

# e - akademi

## HUKUK, EKONOMİ VE SİYASAL BİLİMLER AYLIK İNTERNET DERGİSİ

TEMMUZ 2004-SAYI 29

### Siyasi Hâkimiyetin Kaynağı Meselesi ve Osmanlı Telakkisi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞENTOP

Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi  
Hukuk Tarihi Anabilim Dalı Öğretim üyesi

#### Giriş

- Parg 1. Hâkimiyet (egemenlik) çeşitli açılardan ele alınabilecek bir konudur. Devletin unsurları arasında bulunan “hâkimiyet” ile devlet içinde buyurma yetkisi veren “hâkimiyet”in birbirinden farklı yönleri olduğunu belirtmek gerekir. Bu çalışmada, genel olarak hâkimiyet kavramı yerine, daha dar anlamda, devlet içinde siyasi iktidarın meşruiyetini kastederek, siyasi hâkimiyetin kaynağını ele alacağız.
- Parg 2. Siyasi hakimiyetin kaynağı meselesi, yüzyıllardır tartışılan ve üzerinde kesin bir mutabakata varılamamış bir konudur. Bu çalışma da, konuyla ilgili son bir söz söylemeyi değil, sadece tartışmalara katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Hakimiyetin kaynağı meselesini incelerken, önce bu meselenin doğduğu ve geliştiği dünyayı tanımak, sair kavramlarla olan münasebetlerini tespit etmek gerekmektedir. Siyasi hakimiyet meselesi ve buna bağlı tartışmalar, teorik bir konu olarak Batı dünyasında, özellikle de Fransız hukuk ve siyaset literatüründe görülmektedir. Bu sebeple, tarihi arka planı vermeye çalışırken, Batı – Doğu veya

İslam tarihi ayrımı yapmaya gerek görmüyoruz; tarihi arka plan, Batı'da, özellikle Fransa'da ortaya çıkan ve gelişen fikir ve olaylara münhasır olacaktır. Bir olgu olarak hakimiyetin mevcudiyeti ile, teorik tartışmaların ve siyasi modellerin konusu olarak hakimiyet meselesi ayrı değerlendirilmelidir. Bu çerçevede, meseleye realist bir perspektifle yaklaşmaya, meselenin siyasi ve sosyal hayat pratiğindeki izdüşümlerini, uygulamada ifade ettiği manayı tespit etmeye çalışacağız.

## I. Hakimiyetin Kaynağı Meselesinde İleri Sürülen Görüşler

Parg 3. Hakimiyet kavramı, genel olarak, “asli ve en yüksek emir ve kumanda ehliyet veya yetkisi” şeklinde tarif edilmektedir<sup>[1]</sup>. Bu tarifte üç unsur dikkati çekmektedir. Hakimiyet, hukuki, asli ve en yüksek bir iktidardır<sup>[2]</sup>. Hakimiyet meselesinin, iç – dış hakimiyet, devlet hakimiyeti – devlet içinde hakimiyet gibi ayrımlara tabi tutulmadan yapılmış bu tarifin konumuz açısından sınırlandırılması gerekmektedir. Hernekadar, Batı siyasi düşünceler tarihinde hakimiyet kavramı mutlak olarak ele alınmış olsa da, biz burada, devlet içinde hakimiyeti ve özellikle hukuk kuralı koyma ve kuralları uygulama yetkisi anlamında siyasi hakimiyeti esas alacağız.

Parg 4. Hakimiyetin kaynağını izah eden teoriler çok çeşitlilik arz etmektedir. Bu teorileri iki ana başlık altında toplamayı düşünüyoruz. Konuyu farklı gruplamalarla ele alan müellifler vardır<sup>[3]</sup>. Hakimiyetin kaynağını beşerüstü - ilahi bir esasta bulan görüşleri müstakil bir başlık altında toplayıp, daha sonra tek bir ferdin iradesini veya devletin insan unsurunu yani millet veya halkı kaynak kabul eden anlayışları ayrıca incelemek yolunu seçmek mümkündür. Fakat o zaman hakimiyetin kaynağını bir fertte veya topluluğun kolektivitelerinde bulan görüşlerin de beşerüstü ve beşeri olmak üzere farklı tarzları bulunduğuna, Okandan'ın da yaptığı gibi, işaret zarureti ortaya çıkacaktır. Bu bakımdan, beşerüstü<sup>[4]</sup> – ilahi unsurları dikkate alan (teokratik) ve bu unsurları esas almayan (seküler - laik) görüşleri birer ana başlıkta toplayıp, monarşik, oligarşik ve demokratik niteliğe sahip olan görüşleri temel yaklaşımına göre bu ana başlıklar altında değerlendirmek suretiyle tasnif ihtiyacına daha isabetli cevap verilmiş olacaktır. Meselenin izahında dikkati çeken tarihi seyrin de bu tercihi destekler

mahiyette olduğunu belirtmeliyiz. Görüleceği üzere teokratik temele sahip görüşlerin zayıflaması neticesinde seküler - laik bakış açısı taşıyan görüşler gelişmiş ve kabule mazhar olmuştur. Halbuki monarşik, oligarşik ve demokratik karakter eski çağlardan beri ileri sürülen bütün siyasi teorilerde yer almaktadır. Ayrıca konumuz açısından teorilerdeki metafizik boyutun varlığı veya yokluğu daha temel bir kriter teşkil etmektedir.

A. Hakimiyeti Beşerüstü Bir Kaynağa Dayandırarak İzah Eden (Teokratik) Teoriler

Parg 5. Daha sonra açıklayacağımız çeşitli farklılıkları göstermelerine rağmen teokratik görüşler için ortak olan husus nihai noktada hakimiyetin beşerüstü - ilahi daha genel ifade ile metafizik bir unsura irdedir. Farklılıklar bu unsur ile hakimiyeti fiilen kullanan kişi veya kişiler arasındaki münasebet keyfiyeti ile alakalıdır. Şimdi bu farklı şekilleri inceleyelim.

1. Devlet yöneticisi kişi veya kişilerin hakimiyet yetkisini kilise veya onun en üst seviyedeki reisi papadan aldıkları görüşü.

Parg 6. X. asra kadar Avrupa'da kilise ile krallıklar arasında bir denge durumu mevcuttu; ama çökmüş olan Roma İmparatorluğu'nun mirasına iki taraf da sahip çıkma hazırlığındaydı. Avrupa bu esnada feodal siyasi - iktisadi bir vaziyete dönüşürken, kilise bir yandan çok önemli miktarlarda servet biriktirmiş öbür yandan Hıristiyan topluluklar üzerinde nüfuzunu arttırmıştır<sup>[5]</sup>. Bu durum krallıklara karşı otorite tesisi için kiliseye maddi imkan hazırlamıştı.

Parg 7. Daha önceleri Hıristiyan din adamlarından Saint Augustin'in (De Civitate Dei) "Tanrı Devleti" adıyla yazmış olduğu eserindeki görüşlerin bu sıralarda itibara kavuştuğunu görüyoruz. Başrahip Augustin kilise ile devletin uzlaşarak yönetimin gerçekleştirilmesi gereğini anlatmaktadır<sup>[6]</sup>. Kilise otoriteleri tarafından geliştirilen bu görüş, devletlerin ancak tanrı emirlerine itaatle meşruiyet kazanacağı hususu ile tanrı emirlerini bilen yegane otorite olarak kiliseyi ve dini lider papayı öne çıkarmaktaydı. İncil'de mevcut olan bir ayete dayanılarak inşa edilen "iki kılıç" fikri de bu görüşleri desteklemekteydi. Buna göre biri dünyevi diğeri manevi otoriteyi temsil eden iki kılıç da papaya verilmiştir. Manevi otoriteyi sembolize eden kılıç papada kalacaktır; dünyevi otoritenin sembolü olan kılıç ise papa

tarafından krallara tevdi edilecektir. Bu durumda otoritenin kaynağı ve kendisine karşı sorumlu olunan merci papalık olmaktadır.

Parg 8. Tabii din adamları tarafından geliştirilen bu izahların siyasi iktidarlarca bütünüyle benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Onlar papalığın manevi otoritesini kabul etmekle birlikte dünyevi iktidarın vasıtasız kendilerine verilmiş olduğunu ileri sürmektedirler. Bu ihtilaf ciddi sıkıntılar doğurmuş ve ilginç hadiselerle sebebiyet vermiştir. İngiltere'de kral II. Henri ile piskoposu arasındaki çekişme kralın piskoposu öldürtmesi derecesine varırken<sup>[7]</sup> Alman İmparatoru IV. Henri ile papa Greguar VII arasındaki ihtilaf kralın papa önünde diz çöküp af dilemesi<sup>[8]</sup> ve itaat sözü vermesi ile neticelenmiştir. Ancak bir süre sonra kral yeniden harekete geçerek papayı makamından indirmiş, yerine başkasını seçtirterek kendisini imparator ilan ettirmiştir.

Parg 9. Siyasi hakimiyetin kilise aracılığıyla hükümdara verileceği şeklindeki bu görüş hükümdarın kiliseye tabi olduğunu göstermektedir. Bu şekildeki bir iktidar ilişkisinin Avrupa'ya mahsus olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bölgelerdeki devletlerde din - devlet münasebetiyle hiç bir benzerlik taşımayan bu uygulama Hıristiyanlığı resmen benimsemiş doğulu (Ortodoks) devletlerde de görülmemektedir<sup>[9]</sup>.

Parg 10. Gerçek manada teokrasi tabiriyle kastedilenin Avrupa'da XI ve XV. yüzyıllar arasında uygulanan bu din - devlet ilişkisi şekli olduğu kabul edilmektedir<sup>[10]</sup>. Burada ele aldığımız şekliyle, geniş manasıyla teokrasinin ideolojik bir karakter taşıdığını ifade etmeliyiz. Modern düşünce öncesi dönemi, bazı genellemelerle, ilerlemecilik itikadı çerçevesinde bir bakıma mahkum eden Batı düşüncesi, felsefi bakımdan "akıl çağı" diye vasıflandırdığı dönem öncesini nasıl "metafizik dönem" olarak bir genelleme ile tavsif ediyorsa, siyasi bakımdan da modern teorilerin geçerli olduğu dönem öncesini teokrasi olarak kabul etmektedir<sup>[11]</sup>.

Parg 11. Şu halde "dar anlamda teokrasi" ifadesiyle, bahsettiğimiz bu dönemi; "geniş anlamda teokrasi" ifadesiyle de teokrasi ana başlığı altında ele aldığımız bütün görüşleri kastettiğimizi belirtelim.

Parg 12. 2.Siyasi hakimiyetin tanrı tarafından doğrudan hükümdarlara tevdi edildiği görüşü.

Parg 13. Bu görüş papalık ile Avrupa'daki krallıklar arasındaki mücadelede kralların ileri sürdüğü izah tarzıdır. Onlar papalığı devre dışı bırakmak için hakimiyetin metafizik kaynağı ile doğrudan irtibat tesis etmeyi uygun görmüşlerdir. Başlangıçta kilisenin iddialarına karşı bir argüman olarak ileri sürülen bu düşünce, XIII. asırdan itibaren siyasi iktidarların merkezileşmesi ve güçlenmesi sebebiyle papalığın siyasi ve dünyevi otorite iddialarının gerçekliğini kaybetmesi üzerine farklı bir veçhe almıştır. Hayatın bütün alanlarını kuşatmayı hedefleyen mutlak monarşiler, dini de tekellerine alarak, hakimiyetlerine kutsi bir mahiyet kazandırmak istemişlerdir.

Parg 14. Bu sırada geliştirilen teoriler de siyasi konjonktüre mutabıktır. İtalya'lı müellif Dante toplumun da insan gibi maddi ve manevi olmak üzere ikili bir yapısının bulunduğunu, bu iki yönden birinin diğerine üstünlüğünün ileri sürülemeyeceğini savunarak, papalığın iktidarı ile kralların iktidarını birbirinden bağımsız hale getirir<sup>[12]</sup>. Bir müddet sonra gelen Ockhamlı William, Tanrıyı, bugün bizim için pek tanıdık gelen bir yaklaşımla, dünyevi iktidara karışmaktan yüce telakki ederek siyasi iktidarın bütünüyle beşeri bir hadise olduğunu savunur<sup>[13]</sup>. Daha sonraki asırda yaşayan Fransız müellif Bossuet "Kutsal Kitaba Göre Politika" adlı eserinde, kralın iktidar hakkını tanrıdan aldığını açıkça anlatır<sup>[14]</sup>. Aynı yıllarda İngiltere'de Stuart hanedanının krallığın kendilerine tanrı tarafından verildiği fikrini ilan ettiğini görmekteyiz<sup>[15]</sup>.

Parg 15. 3.Hakimiyetin tanrıdan halk aracılığıyla alındığını ileri süren görüş

Parg 16. Bu görüşün ilk temsilcilerinden olan Thomas Aquino XIII. asırda yaşamıştır. Batı düşünce tarihinde "Tomistik Sentez" olarak bilinen Thomas'ın Aristo'nun fikirleriyle Hıristiyan teoloji ve metafiziğini birleştirmesi hadisesi, aynı zamanda seküler gidişe zemin hazırlamıştır. Genel felsefesinin bir küçük modeli olan devlet hakkındaki düşüncelerine bakarsak, Thomas'ın siyasi iktidar ve toplum içinde

hiyerarşik yapılanmayı gerekli ve tabii bulduğunu görürüz. İktidarın tanrıdan kaynaklandığı, ancak kullanılması bakımından beşeri nitelik taşıması gerektiği fikrini benimser. Aristo'nun etkisiyle olsa gerek, yaşadığı dönem için bir yenilik olan, siyasi iktidar hakkının halk aracılığıyla yöneticilere geçtiği görüşünü savunur<sup>[16]</sup>. XVI. asır düşünürlerinden F. Suarez de üstün iktidarın tanrıda olduğunu, halkın muvafakatiyle kişiye veya kişilere geçebileceğini yazmaktadır<sup>[17]</sup>.

Parg 17. 4. XIX. asırda teokratik devlet görüşü.

Parg 18. Providansiyel ilahi hukuk adı da verilen bu teori Hıristiyan din adamı J. Maistre tarafından ortaya atılmıştır. İktidarın elde edilmesinin ve kullanılmasının bütünüyle beşeri usul ve vasıtalarla gerçekleşeceğini kabul eden müellif, cereyan eden bu hadiselerin neticede her yerde hazır ve nazır olan tanrının iradesi ile vuku bulduğunu ifade eder<sup>[18]</sup>. Burada yapılan hadiselerin kaderle alakalı boyutlarına dikkat çekmekten ibarettir. Bu teorinin, Avrupa'da İslam siyaset düşüncesinin tesirleri sonucu ortaya çıktığı ileri sürülmektedir<sup>[19]</sup>.

Parg 19. 5. Teokratik görüşlerin arka planı

Parg 20. Hakimiyetin kaynağı konusundaki bu yaklaşımların bir dünya görüşünün siyasi teoriler alanına yansımalarıdır. Modern düşünce öncesi dönemde varlık ve kainat anlayışı "tanrı - merkezli" idi. Semavi olan veya olmayan bütün dinlere mensup insanlar şu veya bu şekilde yaşamış oldukları hayatla inandıkları varlık arasında daimi bir münasebetin mevcudiyetini kabul ederlerdi. Avrupa dışında, mesela Çin, Hindistan ve İran'da da benzer telakkilerin mevcut olduğu bilinmektedir<sup>[20]</sup>. Modern düşünce tanrı - merkezli varlık anlayışını "insan - merkezli" hale çevirmiştir<sup>[21]</sup>. İnsan hem gerçeğin hem hakikatin ölçüsü haline gelmiştir. Bu dünyada, gerçeğin ve hakikatin anlaşılması bakımından insan aklından<sup>[22]</sup> daha yüce ve onun kavrayışını aşan bir şey yoktur. Dünyaya bakıştaki bu farklılığının, Tanrıyı hesap dışı (yüce mevkiinde) tutan yeni anlayışın siyaset teorilerinde de tezahür edeceği tabiidir. Bu değişime "sekülerizasyon" adı verilmektedir. Bu

açından bakıldığında, Katolik dünyasında tercih edilen "laiklik" veya Protestan dünyada kullanılan "sekülerlik" tabiri, genellikle bilindiği üzere din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması meselesi değil, Berkes'in "çağdaşlaşma" kelimesiyle karşıladığı, siyasi alan da dahil olmak üzere, insan hayatının bütün fiil ve davranışa dayalı veçhelerinde kutsal olanın etkisizleştirilmesi meselesidir<sup>[23]</sup>. Bunun nasıl gerçekleştiği ve mahiyeti ayrı bir inceleme konusudur. Burada siyasi teoriler açısından görmeye çalışacağız.

Parg 21. B. Laik - Seküler Görüşler

Parg 22. Bu başlık altında siyasi iktidarı bir ferdin, belli özellikte bir grup insanın veya bir devletin insan unsurunun bütününün hakkı olarak gören farklı düşünceler yer almaktadır. Buradaki görüşlerin ortak noktası, hakimiyetin kaynağını bütünüyle beşeri nitelikte izah etmek ve beşerüstü görüşlere karşı çıkmaktır.

### 1. Monarşik Görüşler

Parg 23. Roma İmparatorluğu'nda hakimiyeti hükümdarın hakkı olarak kabul eden görüşlere rastlanmaktadır. Avrupa'da siyasi iktidarın merkezileşmesinden sonra, özellikle Fransa'da hakimiyet hakkının aynen mülkiyet hakkı gibi krala ait bir hak olduğu (dominium) fikri geliştirilmiştir<sup>[24]</sup>. XVI. asır müelliflerinden Jean Bodin'de hakimiyet telakkileri böyle bir mutlak yetki şeklinde görülmektedir<sup>[25]</sup>. Bodin'e göre, hakimiyet, kuvvet, yetki ve süre bakımından sınırsızdır; sınırlı iktidarlara hakimiyet izafe edilemez<sup>[26]</sup>. Bodin'in hakimiyet anlayışında, sadece siyasi hakimiyet değil, bütün alanları kapsayan sınırsız bir hakimiyet sözkonusudur.

Parg 24. 2 .Hakimiyetin Kaynağını Devletin İnsan Unsurunda Bulan (Demokratik) Görüşler

Parg 25. Bu görüşlerin öncülerini XIV ve XV. asırlarda bulmaktayız. XVI. asırda ise İngiltere ve Fransa'da geliştirilmiştir. "Sosyal Sözleşme" esasına dayanan bu fikirler siyasi iktidarın kaynağının beşeri niteliğini mantiki zemine oturtmaya çalışmaktadır. "Sosyal Sözleşme" teorileri insanların bir tarihte "tabii hayat" diye isimlendirilen bir dönemi yaşarken, müelliflere göre değişiklik gösteren çeşitli sebeplerle bir arada ve bir otorite altında yaşamaya geçtiklerini varsayarlar. İnsanlar aralarında bir sözleşme yaparak, daha önce, tek tek sahip olmuş buldukları hakimiyet haklarını yöneticilere devretmişlerdir. Sosyal sözleşme teorilerinin hepsi sonucu itibarıyla demokratik nitelikte değildir. Kimi müellifler hakimiyetin kaynağının halk olduğunu kabul etmiş oldukları halde, İngiliz filozofu Hobbes gibi, hakkın tek bir ferde devredildiğini ileri sürerek krallık rejimine ve mutlak hakimiyete ulaşmışlardır<sup>[27]</sup>. Ancak çoğunluk, Locke gibi, hakimiyeti yönetilenlerin rızasına dayandırmış ve iktidarın kullanılmasında tabii hakları bir sınır olarak kabul etmiştir<sup>[28]</sup>. Aynı teorinin müntesiplerinden Rousseau ise bu insan topluluğunun müstakil bir kollektif varlığa sahip olduğunu ve hakimiyetin kollektivitede mevcut olduğunu kabul etmiştir<sup>[29]</sup>. Bu son anlayış 1789 Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi'nde ve 1791 tarihli Fransız anayasasında yer almıştır<sup>[30]</sup>. Daha sonra diğer devletlerin anayasalarına da girmiştir.

Parg 26. Sosyal sözleşmeden hareketle hakimiyet meselesini izah eden iki akım ortaya çıkmıştır. Rousseau'nun da içinde bulunduğu ilk gurup hakimiyeti devletin insan unsurunun toplamı neticesi oluşan, ama tek tek onların varlıklarından farklı müstakil bir varlığa sahip kollektiviteye vermektedir. Milli hakimiyet teorisi olarak isimlendirilen bu görüşe göre hakimiyetin devri mümkün değildir; ancak vekaletle kullanılabilir. Halk hakimiyeti teorisinde ise, hakimiyet topluluğun dışında müstakil bir varlığa değil de fert fert topluluğun bütününe ait kabul edilmekte, bölünebilme ve devredilme imkanı ortaya çıkmaktadır.

Parg 27. Hakimiyet konusundaki bu görüşler ciddi tenkitlerle karşılaşmıştır. Özellikle kollektivitenin kendisini oluşturan fertlerden müstakil, mevhum bir varlığının kabul edilmesi üzerinde durulmuş, bunun ispatının imkansız olduğu, hatta mistik karakter taşıdığı belirtilmiştir<sup>[31]</sup>. Bu faraziye mümkün kabul edilse bile oluşan



milli iradenin fert iradelerinden üstün kabul edilmesi için hukuken bir sebep görülememektedir.

Parg 28. 3.Hakimiyetin bizatihi devlete ait bir hak olduğu görüşü.

Parg 29. Alman müellifleri tarafından geliştirilen bu teoriye göre hakimiyet devlette devlet olması hasebiyle bizatihi mevcut tabii bir kuvvettir. Bu görüş sahipleri devletin nasıl teşekkül ettiği sorusunu uygun bulmazlar. Her nasılsa devlet teşekkül etmiştir; bundan sonra hakimiyet ona ait bir haktır, önceki dönemi araştırmak gereksizdir<sup>[32]</sup>.

Parg 30. C. Değerlendirme

Parg 31. Fransız hukukçu L. Duguit açıklanmış bütün teorilerin hakimiyetin kaynağı meselesini halledemediğini ifade ederek meseleyi basit bir hale getirmek istemiştir. Mesele neticede, bazı insanların kendi iradelerini zorla diğer insanlar için geçerli kılabilmek haklarının gerekçesinin ne olabileceğinden ibarettir<sup>[33]</sup>. Hukuken böyle bir hakkı tanıyabilmek için bazı insanların iradesinin diğerlerinden üstün olduğunu ispat etmek gerekir; bu ise mümkün değildir<sup>[34]</sup>. Bunun için çeşitli müellifler realiteye uymayan ve hukuken bir kıymet ifade etmeyen birbirinden farklı faraziye ve mütalaalar ileri sürmüşlerdir. Duguit'ye göre, hakimiyetin kaynağı meselesi izah ve ispat edilemez; mesele fiili bir durumdan ibarettir<sup>[35]</sup>.

Parg 32. Aslında, hakimiyeti beşerüstü bir kaynağa bağlayan görüşlerle, beşeri bir kaynağa bağlayan görüşler arasında hiçbir fark yoktur; ikisi de ispat edilemez görüşlerdir. Hatta, hakimiyeti beşerüstü kaynakla izah eden görüşün mantıki bir tarafı olduğunu söylemek mümkündür; kaynağını beşerüstü bir yerden alan irade, diğer iradeler üzerinde iktidar kurmakta haklı sayılabilir<sup>[36]</sup>. Milli hakimiyet, devlet hakimiyeti, milli irade, devlet iradesi gibi kavramların birer metafizik kavram olmak bakımından beşerüstü görüşlerden farkları yoktur. Aslında ortada devleti yöneten fertlerin şahsi irade ve kararlarından başka bir şey yoktur. Bu irade ve kararların geçerliği sadece fiili bir iktidara dayanmaktadır. İktidarın

kaynağını izah eden görüşler ise, bu fiili iktidar sahiplerine meşruiyet temin etmek için icat edilmiş faraziyelerden ibarettir<sup>[37]</sup>. Yöneticilerin beyan ettikleri irade kendi şahsi iradeleri olunca, bu iradelerle yönetilenlerin iradesi arasında birer ferdi iradeden ibaret olmaları itibariyle bir fark kalmamaktadır.

Parg 33. Siyasi hakimiyet kavramı pratikte, kanun koyma, devleti idare etme, kanuna ve yönetime itaatin sağlanması için yargılama ve cezalandırma hususlarını içermektedir. Genellikle bir bütünü ifade etmek için kullanıldığı halde, özellikle kanun koyma (yasama) ve idare etme (yürütme) kuvvetleri bakımından bir ayırımın yapılması vuzuh açısından bazen gerekli olmaktadır. Yani kanun koyma yetkisi veren hakimiyetle yönetme hakimiyeti arasında bazı farklılıkları görmek gerekir. Fakat kanun koyma faaliyeti bu kanunların geçerli kılınmasını temin edecek bir gücü de zımnen ihtiva ettiği için, siyasi hakimiyet kavramıyla kastedilenin daha ziyade yasama kuvveti ile bağlantılı bir muhteva olduğu düşünülebilir. Şu halde siyasi hakimiyet kavramı, kanun koyma (yasama) ve bu kanunlara itaati temin etme (yürütme), itaatsizlik halinde müeyyide ile karşılama (yargı) gücünü ifade etmektedir.

Parg 34. Siyasi hakimiyet kullanılması bakımından beşeri bir faaliyettir. Ancak hakimiyeti kullanan fertler bu hakkı nereden almaktadır sorusu önem taşımaktadır. Bu soruya verilecek cevap, fiili iktidara meşruiyet temin edecek ve yönetenle yönetilenler arasında gönüllü bir ilişki kurmaya zemin hazırlayacaktır. Tarih boyunca sözünü ettiğimiz bu soruya çok çeşitli cevaplar verilmiştir. Siyasi hakimiyete meşruiyet aranması meselesi Avrupa'da orta çağda ortaya çıkmıştır. Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması üzerine miras paylaşma kavgası yapılmış bu sırada hakimiyet hakkına kimin sahip olduğunu belirlemek için çeşitli izahlar geliştirilmiştir. Tarihi seyir dikkate alındığında, Duguit'nin değerlendirmesine katılmamak mümkün değildir. İleri sürülen izahlar arkasına bir fiili gücü almış ise bir kıymet taşımış aksi halde kaybolup gitmiştir. Kralların iktidarı tanrıdan aldığı görüşü mutlak krallıkların var olduğu zamanlarda rağbet görürken, Fransız ihtilali ile itibardan düşmüş, onun yerine milli hakimiyet anlayışı revaç bulmuştur. Bu bakımdan hakimiyetin kaynağı meselesi hukuki bir mesele olarak ele alınmamış fiili ve siyasi bir mesele halinde kalmıştır.

Parg 35. Siyasi hakimiyet tabirini seçerken, mutlak hakimiyet kavramını sınırlamayı hedeflemiştik. Gerçek manada Bodin’de ifadesini bulan mutlak hakimiyet, kuvvet, yetki, ve zaman bakımından sınırsız, “her şeye kadir” bir anlayışı ifade etmektedir. Halbuki, hakimiyet meselesi çeşitli bakımlardan ayrıştırılarak ele alınmak zorundadır. Zaten bu manada bir hakimiyet telakkisi XIX. Yüzyıldan itibaren itibardan düşmüştür. Siyasi hakimiyetle kastettiğimiz, yasama, yürütme ve yargı güçlerini elinde tutan beşeri bir iktidardır<sup>[38]</sup>.

Parg 36. Bütün bu izahlar meselenin önemini ortadan kaldırmıyor; önemin nerede aranması gerektiğini gösteriyor. Tatbikat açısından meseleye baktığımızda, siyasi iktidarın sorumlu olup olmadığı, sorumlu ise kime karşı sorumlu olduğu ve bu sorumluluğun müeyyidesinin bulunup bulunmadığı hususlarının dikkate değer olduğu görülecektir. Bu sorulara cevap vermek veya bu soruları bertaraf etmek hakimiyetin kaynağı konusunda benimsenecek izahla alakalıdır. Şu halde temel mesele siyasi iktidar sahiplerinin gerçek ve etkili bir şekilde sorumluluğunun mevcudiyetinden ibarettir; araştırılması gereken budur. Bu bakımdan iktidarı sorumluluğu, başka deyişle hukukla bağlılığı meselesi siyasi teorilerin varmak istediği pratik hedefi ortaya koymaktadır.

## Parg 37. II. Osmanlı Devleti’nde Siyasi Hakimiyetin Kaynağı Meselesi

Parg 38. Osmanlı Devleti’nde siyasi hakimiyet meselesini incelerken, öncelikle İslam hukukunun konuyla ilgili teorik yaklaşımını ve önceki devletlerden tevarüs edilen anlayışları değerlendirmek gerekmektedir.

### A. Teorik Arka Plan Olarak İslam Hukukunda Hakimiyetin Kaynağı Meselesi

#### 1. Genel Olarak İslam Hukukunda Devlet Anlayışı

Parg 39. İslam hukukçuları büyük çoğunluğu itibarıyla siyasi teşkilatlanmayı ve yönetici seçimini zaruri olarak görürler. İhtilaf bu zaruretin akli mi yoksa nakle dayalı bir

zaruret mi olduğu noktasındadır. İtikadi – siyasi ekollerden olan Hariciler ise devlet teşkilatını bir zaruret olarak görmezler. Bu fikir devletin mevcudiyetine karşı oluş gibi bir anarşist telakkiden değil, devlet olmadan da insanların varlıklarını sürdürebilecekleri kanaatinde olduklarındandır<sup>[39]</sup>.

Parg 40. İslam dini daha başlangıcından itibaren bir siyasi teşkilatla birlikte gelişmiştir. Bu bakımdan, devlet dışında, zaman zaman da gizli bir teşkilat mahiyetinde yayılan, sonradan siyasi talepler geliştiren Hıristiyanlıktan çok önemli farklılıklar taşımaktadır. Hz. Muhammed hem bir peygamber hem de bir siyasi lider, devlet başkanı idi. İslam dininin geldiği coğrafyada yaşayan insanların daha önceleri daimi ve güçlü bir teşkilat etrafında birleşip yaşamamış olmaları, yani Arap yarımadasında devlet tecrübe ve geleneğinin bulunmaması hususiyeti bir kat daha arttırmaktadır: İlk müslümanlar devleti mevcut bir teşkilat olarak bulmamışlar, dini hayatın gerekleri ve gelişmesi içinde ve buna paralel olarak devleti tesis etmişlerdir. Bununla bütün kurum ve kuralları müslümanlar tarafından icat edilmiş bir siyasi teşkilatla karşı karşıya olduğumuzu ifade etmek istemiyoruz; başka gelenek ve tecrübelerden şüphesiz yararlanmışlardır. Ancak bir özgünlüğün varlığı da dikkat çekicidir.

Parg 41. 2. İslam Devletinde Hakimiyyetin Kaynağı İle İlgili Görüşler

Parg 42. Siyasi hakimiyyet meselesinin İslam tarihinde ilim adamları tarafından ortaya konup ciddi bir şekilde tartışılmadığını söyleyebiliriz. İslam açısından meselenin yoğun bir şekilde tartışılması oldukça yeni bir hadisedir; XIX.. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ele alındığını söylemek mümkündür. Böylece meselenin modern bir mesele olduğunu ve müslümanların modern düşünce ile ilişkisi neticesi ortaya çıktığını bir kere daha belirtelim.

Parg 43. İslam tarihi ve hukukuyla ilgili çalışmalar genel hatlarıyla incelendiğinde, hakimiyyetin kaynağı ile ilgili görüşlerin, yukarıda Batı siyasi düşüncesindeki tasnifi izleyerek, üç grupta toplanabileceğini söyleyebiliriz.

a. Hakimiyeti İlahi Kaynağa Bağlayan Görüş

Parg 44. Bu görüş Şii ekolün görüşüdür<sup>[40]</sup>. Onlara göre, Allah peygamber seçtiği gibi, imamın (devlet başkanının) kim olacağını da belirlemiştir. “İmamet” (devlet başkanlığı) konusu inançla ilgili esaslardandır. Böyle önemli bir konu olduğu için de Allah tarafından bir şekilde belirlenmesi gerekir. Nitekim, onlara göre, Hz. Peygamber vefatından önce Hz. Ali’yi “imam” olarak tayin etmiştir. Önceleri, siyasi bir ihtilafla ortaya çıkan Şiilik, zaman içinde dini / itikadi bir ekol haline dönüşmüştür<sup>[41]</sup>. Bu anlayışın bir sonucu olarak, ilahi bir bilgiyle belirlenmiş olan “imam”ın hatasız (masum) olduğu kabul edilmiştir<sup>[42]</sup>. Yalnız, burada, Batı’daki teokrasi anlayışına göre farklı bir durum sözkonusudur. Batı teokrasisinde, meşruiyetini ilahi kökene dayandıran siyasi iktidar, yasama, yürütme ve yargı alanlarında mutlak bir yetkiye sahip olduğu gibi, koymuş olduğu hukuk kurallarıyla kendisi bağlı değildir. (Şia da dahil olmak üzere) İslam hukukunda ise, devlet başkanı (imam) hukukun temel kurallarıyla bağlı olduğu gibi, kendi vaz’ ettiği (içtihad) hukuk kurallarıyla da bağlıdır<sup>[43]</sup>. Batı’daki teokrasiye en yakın olduğu düşünülebilecek Şia anlayışında da böyle temel farklılıklar mevcuttur.

Parg 45. Müslümanlığın ilk dönemlerine ait bu anlayıştan farklı olarak, modern dönem İslam düşüncesinde de hakimiyetin Allah’a ait olduğunu kabul edenler mevcuttur. Bu müelliflerin önemli bir kısmının uzun yıllar sömürge olarak yaşamış müslüman ülkelerin aydınlarından oluşması dikkat çekicidir. Bunlar İslamın siyasi ve sosyal yönlerinin yok sayıldığı ve müslüman halk tarafından da unutulmaya maruz kaldığı dönemleri yaşayan insanlar olarak dinin bu yönlerini, belki de abartılı bir şekilde, tebarüz ettirme gayretiyle hareket etmişler; bu sırada bazı siyasi ve konjonktürel söylemleri dini niteliğe büründürmüşlerdir<sup>[44]</sup>.

Parg 46. İslamda hakimiyetin Allah’ta olduğu görüşünü pek çok müellif gibi Arsal da kabul etmektedir<sup>[45]</sup>. Müellif Kur’an’da bir çok surede hakimiyetin Allah’a ait olduğu hususunda işaretler bulunduğunu belirtir. Okandan da aynı fikirdedir. İslamiyete göre iktidar kaynağını Cenab-ı Hakk’da bulmaktadır. Osmanlı Devletinde padişahlar iktidarlarını Allah’a borçlu olduklarını daima ifade etmişlerdir. Ancak, Okandan’a göre bu telakkiler, diğer teokratik düzenlerde

olduğu gibi mutlakiyet ve istibdada yol açmamıştır; çünkü İslam'da istibdat ve zulüm men' edilmiş, istişare emr edilmiştir<sup>[46]</sup>.

Parg 47. İ. Arsel ise İslam'ın teokratik ve totaliter bir devlet tarzını öngördüğü fikrini savunur. Teokrasinin özgün bir hadise olduğunu, Osmanlı ve İslam tarihinde teokrasiden söz edilemeyeceğini ileri süren Berkes'i şiddetle eleştirir<sup>[47]</sup>. Ç. Özek de İslam devletinin teokratik özellikte olduğu fikrindedir. Ancak müellif bunun dinin tabiatından değil de harici şartlardan kaynaklandığını, aslında müslümanlığın "devrimci" karaktere sahip bulunduğunu belirtir<sup>[48]</sup>.

Parg 48. Neşrolunduğı zaman üzerinde pek çok tartışmalar yapılan, "İslam ve Usulu'l Hükm" adlı kitabın müellifi Ali Abdurrazık da hakimiyet meselesine temas ederken, İslam dünyasında bu konuda iki görüş olduğunu belirtir. Bunlardan ilki hakimiyetin Allah'ta olduğu şeklindeki görüştür. Alimlerin geneli ve avam müslümanlar arasında bu görüşün makbul olduğunu ifade eder. Abdurrazık bu konuda muteber deliller ileri sürmez. Halife ve sultanlara kitap sunulurken yazılan ithafları ve şairlerin sözlerini misal olarak verir<sup>[49]</sup>.

Parg 49. Hakimiyetin Allah'ta olduğu fikrini ileri sürenler Kur'an'da "hükm" ve ondan türeyen kelimelerin yer aldığı ayetleri delil olarak almaktadırlar. Kelimenin geçtiğı 190 ayette<sup>[50]</sup> siyasi hakimiyet manasını bulmak mümkün olmayacaktır<sup>[51]</sup>. Bu kelimeler, ilim, hikmet, ihtilafların halledilmesi, takdir etmek, karar vermek, doğruyu yanlışı haklıyı haksızı ayırmak manalarında kullanılmaktadır. Bu bakımdan modern manadaki siyasi hakimiyet tabiri ile Kur'an'daki "hükm" kelimesi ve o kökten türeyen kelimelerin aynı anlam dairesinde olmadıklarını belirtmek gerekir. Zaten bazı ilim adamları siyasi hakimiyet tabirini karşılamak üzere "es siyade" kelimesini kullanmaktadırlar<sup>[52]</sup>.

Parg 50. Pakistanlı ve Mısırlı bazı aydınların eserlerinde hakimiyetin Allah'ta olduğu fikrini belirtiyor olmalarına rağmen, bu konudaki görüşlerinin tamamı dikkate alındığında ayrı bir başlık altında ele alınmaları gerektiğini düşünüyoruz.

Parg 51. b. Hakimiyetin Millette Olduğı Görüşü

Parg 52. İslam tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve Hariciler olarak adlandırılan grup bu görüşü savunmaktadır<sup>[53]</sup>. Hz. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilafta ikisine de karşı çıkan bu grup, devlet başkanının seçiminin “ümme”e bırakıldığını savunur<sup>[54]</sup>. Döneminde gelişen siyasi olaylara bir tepki olarak doğan bu ekol, hem Şiilere hem de Ehl-i Sünnete ait görüşleri reddetmektedir.

Parg 53. Klasik İslam hukuku eserlerinde de bu görüşü destekler mahiyette yorumlanabilecek bazı açıklamalar dikkati çekmektedir. Hanefi mezhebinin önde gelen hukukçularından Kasani bunlardan biridir. XII. yüzyılda yaşamış İslam hukukçularından Kasani, devlet başkanının ölümü veya azli halinde, onun görevlendirdiği hakimlerin vazifesinin devam edip etmeyeceğini izah ederken, hakimlerin devlet başkanının “velayeti”yle değil de müslümanların velayetiyle ve onlar namına hareket ettiğini halifenin arada bir vasıta olduğunu ifade eder<sup>[55]</sup>. Benzer değerlendirmelere başka eserlerde de rastlamak mümkündür. Mesela Maverdi, tayin edilen valilerin halifenin ölümüyle azledilmiş sayılmayacağını ifade ederken, gerekçe olarak halifenin bu tayininin kamu adına yapılmış bir tasarruf olduğunu göstermektedir<sup>[56]</sup>.

Parg 54. Çok zaman sonra, XX. yüzyılın başlarında, bu görüş, Fransız İhtilali'nin neşrettiği fikirlerin tesiriyle, saltanat yönetimlerine karşı mücadele eden müslüman müellif ve ilim adamlarında görülmektedir. Yine, meşrutiyet ve cumhuriyet rejimlerine müslümanların yaşadığı topraklarda dini gerekçelerle meşruiyet temin etme gayretlerini de bu görüşün yayılmasında müessir görmekteyiz. Bu konuda iki önemli çalışma Mısır ve Türkiye'de görülmektedir.

Parg 55. Türkiye'de saltanatın kaldırılması aşamasında yayınlanan bir kitap başlığı itibarıyla da dikkat çekicidir: "Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye". Kitapta yer alan görüşler, o sırada Adalet Bakanı olan müellifi tarafından Büyük Millet Meclisi kürsüsünden de savunulmuştur. Bir İslam hukukçusu olan müellif Seyyid Bey, bütünüyle İslamî esaslar çerçevesinde, devlet yönetme işinin dini bir iş olmadığını, maslahata göre çeşitli sistemlerin benimsenebileceğini ve İslam'da hakimiyetin millette olduğunu izah etmektedir<sup>[57]</sup>. O devirde yaşamış ulemanın hemen hemen tamamı buna benzer fikirler taşımaktadır<sup>[58]</sup>. Farklı ve hakimiyet-i

milliye konusunda eleştirel görüşler, bir dönem sadrazamlık da yapan Said Halim Paşa tarafından savunulmuştur<sup>[59]</sup>. Ali Abdurrazık da eserinde geniş bilgi için Seyyid Bey'in risalesini tavsiye eder.

Parg 56. Mısırlı düşünür M. Ammara da siyasi otoritenin millette olduğu fikrini kabul etmektedir. Bunu desteklemek üzere, öncelikle bütün sistemlerin insan iradesine dayandığını belirtmekte<sup>[60]</sup>, daha sonra da "Ehl-i Hall ve'l Akd" tabiri çerçevesinde devlet başkanının seçilmesi ve denetlenmesi üzerinde durmaktadır<sup>[61]</sup>. Yine, bazı çağdaş müellifler, hakimiyetin millette olduğu görüşünü benimseyip savunmaktadırlar<sup>[62]</sup>.

Parg 57. 3. Karma Görüş

Parg 58. Bazı müellifler Müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet'in hakimiyetin kaynağı konusundaki görüşünü yukarıda ikinci grupta değerlendirirken<sup>[63]</sup>, bazıları her iki görüşün terkibi olarak ele almaktadır<sup>[64]</sup>. Ehl-i Sünnet ekolüne mensup müellifler özellikle Şiiilerin görüşlerini red için kaleme aldıkları eserlerde, devlet başkanının ilahi bir bilgi ile (nass'la) belirlenmesinin doğru olmadığını, İslam hukukunun kaynaklarında böyle bir hükmün bulunmadığını ileri sürerek seçimi savunmaktadırlar<sup>[65]</sup>. Ancak bu ekol mensuplarının seçim dışında veliahd tayini yöntemini de kabul ettiği anlaşılmaktadır. Seçimin şekli, seçme ve seçilme yeterliliğiyle ilgili hususlarında müellifler tarafından incelendiği görülmektedir. Gazali gibi alimler seçmenler konusunda bazı kriterler öngörmekte, herkesi seçmen olarak kabul etmemektedir<sup>[66]</sup>. Öte yandan, devlet başkanlığının yöneten ile yönetilenler arasında bir akid (sözleşme) olduğu benimsenmektedir<sup>[67]</sup>.

Parg 59. Hakimiyetin topluma ait olduğunu savunan ama devlet başkanının belirlenmesiyle ilgili farklı yöntemler kabul eden bu görüşü modern dönemlerde de benimseyenler mevcuttur.

Parg 60. Mesela, Pakistanlı düşünür Mevdudî, çeşitli eserlerinde hakimiyet konusunu çok teferruatlı bir şekilde incelemiştir. Mevdudî, İslam'da hakimiyetin Allah'da olduğu görüşünü savunmaktadır<sup>[68]</sup>. M. Ammara da Mevdudî'nin görüşünün bu



şekilde olduğunu belirtir ve eleştirisinde esas alır<sup>[69]</sup>. Mevdudi, "hüküm" ve "mülk" kelimelerinin ve türevlerinin yer aldığı ayetleri dikkate alarak hem hukuki hakimiyetin hem de siyasi hakimiyetin Allah'da olduğunu belirtir. Mevdudi aynı zamanda Pakistan'ın kuruluşu sırasında cumhuriyeti savunan bir düşündürür. Eserlerinde saltanat uygulamalarını sert bir şekilde eleştirir, hilafetin seçim usulünü gerektirdiğini ifade eder. Bu bakımdan onu rahatlıkla siyasi hakimiyetin Allah'ta olduğu görüşünü kabul eder olarak nitelemek zordur. Siyasi otoritenin hakimiyeti elinde tutmadığını, hakimiyetin gerçek sahibine niyabet ettiğini ifade eder<sup>[70]</sup>. Ancak bu niyabetin "teokratik" bir düzeni çağrıştırmaması gerektiğine işaret ederek, niyabetin bir tek ferden veya zümrenin değil de halkın hakkı olduğu fikrini ileri sürer<sup>[71]</sup>. Neticede "cumhuri hilafet" kavramını ortaya atar. Görüldüğü gibi Mevdudi'yi teokrasi taraftarı olarak değerlendirmek haksızlık olacaktır. Mısırlı hukukçu ve düşünürler Abdülkadir Udeh ile Seyyid Kutub'un fikirleri de buna benzer şekildedir. Her ne kadar F. Ced'an, Udeh'in, hakimiyetin Allah'da olduğu fikrine sahip bulunduğunu söylüyorsa da<sup>[72]</sup>, ileriki sayfalarda kendisinin de işaret ettiği gibi, Udeh, otoritenin ümmetten alındığını ve halifenin denetleneceğini ifade etmektedir<sup>[73]</sup>. Bu görüşteki müelliflerin izahlarında mevcut karışıklık hakimiyet kavramının tanımından kaynaklanmaktadır. Mevdudi'nin eserlerinde tanımladığı hakimiyet, Bodin'de ifadesini bulan mutlak ve sınırsız hakimiyettir. Bu bakımdan, böyle bir hakimiyetin Allah'dan başkasına izafe edilmesi mümkün görülmez. Halbuki hakimiyet, siyasi hakimiyet olarak ele alındığında bu sorun ortadan kalkmaktadır<sup>[74]</sup>. Zaten Mevdudi de, hakim iradenin yeryüzünde temsili hakkının bir bütün olarak insanlara verildiğini ifade etmektedir<sup>[75]</sup>.

Parg 61. 4. Değerlendirme

Parg 62. Hakimiyet telakkilerinin Batı'daki durumuna dair vermiş olduğumuz bilgilerden görüldüğü üzere, gerek monarşinin, gerekse oligarşi ve demokrasilerin teokratik olanına ve olmayanına rastlanmaktadır. Bu bakımdan meseleyi "hakimiyet milletin midir yoksa Allah'ın mıdır" ikilemi içinde ortaya koymak doğru olmayacaktır. Bu ikisini, mesela Thomas'da olduğu gibi, telif etmek de mümkündür.

Parg 63. İslam düşüncesinde, teorik bir konu olarak hakimiyet meselesi ele alınmamıştır. Bazı tarihi olaylardan hareketle oluşan siyasi düşünce farklılıkları kitaplarda hukuki meseleler şeklinde karşımıza çıkmasına rağmen özellikle bu konunun incelendiğini söylemek doğru olmayacaktır. Bu tür görüşler de, İslam hukukunun temel kaynaklarından hareketle oluşturulmuş değildir. Hz. Peygamber ve sonraki dört halifenin uygulamaları hukukçuların bir model oluşturmaları için zemin teşkil etmiştir. Burada, İslam hukukçularının teorik olarak hakimiyetin kaynağı konusu üzerinde durmak yerine, daha çok pratik sonuçları hedeflediklerini söyleyebiliriz. Bu da, devlet başkanının nasıl başa geçmiş olursa olsun, hukuka bağlılığının temel ölçüt olarak alınmasında göze çarpmaktadır. İslam hukuku ana esasları itibarıyla devlet başkanlarının katkısı olmaksızın teşekkül etmiştir. Devlet başkanı meşruiyetini bu hukuk sistemine bağlılıktan almaktadır. Devlet başkanının hakim olan hukuk sistemine aykırı düzenlemelerine itaat edilmeyeceği (sivil itaatsizlik) kat'i olarak kabul edilmiş bir husustur<sup>[76]</sup>. Devlet başkanının görevde bulunması için gereken şartları kaybettiği zaman hal'inin icap ettiği genel kabul görmektedir. Ancak bunun nasıl yapılacağı hukukçular arasında tartışma konusudur. Devlet başkanının silah zoruyla da olsa mutlaka değiştirilmesi gerektiğini savunan Hariciler'den, sadece uyarmakla yetinmeyi yeterli gören Mürcie'ye uzanan çizgide farklı görüşler ileri sürülmüştür<sup>[77]</sup>. Hariciler, adaletten ve hukuktan ayrılan devlet başkanının zor kullanarak da olsa değiştirilmesi gerektiği (vacib olduğu) görüşündedirler<sup>[78]</sup>. Sünni hukukçulardan Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel'in genel tutumu, gerekli vasıfları kaybeden, adaletten ve hukuktan ayrılan devlet başkanına karşı sözle muhalefet yapmak ama zor kullanarak karşı çıkmamak şeklinde ifade edilebilir<sup>[79]</sup>. Ebu Hanife ise, sözlü muhalefeti önermekle birlikte, şartlar müsait olursa ve daha büyük bir fitneye sebebiyet verilmeyecekse zor kullanmak suretiyle de gerekli vasıfları kaybeden devlet başkanının değiştirileceği görüşündedir<sup>[80]</sup>.

Parg 64. B. İslamiyet Öncesi Türklerde Siyasi Hakimiyet Anlayışı

Parg 65. Türklerin İslam'ı kabullerinden önce de, bir çok devletler kurduğu, siyasi ve hukuki geleneklerinin olduğu bilinmektedir. İleride değineceğimiz üzere, bu

geleneklerin bir kısmının Müslümanlığın kabulünden sonra da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Parg 66. Türklere ait en eski yazılı tarih belgesi olan, Orhun Abidelerinde devlet yönetimi ile ilgili siyasi ve ahlaki tavsiyeler de ihtiva etmektedir. Bu belgelerde, hükümdara hakimiyetin tanrı tarafından verildiğine dair ifadeler dikkati çekmektedir. Mesela, Bilge Kağan “Tanrıya benzer, Tanrıda olmuş Türk Bilge Kağan” şeklinde tavsif edilmektedir<sup>[81]</sup>. Hükümdar oluşunu şöyle açıklar: “Tanrı irade ettiği, kut’um olduğu için kagan oldum”<sup>[82]</sup>. Yine, baba ve anasından söz ederken “... babam kagan ile anam hatunu yükseltmiş olan Tanrı beni tahta oturttu...” demektedir<sup>[83]</sup>. Çok daha eski tarihlerde Hun İmparatoru Mete, Çin İmparatoru’na yazdığı bir mektupta şu unvanı kullanmaktadır: “Tanrı tarafından tahta çıkarılmış büyük Hun Tengri kutu”<sup>[84]</sup>. Aynı anlayış içinde benzer unvanların Uygur hakanları tarafından da kullanıldığı görülmektedir<sup>[85]</sup>.

Parg 67. Bu metinlerden anlaşıldığına göre, hükümdarlık Tanrı tarafından seçilen kimseye verilmektedir. “Kut” kelimesi ise siyasi hakimiyeti ifade etmektedir<sup>[86]</sup>. Türklerdeki siyasi hakimiyet anlayışı, çağdaşı devlet ve kültürlerden farklılıklar taşımaktadır. Türklerdeki hakimiyet hakkının Tanrıdan alındığına dair anlayış, Çin’de ve Moğollarda daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır; bu anlayışta, Eski Yunan ve Roma’da mevcut bazı telakkilerde olduğu gibi hükümdar tanrı kabul edilmemiş, tanrının hükmetme hakkı verdiği kişi olarak algılanmıştır<sup>[87]</sup>. Tanrı tarafından seçilen ve kendisine kut verilen, sadece hükümdar değil, hükümdar ailesidir<sup>[88]</sup>. Yukarıda, Kitabelerde, Bilge Kağan’ın, babası ve anasını da seçilmiş olarak tavsif ettiğini görmüştük.

Parg 68. Hun İmparatorluğu’ndan itibaren devam eden bu anlayış, Müslümanlığın kabulünden sonra, XI. yüzyılda Yusuf Has Hacib tarafından yazılmış, Kutadgu Bilig adlı eserde de görülmektedir: “... Hükümdarlar iktidarı tanrıdan alırlar ...”<sup>[89]</sup>.

Parg 69. Daha önemlisi, bu Türk hakimiyet anlayışının Timur zamanında bile, siyaset ve toplum hayatında etkisini ve gücünü sürdürdüğünü görmekteyiz. Cengiz Han zamanında Moğolların ilahi kökenli hakimiyet anlayışını Uygurlardan almış

olduğu söylenmektedir<sup>[90]</sup>. Bu gelenek içinde, Timur'un, bir hükümdar soyuna mensup olmadığı için<sup>[91]</sup>, kendisine asla “han” demediği, “emir” ve “şah” unvanlarını kullanmakla yetindiği, hatta Cengiz soyundan önemsiz kişileri “kukla han” olarak tayin etmeyi uygun gördüğü kaydedilmektedir<sup>[92]</sup>. Timur'un neşrettiği fermanlarda da bu “han”ların ismini kendisinden önce yazdığı, kendisinden “emir” olarak söz ettiği, hutbelerde “han”ın adıyla beraber kendi adını zikrettirdiği ve bastırdığı sikkelerde “han”ların adının da bulunduğu görülmektedir<sup>[93]</sup>. Tamamen Timur'un kontrolünde, bir nevi esaret hayatı yaşayan bu “han”ların mevcudiyeti, eski hakimiyet anlayışının, “kut” kavramının gücünü göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Çağının ve bölgesinin en büyük imparatorlarından biri olan Timur, “kut” verilmiş bir aileye mensup olmadığı için<sup>[94]</sup>, fiilen hükümdar olduğu halde, resmen hükümdarlığını ilan etmekten kaçınmıştır. “Han”lığını ilan eden ilk Timurlu hükümdarının Halil Sultan olduğu, ilk kez onun kendi adına sikkeler bastırdığı ifade edilmektedir<sup>[95]</sup>. Timur'un hayatı ve politikası, siyasi hakimiyetin kaynağı ve meşruiyeti meselesinin, bir mutlak monarşi iktidarında bile ne kadar önemli olduğunu gösteren tarihi bir hadisedir.

Parg 70. C. Osmanlı Devleti'nde Siyasi Hakimiyetin Kaynağı Meselesi

Parg 71. İslam hukukuyla ilgili teorik bölümde izaha çalıştığımız üzere, İslam hukuku, siyasi hakimiyetle ilgili herhangi bir model getirmemiştir. Bu sebeple, başlangıçtan itibaren, Müslümanların kurduğu farklı devletlerde, farklı siyasi anlayışlar hakim olabilmıştır. Bu anlayışlar, zamanın şartlarına, idarecilerin sahip oldukları birikime ve etkilendikleri geleneklere göre şekillenmiştir.

Parg 72. Timur'un Cengiz soyundan bir “han” vasıtasıyla “kut”la bağ kurmaya çalışması gibi, Müslüman devletlerin hükümdarları da bir şekilde “halife”ye mevkilerini ve işlerini onaylatmak istiyorlardı. Yine, iktidarı ilahi kökene veya “seçilmişlik”e bağlamak maksadıyla, Timur'un Cengiz soyuyla akrabalık tesisine çalışması gibi, bazı olağandışı hallerin, rüyaların kullanıldığını görmekteyiz. Mesela, Selçuk sultanı Tuğrul Bey, halifeden “doğu ve batının hükümdarı” unvanını almış, böylece konumunu onaylatmıştır<sup>[96]</sup>.

Parg 73. Osman Gazi'nin Şeyh Edebali'nin evinde gördüğü rüya “kut” çağrışımlarını sağlayacak bir husus olarak tarihçiler tarafından nakledilmektedir<sup>[97]</sup>. Osman Gazi'nin soyunu Oğuz Han'a kadar çıkartan şecereler de erken dönem kroniklerinde yer almaktadır<sup>[98]</sup>. Ayrıca, Selçuk sultanlarından hakimiyetin Osman Gazi'ye devredildiğine dair rivayetler de ilk tarih kitaplarından itibaren görülmektedir<sup>[99]</sup>. Bu rivayetlerin Yıldırım Bayezıt devrinde ortaya çıktığı tahmin olunmaktadır. O sıralarda, Osmanlının Anadolu'daki yayılışına meşruiyet temin edecek, Timur ve Memlûklular karşısında da siyasi gücünü teyit edecek unsurlara ihtiyaç duyulmuş olması muhakkaktır<sup>[100]</sup>. Nitekim Yıldırım Bayezıt'ın “sultan” unvanını tasdik ettirmek için “halife”ye müracaat ettiği kaydedilmektedir<sup>[101]</sup>. Böylece, bir yandan, Selçuk sultanları üzerinden veya doğrudan halife ile bağlantı kurarak müslüman geleneği içinde, diğer taraftan da Türk gelenekleri ve anlayışları çerçevesinde meşruiyet alanı sağlanmaya çalışılmaktadır<sup>[102]</sup>.

Parg 74. Bilhassa Anadolu'da yayılışı sırasında ve başka Müslüman devletlerle çekişme yaşandığı dönemlerde Türk siyasi geleneklerine yapılan atıfların arttığı görülmektedir. II. Murad döneminde henüz Timurlular tehlikesi mevcutken ve II. Bayezıt döneminde Memlûklularla doğan ihtilaflar sırasında Türk kabileleri üzerinde nüfuzun tesisi ve sağlamlaştırılması bakımından eski siyasi gelenekler öne çıkartılmaktadır<sup>[103]</sup>.

Parg 75. Zaman içinde hakimiyet anlayışında bazı değişikliklerin meydana geldiği izlenmektedir. Yine II. Murad döneminde, Selçuklu sultanı üzerinden ya da doğrudan “halife”den meşruiyet temin etme arayışı yerine, hakimiyet hakkının doğrudan Allah tarafından bağışlandığı görüşü yerleşmeye başlamıştır<sup>[104]</sup>. Öte yandan, Türk siyasi geleneklerine aykırı olarak, hakimiyetin aileye ait olduğu, dolayısıyla ailenin erkek üyeleri arasında paylaşılması yani “ülüş” anlayışının silinmesi için etkili bir mücadele yürütülmüştür<sup>[105]</sup>. Her iki hassasiyetin Fatih devrinde kemale erdiği ve hakimiyetin bölünmezliği anlayışının yerleştiği düşünülmektedir.

Parg 76. Burada diğer hususa, İslam hukukuna riayet kriterine değinmek gerekir. Yukarıda, İslam hukukunda hakimiyetin kaynağıyla ilgili teorik tartışmaların yapılmadığını, bir modelin öngörülmediğini, bunun yerine ana hatlarıyla devletin

dışında oluşan hukuk sistemine bağlılığın önemsendiğini belirtmiştik. İslam hukukunda devlet başkanına tanınan yasama yetkisi İslam hukukunun genel çerçevesiyle ve düzenlemediği alanlarla sınırlıdır. Bu çerçevede, Osmanlı hükümdarlarının yapmış olduğu hukuki tasarruflar, bazı yazarlarca tartışılabilir da<sup>[106]</sup>, geneli itibarıyla İslam hukukuna uygundur.

Parg 77. Osmanlı hukuk sistemi, teorik temelleri bakımından İslam hukukunun dışında mütalaa edilemez. Uygulamada “örfi hukuk” diye adlandırılan ve padişah tarafından vazedilen hukuk kuralları, her ne kadar İslam hukukunun kaynaklarından üretilmemişse de, İslam hukukunun sistematik bütünlüğü içinde değerlendirilebilecek kurallardır<sup>[107]</sup>. İslam hukuku (şer’i hukuk), hayatın her alanı için eksiksiz hukuk kuralları getiren bir düzen değildir. Bir dünya görüşünün genel perspektifi içinde, hukuk düzenine ait genel ilkeler ile zamanla değişmeyeceği düşünülen ve değişmemesi istenilen esaslar belirlenmiş, oldukça geniş bir alan ise bu genel esaslara aykırı olmamak kaydıyla yasama faaliyeti için “boş” bırakılmıştır. Hukuki düzenlemelerdeki bu “bilinçli boşluk” Osmanlı Devleti’nde, Türk devlet geleneğinin de etkisiyle, yazılı kurallarla doldurulmuştur. Bu çerçevede, örfi – şer’i hukuk ayrımı izahta kolaylık sağlaması bakımından elverişli olmakla birlikte, Osmanlı Devleti’nin İslam hukuku dışında bir hukuk sistemine sahip bulunduğu kanaatine varmamıza yol açmaz.

A. Sonuç olarak, Osmanlı Devleti’nde, kuruluş yıllarından itibaren eski Türk hakimiyet anlayışının güçlü izleri bulunmakla beraber, Fatih dönemine doğru hakimiyetin bölünmezliği ilkesi yerleştirilerek bu anlayış değiştirilmiş, ancak hükümdarın bir hususiyet (“kut”) taşıdığına dair düşünce sürdürülmüştür. Bununla birlikte, İslam hukukundan kaynaklanan, hükümdarı yasama ve yürütme alanlarında sınırlayan esaslar “mutlak iktidar” anlayışına yol açmamıştır. Buradan hareketle, Osmanlı Devleti’nde “dini esaslara dayalı ama teokratik olmayan bir sınırlı iktidar” anlayışının geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dini esaslara dayalı olmakla teokratik olmak arasındaki farka burada bir daha işaret edelim. Gerçek manada teokrasi Avrupa’da XI ve XV. yüzyıllar arasında uygulanan bir din - devlet ilişkisi şeklindedir. Teokraside, hakimiyetin kaynağı ilahi bir

kökene dayandırılmakta, hakimiyeti elinde bulunduran tanrı adına hareket etme ve “sorumsuz” olma hakkına sahip kılınmaktadır. “Dini esaslara dayanma” ifadesinde ise, hakimiyetin kaynağı nasıl tasavvur edilirse edilsin, siyasi iktidarın temel esasları kendisi dışında oluşmuş bir hukuk sistemine tabi olması ve hukuk karşısında sorumlu kabul edilmesi anlayışı bulunmaktadır. Ayrıca, siyasi hakimiyete sahip olan, ilahi bir kökenli bir meşruiyet açıklaması yapsa bile, Allah adına konuşma hak ve yetkisine sahip olmamakta, kural ve kararları “ilahi” nitelikte kabul edilmemektedir. Bu şekliyle “dini esaslara dayanma”, dünya görüşünün ve hukukun temel esaslarının dinden kaynaklanmasını ifade etmektedir.

---

[1] Hüseyin Nail Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri*, İstanbul, 1969, sh.40.

[2] Kubalı, sh.41.

[3]-Bkz.: Recai Galip Okandan, "*Devlet İktidarının Menşei ve Sahibi Hakkında ile sürülen Doktrinler*", İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, C.17 (1951),sy.3-4.

[4] Beşerüstü tabiri, “ilahi” tabiriyle birlikte başka metafizik unsurları da içermektedir. Özellikle din-dışı izahları da kapsamı için tercih edilmiş bir tabirdir.

[5]-Sadri Maksudi Arsal, "*Teokratik Devlet ve Laik Devlet*", Tanzimat-I, İstanbul, 1940, sh.65.

[6]-Arsal, sh. 64; İlhan Akın, *Kamu Hukuku*, İstanbul, 1987, sh.47.

[7]-Akın, sh.50.

[8]-Arsal, sh.66, dn.2.

[9]-Burada bir hususa temas etmek gerekir. İslamiyetin çeşitli bölgelerde yayılması hadisesi ifade edilirken, mesela Anadolu'nun İslamlaşması, Kuzey Afrika'nın İslamlaşması gibi ifadelerle, dinin o bölgeye esaslarını hakim ve geçerli kılmasından bahsedilir. Hıristiyanlık içinse, özellikle Avrupa'daki yayılışı dikkate alındığı zaman aynı şeyi söylemek doğru olmayacaktır. Avrupa'nın Hıristiyanlaşmasından değil de Hıristiyanlığın Avrupalılaşmasından söz edilmek gerekir. Din - devlet ilişkileri bakımından Batı'daki siyasi yapı ve sistemlerle müslümanların yaşadığı devletlerdeki tatbikat mukayese edilirken, yaşanan tarihi tecrübelerle müessir unsurun Hıristiyanlık ile İslam arasındaki farklılıklar olduğu belirtilmektedir. Kaynakları itibariyle müşterek ve ilahi olan bu iki dinin "sekülerleşme" adı verilen Batı'daki asırlar süren değişimi onaylamalarını mümkün görmek yanlış olacaktır. Problem Hıristiyanlığın tabiatının "seküler" bir yapıya müsait oluşundan değil de, bu dinin Avrupa'daki serüveninden kaynaklanmaktadır. Haddizatında Hıristiyanlık İslam gibi, sosyal ve hukuki kurallar da getiren bir din değildir. K. Kerim'e göre Hz. İsa İsrailoğullarının "ahit"ten sapmalarını düzeltmek, ikinci bir "ahit"le bağlılığı tespit etmek ve yaklaşan son peygamberi müjdelemek için gönderilmiştir. Yani Hz. İsa yeni bir din kurmakla görevlendirilmemiştir. Daha sonra bazı din adamlarının gayretleriyle müstakil bir din olarak vücut bulmuştur. Hıristiyanlığın, temel esasları vahyedilmiş bir şeriatı (hukuku) ve müstakil bir dünya görüşü mevcut değildir. Bu bakımdan, hukuk sistemi olarak Roma Hukuku'nu, dünya görüşü olarak da Greko - Romen felsefesini esas alarak bir teoloji ve metafizik inşa etmişlerdir. Bu sebeple Batı'da din - devlet ilişkileri bakımından siyasi tarihte Hıristiyanlığın rolünü doğru değerlendirmek gerekir. Konuyla ilgili olarak bkz. S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, trc.: Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, 1995, sh.47 vd.

- [101]-Bkz.: Niyazi Berkes, *Teokrasi Ve Laiklik*, İstanbul, 1984, sh.85.
- [111]-Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için bkz.: C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, trc.: Mehmet Harmancı, İstanbul, 1984, sh.8-9.
- [121]- Akın, sh.66-67.
- [131]-Akın, sh.70-71.
- [141]-Akın, sh.120. "Omnis potestas a Deo: Tüm iktidar tanrıdan gelir." Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, 1989, sh.148.
- [151]-Arsal, sh.67.
- [161]- Leon Dugui (Duguit), *Hukuk-ı Esasiye*, trc.: Menemenlizade Edhem, C.1, İstanbul, 1339, sh. 314; Akın, sh.57-58. "Omnis potestas a Deo per populum" Tanrı iktidarı topluma vermektedir. Göze, sh.148.
- [171]- Duguit, sh.315; Okandan, sh.563.
- [181]-Okandan, sh.566.
- [191]- Talip Türcan, *Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, 2001, sh.115.
- [201]- Abdülkadir Donuk, *Türk Devleti'nde Hakimiyet Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, sy.10-11, (1979-1980), sh. 34-39.
- [211]-Bu konuda bkz. S. Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, İstanbul, 1990, sh.107-126.
- [221]-Aklın modern yorumunun gösterdiği farklılıklar ("ratio" ve "intellect" farkı) için bkz. Attas, sh.61-67; Nasr, sh. 110 vd.
- [231]-Bkz. Berkes, sh.83-84.
- [241]- Duguit, sh.305.
- [251]-Okandan, sh.570.
- [261]- Yavuz Abadan, *Devlet Felsefesi - Seçilmiş Okuma Parçaları*, Ankara, 1959, sh.242.
- [271]-Abadan, sh.271-272. Hobbes için bkz. Akın, sh.105-111.
- [281]-Abadan, sh.326-327. Locke için bkz. Akın, sh.129-139.
- [291]-Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (trc. Vedat Günyol), İstanbul, 1984, sh.25-26.
- [301]-Anayasada "Hâkim (hakimiyetin sahibi) Fransız vatandaşlarının hey'et-i umumisidir" şeklinde yer almıştır.
- [311]- Duguit, sh.311. "Hakimiyet-i devleti bir kudret-i mafevka'l-beşerin müdahalesi olmaksızın izahın adem-i imkanı her nevi mevzu-ı itikad-ı diniye bigane oldukları halde kudret-i hakime-i devleti izah için bizzat devleti uluhiyyet derecesine isal eden feylesofların ...".
- [321]- Duguit, sh.337; Okandan, sh.593.
- [331]- Duguit, sh.310.
- [341]- Duguit, sh.311.
- [351]- Duguit, sh.375.
- [361]- Duguit, sh.375.
- [371]- Duguit, sh.376.
- [381]- Türcan, sh.144.
- [391]-İbni Haldun, *Mukaddime*, (Thk. Dr. Ali Abdulvahid Vafi), C.2, Kahire, 1401/1981, sh.580-581.
- [401]- Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, sh.100.
- [411]- Akbulut, sh.101-102.



- [42] Akbulut, sh.103.
- [43] Türcan, sh.130.
- [44]- Antiemperyalizm ve hatta sosyalizm ile İslam arasında telif arayışları bu konuda ileri noktalar olarak gösterilebilir.
- [45]- Arsal, sh.76.
- [46]- Okandan, sh.562, dn.1.
- [47]- Bkz.: İlhan Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, Ankara, 1975, sh.157-158.
- [48]- Bkz.: Çetin Özek, *Devlet ve Din*, İstanbul, t.y., sh.243 vd..
- [49]- Ali Abdurrazık, *İslam ve Hükümet*, (Çeviren:Ömer Rıza), İstanbul, 1927, sh.12.
- [50]-Bkz.:M. Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'- Müfrehes li Elfazi'- Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul, 1987.
- [51] Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, sh.181-182.
- [52] Bkz.Abdurrezzak Ahmed es-Senhuri, *Fıkhu'l Hilafe ve Tetavvuruha*, (Çeviren:Nadiye Abdurrezzak Senhuri), Mısır, 1989, sh.70 vd.; Ahmed Suveylim Umeri, *Mu'cemu'l-Ulumi's-Siyasiyyeti'l-Müeyssere*, Mısır, 1985, "es Siyade" maddesi.
- [53] Akbulut, sh.106.
- [54] Akbulut, sh.106.
- [55] Alauddin Ebu Bekr b. Mes'ud el-Kasani, *Bedaiu's Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, C.7, Mısır 1910, s.13-14.
- [56]- Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Velayetu'd-Diniyye*, (Thk.Ahmed Mübarek el-Bağdadi), Kuveyt, 1409/1989, sh.22.
- [57] (Seyyid Bey), *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*, Ankara. Ayrıca bkz. aynı müellif, *Usul-i Fıkıh - Cüz-i Evvel: Medhal*, İstanbul, 1333, sh.109 vd.
- [58] Bkz.: İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, C. I – II*, İstanbul, 1987; aynı yazar, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul, 1994, sh.148-153.
- [59]- Bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, (Hazırlayan: M. E. Düzdağ), İstanbul, 1991, sh.237 vd.
- [60]-Muhammed Ammara, *İslam Devleti*, (Çeviren: Ahmet Karababa - Salih Barlak), İstanbul,,sh.51-53.
- [61]- Ammara, sh.87-88.
- [62] Bkz.: İlhami Güler, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Din – Siyaset Tartışması (Hanefi, Cabiri ve Arkoun Bağlamında)," Türkiye Günlüğü, sy.29, Temmuz - Ağustos 1994, sh.153-155.
- [63] Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, Kahire, 1387/1968, sh.25.
- [64] Akbulut, sh.109.
- [65] Akbulut, sh.110. Ayrıca bkz.: M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1999, sh.108-110 ve 113.
- [66] Ebu Hamid el-Gazzali, *İtikad'da Orta Yol*, trc.: Kemal Işık, Ankara, 1971, sh.178. Kriterlerle ilgili olarak bkz.: Aydın, sh.109.
- [67] Aydın, sh.109.
- [68]-Ebu'l A'la El Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*, (Çeviren:Ali Genceli), İstanbul, t.y., sh.20 ve 345; aynı yazar, *İslam'da Hükümet*, (Çeviren:Ali Genceli), Ankara, t.y. ,sh.169-171 ve 420-426.
- [69]- Ammara, 54-55.
- [70]-Mevdudi, İslamda Hükümet, sh.429.
- [71]-Mevdudi, İslamda Hükümet, sh.430. Bu görüşünü Nur Suresi'nin 55. ayetine dayandırmaktadır.
- [72]-Fehmi Ced'an, *İslami Yönetim Tartışmaları*, (Çeviren:Mehmet Yolcu), İstanbul, 1989, sh.29.

- [73] Abdulkadir Udeh, *el İslamu ve Evdauna's-Siyasiyye*, Mısır, 1951, sh.81 vd.
- [74] Türcan, sh.138 ve 146-147.
- [75] Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*, sh.34.
- [76] Hz. Peygamber'den, Allah'a isyan hususunda kula itaat olmayacağına dair pek çok hadis nakledilmiştir. (Bkz. Buhari, Ahkam, 4; Müslim, İmare, 8, 39; Ebu Davud, Cihad, 95.) Meşhur Osmanlı hukukçusu Ebussuud Efendi'nin bir fetvasında yer alan “na meşru nesneye emr-i sultani olmaz” ibaresi bu görüşün açık bir ifadesidir. Bkz.: Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C.IV, İstanbul, 1992, sh.53.
- [77] Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990, sh.183-186.
- [78] Mustafa, sh.200-204.
- [79] Mustafa, sh.269-274. Müellif bu görüşü benimseyen hukukçuları “sabr ekolü” olarak isimlendirmektedir.
- [80] Mustafa, sh.289-293. Bu görüşe mensup olanları müellif, “temekkün ekolü” olarak isimlendirir.
- [81] Orhun Kitabeleri, I, Güney, 1; II, Doğu, 1. (Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara, 1986 – 1987, sh.22).
- [82] Kitabeler, I, Güney, 9-10; II, Kuzey, 7-8. (Orkun, sh.26).
- [83] Kitabeler, I, Doğu, 25-26; Doğu, 21. (Orkun, sh.40).
- [84] Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul, 1947, sh.214.
- [85] “Ay Tanrıda ülüş bulmuş Alp Kutlug Bilge Kagan”, Ay Tanrıda ülüğ bulmuş Küçlüğ Bilge”, Ay Tanrıda kut bulmuş Alp Bilge”. Donuk, sh.50.
- [86] Kut kelimesine verilen manalar için bkz.: Donuk, sh.51, dpnt.120. Ayrıca bkz.: Mehmet Akman, *Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli*, İstanbul, 1997, sh.30-31.
- [87] Donuk, sh.55.
- [88] Halil İnalçık, “Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, C.XIV, No:1, (Mart 1959), sh.75; Ahmet Mumcu, “Egemenlik ve Milli Egemenlik”, Milli Egemenlik ve TBMM, Ankara, 1987, sh.13.
- [89] *Kutadgu Bilig*, (Çeviri) II, çvr. R. Rahmeti Arat, Ankara, 1985, 5947 numaralı beyit.
- [90] Mansura Haider, “Timurlular Devletinde Hakimiyet Anlayışı (XIV. – XV. Yüzyıllar)”, trc. Ekrem Memiş, Türk Kültürü, yıl:XXII, sy.:258, (Ekim 1984), sh.615.
- [91] Haider, sh.617.
- [92] Haider, sh.618.
- [93] Haider, sh.619; İnalçık, sh.77. Ayrıca bkz.: İsmail Aka, “Timurlularda Hakimiyet Anlayışı”, Türk Kültürü, yıl:XXXVII, sy.430, (Şubat 1999), sh.85.
- [94] Timur'un Cengiz ailesiyle akrabalık kurma yoluyla bir “kut” sağlamaya yönelik faaliyeti hakkında bkz. Haider, sh.620; İnalçık, sh.77.
- [95] Haider, sh.623.
- [96] Mumcu, sh.16.
- [97] Bu rüyanın Orta Asya Türk – Moğol gelenekleriyle münasebeti için bkz.: İnalçık,80-81.
- [98] Şükrullah, (*Behcetü't Tevarih*), Osmanlı Tarihleri-I, İstanbul, 1949 içinde, sh.51.
- [99] Nihad Sami Banarlı, *Dasitan-ı Tevarih-i Müluk-i Al-i Osman ve Cemşid ve Hurşid Mesnevisi*, İstanbul, 1939, sh.65; Şükrullah, sh.52; Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-nüma - Neşri Tarihi*, C. I, (Hzr. Faik Reşit Unat - Mehmed A. Köymen), Ankara, 1949, sh.109-110.
- [100] İnalçık, *Saltanat Veraseti*, sh.77.
- [101] İnalçık, *Saltanat Veraseti*, sh.77-78.

<sup>[102]</sup> Bu tür rivayet ve “efsane”lerin gücü ve tarihteki yeri hakkında değerli tarihçi İnalçık’ın İstanbul’un fethiyle ilgili olarak söylediği şu ifadeleri zikretmek isabetli olacaktır: “Tarihi tarih yapan güçler arasında inanç sistemleri ve efsaneler gittikçe daha ciddi ele alınmaktadır. Bu anlamda efsane bir realitedir. Kahramanlar ve büyük işler efsanelerden doğar. Bunu tanımayan tarihçi tarihi anlayamaz. Bizde son kuşak tarihçiler arasında aşırı bir tarihi maddiyecilik moda olmuştur. Onlara göre ideolojiler yalnız maddi gerçeği kılıflayan bir haklı gösterme (legitimation) çabasından ibarettir. Gerçekte bu tür insan, geç zamanların kapitalist toplumunun bir ürünüdür. Efsane, belki içeriği ile değil, tarihin yürütücüsü ve yaratıcısı olarak, maddi kazanç hırsı kadar gerçektir. Peygamberin gaza bayraktarını onurlamak aşkı, fethi götüren etkenler arasında, ganimet hırsı ve devasa toplar kadar, hatta belki hepsinden daha etkin olmuştur. Halk rivayeti bu iman atılımını şöyle anlatır: Son saldırı günü aklar giymiş Akşemseddin, orduya gelip katılmış, ‘aziz’ kişiler, ölmüş ve yaşayan bütün evliya, beyaz atlar üzerinde askerinin önüne düşmüşler ve ‘feth-i mübine’ götürmüşler.” İnalçık, “*Eyüp Projesi*”, Eyüp: Dün / Bugün, Sempozyum, 11-12 Aralık 1993, Yayına Hazırlayan:Tülay Artan, İstanbul, 1994, sh.3.

<sup>[103]</sup> İnalçık, *Saltanat Veraseti*, sh.79-80.

<sup>[104]</sup> İnalçık, *Saltanat Veraseti*, sh.80; Mumcu, sh.18.

<sup>[105]</sup> Mumcu, sh.18. Bu konuyla ilgili teferruatlı bilgi ve değerlendirmeler için bkz.: Akman, sh.32 vd.

<sup>[106]</sup> Coşkun Üçok, “*Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler*”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, C.III, (1946), sy. 1, sh.125-146; Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C.III, (1946), sy.2, 3, 4, sh.365-383 ve aynı dergi, C.IV, (1947), sy.1-4, sh.48-73.

<sup>[107]</sup> Halil İnalçık, “*Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet*”, İslâmiyât, C.I, sy.4, (Ekim – Aralık 1998), sh.142.