Hukuku, Siyasi Düşünce, Adalet, İslam Devleti.

**Bilim Kodu:** 61901

**DR. MUHAMMED B. EL-MUHTAR EŞ-ŞANKITI'S PERSPECTIVE ON POLITICAL ISSUES  
WITHIN THE FRAMEWORK OF ISLAMIC LAW**

Ayşe Nur KARAGÖZ

ORCID: 0009-0004-3866-4125

HITIT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Master of Science Thesis

April 2025

**ABSTRACT**

Dr. Muhammed b. al-Mukhtar al-Shanqiti is a prominent thinker who offers a reformist perspective in Islamic law by adapting the traditional heritage to the needs of the modern age. Islamic law, while regulating acts of worship, also serves as a moral and social guide. Al-Shanqiti constructs his understanding of Islamic political thought around the question of how historical events should be interpreted and how Islamic legal values (shar'ī principles) can be re-functionalized in contemporary contexts. His proposed model of political jurisprudence asserts that it is possible to reconstruct a political system based on Islam's foundational values—justice, freedom, equality, and shūrā. In this regard, the study discusses historical ruptures in Islamic political thought and their impact on constitutional order through the concept of constitutional crisis. Special emphasis is given to the transformation of the caliphate into monarchy, political apostasy (ridda), the rhetoric of civil strife (fitna), and the normative deterioration brought about by external political influences on Islamic civilization.

Al-Shanqiti's approach aims to transcend the traditional jurisprudential doctrines that justify despotism and necessity-based rule. In this sense, his perspective represents a normative reading that links the methodological and purposive dimensions of fiqh with the political sphere. Particularly noteworthy is his evaluation of Mu'āwiya's rise to power through the lens of political apostasy, whereby political legitimacy is judged according to adherence to moral and shar'ī principles. Thus, al-Shanqiti remains connected to the classical fiqh tradition while simultaneously transforming this legacy into a normative framework capable of addressing contemporary political challenges.

**Key Terms:** Shinqiti, Islamic Law, Political Thought, Justice, Islamic State.

**Science Code:** 61901



## TEŞEKKÜR

Çalışmamızın tamamlanmasında gerek eleştiri ve değerlendirmeleri ile gerekse de sağladıkları verimli çalışma ortamıyla katkıda bulunan pek çok kişi vardır. Özellikle; yazım sürecinin başından sonuna yapmış olduğu katkı, eleştiri ve gösterdiği yakın ilgi için tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hicabi SEÇKİNER'e müteşekkirim. Çalışma sürecinde tez konusunun tespitindeki, kapsamı ve içeriğinin şekillenmesindeki yardımları ve desteğini her daim hissettiren hocam Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur'a ve jüri üyeliğini üstlenerek çalışmama değerli katkılar sunan Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Özgür hocama da teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Yetişmemde büyük emekleri olan ve hayır dualarını benden esirgemeyen anneme, eğitim hayatım boyunca her daim desteklerini hissettiğim babama ve her daim yanımda olan kardeşlerime, aynı zamanda bu sürece teşvik eden dostum Seda SEÇKİNER'e teşekkür ederim. Ayrıca bu süreçte Muhammed Muhtar Şankî ile tanışmama vesile olan ve çalışma konumun olgunlaşmasında desteklerini her daim hissettiren Dr. İsmail POLAT'a ayrıca teşekkür ederim.

Ayşe Nur KARAGÖZ

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
TEŞEKKÜR .....	vii
İÇİNDEKİLER .....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ .....	1

### 1. BÖLÜM

#### ŞANKİTİ'NİN HAYATI, DÜŞÜNCE YAPISI VE ANAYASAL KRİZ

1.1. Hayatı .....	3
1.2. Eserleri .....	3
1.3. Fikir Yapısı.....	4
1.4. İslam Hukuku Hakkındaki Genel Düşünceleri .....	4
1.5. Anayasa ve Anayasal Kriz Kavramlarına Yüklediği Anlam .....	7

### 2. BÖLÜM

#### ANA SİYASİ DEĞERLER

2.1. Siyasetin Temel Meseleleri .....	13
2.2. İnsanın Halifeliği ve Şerefli Kılınması .....	14
2.3. Siyasi Otoritenin Zorunluluğu Düşüncesinin Dayanakları.....	15
2.3.1. Temel Metinler .....	16
2.3.2. İcmâ.....	19
2.3.3. Aklî Zorunluluk .....	22
2.4. Özgürlük .....	23
2.5. Adalet .....	26
2.6. Eşitlik .....	29
2.7. Şûrâ-Müşâvere .....	32
2.8. Siyasi Temsil.....	34
2.8.1. Cemaat ve Lider .....	36
2.8.2. Meşruluk ve İtaat .....	38

### 3. BÖLÜM

#### TARİHSEL TECRÜBEDE MÜSLÜMANLARIN TARİHSEL YÖNELİMLERİ

3.1. Siyasi İlkelere Aykırı Uygulamalar .....	40
3.2. Diğer Siyasi Geleneklerin Etkisi .....	45

## 4. BÖLÜM

### MODERN DÖNEMDE MÜSLÜMANLARIN SİYASAL TAVIRLARI

	Sayfa
4.1. Fitne Söylemini Aşma Gayretleri .....	55
4.2. Devrim Kavramı ve Müslüman Siyasal Düşüncesi Açısından Anlamı .....	60
4.3. Modern Dönemlerde İlkelerin Uygulanabilirliği (Cabirî, Taha Abdurrahman ve Hallak'a Yönelik Eleştiriler) .....	65
4.4. Dini ve Medenî Olan Arasında Uyum.....	72
4.5. Selefî Tavrın Eleştirisi .....	74
4.6. Devletin İslamiliğinin Kriterleri .....	76
4.6.1. Siyasi Yapı Değerleri .....	77
4.6.2. Siyasi Yapı Değerleri .....	88
4.7. Şûrâ: İlke ve Uygulama .....	97
4.8. Günümüz Batılı Birikimine Bakış Tarzı.....	101
4.9. Siyasal Meselelerle İlgili Aktüel Meseleler .....	103
4.10. Güncel Siyasal Meselelerin Çözümünde Fıkhın Yeterliliği .....	108
<b>SONUÇ</b> .....	<b>111</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>115</b>

## KISALTMALAR

b.	İbni-bin/ oğlu
bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
H.z.	Hazreti
h.	Hicri
m.	Milat/Miladi
nr.	Numara
ö.	Ölüm
r.a.	Radiyallahu Anh
s.	Sayfa
s.a.v	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
thk.	tahkik
vs.	Vesaire
vd.	ve diđerleri
v.	Vefaaf

## GİRİŞ

Bu çalışma, çağdaş İslam düşüncesinin önde gelen isimlerinden Dr. Muhammed Muhtar eş-Şankîti'nin siyasi meseleler konusundaki yaklaşımlarını, İslam hukuku bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İslam hukukunun siyasal ve toplumsal yapıyı belirleyen ilkeler manzumesi olduğu dikkate alındığında, bu alanda yapılacak değerlendirmeler, teorik ve pratik düzeyde sonuçlar doğurmaktadır.

Tezin temel amacı, Şankîti'nin İslam siyaset düşüncesi çerçevesinde İslam hukukunun siyasi alanla kurduğu ilişkinin yeniden yorumlanmasıdır. Bu bağlamda çalışma, İslam siyaset düşüncesinde karşılaşılan temel kriz alanlarını tespit etmekte; tarihsel tecrübeler ile çağdaş problemler arasında kavramsal köprüler kurarak çözüm önerileri geliştirmektedir. Özellikle hilafetten mülke geçiş süreci, fitne endişesi, siyasi meşruiyet tartışmaları, gayrimüslimlerin siyasi hakları, anayasal vatandaşlık ve tarihsel arka plan gibi meseleler, çalışmanın merkezî odak noktalarını oluşturmaktadır.

Çalışma, öncelikle İslam siyaset felsefesinde temel teşkil eden siyasi değerlerin neler olduğunu tespit etmekte ve bu değerlerin tarihsel süreçte nasıl işlevsizleştiğini ortaya koymaktadır. Ardından Müslüman toplumların bu krizi algılama şekilleri ve nasıl bir siyasi yönelim sergiledikleri incelenmiş, Şankîti'nin teklif ettiği çözüm önerileri, klasik ve modern düşünürlerin yaklaşımlarıyla analiz edilmeye çalışılmıştır. Tezde klasik fikhî literatürle birlikte Câbirî, Hallaq, Hanefî, Kevâkibî, İbn Haldun, Gazali ve İkbâl gibi çağdaş düşünürlerin görüşlerinden de istifade edilerek kuramsal çerçeve oluşturulmuştur.

Araştırma da nitel araştırma yöntemine dayanmakta; betimleyici ve karşılaştırmalı analiz teknikleri kullanılarak Şankîti'nin siyasi düşüncesi tarihsel-felsefi arka planıyla birlikte ele alınmaktadır. Kaynak olarak klasik fıkıh metinleri, çağdaş akademik literatür ve Şankîti'nin yazılı eserleri kullanılmış; değerlendirmeler metin çözümlemesi ve yorumlama yöntemiyle yapılmıştır.

Bu bağlamda tez, İslam hukukunun normatif kapasitesini yeniden inşa etmeye yönelik çağdaş çabanın ürünü olarak değerlendirilebilir. Şankîti'nin İslam siyaset düşüncesini yeniden yapılandırmaya dönük girişimi; adalet, özgürlük, eşitlik ve meşruiyet gibi kavramları merkeze alarak İslam hukukunu yalnızca geçmişin mirası olarak değil; aynı zamanda çağdaş meseleleri çözme kapasitesine sahip sistem olarak değerlendirmesi açısından dikkat çekicidir. Bu çerçevede tez, İslam hukukunun normatif ilkeleri ile tarihsel tecrübe arasında ortaya çıkan gerilimleri, anayasal kriz kavramı etrafında teorik bir bütünlükle analiz etmektedir.

Bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Şankîti'nin hayatı ve eserleri tanıtılmış; düşünce yapısı bağlamında İslam hukukuna, anayasa kavramına ve anayasal krize dair genel yaklaşımı incelenmiştir. Şankîti, hâlen hayatta olan ve ilmî faaliyetlerine aktif bir şekilde devam eden düşünürdür. Türkiye'de henüz yeni yeni tanınmaya başlayan Şankîti, özellikle toplum ve siyaset alanındaki düşünceleriyle dikkat çekmektedir. Ancak hakkında

yapılan akademik çalışmaların sınırlı oluşu ve kendisinin hâlen hayatta olması, kapsamlı bir biyografik bilgiye ulaşmayı zorlaştırmaktadır.

İkinci bölümde ise İslam'ın temel siyasi değerleri hakkındaki tasnifi ve İslam siyaset düşüncesinin temelini oluşturan siyasi değerler kavramsal olarak ayrıntılı biçimde ele alınmış; özgürlük, adalet, eşitlik, şûrâ ve temsil gibi ilkelerin hem teorik temelleri hem de pratik yansımaları Şankîti'nin perspektifiyle değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde, İslam siyasi tarihindeki sapmalar, fitne döneminin etkileri, hilafetin saltanata dönüşmesi ve bu dönüşümün İslam siyasi düşüncesi üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Aynı zamanda Arap yarımadasını çevreleyen imparatorlukların ve diğer siyasi geleneklerin (Sasani, Bizans vb.) etkisi detaylı şekilde tartışılmış; bu dönüşümlerin Şankîti açısından anayasal krizle ilişkisi ortaya konmuştur.

Dördüncü ve son bölümde ise Şankîti'nin modern dönemde Müslümanların karşı karşıya kaldığı siyasal sorunlara yönelik çözüm arayışları ele alınmış; fitne söyleminin aşılması, devrim düşüncesi, modern fikhî yorumlar, şûrâ anlayışı, Batı siyaset teorisiyle ilişkiler ve güncel meselelerin çözümünde fikhin rolü gibi konular değerlendirilmiştir. Böylece çalışma, Şankîti'nin görüşlerini klasik İslam siyaset geleneği ve çağdaş düşünce bağlamında bütüncül şekilde analiz etmeyi hedeflemektedir. Böylece çalışma geleneğinin İslam hukuku çerçevesinde İslam siyasal dünü ile bugünü arasında bağlantı kurmamız için bize yardımcı olacaktır.

## 1. BÖLÜM

### ŞANKİTİ'NİN HAYATI, DÜŞÜNCE YAPISI VE ANAYASAL KRİZ

#### 1.1. Hayatı

Araştırmacı-yazar Muhammed b. Muhtar eş-Şankitî, 1968 yılında Moritanya'da dünyaya gelmiştir. Klasik İslam ilimleri (hafızlık, fıkıh, fıkıh usulü ve nahiv gibi) eğitimlerini almıştır. 1989 yılında Şeriat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra, 1994'te başka bir fakültede dil eğitimi alarak Arapça, Fransızca ve İngilizce dillerinde yetkinlik kazanmıştır. Daha sonra, Amerika'nın Alabama eyaletinde Güney Kolombiya Üniversitesi'nde iş idaresi üzerine yüksek lisans yapmıştır. Teksas Tech Üniversitesi'nde doktora çalışmalarını tamamlayan Şankitî, *Haçlı Savaşları'nın Sünni-Şii İlişkileri Üzerindeki Etkisi* adında tezini daha sonra bir kitap haline getirmiştir. Şu anda Katar'ın başkenti Doha'da, Katar Eğitim ve Öğretim Kurumu'na bağlı İslami Araştırmalar Fakültesi'nde araştırma koordinatörü olarak görev yapmaktadır. Monoteist dinler tarihi profesörü olan Şankitî, uzmanlık alanları arasında fıkıh, siyaset fıkıhı, stratejik araştırmalar, karşılaştırmalı dinler ve Arap-Amerikan ilişkileri bulunmaktadır. Ayrıca İslam edebiyatına olan ilgisi ile tanınan Şankitî, aynı zamanda yetenekli bir şair ve düşünür olarak da bilinir.<sup>1</sup>

#### 1.2. Eserleri

Düzenli olarak muhtelif online gazetelere makale yazan Şankitî'nin Arapça, İngilizce, Türkçe gibi farklı dillerde bugüne kadar yayınlanmış eserlerinden bazıları şunlardır:

- Sahabe Arasındaki Siyasi İhtilaflar, çev. Faruk AKTAŞ, Çıra Yayınları, 2005.
- İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz Büyük Fitneden Arap Baharına, çev. Muhammet ÇELİK, Mana Yayınları, 2020.
- Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünni-Şii İlişkileri, çev. İdris ÇAKMAK, Mana Yayınları, 2023.
- Laik Olmayan Bir Demokrasi, çev. Ahmet HARMAN, Mana Yayınları, 2023.
- Siyasi Fetvalar: Davet ve Devlet Üzerine Diyaloglar, çev. İsmail YAŞA, Mana Yayınları, 2008.
- Siyaset Fıkıhı/ Yönetim İnşası ve Uygulamasında Siyasi Sünnet- Teşkilatta Başarı Kriterleri, çev. İsmail YAŞA- Halil KENDİR, Mana Yayınları, 2018.
- 20.yy. Seçkin İslam Düşünürleri, çev. Hülya AFACAN, Mana Yayınları, 2017.
- Kur'an Filozofu/Muhammed Abdullah Draz, çev. Hilal NAYIR, Mana Yayınları, 2017.
- Doğunun Doğuşu Batının Batışı, Mana Yayınları, 2023.

---

<sup>1</sup> Muhammed b. Muhtar eş-Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz Büyük Fitneden Arap Baharına*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 4.

- Muhammed İkbâl'in Diyarında Birkaç Gün, Çev. Esra İldeş YILMAZ, 2024.
- Kızıl Elmanın Peşinde, Selçuk Bayraktar Dünyayı Değiştiren Mühendis, Mana Yayınları, 2025.

Şankîfî aynı zamanda düzenli olarak muhtelif online gazetelerde makaleler yazmaktadır.

### 1.3. Fikir Yapısı

İslam dünyasının önde gelen düşünürlerinden biri olarak Mısır, Suudi Arabistan, Amerika ve Katar gibi ülkelerde eğitim görmüş ve farklı İslami düşünce akımlarıyla tanışmıştır. Bu süreç, ona geleneksel ilimleri derinlemesine kavrama ve çağdaş meseleleri yakından takip etme fırsatı sunmuştur. Özellikle klasik İslam ilimlerine olan ilgisi ve modern eğitim kurumlarındaki deneyimi, onun geleneksel ve modern bilgiyi harmanlama konusunda yardımcı olmuştur. Bu çok yönlü eğitim, onun İslam hukukunu klasik kaynaklara dayandırmasına ve çağdaş meseleleri de gözetmesine olanak tanımıştır. Akademik kariyeri boyunca İslam hukuku ve siyaset fihhi üzerine yaptığı çalışmalar, onun bu alanda özgün bir isim olmasını sağlamıştır. Adalet, insan hakları, yönetim ve özgürlükler gibi konulara odaklanan çalışmaları, onun aynı zamanda bir düşünür olduğunu göstermektedir.

### 1.4. İslam Hukuku Hakkındaki Genel Düşünceleri

Şankîfî, İslam hukukunu ibadet ve bireysel davranışların ötesinde toplumsal adaletin, siyasi meşruiyetin ve insan özgürlüğünün temel kaynağı olarak gören yenilikçi bir perspektife sahiptir. Ona göre İslam hukuku, şer'î değerlerin çağdaş bağlamda yeniden işlevselleştirilmesini mümkün kılan bir medeniyet inşası aracıdır.<sup>2</sup> Bu bakımdan hukukî metinler ve fikhî birikim, tarihsel miras olmanın ötesinde zamanın ruhuna hitap edecek şekilde yeniden yorumlanmalıdır. Şankîfî'nin yaklaşımında özgürlük, adalet ve eşitlik gibi değerler, fikhî tartışmaların üstünde doğrudan makâsîd-ı şeriaya dayalı evrensel ilkeler olarak ele alınır. İslam, insanı hem Allah'a kullukta hem de insanlar arasındaki ilişkilerde özgür kılmıştır. Bu özgürlüğün ihlali, siyasi olsun toplumsal olsun, İslam'ın ruhuna aykırıdır.

Şankîfî, İslam hukukunun temel amacını adaletin tesisi ve insan onurunun korunması olarak tanımlar. Şeriatın bütün hükümleri, adaleti sağlamak, zulmü ortadan kaldırmak ve insanlara rahmet sunmak amacı taşır. Bu bağlamda adalet, siyasi yapıların kuruluşunda ve işleyişinde de belirleyici bir ilkedir.<sup>3</sup> Nitekim Kur'an'ın emirleri arasında yöneticilerin emaneti ehline vermesi ve adaletle hükmetmesi gerektiği vurgulanırken halkın da meşru siyasi otoriteye itaat etmesi istenir. Bu çerçevede Şankîfî, İslam hukukunun hem yönetici hem de yönetilen için karşılıklı sorumluluklar yükleyen bir toplumsal sözleşme modeli sunduğunu belirtir.

<sup>2</sup> Bk. Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 11.

<sup>3</sup> Bk. Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 104.

Yazar, geleneksel fıkıh birikimine eleştirel bir mesafeyle yaklaşır. Ona göre klasik fıkıh tarihinde birçok hüküm, siyasi istibdatın ve tarihsel şartların etkisiyle İslam'ın Oadalet ve özgürlük değerlerinden sapmıştır. Bu durumu, İslami değerlerin tarih içinde siyasal istibdatın gölgesinde deformasyona uğraması şeklinde ifade eder. Bu nedenle yazar, İslam hukukunun çağdaş dünyada yeniden işlevselleştirilmesi için aslı kaynaklara —Kur'an ve sahih Sünnet'e— doğrudan dönüşü ve şer'î ilkelerin günümüzün toplumsal ve siyasi şartlarına göre yeniden yorumlanmasını savunur.<sup>4</sup>

İslam hukuku, sabit bir formdan ibaret olmayıp tarihsel bağlam içinde şekillenmiş bir birikimdir. Yazar, klasik siyaset fikhını değerlendirirken bu mirasın kendi döneminde sahih bir nitelik taşıdığını ancak çağdaş şartlar altında geçerliliğini (salahiyetini) büyük ölçüde yitirdiğini vurgular. Bu noktada Malik b. Nebî'nin fikrin sıhhati ve salahiyeti<sup>5</sup> ayrımını esas alarak geçmiş fakihlerin ortaya koyduğu siyaset teorilerinin tarihî bağlamlarında değerli olduğunu, fakat bugünün düşünsel ve siyasi ihtiyaçlarına doğrudan cevap veremeyeceğini belirtir. Bu bağlamda yazar, geleneksel siyaset fikhının tarihsel sınırlılığını, mevcut ihtiyaçlara cevap verme konusundaki yetersizliğini ve Müslümanların sırtında bir yük olduğunu vurgular. Ancak bu eleştirisi, fıkıh mirasını küçümseme anlamı taşımaz. Aksine, bu mirası tarihsel bağlamı içerisinde anlamlandırmak ve onunla yapıcı bir ilişki kurmak gerektiğini savunur. Şankî'tî'ye göre geçmişte ortaya konan siyaset teorileri, normatif düzenlemelerden çok düşünsel tarihten çıkarılması gereken derslerdir. İslam hukukunun canlı ve etkili kalabilmesi için salt geçmişe ait hükümlere bağlı kalınmamalı; zaman ve mekânın değişen gerçekliklerine uygun biçimde İslam'ın temel ilkeleri doğrultusunda yeni yorum ve uygulamalar geliştirilmelidir. Zira bir toplum, fikrî ve ahlaki kaynaklarını yenileyemediğinde zihinsel ve manevi tükenmişlik yaşar. Şankî'tî, bu tıkanmayı İslam dünyasının içinde bulunduğu durumla ilişkilendirir ve bu krizin temelinde klasik siyaset fikhının dönüştürücü dinamizmini yitirmesi olduğunu belirtir. Ona göre zamanla aşınmayan ve her çağda taze kalabilen yegâne kaynak vahiydir.<sup>6</sup> Bu doğrultuda Şankî'tî'nin İslam hukukuna yaklaşımı, tarihsel bilinç, şer'î değerlere sadakat ve çağın ihtiyaçlarına uygun yeniden inşa olmak üzere üç temel ilkeye dayanmaktadır.

Müellife göre tarih boyunca taklitten kaynaklanan sorunlar yaşamış ve içtihat noktasında ciddi eksiklikler göstermiş bir ümmet olarak yeniden taklit döngüsüne sürüklenilmemelidir. Bu bağlamda Kevâkibî'nin şu sözlerine dikkat çekmiştir: “Doğulular ile Batılılar aynı yolda yürüyemez. Doğulu, Batılının güzel gördüğü birçok şeyi hoş karşılayamaz ve bu nedenle onun karakterine rıza gösteremez. Batılıyı taklit etmeye çalışsa da, bunu hakıyla başaramaz; başarsa bile bunu sürekli hale getiremez.”<sup>7</sup> Bu sebeple Şankî'tî, geçmişte yaşanan taklidin yerini

<sup>4</sup> Bk. Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 64.

<sup>5</sup> Malik b. Nebî, *Devrü'l-Müslim ve Risâletühû fî's-Sulusi'l-Âhir mine'l-Karni'l-İsrîn* (Şam: Dârü'l-Fikr, 1412), 62.

<sup>6</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 62-64.

<sup>7</sup> Abdurrahman el-Kevâkibî, *Despotizmin Doğası (İsti'bâtta İstibdâta)*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Mana Yayınları, 2024), 156,157.

alacak yeni bir taklit anlayışının benimsenmesi yerine Müslümanlar tarafından ana kaynaklara dönüş yapılması, tarihin eleştirel bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi ve kapsamlı bir içtihat sürecinin başlatılmasının akıl ve vahit ışığında yeniden canlandırmak olduğuna dikkat çeker.<sup>8</sup>

Şankî, İslam hukukunu değerlendirirken temel ölçüt olarak Kur'an-ı Kerim ve Nebvî dönemde ortaya çıkan ahlaki ve insani ilkeleri esas almakta; bu ilkelerin sonraki dönemlerde yaşanan siyasi ve tarihsel müdahalelerle aşındırıldığını vurgulamaktadır. İslam toplumunda başlangıçta gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında eşitliği temin eden değerler tesis edilmiş olmasına rağmen bu değerler kapsamlı ve bütüncül bir fıkıh yapısına dönüştürülemedi. Şankî, bu durumu imparatorluk tecrübesinin siyasi baskısıyla tahrip edilen diğer İslamî değerlerle birlikte gerçekleştirilme imkânı bulunamamış tarihsel potansiyel olarak değerlendirir. Şankî, İslam tarihi boyunca özellikle fıkıh-ı sultânî literatüründe, gayrimüslimlerin dini, siyasi ve toplumsal haklarına getirilen sınırlamaların siyasi otorite ve bazı fakihler tarafından çeşitli gerekçelerle meşrulaştırıldığını belirtir.<sup>9</sup>

Yazar, gayrimüslimlerin dini ve sosyal haklarına yönelik ayrımcılığı ve hakların kısıtlanmasını tesis eden fikhî metin olarak eş-Şurûtu'l-Ömeriyye'yi örnek gösterir. Bu metnin isnad bakımından zayıf olduğunu ve içerdiği hükümlerin şer'î temele dayanmadığını açıkça ifade eder. Bu tür uygulamalar, Nebvî dönemin adalet ve eşitlik ilkeleriyle bağdaşmamakta; aksine gayrimüslimlerin dini ve toplumsal alanlarda marjinalleştirilmesine yol açmaktadır. Şankî, özellikle Hz. Peygamber'in Necran Hristiyanlarıyla yaptığı anlaşmayı referans göstererek İslam'ın asli ilkelerinin gayrimüslimlerin haklarına müdahale etmeksizin bir arada yaşama esasına dayandığını vurgular. Buna mukabil eş-Şurûtu'l-Ömeriyye gibi belgelerde yer alan hükümlerin tarihsel şöhretlerine dayanarak meşru kabul edilmesini eleştirir. Ona göre bir hükmün geçerliliği, Kur'an ve sahih sünnetle olan irtibatına bağlıdır. Bu bağlamda İbn Kayyim'in<sup>10</sup> söz konusu metni isnadının zayıf olduğunu kabul ettiği hâlde şöhret gerekçesiyle savunması, Şankî tarafından hem hadis usulü ilkelerine hem de fıkıh disiplininin bütünlüğüne zarar veren bir yaklaşım olarak değerlendirilir.<sup>11</sup>

Şankî, İslam hukukunun tarihsel birikiminde ortaya çıkan uygulamaların eleştirel süzgeçten geçirilmesi gerektiğini savunur. İslam hukukunun canlılığını koruması ve günümüz toplumlarına adalet ve özgürlük temelinde hitap edebilmesi için Nebvî örneklige sadık kalınması, siyasi ya da kültürel baskılarla şekillenmiş tarihsel pratiklerin ise yeniden gözden geçirilmesi zorunludur.

<sup>8</sup> Şankî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 36.

<sup>9</sup> Şankî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 513.

<sup>10</sup> bk. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü Ehliz-Zimme*, thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Şâkir b. Tevfik el-'Ârûrî (Dammam: Remâdî, 1418), c. 3/1164,1165.

<sup>11</sup> Şankî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 516,517.

### 1.5. Anayasa ve Anayasal Kriz Kavramlarına Yüklelediği Anlam

Meselenin doğru bir şekilde anlaşılması ve okuyucunun tez boyunca karşılaşıcağı kavramları doğru konumlandırabilmesi için araştırmamız başlığında geçen temel kelimelerin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Arapçadaki "ezme" (kriz) kelimesi sözlükte kriz, kuraklık, dar boğaz, kıtlık, sıkıntı, zorluk gibi anlamlara gelir.<sup>12</sup> Eski Arapçada bu kelime genellikle toplumdaki zorluk, kıtlık ve savaş zamanlarında Arapların yaptığı cömertlik, yoksula ikram ve mazlumu korumaya yönelik cesaretler gibi övgüye değer hasletleri anlatmak için inşa edilmiş metinlerde geçmektedir. Şankitî'nin kriz kelimesiyle kastettiği şey öncelikle siyasi otoritenin oluşturulmasındaki siyasi meşruiyet krizi, sonra da bundan ortaya çıkan ve bu otoritenin yürütülmesinde görülen problemlerdir. Dolayısıyla kriz kelimesinin sözlük anlamıyla burada kastettiği anlamın ortak noktası, genel toplumsal sıkıntı ve musibetlerdir.<sup>13</sup>

Düstur (anayasa) kavramı, Arapça'ya Farsça'dan geçmiş olup tarihsel süreçte Arap dilinde üç temel anlamda kullanılmıştır: Birincisi, siyasi bağlamda kanuni belge; ikincisi, belirli topluluklara ait kayıtlar; üçüncüsü ise, baş vezirdir. Bu çok yönlü kullanım biçimlerinin ortak noktası, düsturun referans alınan temel kaynak olmasıdır. Ancak tarihsel bağlamda özellikle istibdat dönemlerinde bu kavramın içerdiği ilkesel anlamdan uzaklaştırıldığını, vezirin şahsında somutlaşan bir güce indirgenerek büyük düstur anlayışına dönüştüğünü belirtir. Bu durum, düstur kavramının soyut hukuki ve ahlaki çerçeve olmaktan çıkarılıp otoritenin temsil ettiği siyasi pratiğe dönüşmesine yol açmıştır. Bununla birlikte bazı fakihler, düsturu daha soyut ve normatif bir anlamda kullanarak hukuki ya da içtihadî meselelerde esas alınacak ilkeler bütünü olarak değerlendirmiştir. Örneğin Gazali, müçtehitler arasındaki ihtilafların çözümünde düsturun belirleyici bir kıstas olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>14</sup> Burada yazar, düstur ile Müslümanların siyasi otoritenin inşası ve işleyişinde ahlaki ve yasal açıdan temel kıstas ve ölçüt olarak almaları için İslami metinlerle bize ulaştırmış siyasi değerleri kasetmektedir. Şankitî, anayasa kavramını anayasa hukuku veya siyaset biliminin teknik bağlamında değil genel ve az kullanılan bir perspektiften ele alır. Ona göre anayasa, bir toplumu yada devleti yapılandırmanın yoludur. Bu yaklaşım, literatürde anayasanın kültürel anlamı olarak tanımlanmaktadır. Yazılı tek bir metne dayanmayan İngiltere'nin Anayasası bu bağlamda kullanılmaktadır. Zira İngiltere'nin yazılı tek bir anayasa belgesi bulunmamakta; devlet yönetiminde uyulması gereken ve tarihsel kökenleri olan kurallar bütününe işaret etmektedir.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1414), c. 12/17.

<sup>13</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 27.

<sup>14</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l Marife, ts.), c. 2/141.

<sup>15</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 28,29.

İslam tarihinde hukuk ve devlet ilişkisi, özellikle ilk dört halife dönemindeki siyasal sadelikten başlayarak Emevîler ve Abbâsîler devrinde kurumsal bir yapıya evrilmiştir. Bu dönüşümle birlikte şer'î hukuk, bireysel sorumluluk alanı olmaktan çıkarak devletin denetimi ve yönlendirmesi altına girmiştir. İbnü'l-Mukaffa' gibi düşünürler, Kur'an ve sünnet üzerine dayalı yasa düzeni önererek devletin yasama yetkisine sahip olması gerektiğini savunmuş; bu yönüyle anayasal düşüncenin erken formlarına işaret eden fikirler geliştirmişlerdir. Nitekim halifelerin otoritesi zayıfladıkça farklı bölgelere göre değişen hukuk uygulamalarıyla birlikte şer'î hukuk da yerleşmiş, bu durum yeni mezheplerin ve farklı hukukî külliyyatların doğmasına zemin hazırlamıştır. Devletin hukuk üzerinde artan etkisi, bir yandan şer'î kuralları derleyip uygulama birliği sağlamaya çalışırken, diğer yandan hukukun devlet iradesine bağlı hâle gelmesine neden olmuş, bu da anayasal otoritenin meşruiyet kaynağını tartışmalı kılmıştır.<sup>16</sup>

Reşid Rızâ, İslâmî yasamanın (teşrîn) anlamını medeniyet bağlamında ele alarak anayasal düzenin adalet ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verme temelinde şekillenmesi gerektiğini vurgular. Medeniyet kavramı bir yasama anlayışını gerektirir; dolayısıyla adaletli bir yönetim, ancak toplumsal gerçekliğe uygun yasalarla mümkündür. Hukuk düzeni, o toplumun değerleri, tarihi ve ahlâkî kodlarıyla uyumlu olmadıkça o toplumun anayasal sistemi de işlevsel olamaz. Bu çerçevede anayasa, teknik metin ve medenî varoluşun düzenleyici çerçevesidir. Bir toplumun kanunu, o toplumun tarihsel tecrübesinden ve değer dünyasından beslenen şeref ve kimlik tezahürüdür; aynı zamanda varlığının ve ortak hayatının ruhunu yansıtır. Zira toplumları özgün kılan, inanç ve kültür gibi temel unsurların farklılığıdır.<sup>17</sup>

Şankî, İslam siyaset geleneğini üç temel dönemde ele almaktadır: ilki, yöneticinin müşavere yoluyla belirlendiği ilk dönem; ikincisi, bu ilkeye riayet edilmeksizin yöneticilerin tayin edildiği kriz dönemi; ve üçüncüsü, söz konusu anayasal sapmadan çıkış çabasının belirleyici olduğu modern dönemdir. Şankî'ye göre bu üçüncü dönem, ikinci dönemin üzerine yıktığı anayasal krizin mirasını taşımakta ve bu krizden kurtulma çabası içerisinde birinci dönemin siyasal değerlerini yeniden ihya etme arzusunun yansıtmaktadır.<sup>18</sup>

Şankî, İslam medeniyetindeki krizin siyasal otoritenin meşruiyeti ve el değiştirmesi ile ilgili olan anayasal bir kriz olduğuna Şehristânî'nin (v. 548/1153), el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinden ümmet arasındaki en büyük ihtilaf, imamet (siyasal iktidar, başkanlık) hakkındaki ihtilaf; çünkü İslam'da imametten dolayı kılıç çekildiği gibi hiçbir dini kaideden dolayı kılıç çekilmemiştir ifadeleriyle dikkat çekmektedir.<sup>19</sup> Bu noktada 20. yüzyıl ilim adamlarından olup

<sup>16</sup> Bk.Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 137,138.

<sup>17</sup> Reşid Rıza, *Hilafet En Büyük Önderlik*, çev. Mehmet Çelen (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 138,139.

<sup>18</sup> Ali Ramazan Kafalı, *Muhammed b. Muhtar eş-Şankî'nin Düşüncesinde Din Toplum ve Siyaset* (Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022), 88.

<sup>19</sup> Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal* (Mısır: Müessesetü'l-Halebî, ts.), c. 1/22.

Şankitî'nin İbn Haldun'dan sonraki en büyük siyaset felsefecisi olarak nitelendirdiği Abdurrahman el-Kevâkibî<sup>20</sup>, ümmeti zayıf düşüren duraklama hastalığının siyasi açıdan hassas bir şekilde teşhis edilmesi" meselesini düşünsel misyonunun öncelikli meselesi kılarak Şehristânî'nin bu görüşüne katılmaktadır. Kevâkibî'nin anayasal kriz ve bağlantılı konuların sebeplerini siyasi istibdat dediği tek bir sebebe bağlamış olması Şankitî'nin dikkat çektiği hususlardan biridir. Kevâkibî, siyasal iktidar kılıcının İslam ümmetinin başına musallat olduğu şeklindeki tespiti ile yetinmemiş, siyasal istibdat hastalığının râşid halifeler döneminin sonundan itibaren İslam tarihine hakim olan tüm siyasi fitnelerin sebebi olarak görmüştür. Ona göre istibdat, en büyük beladır; çünkü o, fitneler yoluyla sürüp giden bir vebadır.<sup>21</sup>

Şankitî, Mısırlı siyasal coğrafya alimi Cemal Hamdan'ın görüşlerine dayanarak günümüzde İslam dünyasındaki dini-siyasi ayrışmanın farklı bir boyut kazanarak barış yurdu olması gereken daru'l-İslam'ın daru'l-harb'e dönüştüğünden bahseder. Ona göre hem İslam vahyinin hem de geleneksel fıkhıdaki taksim sonucunda daru'l-İslam'ın daru's-selam (barış yurdu) olması gerekir.<sup>22</sup> İslam ülkelerinin birbirleri ile savaş halinde bulunmamaları elzemdir. Kanaatimizce Şankitî, İslam ülkelerinin gayri Müslim ülkelerle savaşma senaryosunun kendi aralarında bitmek bilmeyen bir savaşa dönüşmüş olmasından duyduğu rahatsızlığı ifade etmeye çalışmaktadır. Bu meyanda Malik b. Nebî'den<sup>23</sup> alıntılararak İslam medeniyetindeki çöküşün sebebini, hicri birinci yüzyılın ortalarındaki "büyük fitne" çerçevesinde siyasi meşruiyetin çöküşü ile başlayan müzmin anayasal krize dayandırır.<sup>24</sup>

Müellif, anayasal krizi askeri darbe hükümetinin demokratik hükümetin yerini alması gibi konjonktürel bir durumu ya da geçici siyasi boşluğa sebep olan partiler arası çatışma halini de ifade eden kanuni veya politik anlamda kullanmamıştır. Yazar, İslam medeniyetinde anayasal

---

<sup>20</sup> Abdurrahman el-Kevâkibî (v. 1902), Halep'te doğmuş, gazetecilik, hukuk ve kamu yönetimi alanlarında görev yapmış Suriyeli bir düşünürdür. Özellikle ümmetin geri kalış sebepleri üzerine yoğunlaşmış ve İstibdat (despotizm) eleştirisiyle tanınmıştır. En önemli eserleri arasında *Tebri'etu'l-Ümme* ve *Taba'ü'l-İstibdâd* adlı kitapları yer alır. el-Menâr çevresiyle de ilişkili olan Kevâkibî, İslam dünyasının özgürlük, adalet ve ilerleme temelli bir yeniden doğuşa ihtiyacı olduğunu savunmuştur. Bk. Kevâkibî, *Despotizmin Doğası (İsti'bâtan İstibdâta)*.

<sup>21</sup> Kevâkibî, *Despotizmin Doğası (İsti'bâtan İstibdâta)*, 60-62,73-75; Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 23,24.

<sup>22</sup> "Daru'l-İslam son yıllarda maalesef daru'l-harbe dönüştü. İslam dünyası, ya İslam devletleri arasında veya tek bir İslam devletinin kendi içinde iç savaş şeklinde ya da azınlıklar üzerinden yürütülerek devam eden ve ardı arkası gelmeyen savaşların sahnesi haline geldi. Bu savaşlar tüm bölgelere yayıldı ve neredeyse doğudan batıya kuzeyden güneye kadar tüm İslam alemini kapladı...Oysa da-ru'l-İslam'ın daru's-selam (barış yurdu) olması gerekiyordu." Bk. Cemal Hamdan, *Safahât min evrâkihi'l-hâssa* (Kahire: Daru'l-ğadi'l-Arabi, 1996), 124,125,133.

<sup>23</sup> Malik b. Nebî'ye göre İslam medeniyetinin çöküşü birdenbire olmadı. Çöküş Sıffin'deki ayrışmanın uzak bir sonucuydu. Bu ayrışma, gelecekte İslam dünyasının kalbinde meydana gelecek her türlü siyasi çatışma ve parçalanmayı içerisinde taşıyordu. Burada değişim sadece siyasi sistemde meydana gelmemiş aksine, medeni insan, medenileştirme misyonunu kaybedince kendisini temsil ve yaratıcılık özelliklerinde aciz bir konuma düşürmüştür. Böylece söz konusu değişim, bizzat insanın kendisine ilişmiştir. Görünüşte sadece siyasi ve askeri bir ihtilaf gibi görünen bu durum, aslında derin yapısı itibarıyla İslam medeniyetinin geleceğini ve akıbetini belirlemişti. bk. Malik b. Nebî, *Vechetü'l-Âlemü'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsır, 1431), 36.

<sup>24</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 25.

kriz derken burada siyasal otorite ve onun icrasıyla ilgili İslam'ın getirmiş olduğu siyasi değerler ile bu değerlerden çok uzağa düşmüş İslami imparatorluk deneyimi arasında oluşan derin ahlaki boşluğu kasetmektedir.<sup>25</sup>

Temel İslami metinlerin gerektirdiği hususlar ile bunların gerisinde kalan veya ona direnen gerçeklik (hayat-teayüş) arasında sürekli bir gerginlik vuku bulmuştur. Müellifin sadece siyasi sistem krizi olmayıp bir medeniyet krizi olarak nitelendirdiği bu anayasal kriz, İslam medeniyetinde İslam'ın ilk döneminden günümüze kadar Müslümanların gerek benlik bilincinde gerek kendileri ile gerekse ötekiyle ilişkisinde tezahür eden durumların sebebi görerek savını daha ileri bir boyuta taşımaktadır.<sup>26</sup>

İslam'da din ile devlet birbirinden ayrı değildir.<sup>27</sup> Din ile devlet arasında bağ kurmak, anayasal krizin çözümü için tek başına yeterli olmayacaktır. Şankî'tî'ye göre İslam medeniyeti ancak siyasi değerlerini kurumsal mekanizmalara dönüştürerek bu krizi aşabilir. Ona göre bu bağlamda en temel eksiklik, Nebvî dönemden itibaren İslam tarihinde yazılı anayasa geleneğinin kurumsallaşamamış olmasıdır. Nitekim tarih boyunca İslam devletlerinin büyük çoğunluğu, siyasi düzeni yazılı ve bağlayıcı metinlere dayandırmak yerine örfi uygulamalar veya fiilî güç dengeleri üzerinden yürütmüştür. Şankî'tî, bu durumun en belirgin istisnasının yazılı bir anayasa belgesi olan Medine Vesikası'na sahip nebevi dönem olduğunu belirtir.<sup>28</sup>

Muhammed Hamidullah, Medine Vesikası'nı dünyadaki ilk yazılı anayasa<sup>29</sup> olarak nitelese de Şankî'tî bu değerlendirmeye temkinli yaklaşır. Onun asıl dikkat çektiği nokta ise Medine Vesikası gibi bir anayasal metnin İslam siyasi tarihinde gelişerek süreklilik kazanan bir geleneğe dönüşmemiş olmasıdır. Medine Vesikası ile 1861 Tunus Anayasası arasındaki yaklaşık 12 yüzyıllık boşluk, bu eksikliğin en açık göstergesidir. Ardından gelen 1876 Osmanlı ve 1882 Mısır anayasaları da bu sürecin geç ve sınırlı adımlarıdır. Yazara göre nebevi dönemde temelleri atılan anayasal tohumların ilerleyen dönemlerde gelişerek kurumsal bir yapıya dönüşmesi gerekirdi; fakat böyle bir şey gerçekleşmemiş ve bu tohum'un varlığı bir ağaçta dönüşmemiştir. Bu ifade, İslam siyasi geleneğinde yazılı ve bağlayıcı anayasa anlayışının kurumsallaşamamasına yönelik eleştirel bir tespittir.<sup>30</sup>

Son yıllarda yapılan araştırmalar, İslam'ın siyasal ve kamusal alandaki rolü ile siyasi özgürlüklerin genişlemesi arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Davud Ahmed ve Tom Ginsberg'in 1861–2014 arası Anayasal İslamlaşma ve İnsan Hakları adlı çalışmaya atıfla anayasalarda İslami referanslara yer verilmesinin halkın

<sup>25</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 28.

<sup>26</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 11.

<sup>27</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 71.

<sup>28</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 474.

<sup>29</sup> Muhammed Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 64.

<sup>30</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 474,475.

taleplerine dayandığını ve bu referansların siyasi özgürlüklerle çatışmadığını, aksine onları desteklediğini belirtir. Aynı doğrultuda Noah Feldman ve Roman Martinez de daha fazla demokratikleşme, daha fazla İslamlaşma demektir sonucuna ulaşmışlardır.<sup>31</sup> Ancak anayasal İslamlaşmayı sadece anayasalardaki birkaç İslami maddeyle sınırlandırmak ciddi bir hatadır. Bu yaklaşım İslam'ın kapsamlı siyasi ve ahlaki değerler sistemini dar bir hukuki çerçeveye indirger.<sup>32</sup>

Şankıtî, Arap Baharı ve 2016'daki Türkiye'deki darbe girişimine karşı halk direnişlerini, İslam dünyasındaki anayasal krizi aşmaya yönelik girişimler olarak değerlendirir. Ancak bu tür halk hareketlerinin kalıcı bir başarıya ulaşması için sağlam teorik ve ahlaki destekle tamamlanması gerekir. Aksi takdirde bu hareketler, halkın fedakarlıklarının heba olduğu kör ve yıkıcı çatışmalara dönüşme riski bulundurur.<sup>33</sup>

Kısaca Şankîtî, anayasa kavramını yalnızca hukuki metinler bütünü olarak değil, toplumun temel değerlerini, meşruiyet kaynağını ve siyasal yapının ahlaki temelini belirleyen asli bir sözleşme olarak görür. İslam medeniyetinde yaşanan anayasal kriz, bu asli sözleşmenin -yani Kur'an ve sünnete dayalı siyasi ilkelerin- imparatorluk tecrübesinin etkisiyle bozulmasından ve kurumsallaşamamaktan kaynaklanmıştır. Bu kriz toplumsal düzenin üzerinde yükseldiği değerlerin yıpranmasına ve siyasal meşruiyetin zayıflamasına yol açmıştır.

---

<sup>31</sup> Muhammed Muhtar Şankıtî, "Mezîdun min Demokrâtiyya ya'nî Mezîdun min el-İslâm", *shinqiti.net* (Erişim 20 Haziran 2025).

<sup>32</sup> Bk. Şankıtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 475-477.

<sup>33</sup> Şankıtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 85.

## 2. BÖLÜM

### ANA SİYASİ DEĞERLER

İslam siyaset düşüncesi, tarihsel vakıalara ya da yönetim modellerine indirgenemeyecek kadar derin, ilkesel ve normatif bir çerçeve sunar. Şankîti'nin yaklaşımına göre bu düşünce adalet, özgürlük, eşitlik ve şûrâ gibi temel siyasi değerler etrafında şekillenen ilkeler sistemidir. Bu değerler, yöneticiliği, insanın yeryüzündeki sorumluluğunu, toplumsal ilişkilerin doğasını ve yönetim ile halk arasındaki meşruiyet bağımlarını tanımlar. Şankîti, bu değerleri vahyin kurucu ilkeleri ve tarihsel tecrübelerin eleştirel çözümlemesiyle temellendirerek İslam siyaset düşüncesine teorik bir derinlik kazandırır.

Çağdaş dönemde birçok Müslüman yazarın İslam'ın temel siyasi değerlerini belirleme çabalarını dikkate alan Şankîti, bu literatürü sistematik biçimde el alır. Özellikle Japon araştırmacı Hasan Kunakata'nın yirmi beş Müslüman yazarı kapsayan çalışmasını<sup>34</sup> temel alarak lafız farklılıklarına rağmen bu yazarların öne çıkardığı değerleri on altı başlık altında toplar: şûra, adalet, eşitlik, özgürlük, itaat, kardeşlik, biat, vahdet, sorumluluk, muhasebe, şeriat ve ümmet egemenliği, insan hakları, yardımlaşma, dinî ve dünyevî işlerin birlikteliği ile ehliyet esaslı yönetim. Şankîti, bu çağdaş sınıflamaların ötesine geçerek İslam siyasi değerlerini otuz başlıkta toplamış ve bunların Kur'ân ve Sünnet'e dayandığını vurgulamıştır.<sup>35</sup>

Şankîti'nin yapmış olduğu bu tasnif, kapsam ve yöntem açısından çağdaş literatürdeki benzer çalışmalardan ayrılır. Yaklaşımı özellikle iki noktada özgündür: Birincisi, çağdaş Müslüman düşünürlerin çoğu sınırlı sayıda ilkeye odaklanırken Şankîti, daha geniş ve sistemli değerler kümesi oluşturur. İkincisi ise bu değerleri tanımlarken klasik İslam ıstılahlarına sadık kalmasıdır. Zira ona göre bu kavramlar, vahyin manevi ve ahlaki ışığını yansıtan güçlü bir söylem taşır ve Müslüman vicdanına doğrudan hitap eder. "Allah ve Rasulüne götürmek", "Allah'ın malı", "kıst'ı gerçekleştirmek" ve "sevâd-ı a'zam'a bağlılık" gibi ifadeler bu bağlamda doğrudan Kur'ân ve Sünnet'ten alınmıştır.<sup>36</sup>

Müellif, siyaseti teknik-idari bir mesele olmaktan çıkarak adalet merkezli ahlaki sorumluluğa dönüştürür. Ancak bu değerlerin siyasi düzlemde nasıl işlediği, hangi temel sorun alanlarıyla ilişkili olduğu ve hangi ilkeler üzerinden hayata geçirilebileceği ayrıca incelenmelidir. Bu bağlamda siyasi yapı değerleri ve siyasi icra değerleri başlıkları altında dördüncü bölümde ele alınmıştır.

<sup>34</sup> Bk. Hasan Kunakata, *en-Nazariyyetu's-siyâsiyye 'inde İbn Teymiyye* (Dammam: Dâru'l-Ehlâ, 1994), 156-159.

<sup>35</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 90.

<sup>36</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 91.

## 2.1. Siyasetin Temel Meseleleri

İslam siyasi değerleri, siyaset felsefesinin antik çağlardan günümüze kadar tartıştığı temel meselelere bütüncül ve normatif yanıtlar sunan değerler sistemidir. Bu değerler, Glenn Tinder'in ifadesiyle siyasetin ebedî sorularına<sup>37</sup> verilen ilkeli ve tutarlı cevaplarla şekillenir. Bu çerçevede Şankîti, şu temel soruları ön plana çıkarır: Bir topluluğun oluşumu için siyasi otorite şart mıdır? Şayet öyleyse bu otorite toplumda yönetici ve yönetilen ayrımını adalet temelinde nasıl meşrulaştırabilir? Yönetim makamı, ilahî bir hak mı, emanet temelli bir sorumluluk mu yoksa şahsi bir mülk müdür? Bu makama kim, hangi usullerle meşru biçimde ulaşabilir? İnsanların yasaya ve yönetime itaati hangi gerekçeye dayanır ve bu itaatın sınırları nelerdir? Son olarak, siyasi otoriteye hangi durumlarda itaat edilir; hangi şartlarda direnme ya da isyan meşru hâl gelir?<sup>38</sup>

Bu sorular karşısında Şankîti, Mâverdî'nin imâmet, din ve dünyevî işlerin yürütülmesi için zaruri müessesedir<sup>39</sup> yaklaşımını Kur'ân merkezli meşruiyet ilkeleriyle yeniden yorumlar; İbn Haldun'un hilafeti saltanata indirgeyen yapıları eleştirisini<sup>40</sup> ise tarihsel örneklerle pekiştirir. Modern düşünürlerden John Locke'un yönetilenin onayı olmaksızın başka birinin siyasal otoritesine tabi kılınamayacağı fikriyle<sup>41</sup> de örtüşür. Böylece İslam'ın siyaset anlayışı, klasik geleneğe ve çağdaş siyaset teorisine katkı sunan özgün bir çerçeve olarak ortaya çıkar.

Şankîti'ye göre siyasi değerlerin kaynağı, toplumsal sözleşmeler ve tarihsel ihtiyaçlarla birlikte insan doğasına ve varoluşsal sorulara verilen cevaplardan çıkarılacak ilkelere dir. Tinder'e göre siyasi düşüncelerin büyük çoğunluğu ve belki de tamamı, insanın doğasına yönelik belli bir yaklaşımın üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda Tinder'in öne çıkardığı şu iki temel soru, Şankîti'nin siyaset düşüncesinde de belirleyici rol oynar: İnsan özü itibarıyla kötü müdür, yoksa kötülük geçici ve aşılabilir bir durum mudur? Ölümle birlikte varlık sona mı erer, yoksa insanın sorumluluğu ve amacı ebedi bir hayata uzanır mı?<sup>42</sup> Bu sorulara verilecek cevaplar tüm siyasal ilkelerin temeline yön verir. İnsanı mutlak olarak kötü değil sorumluluk taşıyan varlık olarak tanımlayan İslam düşüncesi, siyaseti de insanın ebedi kurtuluş yolculuğunda bir araç olarak görür.

Her siyaset teorisi, insan doğasına dair bir anlayış taşır. Bazı siyaset düşünceleri, insanın tabiatı gereği zulme meyilli olduğunu varsayarak hem bireyler arası zulmü önlemek için hukukî kuralların hem de yöneticilerin zulmünü sınırlamak için denetleyici yapılarının gerekliliğini

---

<sup>37</sup> Glenn E. Tinder, *Political Thinking: The Perennial Questions* (America: Scott, Foresman and Co., 1986).

<sup>38</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 93.

<sup>39</sup> Ebu Hasan el-Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 5.

<sup>40</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 2/439-447.

<sup>41</sup> John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Ebabil Yayınları, 2012), 64-66.

<sup>42</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 94; Tinder, *Political Thinking: The Perennial Questions*, 3,4.

savunur.<sup>43</sup> Aynı şekilde modern toplum sözleşmesi teorileri de bu tür varsayımlardan beslenir. Thomas Hobbes, insanı bencil ve saldırgan bir varlık olarak tanımlar ve devletin olmadığı bir durumda hayatın yalnız, perişan, acımasız ve kısa olacağını belirtir.<sup>44</sup> Buna karşılık Rousseau, insanın doğası gereği iyi olduğunu, fakat bozulmuş toplumsal düzenin bireyi yozlaştırdığını<sup>45</sup> savunur.

Wael Hallaq ise modern devletin yapısal özelliklerinin İslami yönetimle uyumsuzluğuna işaret ederken İslam siyasetinin merkezinde yer alan adalet ve sorumluluğa dayalı yönetim ilkesinin modern egemenlik anlayışıyla gerilim içinde olduğunu ileri sürer.<sup>46</sup>

## 2.2. İnsanın Halifeliği ve Şerefli Kılınması

İslam düşüncesine göre insan, ilahi emanetin taşıyıcısı, yeryüzünün halifesi ve yaratılmışlar içinde en şerefli olandır. Kur'ân-ı Kerîm'in *"Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık."*<sup>47</sup> ayetiyle açıkça vurguladığı bu ontolojik değer, insanın yeryüzündeki varlığını ihtiyaç ve tesadüf ürünü olmaktan çıkararak ilahi görev bilinciyle donatır. Aynı şekilde *"...ben yeryüzünde bir halife yaratacağım..."*<sup>48</sup> hitabı da insanın sorumluluk merkezli statüsünü ve toplum inşasında üstlendiği temsil görevini ifade eder. Bu bağlamda insan, alemde halife makamındadır.<sup>49</sup> İnsanın halifeliği, yönetim yetkisi ve ilahi iradenin yeryüzündeki tezahürü olarak ahlaki ve hukuki yükümlülüklerin kaynağıdır.

Sorumluluk, Kur'ân'da emanet kavramıyla ifade edilmiştir: *"Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi..."*<sup>50</sup> Bu ayet, insana yüklenen yönetme ve düzen kurma yetkisinin aynı zamanda büyük bir sorumluluk taşıdığını vurgular.

Şankitî, *"ona iki yolu göstermedik mi"*<sup>51</sup> ayetinden hareketle insanın hem iyiliğe hem de kötülüğe meyleden bir varlık olduğunu belirtir. Bu nedenle insan ne tamamen iyi ne de tamamen kötü olarak tanımlanabilir. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın varoluşu iki temel sorumlulukla şekillenir: Allah'a kulluk ve adaletin tesisi. *"Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım"*<sup>52</sup> ayeti insanın uhrevî sorumluluğunu ortaya koyarken; *"Andolsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet*

<sup>43</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 95.

<sup>44</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 94-96.

<sup>45</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 188,189.

<sup>46</sup> Wael b. Hallaq, *İmkansız Devlet*, çev. Aziz Hikmet (İstanbul: Babil Kitap, 2019), 259,260.

<sup>47</sup> el-İsrâ 17/70

<sup>48</sup> el-Bakara 2/30

<sup>49</sup> Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, çev. Salih Gürsel (Dünya Yayınları, 1986), 16.

<sup>50</sup> el-Ahzâb 33/72

<sup>51</sup> el-Beled 90/10

<sup>52</sup> ez-Zâriyât 51/56

*terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar...*"<sup>53</sup> ayeti ise adaletin insanın dünyevî görevi olduğunu gösterir. Şankîti'ye göre bu iki görev birbirini tamamlar; zira adalet aynı zamanda kulluğun yeryüzündeki yansımasıdır.<sup>54</sup>

İslam'daki siyasi değerler, insanın yeryüzündeki konumunu ve görevini Allah'ın belirlediği ve ona yol gösterdiği inancına dayanır. İslam siyaset düşüncesinin temel dayanakları, insanın şerefli bir varlık olarak yaratılması ve yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesidir. Bu iki ilke, İslam'ın siyasi düzen anlayışının esasını oluşturur. Şankîti'ye göre bu şeref, insanın gönüllü kulluk bağıyla Allah'a yönelmesinden kaynaklanır. Aynı zamanda diğer varlıkların insana boyun eğdirilmesi de onun bu şerefli konumunun göstergesidir. Bu yaklaşım, insanın araçsallaştırılmayacağını ve kendi başına amaç olduğunu ifade eder. Şankîti, ayrıca insanın doğası gereği siyasi bir varlık olduğunu savunur. Bu noktada İbn Haldun'un insan, yaratılıştaki halifelik özelliğine uygun olarak doğası gereği başkandır<sup>55</sup> düşüncesini hatırlatır. Ona göre İslam'da insan, köle yada itaatkar tabiiyet içinde değil; sorumluluk taşıyan, yöneten ve düzen kuran bir özne olarak değerlendirilir.<sup>56</sup>

### **2.3. Siyasi Otoritenin Zorunluluğu Düşüncesinin Dayanakları**

İslam siyaset düşüncesinin erken döneminde karşılaşılan en temel mesele, otoritenin yeniden nasıl kurulacağı sorunu olmuştur. Din tarafından doğrudan belirlenmeyen bu mesele yoğun tartışmalara yol açmış ve toplum içinde rahatsız bir kesimin oluşmasına neden olmuştur. Bu süreçte hem mevcut düzeni meşrulaştıran hem de ona itiraz eden teolojik söylemler gelişmiş; siyasi otoriteye dair tartışmalar toplumsal hafızaya derin şekilde işlemiştir.<sup>57</sup>

İslam'da siyasi otoritenin varlığı, toplumsal düzenin sağlanması ve dini hükümlerin uygulanması açısından zorunlu bir unsurdur. İslam hukukçuları ve siyaset düşünürleri, yönetimin gerekliliğini hem naslar hem de dini uygulamalar üzerinden ele almıştır.

Bu bağlamda siyasi otoritenin varlığı kadar onun meşru zeminde teşekkül etmesi de İslam hukukunun temel meselelerinden biri hâline gelmiştir. İmam Mâverdî, hilâfeti –dinî ve dünyevî işlerin yürütülmesini sağlayan– nübüvvete halef bir zaruret makamı olarak tanımlar ve bu makamın ancak serbest rızâ beyanına dayalı hilâfet akdi ile kurulabileceğini açıkça ifade eder. Ona göre halifenin meşruiyeti, seçmenler heyetinin ehliyet sahibi kimseye zorlamasız biçimde tevdi ettiği görevle ve bu göreve toplumun bütünüyle bağlanması ile gerçekleşir. Mâverdî bu çerçevede hilâfetin teşekkülünü, halkın icmâî iradesine dayanan bir sözleşme düzeni olarak değerlendirir ve bu akdin baskı veya cebirle olmaması gerektiğini vurgular.<sup>58</sup> İslam cemaati, Hz. Peygamber'in vefatıyla peygamberliğin sona erdiği, toplumun idaresiyle alakalı işleri

<sup>53</sup> el-Hadîd 57/25

<sup>54</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 96.

<sup>55</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 1/36.

<sup>56</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 96,97.

<sup>57</sup> Mehmet Evkuran, "Ehl-i Sünnet Kelamında Siyaset Anlayışı", *Marife* 6/2 (Güz 2006), 36.

<sup>58</sup> Maverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 5-9.

yetkili şahıs ve merciilere devredilerek yürütülmesi ve Müslümanların nizam içerisinde yaşamasının temin edilmesi konusunda halife seçimi üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>59</sup> Çağdaş düşünürlerden Şankîî ise yöneticinin meşruiyetini hem halkın rızasına hem de ilkelere bağlılığa dayandırır. Siyasi otoriteye itaatin ancak meşruiyet zemini korunabildiği sürece geçerli olacağı fikri, genel kabul görmüştür.

Şankîî, İslam siyasi değerleri arasında en öncelikli olanın devletin varlığı ve siyasi otoritenin inşası olduğunu belirtir. Toplumsal ve siyasal düzen ancak Kur'an ve Sünnet rehberliğinde kurulabilir. Bu bağlamda siyasi otoritenin zorunluluğunu üç temel kaynağa dayandırır: Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabe ile râşid halifelerin icması. Şankîî, İslam hukukunda devletin gerekliliğini tartışırken yalnızca aklî delillere yaslanmanın yetersiz kalacağını, şer'î metinlerin ve icmanın da dikkate alınması gerektiğini vurgular.

### 2.3.1. Temel Metinler

İslam'da siyasi otoritenin meşruiyetini ve gerekliliğini temellendiren yaklaşımın anlaşılabilmesi için Kur'an ve Sünnet'ten hareketle temel şer'î ilkelerin dikkatle incelenmesi gerekmektedir. İslam'da devlet ve yönetim, dünyevi bir ihtiyaç ve dini hükümlerin uygulanabilmesi için bir araçtır.<sup>60</sup> Bu bağlamda Kur'an'ın şu ayeti, siyasi otoritenin hukuki temelini oluşturmaktadır: *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de..."*<sup>61</sup>

İslam'daki siyasi düşüncenin temel dayanakları iki ana kaynağa, Kur'an ve Sünnet'e dayanır. Kur'an'da emanet, adalet ve itaat gibi temel siyasi değerleri ele alan ayetlerin yanı sıra, peygamberlerin kavimleriyle olan mücadelelerini anlatan kıssalar ile mustaz'afarla müstebirler arasındaki gerilimler, İslam'ın siyasal ilkelerine ışık tutar. Hadislerde yer alan kavli ve vasfî sünnetler de İslam siyasal pratiğinin şekillenmesinde belirleyici rol oynar. Alimlerin metinlerle ve tarihsel tecrübelerle kurdukları etkileşim, İslam toplumuna siyasal miras bırakmıştır. Ancak çağdaş araştırmacılar bu mirası ne yeterince anlamaya çalışmış ne de ona hak ettiği değeri vermiştir. Şankîî bu ihmalkârlığı iki temel nedene bağlar: Birincisi, bazı araştırmacıların laik ya da yarı-laik tutumları sebebiyle bu alanı bilinçli olarak ihmal etmeleri; ikincisi ise hadis ve fıkıh alimlerinin siyasi düşünür olarak görülmemesi ve bu nedenle düşüncelerinin göz ardı edilmesidir. Ona göre bu durum, araştırmacıların çoğunlukla Âdâb-ı Sultâniyye literatürüyle ilgilenmesi ve bu ilginin onları Kur'an ve Sünnet'teki siyasal içeriği keşfetmekten alıkoymasıyla derinleşmiştir. Oysa Şankîî, İslam toplumlarının siyasal ve ahlaki dokusunun şekillenmesinde hadis ve fıkıh âlimlerinin katkısının, sultaniyye edebiyatı yazarlarının katkısından çok daha büyük olduğunu vurgular.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, 80.

<sup>60</sup> el-Maverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 3.

<sup>61</sup> en-Nisâ 4/59

<sup>62</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 66,67.

Şankîti, İslam'da siyasi otoritenin zorunluluğunu temellendirirken bu konuda doğrudan ya da dolaylı şekilde yol gösteren şer'î metinleri sistematik biçimde tasnif eder. Bu çerçevede siyasi otoritenin gerekliliğine işaret eden metinleri üç ana kategoride ele alır.

Şankîti'ye göre siyasi otoritenin zorunluluğunu açıkça ifade eden naslar, özellikle hadislerde yer alan ve bir yöneticinin öncülüğünde siyasi bir topluluk oluşturmanın gerekliliğini vurgulayan metinlerdir. Bu naslar, mevcut otoriteye doğrudan itaati emretmekten ziyade cemaatsiz<sup>63</sup> veya biatsız<sup>64</sup> şekilde ölmeyi eksiklik olarak niteleyerek yönetimsizliğin dinî açıdan sakıncalı olduğunu ortaya koyar. Şankîti, bu tür metinlerin İslam toplumlarında mutlaka yönetici seçilmesi ve siyasi topluluk çatısı altında yaşanması gerektiğini açıkça ortaya koyduğunu savunur.<sup>65</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in önceden sahip olduğu otoriteye rağmen önemli bir meselede ümmetten yeniden biat alması, biatin yalnızca bir itaat yemini değil aynı zamanda meşruiyetin yenilenmesi anlamı taşıdığını gösterir.<sup>66</sup>

Şâtıbî, bîatin bozulmasının ancak iki durumda söz konusu olabileceğini ifade eder: Ya hiçbir geçerli sebep olmaksızın veya Hâricîler örneğinde olduğu gibi nasların hatalı yorumu neticesinde meşru devlet başkanına itaati terk etmek ya da ümmetin bir lidere bîat etmesinden sonra bu bîate rağmen yönetimi talep etmek. Ona göre bu tür girişimler, hangi gerekçeyle yapılsa yapılsın, meşru ve bağlayıcı olan bîatı geçersiz kılmaya yönelik olup İslâmî açıdan kabul edilemez niteliktedir.<sup>67</sup>

Bir hadiste "Kim cemaatten ayrılarak ölürse cahiliye ölümüyle ölmüş olur"<sup>68</sup> buyrulur, Müslüman bireyin siyasi bir otorite altında yaşamasının zorunlu olduğu açıkça ifade edilmiştir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in "Üç kişi bir yolculuğa çıktığında, aralarından birini emir seçsin"<sup>69</sup> hadisi de Şankîti'nin siyasi otoritenin gerekliliğine dair görüşünü destekler niteliktedir. İbn Teymiyye, küçük bir toplulukta dahi bir yöneticinin zaruret olduğunu ifade etmekte ve bu zaruretin daha büyük topluluklar için çok daha güçlü bir ihtiyaç anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>70</sup> Aynı şekilde Şevkânî de bu hadisi değerlendirirken başsız kalan küçük bir grubun dahi kaosa sürükleneceğini; dolayısıyla köyden devlete kadar her toplulukta

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l Hadis, 1416), 5/108.

<sup>64</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1374), "İmâre", 58.

<sup>65</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 108,109.

<sup>66</sup> Recep Ardoğan, "İslam Açısından Sivil İtaatsizliğin Teorik Temelleri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (Ocak 2011), 58.

<sup>67</sup> İbrâhim b. Mûsâ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, thk. Hişâm b. İsmâil es-Sînî (Suudî Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1429), 3/c. 3/215.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/49.

<sup>69</sup> Süleyman b. Eş'as Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, ed. Şuayb el-Amaûdî vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430), "Cihâd", 84(No.2607).

<sup>70</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* (Riyâd: Vizâretü's-Şu'ûn el-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1418), 129; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecma'u Malik Fehd li-Ṭibâ'ati'l-Muşâfi's-Şerîf, 1416), c. 28/65.

bir yönetici seçmenin kaçınılmaz olduğunu<sup>71</sup> vurgular. Şankîti'ye göre bu tür rivayetler, toplumun bir lider etrafında toplanmasını emreden metinlerle birlikte Müslümanların bir araya gelerek kendilerine imam seçmelerini zorunlu kılan naslarla da desteklenmektedir.<sup>72</sup>

Şankîti'ye göre siyasi otoritenin dolaylı yoldan zorunlu olduğunu gösteren deliller, her ne kadar açık ve emredici ifadeyle bu gerekliliği bildirmese de içerdiği hükümler itibarıyla siyasi otoriteyi zorunlu kılar. Kur'ân ve Sünnet'te yer alan ceza hükümleri, ahkâm düzenlemeleri ve kamu yararını gözeten toplumsal emirler, bunları hayata geçirecek bir yönetim yapısı olmadan uygulanamaz. Dolayısıyla bu tür metinler, siyasi otoritenin gerekliliğine dair güçlü bir delildir.<sup>73</sup> İbn Teymiyye ve İbn Cemâa gibi alimlerin de vurguladığı üzere İslam'da temel dinî vecibeler ve toplumsal maslahatlar, ancak meşru bir siyasi otorite aracılığıyla hayata geçirilebilir. Emr bi'l-ma'rûf, cihad, adaletin tesisi ve kamu düzeninin sağlanması gibi vazifeler, ancak otorite ve güç sahibi bir devlet yapısıyla mümkündür.<sup>74</sup> Bu yaklaşımlar devletin meşruiyetini makâsîd temelli ve külli bir zorunluluk olarak ortaya koyar.

Şankîti, siyasi otoritenin zorunluluğunu temellendirdiği üçüncü kategori olarak Hz. Peygamber'in fiilî sünnetini ele alır ve onun siyasi pratiğini bu zorunluluğun en güçlü delillerinden biri olarak değerlendirir. Ona göre Hz. Peygamber'in toplum içinde gösterdiği tavır zahidâne bir kaçış değil; aksine hakikat uğruna tüm gücünü harcadığı bir mücadeledir. Aynı zamanda adalet, kamu düzeni ve toplumsal barış için fiilen yürütülen bir yönetim mücadelesinin örneğidir. Bu bağlamda Medine'de kurduğu siyasi yapı, İslam'da devlet otoritesinin gerekliliğini ortaya koyan somut bir modeldir. Çünkü Hz. Peygamber, salt manevi bir davet hareketi yürütmemiş, aynı zamanda toplum düzenini sağlamak için fiili bir devlet yapılanması oluşturmuştur. İslam, daha doğuş anından itibaren siyasi bir düzen tesis etmiş<sup>75</sup> ve Hz. Muhammed (sav), tıpkı Hz. Musa (as) gibi bir devlet kurmuş;<sup>76</sup> risalet ile siyasi otoriteyi birleştirerek Medine'de bu birliğin pratik bir tezahürünü ortaya koymuştur. Şankîti, İslam'ın vahyî ilkelerini hayata geçiren siyasi kurumların Medine'de şekillendiğini ve bu kurumların İslam siyaset düşüncesinin temel yapı taşlarını oluşturduğunu vurgular. Hz. Peygamber, Medine'de kamu düzenini sağlamak amacıyla kadılar görevlendirerek yargı ve adalet mekanizmasının temelini atmıştır. Mali yapıyı oluşturan zekât, cizye ve ganimet gibi meşru gelir kaynakları belirlenmiş; bu kaynaklarla kamu harcamaları, Kur'an'da belirtilen sekiz temel harcama alanı çerçevesinde düzenlenmiştir. Güvenliğin sağlanması için ordu kurulmuş ve askeri seferlerde kaynakların adil kullanımı gözetilmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber farklı

<sup>71</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Muntekâ'l-Ahbâr*, thk. Isâmuddîn es-Sabbâtî (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413), c. 8/294.

<sup>72</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 109.

<sup>73</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 110.

<sup>74</sup> Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, ed. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Katar - Doha: Dâru's-Sekâfe, 1408), 48; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'îyye*, 29.

<sup>75</sup> Nihat Uzun, "İlk İslâm Toplumunun Siyasî Kimliğini Medinî Süreler Bağlamında Okumak", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 1/1 (Nisan 2014), 65-104.

<sup>76</sup> Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective* (New Jersey, ABD: Princeton University Press, 2014), 159,160.

hükümdarlara gönderdiği mektuplar yoluyla diplomatik ilişkiler kurarak İslam toplumunun uluslararası alandaki siyasi meşruiyetini pekiştirmiştir.<sup>77</sup> Bu çerçevede Medine tecrübesi, Şankîti'nin siyaset teorisinde kurucu bir model olarak değerlendirilir.<sup>78</sup> Nitekim İbn Teymiyye de Hz. Peygamber'in hem dini hem de siyasi bir lider olarak hareket ettiğini şöyle açıklar: "Velayet, Allah'a yakınlaşmanın bir vesilesi olarak kabul edilir ve imkân nispetinde sorumlulukları yerine getirmek, en faziletli amellerdendir."<sup>79</sup>

Sünnet, şer'î bir delil ve İslam toplumunun siyasi organizasyonunu şekillendiren tarihî bir kaynaktır. Sünnetin sahih hadis kitapları aracılığıyla günümüze ulaştığını belirten Şankîti, bazı oryantalistlerin ve onlardan etkilenen Müslüman araştırmacıların sünnetin tarihsel güvenilirliğini ideolojik önyargılar ve Batı'nın kültürel egemenlik algısıyla şekillendiğini ifade eder. Ona göre bu eleştiriler kimi zaman hadis çalışmalarını geliştirmek adına meydan okuma anlamı taşısa da çoğunlukla temelsizdir. Nitekim oryantalist Ignaz Goldziher'in sünnetin Emevî ve Abbâsî dönemlerinde siyasi ve mezhebî amaçlarla uydurulduğu yönündeki iddiası, zayıf tarihsel verilere dayanmaktadır. Şankîti, bu tür yaklaşımların hadis âlimlerinin isnad sistemine dayalı titiz metodunu göz ardı ettiğini belirtir. Bu sistem rivayetlerin doğruluğunu sağlamada nesnel ve güvenilir yöntem sunar. Ayrıca hadis kitaplarında müelliflerin kendi görüşlerine aykırı rivayetlere de yer vermesi, bu eserlerin objektifliğini gösteren önemli bir delildir. Nebevi sünnet, hukuki ve tarihî yönüyle İslam medeniyetinin anayasal ve siyasi krizlerini anlamada temel kaynak özelliği taşır. Sünnet, İslam'ın temel değerlerinin pratiğe dönüşmesini sağlayan rehber ve tarihî belgedir. Şankîti'ye göre sünnet, İslam ümmetinin her dönemde karşılaşılabileceği siyasi ve anayasal sorunlara çözüm sunan ilkesel mirastır. Ancak müsteşriklerin ve onların etkisindeki bazı araştırmacıların bu kaynağa karşı ilgisiz ya da önyargılı tutumları, İslam'ın tarihi ve hukuki zenginliğinin layıkıyla kavranmasını engellemiştir.<sup>80</sup>

### 2.3.2. İcmâ

İslam hukukunda ve siyaset düşüncesinde icmâ, ümmetin ya da ilk nesil Müslümanların ortak kanaatidir. Fer'î meseleler, siyasal düzenin tesisi ve otoritenin meşruiyeti konusunda belirleyici kaynak olarak kabul edilmiştir. İcmâ, Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri şeklinde tanımlanır.<sup>81</sup> Şankîti'ye göre icmâ, hem hukukî delil hem de ümmetin kolektif vicdanını ve maslahat anlayışını yansıtan bir yöntemdir. Bu bağlamda râşid halifelerin seçim süreçleri ve uygulamaları, siyasi otoritenin belirlenmesi noktasında örnek teşkil eden normatif

<sup>77</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi 2*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj:Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2003), 2/982,994,1018-1023.

<sup>78</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 111,112.

<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c. 28/65.

<sup>80</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 78-80.

<sup>81</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "İcmâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/417.

modeller olarak değerlendirilmelidir. Özellikle sahabenin ittifakıyla şekillenen bu uygulamalar, İslam siyaset teorisinin kurucu deneyimleri arasında yer almaktadır.

İslam'da bağlayıcı temel kaynaklar Kur'ân ve sahih sünnettir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde râşid halifelerin uygulamaları da sahabenin icmâsıyla desteklenerek Müslümanlar nezdinde özel bir konum kazanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in şu hadisi dikkat çekicidir: "Benim sünnetime ve benden sonra gelecek olup doğru yolda olan râşid halifelerin sünnetine sınıksız sarılın."<sup>82</sup> Bu tavsiye, siyasi ve yönetsel meselelerde râşid halifelerin uygulamalarına bağlayıcılık kazandırmaktadır. Zira bu uygulamalar hem vahyin ruhuna uygundur hem de ümmetin maslahatını esas alır. Nitekim sahabiler, açık vahiy delili veya ümmetin maslahatına dayanmayan bir konuda icmâ etmemişlerdir. Bu yönüyle râşid halifelerin uygulamaları, pratik ve ilkesel düzeyde İslam siyaset düşüncesinin temel yapı taşlarından biri olarak değerlendirilmelidir.<sup>83</sup>

Sahabe icmasının ahlaki ve hukuki bir değeri vardır; ancak bu değeri, vahiyden bağımsız yeni bir şer'î hüküm üretimi olarak değil, ilk neslin vahyi nasıl anladığını ve uyguladığını yansıtan tarihsel rehberdir. Şankîti'ye göre sahabiler, toplumun birliğini koruyan ve ilişkilerini İslam'ın ilkelerine göre düzenleyen siyasi otoritenin ancak İslam'ı ayakta tutabileceğini fark etmişlerdir. Bu noktada, İbn Haldun imam tayin etmenin zorunluluğunu vurgular ve bu zorunluluğun şer'î dayanağının sahabe ve tâbiîn icmasıyla sabit olduğunu belirtir. Zira Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından sahabiler, Hz. Ebû Bekir'e biat ederek yönetimi ona teslim etmişlerdir. Bu uygulama, yöneticinin tayin edilmesinin zaruri bir ihtiyaç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>84</sup> İslam hukukunda icma, bir meselenin kesinliği açısından güçlü kaynaktır. Şankîti de siyasi otoritenin zorunluluğu meselesinde sahabenin icmasını, İslam'ın siyaset anlayışını temellendiren en önemli dayanaklardan biri olarak değerlendirir. Ona göre İslam, yalnızca bireysel ahlak ve vicdanla sınırlı olsaydı, sahabiler Hz. Peygamber'in vefatından sonra eski kabile düzenine geri dönerdi. Ancak sahabenin hiçbir tereddüt göstermeksizin bir halife etrafında toplanması, siyasi otoritenin zorunluluğu konusunda ortaya konan tarihi icma anlamına gelir.<sup>85</sup>

Şankîti, siyasi otoritenin sürekliliğinin İslam toplum düzeni açısından taşıdığı önemi, Hz. Ebû Bekir ile bir bedevi kadın arasında geçen şu diyalogla açıklar. Kadın, "Allah'ın cahiliyeden sonra bize getirdiği bu güzel hâl ne kadar sürecek?" diye sorduğunda, Hz. Ebû Bekir şu cevabı vermiştir: "İmamlarınız sizinle oldukça bu durumunuz devam eder." Ardından "imamlar" ifadesiyle kastın, toplumu yönetenler olduğunu belirtmiştir.<sup>86</sup> Şankîti'ye göre sahabe

<sup>82</sup> Ebû İsmâ Muhammed Tirmizî, *Sünen et-Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir v.d. (Mısır: Şirket-i Matbaat ve Kütübhâne-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), "İlim", 39.

<sup>83</sup> Bk.Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 94.

<sup>84</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/424.

<sup>85</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 113.

<sup>86</sup> Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Şam: Dâr İbn Kesîr-Dâr el-Yemâme, 1414), "Fezâilüs-Sahabe", 56(No.3622).

döneminde şekillenen siyasi yapının temelini, İslam hukukunun belirlediği ilkeler doğrultusunda gelişen bir otorite anlayışı oluşturur. Râşid halifelik, nebevi devletin doğrudan devamı niteliğindedir<sup>87</sup> ve İslam toplumunun yönetiminde daha sonra kaybedilen kurucu ahlaki ve hukuki ilkelerin en canlı örneğini teşkil eder. İslam âlimleri arasında imametın şartları ve liderde bulunması gereken nitelikler konusunda farklı görüşler olsa da siyasi otoritenin varlığı konusunda icmanın bulunduğunu belirtir. Nitekim Kala'î de bu durumu teyit ederek ümmetin her dönemde bir yöneticinin bulunmasını zaruri gördüğünü, ihtilafın yalnızca liderde bulunması gereken vasıflar hakkında yaşandığını<sup>88</sup> ifade eder. Şankî'tî, bazı modern araştırmacıların sahabe dönemindeki hilafet tartışmalarını yanlış yorumlayarak yönetici belirleme sürecinde yaşanan anlaşmazlıkları siyasi otoritenin gerekliliğine dair bir tartışma gibi sunmalarını eleştirir. Oysa sahabe arasında yöneticinin varlığı konusunda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır; tartışma yalnızca bu göreve kimin daha layık olduğu üzerine olmuştur. Bu bağlamda sahabe icması, siyasi otoritenin zorunluluğu konusunda açık delildir.<sup>89</sup>

Ömer b. el-Hattâb'ın vefatına dair nakledilen rivayetler,<sup>90</sup> sahabenin siyasi otoritenin devamlılığına verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Ömer'in oğlu Abdullah'la yaptığı konuşmada dile getirdiği "Bir deve veya koyun çobanı sürüsünü başıboş bıraksa, o sürü dağılır. İnsanların yönetimi söz konusu olduğunda durum çok daha ciddidir"<sup>91</sup> sözü, İslam toplumunda yöneticisizliğin doğuracağı tehlikeyi ve yönetimin zaruretini göstermektedir. Şankî'tî'ye göre Hz. Ömer, siyasi otoritenin devamını sağlarken meşruiyeti göz ardı etmemiştir. Bu nedenle doğrudan bir kişiyi halife olarak atamamış; bunun yerine, rıza ve istişareye dayalı bir seçim süreci tesis ederek meşru bir geçiş modeli oluşturmuştur.<sup>92</sup>

Farklı mezheplere mensup siyaset fakihleri, sahabenin yaklaşımını takip ederek imam tayin etmenin zorunluluğu konusunda görüş birliği içerisindedir. Klasik fıkıh literatüründe bu mesele genellikle "İmametın vücubu" başlığı altında ele alınmış ve toplumsal düzenin sağlanması ile yönetimin boş kalmaması açısından zaruri bir ilke olarak kabul edilmiştir. Cüveynî de doğuda ve batıda güneşin doğduğu her yerdeki insanların ve tüm alimlerin icmasıyla<sup>93</sup> yönetici tayin etmek vaciptir ifadesine yer vermiştir. İbnu'l-Ezrak, Hz. Peygamber'in yokluğunda ümmetin başsız bırakılmaması gerektiğini vurgular ve bu

---

<sup>87</sup> Hüseyin Kahraman - Serkan Başaran, "Râşid Halifelerin Sünneti' Kavramı Ve Nebevî Sünnet İle İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (Temmuz 2017), 29.

<sup>88</sup> Muhammed b. Ali el-Kala'î, *Tehzîbu'r-Riyâse ve Tertîbu's-Siyâse*, thk. İbrâhîm Yûsuf Mustafa Accu (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, ts.), 74.

<sup>89</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 113,114; bk. Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, 80.

<sup>90</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "İstihlâf", 1455.

<sup>91</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "İmâre", 1829.

<sup>92</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 115,116.

<sup>93</sup> İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem*, çev. Abdu'l-Azîm ed-Dîb (Mektebetu İmâmü'l-Haremeyn, 1401), 23.

doğrultuda, yöneticinin hüküm ve kanunları uygulamakla görevli bir nevi peygamberin halefi konumunda olduğunu ifade eder.<sup>94</sup>

### 2.3.3. Aklî Zorunluluk

İslam siyaset düşüncesinde siyasi otoritenin gerekliliği aynı zamanda aklî zorunluluklara da dayandırılmıştır. Nitekim Şankîti, Kur'an ve Sünnet'in yanında aklın rehberliğini de dikkate alarak siyasi düzenin zorunluluğunu temellendirmeye çalışır. Yönetimsiz toplumda kaosun kaçınılmaz olduğu gerçeği, aklî değerlendirme ile sabittir. Bu çerçevede siyasi otoritenin varlığı, hem dinin korunması hem de toplumsal düzenin tesisi açısından zaruri ihtiyaçtır ve bu ihtiyacın aklî temellerle de desteklenmesi gerekir.

Devletin ve siyasi otoritenin gerekliliği konusunda dengeli bir yaklaşım benimseyen Şankîti, bu gerekliliği dinî zorunluluk ve aklî ihtiyaç olarak değerlendirir. Bu bağlamda geçmişteki bazı İslam alimlerinin ve filozofların yöntemlerini dikkate alarak aklî zorunluluğa dayalı yaklaşımları da önemser. Klasik dönemde bazı Müslüman düşünürler, insanın toplumsal bir varlık olması sebebiyle otoriteye ihtiyaç duyduğunu ve bu ihtiyacın, doğrudan dinî metinlere başvurmadan da temellendirilebileceğini savunmuşlardır. Bu düşünce, Platon'un site, insanın ihtiyaçlarından doğar anlayışıyla<sup>95</sup> paralellik gösterir. İslam düşüncesinde siyasi otoritenin zaruretini aklî yaklaşımla açıklayan İbnü'l-Ezrak'ın ortaya koyduğu on maddelik gerekçe<sup>96</sup>, akıl ile şeriat arasındaki dengeyi gözetmesi bakımından kıymetlidir. Ancak Şankîti, aklî temellendirmenin tek başına yeterli olmayacağını, bu yaklaşımın mutlaka şer'î delillerle desteklenmesi gerektiğini vurgular. Aksi halde devletin ahlaki temeli zayıf kalacaktır.<sup>97</sup>

Benzer şekilde İbn Haldun da siyasi otoritenin gerekliliğini aklî bir temele dayandırır. Ona göre devlet, insan için doğal bir kurumdur; çünkü bireyler tek başına yaşamlarını sürdüremez ve ihtiyaçlarını karşılamak için topluluk hâlinde yaşamak zorundadır. Ancak insan tabiatındaki saldırganlık ve menfaat, çatışmalara yol açar ve bu çatışmaları önlemek için siyasi otorite zorunlu hâle gelir.<sup>98</sup> Şankîti, İbn Haldun'un bu yaklaşımını önemli bulmakla birlikte onun şer'î delilleri ihmal etmesini eleştirir. Zira İbn Haldun'un bu konuda meydana gelen icma, aklın verdiği hükmün sonucudur ifadesi,<sup>99</sup> siyasi otoritenin gerekliliğini yalnızca akılla temellendirdiğini göstermektedir. Şankîti'ye göre bu tutum, siyasi düzenin varlığında icma ve akli zorunluluk temeline yoğunlaşarak kurucu dini metinleri ihmaldir. Nitekim bu yaklaşımın benzeri, çağdaş anayasa hukukçularından Abdurrezzak es-Senhûrî'de de görülür. Senhûrî, aklın genel anlamda bir siyasi otoriteyi zorunlu gördüğünü, şer'î delillerin ise bu otoriteyi

<sup>94</sup> Şemseddîn el-Ğirnâtî İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-Silk fî Tabâi'i'l-Mülk*, ed. Dr. Ali Sâmi en-Neşşâr (Bağdat: Vizâratu'l-i'lâmi'l-Irâkiyye, ts.), c. 1/97.

<sup>95</sup> Platon, *Devlet*, çev. Emre Alagöz (Ankara: Panama Yayıncılık, ts.), 81-83.

<sup>96</sup> İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-Silk fî Tabâi'i'l-Mülk*, c. 1/105-111.

<sup>97</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 117.

<sup>98</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/417.

<sup>99</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/424.

hilafet ilkeleri doğrultusunda şekillendirdiğini belirtir.<sup>100</sup> Şankîî, bu ayrımı isabetli bulmakla birlikte, dinî nasların ortaya koyduğu ahlaki boyutun da ihmal edilmemesi gerektiğini vurgular.<sup>101</sup>

İslam tarihinde, siyasi otoritenin zorunluluğunu reddeden istisnai görüşler de vardır. Mutezile'den Ebu Bekir el-Esam ile Haricilerin Necedât kolu, devletin varlığını ne aklen ne de şer'an gerekli görmemiştir. Şehristânî, Necedât'ın insanlar arasında adalet sağlanabiliyorsa, yöneticisiz bir hayatın da mümkün olabileceğini savunduğunu aktarmaktadır.<sup>102</sup> Şankîî'ye göre bu tür anarşist yaklaşımlar iki temel sebepten kaynaklanır: Birincisi, tarihsel süreçte siyasi otoritenin zamanla zulme bulaşması ve bu durumdan duyulan rahatsızlık; ikincisi ise, İslam öncesi Arap toplumlarında merkezi otoritenin ve bağlayıcı kanunların bulunmaması sebebiyle oluşan bağımsızlık arzusu. Bu bağlamda Necedât gibi bazı Harici grupların siyasi otoriteyi reddeden yaklaşımları, özellikle Kureyş kabilesinin liderliğine karşı açık bir muhalefetle sonuçlanmıştır.<sup>103</sup>

İbn Haldun, Senhûrî ve benzeri düşünürlerin devlet fikrini aklî zorunluluk temeline dayandırmaları, belirli ölçüde geçerli olmakla birlikte yeterli değildir. Devletin varlığı aklî bir ihtiyaçtır; zira farklı din, kültür ve milletlere mensup toplulukların tarih boyunca devlet kurma konusunda birleşmeleri, bu gerekliliğin evrenselliğini göstermektedir. Ancak Şankîî, yalnızca akla dayalı devlet anlayışının, İslam toplumlarında siyasi yapıyı sağlam ahlaki ve şer'î temelden mahrum bırakabileceği uyarısında bulunur. Ona göre pratik zorunluluk yalnızca içgüdüsel ihtiyaçlara hitap ederken; şer'î zorunluluk, insanın vicdanına ve ahlaki sorumluluklarına yönelir. Bu nedenle İslam devleti, hem aklî hem de şer'î temeli birlikte gerçekleştiren özgün bir yapı olarak değerlendirilmelidir.<sup>104</sup>

Siyasi otoritenin zorunluluğu meselesini Kur'ân, sünnet ve sahabe icması gibi temel kaynaklarla temellendiren Şankîî, bu konunun İslam siyaset düşüncesinde teorik, pratik ve ahlaki bir gereklilik olduğunu vurgular. Siyasi otoritenin inşası, toplumsal düzenin korunması, adaletin tesisi ve dinin kamusal alanda yaşanabilir kılınması bakımından da vazgeçilmezdir.

## 2.4. Özgürlük

el-hurriyye (الحرية) kavramı Arapça'da serbestlik, bağımsızlık ve kulluktan azade olma gibi anlamlar taşır. Klasik sözlüklerde genellikle esaretin zıddı, köle olmayan kişi, yani başkasının mülkiyetine tabi olmayan kimse olarak tanımlanır. Hür kişi, kölenin zıddıdır. İslam hukukunda hürriyet, İslami hükümlerin sınırları içindedir ve İslam toplumunun kaçınılmaz bir

<sup>100</sup> Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *Fıkhül-Hilafe ve Tatavvuruha li-Tusbah Usbetehu Ümemin Şarkiyye*, thk. Tefvik Muhammed el-Kârî, Nâriye Abdurrezzâk es-Sûrî (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, ts.), 84,85.

<sup>101</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 118.

<sup>102</sup> Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, c. 1/124.

<sup>103</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 119.

<sup>104</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 118.

özelliğidir. Özgürlük kişinin kendisine ve başkasına zarar vermeyen her şeyi yapabilmesidir.<sup>105</sup> Bu bağlamda özgürlük, hem bireyin yaratılış hikmetine uygun yaşamasının hem de İslam toplumlarının siyasi meşruiyet, şûrâ ve adalet gibi ilkeleri hayata geçirebilmesinin vazgeçilmez şartıdır. Bu bağlamda özgürlük kavramının tanımları, İslam siyasi düşüncesindeki dönüşümü anlamada önemli bir zemin sunar. Kelimenin tarihsel bağlamda köleliğin zıddı olarak kullanılması, zamanla bireysel ve kolektif özgürlüklerin vurgulandığı bir siyasi kavrama evrilmiştir. Bu geçiş, İslam'da özgürlüğün statü, ahlaki ve siyasi bir ilke olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Şankî'tî'ye göre İslam'da özgürlük, insanın insanîyetini oluşturan asli ilkedir. Her ne kadar hürriyet terimi günümüzdeki anlamıyla şer'î metinlerde sıkça geçmese de müellif bu terimin terminolojik olarak kullanılmamasının kavramsal düzeyde mevcut olmadığı anlamına gelmediğini vurgular. Abdullah el-Urevî, İslam kültüründeki özgürlük tecrübesinin Arapça sözlüklerin sunduğundan çok daha zengin olduğu yönünde tespit bulur. Ancak Şankî'tî, Urevî'nin özgürlüğün kaynağını devlet otoritesini reddeden bedevî anarşizminde araması ile sûfîlerin özgürlük anlayışına<sup>106</sup> dair değerlendirmelerini isabetli bulmaz. Müellife göre sûfîler, özgürlüğü şer'î ve ahlaki bağlardan bağımsız şekilde yorumlamış; bu anlayış İslam'ın amelî yöntemleriyle bağdaşmayan, daha çok doğu dinlerinde yer alan fenâ kavramına yakın bir yaklaşımı yansıtmıştır.<sup>107</sup> Nitekim Cürçânî'nin hakikat ehline göre hürriyeti varlıklara kölelikten ve ilişkilere bağılıktan kurtuluş olarak tanımladığı aktarılmakta; ancak bu tanımın İslam vahyine değil, doğu mistik geleneklerine dayandığı ifade edilmektedir.<sup>108</sup>

Bu noktada Şankî'tî, özgürlük kavramının İslam vahyindeki ve nübüvvetin kurucu safhasındaki normatif anlamına odaklanır. Özgürlük, insanın sorumluluk taşıyabilmesi ve şer'î yükümlülük altına girebilmesi için zorunludur. Bu nedenle özgürlüğün kısıtlanması, insanın hem varoluş imkânının hem de ilahî maksadının ortadan kaldırılması anlamına gelir. Şankî'tî, bu yönüyle İslam'ın özgürlük anlayışının, diğer tevhidî dinlerle aynı çizgide olduğunu belirtir; zira tüm tevhidî gelenekler insanı şerefli bir varlık olarak kabul eder ve onu sorumluluk üstlenmeye teşvik eder. Dinin insana yüklediği sorumluluk ancak özgür irade ile anlam kazanır; çünkü bir davranışın ahlaki bir değer taşıyabilmesi, kişinin o eylemi yapma ya da yapmama özgürlüğüne sahip olmasına bağlıdır.<sup>109</sup>

Şankî'tî, özgürlük ve kölelik ilişkisini değerlendirirken özgün bir yaklaşım ortaya koyar. Özgürlük, ahlaki sorumluluğun temelidir ve bu ilkenin tarihsel kölelik bağlamında doğru

<sup>105</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1414), c. 4/178, 10/234; Mustafa Çağrı, "Hürriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/502,503; Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 57-59.

<sup>106</sup> Bk. Abdullah el-Urevî, *Mefhûmu'l-hurriyye* (Beirut: Merkezü's-Sekâfi el-'Arabî, 2012), 18-24.

<sup>107</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 120.

<sup>108</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 86; Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 121.

<sup>109</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 121.

anlaşılabilmesi için vahiy metinlerinin bağlamından kopuk yorumlardan kaçınılmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in savaş esirlerine dair sunduğu karşılıksız serbest bırakma veya fidye karşılığı salıverme<sup>110</sup> seçeneklerinin köleleştirmeyi dışarıda bıraktığını vurgulayan yazar, bu yaklaşımı İslam'ın özgürlükçü yöneliminin bir göstergesi olarak görür. Bu noktada Reşid Rıza'nın esirlerin serbest bırakılmasını İslam'da köleliğin kaldırılmasına yönelik bir şer'î temel olarak değerlendirmesi kayda değerdir.<sup>111</sup> Şankîti'ye göre İslam, kölelik kurumunu doğrudan yasaklamamış olsa da mükâtebe gibi sözleşme yöntemleriyle onu aşamalı olarak tasfiye etmeyi amaçlamıştır. Mükâtebe, köle veya câriyenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle yaptığı akittir.<sup>112</sup> Şayet köle bu bedeli ödeyemezse köleliği devam etmez, sadece borçlu kalır ve toplum tarafından desteklenmesi gerekir. Kur'an'daki "...Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan da onlara verin..."<sup>113</sup> ayeti, bu yükümlülüğü açıkça ifade etmektedir. Müellif, mükâtebe akdini teşvik ve doğrudan yükümlülük olarak yorumlamakta; fukahanın mükâtebeyi mubah görmesine karşılık<sup>114</sup> özellikle İbn Hazm'ın bu konudaki net tavrını ön plana çıkarmaktadır. İbn Hazm'a göre mükâtebe, diğer farzlar gibi Allah'ın kesin bir emridir ve kölenin özgürlüğü, bir tercihten ziyade şer'î bir zorunluluktur.<sup>115</sup> Bu yaklaşımı destekleyen bir rivayete göre Hz. Ömer, mükâtebe yapmak istemeyen efendilere kırbaçla müdahale etmiş<sup>116</sup>; bu da uygulamanın sahabe döneminde fiilen bir zorunluluk olarak kabul edildiğini göstermektedir.<sup>117</sup>

Şankîti, köleliğin tarih boyunca sürmesini, vahyin idealleri ile tarihî gerçeklikler arasındaki farkla açıklar. Ona göre tarih vahye değil; vahiy tarihe delil olmalıdır. Özgürlüğün siyasi boyutuna da dikkat çeken yazar, bireysel özgürlüklerin insanın şerefli yaratılması ve yeryüzünde halife kılınması ilkesinde; kolektif özgürlüklerin ise adalet, şûrâ ve dinde zorlama olmaması gibi siyasi değerlerde içkin olduğunu ifade eder. Ayrıca siyasi otoritenin bireysel özgürlükler ve toplumsal dinamizm üzerindeki sınırlayıcı etkisini, bireyin köleliğinden kaynaklanan toplumsal kölelik ile despotik krallıklarda ortaya çıkan siyasi kölelik arasında kurduğu ilişki üzerinden değerlendirir. Bu nedenle bireysel ve toplumsal özgürlüğün gelişebilmesi için siyasi otoritenin sınırlandırılması gerektiğini savunur. Toplumun sınırlamalardan bağımsız bir özgürlük hâli içinde yaşayabilmesini, İslam'ın temel siyasi ilkelerinin bir yansıması olarak görür. Bu bağlamda Şankîti, Nebvî devlet modelinin

---

<sup>110</sup> Muhammed 47/4

<sup>111</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru'l Menâr*, çev. Ali Rıza Temel (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 13/172.

<sup>112</sup> Fahrettin Atar, "Mükâtebe", *TDV İslam Ansikopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/530.

<sup>113</sup> en-Nûr 24/33

<sup>114</sup> Mevsilî Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, ed. Mahmûd Ebû Dakîka (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989), 561.

<sup>115</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âssâr* (Kuveyt: Dârü'l-Fikr, ts.), c. 8/221.

<sup>116</sup> Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *el-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), c. 10/538.

<sup>117</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 122,123.

gönüllülük esasına dayandığını, baskıcı yapılardan arınmış karakter taşıdığını belirtir. Ona göre bu yapı, kabile ve kavimlerden oluşan konfederasyon gibi işlev görmüştür. Hz. Peygamber'in haksız vergi anlamına gelen mükûsu yasaklaması<sup>118</sup>, özgürlük ve adaleti önceleyen siyasal yaklaşımın açık bir göstergesidir. Aynı şekilde Ensar ile Muhacirler arasında kurulan kardeşlik sözleşmesi, bireyler arasında maddi destek ve toplumsal sorumluluğa dayanan dayanışmacı bir ilişkiyi yansıtır. Şankîti'ye göre bu yapı, bireysel özgürlüğü ve toplumsal adaleti birlikte tesis eden bir sistem örneğidir.<sup>119</sup>

Modern siyaset felsefesine dair değerlendirmelerinde Şankîti, John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde savunduğu dağıtıcı adalet anlayışı<sup>120</sup> ile Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde öne çıkardığı minimal devlet anlayışı ve bireysel özgürlük yaklaşımını karşılaştırır.<sup>121</sup> İslam siyaset düşüncesi, Rawls'un adaleti önceleyen yaklaşımıyla örtüşen yönler taşıdığı gibi Nozick'in bireysel özgürlük vurgusuna da duyarlıdır. Ancak İslam'ın siyasal modeli, yalnızca bu iki ilkenin biriyle yetinmez; aksine bireysel özgürlüğü korurken toplumsal sorumluluğu da siyasi otorite üzerinden organize ederek her iki dengeyi birlikte gözetir.<sup>122</sup>

Bu çerçevede Şankîti, İslam siyaset düşüncesinin adalet ve özgürlük kavramlarını birbirini dışlamayan, aksine tamamlayan iki asli değer olarak değerlendirdiğini ifade eder. Gerçek anlamda fert ancak özgürlükle sahil bir toplum ise ancak adaletle inşa edilebilir.<sup>123</sup> Dolayısıyla İslam'ın ideal devlet modeli hem adalet devleti hem de sorumlu özgürlük devleti olarak tanımlanabilir.

## 2.5. Adalet

Arapça'da adalet (el-'adl) kelimesi, kök itibarıyla ayarlamak, dengelemek, eşitlemek, yerli yerine koymak anlamlarına gelen 'a-d-l (ع-د-ل) kökünden türemiştir. Klasik sözlüklerde adalet, zulmün zıddı olarak tanımlanır ve her şeyi kendi layık olduğu yere koymak anlamında kullanılır. Aynı zamanda eşitlik, tarafsızlık, insaf ve denge anlamlarını da içerir. Lügavî olarak adalet, sadece hukukî değil; aynı zamanda ahlaki, bireysel ve toplumsal düzenle ilişkili bir ilkedir.<sup>124</sup> Bu bağlamda adalet, davranışsal tutarlılık ve kişinin iç dünyasındaki denge ile ilgilidir. Bu da adaletin İslam düşüncesinde ontolojik, epistemolojik ve pratik bir boyuta sahip olduğunu gösterir.

<sup>118</sup> Süleyman b. Eş'as Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, thk. Şuayb el-Amaûdî vd. (Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430), "Harâc ve'l-Fey' ve'l-İmâre", 8 (No. 2937).

<sup>119</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 124.

<sup>120</sup> bk. John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017).

<sup>121</sup> Robert Nozick, *Anarşi, Devlet, Ütopya*, çev. Alişan Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 17.

<sup>122</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 125.

<sup>123</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 126.

<sup>124</sup> Mustafa Çağrı vd., "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/341-344; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 11/431; Mısır Arap Dili Akademisi (ed.), *el-Mucemu'l Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1406), 588.

İslam hukuk düşüncesinde ise adalet, bireysel ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde vazgeçilmez bir esas olarak görülür. Fakihler açısından adalet, mahkemelerdeki şahitlikten yöneticilik ehliyetine kadar birçok alanda temel ölçüt kabul edilir.<sup>125</sup> Mâverdî, yöneticide aranan nitelikler arasında adaleti merkeze almaktadır.<sup>126</sup> Şankî'tî'ye göre adalet, yönetim biçiminin ve tüm İslamî değerlerin dayandığı ahlaki ve epistemolojik ilkedir. Yazar adaleti, değerlerin değeri ve diğer tüm siyasal ilkelerin kaynağı olarak tanımlar; bu yönüyle adalet, İslam siyaset düşüncesinde hem bireyin özgürlüğünü hem de toplumun düzenini teminat altına alan kurucu ilkedir. Şankî'tî'nin bu yaklaşımı, adalet kavramının klasik sözlüklerdeki yerli yerine koyma ve denge anlamlarıyla birebir örtüşmektedir.<sup>127</sup>

İslami metinlerde adalet ilkesi, çoğu zaman adaleti gerçekleştirmek, adaleti ayakta tutmak, hakkı yerine getirmek ve hak ile hükmetmek gibi ifadelerle ortaya konmuştur. Şankî'tî'ye göre bu ifadeler, soyut bir adalet anlayışından ziyade adaletin somut şekilde yeryüzünde tesis edilmesini hedefleyen ahlaki-siyasi eylemliliğe işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle İslam'da adalet hareketsiz soyutlama değil, aktif ve yapıcı insanî çabayı zorunlu kılan temel ilkedir. Bu çerçevede Şankî'tî, Kur'ân-ı Kerîm'in adaleti gerçekleştirmeyi tüm peygamberlerin gönderiliş sebebi ve risaletin ana gayesi olarak tanımladığına dikkat çeker: *"Andolsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar..."*<sup>128</sup> Ayrıca Kur'an, müminlere adaleti titizlikle ayakta tutmalarını, bu uğurda kendi aleyhlerine bile olsa doğruluktan sapmamalarını emretmiştir.<sup>129</sup> Bu örnekler, adaletin İslam siyaset düşüncesindeki kurucu ve eylem odaklı niteliğini açık biçimde ortaya koymaktadır.<sup>130</sup>

İslam hukukunun hâkim olduğu toplumlarda adalet temel bir ilke olarak yerleşmiş ve bu sayede tüm bireyler huzurlu bir yaşam sürmüştür. Şeriat, ümmetin tamamına hitap eden bir sistem olarak hiçbir kişiye dinî, sosyal, ailevi, ekonomik veya etnik gerekçelerle haksızlık yapılmasını yasaklamıştır. Zira İslam'daki adalet anlayışı, doğrudan Allah'ın adaletiyle ilişkilidir; Allah ise kullarına, ister birey ister topluluk olsun, asla zulmetmeyen mutlak adil bir hakemdir.<sup>131</sup>

Şankî'tî de İslam'da adaletin yalnızca Müslümanlara özgü hak olmadığını, dost-düşman ya da inanan-gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın herkesi kapsayan evrensel bir ilke olduğunu vurgular. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de *"Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya*

---

<sup>125</sup> Hayreddin Karaman, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/343,344.

<sup>126</sup> el-Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 21.

<sup>127</sup> Karaman, "Adalet", 1/126.

<sup>128</sup> el-Hadîd 57/25

<sup>129</sup> en-Nisâ 4/135

<sup>130</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 127.

<sup>131</sup> Yusuf Karadâvî, *İslâm Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık - Ahmed Yaman (İstanbul: Marifett Yayıncılık, 1997), 77-79.

itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur... ”<sup>132</sup> buyrulmuş; ayrıca “Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever.”<sup>133</sup> ayetiyle de bu evrensel ilkenin sınırları çizilmiştir. Bu bağlamda İbn Teymiyye’nin şu tespiti önemlidir: “Adalet, kimin lehine ya da aleyhine olursa olsun, her hâlükârda herkes için vaciptir; zulüm ise mutlak olarak haramdır ve hiçbir durumda meşru kılınmaz.”<sup>134</sup> Aynı şekilde Mâverdî de adaleti hem dinin hem de dünyanın düzeni açısından vazgeçilmez bir esas olarak görür. Ona göre şeriatın gayesi farzların yerine getirilmesi, siyasetin gayesi ise yeryüzünün imarıdır ve her ikisi de adalet temelinde yükselir.<sup>135</sup> Şankîî, bu çerçevede adaletin devlet yönetimi ve kamusal alanın düzenlenmesinde esas alınması gereken temel bir ilke olduğunu belirtir.<sup>136</sup>

Bu bağlamda Şankîî, adaletin özellikle siyasi boyutuna odaklanması gerektiğini vurgular ve İslam hukuk literatüründe bu kapsamda yönetimde adalet ve dağıtımda adalet gibi kavramların kullanıldığını belirtir. Yargı adaletini, siyasi otoritenin bireyleri hukuk yoluyla bağlayıcı kılması bakımından, siyasi adaletin bir alt kategorisi olarak değerlendirir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...”<sup>137</sup> ayetini bu çerçevede ele alan İbn Teymiyye, bu ayeti adil yönetim ile salih idareciliğin birleşimi olarak yorumlamaktadır.<sup>138</sup> Ayrıca yazar, Hz. Peygamber’in yönetimde adaleti en üst değer olarak gördüğünü ve yöneticilere itaati bu ilkeye bağladığını vurgular. Nitekim şu hadisi buna delil olarak sunar: “Yönetimde adaletli olduğu, paylaşımında adil davrandığı sürece, benim için geçerli olan şeyler onun için de geçerlidir. Bunları yapmayan kişi benden değildir, ben de ondan değilim.”<sup>139</sup> Aynı şekilde Kur’ân’da Hz. Dâvûd’a hitaben söylenen “Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır...”<sup>140</sup> ayetini de bu çerçevede yorumlayan Şankîî, bu ayetin İslam’daki siyasi adalet anlayışını şekillendiren temel esaslardan biri olduğunu savunur.<sup>141</sup>

Müellif, Nebvî hadislerde de siyasi adaletin öneminin açıkça vurgulandığını belirtir. Hz. Peygamber’in kendisinden sonra ümmete liderlik edecek kimseler için adalet ve kıst şartını koştüğünü; bu ilkelere riayet etmeyen yöneticilerden beri olduğunu bildiren hadislerin varlığına dikkat çeker. Ayrıca bu tür uyarılar, adaletli yöneticilerin Allah katındaki yüksek

---

<sup>132</sup> el-Mâide 5/8

<sup>133</sup> el-Mümtehine 60/8

<sup>134</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne’n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmi’s-Şîati’l-Kaderiyye*, ed. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Camiatü İmam Muhammed bin Suûd el-İslâmiyye, 1406), c. 5/126.

<sup>135</sup> Ebu Hasan Mâverdî, *İslâm’da Dünya ve Din Edebi*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 214.

<sup>136</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 128.

<sup>137</sup> en-Nisâ 4/58

<sup>138</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye*, 6.

<sup>139</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahihu’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavki’n-necât, 1422), “Harac ve’l Fey” 19 (No. 2974).

<sup>140</sup> Sâd 38/26

<sup>141</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 127,128.

derecelerine işaret eden rivayetlerle de desteklenmektedir: “Allah, başka hiçbir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde yedi kişiyi özel olarak gölgelendirecektir; bunlardan biri de adil devlet başkanıdır.”<sup>142</sup> Şankîti’ye göre Hz. Peygamber’in adalet konusundaki titizliği dikkat çekicidir. Nitekim “Zulmetmekten ve zulme uğramaktan Allah’a sığınırım”<sup>143</sup> buyurarak hem kişisel hem yönetsel düzeyde adaleti esas aldığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber, peygamberlik makamının yüceliğine rağmen hak talebinde bulunmak isteyen kimselerin bu taleplerini hoş karşılamış ve adaletin tesisini, otoriteye saygının önünde tutmuştur. Bu yaklaşım, Şankîti’nin adalet anlayışında yöneticinin halk nezdindeki konumunun ancak adaletle meşrulaşabileceği yönündeki görüşünü destekler.<sup>144</sup>

Hz. Ömer’in halifeliğinin son döneminde yaptığı vasiyette yönetim ve taksimat işlerinde adalet ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalınmasını vurgulaması, siyasi adaletin İslam toplumunun devamı için vazgeçilmez temel olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede İbn Teymiyye’nin zulüm ve adaletle dair analizleri de önemlidir. İbn Teymiyye’nin bir toplum günahlarla ayakta kalabilir; fakat zulümle asla şeklindeki vurgusu<sup>145</sup>, siyasi yapının meşruiyeti ve istikrarı açısından adaletin merkezi rolüne işaret eder. Şankîti, bu bağlamda bazı İslamcı yaklaşımları da eleştirir. Ona göre bireysel günahların önlenmesini merkeze alarak siyasi adaletsizliği ikinci plana iten anlayışlar, İslam’ın adalet anlayışıyla bağdaşmaz. Oysa zulmün yasaklanması ve adaletin tesis edilmesi, hukuki, ahlaki ve insani bir yükümlülüktür. Bu nedenle İslam’ın siyaset teorisinde adalet, bireysel ve toplumsal sorumluluk düzeyinde de korunması gereken kurucu ilkedir. <sup>146</sup>

## 2.6. Eşitlik

Eşitlik (el-müsâvât) kavramı, hem lügat hem de terim açısından İslam siyaset düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Arapça’da müsâvât kelimesi, eşit olma, denk olma anlamlarına gelen *س ي و س* kökünden türemiştir. Lisânü’l-Arab gibi klasik sözlüklerde müsâvât, iki şey arasında fazlalık ve eksiklik olmaksızın denklik hâli olarak tanımlanır. Eşitlik, yalnızca sayısal veya niceliksel değil, aynı zamanda değer, hak ve sorumluluk bakımından da denklik ifade eder. Bu nedenle eşitlik, İslam hukuk düşüncesinde çoğunlukla hukuk önünde eşitlik, fırsat eşitliği ve hakların korunmasında ayırım gözetmeme ilkeleri çerçevesinde anlam kazanmıştır. Aynı zamanda vatandaşlık temelinde cinsiyet, ırk, din veya sosyal statü gibi farklılara dayalı ayrıcalıkların reddedilmesiyle ilişkilendirilmiştir.<sup>147</sup>

<sup>142</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, “Zekât”,15(No.1357).

<sup>143</sup> Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, “Edeb”,111,(No.5094).

<sup>144</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 129.

<sup>145</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, c. 28/146.

<sup>146</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 130.

<sup>147</sup> İlhan Kutluer, “Müsâvât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/76-79; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, c. 11/610; Halil Uysal, *el-Halil es-Semîr* (İstanbul: Neva Yayınları, 2014), 849; bk. Muhammed Faruk en-Nebhan, “İslam Hukukunda Eşitlik”, çev. Servet Armağan, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 44/1-4 (1978), 325-341.

Şankîti'ye göre adil bir siyasi düzen, ancak toplumsal eşitlik ilkesine dayanarak kurulabilir. İslam, insanların yaratılış itibarıyla eşit olduğunu bildirir ve yeryüzünde üstünlük taslamayı açıkça yasaklar. Kur'ân-ı Kerîm bu durumu, "İşte âhiret yurdu. Onu yeryüzünde haksız üstünlük kurmak ve bozgunculuk çıkarmak istemeyenler için hazırlamış bulunuyoruz..."<sup>148</sup> ayetiyle ifade eder. Şankîti'ye göre bu yasağın temel gerekçesi, İbn Teymiyye'nin de vurguladığı gibi insanlar üzerinde üstünlük iddiası, bir zulümdür. Çünkü insanlar aynı varlık düzeyinde yaratılmıştır; bir kimsenin kendisini diğerlerinden üstün görmesi açık bir adaletsizliktir. Bu tespitten hareketle toplumsal eşitlik İslam hukukunda merkezi bir yer tutmakta ve adaletin tesisinde belirleyici olmaktadır.<sup>149</sup>

Bu çerçevede Louise Marlow, İslam medeniyetinde eşitlik fikrinin temel kaynağını tevhid inancı olarak görmüş; ayrıca geleneksel Arap kabile yapısının siyasi hiyerarşiye karşı direnen yönünün bu ruhu beslediğini ileri sürmüştür. Şankîti, Marlow'un tevhidin insanlar arasında eşitliği desteklediği yönündeki tespitine katılır; ancak İslam'ın toplumsal hiyerarşiye dair sessiz kaldığı yönündeki yorumunu eleştirir. Ona göre bu görüş, İslam'ın dünya ve ahiret eksenli üstünlük anlayışını yeterince kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Zira İslam, toplumsal ve uhrevî üstünlüğü, soy, servet ya da makamla değil, kişisel erdem ve takvayla ilişkilendirir.<sup>150</sup>

Bununla birlikte birçok nebevi uygulamanın yerleşik toplumsal hiyerarşi anlayışını, sözlü ve fiili düzlemde yıkmayı hedeflediğini belirten yazara göre kurucu toplumsal değeri ihtiva eden veda hutbesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) eşitlik ilkesini vurguladığının altını çizmektedir. İslam öncesi Arap toplumunda köleler, azatlılar, siyahiler ve engelliler gibi grupların sosyal ve siyasi açıdan aşağı görülmekte; ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu hiyerarşiyi ortadan kaldıran sünnetler ortaya koyarak ümmetini bilinçlendirmesi sonucu toplumsal dönüşüm başlamıştır. Bu dönüşüm, İslam'ın siyasi adalet ve toplumsal eşitlik ilkelerini tesis etme hedefinin bir tezahürüdür.<sup>151</sup>

Hz. Peygamber'in toplumda yaygın olan ırk temelli üstünlük anlayışını reddettiği, şu hadiste açıkça görülmektedir: "Başı kuru üzüm gibi siyah olan bir Habeşli köle dahi başınıza yönetici olursa, onu dinleyin ve ona itaat edin."<sup>152</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber, toplumsal önyargıları aşan, adalet temelli yönetim anlayışı benimsemiştir. Hz. Peygamber, gençleri ve toplumda geri planda sayılan kişileri önemli görevlere getirerek liyakate dayalı yönetim modeli ortaya koymuştur. Azatlı kölelerden Zeyd b. Hârise ve oğlu Üsâme b. Zeyd'in ordu komutanlığına getirilmesi<sup>153</sup> bu anlayışın dikkat çekici örneklerindendir. Bu tür uygulamalar ırk, soy, renk ve

<sup>148</sup> el-Kasas 28/83

<sup>149</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 131; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'îyye*, 132.

<sup>150</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 131; bk. Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 2.

<sup>151</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 132.

<sup>152</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Ahkâm", 4(No.6723).

<sup>153</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Fezâil", 2426.

sosyal statü gibi dışsal unsurları göz ardı ederek yalnızca ehliyet ve liyakati esas almaktadır. Bu nedenle Nebevî yönetim modeli, günümüzde halen süren etnik ve sınıfsal ayrımcılıkların karşısında güçlü alternatif sunmaktadır. Hz. Peygamber'in âmâ sahâbi Abdullah b. Ümmü Mektûm'u Medine'ye vekil bırakması da engelli bireylerin siyasal temsile ehil görülmesinin göstergesidir. Yazar, İslam'ın daha ilk dönemlerinde toplumsal eşitlik ve kapsayıcılığı temel ilke haline getirdiğini; buna karşın birçok toplumun modern zamanlara kadar bu düzeye ulaşamadığını vurgular. Engelli bireylerin yönetim yetkisi üstlenebileceğini ve toplumda dezavantajlı görülen kesimlerin de siyasal temsil hakkına sahip olduğunu görülmektedir.<sup>154</sup>

İslami temel metinler, siyasi yeterliliğin iki temel ölçütünü kuvvet ve emanet olarak belirlemiş; böylece yönetim ehliyetinin ırk, soy veya kabile gibi asabiyet esaslarına dayandırılmasının önüne geçilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Halife dışındaki devlet yetkililerinin göreve gelmesinde ne Kureyş'e mensup olmanın ne de belirli bir soya ya da hür doğmuş olma şartının aranması gerekli değildir. Şankîti, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğine dair rivayetlerin yorumlanırken klasik fakihlerin çoğunluğunun eleştirel şekilde sorgulamak yerine geleneksel çizgiyi sürdürdüğünü ve bu noktada metodolojik bir zaaf sergilediğini ifade etmektedir.<sup>155</sup>

Bu bağlamda halifenin mutlaka Kureyş soyundan olması gerektiğini savunan anlayış, Kur'ân ve Sünnet'in temellendirdiği siyasi ve toplumsal eşitlik ilkeleriyle çelişmekte ve bu ilkelere ciddi zarar vermektedir. Bu yaklaşım, İslam siyasetinde sözleşmeye dayalı yönetim anlayışının yerine, asabiyete dayalı üstünlük fikrinin yerleşmesine yol açmıştır. Şankîti, özellikle İbn Haldun'un bu konudaki görüşlerini ele alarak onun Şâri'in Kureyş'i şart koşmasındaki hikmet anlayışını detaylı biçimde analiz eder. İbn Haldun'a göre Kureyş kabilesi hem şeref hem de sosyal nüfuz bakımından Araplar arasında öne çıkmaktaydı; bu nedenle diğer kabileler üzerinde söz sahibi olabilmesi, birlik ve düzenin korunması açısından zarurîydi. Ona göre başka bir kableden lider seçilseydi birlik sağlanamayacak, toplum parçalanacaktı. Bu nedenle şeriat koyucunun, birliği koruma amacıyla halifeliğin Kureyş'e tahsis edildiğini ileri sürmüştür.<sup>156</sup> Ancak Şankîti, İbn Haldun'un bu yorumunu İslami siyasal değerlerin özüne aykırı olan geleneksel kabile üstünlüğünü meşrulaştırma çabası olarak değerlendirir. Zira İslam'ın amacı, kabilevi ayrıcalıkları sürdürmek değil, adalet ve ahlaka dayalı kapsayıcı bir yönetim tesis etmektir.<sup>157</sup>

Yazar, halifeliğin Kureyş'e tahsis edildiğine dair hadislerin mütevatirliğini kabul etmekle birlikte bu rivayetlerin dilsel ve bağlamsal yönünü sorgular. Söz konusu hadislerin tamamı haber kipinde gelmiş olup emir ya da bağlayıcı bir şer'î hüküm ifade etmemektedir. "insanlar iyilikte ve kötülükte Kureyş'e tabidir"<sup>158</sup> gibi ifadeler, normatif bir zorunluluk değil, dönemin sosyolojik gerçekliğine işaret eden haberlerdir. Yazarın bu değerlendirmesi, Sakîfe

<sup>154</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 132,133.

<sup>155</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 138.

<sup>156</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/430,431.

<sup>157</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 139.

<sup>158</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "İmâre" 1818.

toplantısında yaşananlarla da örtüşmektedir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, halifeliğin Kureyş'e ait olması gerektiğini savunurken bu iddiasını ne Kur'an'la ne de hadislerle temellendirmiştir. Buna karşın sonraki dönemlerde bazı âlimler, Hz. Ebû Bekir'in bu tercihinin Kureyşlilik hadisine dayandırmaya çalışmışlardır. Ancak Şankîti, bu rivayetlerin sened açısından sahih olmadığını vurgular ve halifelikte Kureyşliliği şart koşmanın Emevî ve Abbâsî dönemlerinde iktidar elitlerinin çıkarlarına hizmet eden bir yorum olduğunu ileri sürer.<sup>159</sup>

Gazzâlî'nin imamlar Kureyş'tendir rivayetini hilafetin tek geçerli şartı olarak kabul etmesi<sup>160</sup> ve diğer yeterlilik kriterlerini zaruret gerekçesiyle tali konuma indirilmesi yazar açısından ciddi problemdir. Şankîti, Gazzâlî'nin bu yaklaşımının Kur'an'da açıkça vurgulanan emanet ve kuvvet ilkelerini göz ardı ettiğini ve bu yorumu Abbâsî Halifesi Müstazhir Billâh'ın meşruiyetini savunmak adına geliştirdiğini ileri sürmektedir. Müellif, birçok fakihin de siyasi liderlikte ahlaki liyakat unsurunu geri plana atmalarını eleştirir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin Arap ve Fars cahiliye kültürlerinin İslamî metinlerin yorumlanmasındaki etkilerine ilişkin tespitlerine yer verir. İbn Teymiyye'nin Şiî anlayışın imameti sadece Ehl-i Beyt'le sınırlandırmasını eleştirerek bunun Arap ve Farsların cahiliye dönemi anlayışının bir yansıması olduğunu belirtmesi<sup>161</sup>, müellifin Kureyş şartına dair eleştirisiyle paralellik arz eder. Müellife göre halifeliğin Kureyş kabilesine özgülenmesi de bu kabileci mirasın bir devamı niteliğindedir ve her iki yaklaşım da Veda Hutbesi'nde ortaya konan tevhid temelli insanlık onuru ve eşitlik ilkesine aykırıdır.<sup>162</sup>

Şankîti, geçmiş fakihlerin siyasi liderlik için öne sürdüğü kabile temelli şartları, kendi tarihsel bağlamı içinde anlaşılır bulsa da modern anayasal devlet yapılarında bu tür kriterlerin geçerliliğini yitirdiğini vurgular. Ona göre çağdaş dünyada yöneticilik; hukuk devleti ilkeleri, anayasal çerçeve ve adalet temelli kurallar uyarınca belirlenmelidir.<sup>163</sup> Bu nedenle Kureyş'e mensubiyet gibi soya dayalı ön koşullar, İslam'ın evrensel eşitlik ve adalet ilkeleriyle çelişmekte; şûrâ, ehliyet ve liyakat esasına dayanan yönetim anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Bu çerçevede İslam siyaset düşüncesinin temel ilkelerinin çağdaş anayasal yapılarla yeniden yorumlanması mümkün ve zaruridir.

## 2.7. Şûrâ-Müşâvere

İslam siyaset düşüncesinde yönetimde karar alma süreçlerinin meşruiyeti ve katılımı açısından temel ilke olan şûrâ ve müşâvere kavramları, kelime ve terim anlamları itibariyle zengin tarihsel arka plana sahiptir. Bu kavramlar, klasik ve çağdaş Arapça sözlüklerde bireyin düşüncesinin alınması, görüş paylaşımı ve danışmak gibi anlamlarla tanımlanırken; İslam

<sup>159</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 139,140.

<sup>160</sup> Gazzâlî, *Fadâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessesetu Dârü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 191.

<sup>161</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, c. 455,456.

<sup>162</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 141,142.

<sup>163</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 142.

hukukçuları nezdinde ise danışma anlamında kullanılarak, yönetimin meşru zeminde inşasında bir ilke olarak değerlendirilmiştir.<sup>164</sup>

Arapça'da şûrâ (الشورى) kelimesi, köken itibarıyla bir şeyi çıkarmak anlamına gelen *ş-v-r* (و-ش-ر) fiilinden türemiştir. Klasik sözlüklerde bu fiil, baldan bala özgü özü çıkarmak anlamında kullanılırken (*eşâre'l-asef*), mecaz anlamda da bir kişinin fikrini alarak onun içindeki hikmetli görüşü açığa çıkarmak anlamına gelir. İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*'ında şûrâ, karşılıklı görüş alışverişi yoluyla en doğruya ulaşma çabası olarak tanımlanmıştır. Şankî, bu köklü mirasla irtibatlı biçimde şûrâ ilkesini İslam'ın siyasi değer sisteminin temeli olarak konumlandırmakta ve onu siyasi yapının tesisi ve meşruiyetin kaynağı bağlamında ele almaktadır.

Müşâvere (المشاوره) kavramı da aynı kökten gelir ve fiil kalıbında karşılıklı danışma, fikir alışverişinde bulunma anlamına<sup>165</sup> gelir. Müşâvere, bireyin veya toplumun yöneticiden veya bir diğerinden karar alma sürecinde görüş beyan etmesi, fikir sunmasıdır. Klasik fıkıh kaynaklarında şûrâ ve müşâvere yöneticinin önemli kararları kendi başına değil ehil kişilerle birlikte almasının zorunlu yöntemi olarak tanımlanmıştır.<sup>166</sup> İbn Teymiyye'ye göre İslami yönetimde yöneticinin otoritesi bireysel temellere değil ehlü'l-hall ve'l-akd'ın yani ümmetin temsilcilerinin ortak rızasına dayanır. Hz. Osman'ın halife seçilme sürecini örnek göstererek, bu mekanizmanın ilim, adalet ve maslahat temelinde çalıştığını vurgular.<sup>167</sup>

Bir yönetimin en önemli unsurlarından birisi müşâveredir. Çünkü her hususta yönetici milletin veya temsilcilerinin görüşlerine müracatı ve alınan kararlarda rızasının aranması zorunludur. Böylece düzenin yürütülmesi müşâvere ile mümkün olur.<sup>168</sup> Şankî'nin şûrâ ve müşâvere anlayışı, İslam siyaset düşüncesinde halkın yönetime katılımını esas alan rıza ve meşruiyet merkezli bir yönetim modeline dayanır. Ümmetin hâkimiyeti, yönetimin oluşumunda şûrâ, yönetimin icrasında ise müşâvere ilkeleriyle somutlaşır. Şûrâ, ümmetin güvenilirlik ve ehliyet niteliklerine sahip kişileri seçmesini sağlar; bu süreçte yönetim, miras yoluyla devredilemez ve zorla kabul ettirilemez. Müşâvere ise yöneticinin karar alma süreçlerinde toplumsal denetimi ifade eder; ümmet, bu sayede zayıf yöneticiyi destekler, güçlü olanı ise denetler. Her iki durumda da ümmet, yöneticiyi görevden alma ve yerine daha uygun birini getirme yetkisine sahiptir.<sup>169</sup> Bu yaklaşımda şûrâ, ümmetin kolektif aklının devreye girmesi, siyasi kararların ortaklaşa alınması ve yöneticinin sorumluluk bilinciyle hareket etmesini sağlayan kurucu ilkedir.

<sup>164</sup> bk. Talip Türkan, "Şûrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010), 39/230-235; Mevlüt Sarı, *Mevârid* (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 844; Mısır Arap Dili Akademisi (haz.), *el-Mucemu'l Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1406), 499.

<sup>165</sup> Mısır Arap Dili Akademisi, *el-Mucemu'l Vasît*, 499.

<sup>166</sup> Abdullah el-Cerani, "İslam ve Şûrâ", çev. Nurettin Boyacılar, *Diyanet İlmi Dergi (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)* 13/1 (Şubat 1974), 31-34.

<sup>167</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, c. 8/226.

<sup>168</sup> Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilal Yayınları, 1980), 73,74.

<sup>169</sup> Muhammed b. Muhtar eş-Şankî, *Siyaset Fıkhi*, çev. İsmail Yaşa - Halil Kendir (İstanbul: Mana Yayınları, 2009), 19.

Şankîtî, şûrâ ilkesinin “İşleri de aralarındaki danışma ile yürür.”<sup>170</sup> ayetiyle müşâvere ilkesinin ise “İş hakkında onlara danış...”<sup>171</sup> emriyle temellendirildiğini belirtir. Yazar, şûrâ ilkesini yönetimin inşası ve meşruiyetiyle müşâvere ilkesini ise yürütme ve yasama süreçleriyle ilişkilendirerek metodik bir ayırım yapar. Şûrâ, mü’minlere yönelik bir vasıf olarak geniş katımlı ve nitelikli görüş alışverişini ifade ederken; müşâvere, doğrudan Hz. Peygamber’e emredilmiş olup daha çok sınırlı sayıda kişiyle yapılan istişareyi kapsar; bu bağlamda şûrâ yöneticinin belirlenmesine, müşâvere ise karar süreçlerine katılıma daha uygundur.<sup>172</sup>

Şûrâya dayalı sistemde yöneticinin meşruiyeti halkın rızasına dayanmakta ve bu rıza ortadan kalktığında görevden alınması da meşru hale gelmektedir. Bu durum, Şankîtî’nin yönetime dair emanet ve sözleşme kavramlarına yüklediği anlamla doğrudan ilişkilidir. Müşâvereyi, katılımcı siyasetin bir parçası olarak ele almış; onu, şûrâ ilkesinin uygulanma biçimi ve pratikteki karşılığı olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda müşâvere, yöneticinin toplumla kurduğu rıza temelli ilişkiyi canlı tutan ve şûrâ ilkesini hayata geçiren temel araçlardan biridir.

## 2.8. Siyasi Temsil

Hilafetin temel sorumlulukları arasında dinin korunmasının yanı sıra yeryüzündeki diğer siyasi otoritelerde olduğu gibi, toplumun dünyevi ihtiyaçlarını karşılayacak kamu düzeni tesis etmek ve bunu sürdürülebilir şekilde muhafaza etmek de yer almaktadır.<sup>173</sup> Hilafetin bu sorumlulukları yerine getirebilmesi, toplumun iradesini yansıtan bir siyasi temsil mekanizmasının varlığıyla mümkündür. Siyasi temsil, bireylerin yönetime doğrudan katılma imkanının sınırlı olduğu toplumlarda halkın iradesinin dolaylı yollarla yönetime yansıtılmasını sağlayan temel siyasal ilkedir. Bu ilke, modern siyaset teorilerinde halk egemenliğinin gerçekleşme aracı olarak değerlendirilirken<sup>174</sup> İslam siyaset düşüncesinde ise şûrâ kavramı üzerinden temellendirilmiştir. Bu bağlamda siyasi temsil, meşruiyet ve toplumsal sorumluluğun paylaşımını sağlayan bir mekanizma olarak karşımıza çıkar. Şankîtî, İslam’daki siyasi temsil anlayışını, halkın iradesine dayalı sözleşmecî yönetim anlayışı çerçevesinde değerlendirerek yöneticinin halka karşı sorumlu olduğu siyasal düzeni savunur. İslam toplumlarında temsil, sadece yöneticiyi seçme hakkıyla sınırlı kalmamalı; halk, denetim, eleştiri ve gerektiğinde görevden alma gibi haklara da sahip olmalıdır. Bu yaklaşım, İslam’ın ilk dönemindeki uygulamalarla ve çağdaş anayasal ilkelerle uyumlu temele dayanmaktadır.<sup>175</sup>

İslami metinlerde şûrâ ilkesi, belirli bir zümreye veya tabakaya tahsis edilmeksizin genel bir üslupla ifade edilmiştir. Bu da halkın tamamının yönetime katılma hakkına sahip olduğu

<sup>170</sup> eş-Şûrâ, 42/38

<sup>171</sup> Âl-i İmrân 3/159

<sup>172</sup> Şankîtî, *Siyaset Fıkhı*, 19-22.

<sup>173</sup> M. Akif Kayapınar, “Modern İslam Siyaset Düşüncesinde Egemenlik Meselesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30/58 (2025), 16.

<sup>174</sup> Bilgi için bk. Samet Gürleyen, *Siyasi Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora, 2012).

<sup>175</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 146; Şankîtî, *Siyaset Fıkhı*, 24.

anlamına gelir. Şankîtî'ye göre bu toplumun ortak hakkı olduğu için belli bir grubun veya tabakanın bu hakkı kendi tekeline alması caiz değildir. Bu kapsayıcı anlayışı en iyi şekilde ifade eden Kur'ânî ifade şudur: "İşleri de aralarındaki danışma ile yürür."<sup>176</sup> Şankîtî, bu ayette geçen işler ifadesinden ister devlet başkanı seçimi isterse diğer kamu işleri olsun, bu konulardan ve alınan kararların sonuçlarından etkilenen herkesin kendi tercihi hakkında görüş belirtme hakkına sahip olduğunu ve her bir kişinin görüşünün eşit değer taşıdığını anlar. Ancak yazar, şûranın doğrudan ve herkesin katıldığı bir yönetim modeli olarak uygulanmasının pratikte mümkün olmadığını da vurgular.<sup>177</sup>

Şankîtî, doğrudan demokrasinin zamanla anarşiye yol açabileceğini ve siyasi düzeni tehdit edebileceğini belirterek İslam siyaset teorisinin bu riski temsil ilkesi ve şûra uygulamasıyla aştığını ifade eder. Ona göre halkın iradesi, temsilciler aracılığıyla kurumsallaştırılmıştır. Bu temsili yapının ilk örneği, Hz. Peygamber'in Medineli Ensar'dan on iki temsilci tayin ettiği İkinci Akabe Biati'nda görülür. Bu temsilciler (nakîbler), kabilelerini adil bir dağılımla temsil etmiş; Es'ad b. Zürâre ise baş temsilci olarak seçilmiştir.<sup>178</sup> Bu yapı, halkın iradesini doğrudan değil, vekâlet yoluyla karar süreçlerine yansıtan temsili sistem olarak işlemiştir. Şankîtî'ye göre bu uygulama, İslam'da temsiliyetin erken dönemde benimsendiğini ve şûra ilkesini tamamlayıcı rol oynadığını gösterir. Ayrıca Nebvî dönemdeki arifler (urefâ) uygulamasına da dikkat çeken müellif, Huneyn Savaşı sonrası Hevâzin esirlerinin serbest bırakılmasında,<sup>179</sup> Hz. Peygamber'in onların temsilcilerine danışarak karar verdiğini vurgular. Bu durum temsil ilkesinin sadece siyasal alanda değil, toplumsal karar mekanizmalarında da geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bugünkü literatürde şûra, meclisleri ve parlamentolardaki halkın temsilcileridir.<sup>180</sup>

Şûra ilkesinin temelinde temsilin hak sahipliğine dayalı bir vekâlet ilişkisi vardır. Râşid Halifeler döneminde Medineli sahabiler, diğer bölgelerdeki Müslümanları temsilen karar süreçlerinde yer almışlardır. Müellife göre herkesi ilgilendiren genel meselelerin görüşülmesi Medine halkının sorumluluğunda görülmüştür; çünkü geniş coğrafyaya yayılmış bir ümmette ve sınırlı iletişim imkânları altında bu uygulama pratik bir zorunluluk hâline gelmiştir. Ancak bu süreçte zaman zaman diğer şehirlerden gelen temsilciler de istişareye dâhil edilmiştir. Nitekim Hz. Ömer, halefinin belirlenmesi için oluşturduğu altı kişilik şûra heyetiyle birlikte hacca gelen diğer bölgelerin ileri gelenleriyle de istişare edilmesini tavsiye etmiştir.<sup>181</sup> Şankîtî'ye göre bu uygulamalar, şûra ilkesinin evrenselliğini ortadan kaldırmaz; aksine dönemin şartlarına göre örfî bir uygulama olduğunu gösterir. Halife seçiminde Medine halkının inisiyatif alması, Kur'an veya sünnet kaynaklı bir zorunluluktan değil, haberleşme hızı ve hilafete ehil kişilerin çoğunlukla merkezde bulunmasından kaynaklanan örfî bir durumdur. Bu

---

<sup>176</sup> eş-Şûrâ 42/38

<sup>177</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 148; Şankîtî, *Siyaset Fıkhı*, 47.

<sup>178</sup> bk. İbn Sâd, *et-Tabakâtu't Kübrâ*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr Sâdir, 1968), c. 1/219, 3/602.

<sup>179</sup> el-Buhari, *Sahihu'l-Buhârî*, "Hibe" 23 (No. 2466).

<sup>180</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 148,149; Şankîtî, *Siyaset Fıkhı*, 49,50.

<sup>181</sup> Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, 119.

noktada Mâverdî, imamın bulunduğu şehirde yaşayanların diğer bölgelere karşı herhangi bir şer'î üstünlüğe sahip olmadığını, bu katılımın esasen örfi şartlara dayandığını ifade eder.<sup>182</sup>

### 2.8.1. Cemaat ve Lider

İslam siyaset düşüncesinde cemaat meşruiyetin kaynağı, siyasi düzenin dayanağı ve liderin toplumsal sorumluluğunu şekillendiren asli unsurdur. İslam'da liderlik, ümmetin iradesine dayanan sorumluluktan doğar. Cemaatin birliğini sağlamak, fitneyi önlemek ve adaleti temin etmek için liderin varlığı zaruridir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "İmam bir kalkandır; onun arkasında savaşılır ve onunla korunulur"<sup>183</sup> hadisi liderliğin koruyucu, düzenleyici ve halk adına hareket eden sorumluluk makamı olduğunu vurgular. Dolayısıyla cemaat ile lider arasındaki ilişki karşılıklı hak, yükümlülük ve denetime dayalı siyasal sözleşmedir.

Mekken'den Medine'ye hicret eden müslümanlar, Medine'de bir boşluk ve kargaşa ile karşılaştı. Çünkü bu bölge birbirlerini öldüren kardeş kabilelerden oluşmaktaydı ve hiçbir zaman devlet tanımadı.<sup>184</sup> Ancak İslam dini, bireysel kurtuluşla sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal birlikteliğin inşasını da temel amaçlarından biri olarak benimsemiştir. İslam, ferdin ahiret saadetini gözettiği kadar cemaatin dünyevi düzenini ve adaletini tesis etmeyi de hedefler. Bu bağlamda yazar, ilk Müslümanların Mekke'de Erkam b. Ebi'l-Erkâm'ın evinde bir araya gelerek bir cemaat yapısı oluşturduklarını; bu yapının Medine'ye hicretle birlikte Hz. Peygamber'in Muhacirler ile Ensar arasında tesis ettiği kardeşlik sözleşmesiyle kurumsal zemine kavuştuğunu belirtir. Şankîfî, özellikle Medine toplumunda farklı kabile ve sosyal kökenlerden gelen bireylerin bütünleştirilerek tek bir siyasi ve toplumsal yapı oluşturulduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda Medine Vesikası'nı, söz konusu cemaatin hukuki ve siyasi bir çerçeveye kavuşturulması yönünde atılmış kurucu bir adım olarak değerlendirir. Vesikanın girişinde yer alan "Kureyşli ve Yesribli Müslümanlar ile onlara tâbi olanlar ve onlarla birlikte cihad edenler bu sözleşmeye dahildir; onlar diğer insanlardan ayrı bir ümmettir"<sup>185</sup> ifadesi, Şankîfî'ye göre İslam toplumunun cemaat temelli, anayasal birlik üzerine inşa edildiğini göstermektedir.<sup>186</sup>

Şankîfî, cemaatin İslam'daki merkezi rolünü vurgularken cemaate bağlılık ve ayrışmadan kaçınmanın dinin temel ilkeleri arasında yer aldığını ifade eder. Hz. Peygamber'in cemaatten ayrılınmaması yönündeki<sup>187</sup> uyarıları, İslam toplumunda birlik ve düzenin korunmasının zaruri olduğunu ortaya koymaktadır. Müellif, cemaatten kopmanın ümmet bilincini zedeleyen ve toplumsal bütünlüğü tehdit eden tehlike olduğunu belirtir. İslam, cemaat halinde yaşamayı sadece teşvik etmekle kalmamış, bu yapının başında liderin bulunmasını da zorunlu görmüştür. Toplumsal düzenin tesisi, fitne ve anarşi ortamından kaçınılması ve ümmetin siyasi

<sup>182</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 150,151; el-Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 6.

<sup>183</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Cihâd ve's-Sire" 108 (No.2797).

<sup>184</sup> Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, 63.

<sup>185</sup> Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l-Vesâik es-Siyâsiyye li'l-Ahd en-Nebevî ve'l-Hilâfe er-Râside* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1407), 59.

<sup>186</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 157.

<sup>187</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/65.

meşruyetinin sağlanması, ancak meşru otorite altında mümkündür. Bu nedenle liderlik, hem pratik bir ihtiyaç hem de şer'î bir yükümlülük olarak değerlendirilmelidir. Şankîfî bu görüşünü, Hz. Peygamber'in şu hadisine dayandırır: "Sizden biri yöneticisinde hoşuna gitmeyen bir şey görürse sabretsin. Çünkü kim cemaatten bir karış ayrılırsa cahiliyye ölümüyle ölmüş olur."<sup>188</sup> Ona göre bu tür rivayetler, meşru siyasi otoriteye bağlılığın İslam toplumunun varlığı ve istikrarı için temel ilke olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>189</sup>

Şankîfî bu noktada önemli bir kavramsal ayırım yapar. Müellife göre bağlılık gösterilmesi gereken lider, zorbalıkla iktidara gelmiş bir despot değil; ümmetin özgür iradesiyle seçilmiş, toplumsal sözleşmeye ve meşru temellere dayanan bir yöneticidir. Bu yaklaşım, klasik fıkıh literatüründe zaman zaman görülen kamu düzenini koruma gerekçesiyle zorba yöneticiye itaat edilmesini savunan görüşlerden ayrılmaktadır. Şankîfî yönetimde adalet, halkın rızası ve kamu yararına dayalı bir liderlik modelini esas alır. Bu yönüyle onun yaklaşımı, fakihlerin maslahat gerekçesiyle otoriter iktidarlara meşruyet atfettiği tutumdan daha özgürlükçü ve halk iradesine dayalı yönelim sergiler.<sup>190</sup>

Şankîfî, Medine Vesikası'nı değerlendirirken, ümmet kavramının Müslümanlarla birlikte aynı siyasi düzeni benimseyen gayrimüslimleri de kapsayan bir çerçevede ele alındığını ve böylece siyasî ümmet anlayışının temellendirildiğini ifade eder. Bu yaklaşım, itikadî ümmetten farklı olarak dinî çeşitliliğe rağmen ortak bir siyasi sözleşme temelinde tesis edilen bir birlikteliği temsil eder. Bu yönüyle Medine Vesikası, modern dönemde geliştirilen anayasal vatandaşlık anlayışının erken bir örneği olarak görülebilir. Ayrıca Vesika'daki ümmet kavramının yalnızca inanç esasına değil, fiilî birlikteliğe ve coğrafi aidiyete dayalı olarak şekillendirildiğini belirtir. Bu yorumu, hicret etmeyen Müslümanların siyasi topluluğa dâhil olmadığına dair Enfâl Sûresi<sup>191</sup> üzerinden temellendirir.<sup>192</sup>

Klasik İslam hukukçuları için cemaat kavramı, dinî birlikteliği ve siyasi otoriteye bağlılığı ifade eden temel bir ilkedir. Özellikle Ehl-i Sünnet gelenekte, cemaatten ayrılanın cahiliyye ölümüyle öleceğine dair hadisler, meşru bir siyasi otorite altında birliğin korunmasının şer'î bir yükümlülük olduğunu göstermektedir.<sup>193</sup> Özellikle Medine Vesikası'nı anayasal bir birlik modeli olarak gören yaklaşımlar, gayrimüslimlerle yapılan sözleşmeleri de ümmetin siyasi

---

<sup>188</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/207.

<sup>189</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 158,159.

<sup>190</sup> Bk. Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 161,162.

<sup>191</sup> İman edip de hicret edenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler ve onları bağırlarına basıp yardım edenler birbirlerinin yâr ve yakınlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ (yakınlık) sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur. Sizden, dinlerini korumak için yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere yardım etmeniz gerekir. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir. Bk. el-Enfâl 8/72

<sup>192</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 160.

<sup>193</sup> Bk. Recep Köklü, "Cemaat Kavramının Delaleti ile İlgili Yaklaşımlar ve İslam Düşünce Ekollerine Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 157-192.

çerçevesine dahil ederek toplumsal kapsayıcılığı öne çıkarır.<sup>194</sup> Böylece cemaat ve ümmet kavramları, mezhebî veya etnik değil, hukuki ve sözleşmecî bir birliktelik zeminine oturtulmuştur. Ayrıca Şankîti'ye göre cemaat ilkesi, Müslümanlarla birlikte İslam toplumuna katılan gayrimüslim topluluklarla yapılan siyasi sözleşmeleri de kapsamaktadır. Bu tür sözleşmelere riayet edilmemesi, siyasi ihlal olmakla birlikte İslam'ın cemaat temelli yaşam anlayışına aykırı bir tutumdur. Şankîti, toplum düzeninin ancak lider öncülüğünde ve adalet ile rızaya dayalı bir yönetimle korunabileceğini ifade eder. Bu yaklaşım, onun nazarında hem tarihsel tecrübeye hem de şer'î metinlere dayanmakta; ümmetin istikamet üzere kalmasının ve İslam toplumunun sürekliliğinin temel güvencesi olarak değerlendirilmektedir.<sup>195</sup>

### 2.8.2. Meşruluk ve İtaat

Şankîti'ye göre meşruiyet, şeriata ulaşmanın yoludur. Bu bağlamda ümmetin iradesine ve bireyin özgürlüğüne saygı gösteren demokratik bir yönetim, İslam şeriatının uygulanabilirliği için zorunlu bir zemindir. Zira şeriat hükümleri, ancak halkın çoğunluğu tarafından benimsenip desteklendiğinde ve ümmetin özgür iradesi kurumsal düzeyde yönetime yansıdığına etkili biçimde tatbik edilebilir.<sup>196</sup>

Siyasi temsilin meşruiyet temeli ve bu temele dayalı olarak yönetime gösterilecek itaati tartışmak da İslam siyaset düşüncesinin meselelerinden biridir. Şankîti'nin yaklaşımında halkın iradesine dayalı meşru bir yönetim yapısı, temsil ve itaat ilişkisinin adalet temelinde inşasını gerekli kılar. Bu bağlamda siyasi meşruiyetin kaynağı, yöneticinin halkla yaptığı sözleşme; itaati haklı kılan unsur ise bu sözleşmeye bağlılık ve adalet ilkesidir. Dolayısıyla itaat, yönetici ile yönetilen arasındaki siyasi sözleşmenin tamamlayıcı bir unsurudur. Şankîti'ye göre toplumsal maslahatın gerçekleşmesi için bu sözleşmeye aykırı olmayan, meşru kabul edilen siyasi otoriteye itaat edilmesi zaruridir.<sup>197</sup>

Kur'ân-ı Kerîm yönetici ile halk arasındaki karşılıklı yükümlülükleri dengeli biçimde tanımlar. *"Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder..."*<sup>198</sup> ayeti bu iki yönlü sorumluluğu açıkça ortaya koyar. Bu dengeye göre yönetim halkın rızasına ve adalet ilkesine dayanmadıkça meşru kabul edilemez. Şankîti'ye göre halkın özgür iradesi olmadan iktidarı ele geçiren bir kişi, şer'î anlamda emanetin dışına çıkar ve bu durum gasp anlamına gelir. Bu bağlamda Zemahşerî, zalim yöneticileri, zorba hırsızlar olarak nitelendirir ve onlara meşruiyet atfetmenin ya da onlara

<sup>194</sup> Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atu'l vesâiku's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-Nebevî vel-hilâfeti'r-Râside* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407), 59-64.

<sup>195</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 161.

<sup>196</sup> Muhammed b. Muhtar eş-Şankîti, *Siyasi Fetvalar*, çev. İsmail Yaşa (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 68,69.

<sup>197</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 162.

<sup>198</sup> en-Nisâ 4/58

itaati kabul etmenin İslam açısından mümkün olmadığını belirtir.<sup>199</sup> Bu nedenle şer'î meşruiyet şartlarına uygun gerçekleşen biat, bağlayıcı sözleşme sayılır ve bu sözleşmenin gereklerine bağlı kalmak zorunludur. Nitekim Hz. Peygamber'in "Kim elini itaatten çevirirse, Allah'la karşılaştığında sunacağı bir mazereti olmayacaktır"<sup>200</sup> hadisi de bu sözleşmenin ciddiyetini vurgular. Ancak Şankîti'nin özellikle belirttiği husus, bu itaat yükümlülüğünün bireyin özgür iradesiyle ve baskı olmaksızın gerçekleşmiş biate dayanması hâlinde geçerli olacaktır.<sup>201</sup>

İmam Şâfi'ye göre itaat, mutlak değil; adalet ve şeriatla sınırlı şartlı itaattir.<sup>202</sup> Yönetici, meşru çerçevede kaldığı sürece itaat edilir; ancak Allah'a isyan anlamı taşıyan emre karşı mutlak itaat yükümlülüğü yoktur. Şankîti, bu ilkeyi daha da pekiştirmek adına Hasan Basrî'nin Irak valisi Ömer b. Hübeyre'ye verdiği şu cevabı aktarır: Allah'a isyan içeren bir konuda kula itaat olmaz. Emir sana Allah'ın kitabına uygunsuzsa onu yerine getir; değilse ondan uzak dur.<sup>203</sup>

Hz. Peygamber'in bizzat yürüttüğü yöneticilik ve liderlik deneyimi, Arap yarımadasında yepyeni bir siyasi iktidar modelinin temsilcisi olmuştur. O dönemde Arap toplumu, bireysel karizmadan çok kabile mensubiyetine değer verirdi. Ancak Hz. Peygamber'in risâletiyle birlikte maddî ve manevî boyutları kapsayan bütüncül bir liderlik anlayışı ortaya çıkmıştır.<sup>204</sup>

İslam'ın doğuş dönemindeki Arap yarımadasının siyasi yapısı, o dönemde yerleşik devlet kültürü ve istikrarlı siyasi itaat geleneğinin bulunmadığını göstermektedir. Bu nedenle birçok hadiste, meşru otoriteye itaatın özellikle vurgulandığını ifade eder. Ancak Şankîti'ye göre bu itaat mutlak değildir; maruf, yani şeriatın öngördüğü ilkelerle sınırlıdır. Başka bir deyişle, Allah'a isyan niteliği taşıyan bir emre itaat etmek dinen caiz değildir. Bu çerçevede müellif, İslam'daki siyasi itaat ilkesinin iki temel şartla kayıt altına alındığını belirtir: Yönetimin meşru olması ve verilen emirlerin şeriate uygunluk taşıması.<sup>205</sup>

Bu değerlendirmeler ışığında, Şankîti'nin siyaset anlayışı, hem halk iradesine dayalı temsil ilkesini hem de şer'î ilkelere dayalı meşruiyeti esas alan dengeli bir yaklaşım sunmaktadır. Ona göre yönetime katılım, meşruiyetin temeli; itaat ise, bu meşruiyetin adalet ve şûrâ ekseninde sürdürülmesinin sonucudur. Bu bağlamda itaat, zorlama ya da teslimiyet değil, sözleşmeye dayalı bir rıza ve sorumluluk ilişkisidir. Şankîti'nin vurguladığı üzere İslam siyaset düşüncesi ancak bu ilkeler çerçevesinde hakiki anlamda adalet, özgürlük ve toplumsal dengeyi tesis edebilir. Dolayısıyla İslam'da itaat, ancak meşru yönetim altında, adaletin ve emanete riayetin sağlandığı bir düzende geçerlilik kazanır.

<sup>199</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Abdulaziz Hatip-Mehmet Erdoğan-Aydın Temizer vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/162-165.

<sup>200</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "İmâre", 1851.

<sup>201</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 161-163.

<sup>202</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî Şâfiî, *er-Risâle*, ed. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358), c. 1/79.

<sup>203</sup> İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-Silk fi Tabâi'i'l-Mülk*, c. 2/96.

<sup>204</sup> Evkuran, "Ehl-i Sünnet Kelamında Siyaset Anlayışı", 31.

<sup>205</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 163,164.

### 3. BÖLÜM

#### TARİHSEL TECRÜBEDE MÜSLÜMANLARIN TARİHSEL YÖNELİMLERİ

##### 3.1. Siyasi İlkeler Aykırı Uygulamalar

İslam siyaset düşüncesinde temel kabul edilen adalet, meşruiyet ve şûrâ gibi ilkeler, tarihsel süreçte Müslüman toplumların siyasal pratiklerinde her zaman ideal biçimde yansıtılmamış; özellikle iktidar mücadeleleri, istibdat eğilimleri ve mezhebi ayrışmalar, bu ilkelere aykırı uygulamaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum İslam siyaset düşüncesinin tarihsel seyri içinde yaşanan erk-güç çatışmasıdır ve değerlerin güç lehine feda edilmesi, siyasal yozlaşmanın temel göstergesi olarak görülebilir.

İslam öncesi Arap toplumunda hukuk sistemi, sanıldığı gibi aksine sade ve fitrî olmaktan uzaktı; daha çok örf, gelenek ve kabile içi teamüllere dayalı yapıya sahipti. Bu toplumda merkezi bir siyasi otorite ya da sınırları belirli bir devlet yapısı mevcut değildi. Siyasi yapı, büyük ölçüde kabile reislerinin otoritesine dayanmakta; toplum, ortak kabul gören örf ve anlaşmalar üzerinden düzenlenmekteydi.<sup>206</sup> İşte böyle bir toplumsal ve siyasi yapının hâkim olduğu ortamda İslam ortaya çıkmış, ancak bu yeni değerlerin kurumsallaşması çeşitli tarihsel engellerle karşılaşmıştır.

İslam'ın doğduğu Arap coğrafyası, özgürlük ve onur eksenli yapısıyla yeni siyasi değerlerin neşet etmesine elverişli bir ortam sunmuş; ancak miladi yedinci yüzyılın tarihsel bağlamı İslami siyasi değerlerin filizlenmesine, köklü kurumlara ve hayatı düzenleyen icraatlara dönüşmesine izin vermemiştir. Bu ortam kısa sürede imparatorluk mirası ve erken dönem siyasi fitnelerle gölgelenmiştir. Bu doğrultuda Şankitî, İslam'ın doğduğu tarihsel bağlamı, bir yanda Arap yarımadasındaki siyasi otorite boşluğu, diğer yanda ise çevresini saran Bizans ve Sasani imparatorluklarının köklü siyasal düzenleri olmak üzere iki yönlü bir yapı olarak değerlendirir. Şankitî'ye göre vahyin indiği dönemdeki siyasi boşluk, İslam'ın siyasal ilkelerinin gelişebilmesine ve teorik temellerinin atılmasına imkân tanımış; ancak kurumsal altyapının zayıflığı bu ilkelerin henüz kurumlaşmadan fitnelerle sarsılmasına ve değerlerin yerini çıkar temelli güç ilişkilerinin almasına sebep olmuştur. Buna karşılık, Bizans ve Sasani imparatorluklarından aktarılan imparatorluk tecrübesi, teknik anlamda devlet organizasyonu konusunda katkılar sunmuş olsa da Şankitî'ye göre bu tecrübe uzun vadede İslam siyaset düşüncesine yabancı olan otoriter ve hiyerarşik kalıpların taşınmasına neden olmuştur.<sup>207</sup> Bu durum Alman medeniyet filozofu Oswald Spengler'in yalancı tabakalaşma (pseudomorphosis) kavramıyla açıklanabilir. Spengler'e göre güçlü bir medeniyetin kıyısında bulunan zayıf

<sup>206</sup> Hasan Hanefi, *İslami İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 196-200,243.

<sup>207</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 234,235.

toplumların, kendi iç dinamiklerine dayanmadan dışsal bir görünüm altında geliyormuş izlenimi vermesini ifade eder.<sup>208</sup>

Arap yarımadasındaki geleneksel toplumsal anarşi durumu ile çevresini kuşatan Bizans ve Sasani imparatorluklarından devralınan despotik yönetim biçimleri, ilk bakışta zıt kutuplar gibi görünse de aslında ittifak oluşturarak İslam'ın siyasal değerlerinin kurumlaşmasını engellemiş ve bu değerleri daha teşekkül aşamasında etkisizleştirmiştir. Yazar, bu tarihsel mirasın yalnızca dışsal kurumsal etkilerle sınırlı kalmadığını, İslam toplumunda zamanla ortaya çıkan despotik yönetim biçimleri ve toplumsal anarşi eğilimlerinin de siyasi ilkelere aykırı uygulamaları besleyen içsel faktörler olarak şekillendiğini ifade eder. Bu durumu sahâbî Abdullah b. Abbas'ın "*De ki: Allah size üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azap göndermeye ...kâdirdir.*"<sup>209</sup> ayetini toplumlara üstten gelen azabı zalim yöneticiler, alttan gelen azabı ise toplumun yozlaşmış guruğu şeklinde yaptığı tefsiriyle özetlemektedir.<sup>210</sup>

Siyasi despotizm ile toplumsal anarşinin birbirini besleyen iki kriz olduğunu vurgulayan müellif; birinin toplumun iç bütünlüğünü parçalayarak devletin çöküşüne zemin hazırladığını, diğerinin ise bu çöküş korkusuyla despotizmi meşrulaştırdığını ifade eder. Bu kısır döngü İslam'ın ilk yıllarındaki râşid hilafet modelinin çöküşü ve hilafetin saltanata dönüşmesi, istibdadın kurumsallaşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu sürecin ardından gelen fıkıh literatürü, bu dönüşümü meşrulaştıran bir istikamette gelişmiş, istibdat mı, fitne mi ikilemi içinde istibdadı ehven-i şer olarak tercih etmiştir.<sup>211</sup>

İslam'ın doğuşundan önce Arap yarımadasında devlet fikri, toplumsal bilinç haline gelmemiştir. Bu topraklarda egemen olan siyasi yapı, güçlü kabile örflerine dayanan, merkezi otoriteye karşı dirençli toplumsal örgütlenme üzerine kuruludur. Şankitî, devlet ilkesini tanımamanın Arap yarımadasının müşterek yapısı olduğuna dikkat çeker. Şankitî, siyasi geleneğe meydan okuyan girişime örnek olarak Kureyşli şair ve ileri gelen Osman b. el-Huveyris'in Bizans İmparatoru nezdinde giriştiği krallık teşebbüsünü verir. Bu örneği yalnızca başarısız krallık denemesi olarak değil aynı zamanda siyasal meşruiyetin kültürel temellere oturmadığı ortamlarda dış dayatmalarla inşa edilen yönetim biçimlerinin tutunamayacağını göstermek amacıyla analiz eder.<sup>212</sup>

İslam siyasal değerlerinin tarihsel süreçte maruz kaldığı en ciddi sapmalardan biri, otorite karşısı kabilevi geleneğin siyasal istikrarı sürekli tehdit etmesidir. Bu bağlamda İbn Haldun'un Arap siyasal geleneğine ilişkin tahlilleri önemlidir. İbn Haldun, Arap toplumsal yapısında hâkim olan fevzâ (anarşi ve düzensizlik) halinin yalnızca siyasal eksiklik değil aynı zamanda beşer ve

---

<sup>208</sup> Kaynağa ulaşılamadığından bu eserden naklen aktarılmıştır. bk. Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 58.

<sup>209</sup> el-En'âm 6/65

<sup>210</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 235; Muhammed Ebu Zehra, *Zehrâtu't-Tefâsir* (b.y.: Dâru'l Fikri'l-Arabî, ts.), c. 5/2535-2537.

<sup>211</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 237,238; bk. Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 207-214.

<sup>212</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 245-247.

umrânı (medeniyetin sürekliliği) tehdit eden olgu olduğunu savunur. Ayrıca Arapların bedevi karakterinden kaynaklı devlet yönetmeye dirençli en uzak ümmet olduğunu ancak bu direncin dini otorite karşısında kırıldığını ve dinin Arap toplumunun siyasi anahtarı olduğunu vurgular.<sup>213</sup>

Şankîti, İslam'ın ilk siyasi tecrübesi olan nebevi devletin ve onun devamı râşidî hilafetin kabilevi direnci kıldığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle başlayan süreçte farklı kabilelerden oluşan Yesrib halkının onun otoritesini kabul etmesi; ardından gelen dört halifenin kabile kıstaslarına göre yönetici olmaya en uzak soy kollarına mensup olmalarına rağmen meşruiyet kazanmaları, bu dönüşümün en açık göstergesidir. Ancak bu ideal model uzun soluklu olamamış; hilafet sistemi, erken dönem siyasi fitnelerle zayıflamış ve nihayetinde saltanata dönüşerek istibdatın kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır. Cemel ve Sıffîn gibi savaşlarla patlak veren fitne ortamı, halkın özgür iradesine dayalı şûrâ temelli yönetime son vermiştir.<sup>214</sup>

İslam'ın ilk döneminde ortaya konan siyasî ilkelerin kurumsallaşma süreci, Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci yarısında ciddi biçimde sarsılmış; bu dönem, İslam siyaset tarihinde meşruiyet ile uygulama arasındaki ilk kopuşun habercisi olmuştur. Siyasi icra alanındaki zaaf, zamanla siyasal yapı değerlerinin çözülmesine neden olmuş ve ilk fitne dalgası bu zaafın içinden doğmuştur. Hz. Osman'ın hilafeti başlangıçta şer'î değerlere bağlılıkla sürse de ilerleyen dönemdeki bazı uygulamalar meşruiyet algısını zedelemiştir. Özellikle Emevî akrabalara yönetim kademelerinde ayrıcalık tanınması, adalet ilkesinin ihlaline ve kamu güveninin sarsılmasına yol açmıştır. Halifenin halk nezdinde itibarını yitirmiş yöneticileri görevde tutması, otoritesinin zayıflamasına ve toplumsal hoşnutsuzluğun derinleşmesine neden olmuş; bu durum zamanla örgütlü bir muhalefete dönüşerek fitne ortamını tetiklemiştir.<sup>215</sup> Câhız'ın ifadesiyle "öyle fitneler çıktı ki ardı arkası gelmedi; Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşları peşi sıra geldi."<sup>216</sup> Şankîti'ye göre Hz. Osman'ın şehadetinin ardından Medine halkı, siyasi boşluğu önlemek amacıyla Hz. Ali'ye biat etmiş; farklı bölgelerden gelen topluluklar da bu biate katılmıştır. Ancak bu meşruiyet, Şam valisi Muaviye b. Ebu Süfyan tarafından tanınmamış ve böylece siyasi bölünmenin fitili ateşlenmiştir.<sup>217</sup>

Şankîti'ye göre Cemaat Yılı, kısa vadede ümmetin birliğini sağlama amacı taşısa da uzun vadede egemenlik meşruiyetinin feda edilmesiyle İslam siyasi değerleri açısından ciddi bir kırılmaya yol açmıştır. Müellif, bu süreci siyasi egemenliğin ümmetin birliğine feda edildiği denklem olarak tanımlar ve bu yaklaşımın zamanla istisnai değil, norm haline geldiğini vurgular. Büyük fitne süreci, ümmeti şûrâya dayalı meşruiyet çizgisinden uzaklaştırmış ve halkı iç savaşa

<sup>213</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/364-366.

<sup>214</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 248-251.

<sup>215</sup> bk. Mehmet Azimli, *Hz. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 84-88; bk. Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 131-141.

<sup>216</sup> Câhız, *Resâilu'l Câhız*, ed. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l Hâncî, 1384), c. 2/9.

<sup>217</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 253-257.

sürüklemek ya da siyasi istibdadı kabullenmek arasında iki seçenekle baş başa bırakmıştır. Nitekim Sıffın sonrası varılan sulh, Muaviye'nin siyasi egemenliğinin fiilen tanınmasıyla sonuçlanmış; bu da ümmetin meşruiyet hakkının askıya alınmasına neden olmuştur. Cemaat Yılı, İslam tarihinde ilk kez bir yöneticinin istişareye dayalı seçim süreci işletilmeden ve halkın rızası alınmadan yönetime geçtiği örnektir. Her ne kadar bu durum bazı rivayetlerde Mute Savaşı'nda Halid b. Velid'in komutayı devralmasıyla kıyaslansa da Şankîti bu iki örnek arasında önemli farklar bulunduğunu belirtir. Halid'in komutanlığı geçici bir zaruret üzerine kuruluyken Muaviye siyasi gücü kalıcı bir saltanata dönüştürmüş ve nihayetinde bunu oğluna miras bırakmıştır. Müellife göre bu gelişme, İslam'daki şûrâ esasına dayalı yönetim anlayışından sapmayı temsil etmiş ve zamanla saltanat sisteminin meşrulaşmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Cemaat Yılı, görünüşte birliği sağlayan ancak özünde istişare ve adalet temelli hilafet anlayışını gölgeleyen tarihî bir kırılma noktası olmuştur.<sup>218</sup>

Bu bağlamda Şankîti'nin tespitleri, İbn Haldun'un hilâfet ile mülk arasındaki ayrımıyla da örtüşmektedir. İbn Haldun'a göre hilâfet, dünya işlerinin uygulanması ve dinin muhafazası iken; mülk, otoritenin şahsî menfaatlerini kapsayan ve soy temelli olveraset yoluyla devam eden dünyevî tahakküm biçimidir.<sup>219</sup> Şankîti'nin eleştirdiği Muaviye uygulaması da bu geçişi somutlaştıran örnek olarak değerlendirilebilir. Cabirî'de sünni vicdanın Muaviye'nin mülküne fitneye son verici nitelikte baktığını bu açıdan Muaviye'nin mülkünün bir kurtarma, İslam'ı ve devletini yok olmaktan kurtarıcı bir yapılanma olarak algıladığını ifade etmektedir.<sup>220</sup>

İslam siyasi tarihinin en yıkıcı ve dönüştürücü kırılma noktalarından biri olan Büyük Fitne, iç savaş olamakla birlikte İslam'ın kurucu siyasal ilkelerinin yapısal olarak aşındığı dönemin başlangıcıdır. Şankîti, bu süreci iki aşamalı bir çözümlemeyle değerlendirir. İlk aşama, uygulama farklılıklarından kaynaklanan ihtilaf niteliğindedir. Nitekim Hz. Osman'ın şehadetinden sonra Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr gibi sahabiler, adaletin derhal tecelli etmesini, yani katillerin cezalandırılmasını talep etmiş; buna karşılık Hz. Ali, siyasi otorite tam olarak kurulmadan bu tür bir cezalandırmanın kaosu derinleştireceğini savunmuştur. Bu ihtilaf, meşruiyetin sağlanması ve adaletin tesisi arasında kurulan zor bir dengeye işaret eder. Yazara göre fitnenin ikinci ve asıl yıkıcı aşaması ise İslam'ın temel siyasal ilkelerinin fiilen askıya alınmasıdır. Bu süreç, Hz. Osman'ın katibi ve akrabası olan Mervan b. el-Hakem'in etkisiyle başlamış ve Muaviye b. Ebî Süfyân'ın siyasi liderliği fiilen ele geçirmesiyle kurumsallaşmıştır. Müellif bu dönüşümü, iki farklı siyasal ahlâkın çatışması olarak değerlendirir: Bir tarafta şûrâ, adalet ve ümmetin rızasına dayanan hilafet modeli; diğer tarafta ise hanedanlık, mülk ve istibdada dayalı saltanat anlayışı. Muaviye'nin en büyük ihlali, yönetimi şûrâ esasına göre devretmek yerine onu kendi oğlu Yezîd'e miras bırakmasıdır. Bu durum İslam'ın şûrâ, adalet

<sup>218</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 257,258.

<sup>219</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/108-110.

<sup>220</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 277-280.

ve emanete dayalı siyasi ilkelerine karşı bir kopuşu ve bu değerlerden bilinçli bir sapmayı temsil eder.<sup>221</sup>

Bu bağlamda Reşîd Rıza'nın şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: "Muaviye, büyük sahabilerin nasihatlerini dinleyip halifenin şeriata uygun bir şekilde şûrâ tarafından seçilmesini isteseydi bunu yapabilirdi... Onu bundan alıkoyan şey, yalnızca dünya sevgisi ve saltanat fitnesiydi."<sup>222</sup> Aynı şekilde, Sıffîn Savaşı da Şankîti açısından İslam siyasi düşüncesinde değerlerin iktidar karşısında geri çekildiği kurucu kırılma noktasıdır. Bu savaşta hak yerine güç, adalet yerine zulüm, hilafet yerine mülk galip gelmiştir. Böylece ümmet, siyasi meşruiyetin temelini oluşturan ilkelerden uzaklaşarak otoriteyi kuvvete ve soy temelli mirasa dayalı tahakküm anlayışına teslim etmiştir. Şankîti'ye göre bu sürecin asıl yıkıcı yönü, siyasetin İslam düşüncesindeki araçsal konumunu yitirerek başlı başına bir amaç hâline gelmesidir. Onun ifadesiyle Muaviye'nin iktidarı savaş yoluyla elde edip ardından oğlunu kendisine halef tayin etmesi, siyasi otoritenin yapısı ve icrasıyla ilgili İslam'ın yasalaştırdığı kurucu değerlere karşı bir savaş ve bu değerlerden ayrılıştır.<sup>223</sup> Bu değerlendirme, Malik b. Nebî'nin tarihsel gelişim eğrisindeki bir kırılma ve değerlerin altüst olma anı<sup>224</sup> tespitini destekler niteliktedir.

Şankîti'ye göre İslam siyaset düşüncesinin temelini oluşturan emanet ve adalet ilkeleri, yöneticilikte ahlaki meşruiyeti ve halkın rızasına dayalı siyasal düzeni zorunlu kılar. Ancak Muaviye döneminde yaşanan siyasal dönüşüm, gücün emanete üstün gelmesine ve ahlaki ilkelerin pratik siyaset karşısında geri plana itilmesine neden olmuştur. Sıffîn Savaşı sonrası şekillenen yapı, Şankîti'nin eleştirdiği tarihsel sapmalardan biridir; zira burada yönetime liyakat ve ümmet iradesi değil maddi güç ve kabile çıkarları belirleyici olmuştur. Ancak İslam'da meşruiyet ilahi ilkelere uygunlukla ölçülmelidir.<sup>225</sup>

Büyük fitne sürecini anlamak için, İslam öncesi Arap toplumundaki siyasal yapı eksikliğini ve bu boşlukta hâkim olan bedevî siyaset anlayışını dikkate almak gerekir. Bu süreçte delile dayalı yargılama yerine kabile temelli güç kullanımı, anayasal ilkelerin yerini kan davası reflekslerine bırakmıştır. Cemel ve Sıffîn vakalarında görüldüğü üzere siyasi ihtilaflarda yargıya başvurmak yerine doğrudan güçle çözüm arayışı, Şankîti'nin ifadesiyle cahiliyye kültürünün devamıdır. Ayrıca Şam ehlinin kisas talebini şer'î yollarla değil intikam saikiyle dile getirmeleri, hukukun üstünlüğü ilkesine açıkça aykırılık teşkil etmektedir. Bu süreç, yalnızca meşru yönetime değil aynı zamanda İslam siyasal değerlerinin özüne yönelik bir kırılma yaratmıştır. Neticede şûrâ ilkesi bile zamanla fevzâ gibi keyfî ve sözleşmesiz halk hareketleriyle karıştırılarak, fıkıh literatüründe anlam kaybına uğramıştır.<sup>226</sup>

<sup>221</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 259-263.

<sup>222</sup> Rıza, *Hilafet*, 200.

<sup>223</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 263,264; bk. Ahmet el-Katip, *Çağdaş İslam Siyaset Sisteminde Anayasal Meşruiyet*, çev. Sümeyra Özkan (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 81-86.

<sup>224</sup> Nebî, *Vechetü'l-Âlemü'l-İslâmî*, 36.

<sup>225</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 269,270.

<sup>226</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 273-275.

Hz. Osman ve Hz. Ali'nin suikaste uğramasıyla birlikte İslam siyasal yapısında büyük bir kırılma yaşanmış ve mülke geçişin kapısı aralanmıştır. Bu geçiş, ahlaki ve normatif düzeyde, siyasi ridde niteliği taşıyan bir kopuştur. Şankîti'ye göre hilafet ile mülk arasındaki fark tarihsel ve kavramsal olmakla birlikte aynı zamanda şer'î ve ahlaki bir ayrımdır. Hilafet; şûrâ, adalet ve halk iradesine dayanan özgür seçim esaslarına bağlı yönetim modelidir. Mülk ise halkın rızasına dayanmayan, baskı ile sürdürülen bir egemenlik biçimi olarak tanımlanır. Bu ayrım, Şankîti tarafından İbn Teymiyye, İbn Haldun, Mevdûdî ve Abdüsselam Yasin'in görüşleriyle birlikte değerlendirilir.<sup>227</sup> İbn Teymiyye, hilafeti nübüvvetin devamı olarak vacip görürken, mülkü ise hilafet yönetim modelinin dışına çıkması sebebiyle İslam dininde haram kabul edilmesi gerektiğini savunur.<sup>228</sup> İbn Haldun ise bu süreci hilafet, mülkle karışık hilafet ve saf mülk olmak üzere üç aşamada ele alır; ilk dört halife dönemi saf hilafet olarak görülürken, zamanla bu yönetim biçimi mülk ile iç içe geçmiş ve nihayetinde tamamen mülke dönüşmüştür.<sup>229</sup> Mevdûdî, hilafetten mülke geçişin yıkıcı sonuçlarını zorla biat, beytülmalın temellük edilmesi, düşünce özgürlüğünün bastırılması ve şûrânın son bulması gibi sekiz başlık altında açıklar. Bu süreci Kisra ve Kayser tipi otoriter bir yapının benimsenmesi olarak niteler.<sup>230</sup> Abdüsselam Yasin ise bu dönüşümü bir tarihsel kırılma olarak değerlendirir ve Müslüman vicdanının bu yönelimi ahlaki olarak reddettiğini belirtir. Ona göre fukaha bu dönüşümü meşru görmektense, ümmetin birliğini korumak adına geçici bir zaruret olarak kabul etmiştir.<sup>231</sup>

Büyük fitneyle başlayan süreçte İslam'ın şûrâ, adalet ve emanete dayalı siyasal yapısı, Arap yarımadasındaki bedevî siyaset geleneğiyle ve Bizans'tan devralınan imparatorluk modeliyle tahrif edilmiştir. Muaviye'nin yönetimi ele geçirmesi ve ardından halifeliği kendi oğluna devretmesi, İslam siyasi değerlerine aykırı olarak meşruiyeti ümmetin rızasından değil, soy bağı ve güçten türeten bir saltanat rejimini başlatmıştır. Şankîti, bu tarihsel süreci İslam siyasi düşüncesinde siyasi ilkelere aykırı uygulamaların başlangıcı olarak değerlendirir ve bu sapmanın ancak yeniden ilkelere dönüşle telafi edilebileceğini savunur.

### 3.2. Diğer Siyasi Geleneklerin Etkisi

Bu başlık altında, Şankîti'nin yaklaşımı çerçevesinde, İslam siyaset düşüncesinin ilk dönemlerinde özgün ve normatif ilkelere dayandığı; ancak zamanla Müslüman toplumların Bizans ve Sasani gibi köklü siyasi geleneklerle etkileşime girmesi sonucunda, adalet, şûrâ ve emanete dayalı siyasal yapının yerini otoriter ve hanedanlık esaslı yönetim biçimlerine bırakmasında bu etkileşimin belirleyici bir rol oynadığı değerlendirilecektir.

<sup>227</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 283-293.

<sup>228</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve'l-Mülk*, ed. Dr. Muhammed Uveydiyye, Hammad Selâme (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1414), 27-31.

<sup>229</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/439-447.

<sup>230</sup> bk. Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 207-227.

<sup>231</sup> bk. Abdüsselam Yasin, *el-Hilâfe ve'l Mülk* (Rabat: y.y., 1421), 25,36,64-67.

Müslümanların Arap yarımadasındaki siyasi otorite boşluğuyla birlikte İslam'ın doğuşunu kuşatan Sasani ve Bizans gibi köklü imparatorluklarla kurduğu ilişkiler İslam siyasi ilkelerinin dönüşümüne zemin hazırlamıştır. İlk dönem İslam toplumu, Arapların siyasi anarşisi nedeniyle istikrarsızlaşmış, bu durum Muâviye'nin Şam'da ve Amr b. el-Âs'ın Mısır'da Bizans-Roma modeline yönelmesiyle kontrol altına alınabilmiştir. Böylece Emevi Devleti, kabilevi Arap geleneği ile Roma-Bizans devletini birleştiren bir yapı kazanmıştır. Ancak Şankîti'ye göre siyasi boşluktan öte asıl ve kalıcı tehdit, Fars-Sasani siyasi kültürüdür. Bu kültür, müslümanlara teknik anlamda bazı kurumsal imkânlar sunmuş; ancak uzun vadede otoriter ve hiyerarşik devlet anlayışlarının İslam siyaset yapısına sirayet etmesine neden olan miras haline gelmiştir. Ona göre bu miras bir yandan erken dönem İslam devletinin doğduğu siyasi boşlukta ihtiyaç duyduğu idari organizasyon ve bürokratik yapılar konusunda katkı sağlamış, hatta bazı askeri teknikler daha nebevi dönemde bile benimsenmiştir. Nitekim Selman-ı Farisî'nin tavsiyesiyle hendek kazılması, bu etkileşimin erken örneklerinden biridir. Müellif, Sasani mirasının halkın köleleştirilmesi ve krallara kulluk edilmesi esası üzerine kurulan kadim imparatorluğun gelenekleri olduğunu söyler. İbn Haldun'un boyun eğme hali ve teslimiyet dini olarak tanımladığı bu model<sup>232</sup>, istibdadı kurumsallaştırmış ve İslam siyaset düşüncesini olumsuz yönde etkilemiştir. Şankîti'ye göre özellikle Emevî döneminden itibaren siyasi egemenliğin babadan oğula geçen bir miras hâline gelmesi -hilafetin krallığa dönüşmesi- Sasani modelinden miras alınan eğilimdir.<sup>233</sup>

Abbasi döneminde ise Fars seçkinlerinin devlete katılımıyla siyasi otorite İranî karakter kazanmış; bu, devletin kurumsal olarak güçlenmesine katkı sağlarken aynı zamanda Kısırî ruhun İslam siyaset anlayışına sızmasına yol açmıştır. Bu bağlamda İkbâl'in İran'ın Araplarca fethinin doğurduğu siyasi devrimi, Ari aklın İslam'ı sessizce kendi düşünce kalıplarına büründürme çabası olarak nitelendirmesi<sup>234</sup> Şankîti'nin yaklaşımıyla örtüşür. İkbâl, Fars aklının İslam'ın değerler sistemine boyun eğmiş görünmekle birlikte onu içeriden dönüştürmeye yöneldiğini ifade eder.<sup>235</sup> Şankîti, Sasani medeniyetinin İslam medeniyeti üzerindeki etkisini, siyasi egemenliğin kime ait olacağı, yöneticinin hangi ilkelerle bu makamı yürüteceği ve yöneticiyle yönetilenler arasındaki ahlaki bağların nasıl kurulacağı gibi temel İslam siyasi değerlerinin erken bir dönemde çökertilmesi şeklinde tanımlar.<sup>236</sup>

Bu bağlamda Câbirî'nin Sasani etkisini Arap kültürüne yabancı bir cisim olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Onun bu konudaki çalışmaları, Arap milliyetçiliği perspektifinden şekillenmiştir. Câbirî, Müslümanların rönesans gerçekleştirememesini Ardeşir'i hâlâ gömememiş olmaları şeklindeki sembolik ifadesiyle açıklar ve Ardeşir Vasiyetnamesi gibi metinler dikkate alınmadan Arap kültürel değerlerinin anlaşılamayacağını

<sup>232</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/374.

<sup>233</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 295,296.

<sup>234</sup> Muhammed İkbâl, *Tatavvuru'l-fikri'l-felsefi fi İran*, çev. Hasan Mahmud eş-Şafii - Muhammed es-Said Cemaleddin (b.y.: ed-Dâru'l-Fenniyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1409), 32.

<sup>235</sup> İkbâl, *Tatavvuru'l-fikri'l-felsefi fi İran*, 47,48.

<sup>236</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 300.

savunur.<sup>237</sup> Ancak Şankîti bu yorumlara eleştirel yaklaşır; ona göre İslam medeniyeti sadece Arap-İslam değil aynı zamanda Fars-İslam ve Türk-İslam boyutlarıyla çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Fars kültürünün İslam'a entelektüel katkıları olduğunu kabul eden müellif, buna karşın siyasal ve askerî mücadele geleneği açısından zayıf kaldığını belirtir.<sup>238</sup>

Şankîti, Câbirî'nin itaat ahlakı kavramını siyasî ahlak biçimi olarak görse de, bunun yalnızca din ahlakı veya mürüvvet ahlakı diye adlandırdığı Arap toplumsal ahlakı ile kıyaslanmasını eksik bulur; bu anlayışın hem şer'î ilkeler hem de Arapların siyasi bedevilik mirasıyla karşılaştırılması gerektiğini ifade eder. Şankîti, İslam medeniyetinde anayasal krizin teşhisi için Cabiri'nin katkısına vurgu yaparak Kısraç değerlerin fitneden sakınma gerekçesiyle meşrulaştırıldığını ve böylece büyük fitne devletini kalıcı hâle geldiğini vurgular.<sup>239</sup> İbn Haldun'un Fars kültürüne dair tespitlerine de atıf yapan müellif, Farsların ilim ve sanattaki katkılarını kabul eder;<sup>240</sup> ancak Safevîler sonrasında bu birikimin içe kapanarak zayıfladığını belirtir. Ona göre Sasani geleneği, zaruret ve ruhsat ilkelerini kalıcı hale getirerek, şer'î siyasetin esasını oluşturan azîmet ilkesinin yerini istibdada bırakmasına neden olmuştur.<sup>241</sup>

İslam siyaset düşüncesi, Abbâsî döneminden itibaren Yunan felsefi birikimiyle temas kurmuş ve bu birikimden özellikle felsefi düzeyde etkili olmakla birlikte İslam toplumlarının kurumsal ve uygulamalı siyasetinde sınırlı etki alanı bulmuştur. Şankîti, Câbirî'nin Yunan siyasi düşüncesinin Arap siyasi aklında tecelli etmediği<sup>242</sup> yönündeki düşüncesini haklı bularak Yunan demokrasisinin İslam dünyasındaki etkisinin yüzeysel kaldığını vurgular. İslam'ın doğduğu dönemde Yunan-Roma demokrasi geleneği büyük ölçüde unutulmuş olsa da Avrupa'da direniş ruhu bırakmıştır. Ancak bu miras, İslam kültürüne nüfuz edememiştir. Şankîti, Amr b. el-Âs'ın Rum halkının zalim krallarına karşı direnişini<sup>243</sup> örnek vererek bu tavırların Yunan demokratik düşüncesinin izlerini taşıdığını belirtir. İslam düşünürleri, Yunan siyaset felsefesiyle ilgilenmiş, fakat onu olduğu gibi benimsememiştir. Bu bağlamda Aristoteles'in *Kitâbu's-Siyâse* adlı eserinin Arapça'ya geç çevrilmesi Yunan siyaset düşüncesinin İslam dünyasında sınırlı etkisinin sonucu olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde Farabî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, Yunan siyasi mirasını incelemiş; ancak bu mirası İslam'ın siyasal ilkeleriyle doğrudan bütünleştirmek yerine daha çok Fars kültürüyle harmanlamıştır. İbn Rüşd gibi istisnai isimler dışında Yunan siyasal aklı, İslam düşüncesinde marjinal kalmış; Müslüman toplumlar, otoriter Sasani mirasına daha açık hale gelmiştir. Şankîti, İslam düşüncesinin Yunan demokrasi modeline mesafeli durduğunun bir göstergesi olarak Farabî'yi verir. Farabî, İslam siyasi düşüncesinde Yunan siyaset teorisine en çok atıfta bulunan

<sup>237</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 30,812. Ardeşir Vasiyetnamesi için bk. Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, 188-195.

<sup>238</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 300,301.

<sup>239</sup> Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, 182, 183, 619-622, 811.

<sup>240</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2009, 2/994-996.

<sup>241</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 303,304.

<sup>242</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, çev. Ahmet Şalan (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 9-14. (Câbirî'nin takdim yazısından.)

<sup>243</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Fiten ve Eşratu's-Saat", 2898.

düşünürlerden biri olmasına rağmen *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde el-Medînetü'l-Cemâ'iyye (demokratik devlet) modelini câhil şehirler kategorisine dâhil etmiş; bu modeli, halkın özgür olduğu ve yöneticilerin halkın arzularına tâbi olduğu bir sistem olarak tanımlamıştır.<sup>244</sup>

İslam, doğduğu dönemde siyasi ve kültürel olarak iki büyük dünyanın kesişiminde yer almaktaydı: Biri despotik yönetim anlayışına sahip Sasani, Hint ve Çin gibi Doğu medeniyetleri; diğeri ise şûrâ, halk iradesi ve özgürlük temelli Yunan-Roma geleneğidir. İslam'ın temel kaynaklarında yer alan siyasi ilkeler, yöneticiyi kutsallaştıran kadim Doğu siyasetinden çok, halk iradesini esas alan Yunan-Roma anlayışına yakındır. Şankîti, İslam ile Batı arasında bu anlamda bir siyasi yakınlık bulunsa da bunun tarihsel olarak derin bir etkileşime dönüşemediğini belirtir.<sup>245</sup> Nitekim İbn Haldun da Roma'daki erken dönem demokratik unsurlar ile İslam'daki şûrâ ilkesi arasında yapısal benzerliklere işaret eder. Roma'nın siyasi-teolojik düzeninde kararları, kolektif biçimde aldığını ve meclis yapısında danışma mantığının işletildiğini belirtir; bu yapı doğrudan şûrâ kavramıyla ilişkilendirilmese de benzer bir zihniyet örgüsü taşımaktadır.<sup>246</sup> Ancak Müslümanların bu kadim Batı tecrübesine doğrudan erişimi sınırlı kalmış; fetihlerin daha çok Fars coğrafyasına yönelmesi, Sasanî siyasal yapısıyla daha derin bir etkileşimi beraberinde getirmiştir. Şankîti bu durumu şu ifadeyle özetler:

Arap anarşist geleneği karşısında İslam siyasi değerler sisteminin çöküşü, Yunan demokrasisinin İslam'ın doğuşundan asırlar önce silikleşmesi ve Müslümanların bu kadim demokrasi tecrübesine yeterince vakıf olamayışları, Müslümanların önünde, Fars kapısından Doğu dünyasına girme dışında başka bir seçenek bırakmamıştı.<sup>247</sup>

Şankîti, İslam siyasal değerleri ile Antik Yunan düşüncesi arasında yapısal benzerlikler bulunduğunu belirtir. Özellikle Medine merkezli, şûrâ temelli yönetimin, Yunan şehir devletlerinde görülen demokratik yapıyla birçok yönden örtüştüğünü vurgular. Ancak tarihsel süreçte hem Yunan hem de İslam dünyasında benzer fitneler yaşanmıştır. Yunan'da şehir devletleri, iç karışıklıkların ardından krallıklara dönüşmüş; benzer şekilde İslam tarihinde de Emevîler dönemi, iç savaşlar sonrası hilafetin saltanata evrilmesiyle sonuçlanmıştır. Yunanlılar, Fars bölgesini fethetmeleriyle birlikte özgürlükçü yapılarından uzaklaşıp doğu tipi despotizme yönelmişlerdir. Şankîti, Roma'daki demokrasi-krallık geçişini, Hz. Osman'ın şehadetinden sonra başlayan fitne ve Emevî hanedanının kurulmasıyla kıyaslar. Yunan siyasetindeki demokrasi ile monarşi arasındaki mücadeleyi, İslam tarihinde şûrâ sistemini savunanlar ile saltanatı meşrulaştıranlar arasındaki çatışmaya benzetir.<sup>248</sup>

Şankîti, Yunan ve Roma siyasi mirası ile İslam arasındaki benzerlikleri sınırlı ve dolaylı etkiler bağlamında değerlendirirken; İslam siyasi düşüncesi üzerinde esas belirleyici ve dönüştürücü

<sup>244</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 305-307.

<sup>245</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 307,308.

<sup>246</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/480,481.

<sup>247</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 309.

<sup>248</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 311,312.

etkinin Sasani siyasi kültürüyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Zira Müslümanların erken fetih hareketlerinde ağırlıklı olarak Fars coğrafyasıyla temas kurmaları, Sasani yönetim yapısının özellikle hilafet sonrası dönemde İslam siyaset anlayışıyla derin etkileşime girmesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle Şankîti, İslam'daki siyasal sapmaların ve kurumsallaşma krizlerinin izlerini sürerken Sasani mirasının taşıdığı despotik yapıya dikkat gösterir.<sup>249</sup>

Fars kültürü, tarih boyunca iki temel özellikle öne çıkmıştır: Birincisi, köklü ve kesintisiz bir imparatorluk geleneğine sahip olması; ikincisi ise kendi ülkesini fetheden halkları zamanla kendi kültürel sisteminde asimile etme becerisidir. İslam'ın Fars topraklarına yönelik fetihleri de bu güçlü asimilasyon etkisinden muaf kalmamış, aksine bu kültürel gerçekliğin bir parçası olmuştur. Bu bağlamda Şankîti, Ebu Mansur es-Se'âlibî'nin şu tespitine dikkat çeker: "Krallığın kesintisiz bir şekilde devam ettiği ve halkın krallar tarafından kesintisiz ve bir sistem dahilinde bir arada tutulduğu bu ümmetten başka ümmet yoktur."<sup>250</sup> Bu ifade, Fars imparatorluk geleneğinin süreklilik ve merkezîyetçilik özelliklerini yansıtır. İslam'ın doğduğu dönemde Sasani devleti yaklaşık dört asırlık geçmişi ve güçlü siyasal yapısıyla dikkat çekmekteydi. Bu tarihsel birikim, fetihler sonrası Müslümanlar tarafından devralınmış ve İslam siyasi yapıları üzerinde derin etkiler bırakmıştır.<sup>251</sup>

İbn Miskeveyh'in kral-halk ilişkisini baba-çocuk ilişkisine indirgemesi,<sup>252</sup> Şankîti'ye göre Müslümanların İslam siyasi değerlerinden uzaklaşıp kadim istibdat anlayışlarını benimsemeye başladıklarının göstergesidir. Bu yaklaşım, Hegel'in Doğu despotizmini imparator-baba denklemiyle<sup>253</sup> açıklayan eleştirilerini doğruladığı gibi, Rousseau'nun aile bağının siyasal egemenliğe temel olamayacağı yönündeki görüşüyle<sup>254</sup> de örtüşmektedir. Şankîti, İslam'ın yöneticiyi kutsal bir otorite değil halk adına hesap veren vekil olarak gördüğünü vurgular. Bu çerçevede Habeş Kralı'na hicret eden sahabilerin secde etmeyi reddetmesini, İslam'ın siyasi putperestliği reddedişinin bir yansıması olarak değerlendirir. Buna karşılık Sasani etkisinin güç kazandığı dönemlerde Büveyhî hükümdarı Adudüdevle'nin taç giymesi ve Abbasi halifesinin önünde defalarca secde etmesi, Şankîti'ye göre bu kültürün İslam'ın asli değerlerinin yerine geçmeye başladığını göstermektedir. Böylece İslam'ın yıkmak için geldiği siyasi putperestlik, Fars kapısından yeniden Müslüman topluma nüfuz etmiştir.<sup>255</sup>

İslam öncesi dönemde Arap kabilelerinin Sasani topraklarına düzenlediği akınlar, Sasani İmparatorluğu tarafından bastırılmış; II. Şapur'un Arapları omuzlarından delerek işaretleme

---

<sup>249</sup> Bk. İslam Özkan, "Şankîti: Antik Sasani Düşüncesi Müslüman Aklı İşgal Etti", *Gazete Duvar* (28 Aralık 2019).

<sup>250</sup> Bk. Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Gureru ahbâri mülûki'l-Fürs ve siyerihim* (b.y.: y.y., ts.), 3.

<sup>251</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 310.

<sup>252</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, ed. İbnü'l-Hatîb (Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye, ts.), 159.

<sup>253</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *el-Alemu' şarkî*, çev. İmam Abdulfettah İmam (Beyrut: Dârü't-Tenvîr, 2007), 2/16.

<sup>254</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 4.

<sup>255</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 314-316.

ve farklı bölgelere tehcir etmesi, iki taraf arasındaki güç dengesizliğini ortaya koymuştur.<sup>256</sup> Kur'ân'ın Mekke döneminde Rûm Suresi'nde Fars-Rum savaşlarına dikkat çekmesi ise Şankîti'ye göre Müslümanların bu denklemde yeni ve dönüştürücü bir güç olarak ortaya çıkacağına işaretidir. Hz. Ebu Bekir dönemindeki irtidat savaşlarının hemen ardından Hz. Ömer'in Müsennâ b. Hârise komutasında Fars bölgesine sefer çağrısı yapması ve Kadisiye ile Nihavend zaferleri, İslam'ın kadim medeniyete karşı siyasi üstünlük kurduğunu göstermektedir.<sup>257</sup> Bu temas, İslam toplumunun büyük bir medeniyetle ilk ciddi siyasi etkileşimini temsil eder. Bu etkileşim sonrasında İslam siyasetinde görülen dönüşümler – özellikle mülk anlayışına geçiş ve otoritenin kutsallaştırılması– doğrudan bu siyasi irtidatın ve kültürel aktarımın sonucudur. Tevhîdî'ye atıfla Şankîti, Fars kültürünün siyaset adabı, ceza ve vergi düzeni gibi alanlarda İslam kültürü içinde merkezî bir konum edindiğini ve İslam, Arap ve Yunan değerleri üzerindeki belirleyici etkisini vurgular. Bu etkinin nedeni, Müslümanların henüz özgün-siyasal teori geliştirmeden önce Sasani geleneğiyle karşılaşmış olmalarıdır; böylece oluşan teorik boşluklar, Fars mirasıyla doldurulmuştur.<sup>258</sup>

Sasani siyasi kültürünün İslam siyasal yapısına etkisi, Emevîlerin son dönemi ile Abbâsîlerin kuruluş sürecine denk gelir. Bu süreçte Emevî saraylarında görev yapan Abdulhamîd el-Kâtib (ö. 132/750) rol oynarken etkilerin kurumsallaşması ve derinleşmesinde Fars asıllı mütercim ve siyaset düşünürü Abdullah b. el-Mukaffâ' (ö. 142/759) belirleyici olmuştur. Şankîti, İbnü'l-Mukaffâ'nın entelektüel yönünün farkında olduğunu ve Müslüman seleflerden çok Sasani hikmetini yeterli gördüğünü vurgular. İbnü'l-Mukaffâ'ya göre İslam devleti, ancak Fars ve Hint mirasıyla gelişebilen, kendi başına ilerleyemeyecek bir çocuktur. Şankîti, Arapların sistemli bir devlet geleneğinden yoksun oluşunun böyle bir etkilenmeyi anlaşılır kılarsa da ahlaki hikmetin kaynağı olan vahiyden uzaklaşarak İslam medeniyetinin putperest Sasani ve Hint mirasının devamı gibi gösterilmesini büyük bir haksızlık olarak değerlendirir.<sup>259</sup>

Müslüman Araplarla Sasani-Farslar arasındaki siyasi ve kültürel güç dengeleri genellikle Farsların lehineydi. Müellif, Muğîre b. Şu'be'nin bir Fars komutanı karşısında yaptığı konuşmaya<sup>260</sup> atıfla Müslüman Arapların kültürel ve medenî eksikliklerini iman gücü ve askerî cesaretle telafi ettiklerini belirtir. Kadisiye ve Nihavend zaferleriyle Müslümanlar, Ardeşîr'in temellerini attığı Sasani devletine son vermiş ve Fars topraklarını İslam'a kazandırmışlardır. Bu süreçte Müslümanlar, yalnızca siyasi hâkimiyet kurmakla kalmamış; aynı zamanda Fars medeniyetinin ilmi, sanatı ve idarî tecrübesini de büyük ölçüde miras almışlardır.<sup>261</sup>

<sup>256</sup> Touraj Daryaee, *Sasanian Persia The Rise and Fall of an Empire* (London: I.B. Tauris, 2009), 17,18.

<sup>257</sup> bk. Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), c. 3/444.

<sup>258</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 318-321; Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1424), 71,72; bk. Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 177-180.

<sup>259</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 322.

<sup>260</sup> Konuşma metni için bk. Taberî, *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mülûk*, c. 4/118.

<sup>261</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 323,324.

Şankîti, Ardeşîr b. Bâbek'in siyasi mirasını ve ona nispet edilen Ardeşîr Vasiyetnamesi'ni, Fars kültüründen İslam'a taşınan en etkili metinlerden biri olarak değerlendirir. Miladi 224-242 yılları arasında Sasani İmparatorluğu'nu yöneten Ardeşîr, bölünmüş Fars coğrafyasını birleştirmiş, kralların kralı (şehinşâh) unvanını almış ve dini-siyasi bir düzen kurmuştur. Müellif, Ardeşîr'in insanları tek bir dini metinde birleştirerek piramidal sistemle dini heyetleri düzenleyerek Fars coğrafyasında devasa dini diriliş gerçekleştirdiğini söyler. Ardeşîr'in dine gösterdiği ihtimam, siyasi maksatlarla -halkı krala ikna etmek- ortaya çıkmıştı.<sup>262</sup>

Ardeşîr'in vasiyetnamesi, zamanla sadece bir yönetim rehberi olmaktan çıkarak kutsal bir metin gibi görülmeye başlanmıştır. Bu vasiyetnamenin Abbâsî saraylarında Kur'ân ve Sünnet'le neredeyse eşdeğer kabul edilmesi, Sasani siyaset anlayışının İslam toplumunda ne denli etkili olduğunu ortaya koyar. Şankîti'ye göre bu durum, İslam'ın tevhid merkezli siyaset anlayışıyla özellikle dört noktada çelişmektedir: siyasi putperestliğin kök salması, dine hizmet etmek yerine dinin kullanılması, siyasi despotizmin meşrulaştırılması ve toplumsal tabakalaşmanın yerleşik hale getirilmesi.<sup>263</sup>

Şankîti'ye göre Sasani siyaset anlayışının İslam siyaset kültürüne sızmasının en dikkat çekici yönlerinden biri, siyasi otoritenin kutsallaştırılması ve yöneticilerin beşer üstü bir konuma çıkarılmasıdır. Bir paranın üzerine kazınan "Soyu tanrılara dayanan krallar kralı Ardeşîr"<sup>264</sup> ifadesi, bu anlayışın tipik bir örneğidir. Şankîti, bu zihniyetin halkı itaate mahkûm gören ve yöneticiyi halktan doğuştan üstün gören bir bakış açısına dayandığını belirtir. Abbâsî döneminde Ardeşîr'in vasiyetnamesinden etkilenen yöneticilerin, kendilerini halktan farklı ve ayrıcalıklı bir sınıf olarak konumlandırmaları da bu etkileşimin bir yansımasıdır. Câhız'a nispet edilen *et-Tâc* adlı eserde geçen "Kral aksırdığında yerhamükellâh denmez, dua ettiğinde amin denmez", "Kral mümkünse tek olmalıdır" gibi ifadeler bu zihniyetin gündelik hayata nasıl yansıdığını gösteren örneklerdir.<sup>265</sup>

Bu anlayış İslam'ın eşitlik ve tevazu temelli siyaset anlayışıyla açıkça çelişir. Hz. Peygamber'e bir bedevin "Hanginiz Muhammed?" diye sorması, Nebvî siyasetin mütevazı doğasına örnektir. Celâlüddeve'nin kendisine ilk kez şehinşâh<sup>266</sup> unvanı verilmesini sağlaması ve bu konuda fetva alması, Şankîti'ye göre siyasi putperestliğin başka bir örneğidir. Kevâkibî de benzer şekilde halkın yöneticilere yönelik aşırı yüceltici ifadeler kullanmasını, toplumda yerleşmiş bir siyasi tapınmanın işareti olarak değerlendirir.<sup>267</sup>

<sup>262</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 327-332.

<sup>263</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 340,341.

<sup>264</sup> Touraj Daryaee (ed.), *The Oxford Handbook of Iranian History* (New York: Oxford University Press, 2011), 188.

<sup>265</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 342,343; Amr b. Bahr Câhız, *et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*, ed. Ahmed Zekî Paşa (Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1332), 44,88.

<sup>266</sup> Aydın Taneri, "Celâlüddeve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/259.

<sup>267</sup> Kevâkibî, *Despotizmin Doğası(İsti'bâtta İstibdâta)*, 103; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 344,346.

Din-devlet ilişkisi konusunda Sasani ve İslam siyaset düşünceleri arasında köklü zıtlık vardır. İslam'da devlet, dine hizmetkar iken; Sasani anlayışında din, devletin ve hükümdarın meşruiyetini sağlayan araçtır. Bu bağlamda Ardeşîr'in vasiyetnamesi, dini millileştirmiş ve siyasi otoritenin dini işleri kontrol altında tutarak kendine hizmet ettirmesini sağlamıştır. Ardeşîr, din adamlarını aşağılayıcı üslupla sefiller güruhu olarak tanımlar ve onları ancak siyasi otoritenin hizmetinde çalıştırır. İslam'da din, zulme karşı mücadele eden ve adaleti önceleyen mesaj taşıırken Ardeşîr'in öğretisinde din, kontrol altına alınması gereken tehdit olarak görülür. Şankîti, bu anlayışın sadece teoride kalmadığını, Abbâsî halifeleri dâhil birçok yönetici tarafından uygulamaya geçirildiğini belirtir. Özellikle Me'mûn'un Ardeşîr vasiyetnamesini Kur'ân'la birlikte okutması, bu zihniyetin devlet aklına nasıl sirayet ettiğini gösterir. Bu bağlamda Halku'l-Kur'ân meselesi etrafında gelişen mihne süreci, Şankîti'ye göre Sasani mirasının İslam siyasetinde yol açtığı tahribatın çarpıcı bir örneğidir.<sup>268</sup>

Ardeşîr'in din siyaseti üç temel stratejiye dayanmaktadır: İlki hükümdarın halk nezdinde en dindar kişi olarak görünmesidir; burada samimiyet değil, halk üzerindeki etki esastır. Ardeşîr'e göre yöneticinin, gerçek dindarların toplumsal otoritesini kırmak için riya yoluyla da olsa onlardan daha dindar görünmesi yeterlidir. İkinci olarak bağımsız dinî hareketliliğe kesinlikle izin verilmemelidir. Siyasi otoritenin dışında gelişen her dinî yapı, potansiyel tehdit olarak görülmeli ve engellenmelidir. Üçüncü olarak ise siyasal otoriteye muhalif olan dindarlar devlet düşmanı olarak tanımlanmalı, doğrudan cezalandırılmasalar bile itibarsızlaştırılmalı ve dünyaya meylettirilerek yozlaştırılmalıdır. Bu stratejiler, dini otoriteyi etkisizleştirme ve halkı din üzerinden yönetme amacı taşımakta; Abbâsîlerden itibaren birçok yönetici tarafından benimsenerek İslam siyaset düşüncesini ciddi şekilde tahrip etmiştir.<sup>269</sup>

Ardeşîr Vasiyetnamesi, toplumsal tabakalaşmayı yalnızca meşru görmekle kalmaz, aynı zamanda devletin bekası için vazgeçilmez düzen olarak sunar. Bu anlayışa göre toplum, kralın en tepede yer aldığı, din adamları, askerler, eğitimciler ve hizmetliler gibi sınıflardan oluşan piramidal yapıya sahiptir. Şankîti, bu yaklaşımın İslam'ın tevhid temelli eşitlik anlayışıyla açıkça çeliştiğini belirtir. Zira İslam'da bireyin değeri, soy veya sınıfla değil, salih amellerle ölçülür; "Kimin ameli kendisini yavaşlatmışsa, soyu ona hız veremez"<sup>270</sup> hadisi bu ilkenin özlü ifadesidir. Bu çerçevede Bîrûnî, Sasanîlerdeki katı sınıf yapısının Hint kültüründen etkilendiğini belirtirken<sup>271</sup> İbn Rüşd bu yapının İslam toplumlarına sızarak 'havas-avam' ayrımını kalıcı hale getirdiğini ve yönetici sınıfın halkı sömürdüğünü gözlemler.<sup>272</sup> Şankîti'ye göre bu gelişme, sadece siyasal kurumları değil, İslam toplumlarının sosyal dokusunu da tahrip etmiştir. Ardeşîr'in toplumsal tabakalaşmayı koruma konusundaki ısrarının temelinde,

<sup>268</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 346-348.

<sup>269</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 350.

<sup>270</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Zikir ve'd-Dua" 2699.

<sup>271</sup> Bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 71.

<sup>272</sup> bk. İbn Rüşd, *ez-Zarûfi's-Siyâse*, 175,176.

iktidarın sürekliliğini sağlama arzusu yatmaktadır. Bu nedenle sınıflar arası geçişi siyasal istikrar açısından da tehdit olarak görmektedir.<sup>273</sup>

Şankî'tî'ye göre Ardeşîr'in iktidar pratiği, korkuya dayalı yönetimin nasıl kurulup sürdürüleceğini öğreten bir vasiyetnameye dönüşmüş ve İslam siyaset düşüncesiyle köklü bir karşıtlık arz etmiştir. Ona göre bu anlayış, iktidarın korunması uğruna meşruiyet ve adaletin tamamen göz ardı edildiği bir yönetim tarzının habercisidir. Ardeşîr'in "zulmetmekten korkma, çünkü halkın bir kısmına yapılan zorbalık, diğer kısmının iyiliği içindir" sözü<sup>274</sup> bu yaklaşımı yansıtır. Şankî'tî, bu vizyonu kral için her şey mubahtır anlayışı ve korkuya dayalı sadakat ilkesiyle özetler. Böylece halkın duygu ve düşüncelerini, hatta niyetlerini bile baskılayan korku rejimi meşrulaştırılmış olur. Velihtin kimliğini gizleme stratejisi ise bu siyasetin kurumsallaşmış bir tezahürü olarak değerlendirilir.<sup>275</sup>

Şankî'tî'ye göre her ne kadar Sasani siyasi mirasının etkisi İslam siyasi düşüncesine belirli izler bırakmış olsa da bu etkinin mutlaklaştırılması ve İslam aklının bir bütün olarak putperestçe bir yönetime boyun eğdiği iddiası hatalıdır. Bu bağlamda Câbirî'nin Arap siyasal aklının Tanrı ile yönetici arasında benzerlik kurduğu ve bu anlayışın kelâmî geleneğe nüfuz ettiği yönündeki yorumu<sup>276</sup>, Şankî'tî'ye göre seçmeci verilerle yapılmış genelleyici hatadır.<sup>277</sup>

İslam siyaset düşüncesinde iki ana çizgi bulunmaktadır: İlki, cemaat yılı sonrası ortaya çıkan ve fitne ortamında siyasi birliği korumak adına meşruiyet ilkesine geçici sınırlamalar getiren, ancak yöneticileri kutsamayan fakih ve muhaddislerin yaklaşımıdır. İkincisi ise Sasani etkisiyle şekillenmiş, krallığı kutsallaştıran ve kader anlayışı üzerinden despotizmi meşrulaştıran çizgidir; âdâb-ı sultânîyye yazarlarının çoğu bu ikinci yaklaşımı temsil eder. Ancak Şankî'tî'ye göre İslam'ın tevhid ilkesi, yöneticinin kutsanmasına karşı koruma zırhı işlevi görmüştür. Bu bağlamda Malik b. Nebî'nin İbn Teymiyye'den beri İslam vicdanına ekilmiş kadim bir endişe<sup>278</sup> vurgusu ile Muhammed İkbâl'in Kişi Rabbini tanımazsa sultanının kölesi olur<sup>279</sup> sözü, Şankî'tî'nin tevhid eksenli siyaset anlayışını destekler. Ona göre anayasal krizin çözümü, siyasi birliği koruma adına meşruiyetten taviz veren fitne sonrası denklemleri sorgulamak ve tevhid merkezli siyaset ahlakını yeniden inşa etmektir.<sup>280</sup>

<sup>273</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 354-355.

<sup>274</sup> İbn Miskeveyh, *Tecaribü'l-Ümem*, ed. Ebu'l Kasım İmâmî (Tahran: Sûruş, 2000), c. 1/132.

<sup>275</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 356-358.

<sup>276</sup> Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 422.

<sup>277</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 362.

<sup>278</sup> Nebî, *Vechetü'l-Âlemü'l-İslâmî*, 48.

<sup>279</sup> Muhammed İkbâl, *Divânu Muhammed İkbâl*, thk. Seyyid Abdülmacid el-Ğavrî (Beirut: Dâr İbn Kesîr, 1428), c. 1/430.

<sup>280</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 362-365.

## 4. BÖLÜM

### MODERN DÖNEMDE MÜSLÜMANLARIN SİYASAL TAVIRLARI

Bu başlık altında Şankî'tî'nin İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz için icraya yönelik düşüncelerini derleyerek değerlendirmeye çalıştık. Bu bağlamda yazarın anayasal krizin çözümünde icraya destek olacak nitelikler taşıdığını öngördüğü fikirlerini fitne söyleminin aşılması, devrim kavramının siyasal hayattaki yansımaları, devletin İslamiliğinin kriterleri ve güncel siyasal meselelerin çözümünde fikhin yeterliliği başlıkları altında ele aldık.

Modern dönemde Müslüman toplumların karşılaştığı siyasal krizler, siyasi kurumların çöküşü yahut otoriter rejimlerin yaygınlaşması gibi yapısal sorunlara indirgenemez. Bu krizler, aynı zamanda Müslüman bireyin düşünsel, ahlaki ve medenî sahada yönünü tayin edememesi şeklinde derin bir kimlik buhranına dönüşebilir. Bu bağlamda Reşîd Rızâ şu ifadelerle yer verir: "Zaman farklılaştı, insanların Kur'ân'ın ıslahına olan ihtiyacı arttı... Ne mutlu ıslah yanlısı yenilikçilere!" Ancak Şankî'tî, bu tür çağrılarını birer nostaljik ideal değil imkân bilinci olarak okur. Bu bağlamda Şankî'tî, Reşîd Rızâ'nın Müslümanlar ortaçağlarda bir şeyleri kaçırdılar diye aynı şeyleri yeniden kaçırmak zorunda olmadıkları yönündeki vurgusunu, İslam siyasi değerlerinin yeniden keşfi ve fırsatının idraki olarak görmektedir.<sup>281</sup>

Modern dönemde Müslümanların siyasal arayışları bireysel aktörlerin tercihleri, ıslah hareketlerinin tarihsel birikimi, ulus-devlet yapılarının etkisi ve modernleşme süreçleri bağlamında şekillenmiştir. Bu çerçevede Cemaleddin Afgani'den Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'ya, Râşid el-Gannûşî ve Yusuf el-Karadâvî'den Wael Hallaq'a kadar birçok düşünür, Müslüman toplumların yeniden inşası için siyasal ve ahlaki ilkelere dönüş çağrısı yapmıştır. Şankî'tî'nin bu çağrılar içindeki yeri, geleneksel fikhî sınırları aşmadan ama çağdaş devlet yapısına entegre edilebilecek değer sistematiği önermesi bakımından özgün nitelik taşır. Özellikle Hallaq'ın İslam devleti imkânsızdır teziyle karşılaştırıldığında Şankî'tî, modern devleti dışlamadan ama onu İslami ilkeler temelinde dönüştürmeyi savunur.

Yazar, modern dönemde Müslümanların önünde iki temel çıkış yolu bulunduğunu savunur: bunlardan ilki fitneden devrime geçişi mümkün kılan cesur yeniden değerlendirme süreci; ikincisi ise değerlerden icraatlara yönelen bilinçli bir siyasal tasarımdır. Bu iki yolun ortak noktası şûrâ, adalet, ehliyet ve rıza gibi temel İslamî değerlerin çağdaş siyasal yapılarla yeniden buluşturulmasıdır. Ancak bu buluşma, sadece siyasi kuramlar düzeyinde değil; düşünsel diriliş, toplumsal farkındalık ve medenî özgüvenle desteklenmek zorundadır. Bu çerçevede Arap Baharı süreçleri, özellikle Tunus'ta Nahda Hareketi'nin anayasal katılımı, Şankî'tî'nin teorik önerilerinin pratikteki izdüşümü olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Şankî'tî, modern dönemde Müslümanların siyasal tavırlarını tarihsel örnekler karşısında alınan konumlar, fikrî mirasla kurulan ilişkiler ve siyasal istibdada karşı geliştirilen direniş ya da teslimiyet biçimleri üzerinden değerlendirir. Böylece Müslümanların yapması gereken şey Sıffin'in siyasi mirasını

<sup>281</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 372; bk. Rıza, *Hilafet*, 201-208.

yeniden sorgulamak ve İslam siyasi değerlerini bu mirasın gölgesinden kurtararak yeniden etkin kılmaktır.<sup>282</sup>

#### 4.1. Fitne Söylemini Aşma Gayretleri

İslam siyasi düşüncesinde fitne korkusu, uzun süre istibdat yönetimlerini meşrulaştıran saiklerden biri olmuştur. Çünkü fitne, hakkı öğrenmeyi, ona yönelmeyi ve yaşamaya çalışmayı engeller. Böylece şüpheler ortaya çıkar hak ve batıl birbirine karışarak insanların onları ayırt edemeyeceği bir hal alır.<sup>283</sup> Şankîî ise bu söylemi aşmak ve siyasi ıslah imkânını yeniden canlandırmak amacıyla fitne endişesini zarureti ebedileştiren bir gerekçe olmaktan çıkarmayı hedeflemiştir. Bu meyanda Şankîî, İslam siyasal değerlerinin tarih boyunca iki temel tehditle karşı karşıya kaldığını ifade eder: iç kargaşa (*fevzâ*) ve baskıcı otorite (*tuğyân*). Arap Yarımadası'nın kabilevî yapısı ve çevresindeki Sasani-Bizans imparatorluklarının otoriter sistemleri, bu tehditlerin zamanla İslam toplumunun yönetim anlayışına sirayet etmesine neden olmuştur. İslam, başlangıçta bu anarşik ortamı dengeleyerek özgün bir siyasi yapı kurmuş olsa da ilerleyen yüzyıllarda Sasani tipi despotizmin kültürel düzeyde egemen hale geldiğini savunur.<sup>284</sup>

İslam medeniyetinin yönünü belirleyen en önemli olayın hicri birinci yüzyıldaki büyük fitne olduğunu, Şankîî şu şekilde ifade eder:

“Kurucu değeri olan büyük fitne, Müslümanların kalplerine devletin yıkılacağı ve ümmetin dağılacağı korkusunu ekmiş ve onları istibdat yönetimine razı olmaya itmiştir. Bu yüzden Müslümanların önde gelenleri, siyasi meşruiyeti ümmetin birliği yararına kurban vermek zorunda kalmışlardır. Bu denklem hicri birinci yüzyılın ortalarından itibaren İslam tarihine yön vermiş, İslam siyasi değerlerini zayıflatıp marjinalleştirerek bu tarihsel süreçte onlara hükmetmiştir.”<sup>285</sup>

İslam toplumunda büyük fitne korkusu, istibdadın kalıcı hale gelmesine yol açmış ve siyasi zorbalığı meşrulaştıran bir araca dönüşmüştür. Bu tespit, sadece Şankîî'ye özgü değildir. Kevâkibî, istibdadın dayandığı en güçlü aracın halkın zihnine yerleşmiş korkular olduğunu vurgular. Ona göre istibdat sadece zorla değil zihinlerdeki çaresizlikle hükmeder.<sup>286</sup> Câbirî de Arap siyasi aklının tarihsel olarak fitne kavramı etrafında şekillenmiş bir meşruiyet anlayışını benimsediğini belirtir.<sup>287</sup> Câbirî'ye göre bu anlayış, halkı siyasal katılımdan uzaklaştıran,

<sup>282</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 372,444.

<sup>283</sup> Muhammed b. Muhtar eş-Şankîî, *Sahabe Arasındaki Siyasi İhtilaflar*, çev. Faruk Aktaş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2009), 115.

<sup>284</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 373.

<sup>285</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 373.

<sup>286</sup> Bk. Kevâkibî, *Despotizmin Doğası (İsti'bâttan İstibdâta)*, 143,144.

<sup>287</sup> Câbirî'ye göre Hz. Âdem'in yaşadığı ilk günden itibaren İslam'daki dinî vicdan, bu kez büyük fitnenin yükünü taşımıştır. Müslüman toplumlarda fitneden sakınma adına gösterilen aşırı hassasiyet, aslında bizzat bir fitne olan zillet ve tahakküm altında yaşama halini meşrulaştırmıştır. Bk. Câbirî, *Arap Ahlakı*, 812.

yönetimin tek elde toplanmasını (vahdâniyyetü't-tasallut) sağlayan ve şehirleri zorbalardan şehrine dönüştürmüştür.<sup>288</sup>

Çalışmalarında fitne söylemini tarihsel süreç içerisinde inceleyen müellife göre Nebevî dönem ve Râşid halifeler dönemi, İslam siyasal değerlerinin kurumsal olarak yaşandığı dönemdir. Bu dönemde yönetim, şûra esasına dayanmış; despotizm, veraset ve saltanat anlayışları açık biçimde reddedilmiştir. Ona göre İslam siyaset sisteminin Kısra ve Kayser'in mülk sisteminden ne kadar farklı olduğunu iyi kavrayan Hicaz halkının, şûra yönetimini yeniden ihya etmeyi hedefleyen ilk devrimsel hareketleri meydana getirmesi şaşırtıcı değildir.<sup>289</sup>

Emevî yönetiminin iktidara gelişiyle birlikte bu yapı bozulmuş, Muâviye halkın onayı ile değil çeşitli baskılarla yönetime geçmiş; Yezid'in veliaht tayin edilmesiyle şûra temelli yönetim anlayışı yerini saltanat rejimine bırakmıştır.<sup>290</sup> Bu bağlamda Hz. Hüseyin'in ayaklanması, yalnızca bir siyasi isyan değil, şûraya dönüş çağrısıdır. Benzer şekilde, Medine halkının başlattığı Harre isyanı da halkın rızasını esas alan yönetim talebinin bir tezahürüdür.<sup>291</sup> Bu tür hareketlerin bastırılması, Müslümanların siyasal özgüvenini zedelemiş; siyasal katılım arayışlarını fitne korkusu ile bastıran toplumsal bir hafıza üretmiştir.

Şankîti, Abdullah b. ez-Zübeyr'in direnişini de bu çerçevede değerlendirir ve şûraya dayalı bir siyasi bilincin devamı olarak görür.<sup>292</sup> Ancak bu hareketler, güç dengesizliği ve hazırlıksızlık nedeniyle başarısız olmuş; Hz. Hüseyin'in devrimi Kerbelâ'da, Medine halkının direnişi Harre Vakası'nda, İbn ez-Zübeyr'in hareketi ise Mekke kuşatmasında bastırılmıştır. Şankîti, Tevâbîn hareketini ve Haccâc b. Yûsuf'a karşı gerçekleştirilen Abdurrahman b. el-Eş'as liderliğindeki fakih merkezli ayaklanmayı da fitne söylemini aşma çabalarının devamı olarak değerlendirir.<sup>293</sup> Şankîti, Rıdvan es-Seyyid'e atıfla Emevî dönem sonrası süreci, şûra fikrinin siyasal düzlemden çekilerek âdâb-ı sultâniyye literatürünün halife sultanın şahsiyet bakımından hangi niteliklerle donanması gerektiğine dair yazılarla dolduğunu ifade etmektedir.<sup>294</sup> Hicrî birinci yüzyıldan sonra şûraya dayalı siyasal hareketlerin görülmemesi, Müslüman toplulukların fitne korkusunun gölgesinde edilgenleştiğinin bir göstergesidir. Şankîti'ye göre Abbâsîler ya da Muvahhidler gibi sonraki siyasal oluşumlar, şûra ve egemenlik

---

<sup>288</sup> Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 812; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 374.

<sup>289</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 375.

<sup>290</sup> Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 122; bk. İrfan Aycan - İbrahim Sarıçam, *Emeviler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 98-100.

<sup>291</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 375,376.

<sup>292</sup> Mekke merkezli bu hareket, Yezid'e biat etmeyi reddetmiştir. Makdisî bu hareketi şöyle ifade etmiştir: "Abdullah b. ez-Zübeyr, insanları şûraya davet etti, Muaviye'nin Yezid'i veliaht tayin etmesine Allah'ın razı olmayacağını ve bu işin ancak Müslüman halkın kararıyla belirlenebileceğini söyledi. İnsanlar onu haklı bularak davetine icabet ettiler." Bk. el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (Bur Said: Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye, ts.), c. 6/13.

<sup>293</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 376,377.

<sup>294</sup> Bu görüş, Şankîti tarafından *es-Siyâsatu'l-İslâmiyyetu'l-mu'âsıra: Murâca'ât ve Mutâba'ât* adlı eserde aktarılmıştır. Ancak ilgili esere tarafımızca doğrudan ulaşılamamış, görüş yalnızca Şankîti'nin aktardığı biçimiyle değerlendirilmiştir. Bk. Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 378.

ilkesine dayalı bir fark ortaya koymamış; âdâb-ı sultâniyye çizgisi halkın iradesi yerine hükümdarın niteliklerine odaklanmaya devam etmiştir.<sup>295</sup>

Hicrî birinci asırda yaşanan büyük fitne ve peşi sıra gelen başarısız devrimsel hareketler, Müslüman toplumun vicdanında derin izler bırakmış, özellikle de siyasi ıslah fikrine yönelik ciddi bir karamsarlık doğurmuştur. Medine'nin yağmalanması, Kâbe'nin yakılması ve Hz. Peygamber'in ailesinin kılıçtan geçirilmesi gibi hadiseler, bu karamsarlığı meydana getirmiştir. Haricîler gibi bazı siyasi muhaliflerin, toplumun tümünü hedef alan şiddet politikaları, ümmetin vicdanında devrimsel hareketlerin kötü örneklerle özdeşleşmesine yol açmıştır. Şankîti'ye göre bu durum, despot Emevî sistemine alternatif üretme ihtimaline olan güveni zayıflatmış; Haricîlerin dini ve siyasi ufuksuzlukları ise ümmeti nihilist bir anarşizm korkusuyla giderek zayıflamıştır. Bunlardan hareketle birçok fakih ve tarihçinin birinci yüzyıldaki devrimsel hareketleri doğrudan fitne olarak nitelendirilmiştir.<sup>296</sup>

Siyasal ıslah çağrılarının yerini karamsar bir teslimiyete bırakması, özellikle Gazâlî sonrası dönemde daha belirgin hale gelmiştir. Şankîti, Gazâlî'nin zalim yöneticiler karşısında alınabilecek tutumları üçe ayırmasını ve bunlardan en iyisinin uzak durmak olduğunu söylemesini bu anlayışın bir yansıması olarak değerlendirir. Gazâlî'nin imamet meselesine dair akılla bilinemez, fıkıh içinde kalmalıdır yaklaşımı da bu düşüncenin bir yansımasıdır.<sup>297</sup>

Fitne söyleminin İslam medeniyetinde vuku bulan karşılığını bu karamsarlığa indirgeyen yazar despot yöneticilere fitne kavramını genişletme imkânı verdiğini ifade eder. Bu durum yöneticilere nasihatın ve en basit barışçıl muhalefetin bile fitne olarak nitelendirilmesine yol açmış; Haccâc b. Yûsuf'un "fitne fısıldeşmayla dölleñir, şikayetle çoğalır, hatiplerin hitabetiyle ayağa kalkar ve onu kuşatmanın tek yolu kılıç"<sup>298</sup> şeklindeki tanımı bu zihniyetin çarpıcı bir örneğidir. Şankîti, bu anlayışın günümüzde de sürdüğünü ve bazı çağdaş fakihlerin Haccâc'ın zihniyetini devam ettirdiğini ifade eder.<sup>299</sup>

Şankîti'ye göre Râşid hilafetin yıkılmasının ardından Muâviye'nin cemaat yılı bahanesiyle mülk sistemini tesis etmesi, İslam siyasi değerlerinin zayıflamasına neden olmuş; bunun neticesinde hilafet, saltanat rejimine dönüşmüştür.<sup>300</sup> Bu dönüşüm, Reşid Rızâ'nın ifadesiyle İslam siyaset tarihinde iki büyük bid'at ile temsil edilir: birincisi yönetimin kabile asabiyeti ile belirlenmesi, ikincisi ise hilafetin miras bırakılabilir krallığa dönüşmesi. Rızâ da Muâviye sonrası dönemi, İslam siyaset düşüncesinin rayından çıkışı olarak yorumlar ve Emevî mülk düzenini hilafetin

<sup>295</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 379; bk. Şankîti, *Siyasi Fetvalar*, 187.

<sup>296</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 379,380.

<sup>297</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ' Ulûmi'd-Dîn* (Beirut: Dârü'l-Ma'rifet, ts.), c. 2/142; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 127; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 380.

<sup>298</sup> Celâleddin eş-Şeyzerî, *el-Menhecü'l-Meslûk fi Siyaseti'l-Mülûk*, thk. Ali Abdullah el-Mûsâ (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, ts.), 559.

<sup>299</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 381.

<sup>300</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 381,382.

özünden sapma olarak değerlendirir.<sup>301</sup> Bu bağlamda, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de ortaya koyduğu, hilafetin saltanata dönüşümünü asabiyetin dine galebe çalması olarak okuyan yaklaşımı, Şankîti'nin bid'at vurgusuyla örtüşmektedir. İbn Haldun'a göre kabilevî dayanışma, hilafetin ilkelerinden ziyade güç mantığıyla hareket etmiş ve zamanla meşruiyetin yerini cebir almıştır.<sup>302</sup> İslam tarihi boyunca asabiyet, bir yandan kabile ve toplum enerjisini birleştirerek devletin kurulmasında ve dinin yayılmasında olumlu bir rol oynamış, diğer yandan da rekabet ve üstünlük duygusuyla toplumda tefrika ve yıkıma yol açan menfi etkiler üretmiştir. Bu yönüyle asabiyet, tarihsel süreçte hem yapıcı hem yıkıcı potansiyeli bünyesinde barındıran çift yönlü bir toplumsal dinamiktir ve işlevi, onu yönlendiren siyasi iradenin niyet ve ehliyetine bağlıdır.<sup>303</sup>

Fitne söylemine karşı fakihlerin geliştirdiği tutumları değerlendiren Şankîti, tedvîn dönemine geldiğinde fakihlerin önünde ümmetin birliğini korumak için mülk sistemine razı olma veya hayata geçirilmesi imkânsız hale gelen şûra ve adalet sisteminin idealleştirilmesi şeklinde iki seçenek kalmıştır.<sup>304</sup> Şankîti'nin bu değerlendirmesi, Cüveynî'nin mütegalibe imamet görüşüyle ilişkilendirildiğinde somutlaşır. Cüveynî, fiilen iktidarı ele geçiren (mütegalibe) yöneticilerin imametinin geçerli sayılabileceğini savunmuş ve bu görüşü siyasal istikrarın korunması adına ileri sürmüştür.<sup>305</sup> Şankîti, İslam siyaset düşüncesinde zamanla yerleşen anarşi korkusunun Müslüman siyaset düşünürleri tarafından zamanla toplumsal düzenin bozulmaması adına siyasi otoritenin her halükârda meşrulaştırılması yönünde bir refleks oluşturduğu yönünde eleştirmektedir. Gannûşi de klasik fukahanın mevcut iktidarın istikrarını koruma saikiyle şûrâ gibi meşruiyet üretici kurumların güçlendirilmesine yönelmemiş; bunun yerine düzenin bozulmasının fitneye yol açacağı endişesiyle siyasal otoriteye itirazı tehlikeli görmüşlerdir.<sup>306</sup> Mâverdî'nin idareciler olmasa halk, son derece karışık, bayağı, zulümler içinde yüzen bir hayat içinde yaşar şeklindeki ifadesi, imâmet kurumunun klasik fıkıh geleneğinde nasıl bir zaruret ilkesi etrafında temellendiğini ve yöneticiliğin toplumsal düzenin korunmasında vazgeçilmez bir unsur olarak görüldüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>307</sup>

İslam siyaset düşüncesinde, ümmetin birliği ile siyasi meşruiyetin aynı anda sağlanamadığı durumlarda, fakihlerin çoğunlukla birliği önceleyerek meşruiyet ilkesinden feragat ettikleri

---

<sup>301</sup> Rıza, *Hilafet*, 196,197.

<sup>302</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/111,112.

<sup>303</sup> Adem Apak, "Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 80.

<sup>304</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 381.

<sup>305</sup> Cüveynî'ye göre yönetici imamet şartlarını taşımadığı halde kendisini engellemek zor bir hale gelmişse onu onaylamak gerekir. Bu durumda farklı seçenekler üzerinde düşünmenin bir anlamı kalmaz. Bu anlayış, sahabenin Muâviye ile ilişkilerinde de referans alınmış; ümmetin birliği adına yapılan bir zorunluluk olarak görülmüştür. Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem*, 321.

<sup>306</sup> Raşid el-Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 196.

<sup>307</sup> el-Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 5.

bilinmektedir. Bu tutum, Şankî'tî'ye göre tarihsel bağlam içinde anlaşılabilir olmakla birlikte, uzun vadede İslam toplumlarının siyasi dinamizmini zayıflatmış; adalet eksenli bir siyasi düzenin kurulmasının önünde engel teşkil etmiştir. Ümmetin birlik halinde kalması adına meşruiyetten taviz verilmesi, neticede hem meşruiyetin hem de birliğin kaybına sebep olmuş; böylece siyasi meşruiyet, zaruret kalıbı içinde eritilmiştir. Nitekim Şankî'tî, klasik fakihlerin bu tercihini eleştirirken onların zaruret kavramı üzerinden istibdada boyun eğdiklerini ancak bu eğilimin bir ilkedan değil, tarihi şartların baskısından kaynaklandığını belirtir. Ona göre fakihlerin mülk düzenine razı oluşları bir tercih değil, sahabenin büyük fitneden sonra başvurduğu maslahat temelli zorunlu kabullenıştır. Bu bağlamda yazar, siyasi zaruretler ile ilkesel şer'î hükümler arasında gerilimin olduğunu; fukaha ve muhaddislerin de bu gerilimi yönetebilmek adına mülk düzenini şer'î bir ilke olarak değil, ancak fiilî bir zorunluluk çerçevesinde kabul ettiklerini ifade eder.<sup>308</sup>

Bu bağlamda Şankî'tî, Gazâlî'nin zalim bir sultanın görevden alınması gerektiğini belirtirken bu müdahalenin daha büyük bir fitneye yol açması hâlinde otoriteye itaat edilmesini savunduğu görüşünü örnek gösterir. Ona göre burada bir çelişki yoktur; ilk durumda şer'î ilkeye işaret edilirken, ikinci durumda tarihsel zaruret devreye girmektedir. Gazâlî'nin ölü eti yemek haramdır ama ölüm daha büyük bir haramdır; zalim sultana itaat de böyle bir zarurettir şeklindeki benzetmesi, Şankî'tî'ye göre zaruret fikhının istibdada dayalı meşruiyet üretme kapasitesini anlamak açısından oldukça çarpıcıdır.<sup>309</sup> Ancak bu zaruret söyleminin, zamanla ilkeleri gölgede bırakması Şankî'tî tarafından eleştirilir. Ona göre bu yaklaşım, ümmetin siyasi olarak edilgenleşmesine, meşruiyetin fıkıh yoluyla istibdada dönüşmesine ve siyasi değişimin ertelenmesine neden olmuştur. Ona göre fıkıh, ilkelerin yerine vakiyaya boyun eğen bir araç haline gelmemeli, olan ile olması gereken arasında köprü kuran, ümmetin maslahatını koruyan fakat adaleti temel ilke olarak önceleyen bir yapıya kavuşturulmalıdır. Bu çerçevede Şankî'tî, İbn Teymiyye<sup>310</sup> ve İbnü'l-Kayyim<sup>311</sup> gibi alimlerin zaruret halinde şer'î olmayan yönetime rıza gösterme anlayışlarının tarihsel bağlamını kabul etmekle birlikte, bu yaklaşımın ilkeli bir siyaset fikhının önüne geçmesine karşı çıkar.<sup>312</sup>

Bu bağlamda Şankî'tî, özellikle İbnü'l Kayyim, Cübeynî, Gazâlî, İbn Teymiyye gibi büyük âlimlerin eserlerinde görülen zaruret temelli değerlendirmeleri dikkatle inceler. Bu âlimlerin, zorba yöneticilere karşı çıkmanın ümmetin maslahatına zarar vereceğini düşündükleri ve bu sebeple mevcutla yetinmeyi savunduklarını belirtir. Ancak bu yaklaşımlar, çoğu zaman zaruret dilini azimet diliyle ifade etmek suretiyle ilkeleri gölgede bırakmış ve meşru olmayan yönetim biçimlerini normalleştirmiştir. Fukahanın büyük kısmı, ilkesel olarak meşruiyetin şûra ve rıza

<sup>308</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 386.

<sup>309</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 130; Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 387.

<sup>310</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve'l-Mülk*, thk. Dr. Muhammed Uveydiyye, Hammad Selâme (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1414), 34.

<sup>311</sup> Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbil-Âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), c. 4/169.

<sup>312</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 374,389,390.

esasına dayandığını kabul etmiş, ancak çağlarının zaruretlerini gerekçe göstererek istibdada teslimiyeti fikhî bir ruhsat olarak sunmuşlardır. Ne var ki bu ruhsat zamanla asli ilke gibi sunulmuş ve sabit bir hükme dönüşmüştür.<sup>313</sup>

Müellif ayrıca klasik fıkhıta yer alan bu zaruret söyleminin yalnızca pasif bir teslimiyeti değil, aynı zamanda siyasi sorumluluktan kaçışı da beslediğini belirtir. İslam ümmeti, istibdatla mücadele etmeyi fitneye sebep olma gerekçesiyle sürekli ertelemiş ve nihayetinde meşruiyet fikrini bütünüyle kaybetmiştir. Bu bağlamda Kevâkibî de istibdadın sadece yöneticilerin değil, halkın da zihninde kökleştiğini; bu yapının halkı siyasal bilinçten ve sorumluluktan uzaklaştırarak edilgenleştirdiğini vurgular. Şankîti bu konuda Kur'ân'dan "*fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın*"<sup>314</sup> ayetini temel alıp bu ayeti mazlumun zalime karşı çıkışı fitne değil, fitneye karşı korunma hareketi olarak yorumlar. Şankîti'nin değerlendirmesine göre fitne söyleminin fakih ve vakıa arasındaki ilişkisi, siyaset felsefesi ile fıkıh metodolojisi arasındaki gerilimde kendisini göstermektedir. Ona göre siyasi teorisyen ideal olanı savunmakla mükellefken, uygulayıcı olan kişi vakıanın sınırları içinde hareket eder. Fakat Müslüman fakihlerin çoğu bu iki konumu aynı anda yüklenmiş, hem ilkeyi hem de zarureti ifade etmeye çalışmış, bu da zamanla içsel bir tutarsızlığa sebep olmuştur. Şankîti, bu içsel çatışmanın özellikle Cüveynî, İbn Cemâa ve Mâverdî gibi âlimlerin metinlerinde belirgin olduğunu vurgulamış; bu durumun müşavere hakkı ile galebe hakkı arasında süreklilik arz eden bir meşruiyet krizinin tezahürü olduğunu savunmuştur.<sup>315</sup>

Fitne söylemini aşma gayretini İslam medeniyetindeki anayasal krizin ilkesel problemlerinin temel çözümlerinden biri olarak gördüğünü tasavvur ettiğimiz Şankîti, Müslümanların fikhî gelenekte zamanla istibdada gösterdikleri bu mazeretli teslimiyetin artık yeni bir tarihsel bilinçle aşılması gerektiğini ısrarla savunmaktadır. Buna göre fitne korkusunu istibdadı sürdürmenin gerekçesi kılmak yerine, bizzat fitnenin kaynağı olan istibdatla mücadeleyi meşruiyetin temeline yerleştirmek gerekir. Böylece şûra, rıza ve adalet gibi asli siyasi değerler, tarihsel suskunluğun gölgesinden kurtarılmış olacaktır.

#### 4.2. Devrim Kavramı ve Müslüman Siyasal Düşüncesi Açısından Anlamı

Arapça'da devrim anlamında kullanılan sevra (الثورة) terimi, tarih boyunca farklı anlamlar kazanmıştır. Klasik Arap sözlüklerinde sığırın dişi olanı, yani inek anlamıyla<sup>316</sup> yer alırken; çağdaş kullanımlarda intikam alma, kışkırtma, ayaklanma, heyecan, ihtilal, devrim gibi anlamlar yüklenmiştir.<sup>317</sup> Arapçada sevra (ثورة) kelimesi yalnızca klasik anlamlarıyla değil, etimolojik kökeni itibarıyla de siyasi devrimleri çağrıştıran birçok anlam taşır. Bu kelimenin

<sup>313</sup> bk. Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 391-395.

<sup>314</sup> el-Bakara 2/193

<sup>315</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 390-395.

<sup>316</sup> İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, ed. Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407), c. 2/606.

<sup>317</sup> Uysal, *el-Halil es-Semîr*, 373.

türediği sâra (سار) ve esâra (أثار) fiilleri öfke, bağırma, heyecan, coşku gibi anlamlar içerir. İbn Sîde, öfke patlamasını ifade etmek için *sâra sâiru* veya *fâra fâiru* gibi ifadelerin kullanıldığını belirtmiştir.<sup>318</sup> Ayrıca sevra, kalabalık insan toplulukları<sup>319</sup> anlamında da kullanılmıştır.<sup>320</sup>

Şankîti'ye göre modern dönemde devrim/sevra kavramı hem olumlu hem de olumsuz bağlamlarda kullanılmıştır. Nitekim bazı otoriter rejimler gerçekleştirdikleri askerî darbelerle meşruiyet kazandırmak amacıyla bu kavrama başvururken; halklar ise bağımsızlık mücadelelerini tanımlamak için aynı kavramı benimsemiştir. Ancak bu mücadelelerin nihai çıktısı her zaman halkın lehine olmamış; zira çoğu durumda ortaya çıkan yeni iktidarlar, eski sömürgeci yapıları aratmayacak düzeyde baskıcı uygulamalara yönelmiştir. Yazar, sevra kavramının öfke, hareket, heyecan, tahrik ve intikam alma gibi anlamlarıyla devrim olgusunun sosyolojik ve psikolojik boyutlarını çağrıştırdığına dikkat çeker. Bu bağlamda Şankîti, Taberî<sup>321</sup> ve İbn Haldun<sup>322</sup> gibi tarihçilerin halk hareketlerini sevra kavramıyla tanımlamalarına dikkat çekerken, çağdaş Arapça sözlüklerde bu terimin siyasi ve toplumsal durumların köklü bir şekilde değiştirilmesine yönelik halk toplulukları tarafından gerçekleştirilen şiddetli hareketler<sup>323</sup> şeklinde tanımlanmasının Batı literatürüyle büyük ölçüde örtüştüğünü vurgular. Bu çerçevede yazar, Dale Yoder'in egemenliğin bulunduğu yerde bir değişiklik yapılması<sup>324</sup> şeklindeki tanımını özellikle dikkate değer bulur. Devrim yalnızca iktidarın bir kişiden diğerine ya da bir oligarşiden başka bir oligarşiye geçmesi anlamına gelmemektedir. Aksine devrim, egemenliğin baskıcı kişi ya da zümrelerden alınarak doğrudan halka verilmesini ifade eder.<sup>325</sup>

Müslüman siyasal düşüncede devrim, iktidarın el değiştirmesi ile birlikte ahlaki dirilişi de içeren derinlikli bir dönüşümdür. Bu çerçevede Aliya İzzetbegoviç devrimi hakikat, adalet, gayret ve fedakârlık gibi varoluşun ötesine uzanan değerlere dayandırır. Ona göre hakiki bir ihtilal, insanın sadece dış dünyayı değil, kendi iç dünyasını da dönüştürme gayretidir. İhtilalin manevî ve ahlaki boyutu zayıfladığında, mekân değişimi veya iktidar el değişimine indirgenmiş olur. Bu yaklaşım, İslam'ın siyasal değerleriyle uyumlu olarak devrimin ahlak devrimi olarak anlaşılmasını gerekli kılar.<sup>326</sup> Şankîti'nin yaklaşımı da modern siyaset düşüncesindeki bazı teorik yaklaşımlarla da örtüşmektedir. Örneğin Hannah Arendt, devrimi sadece bir iktidar

<sup>318</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, ed. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1417), c. 4/80.

<sup>319</sup> Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, ed. Muhammed Avad Murab (Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), c. 15/82.

<sup>320</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 414.

<sup>321</sup> Taberî, *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mülûk*, c. 6/210.

<sup>322</sup> İbn Haldun, *Dîvânü'l-Mubteda ve'l-Haber fî Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve Men 'Âserehum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408), c. 5/237.

<sup>323</sup> Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu'âsıra* (Âlemü'l-Kütüb, 1429), c. 1/335,336.

<sup>324</sup> Dale Yoder, "Current Definitions of Revolution", *American Journal of Sociology* 32/3 (Kasım 1926), 433.

<sup>325</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 414,415.

<sup>326</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Yarın Yayınları, 2011), 103.

değişimi olarak değil yeni bir özgürlük alanının inşası olarak tanımlar.<sup>327</sup> Ayrıca Arap aklı, devrimsel değişimlere karşı genellikle direnç göstermekte; düzenin korunması adına geçmişini güncelle taşımaktadır. Özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde kabilecilik taassubunun yeniden canlanması ve İslami ilkelerin yerine etnik ve tarihsel aidiyetlerin öne çıkarılması, Arap aklının dönüşüm yerine geleneksel kültürünü önceleyen yapısını ortaya koyar. Bu tavırlar mevcut düzene meşruiyet kazandırma ve değişim taleplerini bastırma işlevi görmüştür.<sup>328</sup>

Bu noktada Şankîti, devrimin asıl hedefinin insanları yönetmek değil bizzat halkı özgürleştirmek olduğunu özellikle vurgular.<sup>329</sup> Dolayısıyla devrim, toplumun iradesini özgürleştirme ve adalet ile hürriyeti gerçekleştiren bir atmosfer inşa etme amacıyla yönetim modelini değiştirmeye çalışan; siyasi rekabeti baskı ve zorbalık mantığından, sözleşme ve karşılıklı rıza mantığına nakleden; yoğun toplumsal derinliğe sahip güçlü siyasi galibiyet hareketidir. Emir in seçimi hakkında müşavere ilkesini hayata geçirmeye çalışan siyasal hareketler, gerçek anlamda devrim niteliği taşır.<sup>330</sup> Ancak İslam düşünce geleneğinde devrim kuramı yoktur; bunun yerine çoğunlukla fitneden sakındıran bir fıkıh anlayışı vardır.<sup>331</sup>

Şankîti, devrimlerin neden ortaya çıktığını açıklarken Crane Brinton'un üç temel nedenine değinir:

1. **Tarihsel Açıklama:** İnsanlık tarihi boyunca özgürlük bilinci arttıkça, despot yönetimlerle yaşamak giderek imkânsız hâle gelir.
2. **Sınıfsal Dışlanma:** Entelijansiyanın siyasal süreçten dışlanması, devrimi tetikler. Bu nedenle devrimden kaçınmanın yolu, aydınlarla uzlaşmak ve siyasi yapıyı esnekleştirmektir.
3. **Kurumsal Tıkanma:** Devlet kurumları, toplumsal değişimi takip edemez hâle geldiğinde bu yapı patlamaya hazır bir hâl alır. Kurumlar değişimde başarısız olduğunda, devrim dediğimiz şey ortaya çıkar.<sup>332</sup>

Şankîti, kurumsalcı bakış açısından devrimin asıl sebebinin, siyasi otoritenin kurumlarındaki donuklaşma ve bu kurumların toplumsal dinamizmi kuşatmaktan aciz kalması olarak ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Francis Fukuyama'nın kurumsal donuklaşma tespitiyle örtüşmektedir. Fukuyama'ya göre siyasal sistem, toplumsal ve ekonomik dönüşümleri karşılayamaz hâle geldiğinde başlayan çöküş, devrim ihtiyacını doğurur. Şankîti de Arap Baharı

<sup>327</sup> Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. O. Eylül Kara (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 23-74.

<sup>328</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 80-85.

<sup>329</sup> Muhammed Muhtar Şankiti, "İslam'da Cihadın Gerekeçleri", *Al Jazeera Turk* (03 Mayıs 2017).

<sup>330</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 415.

<sup>331</sup> Muhammed Muhtar Şankîti, "es-Sevra ve Şerâre Fikriyye", *shinqiti.net* (Erişim 20 Haziran 2025).

<sup>332</sup> Crane Brinton, *Teşrihu's-sevrâ*, thk. Ğâzî Berrû, çev. Semîr el-Celebî (Beyrut: Daru'l Farabi, 1430), 38; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 417.

bağlamında hem kurumsal hem de fikrî düzeydeki donuklaşmanın devrimleri kaçınılmaz kıldığını vurgular.<sup>333</sup>

Toplumsal, siyasi ve kültürel boyutlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, devrim teorileri her ne kadar önemli açıklamalar sunsa da ancak bütüncül çerçevede anlam kazanır. Bu doğrultuda Şankî, farklı yaklaşımları ortak bir zeminde buluşturarak devrimlerin temel nedenini devletin toplumdaki geri kalması şeklinde ifade eder.<sup>334</sup> İster tarihsel, ister siyasi, ekonomik ya da kültürel bir dille anlatılsın, tüm devrim teorileri aslında bu ana sebebe işaret etmektedir. Müellife göre devlet, toplumsal taleplere duyarsız kaldığında meşruiyet krizi derinleşir ve halk daha adil bir düzen arayışına yönelir. Eğer yöneticiler bu gerilimi zamanında fark edip reform yapmazlarsa, ihmal edilen bu birikim sonunda yıkıcı bir patlamaya dönüşür ve hem halk hem de yönetim ağır bedeller öder.<sup>335</sup> Şankî'nin devrimi halkı özgürleştirme ve meşruiyeti yeniden tesis etme süreci olarak tanımlaması bu bağlamda dikkat çekicidir.

Devrim, normatif açıdan ele alındığında kapsamı daralır ve bu tanım, birçok askerî darbe ile kurtuluş savaşı gibi girişimleri dışarda bırakır. Bu çerçevede tarihsel etkileri bakımından İngiliz Devrimi (1642-1688), Amerikan Devrimi (1774-1784) ve Fransız Devrimi'ni (1789-1870) öne çıkaran Şankî, bu üç süreci İslam toplumlarının anayasal krizden çıkışında dikkate alınması gereken örnekler olarak değerlendirir. Ona göre İngiliz Devrimi, siyasi meşruiyeti yeniden tanımlamış; Amerikan Devrimi, kısa sürede güçlü ve istikrarlı kurumlar inşa etmiş; Fransız Devrimi ise radikal ve kanlı süreciyle tarihten kaçma girişimi olarak öne çıkmıştır. İngiliz Devrimi, 17. yüzyılın ortasında başlayan iç savaşlar ve siyasi çatışmalar neticesinde doğmuştur. Şankî'ye göre bu devrim, halkın egemenliğini merkeze alan ve toplumsal sözleşmeye dayalı yönetimi tesis eden örnek bir dönüşümdür. Zira burada meşruiyetin kaynağı salt hanedan değil halkın iradesidir. Amerikan Devrimi ise III. George'un halkın rızasını hiçe sayan yönetim anlayışına karşı ortaya çıkmıştır. Şankî, Amerikan Devrimi'nin başarısını, halkın taleplerinin meşru zeminde birleşerek yeni siyasal düzen kurmasıyla açıklar. III. George'un katı tutumu, Amerikan halkının kendi içinde birleşmesine ve yeni siyasi kimlik inşa etmesine yol açmıştır. Fransız Devrimi, halk egemenliği ve adalet ilkeleri açısından ilham verici olsa da içerdiği şiddet ve radikalizmin yol açtığı kaos, Müslüman toplumlar için daha dengeli ve barışçıl dönüşüm yollarının önemini ortaya koymuştur. Bu noktada Kevâkibî'nin istibdatla mücadelede şiddetsiz, bilinçli halk hareketlerinin önemine yaptığı vurgu da hatırlanmalıdır. Şankî'ye göre İngiliz ve Amerikan devrimleri, despotizme karşı halk iradesinin siyasal düzleme taşındığı tarihî dönemlerdir. Bu yönüyle günümüz İslam toplumlarına anayasal krizlerden çıkış için önemli dersler sunmaktadır.<sup>336</sup>

<sup>333</sup> Francis Fukuyama, *Usûlü'n-Nizâmîs-Siyâsî: min usûti mâ kable'l-insan ile's-sevrâti'l-Fransiyye*, çev. Mucâb el-İmam, Muin el-İmam (Devha(Doha): Müntedâ'l-A'lâkâti'l-Arabiyye ve'd-Düveliyye, 2016), c. 1/596,597; Şankî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 418.

<sup>334</sup> Muhammed Muhtar Şankî, "Nazâriyyatu fi Esbâbi Sevrât", *shinqiti.net* (Erişim 06 Haziran 2025).

<sup>335</sup> Şankî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 419.

<sup>336</sup> Şankî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 419-424.

Ancak devrim olgusunu anlamak, karşı-devrim süreçlerini incelemekten eksik kalır. Zira karşı devrim, toplumsal dönüşümün bastırılma biçimi olarak devrimin doğal uzantısıdır. Ona göre devrim sonrası ortaya çıkan karşı devrimler, devrimlerin taşıdığı özgürlük ve adalet vaatlerini gölgede bırakmakta; halkın iradesini bastırarak eski düzenin yeniden tesisine yol açmaktadır. Arap devrimleri, kurumsallaşma sürecini tamamlayamadan karşı devrim baskılarıyla karşı karşıya kalmış; siyasi reform hedeflerinden uzaklaşarak istikrarsızlık ve çatışma ortamına sürüklenmiştir. Şankîti'ye göre bu süreçte, karşı devrimlerin sert müdahaleleri ve özellikle Selefî cihatçı hareketlerin bu ortama tepki olarak yükselmesi, meşru taleplerin yerini şiddet ve istikrarsızlığa bırakmasına neden olmuştur. Bazı Selefî gruplar, kendi fikhî anlayışları doğrultusunda İslam dünyasındaki tarihî ve dinî yapılara yönelerek devrim atmosferini daha da radikalleştirmiştir.<sup>337</sup>

Müellife göre büyük devrimler üç temel yol sunar: Fransız Devrimi'nin radikal çizgisi, İngiliz Devrimi'nin reformcu yaklaşımı ve Amerikan Devrimi'nin özgürlük ile bağımsızlığı birleştiren sentezci yolu. Özellikle Amerikan Devrimi'nin dengeli yaklaşımı, Arap dünyası için özgürlük ve kurtuluşu birlikte mümkün kılan umut verici bir modeldir.<sup>338</sup> Şankîti, bu devrimlerin analizinde Kevâkibî'nin devrimler için yararlı olabilecek siyasi, toplumsal ve kültürel tespitlerine yer verir. Ona göre Kevâkibî, devrimin üç esasını şu şekilde özetler:

Birincisi, devrimin gayesinin devrimcilerin zihninde açık seçik bir şekilde belirlenmiş olması ve despot lideri karşı devrime girişmeden önce onun yerine geçerek alternatif hakkında hazırlık yapılmasıdır... İkinci kıstas, devrimsel hareket için en baştan itibaren üzerinde uzlaşmış açık ve belli bir plan ile belli bir stratejinin ortaya konmasıdır... Üçüncü esas ise devrimi erdemleri ve istibdatın kötülükleri hakkında genel halk kitlelerini bilinçlendirmektir.<sup>339</sup>

Şankîti, Kevâkibî'nin devrim anlayışını değerlendirirken devrimsel hareketin düşünsel ve toplumsal olgunlaşma süreci gerektirdiği yönündeki yaklaşımını isabetli bulur. Kevâkibî'nin devrimi üç aşamada tasnif etmesi -önce halkın istibdatın zararları konusunda bilinçlendirilmesi, ardından alternatif siyasi sistemin teorik çerçevesinin toplumsal zeminde inşa edilmesi ve nihayetinde hürriyet arzusunun fiilî direnişe dönüşmesi- İslam toplumlarının yaşadığı anayasal krizlerin anlaşılması açısından önemlidir. Bu bağlamda Kevâkibî'nin devrim sürecine dair aceleyle getirilemez, geniş katımlı bir teorik hazırlık gerekir yönündeki uyarıları, çağdaş Arap toplumlarının geleceği adına dikkate alınması gereken stratejik değerlendirmedir.<sup>340</sup>

Şankîti, devrim sürecinde içeride siyasi birlik sağlanmazsa dış müdahale riskinin artacağını belirtir; devrim, dış güçlerce işgal ve vesayet aracı hâline gelebilir. Benzer şekilde Kevâkibî de

<sup>337</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 420,426.

<sup>338</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 428.

<sup>339</sup> Kevâkibî, *Despotizmin Doğası(İsti'bâttan İstibdâta)*, 220-222.

<sup>340</sup> Kevâkibî, *Despotizmin Doğası(İsti'bâttan İstibdâta)*, 221; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 433.

devrimlerin harici tehditler karşısında kırılğanlaşabileceğini ve bunun yeni bir köleliğe yol açabileceğini vurgular.<sup>341</sup>

Mevcut dönemde siyasal dönüşüm arayışları, üç temel yönelim etrafında şekillenmiştir. Bunlardan ilki, uzun süreli çatışma ve iç savaş yoludur. Bu yol, despot yönetimleri zayıflatırken ülkeleri harabeye çevirme ve halkları göçe zorlama riski taşır. İkinci yönelim, İngiltere’de yaşanan tarihsel sürece atıfla geliştirilen koruyucu reform modelidir. Bu yaklaşım, geleneksel meşruiyet anlayışının anayasal çerçeveye evrilmesiyle birlikte kraliyet ile halk arasında barışçıl geçiş sürecinin mümkün olabileceğini ortaya koyar. Üçüncü seçenek ise demokratik askerî darbe teorisidir. Bu modele göre darbe, meşru demokratik yönetimlere değil; halkın iradesini gasp eden despotik rejimlere karşı yapılmalı, halk hareketine cevap teşkil etmeli ve nihayetinde yönetim sivil otoriteye teslim edilmelidir.<sup>342</sup> Bununla birlikte müellif, bu teorinin pratikte her zaman işlemediğini, özellikle 2011 Mısır devrimini takip eden süreçte yaşananların, devrim kazanımlarının askerî müdahale eliyle ortadan kaldırılmasına yol açtığını belirtir. Buna karşılık 2016 yılında Türkiye’de gerçekleşen darbe girişiminin başarısızlığa uğratılmasında emniyet ve ordu içindeki unsurların mevcut demokratik düzeni korumaya yönelik müdahalesini olumlu bir örnek olarak değerlendirir.<sup>343</sup>

#### **4.3. Modern Dönemlerde İlkelerin Uygulanabilirliği (Cabirî, Taha Abdurrahman ve Hallak’a Yönelik Eleştiriler)**

Günümüzde İslam siyasi değerlerinin yeniden etkinleştirilmesi, kavramsal canlanmayı, tarihsel birikimin yol açtığı yüklerden fikhî deformasyonlardan ve çağdaş siyasal yapılardan kaynaklanan kopukluktan kurtulmayı da gerekli kılmaktadır. Bu süreç, Müslümanların hem geçmişle hem de çağdaş dünya ile yeniden temas kurmasını zorunlu kılar. Şankîti, bu noktada Müslümanların hem diğer toplumlarla uzlaşmaları hem de eski imparatorluklardan farklı olarak günümüzde İslam siyasi değerlerinin etkinleşmesine katkı sunan gelişmelerle temas kurmaları gerektiğini savunur. Ona göre bu iletişim, Müslüman toplumların içine kapalı kültürel alanlardan çıkıp insanlığın ortak siyasi tecrübeleriyle yüzleşmeleriyle mümkün olacaktır.<sup>344</sup>

İslam medeniyetindeki anayasal krizin çözümü, imparatorlukların etkisiyle şekillenen fikh-ı sultânî kavramlarında değil; Kur’ân ve Sünnet temelli asli siyasi değerlerde yatmaktadır. Ancak bu değerlerin yeniden etkinleştirilebilmesi için öncelikle tarihsel şaibelerden arındırılması, ardından çağın bağlamına yerleştirilerek günümüzün ahlaki ve siyasi sorunlarıyla ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bu süreç, Sıffin Savaşı ile başlayan siyasi sapmanın ve tarih boyunca biriken fikrî, kurumsal ve zihinsel engellerin aşılmasını da zorunlu kılar. Şankîti’ye

<sup>341</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 434.

<sup>342</sup> Demokratik askeri darbelerin özellikleri için bk. Ozan O. Varol, “The Democratic Coup d’Etat”, *Harvard International Law Journal* 53/2 (2012).

<sup>343</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 438-440.

<sup>344</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 443.

göre râşid hilafetin erken dönemde sona ermesi, istibdadın içselleştirilmesi, fikhî mirasın çağın ihtiyaçlarından kopukluğu ve Batı etkisiyle ortaya çıkan laiklik ile kültürel savunmacılık bu krizi derinleştiren başlıca unsurlardır. Yazar, burada İbn Haldun'un boyun eğme dini ifadesiyle işaret ettiği zihinsel yapının tarihsel yük haline geldiğini belirtir. Ayrıca İslam medeniyetini yeniden inşa etmeye yönelik herhangi bir girişimin öncelikle Sıffîn'den doğan siyasi zorbalık mantığının hâlâ süren etkisini sorgulayarak işe başlaması gerektiğini vurgular.<sup>345</sup>

Çözüm hem sekülerlik fikrini hem de selefi taklitçiliği aşan; vahyin özünü esas alan yaklaşımı gerektirmektedir. Siyaset, İslam'ın itikadî ve ahlâkî yapısının ayrılmaz parçasıdır ve yalnızca Müslümanlar için değil, tüm insanlık için adil bir düzenin temeli olabilir.<sup>346</sup> Müellif bu doğrultuda Hasan Hanefî'nin İslam'ı laik bir din olarak tanımlayan yaklaşımı, Câbirî'nin din-siyaset ayrımını önceleyen modeli ve Taha Abdurrahman ile Wael Hallaq'ın siyasi ruhbanlık söylemlerini eleştirel yaklaşımla değerlendirmektedir.

Modern dönemde İslam'ın siyaset düşüncesiyle ilgili tartışmalarda Hanefî'nin laiklik ve şeriat anlayışına dair değerlendirmelerine ayrı yer ayıran Şankîti'ye göre Hanefî'nin İslam ve laiklik ilişkisine dair ileri sürdüğü teorik ve pratik yaklaşımlar, görünüşte dinî-medenî sentez çabası taşısa da sonuç itibarıyla meseleyi indirgemeci bir çerçeveye sıkıştırmaktadır.

Hanefî'nin Câbirî ile birlikte yürüttüğü *Doğu-Batı Tartışmaları* adlı eserde İslam ile laiklik arasında kurulmaya çalışılan ilişki, Batı Hristiyanlık tarihinin tecrübesine dayandırılmaktadır. Şankîti, Hanefî'nin laiklik meselesine dair değerlendirmelerine atıfla onun, bu kavramın kökeninin Hristiyanlık inancında bulunduğunu ve laikliğin aslında ilk dönem Hristiyan ruhuna dönüş anlamı taşıdığını belirttiğini aktarır. Ancak Hanefî'ye göre bu tarihsel ve teolojik arka plan İslam için geçerli değildir; çünkü laiklik Batı tarihine özgü bir gelişim sürecinin ürünüdür ve Müslüman toplumlarla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu bağlamda Hanefî, Müslümanların siyasal düşüncelerini ifade ederken laiklik gibi Batılı kavramlara başvurmalarını, kendi miraslarından beslenerek yeni ilerleme yolu geliştiremeyeişlerine bağlamaktadır. Ayrıca Arap dünyasında laikliği savunan düşünürlerin önemli bir kısmının Hristiyan kökenli olmasına dikkat çekerek bu eğilimin toplumsal ve tarihsel bağlamdan bağımsız okunamayacağını savunur.<sup>347</sup>

Şankîti, laikliğin Hristiyanlığın içinden çıktığı ve Arap dünyasında ilk laiklik çağrılarının Şamlı Hristiyanlar arasında ortaya çıktığı konusunda Hasan Hanefî ile hemfikirdir. Ancak Şankîti'ye göre bu düşünce yalnızca Hristiyan kökenli düşünürlerle sınırlı kalmamış; Lüth es-Seyyid, Ali Abdurrâzık, Nasr Hamid Ebu Zeyd ve Abdulmecid eş-Şerefi gibi Müslüman düşünürler tarafından da benimsenmiştir. Bununla birlikte Şankîti, bu noktada Hanefî'yi eleştirerek Arap Hristiyanlarını İslam medeniyetinin dışında konumlandırmasının indirgemeci tutum olduğunu

<sup>345</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 444,445; Nebi, *Vechetü'l-Âlemü'l-İslâmî*, 62.

<sup>346</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 446.

<sup>347</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 446,447; Hasan Hanefî - Muhammed Âbid Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 51-53.

ifade eder. Ona göre bir topluluğun dinî mensubiyetinden ziyade İslam düşünce ve kültür dünyasına yaptığı katkı esas alınmalıdır.<sup>348</sup>

Şankîti, Hanefî'nin İslam ve laiklik ilişkisine dair yaklaşımında iki temel sonuç ortaya koyduğunu belirtir: Teorik düzeyde Hanefî, İslam'ın öz itibarıyla laik bir din olduğunu, bu nedenle Batı menşeli laiklik modeline ihtiyaç duymadığını savunur. Pratik düzeyde ise laik kesimin dünyevi hedefleri ile İslamcılarının kimlik koruma ve şeriat tatbiki yönündeki taleplerini birleştirmenin zorunluluğundan bahseder. Nitekim Hanefî din-dünya, amel-inanç ve şeriat-akide ikilemelerine düşmeden hem laik kesimin özgürlük ve ilerleme taleplerini hem de İslamcılarının şeriat uygulama taleplerini eşzamanlı olarak gerçekleştirme gerekliliğini vurgular. Bu sorunun çözümü olarak, şeriatın külli maksatlarına odaklanılmasını ve ameli hükümlerde içtihad alan açılmasını önerir.<sup>349</sup>

Hasan Hanefî, İslam ile laiklik arasındaki ilişkinin teorik ve pratik boyutlarını tartışarak dinin toplumsal işlevine vurgu yaparken; bu tartışmayı farklı eksenlerde sürdüren Câbirî ise İslam tarihinde din ile siyaset arasındaki ayrışmayı merkeze alarak konuya tarihsel perspektiften yaklaşır. Şankîti ise modern İslam düşüncesinde laiklik ve siyaset ilişkisini ele alan bu tartışmalarda Câbirî'nin yaklaşımına yönelik önemli eleştirilerde bulunmaktadır. Câbirî'nin yaklaşımı, dinin toplumsal dönüşüm gücünü sekülerleştirerek vahyin asli işlevini ihmal etme riski taşımaktadır.

Câbirî, İslam'da Batı'daki anlamıyla kilise kurumunun bulunmaması nedeniyle klasik anlamdaki laiklik anlayışının İslam bağlamında geçerli olmadığını vurgular. Ona göre İslam devletsiz bir din değildir ve Arap dünyasında yürütülen laiklik tartışmaları sahte ve yapay meselelerdir; esas ihtiyaç duyulan şey, demokrasi ile akılcılığın benimsenmesidir.<sup>350</sup> Şankîti ise Câbirî'nin dinin devletten ayrılması ile dinin siyasetten ayrılması kavramlarını birbirinden ayırdığını; ancak Muaviye döneminden itibaren din adamlarının bilinçli biçimde siyasetten uzak tutulduğunu ve bunun İslam tarihinin büyük bölümüne damgasını vurduğunu aktardığını belirtir. Bu bağlamda Câbirî, Muaviye dönemini İslam siyasi tarihinde ahlaki sapmanın başlangıcı olarak değerlendirir. Bu yaklaşımının dayandığı temel kaynak İbnü'l-Arabî'nin daha önce yöneticilerin âlimlerden, halkın ise askerlerden oluştuğu; ancak zamanla bu yapıların birbirinden ayrılmasıyla sistemin bozulduğu yönündeki değerlendirmesidir.<sup>351</sup> Ancak Şankîti, bu ifadenin dinin siyasetten ayrılması şeklinde anlaşılmasının isabetli olmadığını; bilakis her gelişen toplumda gözlemlenebilen doğal kurumsal ayrışmalar çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Câbirî'nin bu yaklaşımı, Batı Hristiyan dünyasında yaşanan din-devlet ayrımını İslam tarihine uyarlamaya çalışan indirgemeci okumanın sonucudur. Nitekim Şankîti fakihinin fıkıhla, siyasetçinin halk yönetimiyle, askerinin ise vatan savunmasıyla ilgilenmesinin dinin siyasetten ayrılması anlamına gelmediğini; bu tür kurumsal ayrışmaların hem İslami hem

<sup>348</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 447,448.

<sup>349</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 448; Hanefî - Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, 54-57.

<sup>350</sup> Hanefî - Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, 58-64.

<sup>351</sup> Bu sözleri İbnü'l Arabî'den nakleden kaynak: İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-Silk fi Tabâi'i'l-Mülk*, c. 1/391.

de laik bağlamda gerçekleşebileceğini ve bunun devletin ahlaki ya da hukuki temelleriyle doğrudan bir ilişkisinin olmadığını vurgular.<sup>352</sup>

Laiklik, Hristiyanlık bağlamında tarihsel olarak kilise ile siyasi otorite arasındaki çatışmaların ardından gelişen ve dinin özgün yapısına dönüş arayışıyla temellendirilebilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede laiklik, Hristiyanlık için bir tür *sünnet(gelenek)*, İslam için dinin özüne aykırı bir müdahale, yani *bid'at* niteliğindedir. Zira İslam, mushaf ile kılıcı; ruh ile maddeyi; ibadet ile siyaseti bütünleştiren tevhidî bir yapıya sahiptir. Bu nedenle yazar tarafından İslam'da laiklik, dini asli yapısından koparan bir yabancılaşma biçimi olarak değerlendirilir.<sup>353</sup> Çünkü Şankîti, laikliği Allah'ın hükmünü kamusal alandan dışlayan ve ilahî iradenin yerine seküler düşünce sistemini ikame eden ideolojik bir dayatma; inanç ve değer temelli sapma olarak görür ve her yönüyle reddedilmesi gereken anlayış olarak değerlendirir. Dolayısıyla İslam ne laik bir dindir ne de Hanefî'nin ileri sürdüğü gibi pozitivist bir şeriata sahiptir; zira İslam hukuku hem dinî hem de medenî boyutları birlikte taşıyan bütüncül bir yapı arz eder. Bu bağlamda Hristiyanlık tecrübesinden türeyen ayrıştırıcı kavramlar, İslam şeriatını anlamada kavramsal olarak yetersiz kalmakta ve yanıltıcı sonuçlar doğurmaktadır. Nitekim Şankîti'ye göre Medenî İslam süreci yoğun bir kanunlaştırma faaliyetiyle şekillenmiş, fakat manevi boyutlarını korumayı başarmıştır; buna karşılık Mekki dönem ise itikadi unsurların yanı sıra siyasi söylemler de barındırmıştır.<sup>354</sup>

Şankîti'nin Câbirî'ye yönelik eleştirilerinin en belirgin noktalarından biri, onun Kur'ân ve Sünnet'e yaklaşımıdır. Müellife göre Câbirî, *Arap Siyasal Aklı'nı* açıklarken Kur'ân ve Sünnet'ten yalnızca iki ayet ve iki hadisle yetinmektedir: "*İşleri de aralarındaki danışma ile yürür.*"<sup>355</sup> ve "*iş hakkında onlara danış*"<sup>356</sup> ayetleriyle "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz"<sup>357</sup> ve "hepiniz çobansınız, hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz"<sup>358</sup> hadisleri. Şankîti'ye göre bu durum, İslam siyaset düşüncesine dair kapsamlı değerlendirmeler yapan bir düşünürün, Kur'ân ve Sünnet'in siyasal içeriğini büyük ölçüde ihmal etmesi anlamına gelir. Ayrıca Câbirî, Hz. Peygamber'in vefatından sonra doğrudan bir halife tayin etmemesini ve yönetim şekline dair açık bir nas bırakmamasını anayasa boşluğu olarak görmektedir ve bunu, İslam'ın devlet düzeni için bağlayıcı bir şeriat öngörmediğine delil olarak sunmaktadır.<sup>359</sup> Câbirî'nin normatif değerler ile tarihsel uygulamalar arasındaki ayrımı gözetmediğini söyleyen Şankîti, onun yönetim ilkeleri ile kurumsal yapılar arasındaki farkı yeterince netleştirmedeğini; bu nedenle Kur'ân'ın siyaset ve yönetim meselelerine dair bir şey sunmadığı yönündeki iddiasının isabetsiz olduğunu vurgular. Zira İslam, devletin şekline ilişkin sabit hükümler koymamakta

<sup>352</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 449-451.

<sup>353</sup> Muhammed b. Muhtar eş-Şankîti, *Laik Olmayan Bir Demokrasi*, çev. Ahmet Harman (İstanbul: Mana Yayınları, 2023), 26,27.

<sup>354</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 449; Şankîti, *Siyasi Fetvalar*, 208.

<sup>355</sup> eş-Şûrâ 42/38

<sup>356</sup> Âl-i İmrân 2/159

<sup>357</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Fedâil" 2363.

<sup>358</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "İmâre" 1829.

<sup>359</sup> Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 425,437.

birlikte, siyasi otoritenin inşası ve meşruiyeti gibi konularda ahlaki ve hukuki değerler ortaya koymuş; kurumları değil, ilkeleri merkeze alarak esnek ve zamana uyumlu sistem öngörmüştür. Bu noktada Câbirî'nin İslam siyasal sisteminde boşluk olarak nitelendirdiği alan<sup>360</sup>, aslında bu sistemin esneklik ve canlılık kazanmasını sağlayan bir özelliktir.<sup>361</sup> Câbirî'nin bu boyutu göz ardı etmesi, onun İslam'ın zengin siyasal mirasına yeterince vâkif olmadığını ve birçok Arap laik düşünürde olduğu gibi Hristiyan kökenli Batılı paradigmanın etkisi altında kaldığını göstermektedir.<sup>362</sup>

Câbirî'nin laiklik söyleminden kurtulma çağrısı, her ne kadar teorik bir çerçeve sunmasa da pratik düzlemde anlamlı ve işlevseldir. Zira Câbirî, laiklik ilkesinin Arap düşüncesinden çıkarılarak yerine demokrasi ve akılcılığın ikame edilmesi gerektiğini belirtmekte ve bu öneri, Şankîî tarafından isabetli bir tercih olarak değerlendirilmektedir. Günümüz İslam dünyasında laikliğe karşı oluşmuş olumsuz çağrışımları ortadan kaldırmak ve onun yerine daha yapıcı demokrasi ve akılcılık ilkelerini inşa etmek adına önemli bir adımdır.<sup>363</sup>

Müellife göre modern dönemde İslam'ı siyasi ve kurumsal bağlamdan soyutlayarak yalnızca bireysel ve ahlaki bir alanla sınırlandırma yönündeki eğilim, artık açık laiklik çağrısından ziyade daha dolaylı ve örtük söylemlerle sürdürülmektedir. Bu yönelimin çarpıcı örneklerinden biri ise Wael Hallaq'ın *İmkânsız Devlet: İslam, Siyaset ve Modernitenin Ahlaki Çıkmazı* adlı eserinde belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Hallaq'ın yaklaşımı, modern dönemde siyasi özgürlük mücadelelerine ilham veren temel değerleri sorgulayarak, bu değerleri şüpheli hale getiren zihniyet ve nihilist bir ideoloji üretmektedir.<sup>364</sup>

Wael Hallaq, doğrudan laiklik çağrısı yapmamakta; aksine laikliğin Arap coğrafyasındaki başarısızlığına işaret etmektedir. Ancak buna rağmen İslam devleti fikrinin de imkânsız olduğunu savunarak Müslümanları her iki seçenekten de mahrum bırakmaktadır. Bu yönüyle Hallaq, hem laikliği hem de şeriati dışlayan bir boşlukta konumlanmakta ve okuyucuyu nihai olarak siyasi edilgenliğe sevk etmektedir. Şankîî, Hallaq'ın yöntemini, oryantalist söylemleri eleştirirken aynı üslup ve polemiklere başvurması bakımından problemli bulur. Hallaq'ın kasvetli ve azim kırıcı dili iki temel işlev görmektedir: İlki Müslüman okuyucuyu kendi geçmişiyle uyuşturmak; ikincisi ise bu uyuşma vasıtasıyla okuyucunun İslam'ın siyasal ve hukuki değerlerinden hareketle mevcut krizleri aşabileceğine dair inancını zayıflatmaktır. Bu söylem, Müslümanların kolektif hafızasını aşındırmakta ve gelecek tasavvurunu karamsarlıkla kuşatmaktadır. Hallaq, bir yandan İslam medeniyetinin tarihsel başarılarını övgüyle yüceltmekte; diğer yandan ise bu geçmişin günümüzde yeniden inşasının mümkün olmadığını ileri sürerek okuyucunun zihinsel direncini kırmaktadır. Şankîî, bu çelişkili söylemin okuyucuyu pasif bir hayranlığa ya da nihilist bir karamsarlığa sürüklediğini ifade eder ve bu

<sup>360</sup> Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 159.

<sup>361</sup> bk. Karadâvî, *İslâm Hukuku*, 40.

<sup>362</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 451-453.

<sup>363</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 453; Hanefi - Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, 59.

<sup>364</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 456,457.

tutumu, Malik Bin Nebî'nin övünme aşısı<sup>365</sup> olarak tanımladığı, geçmişin idealize edilerek aşağılık kompleksini bastırma çabasıyla ilişkilendirir. Bu düşünsel yapı çerçevesinde Şankîî, Wael Hallaq'ın İslam'ın tarihsel tecrübesi ile onun siyasi değerlerini birbirinden ayırmaksızın değerlendirdiğini ve bu nedenle metodolojik bir belirsizlik sergilediğini belirtir. Hallaq, bir yandan halk egemenliğini Allah'ın hâkimiyetiyle bağdaştırmayan selefi söylemi benimserken; diğer yandan dinin siyasetten tamamen ayrılması gerektiğini savunan Hristiyan-laik yaklaşımla da örtüşen tutum sergilemektedir. Şankîî'ye göre bu iki zıt uç arasında kurulan sentez çabası, teorik tutarsızlık ve düşünsel bulanıklığa neden olmaktadır.<sup>366</sup>

Wael Hallaq'ın Batı eleştirisi, genellemeci yaklaşıma dayanmakta ve Batı tecrübesini bütüncül biçimde başarısız ilan ederek haksız yargıya varmaktadır. Benzer şekilde Hallaq'ın İslam devletini değerlendirirken vahyin ortaya koyduğu siyasi ilke ve değerler yerine tarihsel olarak bu değerlerden sapmış uygulamalara odaklanması, onu İslam devleti imkânsızdır sonucuna götürmektedir. Müellife göre Hallaq'ın modern devletin İslam devletiyle yapısal olarak çeliştiği yönündeki iddiası temelsizdir. Zira bu iddia, doğrudan vahyin ilkelerinden değil; klasik fıkıh literatüründe yer alan dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb gibi İslam imparatorluklarının siyasi ve askeri ihtiyaçlarına göre şekillenmiş tarihsel bağlamdan türemektedir. Ayrıca Şankîî, Hallaq'ın hem çağdaş Batılı devletleri hem de Arap dünyasındaki laik rejimleri herhangi bir sağlam gerekçeyle dayanmadan başarısız ilan ettiğini; bununla birlikte İslam devletinin de günümüzde kurulmasının mümkün olmadığını ileri sürerek okuyucuyu çıkışsız zemine yönlendirdiğini belirtir. Özellikle devlet modern bir olgudur şeklindeki yaklaşım, Şankîî'ye göre devlet fikrini moderniteyle sınırlıymış gibi sunmakta ve siyasi düşünce tarihi açısından ciddi kavramsal hatayı yansıtmaktadır.<sup>367</sup>

Hallaq'ın genel yaklaşımı, nihai olarak siyasi ruhbanlık anlayışına yönelmektedir. Zira Hallaq, İslam'ın geleceği ve insanlığa katkısı üzerine fikir üretmeye çalışsa da düşünsel zemini Hristiyan teolojisinin cisimleştirme ve ruhbanlık anlayışlarından beslendiği için Müslümanları İslam'ın siyasal boyutundan uzaklaştırarak bireysel dindarlığa çağırmaktadır.<sup>368</sup> Ayrıca Hallaq'ın Gazâlî ve Taha Abdurrahman gibi tasavvufî çizgideki düşünürleri referans alması da bu soyutlama eğilimini daha da belirginleştirmektedir.<sup>369</sup> Şankîî, bu yaklaşımın, İslam'a has özellik olan müdafaa ilkesinden uzaklaşarak yalnızca ahlaki bir yol tutup siyasetten arındırılmış maneviyat anlayışını öne çıkardığını ifade eder.<sup>370</sup>

Şankîî, İslam düşünce tarihinde önemli yere sahip olan Gazzâlî'yi özellikle onun ahlak felsefesi ve siyasete yönelik tutumu çerçevesinde eleştirel bakışla değerlendirmektedir. Zira tarihsel

<sup>365</sup> Malik b. Nebî, *İntâcü'l-Müşteşrikîn ve Eseruhu fî'l-Fikr el-İslâmî el-Hadîs* (b.y.: Dârü'l-İrşâd, 1388), 11.

<sup>366</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 457,458; Bk. Hallaq, *İmkansız Devlet*, 13, 19-25,31,96-100.

<sup>367</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 459; Hallaq, *İmkansız Devlet*, 96.

<sup>368</sup> Hallaq, *İmkansız Devlet*, 57,266.

<sup>369</sup> bk. Hallaq, *İmkansız Devlet*, 225-227,277.

<sup>370</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 460.

bağlam dikkate alındığında Gazzâlî'nin yaşadığı dönem, Haçlıların Kudüs'ü işgal ederek büyük katliamlar gerçekleştirdiği ve hayatta kalanların Şam'a sığındığı bir dönemdir.<sup>371</sup> Bu sarsıcı gelişmelere rağmen Gazzâlî'nin Emevî Camii'nde inzivaya çekilerek *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn* adlı eserini kaleme alması, Şankîtî'ye göre dönemin siyasi ve toplumsal krizlerine karşı sessiz kalmayı tercih ettiğini göstermektedir. Aynı dönemde yine Şam'da yaşayan âlim Ali b. Tâhir es-Sülemî'nin aynı camide halka Haçlılara karşı cihadı teşvik eden eserini okuması, buna karşın Gazzâlî'nin cihad temasına neredeyse hiç değinmeyen ahlaki-fikhî ansiklopedi kaleme alması, müellife göre ciddi ihmalkârlığın göstergesidir. Şankîtî, Gazzâlî'nin ahlak teorisinin bireysel mutluluk merkezli olduğunu ancak toplumsal sorumluluk ve siyasi adalet alanlarını ihmal ettiğini ifade etmektedir.<sup>372</sup>

Bu eleştiriler yalnızca Gazzâlî ile sınırlı kalmamakta aynı zihinsel yönelimin çağdaş yansımalarının Taha Abdurrahman'ın düşüncesinde de sürmektedir. Müellife göre Taha, Kur'ân'da açıkça yer alan ve zulme karşı meşru direnişi ifade eden müdafaa ilkesini göz ardı ederek bunun yerine ruhsal tedirginlik adını verdiği soyut ve etkisiz kavrama yönelmektedir. Şankîtî, Taha'nın bu yaklaşımla hem fizikî (kaotik) hem de barışçıl (seçimci) mücadele biçimlerini dışladığını ve siyasi değişimi yalnızca içsel ahlaki duyarlılıkla sınırlandırdığını belirtir. Bu yaklaşım, müellife göre vicdanlara tevessül etmek şeklinde tezahür etmektedir. Taha Abdurrahman'ın düşüncesindeki en belirgin zaaf, otoriter rejimlerle bu rejimlere karşı adalet ve özgürlük mücadelesi veren halk hareketleri arasında ahlaki olarak tarafsız bir tutum benimsemesidir. Bu durumu olumsuz tarafsızlık olarak nitelendiren Şankîtî, Taha'nın hem zalim yönetimleri hem de direniş gösteren muhalif halkları benzer şekilde egemenlik arayışı içinde olan taraflar olarak değerlendirmesini eleştirir. Bu yaklaşımın en açık yansıması, Taha'nın barışçıl siyasi mücadeleyi dahi uzun ve acımasız bir rekabet, makam hırsı ve nefsi çatışma olarak tanımlamasıdır. Oysa Şankîtî'ye göre Kur'ân ve İslam tarihi yalnızca yöneticilerin vicdanına hitap etmeyi değil gerektiğinde fiilî mücadeleyle zulme karşı koymayı da emreder.<sup>373</sup>

Wael Hallaq'ın İslam'ın siyaset alanına ilişkin görüşlerini temellendirmek üzere klasik dönemden Gazzâlî'yi, çağdaş dönemden ise Taha Abdurrahman'ı seçmiş olması, Şankîtî'ye göre tesadüfi değil belirli zihinsel yönelimin bilinçli tercihidir. Nitekim Taha Abdurrahman'ın siyasi mistisizm yaklaşımının bazı çevrelerce desteklenmesi, bu yönelimin stratejiye dönüştüğünü göstermektedir. Şankîtî'ye göre bu yaklaşım İslami hareketleri, modern devletle çatışan siyasi mücadele alanından uzaklaştırarak apolitik dinî modele yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Ancak neticede Hallaq'ın benimsediği siyasi ruhbanlık ile Taha Abdurrahman'ın teorileştirdiği

<sup>371</sup> bk. Mustafa Çağrı, "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi", *Gazzâlî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/493.

<sup>372</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 461.

<sup>373</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'd Din: Min zayyiki'l-âlmaniyye ilâ si'ati'l-i'timâniyye* (Beirut: Merkezü's-Sekâfi el-'Arabî, 2012), 290-312; Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 462,463.

siyasi tasavvuf, özgürlük alanlarının genişlediği açık laiklik modellerine alternatif öneri sunmamakta, aksine özgürlük alanlarını daraltan yeni pasiflik üretmektedir.<sup>374</sup>

Bu çerçevede Şankîti'nin yaklaşımı, dinin içsel ahlakî boyutunu tamamen dışlamadan onu siyasal ve toplumsal sorumlulukla dengeleme arayışındadır. Şankîti'nin Gazzâlî ve Taha eleştirisi, İslam düşüncesinin modern dönemde içine düşebileceği apolitik maneviyat tuzağına karşı ilkeli bir uyanış çağrısıdır.

#### 4.4. Dini ve Medenî Olan Arasında Uyum

Dinî değerlerin toplum hayatında etkili ve sürdürülebilir olabilmesi, onların soyut ilkelerin ötesinde somut yapılarla desteklenmesini gerektirir. Dolayısıyla din, bütünüyle ruhanileştirilmiş naslarla varlığını sürdüremez; ruhun ihtiyaç duyduğu bir kılıf olsa bile onun somut bir yapıya kavuşması zorunludur. Zira tamamen manevi nitelikte olan bir yapının bedenî bir karşılık olmaksızın ortaya çıkabileceğini kabul etmek gerçekçi değildir.<sup>375</sup>

İslam'ın siyasi açıdan nasıl konumlandığı konusunda çağdaş düşünürler arasında önemli tartışma mevcuttur. Bu tartışmalarda kimi düşünürler, İslam'ı bireysel ahlak ve mistisizme indirgerken kimi düşünürler ise onun toplumsal ve siyasi boyutlarını ön plana çıkarmaktadır. İslam düşüncesinde dini olan ile medeni olanı birbirinden ayırma eğilimi, teorik ve pratik düzeyde ciddi kopuşlara yol açmıştır. Şankîti, bu kopuşun İslam medeniyetinde yaşanan anayasal krizin temel sebeplerinden biri olduğunu vurgular. Onun analizlerinde merkeze aldığı temel hususlardan biri, İslam'ın hem uhrevî hem de dünyevî alanlara aynı anda hitap eden bileşik karakteridir. Bu bağlamda Aliya İzzetbegoviç'in ve Muhammed İktal'in düşünceleri, Şankîti'nin siyasi-teolojik yaklaşımını tamamlayıcı niteliktedir.

Şankîti'ye göre İslam uhrevî boyutla sınırlı olmayan dünyevî alanları da düzenleyen bütüncül değerler sistemidir. Bu yönüyle Aliya İzzetbegoviç'in iki dünya dini<sup>376</sup> olarak tanımlamasıyla örtüşür. Çünkü İslam, semavî olan ile dünyevî olanı, manevi olanla maddi olanı, dini olanla medeni olanı birleştiren yapıya sahiptir. Bu kavramsallaştırma, din ile dünya, bireysel olan ile toplumsal olan, akide ile siyaset arasında ayrımlar üretmeyen perspektifi yansıtır. Nitekim Aliya da dinin dünyada etkili olabilmesi ancak bizzat kendisinin de dünyevî olmasıyla yani geniş anlamda siyasetle ilgili olmasıyla ilişki kurarak bu yaklaşımı desteklemekte ve İslam dini, ruhu ve bedeniyile uyumlu olan insanı ve sosyal-ekonomik kurumlarıyla bu uyumu muhafaza eden toplumu inşa etmeyi hedefleyen davettir ifadesiyle İslam'ın bütüncül yapısını vurgular.<sup>377</sup>

Aliya İzzetbegoviç, İslam'ın hayatın tüm boyutlarını kapsayan bir sistem olduğunu belirterek onun sadece manevî yönüne indirgenemeyeceğini, sosyal ve siyasal düzenlemeleriyle de etkinliğini sürdürmesi gerektiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in hem bir peygamber hem

<sup>374</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 463.

<sup>375</sup> Rahman, *İslam*, 57.

<sup>376</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 284.

<sup>377</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 464; İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 23, 256-62.

de devlet başkanı ve komutan olarak yaşamış olması, İslam'da uygulanabilir sistemin varlığını gösterirken Hristiyanlığın yalnızca ruhani ideal sunması onun dünyada yaşanabilirliğini sınırlandırmaktadır. Şankîti, Aliya'nın bu tespitini destekleyerek İslam'ın sosyal adalet ve yönetim anlayışının dinî değerlerle iç içe geçmiş olduğunu vurgular.<sup>378</sup>

İslam'ın dünyevî boyutuna dair derin bir kavrayışa ulaşan diğer bir düşünür de Muhammed İkbâl'dir. İkbâl, sûfî bilinç ile nebevî bilinç arasında yaptığı ayırmada İslam'ın yalnızca bireysel kurtuluşa değil aynı zamanda toplumsal dönüşüme yönelen bilinç biçimi sunmaktadır. Zira ona göre sûfî, şuhûd makamından geri dönmek istemezken peygamberin dönüşü, ideallerden oluşan yeni bir dünya inşa etmek ve zamanda yol açmak üzere gerçekleşen yaratıcı bir eylemdir.<sup>379</sup> Müellife göre İkbâl, İslam'ın mistik din olmadığını, aksine bireyin sorumluluk almasını ve toplum içinde aktif rol üstlenmesini gerektirdiğini savunur. Bu doğrultuda sadece bireyin iç dünyasına yönelen tasavvufî eğilimleri eleştirerek İslam'ın toplumsal dönüşüm misyonunu öne çıkarır. İkbâl'in bu yaklaşımı, Şankîti'nin sûfî yönelimlere yönelik eleştirileriyle örtüşmektedir. Bireyin manevî kurtuluşunu önceleyen fakat toplumun siyasal-toplumsal dönüşümüne kayıtsız kalan dindarlık anlayışı, İslam'ın sahîh mesajını indirgemektir.<sup>380</sup>

Şankîti'nin siyasal düşüncesinde Malik b. Nebî'nin medeniyet inşacısı insan tasavvuru da önemli yer tutar. Malik b. Nebî, medeniyetin temelini oluşturan insan tipini, idealleriyle gayreti ve temel ihtiyaçları arasında sürekli denge kurabilen; ancak bu dengeyi yitirdiğinde, yani artık ne ruhî ne de maddî bir esas takdim edemediğinde tarih sahnesinden çekilen insan olarak tanımlar.<sup>381</sup> Bu bileşik yapı bazı Batılı düşünürlerin de dikkatini çekmiştir. Nitekim Şankîti, Rousseau gibi Batılı düşünürlerin İslam'ın dinî ve dünyevî alanları mezceden karakterini fark ettiğini belirtmektedir. Rousseau, Hristiyanlıkta din ile devletin ayrılığına karşılık, İslam'ın bu sorunu aşan bir yapı sunduğunu ifade ederken, Gustave Le Bon da İslam'ın dinî ve medeni yasaları bir arada barındıran yapısına dikkat çeker.<sup>382</sup>

Şankîti'ye göre bireyin kurtuluşunu esas alan sûfî bilinç, İslam'ı Hira Mağarası'nda dondurmuştur. Zira Hz. Peygamber'in nübüvveti, ruhsal yükselişi nihai hedef olarak değil varlığı ve toplumsal yapıyı dönüştürecek irade olarak görmektedir. Bu bağlamda sûfî bilinç, İslam'ı bireysel arınmaya indirgemiş ve onun toplumsal-siyasal boyutunu ihmal etmişse, benzer şekilde laik bilinç de İslam'ı sadece bireysel alana hapsederek onu kamusal alandan uzaklaştırmayı hedeflemiştir. Ancak burada temel fark, sûfî yaklaşımın bu indirgemeyi iyi niyetli ve dinî hassasiyetle gerçekleştirmesine karşılık, laik yaklaşımın dinin otoritesinden kurtulma arzusu taşıyan seküler motivasyonla hareket etmesidir. Dolayısıyla sûfî bilinç İslam'ı

<sup>378</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 257-259.

<sup>379</sup> Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 125.

<sup>380</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 465,466.

<sup>381</sup> Nebî, *Vechetü'l-Âlemü'l-İslâmî*, 32.

<sup>382</sup> Gustave Le Bon, *Ruhü's-Sevrat ve's-Sevretü'l-Fransiyye*, çev. Adil Zeyt (Kahire: Kelimât Arabiyye, 2013), 42,43; Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 126-129; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 467,468.

daraltmakta ama dindarlık çerçevesinde anlamlandırmakta, laik bilinç ise İslam'ı bütünüyle dinî hayattan koparma eğilimi taşımaktadır.<sup>383</sup>

Şankîti'nin analizleri, İslam'ın yalnızca bireysel kurtuluşa yönelen inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal dönüşümü hedefleyen bütüncül bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede sûfi ve laik indirgemeci yaklaşımları eleştirirken İslam'ın hem ruhsal hem de toplumsal boyutlarını mezceden yapısını savunur. Bununla birlikte İslam'ın siyasal yönünü görünür kılma çabası sadece sûfi ya da seküler eğilimlerle sınırlı değildir. Bu bağlamda Şankîti'nin selefi tavra yönelik eleştirileri de ayrıca dikkate değerdir.

#### 4.5. Selefi Tavrın Eleştirisi

İslam düşüncesinde seleflik, İslam'ı anlama, yorumlama ve yaşama hususunda, ilk üç nesli örnek alan; bu örnekliliği tarihsel dönemden ziyade dinin asli parçası olarak gören ve bu anlayışı korumak adına çaba gösteren gelenekçi ve muhafazakâr düşünce biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Klasik dönemde daha çok itikadî ve fikhî alanda metodolojik çizgi olarak şekillenen seleflik, modern dönemde ise siyasi, toplumsal ve kültürel meselelerde katı literalizme dönüşmüş; özellikle 20. yüzyıl itibarıyla hem Suudi Arabistan merkezli Vahhabî çizgiyle hem de siyasallaşan bazı hareketlerle belirginlik kazanmıştır.<sup>384</sup> Bu yaklaşım, sahil dindarlığı muhafaza etme iddiası taşımakla birlikte zamanla tarihsel şekilciliğe ve çağın gerçekliklerinden kopuk dogmatik kalıplara yönelmiştir.

Şankîti, bu tarihsel ve çağdaş selefi birikimi ele alırken güncel söylemleri ve bu anlayışın İslam siyasal düşüncesi üzerindeki etkilerini de sorgulamaktadır. Ona göre seleflik, İslam'ın ilke ve değerlerini ihya etmekten ziyade, tarihi fotoğraf karesinde donduran ve ümmeti fikrî durgunluğa sürükleyen zihinsel kapanma üretmiştir.<sup>385</sup> Aşağıda ele alınan değerlendirmelerde Şankîti'nin selefliğe yönelik eleştirileri bu tarihsel süreklilik çerçevesinde ele alınmaktadır.

Şankîti, İslam siyasal düşüncesinde kökleşmiş bazı geleneksel yaklaşımlara eleştirel bir perspektifle yaklaşmakta; özellikle selefi anlayışı, İslam medeniyetinin içinde bulunduğu anayasal krizi çözmekten uzak zihniyet olarak değerlendirmektedir. Müslümanları bugün anayasal krizlerden çıkaracak olan şey tarihteki yaşanmışlığı kopyalamak değil vahiyden ilham alarak geleceği şekillendirmektir. Bu bakış açısının karşısında duran selefi zihniyet ise İslam'ın asli kaynakları olan vahiy ve sünnetten ilham almak yerine, tarihi kopyalamayı esas almakta ve böylece dinî değerleri dar tarihsel çerçevede dondurmaktadır.<sup>386</sup> Bir toplumsal hafıza

<sup>383</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 466,467.

<sup>384</sup> Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni Ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (Ekim 2015), 16,18,23,30.

<sup>385</sup> bk. Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 473.

<sup>386</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 470.

gerçeklerden uzaklaştığında tarihin esiri olmaktan kurtulamaz ve geçmiş ile gelecek arasında bilinç oluşturmak konusunda zorluk çeker.<sup>387</sup>

Şankîti, selefliğe yönelik eleştirilerinde bu yaklaşımın ümmetin bir parçası olduğunu ancak onu bütünüyle temsil etmediğini vurgular. Ona göre Selefi düşünce, sünnete uyma gayreti taşımakla birlikte hatadan korunmuş otorite değildir. Birçok selefinin dinin ayrıntılarına dair görüşlerini kesin inanç düzeyinde sunmasının metodolojik hata olduğunu belirtir.<sup>388</sup>

Ayrıca bu zihniyetin yansıması olarak çağdaş selefi düşünce, hem İslam'ın temel siyasi değerlerinden hem de günümüzün sosyo-politik gerçekliklerinden kopuktur. Şankîti, selefi yaklaşımın kitap ve sünnete dönüş iddiasına rağmen şer'î metinlere ve külli değerlere dayanmak yerine saltanat dönemi siyaset anlayışını ve onun etrafında şekillenen fikhî formları referans aldığını; böylece İslam'ın asli siyasi değerlerinden saparak tarihsel saltanat rejimlerine uyum sağladığını ifade etmektedir. Nitekim çağdaş selefi zihniyetindeki hilafet, vahyin dillendirdiği İslam siyasi değerlerini kıstas almış temeller üzerinde yükselen yapıdan ziyade tarihsel görünümün aynen taklit edilmişinden ibarettir. Selefi ekol, modern despotizmi reddetse de klasik dönemdeki istibdada eğilimlidir. Şankîti bu çelişkiyi açıkça ifade ederek çağdaş despot bir liderin yalnızca başındaki resmi şapkayı çıkarıp yerine sarık takmasıyla meşru yönetici ve râşid bir halife sayılmasının ne denli yüzeysel ve çarpık bir anlayış olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Şankîti, Hasan et-Turâbî'nin şu tespitine atıfla selefliğin şekilci ve taklitçi yönünü eleştirir. Zira Turâbî'ye göre selefler iyi niyetleriyle bu tarihe taassupla bağlanıyor ve onun maksadının suretinde değil bakış açısında bulunduğunu unutuyorlar.<sup>389</sup>

Selefi düşüncenin başka sorunu da çağdaş insanlık birikimiyle kurduğu ilişkilerdedir. Şankîti'ye göre bu düşünce biçimi, insan hakları, özgürlükler ve medeniyetler arası etkileşim gibi evrensel değerler karşısında içe kapanık tutum sergilemektedir. Bu bağlamda ümmetin içine kapalı, tek boyutlu ve tarihsel suretleri taklit eden yaklaşımlar nedeniyle entelektüel tıkanıklık yaşandığını vurgular. Zira ona göre başkalarının kültürüne, bilimine ve yaşam biçimindeki farklılıklara ihtiyaç duyulmadığını savunan kibirli düşünce tarzı, düşünsel yoksulluğu ve ruhsal kuraklığı beraberinde getirerek ümmeti fikrî donukluğa mahkûm etmektedir. Yazar, selefliğin içine düştüğü kimlik savunusu anlayışı doğrultusunda Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Abdurrahman Kevâkibî ve Reşid Rızâ gibi reformist düşünürlerin mirasının günümüzde bastırıldığını ifade eder. Bugün ihtiyaç duyulan şeytarihsel şekillere takılıp kalmayan; bilakis vahyin ruhunu ihya etmeye çalışan bir ıslahçı selefliklidir. Şankîti, yapılması gerekenin selefliği tarihin zahirine bağlamak değil, vahyin değerlerini diriltmeye odaklanan bir selefi kuşağın ortaya çıkması olduğunu vurgular. Yine müellif, selefi ekolün sözcük ve terimlere kutsiyet derecesinde bağlılık göstermesini eleştirerek bu anlayışın

<sup>387</sup> Muhammed Muhtar Şankîti, "Selefler, Şiiler ve Manipüle Edilmiş Tarih", *Tevhid Haber* (22 Ocak 2009).

<sup>388</sup> Şankîti, *Siyasi Fetvalar*, 45.

<sup>389</sup> Hasan Turabi, *Kazayâ et-Tecdîd: nahve Menhec Usûlî* (b.y.: Ma'hedu'l-vuhûs ve'd-dirâseti'l-ictimâiyye, t.s.), 82-84; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 470,471.

İslam'ın evrensel ruhuna aykırı olduğunu belirtir. Özellikle şûrâ kavramının demokrasiyle eşdeğer şekilde kullanılmasına karşı yöneltilen tepkileri anlamlı bulmaz. Zira ona göre bu tür yaklaşımlar, sanki Allah müminleri sözcüklere kulluk etmeye zorlamış gibi bir zihniyetin ürünüdür.<sup>390</sup>

Müellife göre selefler ile laikler, niyet ve yöntem bakımından farklılık gösterse de sonuç itibarıyla ortak yanığı paylaşmaktadır. Laiklik, vahyi aşılması gereken tarihsel bir olgu olarak değerlendirirken; seleflik ise tarihi, aynen taklit edilmesi gereken bir vahiy gibi görmektedir. Her iki yaklaşım da İslam'ın evrensel mesajını daraltmakta ve temel ilkelerini indirgemektedir. Şankîî bu durumu laikler vahyi mutlaka aşılması gereken tarih olarak görmüşlerdir ki bu İslami açıdan kabul edilemez; selefler ise tarihi mutlaka kopyalanması gereken vahiy olarak görmüşlerdir ki bu da insani açıdan kabul edilemez sözleriyle özetler. Bu nedenle Şankîî, İslam toplumlarının içinde bulunduğu anayasal krizden çıkışın hem laik hem de selefi modellerin ötesine geçilmesini zorunlu kıldığını belirtir. Ona göre laik devlet İslami açıdan, selefi devlet ise insani açıdan mümkün değildir. Bu doğrultuda Şankîî, Müslümanların bugün ihtiyaç duyduğu şeyin İslam'a geri dönmek değil, İslam'a doğru ilerlemek olduğunu vurgular. Çünkü İslam geçmişin hatıralarıyla yaşanacak bir miras değil, geleceğe yön veren ahlaki ve tasavvuri bir ufuktur.<sup>391</sup>

#### 4.6. Devletin İslamiliğinin Kriterleri

Şankîî'ye göre İslam medeniyetinde yaşanan anayasal kriz, özellikle İslam devleti kavramının tarihsel ve kavramsal düzeyde yeterince netleştirilememiş olmasından kaynaklanan yapısal bir sorundur. Her ne kadar sünnet ve Râşid Halifelerin uygulamaları Müslümanlar tarafından ideal yönetim modeli olarak kabul edilse de bu modelin çağdaş sisteme dönüştürülmesini sağlayacak somut ve sürdürülebilir kıstasların geliştirilememiş olduğu açıktır. Bu bağlamda Reşîd Rızâ'nın da dikkat çektiği gibi İslam dünyasında hilafeti düzenleyen kapsamlı bir anayasa ya da şer'î sistem ortaya konulmamış; şûrâ esasına dayalı ve babadan oğula geçmeyi reddeden yönetim modeli geliştirilememiştir.<sup>392</sup> Şankîî, İslam siyaset teorisinin teorik ideal olarak kalamayacağını; uygulanabilir, ilkelere dayalı anayasal yapıya dönüştürülmesinin artık zaruret hâline geldiğini vurgular.<sup>393</sup>

Yazar, İslam siyasi değerlerinin çağdaş anayasal hükümlere dönüşebilmesi için kavramsal netliğin öncelikli olduğunu savunur. Bu çerçevede İslam devleti tanımında görülen belirsizliklerin giderilmesi gerekir. Bir ülkede halkın çoğunluğunun Müslüman olması ya da şiarların kamusal alanda görünürlük kazanması, o devlete İslam devleti denilmesini haklı çıkarmaz. Esas belirleyici unsur, yönetimin Kur'an ve Sünnet'te yer alan siyasi ilkelere ne

<sup>390</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 472,473.

<sup>391</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 471-474.

<sup>392</sup> Rıza, *Hilafet*, 196.

<sup>393</sup> Şankîî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 478.

ölçüde bağlı kaldığıdır. Müellif, bu bağlamda İslam devleti tanımını otuz yapısal ve işlevsel siyasi ilkeye olan bağlılık temelinde şekillendirir.<sup>394</sup>

İslam siyasi değerleri tarihsel normlar değil; aynı zamanda evrensel ahlaki ve anayasal ilkelerdir. Bir yönetimin İslamiliği, konjonktürel politikalarla değil; sistemin yapısal ve işleyişsel nitelikleriyle bu ilkeler arasında kurduğu ilişkiyle ölçülmelidir. Ayrıca İslam siyaset ilkeleri ile modern demokratik değerler arasında kayda değer bir örtüşme vardır. Selefi çevrelerde sıkça rastlanan demokrasi karşıtlığına eleştirel yaklaşan yazar, demokrasiyle İslam'ın bağdaştırılmasının vahyi gölgelemek anlamına gelmeyeceğini, bilakis vahyin eşsiz meşruiyet kaynağıyla bu değerlerin temellendirilmesinin mümkün olduğunu savunur.<sup>395</sup> İslam geleneğinde yer alan ilkeleri çağın kurumlarına uyarlamak İslam'ın tarihsel canlılığını sürdürmesinin gereğidir.

İslam medeniyetinin içinde bulunduğu anayasal krizden çıkış için ilk adım, devletin İslamîliğini belirleyecek ilkesel ölçütlerin net biçimde ortaya konmasıdır. Bu durum Kur'an ve Sünnet'te yer alan siyasi değerlerin çağdaş bağlamda uygulanabilir ilkelere dönüştürülmesiyle mümkündür.<sup>396</sup> Müellif, İslam siyasi değerlerini siyasi yapı değerleri ve siyasi icra değerleri olmak üzere iki kategoriye ayırır. Bu ikili ayırım, İslam siyaset düşüncesinin pratiğe aktarılabilirliğini kolaylaştıran bir çerçevedir.

#### 4.6.1. Siyasi Yapı Değerleri

Şankîti'ye göre İslam'ın siyasi yapı değerleri, şeriatın nihai hedefleri (makâsîdü's-şerîa) doğrultusunda şekillenmiş, hem ahlaki hem de kurumsal düzlemde adaleti, özgürlüğü ve meşruiyeti esas alan temel ilkelerdir. Şankîti, İslam siyasi değerlerini, anayasal ilkelere ve belli kıstaslara dönüştürmüştür.

##### 4.6.1.1. İnsanın Şerefli Kılınması ve Halifeliği

Şankîti siyasi yapı değerlerinden insanın şerefli kılınması ve halifeliği siyasi değerini, "devlet yönetimi, siyasi otoritesi altındaki her bir insanın canını, özgürlüğünü, malını ve ırzını korumak, insanın saygınlığına yönelik herhangi bir ihlali veya insaniyetinin istismarını önlemek ve ahlaki misyonunu eda etmesi için ona imkan tanımak zorundadır"<sup>397</sup> perspektifiyle uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

<sup>394</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 483,484; bk. Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî, *İslamda Siyasi Sistem*, çev. Ahmet Seçkin (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1991), 33-46.

<sup>395</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 484,485.

<sup>396</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 480.

<sup>397</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 480.

Devlet başkanını, halkı zulüm ve tehlikelerden korumakla mükellef olan ve toplumsal adaletin tesisi için Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak nitelendirilen en yüksek icra makamıdır.<sup>398</sup> Müellife göre insanın yeryüzündeki halifeliği ona yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi vazgeçilmez birtakım haklar kazandırmaktadır. Batı düşüncesinde doğal haklar olarak nitelendirilen bu haklar, İslam düşüncesinde ilahî menşeli ve dokunulmaz haklar olarak değerlendirilir. Bu çerçevede söz konusu hakların bireysel tercihlere ya da toplumsal sözleşmelere indirgenemeyen sözleşme öncesine ait olup sözleşmelerin üstünde yer alan, ilahi iradeye dayanan asli haklar olduğunu vurgulamaktadır.<sup>399</sup>

#### 4.6.1.2. Siyasi Putperestliğin Reddi

Şankîfî siyasi putperestliğin reddi siyasi değerini, “kanunun hükmü karşısında yöneticinin herhangi bir kutsallığı veya istisnai durumu söz konusu değildir; bu yüzden yönetici ile yönetilenler kanun önünde eşittirler, yöneticinin icraatlarını denetlemek ve ihanet ya da acz gibi durumlarda onu azletmek halkın hakkı ve görevidir”<sup>400</sup> perspektifiyle uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam düşüncesinde despotizm, yönetim biçimi olmaktan öte putperestliğin siyasi bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir. Kur'an'da putperestliğin cehaletle ilişkilendirilmesi, bu tür siyasal sapmaların da bilgi ve hikmetten uzaklığa dayandığını gösterir. Hz. Musa kıssasında olduğu gibi cahillik hem itikadî hem de siyasî sapmaların ortak kaynağıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kralların kibirli tavırlarını ve krallar kralı gibi unvanları reddetmesi, İslam'ın ahlaki temelli siyasi değerleri ile despotik gelenekler arasındaki derin çelişkiye işaret eder. Bu duruş, İslam'ın siyasi putperestliğe karşı yürüttüğü ahlaki ve epistemolojik mücadeleyi yansıtır.<sup>401</sup>

İslam siyasi değerlerinin temel ilkelerinden biri, tevhit anlayışına dayanan siyasi putperestliğin reddidir. Bu ilkeye göre yöneticiye kutsallık atfetmek, ona sorgusuz sualsiz itaati meşrulaştırmak ya da onu ilahlaştırmak, İslam'ın özüne aykırıdır. Kur'an'da yer alan “O'na benzer hiçbir şey yoktur.”<sup>402</sup> ayeti, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrımı ortaya koyarken bu ayrımın siyasi boyutunu da vurgular. Bu bağlamda yöneticilere kutsiyet izafe edilmesini engelleyen ve halkın katılımını esas alan şûrâ ilkesi, müellife göre hem tahakküm aracı olan siyasi putperestliğe karşı bir güvence hem de siyasi zulme (tuğyan) karşı ilkesel bir tedbirdir.<sup>403</sup>

<sup>398</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969), 52.

<sup>399</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 97.

<sup>400</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 480.

<sup>401</sup> Muhammed Muhtar Şankîfî, “Muhammed Muhtar Şankîfî: Despotluk Siyasi Putperestliktir”, *İslam Düşüncesi* (Erişim 20 Haziran 2025).

<sup>402</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>403</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 98.

#### 4.6.1.3. Firavuncu Piramidin Ters Çevrilişi

Şankîti, firavuncu piramidin ters çevrilişi siyasi değerini, "devlet yönetimine geçen kişi halkın hizmetkarıdır, onun herhangi bir kutsallığı yoktur, kendini büyük görmeye veya başkalarını küçük görmeye hakkı yoktur. Ve bu kişinin halkı bölmeye ve onun içinden bir kısmını kendi yaltakçı adamları haline getirmeye hakkı yoktur"<sup>404</sup> perspektifiyle uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Tarihsel süreçte birçok imparatorlukta görülen Firavuncu ve despot yönetim modeli, otoritenin mutlak biçimde tek liderin elinde toplandığı, yönetenlerle yönetilenler arasında keskin ayrımın bulunduğu hiyerarşik yapılar üzerine inşa edilmiştir. İslam, bu yapıyı bireyin iç dünyasındaki siyasi putları yıkarak değil, aynı zamanda tarih boyunca egemen olan baskıcı ve tahakkümcü yönetim biçimlerini kökten dönüştürerek reddetmiştir. Şankîti, bu ters çevrilmiş piramidal yapıda aslanan ümmet olduğunu, ona hizmetkar olanın ise yönetici olduğunu vurgulamaktadır. Müellif Kur'ân'da Hz. Musa kıssasının defaatle anlatılmasını<sup>405</sup>, Firavun'un temsil ettiği despotik yapıya karşı verilen mücadelenin somutlaştırılması olarak yorumlar. Nitekim İslam, adalet ve eşitlik ilkelerine dayanan, halkın iradesini esas alan bir siyasal düzen getirerek yöneticiyi halkın kolektif iradesini temsil eden ve bu iradeye hizmet eden konuma yerleştirmiş; böylece ümmeti yönetimin asıl sahibi ve meşruiyetin temel kaynağı olarak tanımlamıştır.<sup>406</sup>

#### 4.6.1.4. Adalet ile Faziletin Biraraya Getirilmesi

Şankîti, adalet ile faziletin bir araya getirilmesi siyasi değerini, "devletin, öyle bir anayasal vizyon üzerinde tesis edilmesi gerekir ki bu anayasal vizyon toplumsal adalet ve dayanışmayı gerçekleştiren, ayrıca insafli kanunlar ile üstün ahlaki özellikler üzerinden ahlaki ve kanuni bağlayıcılığı bir vizyon olmalıdır"<sup>407</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Müellife göre devlet, İslam'ın sosyal hükümlerini hukuki bağlayıcılığa taşır. Din ise bireylerin siyasi otoriteye rızaya dayalı itaatini sağlayan ve böylece devletin meşruiyetini güçlendiren asli unsurdur. Devletin varlığının dinin korunması ve toplumda istikrarın sağlanması açısından zorunlu olduğunu vurgular.<sup>408</sup> Bu çerçevede İslam, nübüvvet ile siyaseti mezceden Sami geleneklerin en güçlü temsilcisidir. Zira Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun içinde doğmuş; devletin varlığından sonra şekillenmiş, Roma hukukunu devralarak siyasal yönünü belirlemiştir. Bu durumda dine hukuki bağlayıcılık kazandıran unsur devlettir. Yahudilik'te ise Hz. Davud ve Hz. Süleyman peygamberler hem dini hem de siyasi otoriteyi temsil etmişlerdir.

<sup>404</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 480.

<sup>405</sup> el-Bakara 2/49-61, el-A'râf 7/103-162, Tâhâ 20/9-98

<sup>406</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 100-103.

<sup>407</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 480.

<sup>408</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 106; Maverdî, *İslâm'da Dünya ve Din Edebi*, 216.

İslam ise doğrudan siyasi boşluğun hâkim olduğu ortamda ortaya çıkmış, kısa sürede kendi devletini ve hukuk sistemini oluşturmuştur. Bu durum, İslam'da dinin devletten önce geldiğini ve devletin inşasında yön verici rol üstlendiğini göstermektedir. Şankîti, İbn Teymiyye'nin İslam'ı Hz. Musa'nın adaleti ile Hz. İsa'nın faziletini birleştiren sistem olarak yorumlamasını<sup>409</sup> ve bu görüşünü "Allah adaleti, ihsanı...emreder"<sup>410</sup> ayetiyle temellendirmesini anlamlı bulur. Şankîti'ye göre İslam'ı diğer semavi dinlerden ayıran iki temel özellik, siyasi otoriteye ilişkin hüküm ve kanunlarının kapsamlılığı ile nübüvvetin son halkası olması hasebiyle hak ve adaleti tesis etme sorumluluğunu ümmete devretmesidir.<sup>411</sup>

#### 4.6.1.5. Siyasi Otoritenin Zorunluluğu

Şankîti, siyasi otoritenin zorunluluğu siyasi değerini "devletin, itaat edilen bir siyasi otorite üzerine kurulması, onun bu kurumsal yapısının muhafaza edilmesi, milli beraberlik ve İslam ümmetinin birliğini sağlamak için siyasi anarşinin engellenmesi ve ona karşı durulması gerekir"<sup>412</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam'daki temel siyasi değerlerin başında, toplumun ortak otorite altında örgütlenmesini sağlayan devletin tesisi ve siyasi otoritenin inşası yer alır. Bu, Kur'ân ve Sünnet nassları, sahabe icması ve maslahat anlayışıyla sabit şer'î gerekliliktir. Siyasi topluluğun başsız olamayacağına dair hadisler, İslam toplumunun siyasal yapılanmasına delalet eder. Bu bağlamda "imamsız ölen cahiliye ölümüyle ölür"<sup>413</sup> hadisi, imam tayinini gerekli kılan bir ilkeyi ifade eder. İbn Teymiyye, dünya ve ahiret saadetinin ancak yardımlaşma ve dayanışma ile mümkün olacağını; bunu gerçekleştirmek ve kötülüğü engellemek için ise otoritenin zorunluluğuna dikkat çeker. En küçük toplulukta bile kurallara uyum gereklidir; dolayısıyla Allah'ın emir ve yasalarını uygulamak için lider zorunludur. Zalim bile olsa bir yöneticinin varlığı, otoritesiz bir geceden daha hayırlıdır; tecrübe de bunu doğrular. Bu açıklamalar, siyasi liderliğin en küçük topluluk için dahi vazgeçilmez olduğunu göstermektedir.<sup>414</sup>

Ayrıca müellif, devlet fikrini İslam'da hükümlerin tatbiki ve toplumsal düzenin sağlanması için şer'î bir zorunluluk olarak görür. Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahabenin hemen hilafet meselesini gündeme alması, devletin Arap örfüne değil, vahyin gereğine dayandığını gösterir. Hz. Ebû Bekir'in "imamlarınız sizinle istikrarlı bir şekilde devam ettiği sürece sizin de bu salih durumdaki bekanız devam edecektir"<sup>415</sup> sözü ise otoritenin sürekliliğini zorunlu kılan anlayışı

<sup>409</sup> Takıyyüddin ibn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahîh limen Beddela Dîne'l-Mesîh*, thk. Ali b. Hasan vd. (Suudi Arabistan: Dârü'l-Âsime, 1419), 22,23.

<sup>410</sup> en-Nahl 16/90

<sup>411</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 105-108; Şankîti, *Laik Olmayan Bir Demokrasi*, 15-23.

<sup>412</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 480.

<sup>413</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5/178.

<sup>414</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, 129; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 108,109.

<sup>415</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Fezâilüs-Sahabe", 56(No.3622).

yansıtır. Şankîti, siyasi otoriteyi hem dinî hükümlerin uygulanması hem de toplumsal düzenin sağlanması açısından zorunlu bir maslahat ve vazgeçilmez siyasi ilke olarak görmektedir.<sup>416</sup>

#### 4.6.1.6. Özgürlük; imkan ve sorumluluktur

Şankîti, özgürlük, imkan ve sorumluluktur siyasi değerini “toplumun genel menfaatleri için kaçınılmaz olan zaruret halleri istisna olmak üzere, birey ve toplumlara ait özgürlüklerin kayıtlanması veya hacz edilmesi caiz değildir. Sivil toplumun gerçekleştirebildiği maslahatları siyasi otorite kendi eline almaz”<sup>417</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Müellife göre özgürlük, İslam düşüncesinde insanın ontolojik varlığının ve ahlaki sorumluluğunun asli şartıdır. Özgürlüğün, vahyin ve şer’î yükümlülüğün dayanağı olduğunu vurgulayan Şankîti, insanın özgür iradesi olmadan ilahî hitabın muhatabı olamayacağını belirtir. Bu bağlamda bireyin özgürlüğünün ortadan kaldırılması, onu ahlaki ve hukuki sorumluluğa ehil varlık olmaktan çıkarmak anlamına gelir.<sup>418</sup>

İslam’ın adaleti esas alan, özgürlüğü önceleyen ve toplumsal sorumluluğu devlete yükleyen sistem sunduğunu ifade eder. Özgürlük olmadan ferdin, adalet olmadan ise toplum inşa edilemeyeceğinden bireysel haklar ile toplumsal sorumluluk arasında denge vardır. Müellife göre İslam vahyi ve ilk dönem tecrübesi, birey ve topluma asgari düzeyde müdahale eden, özgürlükçü ve hoşgörülü siyasal düzen öngörür. Ancak bu model, siyasi otoriteyi sorumluluktan uzak değil; bilakis adaleti tesis etmekle yükümlü yapı olarak tanımlar. Bu çerçevede nübüvvet ve Râşid Halifelik dönemlerinde ortaya çıkan ademî-merkezî siyasal yapılanma gönüllülük esasına dayanırken, söz konusu dönemde zorbalıktan uzak, topluluklara sorumluluk yükleyen bilinçli muhalefet çizgisi dikkat çeker.<sup>419</sup>

#### 4.6.1.7. Yönetimde ve Dağıtımda Adalet

Şankîti, yönetimde ve dağıtımda adalet siyasi değerini “halkın fertleri, devlet yönetimi makamına geçme hususunda eşittirler, bu konuda her birinin yeterliliğine ve kamusal maslahatları gerçekleştirmeye ehil olup olmadığına bakılır, onlar genel siyasi otoritenin menfaatlerinden ve halkın/kamunun sermayesinden istifade etme hususunda da eşittirler”<sup>420</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Şankîti’ye göre adalet, İslam siyasi değerlerinin kökü ve bu değerlere normatif bütünlük kazandıran asli ilkedir. Kur’ân’da geçen “*adaleti gerçekleştirmek*”, “*adaleti ayakta tutmak*” ve

<sup>416</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 113,115.

<sup>417</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 480.

<sup>418</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 120,121.

<sup>419</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 124,126.

<sup>420</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

“hak ile hükmetmek” gibi ifadelerin adaleti soyut değerden çıkararak toplumsal işleyişi düzenleyen olumlu-yapıcı bir ilke hâline getirdiğini vurgular. Bu doğrultuda adalet, bireysel tutumları ve kurumsal yapıları yönlendiren, toplumsal dönüşümü hedefleyen aktif çabadır. Şankîfî ayrıca Kur’ân’ın özellikle siyasi yönetim bağlamında adaleti öne çıkardığını belirtir.<sup>421</sup> “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder”<sup>422</sup> ayetini yorumlayan İbn Teymiyye’ye atıfla bu iki emrin birlikte düşünülmesi gerektiğini; adil siyaset ile salih yöneticiliğin bütün oluşturduğunu ifade eder.<sup>423</sup> Bu anlayışa göre kamu otoritesine erişim tüm bireylere eşit şekilde açık olmalı, her birey ehliyeti ve toplumsal maslahatları gerçekleştirme kapasitesi doğrultusunda değerlendirilmelidir. Aynı şekilde kamu kaynakları da eşitlik ilkesi çerçevesinde vatandaşlara açık olmalıdır.

#### 4.6.1.8. Siyasi Ehliyet Eşitlik

Şankîfî, siyasi ehliyet eşitlik siyasi değerini “devlet yönetimine geçme ve kamusal menfaatlerden istifade etme hususunda, halkın bireyleri arasında kabile, millet veya din esasına dayalı herhangi bir ayırım yapılması caiz değildir”<sup>424</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Müellife göre Kur’ân ve Sünnet’in ortaya koyduğu temel siyasi yeterlilik kriterleri, kuvvet (liyakat ve ehliyet) ile emanet (ahlaki sorumluluk) ilkeleridir. Bu ilkeler yöneticiliğin soy, kabile veya etnik aidiyet temelinde değil, ahlaki ve işlevsel yeterlilik esas alınarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Şankîfî, İslami metinlerde yönetim hakkının Kureyş gibi belli bir soya tahsis edilmediğini vurgular. Halifelerin Kureyş’ten olacağına dair rivayetlerin emir<sup>425</sup> değil haber niteliğinde olduğunu, bu rivayetlerin şer’î bağlayıcılığa sahip olmadığını ifade eder. Ayrıca bu rivayetlerin, Emevî ve Abbâsî döneminde Kureyşli seçkinlerin maslahatı doğrultusunda yorumlandığını<sup>426</sup>, hatta Gazâlî gibi âlimlerin siyasi ehliyete dair ayet ve hadisleri göz ardı ederek Kureyş şartını öne çıkardıklarını belirtir. Bu durum, müellife göre siyasal ahlakın kabilevi çıkarlara feda edilmesinin açık bir örneğidir. İbn Haldun’un Kureyş’in siyasi üstünlüğünü asabiyyet üzerinden temellendirmesi de Şankîfî’ye göre zorlama yorumdur. İbn Haldun, bu görüşü eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmiş olsaydı, İslam’ın sözleşmecî ve ahlaki yönetim anlayışını kabilevi güç ilişkilerine indirgemezdi.<sup>427</sup>

Bu çerçevede müellif, İslam’ın siyasi eşitlik anlayışını savunur ve soy, kabile ya da etnik köken temelli ayrımları reddeder. Çünkü ona göre tüm bireyler, yönetimde görev alma ve kamu menfaatlerinden yararlanma konusunda eşit statüye sahiptir. Bu anlayış, Hz. Peygamber’in

<sup>421</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 126,128.

<sup>422</sup> en-Nisâ, 4/58

<sup>423</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye*, 6.

<sup>424</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

<sup>425</sup> Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “İmâre” 1818.

<sup>426</sup> bk. Zekerîya el-Ensârî, *Fethu’l-Vehhâb bi-Şerhi Minhâcî’t-Tullâb* (b.y.: Dârü’l-Fikr, 1414), c. 2/187.

<sup>427</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 138-141; bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/429-432.

Veda Hutbesi'nde vurguladığı "Arap'ın Acem'e, Acem'in Arap'a üstünlüğü yoktur; üstünlük ancak takvadadır"<sup>428</sup> ilkesiyle örtüşmektedir.

#### 4.6.1.9. Toplumsal Tabakaların Ortadan Kaldırılışı

Şankîfî, toplumsal tabakaların ortadan kaldırılışı siyasi değerini "devlet yönetimine geçme ve kamusal menfaatlerden istifade etme hususunda, halkın bireyleri arasında ırk, renk veya cinsiyet esasına dayalı herhangi bir ayırım yapılması caiz değildir"<sup>429</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Adil siyasi hayat, ancak toplumsal eşitlik ilkesi üzerine kurulabilir. Bu bağlamda İslam, eşitliği esas almış ve yeryüzünde üstünlük taslamayı kesin olarak yasaklamıştır. "*İşte âhiret yurdu. Onu yeryüzünde haksız üstünlük kurmak ve bozgunculuk çıkarmak istemeyenler için hazırlanmış bulunuyoruz*"<sup>430</sup> ayeti bu anlayışı yansıtır. Kur'ân ve Sünnet, yönetimde liyakat ve emanet gibi ahlaki ve fiili yeterliliği esas alır; buna karşılık soy, kabile, ırk veya cinsiyet gibi doğuştan gelen özellikleri belirleyici kabul etmez. Bu yaklaşımı destekleyen "Yönetiminize, başı kuru üzüm gibi siyah bir Habeş kölesi geçse ona itaat edin"<sup>431</sup> hadisi, toplumsal ve ırksal ayrımcılığın İslam'da geçersizliğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in azatlı köleleri ve toplumsal konumu düşük kişileri yüksek görevlere ataması siyasal eşitliğin pratik örneğidir. Bu çerçevede klasik fakihlerin öne sürdüğü hür ve erkek olma şartları, Kur'ân ve Sünnet'e değil, tarihsel tecrübeler ve örfî yorumlara dayanır. Özellikle Sebe Kraliçesi kıssasının kadınların yöneticiliğine olumlu örnek teşkil ettiğini belirten yazar, Kur'ân'da bu konuda herhangi şer'î eleştirinin yer almamasının dikkat çekici olduğunu vurgular. Eğer kadın yönetici olmak dinen yasaklansaydı, Kur'ân'ın bunu açıkça dile getireceğini ifade eder.<sup>432</sup>

#### 4.6.1.10. Siyasi Temsilin Zorunluluğu

Şankîfî, siyasi temsilin zorunluluğu siyasi değerini "halkın topluca ve doğrudan gerçekleştirilmesi mümkün olmayan devlet yönetimi için bu işe ehli olan kişileri, kendine vekil kılması gerekir; bu vekalet, yasama, yürütme ve yargı otoritelerini kapsar. Vekil vekalet sözleşmesinin gereklerine bağlı kalmalıdır"<sup>433</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam siyasi düşüncesinde temsil, yürütme erkini olduğu kadar yasama ve yargı alanlarını da kapsayan bütüncül bir otorite anlayışını ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber döneminde bu üç erk, birbirinden ayrılmadan birlikte gelişmiş ve Peygamber, hem yasama hem yürütme hem

<sup>428</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, ed. Şuayb el-Arnaût, Adil Murşid v.d (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421), c. 38/474.

<sup>429</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

<sup>430</sup> el-Kasas 28/83

<sup>431</sup> el-Buhari, *Sahihu'l-Buhârî*, "Ahkâm" 4 (6723).

<sup>432</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 131-135.

<sup>433</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

de yargı erklerini bizzat temsil eden merkezi bir otorite konumunda olmuştur.<sup>434</sup> Bu bağlamda vekil, ümmetin verdiği vekâletin gereklerine bağlı kalmakla yükümlüdür. Kur'ân'daki "*İşleri de aralarındaki danışma ile yürür*"<sup>435</sup> ayeti, devlet başkanının seçimi de dâhil olmak üzere, kararların sonuçlarından etkilenen herkesin istişareye katılma hakkına sahip olduğunu ve bu yetkinin belirli bir gruba tahsis edilemeyeceğini ortaya koyar. Ancak doğrudan katılımın her zaman mümkün olmadığı durumlarda İslam temsili şûra ilkesini benimser. Hz. Peygamber'in İkinci Akabe Biatı'nda her kabileden seçilen on iki nakibi belirlenmesi, temsiliyetin meşruiyetini ve işlevselliğini gösteren tarihsel örnektir. Şankî'tî'ye göre bu uygulama, ümmetin bütününe temsil eden vekil bir düzen kurma gayretinin erken dönem yansımasıdır.<sup>436</sup>

Ayrıca siyasi temsil asıl hak sahibinin yerine geçmek değil, ona vekâlet etmektir. Hz. Peygamber dönemi arifleri ile Medine'deki sahâbîlerin hilafet seçimindeki rolleri bu anlayışın uygulamalarıdır. Ancak yazar, bu temsil örneklerinin dönemin sınırlı iletişim imkânları nedeniyle örfî ve pratik zorunluluklardan kaynaklandığını ifade eder. Dolayısıyla bu örfî tasarruf, şûra ilkesinin evrenselliğini ortadan kaldırmaz; aksine, İslam'da meşruiyetin halkın rızası ve temsile dayalı olarak şekillendirilmesi gerektiğini teyit eder.<sup>437</sup>

#### 4.6.1.11. Siyasi Otoritenin Kuruluşunda Şurâ

Şankî'tî, siyasi otoritenin kuruluşunda şurâ siyasi değerini "yöneticinin siyasi meşruiyeti, ancak yönetilenlerin seçmesi ile gerçekleşir; çünkü başa geçirme, denetleme ve görevden alma hususlarındaki siyasi meşruiyetin kaynağı halktır. Bu çerçevede halk tarafından bu görevin söz konusu üç şıkkıyla birlikte yerine getirilebilmesini mümkün kılacak periyodik seçimlerin yapılması gerekir"<sup>438</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam siyaset düşüncesinde yöneticinin meşruiyeti, ümmetin rızasına ve iradesine dayanan şurâ ilkesine bağlıdır. Bu ilke sadece seçimi değil, aynı zamanda yöneticinin denetimini ve azlini de içeren ahlaki ve hukuki boyut taşır. Kur'ân'daki "*İşleri de aralarındaki danışma ile yürür*"<sup>439</sup> ayeti, kamu işlerinin halkın katılımıyla yürütülmesi gerektiğini belirtirken Şankî'tî bu bağlamda şurânın belirli bir zümreye tahsis edilemeyeceğini vurgular. Halkın özgür ve bilinçli tercihiyle sağlanmayan yönetim biçimleri ümmetin siyasal hakkını gasp eder. Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife belirlememesi, bu hakkın ümmete bırakıldığını gösterir. "Eğer Ebu Bekir'i seçerseniz... Eğer Ömer'i seçerseniz..."<sup>440</sup> sözleri ise bağlayıcı emir

<sup>434</sup> Meryem Cihangir, *İslam Hukukunda Adil Yargılama Esasları* (Ankara: İksad Yayınevi, 2024), 23.

<sup>435</sup> eş-Şuarâ 42/38

<sup>436</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 148.

<sup>437</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 149-151.

<sup>438</sup> Şankî'tî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

<sup>439</sup> eş-Şuarâ 42/38

<sup>440</sup> Makdisî Ziyâüddîn, *el-Ehâdisu'l Muhtâra*, ed. Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Dehiş (Beyrut: Dâr Hıdır, 1420), c. 2/86.

değil, yol gösterici beyanlardır. Ehlü'l-hall ve'l-akd, yöneticiyi seçme ve azletme yetkisine sahip olan doğrudan ümmettir.<sup>441</sup>

#### 4.6.1.12. Siyasi Biat Sözleşmesi

Şankîfî, siyasi biat sözleşmesi siyasi değerini “seçimler halkın geneli ile onun çoğunluğu tarafından seçilen kişi arasında yapılmış bir sözleşmedir; bunun neticesi olarak halkın seçilmiş siyasi otoriteye itaat etmesi ve onunla yardımlaşması gerekirken, seçilmiş siyasi otoritenin de çalışması ve görevinde samimi olması gerekir. Göreve başlama toplantılarında ve seçilmişlerin yeminleriyle bu sözleşmenin teyit edilmesi mümkündür”<sup>442</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Şûrâ ilkesi, ümmetin emanet ve kuvvet vasıflarına sahip bir yöneticiyi karşılıklı rıza ve özgür iradeyle seçmesini sağlar. Bu meşruiyetin pratikte tesisi ise biat ilkesiyle tamamlanır. Şankîfî'ye göre biat, İslami toplumsal sözleşmenin somutlaşmış hâlidir ve yöneten-yönetilen ilişkisini sözleşmeye dayalı bir temelde kurar. Biatın geçerliliği halkın özgür iradesine bağlıdır; zorlama ile yapılan biat meşru kabul edilemez. “kim bir imama biat ederse, elini uzatıp onunla tokalaşsın, kalbinin meyvesini ona versin ve gücü yettiğince ona itaat etsin”<sup>443</sup> hadisini bu bağlamda yorumlayan müellif, biatin samimiyet ve gönüllülük esasına dayandığını vurgular. İbnü'l-Cevzî'de sözleşen taraflardan her birinin samimi olması yönünde<sup>444</sup> benzer yorumlarda bulunmuştur. Ayrıca biat ve seçimle kurulan bu sözleşme, tüm ümmeti kapsadığını belirten Şankîfî, Cüveynî gibi kimi klasik fakihlerin kadınları, köleleri ve genel halkı dışlayan yaklaşımların ise sahih şer'î temellere dayanmadığını belirtir.<sup>445</sup>

#### 4.6.1.13. Cemaat ve İmamın Lüzumu (Bir Lider Öncülüğünde Topolanmanın Gerekliliği)

Şankîfî, cemaat ve imamın lüzumu siyasi değerini “Allah'a isyan içeren şeyler dışında, kolektif irade ve halkın seçtiği otorite tarafından oluşturulan kanunlara uymak ve bu kolektif iradeyi ona karşı çıkan isyancılara ve birliği bozmaya çalışan ayrılıkçılara karşı korumak gerekir”<sup>446</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam dini, bireysel kurtuluşun yanında toplumsal birlik ve siyasal düzeni de hedeflemiştir. Hz. Peygamber'in risâletten önce Hira Mağarası'nda yaşadığı inziva, manevi arayışının tezahürüdür. Ancak İslam vahyinin gelişile birlikte Hz. Peygamber bu manevi derinliğini koruyarak toplumun içinde müjdeleyici, uyarıcı ve aynı zamanda siyasi ve askerî bir önder olarak aktif mücadele sürecine girmiştir. Dolayısıyla onun hayatı, sosyal hayattan uzak

<sup>441</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 143-148; Şankîfî, *Siyaset Fıkhı*, 24,25.

<sup>442</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

<sup>443</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “İmâre”, 1844.

<sup>444</sup> bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, ed. Ali Hüseyin el-Bavvâb (Riyad: Dârü'l-Vatan, t.s.), c. 4/124.

<sup>445</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 151-154; Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem*, 62,63.

<sup>446</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

durmayı değil, maneviyatı toplumsal sorumlulukla bütünleştiren örneklik sunar.<sup>447</sup> Bu doğrultuda meşru siyasi otoritenin ümmetin özgür iradesi ve ortak sözleşmesiyle kurulması gerekir. Bu otoriteye –ilahî buyruklara aykırı olmadığı sürece– itaat dinî sorumluluktur. Hz. Peygamber’in, Müslümanlara cemaat halinde yaşamayı emreden hadislerine dikkat çeken müellif, bu yapıyı bozacak ayrılıkları sapma olarak görür. Bu doğrultuda Medine Vesikası, Müslümanların siyasi ve toplumsal bir cemaat olarak örgütlenmesini düzenleyen belgedir. Müellif, Vesika’nın yalnızca Müslümanları değil, sözleşmeye katılan gayrimüslimleri de ümmet kapsamında gördüğünü; bu yapının korunmasından her iki tarafın da sorumlu tutulduğunu vurgular. Vesika, farklı inanç gruplarını itikadî açıdan ayırsa da siyasal ve coğrafi bir bağlamda tek bir siyasi ümmet çatısı altında birleştirmiştir. Bu bağlamda ortaya konan yapı, bütüncül siyasi birlik arz etmekte olup gayrimüslimlerle yapılan antlaşmaların ihlali de cemaat ilkesiyle birlikte ümmet bütünlüğüne karşı bir sapma anlamına gelmektedir.<sup>448</sup>

#### 4.6.1.14. Meşru Siyasi Otoriteye İtaat

Şankîti, meşrû siyasi otoriteye itaat siyasi değerini “Allah'a isyanı içeren şeyler dışında ve halk ile siyasi liderleri birbirine bağlayan anayasa maddeleri çerçevesinde, halk tarafından seçilmiş siyasi liderlere itaat etmek ve liderler bu anayasal sözleşmeye bağlı kaldıkları sürece isyancılara karşı onlara yardım etmek gerekir”<sup>449</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Müellife göre İslam’da siyasi otoriteye itaat, halkın maslahatını koruyan ve sözleşmeye aykırı olmayan meşru yönetime bağlılık esasına dayanır. Bu ilkenin temeli, Kur’ân’da emanetin ehline verilmesi ve adaletle hükmetme<sup>450</sup> emriyle birlikte “Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de.”<sup>451</sup> ayetinde açıkça belirtilmiştir. Şankîti, bu ayette yöneticilere itaati halkın rızasına ve liyakate dayalı seçimle görevlendirilmiş olması ve adaletle hükmetmesi ile şer’i hukukla çelişmeyen kararlar alması şeklinde iki şarta bağlar. Bu bağlamda biat, halkın iradesiyle yapılan ve adalet taahhüdüne dayanan bağlayıcı bir sözleşmedir; ancak meşruiyet şartlarını ihlal eden bir yönetime karşı geçerliliğini kaybeder. İmam Şâfiî’nin de ifade ettiği üzere İslam’da siyasi itaat mutlak değil, şartlı bir itaattir.<sup>452</sup>

#### 4.6.1.15. Yöneticiliğe Talip Olmamak

Şankîti, yöneticiliğe talip olmamak siyasi değerini “devletin varlığını ve toplumun yapısını tehdit eden siyasi bir boşluk oluşmadığı sürece kişinin kendini devlet yönetimine aday olarak

<sup>447</sup> Şankîti, *Laik Olmayan Bir Demokrasi*, 15.

<sup>448</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 157,161.

<sup>449</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

<sup>450</sup> en-Nisâ 4/58

<sup>451</sup> en-Nisâ 4/59

<sup>452</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, c. 1/79; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 161.

göstermesi caiz değildir; aday gösterme işi partilere, heyetlere ve halkın geneline bırakılır”<sup>453</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam siyaset düşüncesinde yöneticilik, hak veya ayrıcalık değil; ağır sorumluluk ve emanettir.<sup>454</sup> Bu nedenle bu makama ısrarla talip olmak, ahlaki zaaf ve ihanet emaresi sayılır. İslam siyaset ve ahlak anlayışında, yönetime talebi yasaklayan ve bunu daimi bir sünnet olarak kurumsallaştıran özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in talep etmeden görevlendirdiği Ebu Musa el-Eş’arî ve Muaz b. Cebel’i örnektir;<sup>455</sup> Ebu Zer’e yönelik “Sen zayıf bir adamsın; yöneticilik emanettir” hadisi de bu ilkenin temel dayanaklarından biridir.<sup>456</sup> Bununla birlikte müellif, yöneticilik talebinin mutlak biçimde yasaklanmadığını, Hz. Yusuf’un “*Beni ülkenin hazinelerinin başına getir. Şüphesiz ben iyi koruyucu ve iyi bilen biriyim*”<sup>457</sup> talebinin bu konuda bir istisna olduğunu belirtir. Turtûşî, kamu yararının zarar gördüğü ve ehil kişilerin göreve gelmesinin zorunlu olduğu durumlarda yönetime talip olmayı caiz değil, aynı zamanda vacip görmektedir.<sup>458</sup>

#### 4.6.1.16. Fesada Karşı Amansız Bir Mücadele

Şankîti, fesada karşı amansız bir mücadele siyasi değerini “yasama, yürütme ve yargı otoritelerinin aralarındaki dengenin sağlanmasıyla birlikte birbirinden ayrılması, ayrıca toplumun çeşitliliğini ifade edecek ve devlet yönetimindeki tekelleşmeyi önleyecek şekilde çok partili bir siyasi sistemin ve çok sesli medya ve sendika ortamının sağlanması gerekir”<sup>459</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Müellife göre adaletin tesisi ve zulmün önlenmesi, yalnızca bireysel erdemle değil, aynı zamanda kurumsal güç dengelerinin sağlanmasıyla mümkündür. Şankîti, Kur’ân’daki “*Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu...*”<sup>460</sup> ayetini, siyasetin sadece nasihat ve iyi niyete değil, müdafaa ve güç dengelerine de dayandığını gösteren temel bir ilke olarak yorumlar. Bu bağlamda fesadı defeden ve dünyayı fesattan koruyan şey, yöneticinin bireysel olarak siyasi değerlere bağlı kalması ve onun toplumsal müdafaa üzerinden bu değerlere bağlı kalınmasını sağlamasıdır.<sup>461</sup> Fakihlerin çoğu, kişinin malını, canını ve haysiyetini koruma hakkını savunmuş; bu hakkı bireysel ve kamusal

<sup>453</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

<sup>454</sup> Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 71.

<sup>455</sup> Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “İmâre”, 1823.

<sup>456</sup> Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “İmâre”, 1825.

<sup>457</sup> Yûsuf 12/55

<sup>458</sup> Turtûşî, *Sırâcu’l-Mulûk* (Mısır: y.y., 1289), 44; Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 166,167.

<sup>459</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 481.

<sup>460</sup> el-Bakara 2/ 251

<sup>461</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 168.

sorumluluk olarak da görmüştür.<sup>462</sup> Müellif, bu ilkelerin günümüzde halk ile yönetim arasındaki ilişkilerde de geçerli olduğunu savunur.

Müdafaa ilkesi, savaşla sınırlı olmayan; siyasi istibdada, keyfi yönetime ve yapısal yolsuzluklara karşı toplumsal direnişin anayasal ve siyasi temellerini de içeren kapsamlı ilkedir. Bu çerçevede çok partili yapı, bağımsız medya, güçlü sendikalar ve kuvvetler ayrılığı gibi demokratik kurumlar, bu ilkenin çağdaş uygulamalarıdır. Müellif, bu anlayışı Montesquieu'nun yetki dağılımı<sup>463</sup> sistemiyle ilişkilendirerek müdafaanın hem İslamî hem de evrensel anayasal düşünceyle uyumlu olduğunu savunur.<sup>464</sup>

#### 4.6.2. Siyasi Yapı Değerleri

Şankîfî, siyasi yapı değerlerinden farklı olarak, devletin otoritesinin inşasından sonraki yönetim süreci, karar alma ve uygulamaya yönelik kıstaslar üzerinde durmaktadır. Siyasi yapı ve icraa değerleri arasında benzerlikler olsa da, Şankîfî, burada kullanım yoğunluğuna göre tasnif ederek incelemiştir.

##### 4.6.2.1. Allah ve Rasulüne Götürmek

Şankîfî, Allah ve Rasulüne götürmek siyasi değerini "İslami kaynaklığın bütün kanunların İslami vahiyden türetilmiş veya bu vahye aykırı olmayan kanunlar şeklinde yapılandırılmış olması yönüyle anayasal bakımdan güçlendirilmesi, ayrıca bu güçlendirmenin anayasal bakımdan kontrol edilmesini sağlayacak bir kontrol heyetinin oluşturulması gerekir"<sup>465</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, yönetici ile halk arasındaki ilişkinin temelini Allah'a ve Resulüne götürme esasına dayandırırken, yönetilenlere de meşru otoriteye itaati emreder. "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün...*"<sup>466</sup> ayeti, dört temel ilkeye işaret eder: emaneti ehline vermek, adaletle hükmetmek, meşru otoriteye itaat ve ihtilaf durumunda Allah ve Resulü'ne başvurmak. Müellif, bu ilkelerin yönetim yapısı ve toplumsal düzenin ahlaki çerçevesi açısından birbirini tamamladığını vurgular.<sup>467</sup>

Şankîfî, bu geleneksel çerçeveyi güncelleyerek Allah'a ve Resulüne götürme ilkesinin anayasal ve kaynakal iki boyutu olduğunu belirtir. Anayasal olarak bu ilke, hukukun üstünlüğü ve

<sup>462</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü's-Şeria", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/423-427.

<sup>463</sup> bk. Louis de Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine 1*, çev. Fehmi Baldaş (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 259-266.

<sup>464</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 170.

<sup>465</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 482.

<sup>466</sup> en-Nisâ, 4/59

<sup>467</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 172.

eşitlik ilkesini ifade ederken; kaynakstal olarak hukuki ve ahlaki bağlayıcılığın Kur'ân ve Sünnet'e dayanmasını zorunlu kılar. Yöneticinin yalnızca Allah'a değil, halka karşı da sorumlu olması, İslam siyaset teorisinin özgün niteliğidir. Bu anlayış, İbn Teymiyye'nin yöneticiyi Allah'ın kulları için tayin ettiği vekil olarak görmesiyle<sup>468</sup> desteklenmektedir. İslam siyaset sistemi, doğrudan vahiyden alınan ilkelerle şekillenir. Bu nedenle yönetim işlevi her ne kadar dünyevî olsa da taşıdığı ilahi sorumluluk sebebiyle taabbudî bir nitelik arz etmektedir.<sup>469</sup>

#### 4.6.2.2. Sevâd-ı Azama Bağlı Olmak

Şankîti, sevâd-ı azama bağlı olmak siyasi değerini "toplumun genelini ilgilendiren meselelerdeki ihtilafları bir çözüme kavuşturmak için , halkın büyük çoğunluğunun veya onların temsilcilerinin , seçimlere gitme , kanun çıkarma gibi şer'î/meşru kıstaslar belirlemesi gerekir, ayrıca bazı önemli durumlarda mümkün olduğu kadarıyla icma ve sözbirliğine başvurulabilir"<sup>470</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Müellife göre halkın toplumsal meselelerde görüş beyan etmesi, yasaların belirlenmesi ve kamu yararına ilişkin ilkelerin tespiti zorunludur. Nübüvvetin sona ermesiyle birlikte yönetim, vahiyden ümmetin ortak iradesine ve icmâsına dayanan düzene evrilmiştir. Bu bağlamda şeriatın muhafaza görevini ümmete tevdi ederken sapmadan korunmuş yegâne merci olarak da topluluğu (cemaat) gösterilmektedir. Siyasi olarak icmâ kavramı, ümmetin özgür iradesiyle belirlenen meşru otoriteye bağlılığı ve bu yapıyı zayıflatacak başkaldırlardan uzak durmayı ifade eder. "Siz birlik halindeyken saflarınızı bozmak isteyen kimseyi öldürünüz"<sup>471</sup> hadisi, ümmet birliğini tehdit eden girişimlere karşı siyasal istikrarı koruma çağrısıdır.<sup>472</sup>

Bu çerçevede şûrâ, yalnızca yönetici belirleme aracı değil; toplumsal meselelerin çözümünde karşılıklı rızaya dayanan asli ilkedir. Müellif, zamanla daraltılan icmâ kavramının aslında ümmetin müşterek siyasi iradesini koruyan çerçeve olduğunu savunur. Toplum halinde yaşamının gereği olarak bireylerin ümmetin ortak kararlarına ve sevâd-ı azamın görüşüne bağlı kalmalıdır. Hz. Ebû Bekir'in Sakîfe'de halife seçilmesi<sup>473</sup> örneği, meşru otoritenin sahabenin genel mutabakatıyla şekillendiğini gösterir. Meşru otoriteye karşı kalkışmaları, toplumsal sözleşmeyi ihlâl eden ve düzeni tehdit eden eylemler olarak tanımlayan müellif, klasik fukahanın da bâğîlerle ilgili hükümleri belirlerken yöneticiyi ve ümmeti korumayı esas alarak otoriteyi istismar eden sultanların keyfi cezalandırma yetkisini sınırlandırdığını ifade eder.<sup>474</sup>

<sup>468</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'îyye*, 12.

<sup>469</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 173,177.

<sup>470</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 482.

<sup>471</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "İmâre"1852.

<sup>472</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 178,179.

<sup>473</sup> el-Buhari, *Sahihu'l-Buhârî*, "Muhâribîn"90.

<sup>474</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 180.

#### 4.6.2.3. Zalimi Durdurmak

Şankîfî, zalimi durdurmak siyasi değerini “devlet yönetimindeki kişinin işlediği her türlü zulüm için hesaba çekilmesi, sorgulanması gerekir, devlet yönetiminin başında olması onu bu sorgulamaya karşı koruyamaz. Ayrıca yöneticinin de halkın birbirine zulmetmesini engellemesi ve zalime karşı mazlumun hakkını savunması gerekir”<sup>475</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Müellife göre İslami metinler, sadece toplumsal ve siyasal zulme karşı kalkan olmakla kalmaz; aynı zamanda iktidarın tekelleşmesini engelleyen anayasal müdafaa ilkesi de tesis eder. Şankîfî, nebevî hadislerde geçen zâlimi durdurma<sup>476</sup> emrinin yalnızca yöneticilere değil, tüm ümmete yönelik kolektif bir yükümlülük olduğunu vurgular. Bu bağlamda zalim karşısında hakkı söylemenin en büyük cihat olduğu yönündeki hadis<sup>477</sup>, toplumsal adaletin korunmasını temin eden ilkedir. Mâtürîdî gelenekte sahabe döneminden itibaren şekillenen hâkim anlayışa göre fâsık ya da zalim dahi olsa mevcut devlet başkanına isyan caiz görülmemektedir. Zira böyle bir isyanın daha büyük bir fitneye yol açabileceği endişesiyle yöneticiye haram bir fiil emretmediği sürece itaat edilmesi gerektiği, hatta arkasında namaz kılınmasının uygun olduğu savunulmuştur.<sup>478</sup> İbn Teymiyye için zalim de olsa bir idarecinin varlığı önemli ve gereklidir. Ona göre altmış sene zalim bir yönetici idaresinde yaşamak, bir gece devlet başkanı olmadan yaşamaktan daha iyidir.<sup>479</sup> Ebû Hanîfe, evrensel ve dinî bir değer olan adaletin ihlali sebebiyle zalim yöneticilere biati caiz görmemiştir. Bu çerçevede, Hz. Ali'nin yönetimine karşı çıkan isyanları meşru kabul etmemiş; Muaviye ile Hâricîlerin kalkışmalarını da onaylamamıştır.<sup>480</sup> Şankîfî, İslam'ın zulme karşı direnişi, hakkı savunmayı ve gerekirse bu uğurda canı feda etmeyi teşvik eden adalet fıkhi sunduğunu belirtir. Bu yaklaşım, otoriteye mutlak itaati esas alan Hint ve Fars kökenli doğu despotizmi anlayışına değil; siyasal özgürlüğü önceleyen klasik Yunan-Roma düşüncesine daha yakın bir yerde durmaktadır.<sup>481</sup>

#### 4.6.2.4. Kamu Malı, Allah'ın Malıdır

Şankîfî, kamu malı, Allah'ın malıdır siyasi değerini “halkın ortak malını (kamu malını) korumak, onun değerlendirilmesini sağlamak, onun toplanması ve dağıtılmasında genelin menfaatini gözetecek şekilde adaletli olmak, ayrıca kamu malı ile özel mal arasında açık bir

<sup>475</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 482.

<sup>476</sup> Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, “Melâhim”,17,(No.4338).

<sup>477</sup> Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, “Melâhim”,17,(No.4343).

<sup>478</sup> Maksut Çetin, *Maturidiliğin Siyaset (Hilafet/İmamet) Anlayışı* (Atürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013), 208.

<sup>479</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'îyye*, 129.

<sup>480</sup> Şaban Erdiç, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru Olarak Biat -Ebû Hanife Örneği”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (ts.), 313.

<sup>481</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 181-184.

ayrım yapmak, özellikle devlet yönetimindeki kişilerin mal varlıklarını kamu malından kesin bir şekilde ayırmak gerekir”<sup>482</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Mal, siyasi zulmün temel araçlarından biridir. Otoriter yöneticiler, ümmetin malını tekelleştirerek kamu kaynaklarını keyfi biçimde kullanmakta ve böylece iktidarlarını pekiştirmektedir. Şankîti, İslam’ın kamu malını Allah’ın malı olarak tanımladığını ve yöneticide bir emanet olduğunu<sup>483</sup> ve yöneticilerin bu mal üzerindeki tasarrufunun mutlak mülkiyet değil, ümmetin maslahatına bağlı kayıtlı bir yetki olduğunu vurgular. Bu yetki üç alanla sınırlandırılmıştır: kamu hizmetleri, görevlilere ödenen meşru ücretler ve ihtiyaç sahiplerine yapılan yardımlar.<sup>484</sup>

#### 4.6.2.5. Hıyanet, Rüşvet ve Yolsuzluğun Önünü Almak

Şankîti, hıyanet, rüşvet ve yolsuzluğun önünü almak siyasi değerini “yöneten veya yönetilen kesimlerden kamu malına el uzatanların takip edilip cezalandırılması, rüşvet alıp verenleri cezalandıran kanunların konulması ve kamusal işlerin yürütülmesindeki mali şeffaflığı kontrol edecek heyetlerin kurulması gerekir”<sup>485</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam dini, kamu malının korunmasını en yüksek ahlaki ve hukuki sorumluluklardan biri sayar. Zimmete geçirme, ihanet, rüşvet ve yolsuzluk gibi tutumlar açıkça haram kılınmıştır.<sup>486</sup> Şankîti, Kur’ân’da geçen ğull (غُلٌّ)<sup>487</sup> kelimesinin kamu malını hukuksuz edinmeyi ve ümmetin ortak mülkiyetine ihaneti ifade ettiğini belirtir. Bu yasak sadece yöneticileri değil, halkın da kamu mallarını izinsiz kullanmasını kapsar. Özellikle rüşvet, kamu görevlisinin yetkisini şahsî çıkar için kullanmasına yol açtığından en tehlikeli yolsuzluk biçimidir. Bu nedenle İslam, rüşvet alanı da vereni de açıkça lanetlemiştir.<sup>488</sup> Hz. Peygamber, kamu görevinde suistimali önlemeyi amaçladığı için kamu görevlilerinin halktan hediye kabul etmesini yasaklamıştır.<sup>489</sup> Bu çerçevede kamu görevine tayin edilen sahabiler, Hz. Peygamber’in titizliği nedeniyle bu görevlerden çekinmeleri, İslam’ın kamu malına yaklaşımındaki ciddiyetin göstergesidir.<sup>490</sup>

#### 4.6.2.6. Emanet ya da Ahlaki Ehliyet

Şankîti, emanet ya da ahlaki ehliyet siyasi değerini “devlet yönetimindeki kişilerin güvenilirlik ve dürüstlük nitelikleri ile donanmış olmaları gerekir. Devlete ve kamuya yönelik bir aldatma veya hıyanet suçundan mahkumiyet yaşamış kişilerin herhangi bir kamusal göreve getirilmesi, ancak tüm hak sahiplerine hakları verildikten ve işlediği haksızlıktan kesin olarak geri dönmüş

<sup>482</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 482.

<sup>483</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 185,186.

<sup>484</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 190.

<sup>485</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 482.

<sup>486</sup> el-Bakara 2/188

<sup>487</sup> Âl-i İmrân 3/161

<sup>488</sup> Ebu Davud, “Akdiyye”,4 (No.3580).

<sup>489</sup> Ebu Davud, “Buyû”,84(No.3541).

<sup>490</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 191-193.

olan ilgili kişinin bu görevi liyakati şüphesiz bir şekilde ispatlandıktan sonra mümkün olabilir”<sup>491</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam siyaset düşüncesinde devlet başkanlığı ve diğer kamu görevleri, ümmetin tevdi ettiği bir emanettir. Şankîti, emanet kavramının iki yönü olduğunu belirtir: İlki, yönetimin ahlaki ve hukuki bir sorumluluk olduğunu; ikincisi ise bu görevi üstlenecek kişinin güvenilir ve ehil olması gerektiğini ifade eder. Bu çerçevede devlet başkanlığının emanet olarak görülmesi, halkın dilediği zaman bu emaneti geri alma hakkına sahip olduğunu göstermektedir.<sup>492</sup>

Şankîti, yöneticinin konumunu halkın hizmetkârı ve kamu görevlisi olarak tanımlamakta; aldığı maaşı ise bu emaneti koruma ve yerine getirme görevinin sonucunda verilen bir karşılık olarak değerlendirmektedir. Ümmet, yönetim yetkisinin asıl sahibidir ve yöneticiler bu yetkiyi ümmetin iradesiyle belirli şartlar dâhilinde üstlenen vekillerdir. Bu bağlamda yöneticilik, ümmet adına yerine getirilen emanettir; yöneticiler ümmetin işini yürütmekle görevli memurlar, ümmet ise bu memurların hakiki işvereni konumundadır. Şankîti, bu ilişkiyi taraflar arasında gönüllü sözleşme olarak tanımlar: ümmet, yöneticiyi belirli maddi şartlar ve manevi sorumluluklar karşılığında görevlendirir; yönetici ise bu sözleşmenin gereği olarak adalet, güvenilirlik ve ehliyet ilkelerine bağlı kalmak zorundadır. Bu sözleşmenin karşılıklı yükümlülükleri şunlardır: yöneticiler dürüst ve adil bir yönetim sergilemekle; ümmet ise meşru ve adil olan bu yönetime destek vermekle yükümlüdür. Bu yaklaşım, yönetim biçimini tek taraflı bir yetki devri değil, şûrâ ve sözleşmeye dayalı meşru bir temsil ilişkisi olarak konumlandırır.<sup>493</sup>

#### 4.6.2.7. Güç ya da Pratik Yeterlilik

Şankîti, güç ya da pratik yeterlilik siyasi değerini, “devlet yönetimindeki kişi veya kişilerin ilgili görevi eda etmesini mümkün kılacak tecrübe ve birikime sahip olması, bu konuda dost ve akraba ayırma gibi bir durumdan uzak durulması gerekir. Tecrübe ve birikimin içeriği, makamın türü ve gerekliliklerine göre çeşitlilik arz edebilir<sup>494</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam siyaset düşüncesinde yöneticilik, kuvvet (liyakat ve yetkinlik) ile emanet (güvenilirlik ve dürüstlük) ilkelerine dayanır. Güvenilirlik yöneticinin nefsine uymasını engelleyen ahlaki bir niteliktir; kaynakları tekeline almasını, yakınlarını kayırmasını ve kamu malını kötüye kullanmasını sınırlar. Güçlülük ise yöneticinin görevini ümmetin yararına en iyi şekilde icra etmesini sağlayan yönetimde bilgi, tecrübe ve toplumsal yararı gözetme kapasitesidir; bağlamına göre savaşta cesaret, ilimde derinlik, elçilikte temsil yeteneği şeklinde tezahür eder. Kur’ân’da geçen “...ücretle istihdam edeceğin en iyi kimse, güçlü ve güvenilir olandır”<sup>495</sup> ayeti ile

<sup>491</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 482.

<sup>492</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 194,195.

<sup>493</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 197,198; Şankîti, *Siyaset Fıkhı*, 11,12.

<sup>494</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 482.

<sup>495</sup> el-Kasas 28/26

Hz. Peygamber'in Hz. Ömer hakkında "O, güçlü ve güvenilirdir"<sup>496</sup> sözü, bu iki temel niteliğin birlikte bulunması gerektiğini göstermektedir. Müellif, yöneticiliğin kamu yararına dönüştürülmesiyle anlam kazandığını vurgular. Bedensel yetersizliklerin kamu görevinden mutlak mahrumiyet sebebi sayılmayacağını, asli belirleyicinin ahlaki ve işlevsel ehliyet olduğunu ifade eder.<sup>497</sup>

#### 4.6.2.8. Muvafakat ya da Siyasi Hikmet

Şankîtî, muvafakat ya da hikmet siyasi değerini "devlet yöneticisinin zaman ve mekanın şartları çerçevesinde ilgili makama uygun olması gerekir. Yöneticinin ilgili makam için yeterli yeterliliğe sahip olsa bile yönetilenlerin rıza ve kabulü ile makama geçmesi, söz konusu uygunluğun kıstaslarından biridir. Bu yüzden yöneticinin kendi yöneticiliğini halka dayatması caiz değildir"<sup>498</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Yöneticilikte kuvvet ve emanet kadar önemli bir diğer ilke de muvâfakattır. Bu ilke, yöneticinin hem halkın rızasına mazhar olması hem de görev yaptığı bölgenin şartlarına uygunluğunu esas alır. Şankîtî, halkın istemediği bir yöneticinin göreve getirilmesini siyasi hikmete aykırı bulur; bir yöneticinin topluma kendisini dayatmasını ise bu ilkeyle bağdaşmaz görür. Nitekim Hz. Ömer'in halkın memnuniyetsizliği üzerine Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı azletmesi<sup>499</sup> ve Hz. Peygamber'in Bahreyn halkının şikâyeti üzerine Alâ b. el-Hadremî'yi görevden alması,<sup>500</sup> bu ilkenin uygulamadaki örnekleri olarak zikredilir. Ayrıca Şankîtî, muvâfakati sadece halkın onayıyla sınırlamaz; yöneticinin mizacı ile kamu maslahatına uygunluk arasında denge kurulması gerektiğini belirtir. Ancak bu eksiklikler, uyum ve tekamül ilkeleriyle telafi edilebilir. Uyum, makamla şahıs arasında denge kurma; tekamül ise yöneticinin zaaflarını bilip onları güvenilir kişilerle telafi etmesidir. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in sertliğiyle bilinen Hâlid'i; Hz. Ömer'in ise yumuşaklığıyla tanınan Ebû Ubeyde'yi görevlendirmesi, yönetim tarzı ile yardımcılarının karakter uyumunu esas alan bir muvâfakat örneğidir.<sup>501</sup>

#### 4.6.2.9. İstişare Mekanizması

Şankîtî, istişare mekanizması siyasi değerini "devlet yöneticisinin, hem ilim ve tecrübe sahibi kişilerle hem de kararlardan etkilenecek taraflarla istişare yapmaksızın karar alması caiz

<sup>496</sup> Ziyâüddîn, *el-Ehâdisu'l Muhtâra*, c. 2/86.

<sup>497</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 198-200; Şankîtî, *Siyaset Fıkhı*, 12-15; Muhammed b. Muhtar eş-Şankîtî, *Sahabe Arasındaki Siyasi İhtilaflar*, çev. Faruk Aktaş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2009), 81-85.

<sup>498</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 482.

<sup>499</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Salât", 13(No.722).

<sup>500</sup> İbn Sâd, *et-Tabakâtu't Kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr Sâdir, 1968), c. 4/360.

<sup>501</sup> Şankîtî, *Siyaset Fıkhı*, 16,17; Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 201-203; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c. 4/455.

değildir. Bu konudaki yetkinin sınırları, istişare yöntemleri ve istişare sonuçlarının bağlayıcılık düzeyi kanunla belirlenir”<sup>502</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Şûra ile göreve gelmiş yöneticinin görev süresi boyunca istişare ilkesine bağlı kalması, meşruiyetin devamı açısından zorunluluktur. Zira Kur’ân’da müminlerin vasfı olarak “*onların işleri aralarında şûra iledir*”<sup>503</sup> ifadesi yer alırken Hz. Peygamber’e yönelik doğrudan “*onlarla istişare et*”<sup>504</sup> emri, meşruiyetin kaynağının peygamberler için ilahî vahiy onlardan sonra gelen yöneticiler için ise halk iradesi olduğuna işaret etmektedir. Müellif, bu iki ayet arasındaki yapısal farklılığa dikkat çekerek, şûra ilkesinin siyasi otoritenin kuruluşunu ilgilendiren bağlayıcı bir esas, istişarenin ise yönetsel süreçte ehliyet sahibi kimselerin görüşlerine başvurmayı ifade eden tamamlayıcı bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır. İstişare başlangıçta zorunlu, sonuç itibarıyla ise bağlayıcıdır; bu nedenle bir yöneticinin halkla ve ehliyet sahibi kimselerle istişare etmeden karar vermesinin caiz olmadığını, istişarenin yönetme sorumluluğunun ayrılmaz bir parçası olduğu dile getirilir.<sup>505</sup>

#### 4.6.2.10. Yöneten-Yönetilen Tarafların Samimiyeti

Şankîti, yöneten ve yönetilen tarafların samimiyeti siyasi değerini “her bir seçmenin, şahsi çıkarına uygun bir iltifat veya menfaat ilişkisine meyletmeksizin, devlet yöneticiliği makamı için en uygun olan adayı seçmesi gerekir. Yöneticinin de insanlara hizmet etmek için elinden ne geliyorsa yapması, bütün gücüyle gayret etmesi gerekir”<sup>506</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Devlet başkanlığı bir emanet olduğundan hem yönetenin hem de yönetilenin bu makama karşı samimiyet ve sorumlulukla yaklaşması zorunludur. Şankîti, Hz. Peygamber’in “Müslüman halkı yönetip de onları aldatan hiçbir yönetici yoktur ki Allah ona cenneti haram kılmasın”<sup>507</sup> hadisine atıfla yöneticinin halka karşı nush (samimiyet) ve ictihad (gayret) ile hareket etmesi gerektiğini vurgular. Aynı şekilde halk da kişisel çıkar kaygısından uzak durarak meşru yönetime karşı dürüstlük ve destekle yaklaşmalıdır.<sup>508</sup> “Din nasihattir”<sup>509</sup> hadisini yalnızca Allah’a ve Kitab’a değil, halka ve yöneticilere karşı da samimiyet yükleyen bir sorumluluktur. Zalim lidere destek vermek ya da zulme sessiz kalmak “Kim zalim yöneticiye yardım ederse, o benden değildir”<sup>510</sup> hadisiyle yasaklanan tutumdur. Halkın görevi, emaneti ehline vermek,

<sup>502</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 483.

<sup>503</sup> eş-Şûrâ 42/38

<sup>504</sup> Âl-i İmrân 3/159

<sup>505</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 205-207.

<sup>506</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 483.

<sup>507</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, “Ahkâm”, 8(No.6731).

<sup>508</sup> Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî, *İslâm'da Devlet Nizamı*, çev. Rasim Özdenören (Ankara: Hilal Yayınları, 1967), 64.

<sup>509</sup> Müslim, *el-Câmi'ü's-Sahîh*, “İmân”, 55.

<sup>510</sup> Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. M. Rıdvân Araksûsî vd. (b.y.: Dârü'l-Risâle el-Âlemiyeye, 1439), “Bey'at”, 35(No.4207).

yöneticinin ise onu adaletle ifa etmektir; bu karşılıklı sorumluluk, meşruiyetin ahlaki temelini oluşturur.<sup>511</sup>

#### 4.6.2.11. Yönetenin Halka Şefkatle Davranması

Şankîfî, yönetenin halka şefkatle davranması siyasi değerini “devlet yönetimindeki kişi veya kişilerin halka yumuşak bir huyla muamele etmeleri ve zayıfları gözetmeleri gerekir. Yöneticinin halka zorbalıkla muamele etmesine ve halkın sırtına ağır mali sorumluluklar ve uygulanması zor görevler yüklemesine engel olunmalıdır”<sup>512</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam siyaset düşüncesinde yöneticinin halka şefkatle davranması ahlaki ve siyasi gerekliliktir. Bu anlayış, Hz. Peygamber’in Muaz b. Cebel ve Ebu Musa el-Eş’arî’ye söylediği “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz”<sup>513</sup> hadisi ile temellenmektedir. Aynı şekilde “*Sen onlara sırf Allah’ın lütfe ettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın*”<sup>514</sup> ayetini hatırlatan müellif, yönetimin zorbalıkla değil, yumuşaklıkla yürütülmesi gerektiğini vurgular. Halkın gücünü aşan yükümlülüklerle karşı karşıya bırakılması, zulüm anlamına gelmektedir. Yönetimin adalet sınırları içinde kalması zorunludur. İslam siyaseti, yalnızca Müslümanlara değil tüm yönetilen topluluklara karşı adalet ve şefkatle davranması esastır.<sup>515</sup> Yönetici, kamu gücünü kullanırken halkın onurunu ve taşıma kapasitesini gözetmelidir.<sup>516</sup>

#### 4.6.2.12. Yöneticinin Halkla Bağlantısı

Şankîfî, yöneticinin halkla bağlantısı siyasi değerini “devlet yöneticisinin, halkın kolayca ulaşabildiği bir konumda olması ve halkın kendisine doğrudan ve aracısız ulaşabileceği, uğradıkları haksızlıkları veya yeni tekliflerini çok zaman harcamadan ve ücret ödmeden kolayca arz edebilecekleri imkanları oluşturması gerekir”<sup>517</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Yönetenle yönetilen arasındaki derin uçurumlar ve siyasi meşruiyet eksikliği, ümmet bütünlüğünü tehdit eden bir iç çürümeye yol açmakta; bu zafiyet, birçok devletin en zayıf anda dış müdahaleler karşısında çözülmesine neden olmuştur. İslam siyaset düşüncesinde yöneticilerin halktan kopuk olmamaları, doğrudan iletişim kurabilecekleri şekilde şeffaf ve ulaşılabilir olmaları esastır. Hz. Peygamber’in yöneticinin halkla arasında engel koymasını yasaklamıştır ve yönetimi emanet olarak gören İslam anlayışında halktan uzaklaşmak siyasal

<sup>511</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 211-213.

<sup>512</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 483.

<sup>513</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, “Edeb”, 80(No.5774).

<sup>514</sup> Âl-i İmrân 3/159

<sup>515</sup> Kalkaşendî, *Mâsirü'l-Înâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, ed. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1985), c. 3/114.

<sup>516</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 213-215.

<sup>517</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 483.

istikrarı zedeler. Nitekim “Rasûlullah’ın kapısında bekçi bulunmadığı”<sup>518</sup> yönündeki rivayet, yöneticinin doğrudan temas kurmasını teşvik eden Nebevî uygulamalara örnektir. Müellif, “Kim Müslümanların işlerinden biriyle ilgilenir de onların ihtiyaçlarını perde arkasından izlerse”<sup>519</sup> hadisini kamu görevlilerinin halka karşı şeffaf olma yükümlülüğüne dayanak olarak sunar. Bu bağlamda Hz. Ömer’in Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın halkla arasına kapı koymasına karşı çıkması,<sup>520</sup> yöneticilerin toplumdaki kopmasının siyasal yozlaşmaya kapı aralayacağına dair tarihsel bir örnek olarak değerlendirilir.<sup>521</sup> Klasik fakihlerden Mâverdî de *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye* adlı eserinde yöneticinin halkın ihtiyaçlarını bizzat takip etmesini, maslahatın gereği olarak görmüştür.<sup>522</sup>

#### 4.6.2.13. Dinde Zorlama Yasağı

Şankîti, dinde zorlama yasağı siyasi değerini, “din özgürlüğünün gerek inanç gerekse şiarlar açısından sınırlandırılması caiz olmadığı gibi, düşünce ve ifade hürriyetinin engellenmesi de caiz değildir. Bu durumun istisnası ancak tüm toplumun yararına olan zaruri bir durumda ve dürüst adli bir kararın neticesinde söz konusu olabilir”<sup>523</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

İslam hukuku, hem bireyler arası ilişkilerde hem de devletler arası münasebetlerde müsamaha ilkesini temel bir prensip olarak benimsemiştir. Bu anlayış doğrultusunda, İslam dini inanç özgürlüğünü esas almış, başka din mensuplarına baskı ve zorlama uygulanmasını açıkça reddetmiştir.<sup>524</sup>

İnsanlık tarihi boyunca iki temel baskı biçimi -siyasi-maddi istibdat ile manevi-dinî istibdat- bireysel ve toplumsal zararlara yol açmıştır. Şankîti, İslam’ın bu iki istibdat biçimine karşı risalet yoluyla koruyucu mekanizmalar geliştirdiğini ve hem siyasi zorbalığı hem de ruhban sınıfı tahakkümünü ortadan kaldırmayı hedeflediğini belirtir. Bu bağlamda “*Dinde zorlama yoktur...*”<sup>525</sup> ayetinin dilbilgisel yapısını genelleyici ve külli bir mana taşıdığına dikkat çeken müellif, bu ilkeyi insanı dinî baskıdan özgürleştiren külli bir ilke olarak yorumlar. Hz. Peygamber’in Medine döneminde inanç değiştirene ceza uygulamaması,<sup>526</sup> bu ilkenin sünnetle de sabitlendiğini gösterir. Ancak bu yaklaşım, çağdaş dinsel çoğulculuğun tüm dinleri eşitleyen anlayışına değil, her inanç sahibine insafla yaklaşan ahlaki bir duruşa dayanır. Zira zorlamayla oluşan inanç, sahici iman değil, münafıklığa kapı aralayan yapay teslimiyettir. Bu noktada müellif, Kur’ân’daki “*öyleyse içten bir inanç ve bağlılık göstererek sadece Allah’a ibadet et*”<sup>527</sup>

<sup>518</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, “Ahkâm”, 11 (No.6736).

<sup>519</sup> Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, “Haraç, Fey ve İmare”, 13 (No.2948).

<sup>520</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1/448.

<sup>521</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 217; Şankîti, *Siyasi Fetvalar*, 139.

<sup>522</sup> el-Maverdi, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, 20.

<sup>523</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 483.

<sup>524</sup> Karadâvî, *İslâm Hukuku*, 76.

<sup>525</sup> el-Bakara 2/256

<sup>526</sup> Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Hac” 1382.

<sup>527</sup> ez-Zümer 39/2

ayetinin imanın geçerliliğini özgür iradeye dayanan samimi kabulle sınırlandırdığını vurgular.<sup>528</sup>

#### 4.6.2.14. Ümmetin Siyasi Birliği

Şankîti, ümmetin siyasi birliği siyasi değerini, İslam ümmetinin siyasi iradesini birleştiren ve aralarındaki yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayan kapsamlı bir oluşumun ikame edilmesi gerekir. Bu birliğin ihtiyaç ve şartlara göre birbiriyle tümleşik (entegre) veya koordineli cüzlerden oluşan bir birlik şeklinde yapılandırılması mümkündür<sup>529</sup> şeklinde uygulanabilir çağdaş ilke haline getirmiştir.

Kur'ân ve Sünnet'te ümmetin birliğine dair naslar, yalnızca itikadî değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal birlik anlamı taşır. *"Gerçekten bu, tek bir din topluluğu olarak sizin ümmetinizdir; ben de sizin rabbinizim. Şu halde bana kulluk edin"*<sup>530</sup> ayeti ümmetin risaletler arası tarihsel devamlılığına işaret ederken, "Müslümanlar başkalarına karşı tek bir el gibidir"<sup>531</sup> hadisi ise siyasi-İslami birlikteliğin inşasını ortaya koyar. Bu bağlamda İslam toplumunu kabile farklılıklarını aşan, eşit katılıma dayalı bir siyasal birliktir. Mâverdî'nin imâretü'l-istilâ<sup>532</sup> kavramsallaştırması da, Abbâsî halifelerinin otoritesi ile askeri güçle hakimiyetini sağlamış valilerin otoritesi arasında uzlaşma çabasıdır.<sup>533</sup>

#### 4.7. Şûrâ: İlke ve Uygulama

İslam siyaset düşüncesinin temel kavramlarından biri olan şûrâ, yöneticinin halkın rızasına dayalı olarak seçilmesini, görevini yürütürken halkla istişare içinde olmasını ve gerektiğinde yine halkın iradesiyle görevden alınabilmesini sağlayan normatif bir ilkedir. Şankîti, bu ilkeyi hem tarihsel tecrübeler hem de temel İslamî metinler ışığında yorumlayarak; şûrâ ve istişare ilkeleri arasındaki ayrımı netleştirir. Bu başlık altında Şankîti'nin şûrâ ve istişare kavramlarına getirdiği ayrımlar, Kur'ân ve Sünnet temelli yönetim modeli arayışı bağlamında incelenecektir.

Menar tefsirinde ümmetin temsilini sağlayan ehlü'l-hal ve'l-akd heyeti, toplumsal vicdanın sesidir. Halkın bu heyete güvenmesi, onların kararlarını benimsemesi ve bu kararlara uyması vicdanın sesine boyun eğmesidir. Ayrıca tefsirde Hz. Peygamber'in danışma sistemine dair kurumsal bir model bırakmamış olması bilinçli bir tercih olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, şûrâ ilkesinin normatif mahiyetini sabit tutarken onun kurumsal biçiminin zaman ve mekâna göre değişebileceğini vurgular. Bu bağlamda danışma ilkesinin sabit olduğu, ancak uygulanış biçiminin tarihsel ve toplumsal koşullara göre esnek olduğu belirtilmektedir. Bu düşünce, şûrânın evrensel bir ilke, fakat kurumsal olarak tarihsel bir uygulama olduğunu öne çıkarır.

<sup>528</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 218-221.

<sup>529</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 483.

<sup>530</sup> el-Enbiyâ 21/92

<sup>531</sup> Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, "Cihâd" 157 (No.2751).

<sup>532</sup> el-Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 39.

<sup>533</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 224-226.

Ayrıca, Hz. Peygamber'in danışma sürecinde nihai hükmü kendisinin vermesi ile danışılan görüşlerin dinî bağlayıcılık kazanmasının önüne geçtiği belirtilmektedir. Bu ise siyasi kararların dinleştirilmesinin önüne geçen ihtiyatlı yaklaşımdır. Şûrâ'nın ictihadî bir yöntem olarak işlev gördüğü bu değerlendirme, aynı zamanda bireysel ictihad ile kolektif maslahat arasında dengeli ilişki kurma çabasını da sergiler.<sup>534</sup>

İslam, yöneticinin belirlenmesi ve gerektiğinde görevden alınması sürecinde zorlama ve baskıyı reddederek karşılıklı rıza ve sözleşmeye dayalı özgür seçimi esas almıştır. Bu yaklaşım, özgün İslami kavram olan şûrâ ilkesiyle somutlaşmakta ve Kur'an'da geçen "İşleri de aralarındaki danışma ile yürür"<sup>535</sup> ayetiyle temellendirilmektedir. Müellif, tarihsel süreçte şûrâ ilkesinin yöneticiler tarafından çarpıtıldığını, fakihlerin ise değerler çatışması ortamında çoğu kez zaruretle hareket etmek zorunda kaldığını belirtmektedir. Oysa şûrâ'nın asli anlamı, yönetilenlerin onayı olmadan bir yöneticinin meşru kabul edilemeyeceği ve halkın seçimine dayanmayan yönetim biçimlerinin ümmetin siyasal hakkını gasbettiği yönündedir.<sup>536</sup>

Şankitî'ye göre şûrâ ilkesinin en açık tanımı, İbn Haldun'un İsrailoğulları hakkındaki değerlendirmesinde görülmektedir. İbn Haldun, bu topluluğun yöneticilerini seçtiğini, mülk ortaya çıkana kadar da durumun bu şekilde devam ettiğini ifade eder.<sup>537</sup> Yazar bu çerçevede şûrânın üç temel yönünü ortaya koyar: seçim, katılım ve denetim. Müellif, bu ilkenin pratik ve ahlaki gereklilik olduğunun altını çizer. Ahlaki olarak bireylerin iradesi dışında kamu işlerinde karar alınması adalete aykırıdır; pratik açıdan ise bireysel hikmete kıyasla kolektif hikmetin isabetli olma ihtimali daha yüksektir.<sup>538</sup>

Kur'an, şûrâyı mücmel biçimde zikrederken hadisler bu ilkeyi tafsilatlandırarak pratiğe taşımıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife tayin etmemesi ve yönetimi ümmetin iradesine bırakması dikkat çekicidir. Hadislerde geçen Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer veya Hz. Ali ile ilgili bazı olumlu ifadeler bulunsa da bunlar tavsiye niteliğindedir. Müellif, ehlü'l-hall ve'l-akd olarak bilinen merciin bizzat ümmetin kendisi olduğunu vurgular.<sup>539</sup>

Râşid halifeler dönemine ilişkin rivayetler, şûrânın meşruiyetin kaynağı olarak benimsendiğini göstermektedir. Özellikle Hz. Ömer'in hilafeti, kurumsallaşmanın ve istikrarın sağlandığı on yıllık bir dönemdir. Hz. Ömer'in "Kim Müslümanların şûrası olmadan birine biat ederse, ne o biat etmiş olur ne de ona biat edilmiş olur"<sup>540</sup> sözü, siyasal meşruiyetin halkın ortak iradesine dayandığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Hz. Ömer'in altı kişilik şûrâ heyeti kurarak

<sup>534</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru'l Menâr*, çev. İbrahim Tüfekçi - Ali Rıza Temel (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 5/246-249; Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru'l Menâr*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 4/158-160.

<sup>535</sup> eş-Şûrâ, 42/38

<sup>536</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 143.

<sup>537</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/477,478.

<sup>538</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 144.

<sup>539</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 145.

<sup>540</sup> el-Buhari, *Sahihu'l-Buhârî*, "Muhâribîn min Ehli'l-Kufri ve'r-Ridde" 16 (No.6442).

halefini bu yolla belirleme kararı, halkın rızasını aşan seçimde şiddetli yaptırım<sup>541</sup> öngörmesiyle birlikte şûrânın zorunlu ve bağlayıcı bir siyasi yöntem olduğunu teyit etmektedir.<sup>542</sup>

Her durumda icmâ gerçekleşemeyebileceğinden halifenin seçimi için çoğunluğun sağlanması yeterlidir. Bu yaklaşım tarihî örneklerle de desteklenmektedir: Hz. Ebu Bekir'e bazı sahabiler başlangıçta biat etmemiş olsa da halkın büyük çoğunluğunun desteğiyle hilafeti meşru kabul edilmiştir.<sup>543</sup> Benzer şekilde Hz. Ali'nin hilafeti Şamlılar ve bazı sahabiler tarafından reddedilmiş olsa da ümmetin genel kabulüyle sahih görülmüştür.<sup>544</sup> Müellif, bu konuda İbn Teymiyye'nin râşid halifelerin meşruiyetini halkın iradesine dayandıran yaklaşımını isabetli bulur. Eğer Hz. Ebu Bekir yalnızca Hz. Ömer ve birkaç kişi tarafından desteklenmiş olsaydı imam sayılmazdı; ancak ümmetin ortak iradesiyle seçildiği için bu vasfı kazanmıştır.<sup>545</sup>

Bununla birlikte bir yöneticinin başlangıçta meşru yollarla seçilmesi, sonraki tüm tasarruflarının meşru kabul edilmesi anlamına gelmez. Çünkü şûrâ ilkesi yalnızca yöneticinin göreve başlangıcındaki meşruiyetini sağlar; sonraki süreçte icraatlarının da meşruiyet kazanabilmesi için istişare ilkesinin işlerlik kazanması gerekir. Bu noktada istişare, yönetimde tek taraflı kararlara ve despotizme engel olacak dengedir. Şûrâ halkın rızasına dayalı yönetimi meşrulaştırırken; istişare, meşru yöneticinin karar süreçlerinde halkla bağını koruyan usuldür.<sup>546</sup>

Kur'ân'ın şûrâ ve istişare arasında yaptığı ayrım müellif için son derece önemlidir. Zira peygamberlerin yönetimi doğrudan ilahî tayine dayandığı için şûrâya ihtiyaç duymazlar; ancak onlar da uygulamada istişareye önem vermiştir. *"Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur..."*<sup>547</sup> ayeti, peygamberlere yönelik itaat ve biatin doğrudan Allah'a bağlılık olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda müellif, diğer yöneticilerin ilahî bir yetkiyle donatılmadığını, onların meşruiyetlerinin halkın rızası ve şer'î ilkelere uygunlukla sınırlı olduğunu vurgular. Siyasi egemenliği "Tanrı vergisi" olarak gören anlayışın halkı aldatmak ve Allah'a iftira atmak anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, siyasi otoritesinin ilahî temelli olmasına rağmen yönetim süreçlerinde istişareye büyük önem vermiştir. Çünkü Hz. Peygamber, tamamıyla siyasi ve maddi olan meselelerde ashâbı ile istişare ederek hareket etmiştir.<sup>548</sup> Nitekim Bedir'de esirlerin akıbeti konusunda sahabeyle yaptığı istişarede<sup>549</sup> kendi

<sup>541</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, 1379), c. 7/68.

<sup>542</sup> Şankıtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 146; Şankıtî, *Siyaset Fıkhi*, 23.

<sup>543</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Cihâd ve's-Sire" 1759.

<sup>544</sup> Nevevî, *El-Minhac fi Şerhi Sahih Müslim b. Haccac* (Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1349), c. 15/151.

<sup>545</sup> Zehebî, *el-Müntekâ min Minhâci'l-İ'tidâl fi Nakzi Kelâmi Ehli'r-Rafz ve'l-İ'tizâl*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb (Riyad: ar-Riâsetü'l Âmme li-İdârâti'l-Buḥûsi'l-İlmiyye ve'l-iftâ ve'd-da' ve ve'l-irşâd, 1413), 62,63; Şankıtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 147.

<sup>546</sup> Şankıtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 205.

<sup>547</sup> en-Nisâ 4/80

<sup>548</sup> Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, 74.

<sup>549</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Cihâd ve's-Sire" 1763.

görüşünden vazgeçmiş, Uhud'da ise savunma stratejisini ortak kararlarla<sup>550</sup> belirlemiştir. Bu uygulamalar, hem liderin bireysel görüşünü mutlaklaştırmaması gerektiğini hem de istişarenin yönetsel işleyişte bağlayıcılığını ortaya koyar.<sup>551</sup>

Şûrâ ile istişare kavramlarının birbirine karıştırılması, şûrânın bağlayıcılığı konusundaki tartışmaların temel nedenlerinden biridir. Şûrâ, siyasi otoritenin oluşumu açısından mutlak biçimde bağlayıcı iken; istişare, yönetime dair süreçlerde karar alma yöntemidir.<sup>552</sup> Bu nedenle şûrâ olmadan yönetim meşru sayılamazken istişare olmadan alınan kararlarda despotik eğilimler belirginleşebilir.

Yürütme aşamasında belirleyici olan istişare ilkesi başlangıçta zorunlu, sonucu itibariyle ise genellikle bağlayıcıdır; ancak bu bağlayıcılık mutlak değil, bağlamdan bağlama değişebilir. Müellif, Hz. Peygamber'in uygulamaları üzerinden bu ilkeyi iki istisna ile açıklar: İlki, vahye dayalı emirlerde istişare sadece duyuru ve ikna amacı taşır. İkincisi, istişare ile alınmış kararın toplumsal dağılmaya yol açacağı hallerdir. Hudeybiye ve Uhud örnekleri bu çerçevede değerlendirilmiştir. Bu durum savaş ilanı veya barış antlaşmaları gibi toplumu doğrudan ilgilendiren meselelerde istişarenin zorunlu ve bağlayıcı olduğunu; idari atamalar gibi yürütmeye dair kararlarda ise bağlayıcılığın mutlak olmadığını gösterir. Halkın yönetime katılımının ve denetiminin istişareyi kurumsallaştırıcı etkisi vardır.<sup>553</sup>

Bu yaklaşım, klasik ve çağdaş birçok düşünürün şûrâya dair değerlendirmeleriyle de örtüşmektedir. Çağdaş dönemdeyse Reşid Rızâ, *el-Hilâfe* adlı eserinde şûrâyı Hz. Peygamber'in ümmete bıraktığı bir nizam olarak nitelmiştir.<sup>554</sup> Yusuf Karadâvî ise şûrâyı İslam devletinin temeli olduğunu ifade etmektedir. Hükümdarın halkına danışması ve halkın da yönetime görüş bildirmesi esas alınarak her iki taraf açısından da şûrâ sistemi zorunlu kılınmıştır.<sup>555</sup>

Benzer şekilde çağdaş âlimlerden Raşid Gannûşî de şûrâyı halk egemenliği ile bağdaştırmaktadır. Gannûşî'ye göre şûrâ, İslam devlet yapısının kurucu ilkelerinden biridir ve ümmetin yönetime katılımının temel vasıtasıdır. İlahi iradeye kulluk temelinde şekillenen bu katılım, ümmetin otoriteye bağlılığını ve ortak sorumluluğunu ifade eder. Şûrâ, yönetimin meşruiyetini ve hukuk yapım sürecine katılımı da kapsar. Bu çerçevede şûrâ, İslam'ın siyasal yapısında kurumsal ve işlevsel bir zorunluluktur. Şûrâ sayesinde ümmetin gücü, omurga işlevi gören ortak akılla yönetime taşınır; böylece kamu işlerinde katılım, maslahat ve yardımlaşma esaslı bir siyasi yapı mümkün hâle gelir.<sup>556</sup> Böylece şûrâ, hem klasik fikhî zeminde hem de

<sup>550</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. 13/341.

<sup>551</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 205,206; Şankitî, *Siyaset Fıkhı*, 28-35.

<sup>552</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 207; Şankitî, *Siyaset Fıkhı*, 36.

<sup>553</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 207-210.

<sup>554</sup> Rıza, *Hilafet*, 56.

<sup>555</sup> Hafijur Rahman, *Modern İslami Siyasal Düşünce Devlet Kavramı: Yusuf el-Karadavi ve Raşid el-Gannuşî'nin İslam Devletine Yönelik Yaklaşımları* (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), 105.

<sup>556</sup> Gannuşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 141,142.

çağdaş anayasal çerçevede halk iradesinin ve siyasal meşruiyetin temeli olarak değerlendirilmiştir.

Kevâkibî'ye göre istibdat İslam medeniyetindeki genel duraklama hastalığının illetidir. Bununla kalmayıp istibdat tüm problemlerin aslı olup bundan kurtulmanın tek çözümü "anayasal şura" ilkesini uygulamaktır. Bu konuda Kevâkibî şunları söyler:

*"Uzun araştırmalarım sonucunda şunu iyice anladım ki hastalıklarımızın asıl nedeni siyasi istibdat, ilacı ise anayasal şuradır. Her haberin netleşeceği bir zaman bulunduğu <sup>557</sup> gibi otuz yıllık araştırmalarım neticesinde benim bu düşüncem de netlik kazanmıştır artık. Çünkü akla gelebilecek tüm ihtimalleri hesaba kattığımı düşünüyorum. Öyle ki, araştırmacının ilk anda hastalığın asıl nedenine veya en önemli nedenlerine ulaştığını zannettiği fakat biraz daha inceleyince gerçekte hiçbir sonuca ulaşamadığını, aksine ulaştığı şeyin asıl neden değil nedenlerden kaynaklanan bir uzantı veya neden değil sonuç olduğunu fark ettiği durumları bile ihmal etmedim."<sup>558</sup>*

#### 4.8. Günümüz Batılı Birikimine Bakış Tarzı

İslam'ın temel kaynakları siyasi değerler açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Ancak tarihsel süreçte Müslüman toplumlar bu değerleri kurumsal yapılara ve icraatlara dönüştürmede yetersiz kalmıştır. Bu durum, modern dönemde İslam toplumlarının anayasal krizlerle karşılaşmasına yol açmıştır. Şankîti'ye göre bu krizlerin aşılması, öncelikle siyasi değerler alanında bağımsız bir düşünce inşa edilmesi ve buna uygun etkili kurumların geliştirilmesiyle mümkündür. Onun Batı siyasi düşüncesi ve anayasal kurumlarına bakışı ise ne körü körüne bir taklit ne de toptan bir reddediştir. Şankîti, İslam dünyasındaki anayasal ve siyasi krizlerin aşılması için kapalı bir çerçeve içinde çözüm aranması mümkün olmadığını söyler. Özellikle 1688 İngiliz Devrimi'nden bu yana Batı'nın siyasi ve anayasal alandaki teorik ve pratik birikiminin bilinçli biçimde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Bu birikim, Müslümanların siyaset ve yönetim alanındaki İslamî değerler manzumesinin zenginliğine rağmen kurumsal ve icraatlar açısından zayıf kalan yapılarının telafisinde önemli bir imkân sunar.<sup>559</sup>

Şankîti, bu noktada Batı tecrübesine karşı duyulan kuşkuların arka planında sömürgecilik travmasının etkili olduğunu vurgular. Avrupa'nın İslam dünyasında bıraktığı tahribatı kabul etmekle birlikte Batı siyasi düşüncesiyle tüm teması kesmenin Müslümanların kendilerini tecrit etmelerine yol açtığını ifade eder. Şankîti'ye göre Müslümanların Batıyla olan ilişkilerinde yaşadığı zihin karışıklıklarından biri siyasi özgürlükler ile toplumsal özgürlükler arasındaki farkı gözetememeleridir. Günümüz Müslüman toplumlarında sıkça rastlanan özbenliği koruma takıntısı, İslami düşüncenin yenilenmesi önünde ciddi engeldir. Bu anlayış

<sup>557</sup> En'âm 6/67'ye atıfla.

<sup>558</sup> Kevâkibî, *Despotizmin Doğası(İsti'bâttan İstibdâta)*, 60.

<sup>559</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 500.

Batı siyasal tecrübesine karşı önyargılı mesafe koyarak İslam toplumlarının kendi iç dinamizmini de kısırlaştırmaktadır.<sup>560</sup>

Batı'nın siyasal gelişmeleri, özellikle İslam tarihinde uzun süre marjinalleşmiş bulunan İslamî siyasi değerlerin yeniden keşfi açısından önemli bir katalizör işlevi görebilir; nitekim müellif, 19. ve 20. yüzyıl başlarındaki bazı İslami ıslahçılar gibi, bu siyasal kazanımların İslamî ilkelerle çatışmaksızın özüksenebileceğini savunmakta ve bu doğrultuda Reşid Rıza ile Muhammed İkbâl'i örnek göstermektedir.<sup>561</sup> Reşid Rıza'nın Batı tecrübesinden faydalanmayı savunan şu ifadelerine özel bir yer ayırır:

“Ey Müslüman, şöyle deme: Bu hüküm [istibdada karşı direniş] dinimizin temellerinden biridir, biz onu Avrupalılarla olan ilişkilerimizden ve Batılıların durumu üzerindeki araştırmalarımızdan öğrenmedik... Böyle deme!... Avrupalılarla temas halinde olmasaydık, Kur'ân-ı Hakîm'de açık bir şekilde yer almasına rağmen, biz Müslüman topluluklar olarak bu büyük değerink farkına varmazdık...”<sup>562</sup>

Modern çağda siyasi özgürlükler ve meşruiyet ilkelerinin yaygınlaşması, İslam'ın anayasal krizini aşma imkânını artırmakta; bu süreçte Müslümanlar, Batı'dan ödünç aldıkları fikirleri kendi kültürel yapılarıyla uyumlu hâle getirerek temellük etmelidir. Bu bağlamda Şankîti, Muhammed İkbâl'in Batı siyasal düşüncesine yönelik yaklaşımını da takdirle anmakta; İkbâl'in Batı'yı bir tehdit değil, bir meydan okuma olarak görerek İslam'ı kendi kaynakları doğrultusunda yeniden inşa etme çabasını yenileyici ve muharrik bir açılım olarak değerlendirmektedir.<sup>563</sup>

Muhammed İkbâl, özellikle icmâ ve içtihat kavramlarının dar fikhî kalıplardan çıkarılarak asli siyasal anlamlarıyla yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Müellif, icmâ kavramının başlangıçta cemaatin kolektif iradesini temsil eden kuşatıcı ilke olduğunu, ancak zamanla fakihlerin sultasını kanunlaştıran dar ve hukukî kavram haline indirgenerek ümmetin genel iradesinden koparıldığını ifade eder. Bu bağlamda İkbâl, modern parlamenter yapıların icmâ ilkesini tüm ümmeti kapsayan yasa koyucu irade biçiminde yeniden ihya etmek için önemli fırsat sunduğunu savunur. Aynı şekilde Şankîti'ye göre içtihat kavramı da başlangıçta sözlü ve ameli olarak gayret gösteren herkesin önünde açık imkân olarak teşekkül etmişken zamanla yalnızca fakihlerin çabalarıyla sınırlandırılan dar anlama dönüşmüştür. Muhammed İkbâl, çağdaş yasama kurumlarını icmâ ve içtihat kavramlarının asli fonksiyonlarını ihya

<sup>560</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 501,502.

<sup>561</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 503.

<sup>562</sup> Muhammed Reşid Rıza, “Menafiyel-‘Urubiyyîn ve Mazarruhum fî'l-Şark”, *Mecelletu Menâr* 10 (1907 1325), 279.

<sup>563</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 504,505; bk. İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 169-174.

edebilecek zemin olarak görmekte ve bu çerçevede Müslümanların bu kavramlar üzerinde yeniden düşünmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>564</sup>

Batı tecrübesi siyasi kurumlar ve yöntemler düzeyinde faydalı olabilir; ancak Şankîti, bu faydalanmanın İslamî değerlerin Batı'ya uydurulması şeklinde değil, Batı'nın birikiminin İslamî süzgeçten geçirilmesi yoluyla gerçekleşmesi gerektiğini savunur. İslam kültürünün anayasal krizi aşabilmesi, çağdaş anayasa ve demokrasi anlayışını sadece ödünç almakla değil onu kendi siyasi ahlak dokusuna entegre ederek temellük etmekle mümkündür; zira bu süreç, araçsallaştırıcı bir tutumla değil, açık ve ahlaki bir duruşla yürütülmelidir.<sup>565</sup>

Bu çerçevede Şankîti'nin yaklaşımı, sadece modern dönemin ıslahçı düşünürleriyle değil bazı klasik alimlerin yaklaşımlarıyla da örtüşmektedir. Benzer şekilde İbn Haldun da *Mukaddime*'de mülkün (devlet) ve kurumların toplumsal ihtiyaçlardan doğduğunu belirtir. Ona göre devlet, insanların birlikte yaşama zorunluluğunun ve içtimai düzen ihtiyacının tabii sonucudur.<sup>566</sup> Çağdaş düzlemdeyse Fazlur Rahman'a göre geleceğe dönük ve işlevsel bir İslam hukuku inşası, nazil olduğu dönemin toplumsal şartlarını göz önünde tutarak Kur'an'ın amaçladığı genel ilkeleri günümüz özel yaşantılarına uygulayabilecek dinamik bir yorum çabasını gerekli kılar.<sup>567</sup> Tüm bu yaklaşımlar, Şankîti'nin İslam siyaset düşüncesini vahiy merkezli bir ahlaki ufuk olarak konumlandırırken aynı zamanda çağdaş anayasal kurumlarla yapıcı ve ilkesel bir ilişki kurma çabasını desteklemektedir. Böylece onun önerisi, ne gelenekten kopuk bir modernleşme ne de modern gerçekliği görmezden gelen bir gelenekselciliştir; bilakis her iki alanı aynı anda gözeten dengeli bir yeniden inşa perspektifidir.

#### 4.9. Siyasal Meselelerle İlgili Aktüel Meseleler

Siyasal meşruiyetin sınırlarını belirleyen ilkeler, modern dönemde hem toplumsal çeşitliliğin artması hem de klasik fikhî yaklaşımların yeniden değerlendirilmesi ihtiyacıyla birlikte yeni sorular doğurmuştur. Bu bağlamda gayrimüslimlerin Müslümanların başına yönetici olabilmesi, kadınların siyasi makamlarda yer alması ve irtidat ile mürted hareketlerinin siyasal zeminde nasıl değerlendirilmesi gerektiği gibi meseleler, İslam siyaset düşüncesinin temel ilkeleriyle çağdaş dünya arasındaki ilişkinin yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu ilkelerin somut yansımalarının tartışıldığı güncel meselelerden biri, yöneticilik hakkının dinî kimlikle ilişkilendirilmesidir. İslam siyaset teorisine göre devlet başkanlığı gibi en üst düzey yürütme yetkilerini içeren makamlar, şer'î anlamda İslam toplumunu temsil etme ve yönetme sorumluluğunu haizdir. Bu çerçevede İslam devleti bağlamında gayrimüslimlerin, ümmetin kolektif iradesini ve şer'î liderliği temsil eden devlet başkanlığı görevine getirilmeleri

<sup>564</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 506; İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 169-174.

<sup>565</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 507.

<sup>566</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2007, 1/421,422.

<sup>567</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Hayri Kırbasoğlu - Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 73,74.

ve şurâ üyesi olmaları caiz görülmemektedir.<sup>568</sup> Aynı zamanda müftî ve hakimlik görevleri devletin emniyeti düşüncesi ile verilemez.<sup>569</sup>

Bu bağlamda Şankîti, gayrimüslimlerin siyasi otoriteye adaylığı meselesini tarihsel bağlamdan soyutlamadan klasik fıkıh mirası ve modern anayasal sistemlerle mukayese ederek ele alır. Ona göre Müslüman olmayan bireylerin devlet başkanlığı gibi yüksek siyasi makamlara gelmesinin önündeki geleneksel fikhî engeller vahyin metinlerine değil daha çok imparatorluk tecrübesinden doğan tarihsel bağlamlara dayanmaktadır. Şankîti, bu tartışmayı ele alırken geleneksel fıkıhın devlet başkanının müslüman olması; müslüman olmayanlarında bu makama gelmesini yasaklama yönündeki ittifakına işaret eder ancak bu ittifakın Kur'an ve Sünnet'te açık bir delile dayanmadığını vurgular. Özellikle şu ayetin delil olarak kullanılması, onun açısından zorlama bir istidlaldir: "... Allah aranızda hükmedecek ve kâfirlere, müminler aleyhinde asla yol vermeyecektir."<sup>570</sup> Şankîti, bu ayetin şer'î değil kaderî bir ifade taşıdığını, dolayısıyla siyasi meşruiyet açısından delil teşkil etmediğini belirtir. Bu bağlamda bu ayetin bu meselede delil gösterilmesini, metinlerde açık bir delilin olmadığı yönde değerlendirir.<sup>571</sup>

Yönetim alanında belirleyici olan şey kişinin inancı değil İslam siyasi değerleri uygulamadaki ehliyeti ve anayasal bağlılığıdır. Modern devlet bağlamında bir yöneticinin meşruiyeti, onun İslam siyasi değerlerine bağlılık göstermesinden ve halkın rızasına dayanmasından kaynaklanır. Müslümanlar bu ayeti, adeta tersinden okurcasına, İslam'a uygunluk yerine sadece Müslüman kimliğine öncelik vermiştir. Müellif, modern toplum yapısının artık inanç temelli imparatorluk sözleşmesinden çıkıp, ortak mülkiyete dayalı bölgesel devlet sözleşmesine evrildiğini vurgular. Bu çerçevede gayrimüslim vatandaşların anayasal eşitliğe sahip oldukları bir devlette yönetim makamlarına gelmelerinin önünü kesmek toplumsal sözleşme fikrinin altını oymak anlamına gelir.<sup>572</sup>

Nitekim geçmiş fukahanın bu konudaki içtihatları tarihsel bağlamlarında anlaşılmalıdır. Onlar, çoğunlukla imparatorluk mantığının etkisinde kalmış ve gayrimüslimleri siyasi makamlardan dışlayan içtihatlarını, İslam'ın değil, kendi zamanlarının siyasi gerçekliğine dayanarak şekillendirmişlerdir.<sup>573</sup>

Devlet İslamî niteliğini, yöneticinin dinî kimliğinden değil, yönetimde gözettiği değerlere ve halkın rızasına dayanan meşruiyetinden alır. Bu yaklaşım, İslam siyaset düşüncesinin modern siyasi kurumlar ve çağdaş anayasal ilkelerle yeniden buluşma arayışında dikkat çekicidir. Buna karşılık klasik İslam siyaset düşüncesinde hâkim olan görüşe göre gayrimüslim bir kimsenin İslam toplumunda devlet başkanlığı gibi en yüksek yürütme makamına getirilmesi caiz değildir. Bu yaklaşımın temel dayanağı ümmetin birlik ve dirliğini koruma kaygısıdır; zira

<sup>568</sup> Mevdûdî, *İslâm'da Devlet Nizamı*, 90,91.

<sup>569</sup> bk. Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 65.

<sup>570</sup> en-Nisâ 4/141

<sup>571</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 520,521.

<sup>572</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 522,523.

<sup>573</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 523.

klasik fakihler, gayrimüslim yöneticinin ümmetin maslahatını önceleyemeyeceğini ve şer'î hükümlere uygun yönetim tesis edemeyeceğini varsaymışlardır.<sup>574</sup> Râşid Gannûşî'nin devletin en üst mevkilerine yükselebilmeleri için İslam'a boyun eğmeleri<sup>575</sup> şeklinde ileri sürdüğü şart klasik siyaset düşüncesinin yansımalarındandır. Öte yandan İmam Mâverdî'nin tenfiz vezaretine gayrimüslimlerin atanabileceğini kabul etmesi<sup>576</sup> klasik dönemde dahi bu alanda esneklik payı bulunduğunu göstermektedir. Şankîfî, bu tartışmalarda gayrimüslimlerin devlet başkanı olamayacağına dair görüşlerin tarihsel tecrübeye dayalı olduğunu belirtir. Ona göre modern çoğulcu toplumlarda yöneticinin dinî kimliğinden ziyade, anayasal değerlere ve halkın rızasına bağlılığı belirleyici olmalıdır.

Şankîfî'nin meşruiyeti, değerlere ve halk iradesine dayandıran yaklaşımı sadece yöneticilik meselesiyle sınırlı kalmaz; dinî kimliğin siyasal alandaki etkisini tartıştığı diğer meselelerde özellikle de irtidat vakalarının siyasal anlamı bağlamında da kendini gösterir. İslam'ın ilk yıllarında bazı Arap kabilelerinin topluca dinden dönerek devlete başkaldırmaları, din özgürlüğünün siyasal bir meseleye dönüşmesine yol açmış; oysa İslam tarihi, Kur'ân'daki dinde zorlama yoktur ilkesine tam bağlılıkla ilerlemiş olsaydı, din özgürlüğü İslam medeniyetinin en büyük siyasi katkılarından biri olabilirdi; ancak yaşanan siyasal gelişmeler bu ilkeden sapmalara sebep olmuş; dolayısıyla işin inanç ve görüş tarafı siyaset ve toplumsallık tarafıyla karışmıştır.<sup>577</sup>

İslam'ın erken döneminde Hz. Ebû Bekir döneminde yürütülen savaşlar, muharip mürtet olarak nitelendirilen din değiştirme eylemini fiilî siyasi isyana dönüştüren topluluklara yöneliktir. Ancak daha sonraki dönemlerde bu durum sadece inancını değiştiren barışçı mürtet bireylerin öldürülmesini meşrulaştıran fikhî yorumlarla karıştırılmıştır. Oysa müellife göre muharip mürtet ile barışçı mürtet arasında şer'î ve aklî düzlemde açık bir ayrım yapılması gereklidir. Müellife göre "Kim dininden dönerse onu öldürün"<sup>578</sup> hadisinin sıhhati kesin olmadığını ve bu hadisin ancak diğer rivayetlerde geçen cemaatten ayrılmak gibi kayıtlarla birlikte değerlendirilerek itikadî sapma ile siyasi tehdit oluşturan fiiller arasında gerekli ayrım gözetilerek yorumlanmalıdır. Nitekim Hanefî fakihlerinin bu noktadaki yaklaşımını dikkat çekici bulmaktadır. Kadının savaşçı olmadığı gerekçesiyle mürted kadınların öldürülmemesi gerektiğini savunan Kâsânî,<sup>579</sup> dinden dönme eylemini otomatik olarak ölüm cezasıyla ilişkilendirmemiştir. Müellife göre bu yaklaşım, "dinde zorlama yoktur"<sup>580</sup> ayetinin İslam fıkıh geleneğindeki etkisini tamamen kaybetmemiş olduğunu ve özellikle Hanefî mezhebi nezdinde,

<sup>574</sup> bk. Nevevî, *El-Minhac fi Şerhi Sahih Müslim b. Haccac*, c. 12/229-231.

<sup>575</sup> Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 398,399.

<sup>576</sup> el-Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 238.

<sup>577</sup> Şankîfî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 221.

<sup>578</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Cihâd ve Siyer", 147(No.2854).

<sup>579</sup> Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406), 135,136.

<sup>580</sup> el-Bakara 2/256

muharip ve müsâlim mürtet ayrımının örtük bir şekilde sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır.<sup>581</sup>

İslam fıkında dinden dönmenin ölümle cezalandırılması anlayışı, büyük ölçüde Sasani siyasi geleneğinin bir yansıması olup bu yaklaşımın izleri en açık biçimde Ardeşir dönemine ait *Kitâbu Tinsur* (Tansar'ın Kitabı) adlı metinde görülmektedir; nitekim Ardeşir, mürtedin önce nasihatle ikna edilmeye çalışılması, ancak pişmanlık göstermezse öldürülmesi şeklinde bir usul öngörmüş ve bu mirasın, sonraki dönem Müslüman hukukçularca da benimsenmiş olması, fikhî düşüncenin tarihsel etkilerden tam anlamıyla arındırılmadığını göstermektedir.<sup>582</sup>

Hanefiler, irtidat eden erkeklerin öldürülmesi konusunda diğer mezheplerle hemfikirken, irtidat eden kadınların öldürülmeyeceği görüşüyle onlardan ayrılmışlardır. Bu ayrım, "Dinini değiştirenin öldürülmesi" hadisinin gerekçelendirilmesinde farklı yaklaşımların benimsendiğini göstermektedir. Cumhura göre öldürülme gerekçesi doğrudan din değiştirmedir ve bu hükümde kadın-erkek ayrımı yapılmaz. Hanefilere göre ise mürtedin öldürülmesinin asıl gerekçesi inancını değiştirmesi değil, İslâm toplumuna karşı fiilî düşmanlık sergilemesidir. Bu nedenle, irtidat eden kadınlar genellikle bu tür bir tehdit oluşturmadıkları için öldürülmezler. Buna mukabil Hanefiler irtidat eden kadınların öldürülmeyip İslam'a dönünceye kadar hapsedileceklerini ve bu süreçte kendilerine tevbe davet ve psikolojik baskı uygulanacağını belirtmişlerdir.<sup>583</sup> İrtidatını tekrarlayıp tevbe edenin tevbesi kabul edilir ve hiç bir ceza uygulanmaz. Sadece İmam-ı Şafii tevbe sonrası ilk irtidadda ceza uygulanmasa bile diğerlerinde tazir cezası verilir der.<sup>584</sup>

Siyasal meşruiyetin kaynağını ilkesel değerlere dayandıran Şankîti, bu yaklaşımını yalnızca dinî kimlik bağlamında değil aynı zamanda yöneticilik ehliyetiyle ilgili klasik fıkhıta yer alan diğer şartlara yönelik eleştirilerinde de sürdürmektedir. Yazara göre geçmiş fakihlerin yöneticilik için öne sürdüğü bazı siyasi ehliyet şartları, özellikle hür olma koşulu, metinsel bağlamda sağlam bir temele dayanmamaktadır; nitekim yazar, bu şartın geçersizliğini göstermek üzere "Habeşistanlı bir köle de olsa, sizi Allah'ın kitabına uygun yönettiği sürece ona itaat edin"<sup>585</sup> hadisini delil olarak göstermekte ve hür olmanın yönetim için ön koşul olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>586</sup>

Aynı yaklaşımı kadınların yöneticilik yapma hakkı konusunda da sürdüren Şankîti, cinsiyete dayalı mutlak yasaklamaların metinsel ve ahlaki temelde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre yöneticinin erkek olması şartı da metinsel olarak tartışmalıdır;

<sup>581</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 521-523.

<sup>582</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 223.

<sup>583</sup> Kaşif Hamdi Okur, "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 354,355,357.

<sup>584</sup> Ahmet Kurucan, *İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006), 127.

<sup>585</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Cemâ'a ve'l-İmâma" 26 (No. 661).

<sup>586</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 133.

zira fakihlerin bu şartı dayandırdığı “işlerini kadına bırakan topluluk felah bulamaz”<sup>587</sup> hadisi, lafzen genel görünse de bağlam itibariyle Fars ülkesinde meydana gelen duruma ait olup sebebin hususiliğinden dolayı şer’î hüküm içermemektedir. Şankîtî, söz konusu hadisin vurud sebebini dikkate alarak bu ifadenin Fars Devleti’nin özel koşullarıyla sınırlı olduğunu belirtir; zira o dönemde siyasi istikrarsızlık yaşayan Fars yönetimi, hanedan mensubu olan hükümdarın kızını yönetici olarak belirlemiş ve bu durum, hadisin bağlamsal gerekçesini oluşturmuştur.<sup>588</sup>

Kadınların yöneticiliği meselesi, “işlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz” hadisi bağlamında uzun süredir tartışılmaktadır. Ancak bu rivayetin sened ve metin açısından taşıdığı problemler ile birlikte tarihsel bağlamı dikkate alındığında kadınların devlet başkanı olamayacağına dair kesin bir delil teşkil etmediği görülmektedir. Nitekim söz konusu rivayet haber-i vahid kategorisindedir ve kamuya dair hükümlerde ihtiyatla yaklaşılması gereken bir örnek teşkil etmektedir. Bu nedenle, kadınların yöneticiliği meselesi, sadece lafzî bir okumaya dayandırılmamalı; aksine Kur’an ve Sünnet’in genel ilkeleri, adalet, maslahat ve toplumun değişen ihtiyaçları çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla ele alınmalıdır.<sup>589</sup>

Sebe Kraliçesi’nin Kur’an’da olumlu bir bağlamda anılması, İslam yönetim uygulamalarında şûra ilkesinin temel bir değer olduğunu vurgulamakla birlikte kadının yöneticiliği hususunda şer’î bir anlam taşır. Zira Kur’an, onun yalnızca sembolik bir figür olmadığını, halkı üzerinde tam siyasi yetkiye sahip, meşru hükümdar olarak tasvir ettiğini açıkça belirtmektedir. Reşid Rıza’nın da Menâr Tefsiri’nde ifade ettiği üzere kraliçeye “her şeyden bolca verilmiş olması” ifadesi, hükümdarların muhtaç oldukları her şeyi kapsayan umumilik ifade etmektedir.<sup>590</sup> Ayrıca onun kavmiyle yaptığı istişare vurgusu, Kur’an’da ideal bir yöneticilik örneği olarak sunulmuştur. Müellif, Reşid Rıza’nın bu örnek üzerinden İslam’daki istişare ilkesine ve kadınların liderlik konusundaki kabiliyetine dair yaptığı çıkarımı isabetli bulur ve bu yaklaşımın, fakihlerin çoğu tarafından görmezden gelinen önemli bir noktayı ortaya koyduğunu vurgular. Müellife göre Kur’an, Sebe Kraliçesi’nin kavmini yönetmesi konusunda herhangi bir eleştiri getirmemiştir; dolayısıyla kadının yöneticiliği haram olsaydı, Kur’an bunu da şirk gibi açıkça reddederdi. Oysa böyle bir beyanın yer almaması, usûl ilminde beyanın vaktinden sonraya bırakılması anlamına gelir; bu da ittifakla şer’an mümkün değildir.<sup>591</sup>

Kadınların siyasi ve toplumsal yönetime katılımı, nebevî dönemden itibaren fiilî sünnetle sabit bir hak ve sorumluluktur. Nitekim İkinci Akabe Biatı ve Rıdvan Biatı gibi devletin kurucu sözleşmelerine kadınların katılımı, onların toplumsal ve siyasal meşruiyet süreçlerinde aktif rol aldığını göstermektedir. Müellif, bu tarihî örnekler doğrultusunda Cüveynî gibi fakihlerin

<sup>587</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, “Fiten”, 17(No.6686).

<sup>588</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 133.

<sup>589</sup> Kadir Gürler, “Kadının Yöneticiliği Meselesi-Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-”, *Dini Araştırmalar* 4/11 (Haziran 2001), 92,93.

<sup>590</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru’l Menâr*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 8/190.

<sup>591</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 134,135; Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru’l Menâr*, çev. Ali Rıza Temel (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 13/147.

kadınların imamet sözleşmesinde yeri yoktur<sup>592</sup> şeklindeki görüşlerini eleştirir. Ayrıca Ümmü Seleme'nin Hudeybiye sürecindeki istişarede belirleyici rol üstlenmesi<sup>593</sup> ve Hz. Ömer'in Şifâ bint Abdullah'tan yönetim konularında danışmanlık alması,<sup>594</sup> Şankîtî'ye göre kadının siyasi ehliyetini ve istişaredeki yerini teyit eden güçlü delillerdir. Bu çerçevede kadınların siyasi katkılarını tarihsel örneklerle temellendirerek, bu katkının meşru ve vazgeçilmez olduğunu vurgular.<sup>595</sup>

İslam tarihinde kadınların devlet başkanlığı yaptığı görülmemiştir şeklindeki çağdaş selefi görüşler, tarihsel bir arka plan taşısa da şer'î bir hüküm ortaya koymak açısından yetersizdir. Zira İslam'da devlet başkanlığı, yönetilenlerin hakkı olarak tanımlanan bir makamdır; dolayısıyla geçmiş toplumların kültürel ve örfî gerekçelerle kadın lider tercih etmemesi, bu tercihin dinî bir zorunluluk olduğu anlamına gelmez. Müellif, bir filin Rasulullah döneminde gerçekleşmemiş olmasının onun haramlığına delil sayılamayacağını; aynı şekilde sonraki tarihsel birikimin de tek başına şer'î değer taşımayacağını vurgular. Ayrıca Kur'ân'daki Sebe Kraliçesi kıssasının mana ile rivayet edilen ahad hadislerle kıyasla daha güçlü delil niteliği taşıdığını savunur. Bu kıssa, kadınların yönetim makamlarında görev almalarının önünde İslamî bir engel bulunmadığını göstermektedir. Bu meselede belirleyici olan, güç ve emanet ilkeleridir; dolayısıyla Mevdûdî'nin siyaset kadınların işi değildir<sup>596</sup> şeklindeki genellemesi, İslamî metinlerle bağdaşmayan hatalı bir yaklaşımdır.<sup>597</sup>

#### 4.10. Güncel Siyasal Meselelerin Çözümünde Fıkıhın Yeterliliği

Modern siyasal sorunların karmaşık yapısı karşısında, klasik fıkıh mirasının bu meselelere çözüm üretme kapasitesi tartışmaya açılmış; normatif ilkeler ile toplumsal gerçeklik arasındaki gerilimi aşmak için fıkıhın yönetsel esnekliği ve ilkesel derinliği yeniden gündeme gelmiştir. Bu çerçevede Şankîtî, fıkıhın güncel siyasal meselelere cevap verebilmesi için tarihsel bağlamdan uzaklaşarak sınırlı yorumların ötesine geçilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca siyasi fıkıh İslam medeniyetinin en fazla ihmal edilen alanlarından biridir ve bu durum, İslam düşüncesinin önceliklerini yeniden yapılandırarak tarihî mirasın göz ardı edilmiş boyutlarını gün yüzüne çıkarmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>598</sup>

Fıkıh, tarihsel süreçte toplumun ve devletin ihtiyaçlarına cevap veren pratik bir alan olarak teşekkül etmişse de zamanla dinî yargı ile medeni yargının ayrışması, siyaset ile hukuk arasındaki mesafenin açılması ve özellikle Abbasîler döneminden itibaren karar alma mekanizmalarının fıkıh dışı ilkelere göre şekillenmesiyle birlikte, toplumsal gerçeklikten ve

<sup>592</sup> Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem fi İltiyâsi'z-Zulem*, 62,63.

<sup>593</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Şurûd" 25 (No. 2581).

<sup>594</sup> İbn Abdülber en-Nemerî, *al-Istî'âb fi Ma'rifati'l-Ashâb*, ed. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dârü'l-Cîl, 1412), c. 4/1869.

<sup>595</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 135,136; Şankîtî, *Siyaset Fıkıhı*, 51-54.

<sup>596</sup> Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî, *Te'dvînu Dustûri'l-İslâmî* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 72.

<sup>597</sup> Şankîtî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 137.

<sup>598</sup> Şankîtî, *Siyasi Fetvalar*, 76.

siyasal otoritenin sahasından giderek uzaklaşmıştır. Başlangıçta toplumsal hayatı düzenleyici bir unsur olan fıkıh, zamanla teorik çerçevelere hapsolmuş, yaşayan toplumun fiilî ihtiyaçları karşısında durağanlaşmış ve pratik hayata nüfuz etme kapasitesini önemli ölçüde yitirmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, fıkıh bu çağda toplumun bir yansıması olmaktan çıkmış, devletin ve toplumun dönüşümüne eşlik eden dinamik bir yapı olmaktan uzaklaşmıştır.<sup>599</sup>

İslâm hukuku, normatif süreklilikle tarihsel uyarlanabilirliği dengede tutan çift kutuplu yapıya sahiptir. Değişmezlik, metodolojik çerçevede (uşûl) ve hukukun nihai amaçlarında (makâsîd) tezahür eder; bu sayede şer'î düzen, her türlü toplumsal dönüşüm karşısında dağılmadan kendi iç tutarlılığını korur. Buna karşılık ayrıntı hükümlerin (furû') önemli bir kısmı zannî delillere dayanır ve içtihadî muhakemeye açıktır; böylece hukuk, yeni vakıalara ve gelişmelere esnek biçimde cevap verebilir. Nassların kat'îlik-zannîlik hiyerarşisi bu dengeyi somutlaştırır: namaz, zekât veya faiz yasağı gibi kesin alanlarda içtihadın kapısı kapalı iken kıyas, maşlahat, istihsân ve benzeri usullerle nasların doğrudan düzenlemediği konularda müctehidlerin geniş manevra alanı vardır. Böylece İslâm hukuku, sabit ilkelere yaslanan ancak toplumsal dinamizme uyum sağlayan canlı norm sistemine dönüşür; hem tarih-üstü dayanak sunar hem de zamanın ihtiyaçlarına hükmî karşılık üretme kapasitesini muhafaza eder.<sup>600</sup>

İslam toplumları günümüzde yaşayan tek toplum türü olsaydı -diğer kültürlerle etkileşim ve alışverişe gerek kalmadan- yalnızca kendi iç kaynaklarına dönerek siyasi değerlerini kurum ve icraatlara dönüştürmek suretiyle tamamlayıcı ve ıslah edici karakteri sayesinde insanlık için en adil ve erdemli sistemi inşa edebilecek potansiyele sahiptir. Ayrıca İslam tarihi tecrübesi de bu çerçevede ona yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda Nebevî dönemde ilk İslam devleti kurulurken Arap yarımadasındaki kabilelerin toplumsal kültürleriyle ve komşu halkların siyasi birikimleriyle doğrudan ilişki kurulduğunu vurgular ve buradan hareketle kökenine bakılmaksızın İslamî değerlerle çelişmeyen her türlü siyasi ve kültürel uygulamanın benimsenebileceği temel ilkesini ortaya koyar. Hz. Peygamber'in Habeşistan kralını adaleti sebebiyle övmesi, cahiliye döneminde yapılan Hilfu'l-Fudûl antlaşmasını daha sonra da onaylaması, İslam'ın farklı toplumsal ve siyasi tecrübeleri değerleriyle örtüştüğü süreçte benimseyebileceğini göstermektedir. Müellif, Medine Sözleşmesi'nde bazı Arap örflerinin kabul edilmesini, hendek savunma yönteminin Farslardan alınmasını ve mühür uygulamasının Roma diplomasisinden aktarılmasını, farklı kültürdeki siyasi icraat ve değerlerin İslam süzgecinden geçtikten sonra her kültürel unsuru dönüştürerek sahiplendiğine dair örnekler olarak sunar.<sup>601</sup>

Nebevî dönemde Müslüman Arapların müşrik Araplara üstün gelmesinin başlıca sebebi, Müslümanların farklı kültürlerle açık, öğrenmeye istekli ve mütevazı tutum benimsemeleridir. Hz. Peygamber'in liderliğinde ortaya çıkan bu kültürel dinamizm, gelenekselci müşrik Arapları

<sup>599</sup> Hanefi, *İslami İlimlere Giriş*, 258,259.

<sup>600</sup> Bk. Karadâvî, *İslâm Hukuku*, 40,41,136.

<sup>601</sup> Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 496,497.

hayrete düşürmüştür. Şankîti, cahiliye dönemindeki faydalı örf ve uygulamaların İslam tarafından tümüyle reddedilmediğini; değerlerle uyumlu olanların dönüştürülerek benimsendiğini vurgular. Bu yaklaşım, İslam'ın insan tecrübesine ve hayatın maddi yönlerine kapalı din olmadığını gösterir. Müellife göre bu dinamik anlayış, günümüzde Müslümanların İslamcı-laik tartışmalarında karşı karşıya kaldığı şer'î-pozitif hukuk ikilemini aşmalarına yardımcı olabilir. Şankîti, bazı Müslümanların şeriatı bir hukuk sistemi yerine sadece kültürel bir kimlik veya siyasi slogan hâline getirmesini eleştirir. Özellikle Selefî çevreler, Batılı hukuk sistemlerine küfür kanunları olarak bakılmasına, sebep olmuştur. Ona göre şeriat, fıkıh veya hukukla özdeşleştirilemez; ilahî vahye dayanan dinin kendisidir; fıkıh ise bu dinin hayata aktarılması sürecinde zaman ve mekân bağlamında şekillenen beşerî yorumudur. Bu çerçevede fıkıh değişebilir, ancak bu değişim şeriat ilkeleriyle çelişmemelidir. Nitekim Şankîti, Muhammed Salim Abdulvedûd eş-Şankîti'nin şu sözünü hatırlatır: "Bugün Müslümanların ihtiyacı, fikhin kanunlaştırılması değil, kanunların fikhlaştırılmasıdır."<sup>602</sup>

Günümüzde pozitif hukukun önemli bölümü, şer'î naslarla açıkça çelişmemekte; aksine dinin, canın, malın ve ırzın korunması gibi şeriatın temel maksatlarıyla uyum arz etmektedir. Bu nedenle yasama kaynaklarının çeşitlenmesi -vahyin metinleri hakem kılındığı sürece- şeriate aykırılık teşkil etmez. Nitekim Nebevî dönemde bazı örfi uygulamaların Medine Vesikası'na dâhil edilmesi veya Habeşistan'daki adaletli yönetime duyulan övgü, bu ilkenin tarihsel zeminine işaret eder. Ancak müellif, bu uyumu sağlama çabasının klasik fıkıh mirasına mutlak bağlılık anlamına gelmediğini özellikle vurgular. Aksine Şankîti'ye göre çağdaş İslam düşüncesinin temel ihtiyacı, vahyin sürekliliğini merkeze alan; selefî otoritesinden ve siyasi istibdattan bağımsız, cesur ve yenilikçi içtihat ruhudur. Ona göre vahiy tükenmez bir hazinedir ve selef halef üzerine hüccet değildir. Bu yenilenme, Kur'an ve Sünnet'teki siyasi değerlerin çağdaş dünyada uygulanabilir hâle gelmesi için zorunludur. Bu bağlamda müellif, çağdaş anayasal pratiklerden Müslüman halkların ve gayrimüslim toplumların tecrübelerinden özgüvenle ve eleştirel bir süzgeçle yararlanılması gerektiğini; bu sürecin, tarihsel fikhin dar kalıplarına sıkışmadan ve zaman-mekân farklarını dikkate alan dinamik bir fıkıh anlayışıyla yürütülmesi gerektiğini savunur.<sup>603</sup>

Çağdaş İslam dünyasında siyaset fikhî zayıflamış, şer'î öncelikler ihmal edilmiş ve temel siyasi ilkeler silikleşmiştir. Bu nedenle, şer'î açıdan basit ihtilaflardan titizlikle kaçınan bazı kimselerin ciddi siyasi hataları sorgulamaksızın işleyebildikleri görülmektedir. Hz. Peygamber'in bu tür uygulamaları kınadığını hatırlatan Şankîti, meşruiyetin yalnızca hukuki değil ahlaki temellere de dayanması gerektiğini vurgular.<sup>604</sup>

<sup>602</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 499,500; Şankîti, *Siyasi Fetvalar*, 140.

<sup>603</sup> Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz*, 499,500.

<sup>604</sup> Şankîti, *Siyasi Fetvalar*, 31,33.

## SONUÇ

Yazarın ortaya koyduğu temel kuramsal yaklaşım, İslam siyaset tarihinde emirin seçimi hakkında müşavere ile emir seçilmeden yönetime geçme arasındaki yapısal gerilime dayanmaktadır. Bu model, İslam siyasi tarihinin karmaşık örüntüsünü anlamaya yönelik derinlikli ve analitik çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Bu bakış açısının ayırt edici yönü, tarihî olayların yüzeysel ve yatay düzeyde tasvirinden ziyade bu olaylara yön veren normatif ilkeler arasındaki sürekli çatışmaları incelemeye odaklanmasıdır. Ana model olarak söz konusu gerilimi merkeze alan yazar, yer yer İslam filozoflarının ve düşünürlerinin açıklayıcı kategorilerinden de yararlanarak analizini zenginleştirmeyi hedeflemiştir.

İslam siyasi değerlerinin tamamı, temel hedefe yönelir: halkın egemenliğine dayalı, istişare esaslı bir yönetim anlayışı yani emirin seçimi hakkında müşavereye dayanmaktadır. Bu anlayış, yöneticilerin serbest iradeyle seçilmesini, yönetim süreçlerine ümmetin katılımını ve görevini ihmal eden yöneticilerin azledilebilmesini kapsar. Diğer bir ifadeyle ümmetin yöneticileri üzerinde denetim ve tasarruf hakkı bulunmaktadır. Buna karşılık emir seçilmeden yönetime geçme ilkesi, ideal ilkelerle reel şartlar arasında çatışma ortaya çıktığında, İslam siyaset düşüncesinin getirdiği pragmatik bir çözümdür. Bu yaklaşım, siyasi meşruiyeti, ümmet ve devletin bekasına tercih edilmesidir. Dolayısıyla istişareye dayalı halk egemenliği ilkesi, olağan şartlarda azimet hükmünü temsil ederken; fiilî güçle yönetimin devralınması anlamına gelen istisnai uygulamalar ise ancak zaruret kapsamında değerlendirilebilecek ruhsat hükmü mahiyetindedir. Bu ayrım, İslam siyaset fikhının çerçevesi ile tarihsel gerçeklik arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır.

İslam medeniyetinde ortaya çıkan anayasal kriz, esasen bir değerler krizi olarak tezahür etmiştir. Bu kriz, Hz. Peygamber'in (sav) vefatı sonrasında onun risaletle tesis ettiği Kur'an ahlakı temelli değerler düzeninin siyasî uygulamalar ve toplumsal değişim karşısında sarsılmasıyla kendini göstermiştir. Hz. Ebubekir döneminden itibaren halifelik makamı, zamanla kabilevi çıkarların ve maddi saiklerin etkisine açık hâle gelmiş, özellikle Hz. Osman döneminde bu kriz daha da derinleşmiştir. Sahabenin bir kısmı siyasi tutumları ahlaki ilkelere dayandırmak isterken diğer kısmı kabilesel aidiyet ve ganimet dağılımındaki adaletsizlikler gibi sebeplerle yönetimi sorgulamaya başlamıştır. Bu dönemde siyasi meşruiyetin kabile kökenine göre belirlenme çabası, değerler sisteminin eşitlikçi ve evrensel yapısıyla çelişmiş, böylece toplumsal düzeyde ahlaki-siyasi dengede bir bozulma yaşanmıştır. Bu durum, iktidar mücadelesi ve ahlaki ilkelerle siyasi pratikler arasında yaşanan çatışmayı meydana getirmiştir. Dolayısıyla İslam medeniyetindeki anayasal kriz, aslında İslam'ın ilk döneminde temelleri atılan değerler düzeninin ihlaliyle şekillenmiş tarihî bir meşruiyet sorunudur.

Bu değerler krizinin derinleştiği önemli eşik ise Muaviye dönemidir. Muaviye'nin siyaseti, halkın rızası ve ahlaki ilkelere değil tahakküm esaslı yönetime dayalıdır. Bu süreçte itaat ve siyasî sükûnet gibi kavramlar, ahlak ve adaletin yerine geçerek kutsallaştırılmış; böylece

meşruiyetin kaynağı Kur'an ahlaki ve Nebevî örneklikten uzaklaşarak hâkimiyetinin sürekliliğini önceleyen pragmatik gerekçelere indirgenmiştir.

Sasânîler'in etkisi, İslam toplumundaki anayasal kriz ve değerler krizi sürecinde belirgin bir şekilde hissedilmiştir. Sasânî kültürü, siyasi yapıyı ve toplumsal ilişkileri biçimlendiren unsurlardan biri haline gelmiştir. Onların yönetim anlayışı, hükümetin merkezîyetçi yapısı ve mutlak iktidara dayalı yönetim biçimi, İslami değerler sistemiyle çelişmiştir. Özellikle Muaviye'nin saltanatını pekiştirdiği dönemde Sasânî etkisiyle şekillenen yönetim tarzı, halkın rızası ve ahlaki ilkelerden ziyade fiilî güce dayalı yapı kurmuştur. Şankî'tî'nin tespit ettiği üzere İslam medeniyetinde yaşanan anayasal kriz, siyasi iktidarın tekelleşmesiyle sınırlı kalmamış; özgürlükçü ve hesaba açık şûrâ ilkesi, yerini sorgulamadan itaati kabul gören siyasî söyleme bırakmış; böylece değerler düzeyindeki kriz, İslam toplumunda adalet, liyakat ve eşitlik gibi ilkelerin yeniden üretilmesini zorlaştırarak medeniyet krizine dönüşmüştür.

İslam medeniyetindeki anayasal krizin anlaşılabilmesi için İslam'ın siyasi belleği ile özgürlük ideallerinin analizine ihtiyaç vardır. Şankî'tî'ye göre nübüvvet ve râşid hilafet dönemleri, tarihsel bir uygulama ve Müslüman vicdanında unutulmayı reddeden bir ilham kaynağıdır. İslam medeniyetindeki anayasal krizi anlamak için tarihsel ve düşünsel bir çerçeve sunarken Johan Huizinga'nın yorgun fikir ve idealler teorisi ile Malik b. Nebî'nin fikrin sıhhati ve salahiyeti kavramlarını eleştirel bir şekilde tartışmıştır. Mâlik b. Nebî'nin İslam medeniyetindeki anayasal krize dair değerlendirmelerini, Hegel'in tarihsel imkân ve tarihsel diyalektik kavramlarını kullanarak açıklamıştır. Ayrıca anayasal krizi anlamlandırmak için Samuel Huntington ve Francis Fukuyama'nın kurumsallaşma teorisine başvurmuştur.

Şankî'tî, klasik İslam siyasi fikhını siyaset-i şer'iyeye paradigmasıyla özdeşleştirerek bu yaklaşımın çoğunlukla meşruiyeti incelemek yerine reel siyasal düzenlere uyum sağlamaya odaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre fakihler, baskıcı yönetimlere karşı direniş üretmek yerine kurtarılabilir olanı korumayı hedefleyen ve böylece siyaseti maslahat temelinde yeniden anlamlandıran bir uyum fikhı geliştirmiştir. Bu bağlamda Şankî'tî, siyasal meşruiyetin ilkeler üzerinden değil fiilî durumlara cevaz verme üzerinden şekillendiğini ve bunun uzun vadede hem ümmet birliğini hem de adalet idealini zedelediğini ifade etmektedir.

Bu değerlendirme, İslam siyasi düşüncesindeki maslahat merkezli yaklaşımın uzun vadeli etkilerini sorgulama açısından dikkate değerdir. Ancak burada da Şankî'tî'nin yaklaşımı, bugünden geçmişe bakan normatif bir eleştiri sınırına dayanır. Zira siyaset-i şer'iyeye yaklaşımını yalnızca istibdada cevaz veren ayak uydurmacı fikh olarak değerlendirmek, onun doğduğu bağlamı göz ardı etme riski taşır. Bu fikhî yaklaşım, birçok durumda ümmetin bütünlüğünü, iç savaşları ve fitneyi engelleme arzusuyla şekillenmiş; bazen de yöneticilerle halk arasında asgari düzeyde adaletin sürmesini temin etmeye çalışmıştır. Şankî'tî'nin de belirttiği gibi bu anlayışın temelinde kötü niyetten ziyade siyasi zaruret düşüncesi yer almaktadır.

Ancak bu zaruret temelli yaklaşımı, sadece uzun vadeli kurumsallaşma eksikliğiyle değerlendirmek de tek boyutlu bir sonuç üretir. Zira klasik fakihlerin siyaset-i şer'iyeye anlayışı, salt meşruluğu terk etmekten ibaret değildir; aksine meşruiyeti koruma ile fitneyi önleme arasında sürekli bir denge kurma çabasıdır. Mâverdî'den İbn Teymiyye'ye kadar birçok fakih, yöneticilerin adaletsizliği karşısında ümmetin istikrarını önceliklendirmiştir. Bu tutum, dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda kendi bağlamında hayatı koruma siyaseti olarak da okunabilir.

Şankîti'nin yaklaşımı ise modern anayasal düşünce çerçevesinden hareketle geçmişi yeniden kurgulayan okuma çabasıdır. Bu açıdan değerlidir, çünkü klasik fıkhıta yeterince tartışılmayan konuları gündeme taşır. Şankîti'nin bu noktadaki güçlü eleştirisi, İslam siyaset düşüncesinin kurucu ilkelerine dönüş çağrısı olarak okunabilir; ancak bu çağrının da kendi çağının düşünsel ürünü olduğu unutulmamalıdır.

Bu bağlamda Şankîti'nin yaklaşımı, Fazlur Rahman'ın tarihselci yöntemiyle benzerlik göstermektedir. Her iki düşünür de Kur'an'ın ahlakî özünü merkeze alır. Ancak bu yöntemin ortak riski, geçmişi bugünün ölçütleriyle yargılamaya yönelmesidir. Modern değerleri, evrensel ve nihai hakikatler olarak konumlandırmak geçmişteki farklı yorum ve uygulamaların kendi içsel tutarlılığını göz ardı eder.

Nitekim kölelik meselesi özelinde olduğu gibi bugün eleştirilen birçok uygulama, geçmişte normatif çerçevede kabul görmüş ve hatta toplumlarca meşrulaştırılmıştır. Bugün özgürlük kavramı etrafında yapılan yorumlar, geçmişte yaşamış bir birey için anlaşılabilir veya öncelikli olmayabilir. Aynı şekilde o dönemin şartlarında köle sahibi olmak veya belirli siyasal yapıları meşru görmek, dönemin zihinsel yapısı açısından olağan sayılabilir. Bu sebeple geçmişin eleştirisini yaparken bugünkü normların da kendi tarihsel ve kültürel bağlamının ürünü olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Benzer şekilde Wael Hallaq, modern devletin İslamla yapısal olarak bağdaşamayacağı tezini savunurken hem klasik şeriat yapısını hem de modern devlet biçimini kendi tarihsel-toplumsal bağlamları içerisinde değerlendirir. Hallaq'a göre modern anayasal düzenin İslam'ın temel değerleriyle uzlaştırılması, sistemsel düzeyde neredeyse imkânsızdır. Bu bağlamda bakıldığında Şankîti'nin vatandaşlık, eşit temsil ve özgürlük gibi ilkeleri İslamî metinlerden temellendirme çabası, Hallaq'ın düşüncesinde olduğu gibi yapısal bir eleştiriye yer vermez; aksine bu değerlerin Kur'an ve Sünnet'te zaten mevcut olduğu varsayımıyla hareket eder.

Bu noktada yapılması gereken Şankîti'nin ortaya koyduğu fikirlerin kendi çağının ahlaki ve siyasal taleplerine verdiği cevabın değerini teslim etmek; aynı zamanda bu fikirlerin de tarihsel yeniden inşa olduğunu kabul etmektir. Çünkü insan içinde bulunduğu zaman ve mekandan tamamen bağımsız olamaz.

Şankîti'nin siyasal düşüncesi, otoriter yönetim biçimlerine karşı özgürlükçü siyasal bir tavidir. Ancak bu yaklaşım, özgürlük idealinin her durumda halk için öncelik olduğu düşüncesinden

hareketle ortaya konmuştur. Oysa tarihsel ve sosyolojik gerçeklikler, bireylerin özgürlük ile güvenlik arasında tercihe zorlandıklarında çoğunlukla güvenliği önceliklerini göstermektedir. Dolayısıyla Şankî'nin özgürlük merkezli anayasal tasavvuru, halkın içinde bulunduğu korku, belirsizlik ve tehlike gibi psikolojik ve sosyopolitik faktörleri yeterince hesaba katmadığında, teorik düzlemde tutarlı olsa da pratik düzlemde sınırlı kalabilir. Ümmetin birliğine yaptığı güçlü çağrılar, teorik olarak anlamlı olmakla birlikte mevcut siyasal coğrafya, sınırlar ve kültürel farklılıklar dikkate alındığında uygulanabilirlik bakımından sınırlı kalmaktadır.

Şankî'nin İslam dünyasında yaşanan anayasal krizi bir medeniyet krizinin yansıması olarak değerlendirmesi, tarihsel ve teorik açıdan oldukça kıymetlidir. Bununla birlikte bu yaklaşımın İslam medeniyetinin tamamını kuşatabilecek şekilde daha farklı coğrafi ve entelektüel tecrübeleri de içermesi hâlinde daha güçlü bir zemine kavuşacağı açıktır. Özellikle Osmanlı tecrübesi ve Türk siyasal literatürü anayasa, meşruiyet, ümmet ve temsil gibi temel kavramların İslamî referanslarla tartışıldığı zengin birikim sunmaktadır. Şankî'nin eserlerinde bu alana doğrudan yer verilmemesi, büyük ölçüde bu kaynakların Arapça çevirilerinin sınırlı olmasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir.

Şankî, İslam siyaset düşüncesine değer temelli ve yeniden inşa odaklı perspektif kazandırarak, hem klasik mirasla hesaplaşan hem de çağdaş meseleleri kuşatmaya çalışan özgün katkı sunmuştur.

## KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed Rıza, Reşid. *Tefsiru'l Menâr*. çev. İbrahim Tüfekçi. 14 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Abdullah b. Mahmûd, Mevsilî. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989.
- Abdullah el-Cerani. "İslam ve Şûrâ". çev. Nurettin Boyacılar. *Diyanet İlmi Dergi (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)* 13/1 (Şubat 1974), 31-34.
- Abdurrahman, Taha. *Ruhu'd Din: Min zayyiki'l-âlmaniyye ilâ si'ati'l-i'timâniyye*. Beyrut: Merkezü's-Sekâfi el-'Arabî, 2012.
- Abdülhamîd Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu'âsıra*. Âlemü'l-Kütüb, 1429.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l Hadis, 1416.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. ed. Şuayb el-Arnaût, Adil Murşid v.d. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Ahmet el-Katip. *Çağdaş İslam Siyaset Sisteminde Anayasal Meşruiyet*. çev. Sümeyra Özkan. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Apak, Adem. "Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 76-91.
- Ardoğan, Recep. "İslam Açısından Sivil İtaatsizliğin Teorik Temelleri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (Ocak 2011), 51-72.
- Arendt, Hannah. *Devrim Üzerine*. çev. O. Eylül Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Armağan, Servet. *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/530-532. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Aycan, İrfan - Sarıçam, İbrahim. *Emeviler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2014.
- Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- Azimli, Mehmet. *Hizmeti Osman*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Bîrûnî. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsidü'ş-Şeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

- Brinton, Crane. *Teşrihu's-sevrâ*. thk. Ğâzî Berrû. çev. Semîr el-Celebî. Beyrut: Daru'l Farabi, 1430.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahih-i Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buĝâ. 7 Cilt. Şam: Dâr İbn Kesîr-Dâr el-Yemâme, 5. Basım, 1414.
- Buhari, Muhammed b. İsmail el-. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 1422.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Akli*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997. Basım, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- Câhız. *Resâilu'l Câhız*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Hâncî, 1384.
- Câhız, Amr b. Bahr. *et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*. thk. Ahmed Zekî Paşa. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1332.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. ed. Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407.
- Cihangir, Meryem. *İslam Hukukunda Adil Yargılama Esasları*. Ankara: İksad Yayınevi, 2024.
- Cook, Michael. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. New Jersey, ABD: Princeton University Press, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem*. çev. Abdu'l-Azîm ed-Dîb. Mektebetu İmâmü'l-Haremeyn, 2. Basım, 1401.
- Çağrı, Mustafa vd. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. "Hürriyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/502-505. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Çağrı, Mustafa. "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi". *Gazzâlî*. 13/489-505. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çetin, Maksut. *Maturidiliğin Siyaset (Hilafet/İmamet) Anlayışı*. Atürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013.
- Daryae, Touraj. *Sasanian Persia The Rise and Fall of an Empire*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Daryae, Touraj (ed.). *The Oxford Handbook of Iranian History*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İcmâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Davud*. thk. Şuayb el-Amaûdî vd. Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430.

Ebu Zehra, Muhammed. *Zehrâtu't-Tefâsir*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l Fikri'l-Arabî, ts.

Ensârî, Zekeriya el-. *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Minhâci't-Tullâb*. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1414.

Erdiç, Şaban. "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru Olarak Biat -Ebû Hanife Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (ts.), 295-322.

Evkuran, Mehmet. "Ehl-i Sünnet Kelamında Siyaset Anlayışı". *Marife* 6/2 (Güz 2006), 21-38.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. ed. Muhammed Avad Murab. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Fukayama, Francis. *Usûlü'n-Nizâmis-Siyâsi: min usûti mâ kable'l-insan ile's-sevrâti'l-Fransiyye*. çev. Mucâb el-İmam, Muin el-İmam. Devha(Doha): Müntedâ'l-A'lâkâti'l-Arabiyye ve'd-Düveliyye, 2016.

Gannuşî, Raşid el-. *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*. çev. Osman Tunç. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhyâ' Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, ts.

Gazzâlî. *Fadâihu'l-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessesetu Dârü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Devlet Başkanlarına*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l Marife, ts.

Gürler, Kadir. "Kadının Yöneticiliği Meselesi-Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-". *Dini Araştırmalar* 4/11 (Haziran 2001), 67-94.

Gürleyen, Samet. *Siyasi Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora, 2012.

Hallaq, Wael b. *İmkansız Devlet*. çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 1. Basım, 2019.

Hamdan, Cemal. *Safahât min evrâkihi'l-hâssa*. Kahire: Daru'l-ğadi'l-Arabi, 1996.

Hamidullah, Muhammed. *Hiz. Peygamber Döneminde Hukuksal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj:Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2003.

Hamidullah, Muhammed. *İlk İslam Devleti*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atu'l vesâiku's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-Nebevî vel-hilâfeti'r-Râşide*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1407.

- Hamidullah, Muhammed. *Mecmûatü'l-Vesâik es-Siyâsiyye li'l-Ahd en-Nebevî ve'l-Hilâfe er-Râside*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 6. Basım, 1407.
- Hanefî, Hasan. *İslami İlimlere Giriş*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Hanefî, Hasan - Câbirî, Muhammed Âbid. *Doğu Batı Tartışmaları*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *el-Alemu' şarkî*. çev. İmam Abdulfettah İmam. Beyrut: Dârü't-Tenvîr, 3. Basım, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2007.
- î, Muhammed b. Ali el-Kala'. *Tehzîbu'r-Riyâse ve Tertîbu's-Siyâse*. thk. İbrâhîm Yûsuf Mustafa Accu. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, ts.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *al-Istî'âb fî Ma'rifati'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1412.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Katar -Doha: Dârü's-Sekâfe, 3. Basım, 1408.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, 1379.
- İbn Haldun. *Dîvânu'l-Mubteda ve'l-Haber fî Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve Men 'Âserehum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halîl Şehhâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 5. Basım, 2007.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 6. Basım, 2009.
- İbn Hazm. *el-Muhallâ bi'l-Âssâr*. 12 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebî Bekr b. Eyyûb. *Ahkâmü Ehliz-Zimme*. ed. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Şâkir b. Tevfîk el-Ârûrî. 3 Cilt. Dammam: Remâdî, 1418.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-Muvakki'in 'an Rabbil-Âlemîn*. ed. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 3. Basım, 1414.
- İbn Miskeveyh. *Tecaribü'l-Ümem*. thk. Ebu'l Kasım İmâmî. 7 Cilt. Tahran: Sûruş, 2. Basım, 2000.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-Ahlâk*. thk. İbnü'l-Hatîb. Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye, ts.
- İbn Rüşd. *ez-Zarûrî fî's-Siyâse*. çev. Ahmet Şalan. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Sâd. *et-Tabakâtu't Kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1968.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-Muhassas*. ed. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1417.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Hilâfe ve'l-Mülk*. thk. Dr. Muhammed Uveydiyye, Hammad Selâme. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 3. Baskı., 1414.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecma'u Malik Fehd li-Ṭibâ'ati'l-Muşhâfi's-Şerîf, 1416.
- İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bavvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, t.s.
- İbnü'l-Ezrak, Şemseddîn el-Ğirnâtî. *Bedâi'u's-Silk fî Tabâi'i'l-Mülk*. thk. Dr. Ali Sâmi en-Neşşâr. Bağdat: Vizâratu'l-i'lâmi'l-Irâkiyye, ts.
- İkbal, Muhammed. *Divânu Muhammed İkbal*. thk. Seyyid Abdülmacid el-Ğavrî. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1428.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- İkbal, Muhammed. *Tatavvuru'l-fikri'l-felsefî fî İran*. çev. Hasan Mahmud eş-Şafii - Muhammed es-Said Cemaleddin. b.y.: ed-Dâru'l-Fenniyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1409.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Yarın Yayınları, 1. Baskı., 2011.
- Kafalı, Ali Ramazan. *Muhammed b. Muhtar eş-Şankıtî'nin Düşüncesinde Din Toplum ve Siyaset*. Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Kahraman, Hüseyin - Başaran, Serkan. "Râşid Halifelerin Sünneti' Kavramı Ve Nebevî Sünnet İle İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (Temmuz 2017), 19-50.
- Kalkaşendî. *Mâsirü'l-Înâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. 13 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1985.
- Karadâvî, Yusuf. *İslâm Hukuku Evrensellik-Süreklilik*. çev. Yusuf Işıcık - Ahmed Yaman. İstanbul: Marifett Yayıncılık, 1997.
- Karaman, Hayreddin. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/343-344. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Kasânî. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406.
- Kayapınar, M. Akif. "Modern İslam Siyaset Düşüncesinde Egemenlik Meselesi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30/58 (2025), 1-62.
- Kevâkibî, Abdurrahman el-. *Despotizmin Doğası(İsti'bâttan İstibdâta)*. çev. Adem Yerinde. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2024.
- Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni Ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (Ekim 2015), 15-70.
- Köklü, Recep. "Cemaat Kavramının Delaleti ile İlgili Yaklaşımlar ve İslam Düşünce Ekollerine Yansımaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 157-192.
- Kunakata, Hasan. *en-Nazariyyetu's-siyâsiyye 'inde İbn Teymiyye*. Dammam: Dâru'l-Ehlâ, 1. Baskı., 1994.

Kurucan, Ahmet. *İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.

Kutluer, İlhan. "Müsâvât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/76-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Le Bon, Gustave. *Ruhü's-Sevrat ve's-Sevretü'l-Fransiyye*. çev. Adil Zeyt. Kahire: Kelimât Arabiyye, 2013.

Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınları, 2. Basım, 2012.

Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir el-. *el-Bed' ve't-Târîh*. 6 Cilt. Bur Said: Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye, ts.

Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Maverdî, Ebu Hasan. *İslâm'da Dünya ve Din Edebi*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 1. Basım, 2018.

Maverdi, Ebu Hasan el-. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.

Mevdûdî, Ebü'l-Alâ el-. *Hilâfet ve Saltanat*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yayınları, 2. Baskı, 1980.

Mevdûdî, Ebü'l-Alâ el-. *İslam Medeniyeti*. çev. Salih Gürsel. Dünya Yayınları, 1. Basım., 1986.

Mevdûdî, Ebü'l-Alâ el-. *İslâm'da Devlet Nizamı*. çev. Rasim Özdenören. Ankara: Hilal Yayınları, 1967.

Mevdûdî, Ebü'l-Alâ el-. *İslamda Siyasi Sistem*. çev. Ahmet Seçkin. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1991.

Mevdûdî, Ebü'l-Alâ el-. *Te'dvînu Dustûri'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.

Mısır Arap Dili Akademisi (ed.). *el-Mucemu'l Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1406.

Montesquieu, Louis de. *Kanunların Ruhu Üzerine 1*. çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Basım, 1998.

Muhammed Reşid Rıza. "Menafiyel-'Urubiyyîn ve Mazarruhum fî'l-Şark". *Mecelletu Menâr* 10 (1907 1325).

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. ed. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1374.

Nebhan, Muhammed Faruk en-. "İslam Hukukunda Eşitlik". çev. Servet Armağan. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 44/1-4 (1978), 325-341.

Nebi, Malik b. *Devrü'l-Müslim ve Risâletühû fî's-Sulusi'l-Âhir mine'l-Karni'l-İsrîn*. Şam: Dârü'l-Fikr, 1412.

Nebi, Malik b. *İntâcü'l-Müsteşrikîn ve Eseruhu fî'l-Fikr el-İslâmî el-Hadîs*. b.y.: Dârü'l-İrşâd, 1388.

- Nebi, Malik b. *Veçetü'l-Âlemü'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsır, 1431.
- Nesâî, Şuayb b. Alî en-. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. M. Rıdvân Araksûsî vd. 9 Cilt. b.y.: Dârü'l-Risâle el-Âlemiyye, 1439.
- Nevevî. *El-Minhac fi Şerhi Sahih Müslim b. Haccac*. 18 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 1349.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet, Ütopya*. çev. Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 344-364.
- Özkan, İslam. "Şankiti: Antik Sasani Düşüncesi Müslüman Akli İşgal Etti". *Gazete Duvar*. 28 Aralık 2019. Erişim 20 Haziran 2025.  
<https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/12/28/sankiti-antik-sasani-dusuncesi-musluman-akli-isgal-etti>
- Platon. *Devlet*. çev. Emre Alagöz. Ankara: Panama Yayıncılık, ts.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. çev. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2000.
- Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Hayri Kırbaşoğlu - Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Rahman, Hafijur. *Modern İslami Siyasal Düşüncede Devlet Kavramı: Yusuf el-Karadavi ve Raşid el-Gannuşî'nin İslam Devletine Yönelik Yaklaşımları*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.
- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*. çev. Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Rıza, Reşid. *Hilafet En Büyük Önderlik*. çev. Mehmet Çelen. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. çev. R. Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 12. Basım, 2013.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Sarı, Mevlüt. *Mevârid*. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr es-. *Gureru ahbâri mülûki'l-Fürs ve siyerihim*. b.y.: y.y., ts.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Fıkhül-Hilafe ve Tatavvuruha li-Tusbah Usbetehu Ümemin Şarkiyye*. thk. Tefvik Muhammed el-Kârî, Nâriye Abdürrezzâk es-Sûrî. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *er-Risâle*. ed. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358.
- Şankitî, Muhammed b. Muhtar eş-. *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz Büyük Fitneden Arap Baharına*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

Şankitî, Muhammed b. Muhtar eş-. *Laik Olmayan Bir Demokrasi*. çev. Ahmet Harman. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Baskı., 2023.

Şankitî, Muhammed b. Muhtar eş-. *Sahabe Arasındaki Siyasi İhtilaflar*. çev. Faruk Aktaş. İstanbul: Çıra Yayınları, 2. Baskı., 2009.

Şankitî, Muhammed b. Muhtar eş-. *Siyaset Fıkhi*. çev. İsmail Yaşa - Halil Kendir. İstanbul: Mana Yayınları, 2009.

Şankitî, Muhammed b. Muhtar eş-. *Siyasi Fetvalar*. çev. İsmail Yaşa. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Baskı., 2013.

Şankitî, Muhammed Muhtar. "es-Sevra ve Şerâre Fikriyye". *shinqiti.net*. Erişim 20 Haziran 2025.

Şankitî, Muhammed Muhtar. "Mezîdun min Demokrâtiyya ya'nî Mezîdun min el-İslâm". *shinqiti.net*. Erişim 20 Haziran 2025.

Şankitî, Muhammed Muhtar. "Muhammed Muhtar Şankiti: Despotluk Siyasi Putperestliktir". *İslam Düşüncesi*. Erişim 20 Haziran 2025. <https://islamdusuncesi.org.tr/d/23/muhammed-muhtar-sankiti-despotluk-siyasi-putperestliktir>

Şankitî, Muhammed Muhtar. "Nazâriyyatu fi Esbâbı Sevrât". *shinqiti.net*. Erişim 06 Haziran 2025.

Şankitî, Muhammed Muhtar. "Selefiler, Şiiler ve Manipüle Edilmiş Tarih". *Tevhid Haber*. 22 Ocak 2009. Erişim 20 Haziran 2025. <https://www.tevhidhaber.com/basit-sii-ve-selef-anlayisi-vahdete-engeldir-35536h.htm>

Şankiti, Muhammed Muhtar. "İslam'da Cihadın Gerekçeleri". *Al Jazeera Turk*. 03 Mayıs 2017. Erişim 20 Haziran 2025. <https://www.aljazeera.com.tr/gorus/islamda-cihadin-gerekceleri>

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. thk. Hişâm b. İsmâil es-Sînî. Suudî Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1429.

Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *El-Milel ve'n-Nihal*. Mısır: Müessesetü'l-Halebî, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *Neylü'l-Evtâr Şerhu Muntekâ'l-Ahbâr*. ed. Isâmuddîn es-Sabbâtî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413.

Şeyzerî, Celâleddin eş-. *el-Menhecü'l-Meslûk fî Siyaseti'l-Mülûk*. ed. Ali Abdullah el-Mûsâ. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Baskı., 1387.

Taneri, Aydın. "Celâlüddevle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Tevhidî, Ebû Hayyân et-. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1424.

Teymiyye, Takıyyüddin ibn. *el-Cevâbu's-Sahîh limen Beddela Dîne'l-Mesîh*. ed. Ali b. Hasan vd. 6 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru'l-Âsime, 2. Basım, 1419.

Teymiyye, Takıyyüddin ibn. *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*. Riyâd: Vizâretü's-Şu'ûn el-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1418.

Teymiyye, Takıyyüddin ibn. *Minhâcü's-Sünne'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*. ed. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Camiatü İmam Muhammed bin Suûd el-İslâmiyye, 1406.

Tinder, Glenn E. *Political Thinking: The Perennial Questions*. America: Scott, Foresman and Co., 1986.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen et-Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir v.d. 5 Cilt. Mısır: Şirket-i Matbaat ve Kütübhâne-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395.

Turabi, Hasan. *Kazayâ et-Tecdîd: nahve Menhec Usûlî*. b.y.: Ma'hedu'l-vuhûs ve'd-dirâseti'l-ictimâiyye, t.s.

Turtûşî. *Sırâcu'l-Mulûk*. Mısır: y.y., 1289.

Türcan, Talip. "Şûrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/230-235. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010.

Urevî, Abdullah el-. *Mefhûmu'l-hurriyye*. Beyrut: Merkezü's-Sekâfî el-'Arabî, 5. Basım, 2012.

Uysal, Halil. *el-Halil es-Semîr*. İstanbul: Neva Yayınları, 2. Basım, 2014.

Uzun, Nihat. "İlk İslâm Toplumunun Siyasî Kimliğini Medenî Sûreler Bağlamında Okumak". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 1/1 (Nisan 2014), 65-104.

Varol, Ozan O. "The Democratic Coup d'Etat". *Harvard International Law Journal* 53/2 (2012), 291-356.

Yasin, Abdusselam. *el-Hilâfe ve'l Mülk*. Rabat: y.y., 1421.

Yoder, Dale. "Current Definitions of Revolution". *American Journal of Sociology* 32/3 (Kasım 1926), 433-441.

Zehebî. *el-Müntekâ min Minhâci'l-İ'tidâl fî Nakzi Kelâmi Ehli'r-Rafz ve'l-İ'tizâl*. ed. Muhibbüddîn el-Hatîb. Riyad: ar-Riâsetü'l Âmme li-İdârâti'l-Buḥûsi'l-İlmiyye ve'l-iftâ ve'd-da' ve ve'l-irşâd, 1413.

Zemahşerî. *el-Keşşâf*. çev. Abdulaziz Hatip-Mehmet Erdoğan-Aydın Temizer vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Ziyâüddîn, Makdisî. *el-Ehâdisu'l Muhtâra*. ed. Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Dehiş. 13 Cilt. Beyrut: Dâr Hıdır, 1420.

