

Recep ARDOĞAN (*)

İSLÂM AÇISINDAN SİVİL İTAATSİZLİĞİN TEORİK TEMELLERİ

abstract

Theoretical Foundation of Civil Disobedience on the Perspective of Islam. Civil disobedience is one of the quarantines of human rights and a consequence of *the rule of law*. On the perspective of Islam, any individual isn't infallible or over the law, besides, the political power isn't the same of sovereignty. Because of the fact that it is limited by principles of law, if it goes beyond the law it loses the right of obedience. In Islamic political theology, people have the right to resist the political power as long as it persist in applying injustice to people and breaking law. Besides, principle of command of godness makes it a religious duty in some circumstances.

key words

Islam, human rights, political power, sovereignty, law, civil disobedience.

1. Giriş

Sivil itaatsizlik, sınırlarını aşan, otoriteyi kötüye kullanan ve insan hakları için güvence niteliğindeki hukukî normları da güce başvurmak suretiyle atıl bırakan siyasal iktidara karşı bir yaptırım biçimi olarak tartışılan bir kavramdır. Kavram, insan hakları ve hukuk devleti gibi kavramlarla da ilişkilidir. İslam açısından sivil itaatsizlik kavramının teorik temellerinin araştırılması da İslâm'ın gerek insan haklarına gerekse siyasî otoriteye bakışının ortaya konmasında önemli katkı sağlayacaktır.

Bu makalede, sivil itaatsizlik kavramı tahlil edilerek, İslam'da ona mukabil bir kavram ya da onu yasaklayan yahut aksine onu gerektiren durumların olup olmadığı, temelde kelâmcıların ortaya koyduğu görüşler ve Kur'an'dan çıkartılacak ilkeler ışığında ele alınacaktır.

2. Sivil İtaatsizlik Kavramı

Sivil itaatsizlik, haksız bir yasa ya da hükümet politikasına karşı ahlâkî bir saikle gerçekleştirilen, kamu vicdanına çağrı niteliğinde açık ve şiddet içermeyen yasa ihlalidir. Kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için onun direnme hakkıyla ilgisinin ve temel özelliklerinin ortaya konması yararlı olacaktır.

Direnme, geniş anlamıyla, bireyin amir bir iradeden kendine yönelen bir tasarruf, baskı ve zorlamaya karşı hak ve özgürlüklerini korumak için çeşitli muhalefet biçimleriyle geliştirdiği savunma hareketidir. Daha özel bir anlama sahip olan direnme hakkı da anayasa ve hukuka aykırı tutum ve davranışlarıyla yasallığını yitiren bir iktidara karşı koyma hakkıdır. Direnme hakkı, pasif direnme-aktif direnme ayrımı ile somutlaştırılabilir. Pasif direnişi, isyan ve ihtilâlden ayıran, şiddete yönelmeme ilkesidir. Bu ilke onunla sivil itaatsizlik arasındaki ortak noktadır. Nitekim, pasif direnişte "*itaat etmeme*" kavramı öne çıkmakta, bu da bazılarında "*sivil/medenî itaatsizlik (civil disobedience)*" olarak ifade edilmektedir.¹ Ancak, hemen belirtelim ki, sivil itaatsizliğin temel bir özelliği, ilerde geleceği üzere, sistem içi bir muhalefet şekli oluşudur. Bu nedenle de onu "direnme" veya "direniş" kavramlarından ayırt etmek daha açıklayıcı olacaktır.

Her sivil itaatsizliğin dolaylı ya da dolaysız olsun bir düşünce açıklaması olması nedeniyle, düşünce ve ifade özgürlüğü alanına girdiği ileri sürülmektedir.² Ancak bu yaklaşım, düşünce ve ifade özgürlüğünü çok geniş bir çerçevede alması nedeniyle, düşünce ve ifade kavramının anlam kaymasına uğramasına ve özünden uzaklaşmasına da zemin hazırlamaktadır. Doğrusu, düşünceyi ifadenin çeşitli biçimleri olmakla birlikte, ifade özgürlüğü temel ve sabit bir hak olmakla sivil itaatsizlikten ayrılır. Bunun yanında, sivil itaatsizliğin başka bazı ayırt edici özellikleri de vardır.

1) Ahlakî Bilinçle Gerçekleştirilen Yasa İhlali: Sivil itaatsizlikte, kamu vicdanı harekete geçirilmek istendiğinden, ahlâkî bir saike sahip bilinçli bir yasa ihlali

olması gerekmektedir. Sivil itaatsizlik, oturma eylemi, el ele dizilerek gösteri yapma, grev gibi yasal bir hakkın kullanımının dışında, bir yasaya aykırı biçimde gerçekleşen bir eylemdir. Yurttaşların temel haklarını kullanmaları şeklinde gerçekleşen bir olay, pasif bir muhalefet olsa bile sivil itaatsizlik değildir. Ancak bugün temel haklardan sayılan bazı protesto biçimlerinin yasaklandığı durumlarda da bu eylemler sivil itaatsizlik sayılır.

Sivil itaatsizlikte amaç bir yasanın ihlali değildir. Aksine amaç, bir haksızlığın, hukuka aykırı bir durumun giderilmesi olup haksızlığa neden olan yasaya itaat edilmez. Ancak sivil itaatsizliği (ifade özgürlüğünü de kapsayan) fikir özgürlüğünden ayıran yön, itaatsizliğin yöntem olarak devreye girmesidir. Örneğin, yasalar otobüslerde ırklara göre oturma düzeni belirlediğinde, buna uymamak sivil itaatsizliktir. Bu özelliği ile sivil itaatsizlik, insan olmanın anlamıyla da ilgili şu sorulara verilen bir yanıtır: “Bir yurttaş, vicdanını bir an için dahi olsa yasa koyucunun eline bırakmalı mıdır? Bırakmalıysa, neden bir vicdanı var?”³ Ya da evrensel ahlâkî değerler ve ilahî-fitrî haklar bir an olsun siyasi güce devredilecekse, bunların ilahî, tabîi ve evrensel olmasının anlamı nedir? *Hak* ile *maslahat*, *menfaat* ile *doğru* kavramlarından hangileri önceliklidir? Bir kuralı adil yapan nedir, siyasi güce aidiyeti mi yoksa belli kıstaslara uygunluğu mu? Siyasi iradenin “*yasal*” olarak nitelediği tasarruflar ile “*ahlaki-hukukî ilkeler*” çeliştiğinde, doğruya olan bağlılığımız nasıl bir rol oynamalıdır?

Sivil itaatsizliğin halkı gösterilebilmesi için bireysel ahlak veya dinî doktrinlerin temel dayanak yapılamayacağı söylenir.⁴ Bu yaklaşım, sivil itaatsizliği yasal bir mekanizma olarak tanımlama çabasına bağlıdır. Oysa bireyin, kendine özgü ahlak anlayışının veya dinî inancının sevkiyle pozitif hukukun bir kuralına alenî olarak uymaması; bunu yaparken şiddete, başkalarının özgürlüklerini ihlale yönelmemesi; yasa ihlalinin sonucuna katlanarak “haklı olduğu ve haksızlığa maruz kaldığı”nın insanlarca anlaşılmasını hedeflemesi mümkündür. Bu bireysel tutumun, toplumun zihniyet ve vicdanını etkileyerek hedefe ulaşması da düşünülemez değildir. Bu tutumun sivil itaatsizlik olarak nitelendirilemeyeceğini söylemek, haklılığın çoğu durumda izafi oluşuyla ilgilidir. Oysa toplumun hak ve adalet anlayışında uzaklaşmış olabileceği düşünüldüğünde, bireysel ahlak, aklı-selim nazarında açıkça haklı olabilir. İslâm’ı tebliğin ilk yıllarında İslam Peygamberine ve ashabına karşı düşmanlık, şiddet ve işkence boyutuna varıyordu. Bu ortamda Müslümanların Kâbe’de ibadet etmeleri de fiilî olarak yasaktı. Ancak Hz. Ömer’in İslâm’ı kabulünden sonra Müslümanlar, bu yasağı çiğnediler; topluca ve alenî olarak Kâbe’ye gitmek için yürüdüler, kendilerine yöneltilen şiddete de karşılık vermediler. Dinî saikle gerçekleştirilen bu hareketin sivil itaatsizlik olarak nitelenmesi mümkündür.

Sivil itaatsizliğin temelinde “*yasal*” ile “*meşru/hukukî*” arasında yapılan ayırım vardır. Siyasi güç, iradesini yasa hâline getirebilir. Ahlâk ve hukukun ev-

rensel esas ve normlarından ayrılan, insan hakları ile çelişen bir politika, kanunlaştırılabilir. Bu durumda yasadan ve yasaya uygunluktan söz edilebilse de gerçek anlamda hukuktan ve hukukilikten söz edilemez. Bu ayrım noktasında sivil itaatsizlik, yasanın çiğnenmesidir ama meşrudur.

Çıkartılan bir yasa anayasaya aykırı olduğunda, buna karşı sivil itaatsizlik [görünürde] yasadışı ancak [hakikatte] anayasal olur.⁵ Ancak anayasanın da üst hukuk normlarına aykırı maddelerine karşı gerçekleşen sivil itaatsizliğin meşruiyeti, yasallıktan büsbütün ayrılır.

2) Şiddet Dışılık: Sivil itaatsizlik eyleminin en önemli bir özelliği de şiddetin reddedilmesidir. İnsanlara zarar verebilecek, terör, tahrip, sabotaj ve yaralama gibi şiddet eylemleri, sivil itaatsizliğin çağrı karakteriyle uyuzmaz.⁶ Bunun gibi, şiddet ve tedhişi yol edinenleri desteklemek üzere başvurulmuş yasa ihlali de sivil itaatsizlik olamaz. Çünkü şiddetten ve insanların haklarını ihlal etmekten uzak olsa bile, böyle bir hareket, nihayetinde şiddet ve tedhişi beslediği için sivil olamaz.

Sivil itaatsizliğin önemli bir özelliği de örgütsüzlüktür. Örgütsüzlük, eylemin şiddet-dışı, açık ve kamu vicdanına çağrı olma yönleriyle ilgilidir.

3) Kamuya Açıklık: Sivil itaatsizliğin aleniliği, meşruluğunu kamu vicdanında bulma, kamu vicdanını harekete geçirme amacı ve devletin yetkili mercileri gözünde kuşku uyandırmaması, onlarda da adalet ve insaf duygularının oluşması beklentisiyle ilgilidir. Çünkü tam anlamıyla açıklık ve barışçılık samimiyetin teminatıdır.⁷

4) Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil itaatsizlikte *bilinçli/amaçlanmış* biçimde kamu vicdanına çağrının bulunması, mutlaka aranması gereken bir özellik sayılmamalıdır. Esasında, burada dikkat çekilen, sivil itaatsizliğin, sivil itaatsizin *"haklı olma ama haksızlığa maruz kalma"* hâlinin insanların vicdanında makes bulabilecek yapıda olması gerektiğidir. *"Haklı olma"* da ahlaki saiklerle yapılma ve ahlaki ilkelerin izin verdiği sınırdan durmayı gerektirir.

Sivil itaatsizliğin kamu vicdanına çağrı olması, toplumun tüm bireyleri için aynı anlama gelen bir 'kamu vicdanı' olmadığı gerekçesiyle yadsınışı,⁸ kanaatimizce, yanlıştır. Aslında vicdan gibi kamu vicdanı da soyut, belli bir biçim altında çerçevelenmesi mümkün olmayan psiko-sosyal bir oluşumdur. Belirli bir olgudan çok, etkileyen ve etkilenen bir yetenektir. Bir toplumda üst-hukuk normlarına aykırı yapılanmalar ve uygulamalar oluyorsa, orada bir kesimin vicdanında bir yozlaşma vardır. Toplumun diğer bir kesiminin de bu yozlaşmaya karşı, hukuk ve adaletin yeniden gerçekleşmesi için aşıktan ve sonucuna katlanarak şiddet dışı bir itaatsizlik sergilemesi, toplumun o konuya duyarlılık göstermesine, vicdan ve insaf duygularının uyanmasına yol açar. Aslında bu sonuca varılması beklenmeksizin de sivil itaatsizlik olabilir. Bütün bir toplumun genel kanaat ve telakkilerinin dışında olsa da kişinin kendi ahlâk ve hukuk anlayışına göre sergilediği bir bireysel tutum da sivil itaatsizlik adını alabilir.

5) Sitem-İçi Muhalefet ya da Yasa İhlalinin Sonucuna Katlanma: Sivil itaatsizlik, devlete ve sistemin bütününe karşı değil, tekil bir politikaya karşı bir harekettir. Bu sebeple o, eyleme katılanların ideolojik birliğini gerektirmez. ‘*Pasif direniş*’ ise devlete ve sistemin bütününe karşı da olabilir. Bu nedenle sivil itaatsizliği, pasif direnişle örtüştürmek ya da Mahatma Gandhi’nin Hindistan’ı istila etmiş İngiliz yönetimine karşı pasif direnişle örneklendirmek⁹ kanaatimizce yanlıştır.

Sivil itaatsizlikte, meşru olmayan pozitif hukuk normuna itaatsizlik, ama aynı zamanda o yasanın cezaî müeyyidesine yani (meşru olmayan) hukukî ve siyasi sonuçlarına katlanma tutumu söz konusudur. Rawls’ın ifadesiyle, yasa ihlal edilir, ancak yasaya bağlılık, eylemin aleniliği, barışçı niteliği ve eylemcilerinin eylemlerinin yasal sonuçlarını üstlenmeye hazır olmaları yoluyla ifade edilir. Ancak, yasa ihlalinin sonucuna katlanma bir kefaret şeklinde ortaya konmamalıdır.¹⁰ Sonuca katlanma, itaatsizliğin karşılıklı şiddet noktasına varmaması için kendini gösteren bir zorunluluktur yalnızca. Dolayısıyla söz konusu tutum, medenî cesaret toplayan hukukî, ahlâkî ve vicdanî bir motivasyona işaret etmektedir. Bu özellik, bir yandan şiddetin reddedilmesi, diğer yandan da kamu vicdanını harekete geçirebilmesi ile ilgilidir. Dahası, bilinçli biçimde insanların vicdanını harekete geçirme hedefinin bir parçasıdır.

6) Yasa İhlalinin Makul Boyutta Olması: Buradaki tekil haksızlıkların ciddi haksızlıklar olması ve eylemin bu haksızlıkla orantılı olması da makul bir çerçevede gerçekleşmesi gereğini gösterir.

Sivil itaatsizliğin haklılığı açısından, yasaya ve anayasaya saygıyı yok etmek suretiyle herkese zarar verecek bir gelişmeye yol açmaması, üçüncü kişilerin zarar göreceği bir noktaya varmaması önemlidir. Başkalarının özgürlüklerinin sınırlanması yolundaki davranışlar, eylemin sivil itaatsizlik özelliğinin belirsizleşmesine yol açar. Birinin bir başkasına, yasaya itaat etmesi durumunda yaşamak zorunda kalacağına inandığı haksızlıkla karşılaştırılabilecek bir ölçüde haksızlık yapması asla doğru olmaz.¹¹

Protestocunun, şahsına yönelik haksızlığa karşı itaatsizlik eylemiyle kamuoyunun dikkatini çekmesi ve kamu vicdanında meşruiyetini bulması da mümkün olabilir. Ancak ortaya konan tavır, çifte standartla malul olmamalıdır.

3. İslâm Açısından Sivil İtaatsizlik

Kur’an’ın geçmiş milletler ve peygamberlerin hayatına ilişkin atıfları, toplum ve tarihin belli kanunları olduğunu (sünnetullah) göstermektedir. Bu kanunlardan biri de insanları değiştirmedikçe toplumu değiştirmenin imkânsız oluşudur:

“Bir toplum kendilerinde olanı (iyi hali) değiştirmedikçe Allah onlardakini değiştirmez.”¹²

Bireylerde hiçbir emaresi bulunmayan bir şey toplumda da varolamaz. Bu nedenle, İslâm, yukarıdan aşağıya (vesayet, baskı, dikta ve zorlama yoluyla) değil aşağıdan yukarıya doğru, temelde bireylerin eğitimi yoluyla adil bir toplumun inşasını öngörür. Hz. Peygamber'in, çağrısından vazgeçmesi karşılığında onu siyasî ve iktisadî bakımdan en güçlüleri yapmayı öneren Mekkelilere karşı "*Güneşi sağ elime verseler yolumdan dönmem.*"¹³ sözü, İslâm'ın amaçladığı değişimin, yukarıdan aşağıya değil, toplumun moleküllerinden üst-yapıya doğru olduğunu, asıl bireylerin vicdanındaki değişimin amaçlandığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle Peygamberler, çağrıda buldukları toplumu ihtilal yoluyla değil, ancak bireyleri düşünmeye, hakikati aramaya yöneltmek, aydınlatmak ve eğitmek suretiyle toplumsal dinamikleri dönüştüren bir inkılâpla değiştirme yolu izlemişlerdir. Onlar, bireyleri akıl, ilim ve hikmet üzerine kurulu bir sorumluluk bilinciyle değiştirmeye çalışırken, karşılaşılan engellere karşı şiddet-dışı direniş metoduna başvurmuşlar, ilahî direktiflere aykırı gelenek ve yasalara itaat etmemişlerdir. Çünkü şiddet, koşulları oluştuğunda, en son başvurulacak bir savunma biçimidir.

Güç ve şiddetle sağlanan iktidar, temeli güç ve şiddet olduğundan, hukuk, adalet ve insaf kıstaslarından sapacak ve aşırı güç kullanımına başvuracaktır. Bu nedenle ne pahasına olursa olsun iktidara gelmeyi amaçlayan ihtilal yöntemi ya da bireysel değişim için toplumsal değişimin şart olduğu düşüncesi, en başta hareket noktası itibariyle sorunludur. Netice itibariyle bütün imkânların tükenmediği bir noktaya gelmeden, şiddet içeren yöntemler doğru değildir. Bu nedenle öncelikle şiddet-dışı yöntemler, özellikle sivil itaatsizlik üzerinde durulması gerekir. İslâm âlimleri, bu konuyu teorik bir düzeyde ele almamakla birlikte, İslâm sivil itaatsizliği gerektiren temeller sunmaktadır. Bunlar 'sınırlı-sorumlu itaat' ve 'iyiliği emir' başlıkları altında incelenecektir.

3.1. Sınırlı-Sorumlu İtaat

İslâm açısından birey-devlet ilişkisi ve itaatın sınırlarının ortaya konulmasında İslâm'ın egemenlik ve siyasal iktidara ilişkin yaklaşımının iyi belirlenmesi gerekmektedir. Bu konuda İslâm'ın iki temel normu öngördüğü görülmektedir. Birincisi, egemenlik ile siyasal iktidarın ayrışması, ikincisi ise hukukun üstünlüğüdür. Bunların kısaca açıklanması, konunun anlaşılması için son derece yararlıdır.

3.1.1. Egemenlik ile Siyasal İktidarın Ayrılması

Eski çağlara ait, egemenlik ile siyasal iktidarı birleştiren doktrin siyasal iktidarın tanrı tarafından belirlendiği inancıyla temellenmiştir. Bunun en aşırı biçimini oluşturan kralın tanrısal bir unsura, bir kutsiyete sahip olduğu inancını¹⁴ tevhid ilkesiyle bağdaştırmak imkânsızdır. Egemenlikle siyasal iktidarın birleş-

tiği diğer bir doktrin de kralın egemenliğinin Tanrı'dan doğrudan ya da ilahî iradeye dayanmakla birlikte onun takdir ettiği düzen içinde insanlar aracılığıyla geldiğini savunur. İncil'de kralın gücünü Tanrı'dan aldığı ve yalnızca O'na karşı sorumlu olduğuna dair yoruma açık ifadelerin yer almasına karşın,¹⁵ Kur'an'da, bu konuda bir ima dahi bulunmaz.

Ancak, dinî hükümleri bilmek için ihtiyaç duyulan imametın nübüvvetin devamı niteliğinde olduğunu söyleyen¹⁶ Şia'ya göre, imamet, apaçık veya gizli biçimde nassla ve Allah'ın tayiniyle olur.¹⁷ Onlar, bu görüşlerini imamın -insanlarca belirlenemeyecek- 'günahtan korunmuş (masum)' olması gereği ile desteklerler.¹⁸ Ancak onların dinî bir gereklilik, bir inanç ilkesi olarak imamete verdikleri öneme karşın, Kur'an'da buna ilişkin bir ifade bulunmadığı gibi, 'kayıp imam' dogmasıyla Şia, çelişki içine düşmüştür. Çünkü, kendisine şiddetle ihtiyaç varken, imamın, uzun bir süre toplumdan gizli kalması (ğaybubet), açıklanamaz kalmaktadır.

Şia dışında kalan mezheplere göre ise siyasal iktidarın belirleyicisi halktır. Bu konuda en üstün kimsenin bile devlet başkanlığı, ancak 'hal ve akd' grubu tarafından akdedilmekle ve toplum tarafından biat edilmekle gerçekleşebilir.¹⁹ Ancak, siyasî mecrada yüz yüze geldikleri açmazlar, bölünme ve iç savaşlardan korunmak için, çoğunluğun aksine çoğu Kelâm ve Fıkıh âlimlerinin güç (*teğallub/istîlâ*) yoluyla sağlanan hâkimiyeti meşrû sayma noktasına götürmüştür.²⁰

Bazı Iraklı fakihlere göre, ehl-i hal ve'l-akd tarafından biat edilmeksizin de bir kimsenin devlet başkanlığı gerçekleşebilir ve halkın ona itaati gereklidir. Buna karşın, fakihlerin ve kelâmcıların çoğunluğuna göre kendiliğinden devlet başkanlığına gelen şahsın halifeliği teessüs etmiş olmaz. Çünkü hilafet rıza ve seçimle olur.²¹ Çoğunluğun ortaya koyduğu bu teorik çerçeveye birlikte, zaruret fikri, darbe yoluyla iktidarı ele geçiren kimsenin devlet başkanlığını tanımayaya yol açmış, bazen teğallüp ile birlikte sonradan gerçekleşecek biatla devlet başkanlığının teessüs edebileceği ileri sürülmüştür. Desükî'nin nakline göre Malikîlerin ifadesi ise şöyledir: Teğallüp yoluyla güç kazanan ve baskısını kuran bir kimseye itaat etmek, zorunlu hale gelir ve bu konuda imametın şartlarına da riayet edilmez. Çünkü esas olan, kötülüklerin bertaraf edilmesi ve iki zarardan daha hafif olanın işlenmesidir.²² Belirtelim ki, biat, siyasal iktidarın istikrarı için alınan salt bir itaat sözü şeklinde değerlendirildiğinde, darbecinin aslında buna ihtiyacı yoktur. Oysa Biat, esasında, "Allah'a, Rasulüne ve sizden emir sahiple-rine itaat edin."²³ ayeti doğrultusunda devlet başkanına maruf sınırlar içinde, 'hukuki normlar ve toplumun genel kabulü temelinde'²⁴ itaat edilme yetkisi için güvenoyu anlamı taşıyan bir sözleşmedir. Bu sebeple yöneticinin ilahî mesajın başkalarına tanıdığı hakları ilga etme veya ihlal etme salahiyeti yoktur.

"İstişare ile biat arasındaki bağın Hz. Peygamber'den sonra iyi kurulamadığı ve biatin tek yanlı itaat için kullanıldığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde,

biat, bir itaat yemini gibi algılanmıştır.²⁵ Nitekim tarih ve siyaset felsefeleri alanlarındaki fikirleriyle dikkat çeken İbn Haldun da biati, “itaat etmek üzere verilen söz”²⁶ olarak tanımlar. Oysa İslâm Peygamberi, bir topluluğu ilgilendiren önemli ve yeni bir sorun ortaya çıktığında, onlardan o konuda kendini yetkilendiren bir biat alıyordu. Daha önceden alınmış bir söze ve peygamber ve lider olarak itaat edilme hakkına karşın, biate başvurması, biatin bir itaat yemininden ibaret olmadığını gösterir.

Bu görüşün arka planında, 30 yıllık sürecin sonunda hilafetin baskıcı krallığa dönüşeceğini bildiren rivayetin o dönemin (gerçek halifelik) bir daha gelmeyeceği şeklinde yorumlayan İbn Teymiyye örneğinde²⁷ olduğu üzere, dikkatin olması gerekene değil, totaliterizmin hüküm sürdüğü realiteye verilmesi vardır. Bununla birlikte, Zaruret imameti denen bu olgu, zaruret halinde aklıktan ölmek için leş veya domuz eti yemeye benzetilir.²⁸ Burada, İbn Atiyye’den nakledilen bir görüşe dikkat çekilmelidir. Ona göre, şûra, şeriatın kaidelerinden ve azimet yoluyla uyulması gereken hükümlerendir. Her kim, ilim ve din ehli ile istişare etmezse, onun azledilmesi vaciptir.²⁹ Eğer, yürütmenin başının izleyeceği politikaları tespitite şuraya başvurmaması onun azlini gerektiriyorsa, şuranın gerekli ve ilzam edici olduğu hallerde istibdada yöneldiğinde, itaat edilme hakkı bulunmadığı söylenebilir. Yürütmede şura zorunlu ise, devlet başkanının tayini de doğrudan veya şurada temsilcileri aracılığıyla halkın seçimi olmaksızın gerçekleşemez ve hiçbir şekilde kayıtsız itaat hakkına sahip olamaz. Yukarıdaki görüşte, dikkat çekici bir nokta da, devlet başkanlığından hall için hukuka aykırı politikalarından, genel bir adaletsizlikten değil de şuranın terkinden –bu da aslında bir hukuk ihlalidir- söz edilmesidir. Bu görüş, kamuoyuna başvurmadan, istibdat yoluyla belirlenen politikalara itaatsizlik edilmesi gerekmediği anlamına da gelir.

Devlet başkanının seçim ve biat usulüyle belirlenmesi, siyasî yetkenin ilahî direktiflerle kayıtlı, toplumun iradesini temsil esasına dayalı bir emanet olduğunu göstermektedir. Devlet başkanı bu yetkeye ancak toplumun seçim ve biatiyle gerçekleşen iki tarafı da bağlayıcı bir sözleşmeyle sahip olur. Biat, toplumun büsbütün yetki ve haklarından vazgeçmesi demek olmadığı gibi yetkenin devlet başkanına devri, toplumun ondan mutlak biçimde vazgeçmesi veya soyutlanması da değildir. Çünkü biat, Ebu Ya’lâ’nın ifadesiyle, ‘Adalet ve imametnin gerekliliklerini yerine getirmen üzere rıza bi’ati ile sana biat ettim’ demek suretiyle³⁰ gerçekleştirilen ve devlet başkanı adayına hukuka bağlı kalması şartıyla iktidar ve otorite veren bir akittir. Bu yönüyle de daha çok günümüz güvenoyu kavramına yakın bir mahiyete sahiptir.

Burada belirtelim ki, “Direnme, siyasî sözleşmeden doğan normal sonuçtur.”³¹ Ortaçağ Hristiyan teolojisinde ise, ilahî hak teorisi, bu anlayışa aykırıdır. Hristiyan teologlar direnme hakkı Kilise ile krallar arasındaki üstünlük yarışını başlamasıyla birlikte ve tiranların öldürülmesinin meşru olup olmadığı

ğini sorunu çerçevesinde ele almışlardır. Protestanlar ise, Aziz Bartolomeus Yortusu Kıyımı'ndan sonra bu hakkı dile getirmeye başlamışlardır.³² Anlaşılan o ki, Protestanlar, önceleri, üstünlük yarışı içinde krala karşı direnme hakkını kabul eden Katolik Kilise'ye karşı kralların desteğini sağlamak üzere, özellikle Calven'de olduğu gibi, krallara karşı içten bir saygıyla itaatin gerektiğini ileri sürerken,³³ Katolik kralların baskı ve katliamı sonrasında bu hakkı ileri sürmek zorunda kalmışlardır. İslam dünyasında da direnme hakkı veya yükümlülüğünün tüm uyarılara karşın hukuk ve adalete aykırı politikaları sürdürmekte ısrarı nedeniyle meşruiyetini yitirmiş iktidarın halli açısından ve bunun bir iç savaşta neden olma tehlikesiyle birlikte tartışıldığı gözlenir.

Kur'an'a göre, her şeyin hâkimi Allah, doğrulukla idare etmek üzere, insana bir yandan yeryüzünü imar için tabii egemenliği,³⁴ diğer yandan iktidarın hukuka tabi olduğu bir düzenin kurulması için³⁵ siyasî gücü³⁶ emanet etmiştir.³⁷ Bununla birlikte Allah'ın mutlak-kozmik egemenliği, başka hiçbir iradenin mutlak egemenliğine yer açmayacağından, siyasî egemenlik, mutlak ve taşıyıcısından bizzat kaynaklanan bir egemenlik olamaz. Dolayısıyla, İslâm siyasî diline alınabilecek bir egemenlik kavramı, hukukla sınırlanacaktır.

3.1.2. Hukukun Üstünlüğü

İslâm açısından ya egemenliğin yokluğundan ya da hukuka ait egemenlikten söz edilebilir. Birinci yaklaşıma göre, egemenlik bütünüyle bağımsız, mutlak karakterde ve herkes için bağlayıcı bir hakka, otoritesi en üst otorite olan bir iradeye işaret ettiğinden, İslâm'a aykırıdır.³⁸ Çünkü İslâm'da nasslardan çıkan hukukî temeliyle otorite, ümmete ait olup kayıtsız ve mutlak değildir.³⁹ Ancak bu görüşün yanlışı, egemenliği ilahî hak teorisi içinde düşünmesidir. Oysa egemenlik, üst otoritenin kaynağı olan âmir irade şeklinde düşünülünce, İslâm açısından üst otoriteyi kayıtlayan neyse egemenlik de ona ait olacaktır.

Hukukun egemenliği, çağdaş siyaset teorisinin geldiği noktayı yansıtan ve günümüz Müslüman düşünürlerince de çoğunlukla kullanılan bir kavramdır.⁴⁰ Buna göre, yönetici ve Müslüman cemaati arasında gerçekleşen şahsi taahhütler ve genel biat, iki tarafın bağlı bulunduğu görevlerin kaynağı değildir. Bunların temel kaynağı, bizatihi ilahî şeriattır.⁴¹ Hükümet veya yönetici geçici, hukuk ise devamlıdır ki, bu özellik, hukukun önceliği ve üstünlüğü demektir.

İslâm'da hukukun egemenliği kavramına karşılık gelen esas, hukukun yapma değil keşfedilir olmasıdır. Başka bir ifadeyle, siyasal iktidarın veya ona bu iktidarı veren halkın kendi iradesi doğrultusunda hukuk yapma yetkisine sahip olmayıp, aksine hukukla kayıtlı oluşu, hukukla sınırlı egemenlik fikrini vermektedir. Bu da hukukun egemenliği demektir.

Hukukun üstünlüğü, iki temel esası içermektedir. Birincisi, ahlâk ve hukukun evrensel esas ve normlarına bağlı, temel hak ve özgürlükleri tanıdığı ve

güvenceye alındığı bir hukukun varlığıdır. İkincisi, hukuka bizzat devlet de tâbî olmalı ve herkes için hukuk güvenliğini sağlamalıdır.

İslâm'da temel hak ve özgürlükleri belirleyen siyasal iktidar olmadığı gibi, hiçbir insanın veya topluluğun ne haklardan yararlanma konusunda bir ayrıcalığı ne de hukuka tabi olma konusunda bir muafiyeti ve kayıtsız itaat edilme hakkı vardır. Kur'an'da sınır tanımayan bir egemenlik kullanımı, tuğyan (taşkınlık) olarak nitelendiği⁴² gibi, siyasî otoriteye kayıtsız itaat, birey-devlet ilişkisinin, bir anlamda kul-Rab ilişkisine dönüşmesi demektir. Kur'an Yahudi ve hristiyanların, akli ve ilmi devreden çıkartıp din adamlarına dinî hükümler koyma hakkı tanımalarını, onları rabler edinme olarak niteler.⁴³ Siyasal iktidara hukuk kriterlerine aykırı yasa ve politikalar belirleme hakkını tanımak da Yahudi ve Hıristiyanların din adamları karşısındaki tutumuyla benzerlik taşımaktadır. Dolayısıyla, yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişki, norm ve ilkeleriyle hukuku uygulamakla belirlenecek düzenleme ilişkisidir.

İslâm'da yöneticiye itaat, koşulsuz ve sürekli işlenen bir fikir değil, adil bir sosyal düzenin kurulması ve barış ortamının sağlanması amacına dönüktür. Yöneticilere itaatle ilgili yalnızca *"Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden emir sahibi (Ülî'l-emri min-küm) olanlara itaat edin."*⁴⁴ ayeti vardır ve nüzulü, Hz. Peygamber'in gönderdiği seriyeye askerlerinin komutanlarının emrine uyması ile ilgilidir.⁴⁵ Öte yandan diğer bir seriyeye olayıyla ilgili olarak Hz. Peygamber, *"...Allah'a isyanda (kula) itaat yoktur; itaat ma'ruftadır!"* demiştir.⁴⁶

Özellikle altını çizelim ki, insanlar arası ilişkilerde mutlak hiçbir normatif kural yoktur. Dolayısıyla itaat emri de kayıtsız ve şartsız olamaz. Bu nedenle, herhangi bir kayıttan söz edilmeyen itaat hadisleri, itaati Allah'ın emirlerine isyan etmemekle kayıtlayan hadislerle anlaşılmalıdır.

Diğer yandan Peygamber'e itaatın üzerinde önemle durulmuş, ancak, sahabenin Peygamber'in kendi görüşü ile vahyin farkının bilincinde olmaları bir yana, bazen Hz. Peygamber'in içtihadı (siyasî kararlarla ilgili) hataları da Kur'an'da eleştirilmiştir. Meselenin düğümü de bu ortamda, Kur'an'ın ilk seslendiği bireylerin devlet tarafından mağdur edilmemesindedir.

Kur'an, insanı haksızlık etmemesi için uyardığı gibi, başkalarının haklarını ihlal edenlere destek olmaması, dolayısıyla, hukuka aykırı yasa ve politikalara uymaması için de uyarır ve bunu bir görev sayar:

*"Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, nefsinin kötü arzusuna uymuş ve işi hep aşırılık olan kimseye uyma."*⁴⁷

*"İslah etmeyip yeryüzünde bozgunculuk yapan müsriflerin (haddi aşanların) emrine itaat etmeyin."*⁴⁸

Kur'an'ın bu direktifi, devletin meşruiyet zemini ve varlık sebebini kaybettiği durumlarda, itaatsizlik ve direnme hakkını göstermektedir. *"...Zalimler ahdi-*

me erişemez."⁴⁹ ayeti de zulmün başladığı yerde itaatın biteceğine işaret eder.⁵⁰ Doğrusu, zalimlerin ve bozguncuların emrine uymama, ilahî-tabîî bir hak ve yükümdür. Fakat bunun siyasî sistem ve kanun açısından güvenceye alınmasında, insanlığın yeterli başarıya ulaştığını söyleyebilmek güçtür.

Hız. Peygamber'den rivayet edilen "*Yaratıcıya isyanda yaratılana itaat yoktur.*"⁵¹ ve yukarıda geçen "*İtaat maruftadır.*" hadisleri, ezeli prensibe açıkça aykırı olan bir emre itaat edilmemesi gerektiğini gösterir. Ebu Bekr'in halife olduktan sonraki konuşmasında da geçen "*Sizinle ilgili konularda Allah'a itaat ettiğim sürece bana itaat edin. İsyân edersem, bana itaat borcunuz yoktur.*"⁵² ifadesi de bu direktifi yansıtır. Yine, Allah'a, elçisine ve yöneticilere itaati emreden ayette bir konuda görüş ayrılığına düşünce, Allah'a ve elçisine başvurmayı emredilir.⁵³ Yöneticiler, bunu yapmazsa yalnızca Allah'a itaat emrine uyulur ve insanların hakları tanınmış olur.⁵⁴

Serahsî de "*Firavun kavmini küçümsedi (fe'stehafe). Onlar da O'na itaat ettiler. Çünkü onlar fâsık bir kavimdi.*"⁵⁵ ayetine göre halkı hafife alan idarecilerle karşı itaatın doğru olmadığını söyler.⁵⁶ Gerçekte halkı hafife almaya, onların haklarını gasp ve zorbalık eşlik edecektir. Ayrıca, halkı hafife alma, kendi başına meşruiyeti zedeleyebilecek bir kusurdur.

İslâm'da siyasal iktidarın iradesine uyma, ilahî direktiflere; hukukî norm ve prosedüre uygun olma şartına bağlı ve kamu yararına dönük,⁵⁷ başka bir deyişle, yöneticilerin mülkü ve zatına bağlı olmayıp, belli bir amaca yönelik olduğundan sivil itaatsizlik, İslâm açısından dinî-ahlakî bir değere sahiptir.

Burada itaatsizlikle ilgili '*bağy*' kavramına da değinmeliyiz. Bağy, devletin meşru yöneticisine karşı, kendilerine göre doğru bir düşünceden hareketle, aynı görüşü paylaşanlarla bir birlik oluşturarak, fakat yöneticinin idaresi altındaki diğer zümrelerin canlarını, mallarını, ırzlarını hedef almayan devrim girişimi İslâm hukukçularına göre bağy olmaktadır.⁵⁸ Bazı Şafîî, Hanefî ve Hanbelî fakihlere göre, bağyin kimi tezahürlerinin şiddet içermediği ve kamu hayatına zarar vermediği için sivil itaatsizlik eyleminin belirgin özelliklerini gösterdiği söylenmektedir. Ancak, sivil itaatsizlikten farklı olarak bağy kavramı Kur'an'da ve hadislerde olumlu bir anlamda kullanılmaz. Bununla birlikte, bağyin tanımında te'vil şartının öne sürülmesi, şiddete başvurulmadığı sürece, itaatsizlikte İslâm'ı referans almanın, hukukî bir gerekçeye (kendilerince delile) dayanmanın bir değere sahip olduğu anlamına gelir. Buna ilaveten, kamu otoritesinin hukuka aykırı uygulamalarına karşı çıkmak ve ona itaatsizlik de bağy olarak nitelenmez.⁵⁹

Diğer yandan hukukun üstünlüğü ilkesi, toplumun, hukukun dışına çıkan bir otorite kullanımına karşı koymasını gerektirmektedir. Aksi takdirde hukuk, gerçek anlamıyla hukuk olmaktan çıkıp siyasî iradeyle eşitlenir.

3.2. İyiliği Emretmek ve Kötülükten Nehyetmek

Kur'an, insanları kötülükten uzak durmaya ve iyilikte yarışmaya çağırdığı gibi, genel anlamda, iyiliği emretme ve kötülükten nehyetmenin gereği üzerinde durmaktadır:

*“Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü menden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”*⁶⁰ *“Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten men eder ve Allah'a inanırsınız”*⁶¹

İyiliği emretmenin vacipliğinde, Müslümanlar arasında ihtilaf bulunmaz.⁶² Bu bakımdan Müslümanın iki taraflı sorumluluğu vardır: İlk önce, yasaklanan şeylerden uzak durmalı; ikinci olarak başkalarını da bu yasaklardan öncelikle ikna yöntemiyle uzaklaştırmaya çalışmalıdır. Aslında, iyiliği emretme kötülüğü yasaklama ilkesi, yatay düzlemde (bireyler arası ilişkilerde) tavsiyeyi ifade ederken, (birey-devlet arası) dikey yönde son noktada zorla yaptırımı da içerir. (Devletten bireye doğru) kurum bazında ise yargı ve hisbe gibi alanlardaki müeyyidlerle anlam kazanır.⁶³

İyiliği emretmenin siyasal iktidara karşı yapılması da, yöneticiden gelen zulmün İslâm'ın kaldırmayı amaçladığı en büyük kötülüklerden olmasına bakılırsa, en başta gelen bir vecibe olmalıdır.⁶⁴ Toplumun işleriyle ve kamu sorunlarıyla ilgilenmeyi İslâm, sahibinin vazgeçebileceği bir mücerret 'hak' değil, 'iyiliği emir, kötülükten alıkoyma' bağılığı altında toplumsal bir farz (farz-ı kifaye) ve zorunluluk olarak görür.⁶⁵ Bey'at akdinden doğan bir hak olduğu gibi, iyiliği emir ilkesinden kaynaklanan bir görev olan sivil itaatsizliğin de farz-ı kifaye niteliğini taşıdığı ifade edilmektedir.⁶⁶ Ancak, siyasal iktidarın genel politikalarına yönelik bir yaptırım olarak iyiliği emrin topluma farz olduğu söylenebilse de hukuka aykırı bir emre muhatap olan kimsenin, bu konuda tercih hakkı değil, bireysel bir yükümlülüğü söz konusudur. Ancak bu konuda özellikle göz ardı edilmemesi gereken iki kural vardır.

3.2.1. Kolay ve Emin Yolu Seçmek

İyiliği emrin vacipliğinde bunun hükmünü, ayrıca istenen sonuca ulaştırıp ulaştırmayacağı ve başka bir mefsedeye yol açıp açmayacağını bilmek şarttır. Ayrıca kötülükten nehy, nehyedilen gibi veya ondan daha büyük bir kötülüğe yol açmamalıdır.⁶⁷ Yine kolay yol varken zor yola başvurulmamalıdır.⁶⁸

Kadı Abdulcebbar'ın iyiliği emir ve kötülüğü nehyin vacipliği bağlamında zikrettiği *“(İç dünyasında) değişme ve başkalaşma olmadıkça, Allah'a isyan edildiğini gören kimse, buna ilgisiz kalmaz.”*⁶⁹ rivayeti de iyiliği emrin kamu vicdanıyla ilgisini göstermektedir.

Kur'an, bir araya gelemeyecek iki zıt kutup olan istibdat ile 'iyiliği emir' metotlarından ikincisini seçmiş ve istibdadı reddetmiştir. Çünkü toplumun iyi

yönde ilerlemesi, kamu vicdanı üzerindeki her türlü baskının kalkmasıyla mümkün olacaktır. İnsanlar, doğrularını ifade etmek, yöneticileri denetlemek konusunda üzerlerinde bir şekilde baskı hissettikleri sürece, iç huzuru, toplumun gelişmesi, bireyin insanlığını kazanması söz konusu değildir. Kur'an, "*Bir toplum kendilerinde olanı (iyi hali) değiştirmedikçe Allah onlardakini değiştirmez.*"⁷⁰ ayetiyle toplumun adalet ve barış içinde yükselmesinin, bireylerin bilinçliliği ve maşeri vicdanla ilgisine de işaret etmektedir. Topluma karşı bireysel sorumlulukla ilgili "*İçinizden yalnızca zulüm yapanlara dokunmakla kalmayacak bir fitneden sakının.*"⁷¹ ayeti de, topluma kayıtsızlık halinde, kişinin kendisinin de zarar göreceğini vurgular. "*Kıyamet günü bütün insanları önderleriyle çağıracağız.*"⁷² ifadesi de toplumu meydana getiren bireylerin siyasî bilinç düzeyinin geliştirilmesi ve vatandaşın, yöneticilere verdiği güvenoyu ve desteğin sorumluluğunu taşıdıklarını ima eder.⁷³ Siyasî gücün toplumun ve insanlığın zararına kullanılması, hak ve özgürlüklerin ihlal edilmemesi için insanlar, çeşitli yollarla katılım ve denetim haklarını kullanmalıdır.

Zalim sultanın yanında gerçeği söylemenin önemli bir cihat şekli sayılması,⁷⁴ sadece özgürlük ortamında değil, despotizmin yürürlükte olduğu dönemlerde de siyasî iktidara yönelik ve ahlâkî değerlere dayanan eleştirilerin en başta gelen erdemlerden olduğuna işaret eder. Bu nedenle, Batı kültüründe muhalefete bireyin kendi geleceğini kendisinin belirlemesi temel oluştururken, İslâm açısından, buna bireysel sorumluluğun da ilave edilmesi gerekir. Eleştirilere açık bir siyaset anlayışının ve sözü edilen hakkı güvenceye alan bir sistemin gerekliliği de rivayetten anlaşılan diğer husustur.

Önemli bir husus da Mutezile'nin imamet bahsini iyiliği emir ilkesi altında ele alması örneğine yansıdığı üzere, iyiliği emrin siyasal toplumun varlık sebebi olup buna aykırı hareket ettiğinde varlık sebebini kaybetmiş olacaktır. Bu durumda iyiliği emir, siyasal iktidara karşı itaatsizlik ve direnme hakkına fiilî bir haklılık verir.

Sivil itaatsizlik, kamu vicdanına çağrı olma yönüyle, iyiliği emir ve kötülükten yasaklama ilkesinin bazı durumlarda etkin bir pratiğine dönüşmektedir. Kötülükten nehyetme, ifade özgürlüğü ve gösteri gibi temel hakların kullanılması yoluyla olabildiği gibi, bu hakların devlet tarafından tanınmadığı durumlarda da bir yasa ihlali biçiminde olur.

İslâm'da meşruluğu belirleyen yasanın kendisi olmadığından, konulan bir yasanın ya da yasa yerine geçen bir politikanın gayri meşru olabileceği kabul edilir. İyiliği emir, yasallaşmış bir haksızlığa karşı çıkılmasını da gerektirir. Ancak 'zarar verme, zarar görme' ve 'zararla mukabele'nin reddedilmesi⁷⁵ sebebiyle, karşı çıkış, daha büyük ve daha başka zararlara yol açamayan şiddet-dışı bir yolla olmalıdır. Bu yol ise, sivil itaatsizliktir. Sivil itaatsizlikte ihlal edilen yasanın, karşı çıkılan yasa olması şart değildir. Bazen haksız olduğuna inanılan yasayı

ihlal etmemek ya da bu tür politikalara karşı doğrudan protesto eylemlerinde bulunmamak için önemli nedenler varlığı, probleme, direkt ilgili olmayan başka yasaları çiğnemekle dikkat çekmeye yol açar.⁷⁶ Bu durumda, yasaya karşı çıkılırken bizzat o yasa ihlal ediliyorsa, doğrudan sivil itaatsizlik, başka bir yasanın ihlaliyle bir protesto gerçekleştiriliyorsa dolaylı sivil itaatsizlik şeklinde bir ayırım yapılabilir. Hadisçiler ilahî emre muhalif emirlere itaat edilmemesi gerektiğini belirtirken, amaç, protesto ve kamu vicdanına çağrıda bulunma değilse de meşru olmayan emre karşı meşru emre itaat konusunda bireysel sorumluluk ön plandadır.

Yönetimin politika ve uygulamalarına karşı vicdanında bir tepki duymanın ötesinde, bu politikalara fiilen karşı çıkış, örneğin yasanın, sultanın iradesi anlamına geldiği bir siyasî ortamda, zalim bir sultana karşı hakikati söylemek böyledir. Nitekim despotizmin yürürlükte olduğu zamanlarda sivil itaatsizliğin tezahür biçimlerinden biri, bir âlime fetva verme ya da siyasî bir konuda görüş bildirme yasağına uymamak biçiminde olmuştur.⁷⁷ Burada yasa gibi işleyen siyasi gücün iradesini ihlal etme ama aynı zamanda (kaos ve iç-savaş tehlikelerinden korunmak için) mevcut siyasi gücün varlığını tercih etme söz konusudur.

Sivil itaatsizliğin klasik bir örneği de Ebu Hanife'de görüldüğü üzere, sultan ve valilerinin kamu görevi teklifini reddetmek şeklindedir. Aslında, genel olarak hukuk düzenine karşı değil de hukuki düzen içinde ortaya çıkabilecek haksızlıklara ya da hukuk düzeninin yozlaşması, bozulması tehlikesine karşı bir araç olması, sivil itaatsizliğin anlamlı olacağı belli bir siyasî-hukukî düzenin varlığından söz edilmesine neden olmuştur. Buna göre, demokrasi ortamında, sivil itaatsizlik, başta demokrasinin kendini geliştirmesi, dolayısıyla kontrol etmesi ve özünü muhafaza için bir araca dönüşmesine imkân vermektedir. Bunun aksine totaliter rejimlerde ise bireylerin ve grupların kamuoyuna çağrı niteliğindeki sivil itaatsizlik eylemi, bu rejimlerin refere edildiği mutlak idelerin lider kadrosunun kararlarına göre değişmesi ve farklı yönelişleri bastırmaktaki keyfili nedeniyle çok büyük risk taşımaktadır. Arendt'e göre totaliter rejimlerde insandan beklenebilecek tek şey, kötülüğün ortağı olmamak, bu anlamda kamusal alandan çekilmektir. Bu durum, İslâm tarihinde Ebu Hanife örneğini hatırlatmaktadır. Ebu Hanife, yargıçlık görevini reddederken gerçek anlamda meşru görmediği için siyasal iktidarın iradesine karşı çıkıyordu. Ancak bu karşı duruş, siyasal iktidarın düşürülmesi ya da sistemin değiştirilmesine yönelik bir *girişim* de değildi. Emevîler döneminde, vali İbn Hubeyre Irak'ın fakihlerini toplayıp, Emevî idaresinden görev almalarını isteyerek Emevi devletine bağlılıklarını öğrenmek istemiş, Ebu Hanife bu teklifi kesin bir dille reddettiği için hapse atılmış ve işkence görmüştür. O, bir yandan maruz kaldığı işkence diğer yandan aracılığın ricasına karşın yine de tavrını sürdürmüştür. Daha sonra Abbasî sultanı Mansur'un kadılık teklifini, en azından kazaî hükümleri inceleyip doğru olup olmadığını bildirmesine ilişkin teklifini reddettiği için hapsedilmiş ve işkence görmüştür.⁷⁸ Onun Mansur ve taraftarları için, "Onlar, bir mescit inşa etmeye

karar verseler de benden kerpiçlerini hesaplamamı isteselerdi, yapmazdım.” dediği kaydedilir.⁷⁹

Burada ele alınması gereken bir mesele de sistem-içi bir muhalefet olarak sivil itaatsizliğin yasallığı sorunudur. Günümüzde, anayasalar, bir yandan direnme hakkına yer verirken,⁸⁰ bir yandan da ceza yasalarıyla da desteklenen hükümlerle yerleşik siyasî düzeni zor yoluyla değiştirme girişimlerini ağır ceza yaptırımlarıyla yasaklar. Aslında direnme hakkının pozitif bir yasa olarak yer alması sorunludur. Güce sahip olanlar, direnme hakkının pozitif bir yasa olup olmadığına bakmazken, güce sahip olmayanlar da böyle bir yasa olsa bile en başta ceza hukukundaki yaptırımlar nedeniyle buna başvuramazlar.⁸¹ Burada şu ayırım yapılabilir: “Özgürlüklere yasal olmayan (hukuka aykırı ve muhtemelen suç oluşturan) saldırıya karşı koyma ya da doğrudan yasadan kaynaklanan ihlale karşı direnme. İkinci durumda, yargıç önünde yapılan anayasaya aykırılık itirazı, ilgili yasanın uygulanmasının durdurulabildiği ya da geçersiz kılabilindiği ölçüde (somut norm denetiminde) Anayasa’ya aykırı yasaya karşı itaatsizlikten söz edilebilir.”⁸² İslam âlimleri de devlet başkanının adaletsiz politikaları ve bireylere yönelik hak ihlalleri ile hukuka aykırı emirleri arasında ayırım yaparlar. İkinci durumda, Allah’a masiyette itaat olamayacağı için itaat etmeme bir hak olmanın ötesinde bir yükümlülük olarak kabul edilir. Bu ikinci durumda, devletin başının emri bir yasa gücünde olduğu, ancak ilahî mesajın kılavuzluğu her şeyin üzerinde olduğu için Anayasaya aykırı yasaya karşı itaatsizlikten bahsedilebilir. Ancak, burada teorik olarak olayın tam olarak yasa ihlali olup olmadığı sorgulanabilir. Çünkü ihlal edilen yasa, Anayasayla çelişmekte, anayasal olarak geçersiz olmaktadır.

İslâm açısından sivil itaatsizliğin prensip olarak yasal olabileceğini düşünmekteyiz. Ancak, sivil itaatsizlik eyleminde söz konusu yasanın yaptırımına razı olmak gibi bir teorik çerçeve buna imkân vermez. Ceza gören ya da ceza tehdidi altında yapılan bir eylemin, ne yasal ne de anayasal olamayacağı açıktır. İslâm açısından ise, maruf olmayan emre itaat etmeme prensibi, bunun cezasına razı olmakla pek uyumlu değildir. Kur’an açısından, bir haksızlığı kaldırmaya yönelik girişim, kendisi bir haksızlık sınırına varmadıkça, ceza konusu olamaz:

*“Kim zulme uğradıktan sonra hakkını alırsa, artık onlara yapılacak bir şey yoktur. Ancak insanlara zulmedenlere ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenlere ceza vardır.”*⁸³

Burada esas, emir meşru olmadıkça, itaatsizliğe biçilen cezanın da meşru olamayacağıdır. Ancak, makul bir yaklaşım, itaatsizliğin şiddete varmaması için, cezanın kerhen kabullenilmesini gerektirebilir. Bu özelliği nedeniyle, sivil itaatsizlik, yasal ve meşru kabul edilsin veya edilmesin, bireyin karar vereceği bir hareket iken,⁸⁴ yöneticinin veya hükümetin düşürülmesi, tek başına alınabilecek bir karar değildir.

Bazı istisnalar dışında İslâm âlimleri, ümmetin birliğine zarar vereceği ya da sonuçta adil bir yönetimin kurulmasının kuşkuolu olması gibi değerlendirmelerle sultana başkaldırmamayı öngörürken bile, sultanın ilahî hükümlerle çatışan emirlerine koşulsuz itaat etmenin gerektiğini savunmazlar.⁸⁵ Sultanın iradesine karşı gelmenin ihanet sayıldığı bir ortamda, bunun ne denli ağır bir bedeli olacağı da açıktır. Sultan ve adamlarının halkın gösterdiği hemen her reaksiyonu kanlı biçimde bastırdığı ve öldürmeyi iyiden iyiye kanıksadıkları bir toplumda itaatsizlik, çoğu zaman, kamu vicdanında yansımaları bulmadan bir gözdağı konusuna dönüşmekteydi. Bu durum, İslâm âlimlerinin, hukukla çatışan siyasî karar ve uygulamalar karşısında itaatsizliği teorik olarak kabul etmekle birlikte, asıl ilgilerini, direnme ve zor yoluyla devlet başkanını azletme konusuna vermelerine neden olmuştur.

3.2.2. Barışın Korunması

Başta Haşeviyye olmak üzere iyiliği emretme amacıyla da olsa silaha başvurmayı fitne sayan bazı âlimler, zalim sultanın azledilemeyeceğini, ona karşı isyan edilmeyeceğini, bununla birlikte ona öğüt verilmesi, korkutulması ve Allah'ın hükümlerine aykırı emirlerine de itaat edilmemesi gerektiğini söyler.⁸⁶ Zulüm ve Allah'a isyan durumuna yöneticilere itaat, iyilik ve takvada yardımlaşmayı emreden Kur'an'a⁸⁷ aykırı biçimde 'günahta yardımlaşmaktır.'⁸⁸ Kısa sabrı savunan bu ekole göre, bireysel hakların gaspı halinde sabır ve itaat gerekirken, dine aykırı emirlere itaat edilmez.⁸⁹ Burada ayırt edici nokta, itaatsizliğin şeriatı uygulamama değil buna engel olma, yani yalnızca farzları yasaklama, haramları mubah kılma, hadleri engelleme durumuyla sınırlamasıdır.⁹⁰

Bu anlayışın vardığı sonuç, Allah'ın haram kıldığı bir masumu öldürmekten nehyetmenin sultan dışında kimselere yönelik ve yalnızca dille ve silaha başvurmaksızın elle yapılabileceğidir. Ancak bu düşüncedeki şu iki temel noktaya da dikkat çekilmelidir. Birincisi, sınırsız iktidar kullanan devlet başkanını azletmeyip ona uymaya devam etmek gerekse de, ilahî hükümlere aykırı emirlerine de itaat edilemez. Böylece bir bakıma sivil itaatsizlik söz konusu olur. İkinci ise, farklı ve uç yaklaşımlara karşın, esasında, despot ve zalim yöneticiye itaat etmek, bi-zatihî doğru değil, şartların bir gereğidir. Buna göre sultan, baskı ve zulüm yolunu seçtiğinde, ona silahla ayaklanmak, kan akıtmaya ve malların telefine sebep olacağı için caiz değildir.⁹¹ Bu, 'kötülüğün (münker) ondan daha kötüsüyle (enker) giderilmeyeceği' kaidesinin sonucudur.⁹² Taftazanî, selef ve raşid halifelerden sonra fık ve zulmün yaygınlık kazandığından, imamın fık ve zulüm sebebiyle azledilemeyeceğini söyler.⁹³ Yine, artık yalnızca Allah korkusuyla yapılmadığı için, iyiliği emretme ve kötülükten menetme prensibinin kalkacağı da ileri sürülür.⁹⁴ Bu görüşün gerek devletin varlık nedeni gerekse Kur'an'dan istintaç ettiğimiz ilkeler açısından doğrulanamayacağını düşünmekle birlikte,⁹⁵ onun esasının barışın korunması olduğuna dikkat çekmeliyiz.

Said Nursî de Müslümanların kendi aralarında savaştan kaçınmaları gerektiğini vurgular. Ona göre dışarıdan gelen düşman saldırılarına karşı kuvvet ve silah kullanılır. Ama içerideki cihadın yöntemi kital (savaş) değildir. İçerideki manevi cihat, manevi tahribata karşı çalışmaktır.⁹⁶ Onun ifadelerinden anlaşılan, hukuk dışı politikalar izleyen ve halka zulmeden yöneticilere karşı mücadelede fitne ve iç savaşlardan kaçınmak gerektiğidir. Özellikle de kuvvete başvurmak, fertlerin veya grupların hakkı değildir. Gayr-i meşru iktidara karşı mücadelede, bireyler ve guruplar kuvvete başvuramaz. Onlar tamamen şiddet-dışı bir yol izlemelidir. Bu da sivil itaatsizliği akla getiren bir açıklamadır. O, şiddete dayalı mücadelenin masumlara da zarar vereceğine dikkat çeker.⁹⁷

4. Sonuç

İslam siyasi kültüründe sivil itaatsizlik, şiddet-dışı direniş gibi bir kavram görülmez. Ancak, İslam siyasî güce kayıtsız bir itaati emretmediği için sivil itaatsizliğin reddedildiği bir yaklaşım da söz konusu değildir.

Ayrıca, itaatsizlik genellikle bireysel sorumluluğun gereği şeklinde ele alınır.

Bunun yanında, toplum, yöneticiyi sorgulama, yönetimdeki aksaklıkların düzeltilmesini talep etme; yetki aşımı ve sınırsız iktidar kullanımını önlemeye çalışma ve bu doğrultuda yönetime karşı tenkit, direnme ve sonunda güce başvurma hakkına sahiptir.

Siyasal iktidarın meşruiyeti, 'varlık bulması' ile ilgili olabileceği gibi, onun 'devam' ile ilgili bir kavramdır. Dolayısıyla, meşru biçimde tesis edilmiş bir siyasal iktidarın uygulamaları bizatihi meşru değildir. Dolayısıyla, iktidarın politika ve uygulamaları hukukîlik - hukuka aykırılık kavramlarıyla tartışmaya açıktır.

Bununla birlikte sivil itaatsizliği sınırlarını aşan iktidara karşı, önemli bir yaptırım biçimi olarak düşünmeyi gerektiren teorik temeller vardır. Bunlar günümüze kadar insanlığın siyasî alanda kaydettiği gelişmeler bir yana, İslâm'da emanet, sınırlı sorumlu itaat ve iyiliği emretme anlayışıyla devlet organlarının yetkisini aştığı ve kötüye kullandığı ve devlet kurumlarının yasal faaliyetleri ile bunun önüne geçilemediği durumlarda öncelikli bir adım olarak sivil itaatsizliği temelledirmektedir.

Müslüman siyasî kültüründe kamu vicdanına çağrı anlamında bir itaatsizlik düşüncesi görülmez. Ancak kamu vicdanı oluşturmanın da İslâm'ın birey ve topluma bakış açısından kendini gösteren bir gereklilik olduğu söylenebilir. İnsan, baskı ve cebir yoluyla engellenmeyen ve safiyetini kaybetmemiş bir vicdanla iyiyi seçebilir. Vicdan, Allah'ın adalet sıfatının tecellisini yansıtan ilahî bir potansiyeldir. Bu nedenle kamu vicdanına yönelik bir çağrı olması yönüyle sivil itaatsizlik önemli bir değere sahiptir.

Siyasal iktidarın varlık nedeni, iyiliği emir ve kötülükten nehy ilkesinin yaptırımlarla gerçekleştirmesidir ve aynı ilke, hukuk ve adaletten ayrılan iktidara karşı da kullanılır. Kamu vicdanına çağrı anlamı taşıması yönüyle sivil itaatsizliği konusunda adil ve ölçülü davranmanın gereği, siyasî iktidara karşı iyiliği emir konusunda izlenecek ilk adımlardan biridir.

Notlar

(*) Doç. Dr., r_ardogan@yahoo.com

1. “Direnme Hakkı”, *Ana Britannica* (nşr. Philip W. Gretz ve dğr.), İst 1994, X, 191; İbrahim O. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, İst. 1993, 132.
2. Hayrettin Ökçesiz, “Düşünce Özgürlüğünün Sivil İtaatsizlik Alanları”, *Yeni Türkiye*, sy. 25, Ank. 1999, 284.
3. Henry David Thoreau, “Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine” (çev. Yakup Coşar), -*Kamu Vicdanına Çağrı- Sivil İtaatsizlik*- (ed. Ender Ateşman), İst. 2001, 31.
4. Örneğin bk. John Raws, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı” (çev. Yakup Coşar), -*Kamu Vicdanına Çağrı- Sivil İtaatsizlik* (ed. Ender Ateşman), İst. 2001, 58.
5. Doğan Özlem, “Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm”, *Yeni Türkiye*, sy. 25, Ank. 1999, 273.
6. John Rawls, a.g.m., 59.
7. Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ank. 1999, 110; Özlem, a.g.m., 273; Rawls, a.g.m., 60.
8. Özlem, a.g.m., 274.
9. Örneğin bk. Coşkun Can Aktan, “Pasif Direniş ve Satyagraha Felsefesi”, <http://www.canaktan.org/felsesosyo-tarih/sivil-itaat/pasif-direnis.htm>. O dönemde Hindistan’ı istila etmiş İngiliz yönetimi, kazançlı bir tekel oluşturmak amacıyla tuz yapımını yasaklayınca, Gandhi ardındakileri deniz kıyısına götürdü ve bir tas dolusu deniz suyunu buharlaştırma yoluyla tuz üretti ve yasayı simgesel olarak çiğnedi. Bunun üzerine tam da umduğu gibi tutuklandı ve hapse atıldı. Ancak İngiliz yönetimi bu tutumun sorunu çözmediğini görmekte gecikmedi. Yurttaşlarının gözünde Gandhi, onlar uğruna mücadeleden asla yılmayan biriydi ve binlerce kişi harekete katılarak Gandhi’nin yaptığı eylemi tekrarladı ve İngiliz yönetimi Gandhi’yi serbest bırakmak zorunda kaldı. İngiliz yönetiminin bu tutumu otoritesinin zayıfladığının bir kanıtı haline geldi ve kamuoyu yasayı kaldırması yönünde yönetimi zorlamaya başladı. Bunun ardından Gandhi, eylemini haksızlık dolu diğer yasalara yöneltti. Aktan, a.g.y. Bu süreçte Gandhi’nin *eylem(akt)leri*, kesin olarak pasif muhalefetin sınırlarını aşar, akt-if muhalefete dönüşür. Hindistan’ın bağımsızlığını amaçlaması ve bütün olarak İngiliz yönetimine karşı oluşu da onu şiddet-dışı direniş kategorisine koyar.
10. Hans Saner, “Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine” (çev. Yakup Coşar), -*Kamu Vicdanına Çağrı- Sivil İtaatsizlik*, (ed. Ender Ateşman), İst. 2001, 168. Ayrıca bk. Özlem, a.g.m., 280.
11. Rawls, a.g.m., 59, 64; Ronald Dworkin, “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatizi” (çev. Yakup Coşar), -*Kamu Vicdanına Çağrı- Sivil İtaatsizlik* (ed. Ender Ateşman), İst. 2001, 147.
12. Ra’d 13/11. Ayrıca bkz. Enfal, 8/53.
13. İbnu’l-Esîr, Ebu’l-Hasen Ali b. Ebi’l-Kerem, *el-Kâmil fi’t-Târih*, Mısır 1357, II, 44; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), Ank. 2002, I, 101.
14. Bkz. Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ank. 1998, 103; Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi -Teokrazi, Totaliterizm-*, İst. 1993, 76–80.

15. *İncil*, Romalılara Mektup 13/1-2. Ayrıca Bk. Petrus'un Birinci Mektubu, 2/13-18.
16. Kâdî Abdülcebbar, el-Hemedanî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Usman), Kahire 1988, 751. Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut ts., 399. Şia'dan bazıları, imametin nübüvvetten daha gerekli olduğunu söylemişlerdir. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî's-Şî'ati'l-Kaderiyye* (nşr. M. Raşid Sâlim), yer yok 1406/1986, VI, 457, 388.
17. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur), Beyrut 1415/1995, I, 169. Ebu Muîn Meymun b. Muhammed Neseî, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327, 47.
18. Nasreddin et-Tûsî, *Risalet-i İmamet* (nşr. M. Takî Dâniş Pejve), Hardadmâh 1335, 16-17; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 382; Allâme el-Kemal İbn Humâm, *Şerhu'l-Musâyere* (Kemâl b. Ebî Şerif'in Kitâbu'l-Musâyere'si ile birlikte), İst. 1979, 254.
19. İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn Ebu Ya'lâ, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Din* (thk. V. Zeydan Harrad), Beyrut 1974, 238, 250; Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (çev. Ali Şafak), İst. 1994, 36; es-Senhûrî, Abdurrezâk Ahmed, Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavuruhâ (Arapçaya çev. Nâdiye Abdurrezâk es-Senhûrî, nşr. Tevfik Muhammed eş-Şâvî), Kahire 1989, 256.
20. bk. İbn Humâm, *a.g.e.*, 278; Ebu Yusr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlü'd-Dîn)* (çev. Şerafeddin Gölcük), İst. 1988, 276.
21. Mâverdî, *a.g.e.*, 36.
22. Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi* (çev. Ahmet Efe ve dğr.), İstanbul 1994, VIII, 411.
23. en-Nisa, 4/59.
24. bkz. el-Fâr, *a.g.e.*, 152.
25. Ali Abdurrazık, *İslamda İktidarın Temelleri -Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi-* (çev.: Ömer Rıza Doğrul), İst. 1995, 44; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001, 31, 32.
26. İbn Haldun, Mukaddime, I, 293. İmam-ı Malik baskı altında yeminin geçerli olmayacağı fetvasını verince zor yoluyla 'biat yemini' alan idareciler, ona da eziyet etmişlerdir. İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 294.
27. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetavâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Mekte 1381-1386, XXXV, 18, 20, 28. Belirtelim ki, krallık, hilafetin 30 yıllık süreçle sona ereceği haberinin doğrulayıcısı olmakla bir anlamda meşrulaşmış oluyordu. Yine Muaviye'nin baskıcı krallığı da ayrıca Hz. Hasan'ın onun lehine hilafetten ferağat ettiği 'birlik yılı'nda icma ile gerçekleşen biatla meşruiyet gerekçesine sahip olmuştur. Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl* (çev. Vecdi Akyüz), İst. 1997, 456, 512.
28. Abdulkadir Udeh, *İslâm ve Siyâsî Durumumuz*, (çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1995, 166-167.
29. Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, Buruç Yayınları, IV, 439.
30. Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 250. Ayrıca bk. Raşid Ğannûşî, *el-Hurriyyetü'l-Âmme fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1993, 140; el-Mubarek, *Nizâmu'l-İslâm -el-Hukm ve'd-Devle-*, Kahire 1394/1974, 30; Udeh, *a.g.e.*, 216.
31. Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri", *İslamiyat*, VIII/1 (Ank. 2005), 49.
32. *Ana Britannica*, "Direnme Hakkı" md., X, 191.
33. Yöneticilerin Allah tarafından seçildiğini ileri süren Calvin'e göre, İncil'deki "İmanlılara, yöneticilerle yönetimlere bağlı olmaları... gerektiğini hatırlat." (Titus'a Mektup 3/1) ve "Tanrı'dan korkun, krala saygı gösterin." (Petrus'un I. Mektubu, 2/17. Ayrıca bk. Mesel-

ler, 24/21; Romalılara Mektup, 13/5) ayetleri, saygı (honor) terimi altında hükümdara karşı samimi, içten bir hürmeti, uyrukların onlara itaatinin Tanrı'nın zatına itaat olduğunu kastetmektedir. Jean Calvin, "(Readings from) The Institutes of The Christian Religion", *Readings in Political Philosophy* (ed. F. W. Coker), New York 1961, 335-342.

34. el-Bakara, 2/30;
35. el-Hadid, 57/25.
36. el-Araf, 7/128; Sâd, 38/26.
37. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi* (çev. Kemal Kuşçu), Ank. 1979, 146-147.
38. Fethî Abdülkerim, *ed-Devletu ve's-Siyâdetu fi'l-Fıkh'l-İslâmî*, -Dırâsetun Mukârene-, 2. bs., Kahire 1404/1984, 276. Ancak İslâm'ın hukuk devletini öngördüğünü söylemesine bakılırsa, yazarın hukukun egemenliğini bir seçenek olarak düşünmediği anlaşılmaktadır. O, George Sell'e göre, 'mutlak iradî eylem gücü' anlamına geldiği için egemenliğin 'sınırlı iradî eylem gücü'ne işaret eden hukuk devleti kişiliği altında anlamsız ve hukukun egemenliği ilkesi için yıkıcı olduğunu söylemekte, ancak hukukun egemenliği kavramını tartışmamaktadır. *A.g.e.*, 410.
39. Abdülkerim, *a.g.e.*, 287-288.
40. Muhammed Abdulhamid Halidî, *Kavâidi Nizâmî'l-Hukm fi'l-İslâmi*, Kuveyt 1980, 34, 210-211. Hukukun egemenliği, yeni bir kavram oluşu, esasında 'egemenlik (siyâde)' kavramının İslâm geleneksel siyasî kültüründe yer almaması ile ilgili görünmektedir.
41. el-Fâr, Abdullvahid Muhammed, *Kanûnu'l-Hukûk'l-İnsân fi'l-Fikri'l-Vad'î ve's-Şer'atil-İslâmiyye*, Kahire 1991, 152; Cemâl el-Bennâ, *Kadıyyetu'l-Hurriyye fi'l-İslâm*, Kahire 1405/1985, 105. Burada (sosyal alana ilişkin hükümler kastedildiğinde) normların kaynağı, doğrudan yalnızca ilahî emirler değil, usûl ve içtihadı da içeren Fıkh olarak tanımlanması daha doğru olur. Ancak, ilahî şeriatı, ideal hukuk olarak düşündüğümüzde haklar, yükümler ve sınırların nihaî kaynağı odur.
42. Taha, 20/43; en-Naziat, 79/17. Geleneksel anlayışta da devlet başkanı otokrat olabilir ama bir despot değildir. Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili* (çev. Fatih Taşar), Kayseri 1992, 141.
43. et-Tevbe; 9/31.
44. en-Nisa 4/59.
45. Ebu'l-Hasen Ali Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut ts. (Âlemü'l-Kütüb), 91. Müslim, "İmâret" 31; Ebu Dâvud, "Cihad" 96; Tirmizi, "Cihâd" 3; Nesâî, "Bey'at" 28..
46. Buhari, "Megazi", 59, "Ahkam", 4; Müslim, "İmâret" 38, 40; Ebu Davud, "Cihad" 96; Tirmizî, "Cihad" 29; Nesai, "Bey'at" 34.
47. el-Kehf 18/28.
48. eş-Şuara, 26/151-152.
49. el-Bakara, 2/124.
50. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (nşr. İ. Karaçam ve dğr.), İst. ts. (Azim Dağt), I/406.
51. Buhari, Ahkam, 41; Müslim, İmare, 39.
52. İbn Kuteybe, *Kitabu'l-İmâme ve's-Siyâse*, (nşr. M. Mahmud Rafî'i), Mısır 1322/1904, I, 27; Kâdî Ebu Bekir Bakıllânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîs'd-Delâil* (nşr. İmâduddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1993/1414, 476.
53. en-Nisa 4/59.

54. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye*, Mısır 1322, 3; Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 248; Ebu Bekr b. Mes'ud Kasanî, *Bedâi'u's-Sanâî fî Tertibi's-Şerâî*, Mısır 1328, VII, 99-100.
 55. ez-Zuhruf, 43/54.
 56. İ. Muhammed, *Siyer-i Kebîr*, 179.
 57. Muhammed Yusuf Musa, *Nizâmu'l-Hukm fî'l-İslâm* (thk. Huseyn Yusuf Musa), Kahire ts. (Dâru'l-Fikri'l-Arabî), 111; el-Mubarek, *a.g.e.*, 49.
 58. Ali Duman, *İslâm Hukukuna Göre Siyasî Fikir Hürriyeti*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (S.Ü.SBE), Konya 1999, s. 103-104.
 59. Koşum, a.g.m., 54..
 60. Âl-i İmrân, 3/104
 61. Âl-i İmrân 3/110. Ayrıca bk. 3/114; el-Araf, 7/165.
 62. Fikhî ayrıntıya inildiğinde, "Vaciplik, emredilen vacip veya nehyedilen haram olduğundadır. Bu konuda hüküm, emredilen veya nehyedilenin hükmüne tabidir." el-Îcî, *a.g.e.*, 414. Ancak burada konu, fikhî ayrıntılar dışında, ilgili ayetin tavsiye mi yoksa gereklilik mi bildirdiği açısından; emredilen vacip nehyedilen haram olduğu durumda (Saduddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İst. 1305, V, 171-172.) ve siyasal bağlamıyla ele alınmaktadır.
- İyiliği emir, aşama aşamadır. Birincisi, kötülüğün elle giderilmesidir ki, imkan buluna farzdır. Bu da çeşitli yollarla olur. Örneğin Casâs'a göre, birinin canına, malına veya ırzına kasteden birini gördüğünde, ona sözle, silahsız karşı çıkması kötülüğü gidermeye yeterli değildir, onu öldürmesi gerekir. Bu kişiye farzdır. Ancak, silaha ve zora başvurmadan kötülüğü giderebilecekse, bu yönde bir zann-ı galip oluşmuşsa, silaha başvurması ve öldürmeye girişmesi doğru değildir. Kötülüğü elle değiştirmek mümkün olmaz, elle kötülüğü yadsıdığından hayatından endişe ederse, diliyle karşı çıkması gerekir. Diliyle karşı çıkması halinde yine hayatından endişe ederse, o zaman da kalbiyle karşı çıkması gerekir. Yükümlülük, hadise göre imkân nispetindedir. Kötülüğe karşı çıkmayan insanların kalbi kötülüğü işleyenlerin kalbine benzer hale gelir. Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, İst. 1335, II/30-31.
63. Koşum, a.g.m., 49.
 64. Cemâl el-Bennâ, *Hamsetu Meâyîr li-Masâkiyyeti'l-Hukm'l-İslâmî*, Kahire 1997, 62.
 65. Muhammed Ammara, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân -Darûrât... Lâ Hukûk-*, Kuveyt 1405/1985, 82.
 66. Krş. Koşum, a.g.m., 51.
 67. Taftazânî, *a.g.e.*, V, 173.
 68. Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, 741.
 69. Kâdî Abdülcebâr, *a.g.y.*
 70. er-Ra'd 13/11. Ayrıca bkz. el-Enfâl, 8/53.
 71. el-Enfâl, 8/25. Kur'an dünyevî azapla yok edilen geçmiş toplumlar içinde kötülükten sakındıranlar dışında kimsenin bu azaptan kurtulamadığını da vurgular. Hud, 11/116; el-Araf, 7/165, 39.
 72. el-İsra, 17/71 bkz. el-Kasas, 28/41.
 73. Akbulut, *a.g.e.*, 8.
 74. Ebu Dâvud, "Melâhim" 17; İbnu Mace, "Fiten" 20.

75. Mecelle, md. 19.
76. Rawls, a.g.m., 57; Erdoğan, a.g.e., 109-110.
77. İmam Malik ve İbn Teymiyye örneği için bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi* (çev. Abdulkadir Şener), 2. bs., İst. ts., 283 ve 526, 534.
78. İbnu'l-Esîr, a.g.e., V, 15. Ebu Zehra, a.g.e., 231, 235-236. Şehristânî, Ebu Hanife'nin Zeydî imam Muhammed b. Abdillâh b. Huseyn'e biat ettiği için ölene kadar hapsedildiğini kaydederken, Ebu Hanife'yle ilgili ön yargılarından dolayı olmalı, bu olayı atlamaktadır. A.g.e., I, 184.
79. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer Zemaşerî, *el-Keşşaffî Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, yer yok, ts. (Darü'l-Fikir), 17309. İbnu'l-Esîr, Ebu Hanife'nin Bağdat'ın inşasında böyle bir görev aldığını kaydeder. A.g.y.
80. T.C. 1961 Anayasası da Başlangıç'ında da anayasanın asıl teminatının vatandaşların gönül ve iradelerinde yer aldığı ve onların uyanık bekcılığıne emanet edildiği ifade edilmesi, "direnme hakkı" nı ima etmektedir.
81. *Ana Britannica*, "Direnme Hakkı" md., X, 191.
82. Kaboğlu, a.g.y.
83. eş-Şûrâ, 42/41-42.
84. krş. el-Fâr, a.g.e., 155.
85. Bu yaklaşımda, itaat için, yöneticinin karar ve emirlerinin ilahî direktiflerle çatışmaması gerektiği prensip olarak kabul edilmekle birlikte, özellikle fikrî muhalefeti ulemaya pratik muhalefeti bürokrasi ve meclise hasreden ve halka sukutu öngören Osmanlı âlimlerinde görüldüğü üzere, fiiliyatta olamaz bir şekilde büründürülmüştür. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İst. 1994, 200, 210.
86. Bakillânî, a.g.e., 478; Cassâs, a.g.e., II, 34.
87. el-Mâide, 5/2.
88. İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l- Fetevâ*, XXXV, 20-21.
89. Ebu Ya'lâ, a.g.e., 243.
90. Câbirî, a.g.e., 686.
91. Hakîm Semerkandî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, Haydarabad 1321, 13.
92. İbn Teymiyye, a.g.e., XXXV, 21.
93. Saduddin Mesud b. Ömer Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid (Haşiyetü Kestelî Alâ Şerhi'l-Akâid* içinde), İst. ts. (Dersaadet Yay.), 185.
94. Semerkandî, a.g.e., 14.
95. Bu görüş, görme duygusu zayıflayan imamın azlinin gerekliliğine inanırken, adalet duygusu zayıflayan, fitne ve zulüm getiren imamı azline karşı çıkmak ve dolayısıyla sultanın zulmü ve diktasına karşı müslümanların elini kolunu bağlamakla düşmanlarından daha zararlı olmaktadır. Cassâs, a.g.y.. krş. Bakillânî, a.g.e., 479.
96. Said Nursî, Emirdağ Lâhikası, *Risâle-i Nûr Küliyatı*, İstanbul 2002, II, 1913-1914.
97. Emirdağ Lâhikası, II,1912. Ayrıca bk. Emirdağ Lâhikası, II,1878, 1882.