



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSLÂM KAMU HUKUKUNDA DEVLET BAŞKANININ BELİRLENMESİ*

DETERMINATION OF THE HEAD OF STATE IN ISLAMIC PUBLIC LAW

Salih ŞAHİN

Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
ssahin@live.nl, orcid.org/ 0000-0001-8249-999X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513137>

Geliş Tarihi / Received: 13 Eylül 2022 / 13 September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Aralık 2022 / 06 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 20-52.

Cite as / Atıf: Şahin, Salih. “İslâm Kamu Hukukunda Devlet Başkanının Belirlenmesi” [Determination of the Head of State in Islamic Public Law]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 20-52.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OpenAIRE **TRİZİN** OPEN ACCESS

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

* Bu makale Marmara Üniversitesi SBE İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalında yapılan ve 17.06.2022 tarihinde kabul edilen “Başkanlık Sisteminin İslam Kamu Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

İnsan neslinin çoğalıp ve toplum halinde yaşamaya başlamasından itibaren yöneticiyi diğer bir ifadeyle siyasal otoriteyi belirleme konusu önemli bir sorun olarak karşısına çıkmış ve her asırda toplumların gündeminde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu durum diğer toplumları ilgilendirdiği kadar İslâm toplumunu da ilgilendirmiştir. Siyasi otoritenin belirlenmesi müslüman toplumların asırlarca gündemlerini meşgul eden ve pek çok tartışmanın da kaynağı konumunda olan bir mesele olmuştur.

Hz. Peygamber hayatta iken kendisinin vahyin muhatabı, masum ve Yüce Allah tarafından peygamber olarak seçilmesinden kaynaklanan özel konumu nedeniyle doğal siyasal lider olarak kabul edilmiştir. Onun peygamberliği gibi siyasal otoritesi de hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy kesildiği için siyasal otoritenin belirlenmesi artık beşeri zeminde ele alınmış, peygamber gibi özel vasıflara sahip olmayan bireyler arasında cereyan etmiştir. Bu nedenle de artık İslâm toplumunda siyasal rekabet başlamış, siyasal otoritenin nasıl belirleneceği fıkıh ve kelam ilminin temel konuları arasında yer almıştır.

İslâm hukukçuları ve kelamcılar İslâm toplumunda devlet başkanının belirlenmesini temel kaynaklar bağlamında ele alarak derinlemesine tartışmıştır. Her devirde İslâm alimlerinin gündemini meşgul eden bu tartışmalar dikkatlice incelendiğinde siyasal otoritenin belirlenmesi yönünde ortaya konan görüşlerin dört temel başlık altında toplanabileceği ortaya çıkmaktadır. Bunlar; “nass ile tayin, seçim, ahd/istihlâf ve kahr/teğallüb” yöntemleridir. Ancak bu yöntemlerden kahr yönteminin İslâm hukukunda iktidar için bir yöntem olmaktan ziyade fiili bir durum olarak ele alındığı ve bu fiili durumun ortaya koyduğu hukuki sonuçlar bağlamında tartışıldığı şimdiden ifade edilmelidir.

Anahtar Sözcükler: İslâm Hukuku, Devlet Başkanı, Halife, Seçim, Şûra.

Abstract

Since the human generation has multiplied and started to live in society, the issue of determining the political administration has emerged as an important problem and this issue has occupied an important place in societies in every century. The issue of how to determine the political administration has concerned the Islamic society as much as other societies, and has even been an issue that has occupied the agenda of the Islamic world for centuries and has been the source of many debates.

While the Prophet was alive, he was accepted as a natural political leader due to his special position due to the fact that he was chosen as the addressee of the revelation, innocent and as a prophet by Almighty Allah. Like his prophethood, his political authority has never been the subject of debate. However, Since the revelation ceased with the death of the Prophet, the determination of political authority was now handled on a human basis, and it took place among individuals who did not have special qualifications such as the prophet. For this reason, political competition has begun in the Islamic society, and how to determine the political authority has been among the main subjects of the science of fiqh and kalam.

Islamic jurists and theologians have discussed the determination of the head of state in the Islamic society in the context of basic sources. When these discussions, which occupy the agenda of Islamic scholars in every era, are carefully examined, it is understood that the views on the determination of political authority can be grouped under four main headings. These are the methods of “appointment by nass, election, ahd/istihlaf and kahr/teğallub”. However, it should be stated in advance that the method of grief, which is one of these methods, is considered as an actual situation rather than a method for power in Islamic law and is discussed in the context of the legal consequences of this actual situation.

Key words: Islamic Law, President, Khalifha, Election, Shura.

Extended Abstract

The issue of determining political authority, which has been a significant problem since the human generation began to multiply and live in society, has occupied an essential place on communities' agendas every century. The issue of determining political authority, closely related to every culture, has been one of the main discussion topics that have occupied the minds of Muslim societies for centuries.

While the Prophet was alive, he was accepted as a natural political leader due to his unique position since he was chosen as the addressee of the revelation, innocent, and as a prophet by Almighty Allah. Like his prophethood, his political authority has never been debated, however, since the revelation ceased with the Prophet's death, the political leader's determination was now handled on a human basis. It occurred among individuals who did not have special qualifications, such as the Prophet. For this reason, political competition has begun in Islamic society, and how to determine political authority has been among the main subjects of the academic field of *fiqh* and *kalām* (speculative theology).

Islamic jurists and theologians discussed the determination of the head of state in Islamic society by considering them in the context of the fundamental sources of Islamic law. Muslim scholars' views on determining political authority are grouped under four main headings. These are as follows: the methods of "appointment by evidence (*Naş*), election, oath/covenant/promise, and occupation or invasion."

One of these methods, "assignment by evidence," is a theory defended by Shia. Shia argued that the heads (*Imamate*) of state who were the Prophet's successors could be "innocent imams" and are also descended from him because it was not permissible for Shia to leave the determination of the head of state, which is so essential in Islamic society, to uncertainty and the preference of the nation. For this reason, Almighty Allah informed the Prophet who would be the head of state and rule the Muslim Ummah after his death, and he explained on different occasions that these leaders would be imams from his lineage. Thus, the issue of *imamate*, which has become one of the main points of separation between the Sunni school and the Shia, has become a political issue in essence but has gained a religious dimension and been discussed on the ground of theology.

The Sunni school, which opposed the evidence (*Naş or Quranic textual proof*) theory of the Shia from different angles, argued that there was no explicit or implicit evidence in this regard and that it did not imply that he would become a caliph for anyone when the Prophet died. According to the Sunni school of thought, the Prophet left it up to the ummah's needs, circumstances, and conditions to decide who would be the next ruler. The determination of Abu Bakr as the caliph after the death of the Prophet was handled on a human basis, not by the guidance of the texts (*Naş*). As a result of the mutual discussions between the *Ansar* (the local inhabitants of Medina) and the Companions of the *Muhajir* (emigrants from Makka to Medina) that came together at the Saqifa meeting, Abu Bakr was elected as the caliph with the free will of almost all of the participants in the discussion.

The process of choosing Abu Bakr and the other caliphs subsequently appears as a crucial legal foundation for the Sunni school in determining the head of state. Because according to the Sunni school, this issue, in which there is no evidence and any suggestion of the Prophet, is the only source of judgment, the choice of the four caliphs, and the attitude of the companions on this issue. Based on this idea, Islamic jurists argue that the primary and fundamental legal method for determining the head of state is the "allegiance agreement," a unique election method for the group called "*Ahl al-Haal fi al-Aqd*" (People of Truth in the Oath), which consists of people in the position of leaders of society to elect the head of state and elect their chief, the basis of the method of coming to power of the four caliphs is based on this practice. Although the Sunni school argues that the primary method for a president to assume office is by election, it also accepted another technique, the strategy of "heir apparent/succession," based on the example of Umar's election from the four caliphs. It clearly states that this method, which takes place in the form of the current head of state "determining the caliph who will replace the designated heir of a ruler, or crown prince, after his death while he is still alive," is also essentially dependent on social consent and the approval of the ummah." The sources stated that Abu Bakar conducted an

extensive public opinion poll to determine Umar as the crown prince. Islamic jurists, who have shown deep analyses and discussions on this topic, have expressed that this method is also legitimate under certain circumstances in determining the head of state.

Uthman's election procedure was carried out based on *shūrā* (council) among the candidates determined by the current head of state. This method is similar to the referendum on the one hand and the method of the election on the other hand to select a successor. This method, more commonly referred to as the "*shūrā* method," can be evaluated within the scope of the legatee. The bases have also included social consent, competence, and merit. Because Abdurrahman ibn Awf, the head of the election committee during Uthman's election, made a concerted effort to learn the society's opinion of Uthman at the time, he concluded that there was widespread agreement and declared Uthman caliph. According to Sunni school's jurists, although election and choosing of an inheritor method are essential in determining the head of state, however, it is proved that in Islamic history, the position of Caliph was obtained forcefully in the period that started with the Umayyads after the four caliphs in Islamic society. Mostly, the jurists did not see it as a legal approach to achieving power by force, which is what Islamic law expresses in terms of "punishment, torture, and conquest," and they have examined this issue in terms of its legal consequences by considering it as a de facto situation.

Giriş

İnsan neslinin aile reisinin otoritesiyle başlayan otorite olgusuyla tanışma serüveni toplumsal hayata geçiş süreciyle daha da önemli hale gelmiş ve siyasal otoritenin tespiti meselesi en önemli toplumsal sorunlardan biri olarak insanlık tarihinde yerini almıştır. Tarih boyunca toplumdan topluma değişik şekil ve yöntemlerle belirlenen siyasal otorite, Hz. Peygamber'in Medine'de kurduğu vahye dayalı İslâm siyasal düzeninde de kendine has bir tarzla ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber sonrası vahyin ışığında ancak sahabenin o günün toplumsal ihtiyaç, zaruret ve maslahatları çerçevesinde ortaya koyduğu içtihat çerçevesinde şekillenen siyasal otoriteyi belirleme yöntemleri İslâm hukuku ve siyaset felsefesi açısından toplumun gündemini meşgul eden konuların başında yer almıştır.

İslâm hukukunda devlet başkanının nasıl belirleneceği konusu Hz. Peygamber hayatta iken gündeme gelmemiştir. Zira Allah'ın elçisi olması sebebiyle Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı görevi seçimle olmayıp, peygamberliğinin bir gereği olarak Allah tarafından vahiy ile belirlenmiştir.¹ Bu nedenle Hz. Peygamber, peygamber olmasının tabii bir sonucu olarak aynı zamanda müslümanlar tarafından İslâm toplumunun doğal kurucu lideri kabul edilmiştir.

İslâm tarihi ve İslâm hukuku kaynakları müslümanlar arasında devlet başkanlığı tartışmalarının Hz. Peygamber hasta yatağındaiken başladığını ifade etmekle beraber, İslâm tarihinde devlet başkanının belirlenmesi meselesiyle müslümanlar ilk defa fiilen Hz. Peygamber'in vefatıyla karşılaşmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber hastayken Hz. Abbas'ın Hz. Ali'yi ısrarlı bir şekilde, kendisinden sonra kimin halife olacağını öğrenmesi için Hz. Peygamber'in huzuruna göndermek istemesi, Hz. Peygamber'in vefatı üzerine de Hz. Ali'ye biat etmek istemesi² ve aynı şekilde devlet başkanlığının Abd-i Menâf oğullarına geçmesi yönünde Ebû Süfyân'ın Hz. Ali tarafından reddedilen istek ve çabası³ Hz. Peygamber'den sonra halifenin kim olacağı tartışmalarının ilk emareleri olarak kabul edilebilir.

İslâm hukuku temel kaynakları yönetimde şûra ilkesinin esas almanın dışında devlet başkanının göreve gelme yöntemine dair açık bir hüküm ortaya koymayıp, bu durumu İslâm toplumunun inisiyatifine bırakmıştır.⁴ Bu nedenle İslâmî düşüncede devlet başkanını belirlemede öne çıkan ve en yaygın kabul gören meşru yöntem seçim olsa da devlet başkanının belirlenmesi konusu, farklı düşüncelerin ileri sürüldüğü bir tartışma

¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 733.

² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, thk. Halîl el-Mansûr, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), I, 8; Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 126.

³ İbn Teymiye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Minhâcî's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şîiyye el-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 1/54.

⁴ Ahmet Yaman, *İslâm Kamu Hukuku*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 60.

alanı olmuştur. Bu sebeple biz bu makalede İslâm hukuku literatüründe devlet başkanının belirlenme yöntemlerini ele alarak her bir yöntemi İslâm hukuku kaynakları açısından tahlil etmeye çalışacağız.

1. Devlet Başkanının Nassla Tayini

Devlet başkanının gerekliliği konusunda İslâm hukuku doktrininde tam bir ittifak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak devlet başkanının belirlenme şekli üzerinde tam bir fikir birliğinin sağlanamadığı ve bu konunun özellikle Sünnî-Şîî ekolleri arasında temel ayrılık noktalarından biri haline geldiği görülmektedir.⁵ Nitekim Şîa, özellikle İmam Mehdi'nin “gaybeti” düşüncesinin resmen ilan edilmesinden (329/921) sonra başta imâmet konusu olmak üzere birçok temel itikâdî noktada Ehl-i sünnet çizgisinden farklılaşmıştır.⁶ Devlet başkanının seçimle değil de nassla belirleneceğini savunan Şîa, Hz. Ali'yi diğer üç halifeye karşı yücelterek, devlet başkanlığını yalnızca onun nesline tahsis eden ve diğer üç halifenin iktidarını meşruiyet açısından sorgulayan bir imâmet doktrini ortaya koymuştur.⁷

İmâmet öğretisine göre Şîa, devlet başkanının belirlenmesini Allah'a ait bir yetki ve görev olarak kabul etmiş, Allah'ın insanlığa masum bir imam görevlendirmesinin kendisine vacip olduğu düşüncesini savunmuştur.⁸ Şîa anlayışının bu konudaki temel düşüncesine göre Hz. Ali'nin imâmeti, açık ve gizli nass ve vasiyet yoluyla. İmâmet Hz. Ali'den sonra çocuklarından başkasına geçmez.⁹ Allah; adaleti, hikmeti ve lütfu gereği Hz. Peygamber'den sonra nebevi görevleri yerine getirecek devlet başkanlarını nassla belirlemiş olmalıdır. Zira İmâmet, insanların seçimine bırakılmayacak kadar önemli bir husus olup nass yoluyla ve peygamberler vasıtasıyla imamı seçmek Allah'a vaciptir. Bundan dolayı Şîa'ya göre siyasi otorite, imamlığı nassla belirlendiği kabul edilen Hz. Ali'nin nesliyle devam etmelidir.¹⁰ Dolayısıyla Şîa, devlet başkanını belirlemede “nass ve vasiyet” ilkesini esas almakla ve Hz. Peygamber'e vekâlet olan imâmetin de ancak müvekkilin izni ve görevlendirmesiyle ve yine Peygamber gibi

⁵ Ebû Zeyd Şelebî, *Târîhü'l-hadâreti'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-İslâmî*, (Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 2012), 74.

⁶ Abdullah Ünal, “Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1998), 23

⁷ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/239.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahrüddin er-Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, (Kahire: Matbaatu Dâru't-Tedâmun, 1986), 2/256.

⁹ Muhammed b. Abdu'l-Kerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/144.

¹⁰ Davutoğlu, “Devlet”, *DİA*, 9/239; Abdullah Ünal, “Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1998), 23; Fethi Abdulkerîm, *ed-Devletü ve's-siyâdetü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1974), 234.

“masum” biri tarafından yerine getirilebileceği düşüncesiyle, devlet başkanının belirlenmesinde seçimi esas alan Sünnî anlayıştan ayrılmıştır.¹¹

İmanın ya da siyasi otoritenin belirlenmesini Allah’ın üzerine bir sorumluluk olarak yükleyen bu düşünceyi, Sünnî anlayış batıl görmüştür. Ehl-i sünnet anlayışında Allah’a hiçbir şey vacip olamayacağı kabul edilmektedir. Zira Allah, emrine uyulması zorunlu olan ezeli ve ebedi bir zattır.¹²

Sünnî anlayışa göre eğer devlet başkanını nass yoluyla belirlemek Allah’ın Hz. Peygamber’e yüklediği bağlayıcı (vacip) bir görev olsaydı Hz. Peygamber, böylesine önemli bir görevi ihmal etmez ve herkesin duyup bileceği şekilde açık bir nassla kendinden sonra kimin devlet başkanı olacağını ilan ederdi. Oysaki Hz. Peygamber’den böyle bir açıklama rivayet edilmemiştir.¹³ Çünkü eğer Şîa’nın iddia ettiği gibi Hz. Peygamber tarafından kesin bir açıklama olsaydı, bu önemli olay pek çok kimse tarafından duyulur, tevatür derecesinde bir kuvvetle bu bilgi nesilden nesile ulaşırdı. Bu durumda söz konusu haberin sahilliği zaruretle bilinir ve insanlar bu kadar ihtilafa düşmezdi. Oysa bu konuda Şîa’nın dile getirdiği rivayetler mütevatir olmadığı gibi kesin bilgi ifade etmeyen ve râvîleri sika olmayan âhâd haberlerden ibarettir.¹⁴

Başta, sahâbenin devlet başkanlığı meselesinin çözümüne dair farklı formüller üzerinde tartışmış olması ve dört halifenin her birinin farklı yöntemlerle hilâfet görevine gelmiş olmaları bu konuda Kur’ân’da ve sünnette bağlayıcı bir nassın ve belli bir sabit sistemin olmadığını¹⁵ ve konunun içtihat alanına¹⁶ ve ashabın iradesine bırakıldığını¹⁷ göstermektedir. Dolayısıyla Sünnî ekol, Şîa’nın nass teorisiyle ilgili iddialarını reddederek İslâm hukukunda devlet başkanının nassla değil, seçimle ve bir aday üzerinde uzlaşarak gerçekleşeceğini savunmaktadır.¹⁸

Diğer yandan eğer Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in tatbikatında devlet başkanının nasıl belirleneceğine dair sabit ve bağlayıcı bir açıklama olsaydı bu yöntem sabit ve

¹¹ Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 170.

¹² Abdü’l-Melik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Giyâsü’l-ümem fi’l-tiyâsi’z-zulem*, thk. Fuad Abdü’l-Mun’im, Mustafa Hilmi, (İskenderiye: Dâru’d-D’ave, 1979), 18.

¹³ Hasan İbrahim Hasan, Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu’l-İslâmiyye*, Kahire: Mektebetü’n-Nehda el-Mısriyye, ts. 1.

¹⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, (İstanbul: Matbaatü’l-Devle, 1928), 280.

¹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, thk. Halîl el-Mansûr, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/8; Numan Abdürrezzâk es-Sâmerrâî, *en-Nizâmü’s-siyâsî fi’l-İslâm*, (Riyad: Mektebetü’l-Melik Fahd, 1418), 60; Şelebî, *Târihü’l-hadâreti’l-İslâmiyye*, 74.

¹⁶ Şemsüddîn Ebûbekir Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûl-ü Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 2/132.

¹⁷ Serahsî, *Usûl-ü Serahsî*, 2/132; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, Haz. Selçuk Camcı, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 100.

¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/93; Abdü’l-Hâlik en-Nevâvî, *el-Alâkâtü’l-devliyye en-nuzumu’l-kadâiyye fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1974), 20.

değiştirilemez bir hüküm olurdu.¹⁹ Bu durumda ne Hz. Ebu Bekir'in seçiminde şiddetli tartışmalar yaşanır ne de daha sonraki halifelerin belirlenmesinde farklı yöntemler ortaya çıkardı. Nitekim Şehristânî (ö. 1153) bu farklılığı konu hakkında bağlayıcı bir nassın olmadığını delili olarak kabul etmektedir.²⁰ Hz. Peygamber'in İslâm devletinde en yüksek otorite olan devlet başkanının belirlenme yöntemi hakkında müslümanlara açık bir telkin ve tavsiyede bulunmaması da bu önemli meseleyi ihtiyaca göre dilediğini seçmeleri için ümmete bıraktığını göstermektedir.²¹ Nitekim Hz. Peygamber'in vefatıyla sonuçlanan ve sekiz gün süren hastalığı esnasında vahiy devam etmesine rağmen bu önemli meselede Yüce Allah bir vahiy göndermemiş, Hz. Peygamber de bir açıklama yapmamıştır.²² Bu durum Hz. Ali'ye sorulduğunda şöyle demiştir: "Allah Rasulü vefat ettiğinde halife seçme işimize baktık. Kendisi hasta iken Ebû Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirdiği için O'nun dinimiz konusunda razı olduğu şahsa, biz de dünyamız için razı olduk."²³

Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan devlet başkanlığı ve Hz. Peygamber'in halefi sorununun çözümü konusunda sahâbe tarafından konuyla ilgili üç farklı çözüm modelinin ortaya konulduğu görülmektedir.²⁴ Bu modeller; Hz. Peygamber'in ailesinden birinin veraset yoluyla Hz. Peygamber'in halefi ve devlet başkanı olarak belirlenmesi; sahâbeden herhangi birinin seçim usulü ile bu göreve getirilmesi ve ensarın Sakîfe toplantısında "bir emir ensardan, bir emir de muhacirden"²⁵ şeklinde teklif ettiği çift başkanlı bir yönetim modelidir.²⁶

Hz. Ali (ö. 661) etrafında şekillenen ve sahâbenin öncülerinden Hz. Abbas, (680), Talha, (ö. 656) Zübeyr (ö. 656) ve Ebû Süfyân (ö. 652) gibi Haşimî destekli sahâbe, Hz. Peygamber'e akrabalık bağları nedeniyle hilâfet hakkının kendilerinde olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak veraset yöntemine dayanan bu düşünce sahâbenin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmemiştir.²⁷

¹⁹ İsmail Köksal, "İslâm Tarihinde Devlet Başkanlığı Seçim Şekilleri ve Şer'î Tahlili", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006), 25-36.

²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/93.

²¹ Abdü'l-Vehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye ev nizâmü'd-devle İslâmiyye fi's-şuûni'd-düstûriyye ve'l-hâriciyye ve'l-mâliyye*, (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1350), 27; İsmail Yakıt, "Kur'an Açısından Devlet ve Egemenlik Kavramları", *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 16; Muhammed Abdüllhay el-Kettânî, *Nizâmu'l-hükûmeti'n- Nebeviyye el-müsemme et-Terâtübü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî, (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/ 79.

²² Kettânî, *Nizâmu'l-hükûmeti'n- Nebeviyye*, 1/ 79.

²³ Abdurrahman b. Ebubekir es-Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1952), 11.

²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/93.

²⁵ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefiyâtu'l-meşâhîri ve'l-i'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/7.

²⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, terc. Hamdi Aktaş, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 97.

²⁷ Abdulazîz ed-Dürî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, (Beyrût: Merkezü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008), 31.

Diğer yandan şayet başta Hz. Ali olmak üzere Haşimoğulları, imâmet hakkının kendilerine nassla verilmiş bir hak olduğunu bilselerdi bu hakkı elde etmek için tıpkı Muaviye'ye karşı giriştikleri meşru mücadele gibi bir mücadeleye girişecekleri muhakkaktı. Oysa Hz. Ali, Ebû Süfyân'ın bu yöndeki kışkırtmalarını şiddetle reddetmiş,²⁸ amcası Abbas'ın telkinlerine de kulak asmamıştır.²⁹

Sakîfe toplantısında Ensâr'ın teklif ettiği iki emirli sistem ise, iktidarın bölünmesini ön gören bir yönetim modeli olduğu için sahâbe tarafından kabul edilmemiştir. Bu durum İslâm toplumunda tek bir otoritenin olması gerektiği konusunda sahâbenin icmânının olduğunu da ortaya koymaktadır.³⁰ Bu nedenle İslâm siyasi sisteminde siyasi otoritenin hiçbir şekilde paylaşılması ve bölünmesi kabul edilmemiştir.³¹ Dolayısıyla Sakîfe toplantısında Hz. Ebû Bekir'in seçilmesi seçim sisteminin Sünnî anlayışta hilâfet teorisinin önemli bir kuralı olmasını sağlamış; veraset sisteminin ise bir hak ve yöntem olarak kabul edilmemesine dayanak olmuştur.³² Hz. Peygamber'in vefatı sonrası hiçbir şahsın veya kabilenin, kendi meşru hakkı görerek hilâfet makamını zorla ele geçirmek için kendiliğinden harekete geçmeyip, bu konuda zorbalığa da başvurmamış olması, toplumun devlet başkanlığının verasetle ve nassla devredilmiş bir hak olmadığını, toplumsal rızaya dayandığını kabul ettiğini de açıkça göstermektedir.³³

Bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber tarafından özellikle dört büyük sahâbenin faziletlerinin zikredildiği, Hz. Peygamber'in bazı sahâbeye dönemin meliklerinin vezirlerine verdiği görevler gibi görevler verdiği,³⁴ Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında "benim vezirlerim"³⁵ dediği yer almaktadır. Aynı şekilde bir başka hadiste Hz. Peygamber açıkça dört halifeden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi isimleriyle ve hilafete geliş sıralarıyla sayarak bu üç sahâbenin halife olmaları durumunda ortaya koyacakları olumlu icraatları haber vermektedir.³⁶

Bazı İslâm âlimleri bu hadislerden ve bazı âyetlerden³⁷ hareketle Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanı olacak olan dört büyük sahâbenin hilâfetinin

²⁸ İbn Teymiye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye*, 1/54.

²⁹ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 126.

³⁰ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, (Kahire: el-Mektebü'l-Ezheriyye, 2011), 2/1104.

³¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 755.

³² Dûrî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 31.

³³ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *el-Hilâfetü ve'l-mülk*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, trs.), 49.

³⁴ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *İzâletü'l-hafâ an hilâfeti'l-hulefâ*, thk. Takıyyüdîn en-Nedvî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2013), 122.

³⁵ Tirmizi, "Menâkib-i Ebîbekir ve Ömer", 17.

³⁶ Ahmet b. Hanbel, I, 859.

³⁷ Nûr, 24/25.

nasslarla desteklendiğini dile getirmişlerdir.³⁸ Ancak bu nasslar, dört büyük halifenin hilâfete layık ve ehil olduklarına dair işaretler olarak da değerlendirilmektedir.³⁹

Bu hadisler ve hilâfetle ilgili diğer benzer hadislerden hareketle kendisinden sonra Müslümanların devlet başkanlığı meselesinin vefatından önce Hz. Peygamber'in zihnini meşgul ettiği söylenebilir. Ancak bu hadislerden, Hz. Peygamber'in açıkça bir kişiyi halife olarak belirlemeyip kendinden sonra hilafete en uygun olanları tavırlarıyla ve tavsiye boyutunda kalan açıklamalarıyla bir nevi işaret yoluyla hissettirmek istediğini anlamak daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir.⁴⁰ Bu nedenle bu hadislerden hareketle devlet başkanlığının ve dört büyük halifenin devlet başkanlığının nassla belirlendiği görüşü Sünnî ekol hukukçuları tarafından kabul görmemiştir.

Yine Hz. Peygamber'in dört büyük halifenin hilâfetini tavsiye mahiyetindeki hadis metninde yer alan “eğer emir yaparsanız...”⁴¹ şeklindeki ifadesiyle seçimi ve tercihi sahâbeye bıraktığı ve bağlayıcı bir ifade kullanmaktan kaçındığı da dikkat çekmektedir. Dört büyük halifenin hilafete geliş sırasının Hz. Peygamber'in bu tavsiyeleriyle örtüşmesi ise, sahâbenin Hz. Peygamber'in dört büyük sahâbenin hilâfete layık olduklarına dair vermek istediği mesajı doğru algılamış olduğunun bir işareti olarak kabul edilebilir.⁴²

Yukarıda ele alınan bütün bu deliller, Şia'nın imâmet tezinin temelini teşkil eden devlet başkanının nassla tayin meselesinin dayanaktan yoksun olduğunu ve pek çok yönden eleştiriye açık olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla müslümanlar için çok önemli bir mesele olan devlet başkanlığı meselesi hakkında Hz. Peygamber'in, vefat ettiğinde açık bir nass ortaya koymadığı ve bir yönlendirme de yapmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatıyla da vahiy sona erdiği için başta sahâbe olmak üzere Müslümanların karşılaştıkları sorunların çözümü konusunda müracaat edebilecekleri ve tereddütsüz itaat edecekleri bağlayıcı iradeye sahip bir otorite artık kalmamıştır. Bu durumda Müslümanlar mevcut nasslar, Hz. Peygamber'in örnek uygulamaları ve o günkü devlet idaresine yönelik mevcut beşerî tecrübe ışığında bu önemli soruna çözüm bulmaları gerekliydi. Bu nedenle Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerine kimin geçeceği ve bu kişinin nasıl belirleneceği konusunda hem sahâbe arasında ve hem de daha sonraki devirlerde farklı anlayış ve uygulamaların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Hükümleri tüm zaman ve mekanlarla uyum esnekliğine sahip bir din olan İslâm dininin her asırda değişim özelliği gösteren konularda kesin bağlayıcı bir şekil emretmeyip işi Müslümanların içtihatlarına bırakma yöntemi pek çok konuda olduğu gibi

³⁸ Dihlevî, *İzâletü'l-hafâ*, 120-122.

³⁹ Muhammed Yusuf Musa, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trs.), 72.

⁴⁰ Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ inde ehl-i's-sünneti ve'l-cemâati*, (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1408), 131.

⁴¹ “إن تؤمروا أبا بكر” Bk. Ahmet b. Hanbel, 1/859.

⁴² Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ*, 132.

bu konuda da görülmektedir.⁴³ İslâm hukuku bu esnek yöntemiyle Müslümanların hayatın doğal akışı içerisinde, günün ihtiyaç ve şartlarına göre kendileri için uygun olan yönetim şeklini ve seçim usulünü tercih etmelerine imkân vermiştir. Çünkü şartlar ve ihtiyaçlar her an değişebilme özelliğine sahiptir.⁴⁴

2. Devlet Başkanının Seçimle Belirlenmesi

İslâm hukukunun temel kaynakları olan Kitap ve Sünnet'e bakıldığında genel manada siyasal sisteme dair ve özel olarak devlet başkanıyla ilgili konularda temel ilkelerin dışında açık bir nassın bulunmadığı yukarıda ifade edildi. Bu durumda devlet başkanının göreve gelme şekliyle ilgili İslâm hukukçularının başvurabilecekleri tek hukuki kaynak sadece dört halifenin uygulamaları ve sahâbenin bu konudaki icmâi kalmaktadır.⁴⁵ Nitekim devlet başkanının seçimle belirleneceği görüşünü savunan Cüveynî, (ö. 1085) Şîa'nın devlet başkanının nassla tayin edileceği iddialarını detaylı bir şekilde ele alıp delillerle reddettikten sonra geride meşruiyeti sahâbe icmâına dayanan seçimin kaldığını, dört halifenin de temelde seçimle belirlendiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla İslâm hukukunda hiçbir ferde, zümreye zorla ve ümmetin rızası olmaksızın bu makama ulaşma yetkisi verilmemiştir. Kesin bir anayasal hüküm niteliğinde olan şûra ilkesi gereği devlet başkanının belirlenmesinde tek olağan meşru usul, ümmetin rıza ve muvafakatine dayanan seçimdir. Bu usulün kurucusu ise bu konuyu başta şûra ilkesi olmak üzere İslâm hukukunun konuyla ilgili genel ilkeleri ışığında sahâbenin ve ümmetin takdirine bırakan ve bir görüş beyan etmeyen Hz. Peygamberdir.⁴⁷

Dört halifenin ve genel manada sahâbenin uygulamalarının İslâm hukuku açısından bağlayıcılık ifade etmesi İslâm hukuku doktrininde tartışmalı olsa da⁴⁸ bu uygulamaların en azından İslâm'ın prensipleriyle çatışmayacağı gerçeği dikkate alındığında İslâmî hükümler için hukuki kaynaklık ifade edeceği kabul edilmiştir.⁴⁹ Zira sahâbe tarafından ortaya konulan ve diğer sahâbîler tarafından da reddedilmeyen herhangi bir uygulama İslâm hukuku literatüründe "sahâbe icmâi" olarak vasıflandırılmakta olup,⁵⁰ en güçlü ve en üst derecede bir icmâ olarak İslâm hukuku hüküm kaynaklarından biri kabul

⁴³ Yusuf Karadâvî, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, Abdullah Kahraman, çev. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 207.

⁴⁴ Şelebî, *Târîhü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, s. 76; Muhammed Ra'fet Osman, *Riyâsetü'd-devle fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi'i, 1975), 134; Abdulkadir Üdeh, *el-İslâm ve evdâüna's-siyâsiyye*, ts.), 90.

⁴⁵ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem* s. 47; Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ*, s. 125; Muhammed Ziyâeddîn er-Reyyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, (Kahire: Dâru't-Türâs, 1952), 172.

⁴⁶ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem fi't-tiyâsi'z-zulem*, 42.

⁴⁷ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Nazariyyetü'l-İslâm ve hedyühü fi's-siyâseti vel'kânûni ve'd-destûr*, Arapça'ya çev. Celîl Hasan el-İslâhî, (Kahire, 1950), 283.

⁴⁸ Abdü'l-vahhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Ebü'l-Hayr es-Seyyid, (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 85.

⁴⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye Şemseddîn Muhammed b. Ebî Bekr Eyyüb ez-Züra'î Ebü Abdillâh, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman, (Riyâd: Dâr-u İbni'l-Cevzîye, 1423), 4/11.

⁵⁰ Serahsî, *Usûl-ü Serahsî*, 2/132.

edilmektedir.⁵¹ Nitekim Hz. Peygamber'in kendi sünnetine, kendinden sonra Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine⁵² ve özel olarak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in sünnetine uyulması⁵³ konusundaki uyarıları, sahâbenin ve özellikle dört halifenin uygulamalarının hukuki kaynaklık açısından müslümanlar için önem arz ettiğini göstermektedir.⁵⁴

Bu açıdan dört halifenin seçilme yöntemleri müslümanlarca örnek alınabilecek ve bağlayıcı hüküm çıkarılabilecek bir hukuki kaynak değerinde kabul edilmiştir. Bu bağlayıcı örnek uygulamaların en başta geleni Hz. Ebû Bekir'in (ö. 634) hilâfete seçilmesi sürecidir. İslâm tarihi ve İslâm hukuku kaynaklarına göre Hz. Ebû Bekir Benî Saîde Sakîfesi'nde muhacir ile ensardan bir grup sahâbenin yaptığı hararetlili toplantı sonrası hilâfete seçilmiştir. Söz konusu kaynaklar Hz. Ebû Bekir'in hilafete seçiliş sürecini ana hatlarıyla şöyle aktarmaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatı sonrası henüz defin işlemleri gerçekleşmeden ensardan bir grup sahâbenin hilâfet meselesini görüşmek üzere Benî Saîde Sakîfesi'nde bir araya geldiği haberi Hz. Ömer'e ulaşıyor. Hz. Ömer durumdan Hz. Ebû Bekir'i haberdar ederek birlikte toplantı mekânına gidiyorlar. Hz. Peygamber'in halefinin belirleneceği bu olağanüstü toplantıda söze ilk önce başlayan muhacirler hilafetin kendi hakları olduğuna dair gerekçelerini dile getiriyorlar. Bu çerçevede İslâm'a yaptıkları katkıları anlatıp, nasslardan kendi faziletlerine dair deliller ileri sürerek Sa'd b. Ubâde'yi aday olarak öne sürüyorlar. Muhacirlerin sözcülüğünü ise Hz. Ebû Bekir yapıyor. Hz. Ebû Bekir de konuşmasında ensarın faziletini kabul ederek bu konuda söylenenleri tasdik ediyor ve muhacirin faziletini de nasslar ışığında izah ediyor. Hilafetin neden muhacirlerden olması gerektiğini gerekçeleriyle ortaya koyuyor, ancak kendisini halife adayı olarak göstermeyip, Hz. Ömer'i veya Hz. Ubeyde b. Cerrah'ı halife adayı olarak ensara teklif ediyor. Hz. Ömer ise adaylığı kabul etmeyip, aday olması için Hz. Ebû Bekir'e biat ediyor. Daha sonra Sa'd b. Ubâde hariç orada bulunan bütün sahâbe Hz. Ebû Bekir'in adaylığında ittifak ediyorlar ve kendisine biat ediyorlar.⁵⁵

Sahâbenin Hz. Ebû Bekir'in liderliğinde kolay bir şekilde ittifak etmelerinde Hz. Ebû Bekir'in gerek Hz. Peygamber henüz hayatta iken başta imamlık görevi olmak üzere üstlendiği önemli görev ve sorumlulukların gerekse Hz. Peygamber'in vefatı sonrası olağanüstü dönemi serin kanlı bir şekilde sevk ve idare etmesinin⁵⁶ etkisi önemlidir. Ayrıca Arap kabile geleneğinde kabile başkanı seçiminde yaşa ve tecrübeye önem

⁵¹ Abdulvahhâb Hallâf, *es-Sultatü's-selâse fi'l-İslâm, (et-Teşrî, el-Kazâ, et-Tenfîz)*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985),99; Reyys, *en-Nazari 'yyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, 172.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/ 126-127; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Taberânî, *M. Kebîr*, 13/ 163, (15022).

⁵³ Taberânî, *M. Evsat*, 4/ 140, (3816); Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 32.

⁵⁴ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 85.

⁵⁵ Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 63; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/5-7; Muhammed b. Cerîr et-Taberî Ebû Cafer, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 2/ 243-244.

⁵⁶ Mustafa Fayda, "Hz. Peygamber Sonrasında Halife Seçimi Meselesi ve Hulefâ-yi Râşidîn'in Hilafete Gelme Süreçleri", M. Sabri Küçük Aşçı, Ali Sultan, Abdulkadir Macit (Ed.), *Geçmişten Günümüze Hilafet* içinde (1-35), (İstanbul: İLEM, 2019), 38.

verilmesi⁵⁷ de Hz. Ebû Bekir'in liderliğinin kabulünü kolaylaştıran destekleyici unsurlar olarak kabul edilebilir.

Dört halifeden seçim yöntemiyle hilâfet görevine gelen bir diğer Halife ise Hz. Ali'dir. Aslında Hz. Ali, Hz. Osman'ın halife seçildiği süreçte son durumda o günün "ehlü'l-hall ve'l'akdi"⁵⁸ tarafından icmâ ile iki halife adayından biri olarak belirlenmiştir. Hz. Osman'ın bulunduğu halife adayları heyetinde Hz. Ali'nin ikinci olması, Hz. Osman'ın şehadetiyle Hz. Ali'yi birincilik konumuna getirmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin hilâfetinin ehlü'l-hall vel'akdin büyük çoğunluğunun görüş birliği ile gerçekleştiği söylenebilir.⁵⁹

Dört büyük halifeden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin hilâfete geliş şeklinin seçim yöntemi olduğu düşüncesinden hareketle Sünnî ekol İslâm hukukçularının ve kelimcilerinin büyük çoğunluğuna göre İslâm siyasal sisteminde devlet başkanının ehlü'l-hall ve'l'akdin seçimiyle belirleneceği temel prensip olarak kabul edilmiştir.⁶⁰

Dört halifenin seçim usulünün günümüz demokrasilerindeki seçim sistemiyle değerlendirmenin zorlama bir yorum olduğu öne sürülmüştür.⁶¹ Ancak dört halifenin seçimini o günün coğrafi, fiziki ve sosyolojik imkân ve şartlarına göre değerlendirmek gerekir. Zira dört halifenin seçim yöntemlerinin dönemin özel koşulları nedeniyle farklı olsa da bu konudaki ortak noktanın, devlet başkanının belirlenmesinde ümmetin rızasının esas alınması ve en layık olanın bu makama getirilmesidir. Dolayısıyla gerek klasik ve gerekse çağdaş İslâm hukuku kaynakları incelendiğinde nassla tayinini zorunlu gören Şia anlayışı istisna edilirse İslâm siyasal sisteminde yürütmenin başı olarak devlet başkanının fiilî ve olağanüstü durumlar dışında seçimle işbaşına gelebileceği kabul görmüş temel bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶²

2.1. Seçim Şekli/Biat

⁵⁷ Dûrî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 31.

⁵⁸ "Müslümanlar içerisinde tecrübeli, eğitilmiş ve halkın işlerinin kendisine havale edilecek kişide bulunması gerek vasıfları bilen, faziletli fertlerdir." Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 50. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Salih Şahin, "Başkanlık Sisteminin İslâm Kamu Hukukuna Göre Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2022), 263-268.

⁵⁹ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd fi'l-ilmî'l-kelem*, (Pakistan: Dâru'l-Maârifî'n-Nuu'mâniyye, 1981), 2/297.

⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 279. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 25. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrût: (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 23; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/93; İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 1/550.

⁶¹ Mehmed Akif Aydın, "Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi", *İslâm ve Demokrasi*, haz. Ömer Turan, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20-27.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/550; Abdulhamîd İsmail el-Ensârî, "Ehlü'l-hal ve'l'akdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/539; Abdürrazzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe ve tatavvruhâ li tusbiha usbete umemin şarkıyye*, thk. Tefvik Muhammed eş-Şâvî ve Nâdiye Abdü'r-Razzâk es-Senhûrî, (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 105; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1/149; Aydın, "Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi", 22.

İslâm kamu hukukunda devlet başkanının göreve gelme usulünü ifade eden, kendine has seçim şekline “biat” denmektedir.⁶³ Biat Arapça’da satmak ve alış-veriş yapmak anlamına gelen⁶⁴ “bâ‘a” fiilinin mastarı olup aslı “bey‘attır”.⁶⁵ Hem satmak ve hem de satın almak anlamına gelen ezdât kelimelerdendir.⁶⁶ Aynı kökten gelen “mubâya‘a” kelimesi de biat ile aynı anlamda devlet başkanına bağlı kalacağına ve itaat edeceğine dair söz verme,⁶⁷ yemin etme anlamına gelmektedir.⁶⁸ Bu durumda “bey” kelimesi alışveriş anlamı ifade ederken, aynı kökten gelen “bey‘at” kelimesi ise “mübâye‘a ve tebâyü” türevleriyle beraber muâkade ve muâhede anlamlarına gelmektedir.⁶⁹ Biat akdine, tıpkı satış akitlerinde müşteri ile satıcının akit esnasında akdi kuvvetlendirmek için karşılıklı el sıkışmaları gibi başkan adayı ile seçmenlerin de anlaşmak üzere el sıkışmaları nedeniyle bu isim verilmiştir.⁷⁰

Kur‘ân-ı Kerîm’de şu âyetlerde: “*Ant olsun ki, o ağacın altında sana biat ederken Allah müminlerden razı olmuştur.*”⁷¹ “*Şüphesiz ki sana biat edenler Allah’a biat etmiş olurlar.*”⁷² biat kelimesinin terim anlamıyla ilişkili bir şekilde Hz. Peygamber’e itaat ve bağlılık anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Biat kavramının sünnette de sıkça kullanılan bir kavram olduğunu hadis literatürü ortaya koymaktadır. Sahâbeden Dırâr b. el-Ezver’den rivayet edilen: “Müslüman olmak istediğimde Hz. Peygamber’e geldim ve elini uzat Müslümanlık üzere sana biat edeyim dedim...”⁷³ hadisi şerifinde ve Akabe biatlarına katılan Seleme b. el-Ekvâ’dan: “Ben Hudeybiye’de insanlarla beraber Hz. Peygamber’e biat ettim...”⁷⁴ şeklinde rivayet edilen hadisi şerifte bu durum görülmektedir.

Hadis metinlerinde yer alan “Kim bir emire içtenlikle elini uzatarak biat ederse gücü yettiğince kendisine itaat etsin.”⁷⁵ ve “Her kim bir emire biat etmeden ölürse cahiliye üzere ölür.”⁷⁶ hadisi şerifleri de biat kavramının devlet başkanına bağlılık ve itaat anlamında Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını açıkça göstermektedir.

⁶³ Reyys, *en-Nazari ‘yyâtü’s-siyâsiyyeti’l-İslâmiyye*, 176.

⁶⁴ Bakara, 2/54.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/579; Cengiz Kallek, “Biat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/120.

⁶⁶ Muhammed b. Ebûbekir b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, thk. Mahmûd Hâtır, (Beyrût: Mektebe Lübnân Nâşirûn, 1995), “b-y-a” mad.

⁶⁷ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü fî garîbi’l-Kur‘ân*, trc. Abdülkâdir Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), “b-y-a” mad.

⁶⁸ Hamidullâh, *İslâm Peygamberi*, 732.

⁶⁹ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk e’z-Zebîdî, *Tâcü’l-urûs min cevheri’l-kamûs*, thk. Heyet, (Mısır: Dâru’l-Hidâye, ts.), “b-y-a” mad.

⁷⁰ Kettânî, *Nizâmü’l-hükûmeti’n-Nebeviyye*, 198; Hasan İbrahim Hasan, Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu’l-İslâmiyye*, (Kahire: Mektebetü’n-Nehda el-Misriyye, ts.), 13.

⁷¹ Fetih, 48/18.

⁷² Fetih, 48/10.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/76.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/47.

⁷⁵ Müslim, “İmâra”, 10.

⁷⁶ Müslim, “İmâra”, 13.

Bu âyet ve hadislerde de görüldüğü gibi kökeni Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanan biat kavramının, İslâm'ın getirmiş olduğu prensiplere inanma, bu hükümleri uygulama ve Hz. Peygamber'e itaat etme konusunda söz verme anlamında kullanılan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷ Hz. Peygamber'den sonra ilk halifenin seçiminden itibaren ise biat kavramı, devlet başkanını seçme veya seçilen devlet başkanına bağlılığı bildirme anlamında siyasi bir içerik kazanarak İslâm kamu hukuku kavramları arasında önemli bir yer edinmiştir.⁷⁸

Terim olarak devlet başkanına itaat etmeye dair söz ve ahit verme⁷⁹ anlamına gelen biat teriminin, İslâm hukuku kaynaklarında özü aynı olmakla beraber farklı tanımları yapılmıştır. Buna göre biat akdi; seçmenlerin, kendilerine vekâleten devlet başkanı adayına, söz konusu akdin zımında varlığı kabul edilen “Kitap ve sünnete bağlı kalma” şartıyla devleti yönetme yetkisini verdiği anayasal bir akit;⁸⁰ halife adayını ile ümmeti temsil eden seçim heyetinin tam bir rıza esasına dayanan iradeleriyle tamam olan hakiki bir akit⁸¹ şeklinde tarif edilmiştir.

Biat akdini, akdin tarafları dikkate alınarak: “Ümmet adına devlet başkanını seçme yetkisine sahip olan hall ve akid ehlinin halifeyi seçmesinden ibaret olan icâbı ve devlet başkanı adayının da bu icâbı kabulüyle devlet başkanının belirlendiği bir akit”⁸² olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla İslâm hukukuna göre devlet başkanlığı görevini; “biat akdiyle devlet başkanına verilen, halk üzerinde genel bir tasarruf hakkı ve yetkisi”⁸³ şeklinde anlamak da mümkündür.

Biat akdiyle vekâleten devleti yönetme hakkını, hukuk dairesinde kullanması şartı ile devlet başkanına devreden ve kendisine içtenlikle itaat edeceğini beyan eden seçmenler ile bu hakkı ve yetkiyi hukuka bağlı olarak kullanacağına dair söz veren devlet başkanının bir sözleşme yaptığı kabul edilmiştir. Bu durumda biat akdi, bir onay işlemi olmayıp bizatihi devlet başkanına umumi velâyet ve vekâlet vermeye yönelik, tarafların tam özgür irade beyanına dayanan ve devlet başkanına hukuk dairesinde devleti yönetme, halka ise bu durumda başkana itaat etme gibi hukuki sonuçlar doğuran kurucu bir akittir.⁸⁴

⁷⁷ Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ*, s. 300.

⁷⁸ Cengiz Kallek, “Biat”, *DİA*, 5/120.

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/577.

⁸⁰ Fârûk eş-Şâvî, *Fikhü's-şûrâ ve'l-istişâra*, (el-Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1992), 438.

⁸¹ Vehbe'z-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1975), 6/684.

⁸² Ūdeh, *el-İslâm ve evdâina's-siyâsiyye*, 110.

⁸³ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dimaşkî, el-Hüseynî, İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenvîri'l-ebâr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000), 1/550; Seyyid Bey, *Medhal*, 104.

⁸⁴ Senhûrî, *Fikhu'l-hılâfe*, 125. Biat akdi böylesine önemli hukuki sonuçlar doğuran bir akit almakla beraber biat kelimesi, zamanla anlam daralmasına uğramış, akit kavramından bağımsız ancak asli anlamıyla da irtibatlı olarak daha yaygın bir şekilde devlet başkanına itaat etme, boyun eğme anlamlarında kullanılan bir kavram olmuştur. Bk. Osman, *Riyâsetü'd-devle*, 229.

İslâm hukukçuları biat akdinin bir vekâlet akdi⁸⁵ olduğunu kabul ederler. Biat akdiyle devlet başkanı işlem ve icraatlarında ümmetin vekili durumuna gelir ve tüm icraatlarını millet adına yaptığı kabul edilir. Bu durum söz konusu akdin hukuki sonuçlarında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim özel hukuktaki vekâlet akdinde vekilin, vekâlet akdine dayanarak bir başkasını vekil tayin etmesi durumunda, vekil müvekkil tarafından azledilse dahi, müvekkil azletmediği sürece, vekilin vekilinin azledilmiş olmayacağı kabul edilmektedir.⁸⁶ Bu durum, vekilin söz konusu işlemi kendi adına değil de müvekkili adına yaptığının hukuken kabul edildiğini göstermektedir.

Benzer durumu devlet başkanının işlemlerinde de görmek mümkündür. Zira devlet başkanının biat akdinden aldığı yetkiyle tayin ettiği hakimler, valiler ve diğer kamu görevlilerinin görevleri, devlet başkanının görevi azil, istifa veya ölüm gibi nedenlerle bir şekilde son bulsa da sona ermez. Bu durum, devlet başkanının da tıpkı vekâlet akdinde olduğu gibi, asıl yetki sahibi olan milletin vekili olarak bu görevi yerine getirdiğinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.⁸⁷

İslâm hukukunda bir vekâlet akdi olarak değerlendirilen biat akdinin geçerli olabilmesi için akdin şartlarına uygun bir şekilde yapılması gerekmektedir. Buna göre söz konusu akdin, devlet başkanlığı makamı boş iken, seçmenler ile devlet başkanı aday arasında, tam bir özgür irade ile yapılması zorunludur. Dolayısıyla biat akdinin geçerli olabilmesi için seçmenin rızasını ortadan kaldıracak her türlü aldatma ve zorlamadan arınmış tam özgür bir irade ile yapılmış olması şarttır.⁸⁸

İslâm hukukunda akitlerin geçerliliği için ehil olan tarafların bulunması, akdin kurucu unsurları olarak kabul edilmiştir.⁸⁹ Biat akdinde ise taraflar devlet başkanı aday ile seçim heyetidir. Bütün akitlerde olduğu gibi biat akdi de tarafların icâp ve kabulüyle tamam olmaktadır. Seçmen heyetinin rızaya dayanan icabı olmadığı zaman biat akdi gerçekleşmeyeceği gibi başkan aday da bu görevi kabul etmediği zaman biat akdi geçerlilik kazanmaz.⁹⁰

Biat akdinin konusu ise otoritenin, diğer bir ifadeyle velâyet-i âmmenin devridir. Ümmetin temsilcisi konumundaki seçmen heyeti ile devlet başkanı aday arasında tarafların tam bir rızası ile yapılan bu akitle, başkan adayının görev süresince İslâm'ın

⁸⁵ Vekâlet akdi: Belirli bir konuda tasarrufta bulunması için bir başkasını kendi yerine yetkilendirmeyi ifade eden bir akitir. Bk. Radıyyüddîn Ebû Bekir b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1301), 2/358.

⁸⁶ Şemsüddîn Ebûbekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meyyis, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 19/285; Mecelle, mad. 1466.

⁸⁷ Seyyid Bey, *Medhal*, 101; Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, 112; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427), 6/ 227.

⁸⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 26; Şâvî, *Fikhü's-şûrâ ve'l-istişâra*, 437.

⁸⁹ Hayrettin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/252.

⁹⁰ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 23; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü'tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî 1405), 10/ 43.

hükümlerine bağlı kalması, ümmetin ise bu durumda kendisine itaat etmesi hükme bağlanmış olmaktadır.⁹¹

Biat akdi, her ne kadar bir vekâlet akdine benzese de bazı yönleriyle vekâlet akdini aşan ve kendine has özellikleri olan bir akittir. Zira biat akdi ile devlet başkanı toplumun vekili olmakla beraber aynı zamanda toplumun genel velisi durumuna da gelmektedir. Vekâlet akdinde vekâleti veren şahsın istediği zaman söz konusu vekâleti sona erdirmeye yetkisi varken,⁹² biat akdinde bu yetki bulunmamaktadır. Devlet başkanı ancak aşağıda ilgili bölümde ele alınacak şartlar oluştuğunda görevden alınabilmektedir. Biat akdi devlet başkanına hukuk dairesinde tüm halkı bağlayıcı kurallar koyma yetkisi vermesi, halka da bu kurallara itaat etme zorunluluğunu getirmesi yönüyle de vekâlet akdinden ayrılmaktadır.⁹³

Biat akdi ile devlet başkanına toplum tarafından genel nitelikli bir vekâlet verilmektedir. Bu vekâlet tıpkı temsili demokrasilerdeki seçimlerle devlet başkanına verilen vekâlete benzemektedir. Her iki sistemde de bu vekâletin ortak özelliği söz konusu vekâletin özel hukuk vekâletinden farklı olmasıdır. Çünkü bu görevi üstlenen devlet başkanı genel bir yetkiye sahip olarak devletle ilgili ortaya çıkabilecek bütün sorunları çözmeye millete ait olan genel irade adına hareket edecektir. Artık vekâleti veren seçmen, kararları etkilemeye pasif konumda olacaktır. Seçmenlerin bu temsilciyi azletme imkânı da bulunmamaktadır.⁹⁴ Aynı şekilde demokrasilerde milletvekillerinin de kendi seçmeninden bağımsız olarak tüm halkı temsil ettiği kabul edilir.⁹⁵

İslâm toplumunda, hilâfet şartlarını taşıyan tek bir kişi dahi olsa, büyük çoğunluğun görüşüne göre bu kişi, biat akdi olmadan velâyet-i âmme yetkisini üstlenemeyeceği gibi; seçim heyetinin gerekli araştırmayı yapıp uygun bir başkanı seçtikten sonra daha üstün bir aday ortaya çıksa da biat akdinden vazgeçilemez.⁹⁶

İslâm hukukunda devlet başkanının belirlenmesinde farklı yöntemler kabul edilmiş olsa da halifenin biat akdine dayanan seçimle belirlenmesinin temel ilke,⁹⁷ hatta bazı hukukçulara göre tek meşru yöntem⁹⁸ olduğu açıktır. Ancak özellikle Muaviye'nin (ö. 680) yerine oğlu Yezid'i (ö. 683) sahâbeden Muğîra b. Şu'be'nin (ö. 670) de teşvikiyle veliaht tayin etmesiyle⁹⁹ İslâmî gelenekte iktidarı belirleme yöntemi olan seçimin yerini

⁹¹ Münîr Hamî el-Beyâtî, *en-Nizâmü's-siyâsî el-İslâmî mukârinen bi'd-devleti'l-kânûniyye*, (Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2013), 209.

⁹² Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/360.

⁹³ Yusuf Eşit, "Seyyid Bey'in Hilafete Dair Görüşlerinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (13-15 Ekim 2016), 1286-1296.

⁹⁴ Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, (İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım, 2021), 284.

⁹⁵ Numân Ahmed el-Hatîb, *el-Vecîz fi'n-nuzumi's-siyâsiyye*, (Ammân: Dâru's-Sekâfe, 2011), 252.

⁹⁶ Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe*, s. 125.

⁹⁷ Osman, *Riyâsetü'd-devle*, 226; Abdülkerîm, *ed-Devletü ve's-siyâdetü fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 230.

⁹⁸ Üdeh, *el-İslâm ve evdâüna's-siyâsiyye*, 110.

⁹⁹ Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 26.

veraset almış ve hilâfet saltanata dönüşmüştür.¹⁰⁰ Emevîler’le başlayan bu durum daha sonra Abbâsîler’le devam ederek¹⁰¹ İslâm siyasal sisteminin şûraya dayanan doğal yapısı değişmiştir.¹⁰² Bundan sonra biatın halkın rızasından ziyade şeklî bir merasime¹⁰³ ve kayıtsız şartsız bir itaat yöntemine dönüştüğü kabul edilmektedir.¹⁰⁴

Bu başlık çerçevesinde ele alınabilecek seçim usulü, seçmenlerin kim olduğu, seçilebilmek için yeterli olan oy oranı ve seçimlere katılma sorumluluğunun hukuki boyutları gibi detay konular makalenin çerçevesini aşacağı endişesiyle burada ele alınmamıştır.¹⁰⁵

3. İstihlâf/Ahd Yöntemi

Klasik İslâm kamu hukuku kaynaklarına göre devlet başkanının göreve gelme yöntemlerinden biri de “istihlâf” veya “el-ahd” yöntemidir.¹⁰⁶ Mevcut devlet başkanının henüz görev başındayken görevi başka birine devretmesi veya ölümünden sonra görevi devralmak üzere yerine geçecek olan devlet başkanını belirlemesi şeklinde bir uygulama¹⁰⁷ olan bu yöntemin meşruiyeti konusunda icmâ olduğu savunulmuştur.¹⁰⁸ Siyasi otoritenin daha hızlı ve kolay bir şekilde intikaline katkı sağlaması, otorite boşluğu doğmadan ve siyasi istikrar bozulmadan devlet başkanının belirlenmesine imkan sağlaması¹⁰⁹ nedeniyle dört halife döneminde bu yöntem tercih edilmiştir. Nitekim meşhur hukukçu İbn Hazm, “istihlâf” yöntemini, bu yöntemi yasaklayan şerî bir delilin olmaması, Hz. Ebû Bekir’in bu yöntemi uygulaması ve bu yöntemin toplumsal maslahata, ümmetin fitneden uzak kalmasına ve istikrarının tesis ve devamına sağlayacağı katkı nedeniyle öncelikli meşru yöntem olarak kabul etmektedir.¹¹⁰

İslâm hukukçuları bu yöntemin meşruiyetini Hz. Ebû Bekir’in yerine Hz. Ömer’i halef olarak belirlemesi¹¹¹ ve Hz. Ömer’in kendinden sonra yerine gelecek halifeyi belirlemek için şûra üyeleri ataması örnekleri ile delillendirmişlerdir.¹¹² Başta Mâverdî

¹⁰⁰ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Emevîler ve Hilafet”, M. Sabri Küçük Aşçı, Ali Sultan, Abdulkadir Macit (Ed.), *Geçmişten Günümüze Hilafet* içinde, (İstanbul: İLEM, 2019), 74.

¹⁰¹ Casim Avcı, “Abbâsîler ve Hilâfet”, *Geçmişten Günümüze Hilafet*, 142.

¹⁰² Reyys, *en-Nazari ‘yyâtü’s-siyâsiyyeti’l-İslâmiyye*, 190.

¹⁰³ Hasan, İbrahim Hasan, *en-Nuzumu’l-İslâmiyye*, 7.

¹⁰⁴ Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/541.

¹⁰⁵ Bu konularla ilgili geniş bilgi için bkz. Şahin, “Başkanlık Sisteminin İslâm Kamu Hukukuna Göre Değerlendirilmesi”, 258-272.

¹⁰⁶ Aydın, “İstihlâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 337.

¹⁰⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Faslü fi’l-mileli ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, trs.), 4/131; Osman, *Riyâsetü’d-devle*, 274; Abdurrahman Şen, *Hulefa-i Râşidîn Örneğinde İslâm’da Devlet Başkanı Seçimi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 107; Aydın, “İstihlâf”, *DİA*, 23/ 337.

¹⁰⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 581; Ebu’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Amîra, (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1997), III, 589.

¹⁰⁹ Mansûr er-Rıfâî Abîd, *Nizâmu’l-hükmi fi’l-İslâm*, (Kahire: Dâru’n-Neşr el-İlektronî, www.kotobarabia.com. 2001), 89.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/131.

¹¹¹ Dihlevî, *İzâletü’l-Hafâ*, 1/94.

¹¹² Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/272; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/581.

olmak üzere bu yöntemin meşruiyetini savunan âlimler, bu iki duruma şahit olan sahâbenin bu duruma karşı çıkmamış olmasını bu yöntemin cevazı konusunda bir icmâ olarak kabul etmişlerdir.¹¹³

Klasik İslâm hukukçuları “veliaht” ile “istihlâfı” aynı manada ve tek bir yöntem olarak değerlendirmişlerdir. Bazı çağdaş hukukçular ise mevcut halifenin kendinden sonra yerine halife olmak üzere bir kişiyi istihlâf etmesini bu kişinin ümmetin rızasına bağlı olarak halife olması için aday gösterilmesi olarak değerlendirirken; veliahtlığı ise ümmetin rızasına bağlı olmaksızın doğrudan hilâfete varis olmak anlamında değerlendirmişlerdir. Ancak genel anlayış iki kavramın da müteradif olduğu yönündedir.¹¹⁴

İslâm kamu hukukunda devlet başkanının belirlenmesi yöntemlerinden “istihlâf” yöntemine meşruiyet kazandıran¹¹⁵ Hz. Ömer’in hilâfet görevine gelmesi olayının detaylarında tarihi kaynaklarda farklılık olmakla beraber özü şöyle gelişmiştir.

Hz. Ebû Bekir vefat günlerine yakın bir zamanda Hz. Osman’a kendinden sonra halife olarak Hz. Ömer’i uygun gördüğünü ve halkın kendisine biat etmesini istediği bir notu yazdırarak mühürlü bir zarfın içinde vefatından sonra açılmak üzere ilgili görevliye teslim etmiştir. İlgili görevli, Hz. Ebû Bekir henüz hayattayken Hz. Ebû Bekir tarafından kendi yerine gelecek halifenin isminin bu mühürlü zarfın içindeki notta yazılı olduğunu halka duyurmuş, Hz. Ebû Bekir’e duyulan saygı ve güven sayesinde kendisi tarafından tayin edilen veliahta henüz ismi açıklanmadan biat edilmesini sağlamıştır. Zarf açıldığında ise Hz. Ebû Bekir’in belirlediği ismin Hz. Ömer olduğu anlaşılmıştır.¹¹⁶ Ancak Hz. Ebû Bekir’in konuyla ilgili olarak pek çok sahâbeyle yaptığı istişârî görüşmeler, Hz. Ömer’in o günkü yönetimdeki etkin rolü ve kişisel karizması nedeniyle söz konusu halife adayının henüz ismi açıklanmadan bile Hz. Ömer olacağını hemen hemen ortaya koymaktaydı. Dolayısıyla sahâbenin bir nevi veliahdın Hz. Ömer olduğunu bilerek zarfta ismi yazılı olan halife adayına biat ve itaat etme sözü verdiği söylenebilir.

Hz. Osman’ın “İstihlâf” veya “şûrâ” yöntemiyle hilâfet görevine gelmesi ise şöyledir. Hz. Ömer’in kendisini ölüme götüreceğini hissettiği yaralanma olayından sonra özellikle muhacirler Hz. Ömer’den kendisinden sonra bir halife belirlemesini istemişlerdir. Hz. Ömer Hz. Peygamber’in böyle bir uygulama yapmadığını düşünerek bu konuda önce çekingen davranmıştır. Ancak Hz. Ebû Bekir’in kendisini halef olarak belirlemesinden de destek alarak kendinden sonraki halife adayını belirleme kararını vermiştir.¹¹⁷

¹¹³ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 30.

¹¹⁴ Abdü’l-Âl Ahmed Atve, *Nizâmü’l-hükmi fi’l-İslâm*, www.alukah.net, 163.

¹¹⁵ Nevâvî, *el-Alâkâtü’d-devliyye*, 20.

¹¹⁶ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2/296; İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/37; Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 131.

¹¹⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/41.

Hiz. Ömer, zihnini çokça meşgul eden “İstihlâf” konusunda kararını verdikten sonra içlerinden birinin şûra ile halife adayı olarak¹¹⁸ seçilmesi üzere altı kişilik bir heyet belirlemiştir. Bu kişileri tespit ederken de Hiz. Peygamber’in bu kişilerden memnun olarak vefat ettiği kıstasını esas almıştır.¹¹⁹ Hiz. Ömer’in seçim heyetinde bir gözlemci olarak görevlendirdiği oğlu Abdullah’a aday olmama şartını getirmiş olması, hilâfetin verâsete dönüşmesine karşı bir duruş olarak İslâm hukukçularının dikkatini çekmiştir.¹²⁰

Hiz. Ali, Hiz. Osman, Hiz. Zübeyir, Hiz. Abdurrahman b. Avf, Hiz. Talha ve Hiz. Sad b. Ebî Vakkâs’tan oluşan altı kişilik bu heyet¹²¹ kendi aralarında heyet başkanlığını ve halife adayını belirleme sorumluluğunu adaylıktan çekilen Abdurrahman b. Avf’a vermiştir.¹²² Abdurrahman b. Avf da yaptığı derin ve geniş bir araştırma neticesinde¹²³ halkın genel temayülü ışığında Hiz. Osman’ı halife adayı ilan ederek biat etmiştir. Böylece diğer sahâbenin de biatıyla Hiz. Osman’ın biat akdi kesinleşmiştir.¹²⁴

Burada Hiz. Ömer’in tıpkı Hiz. Ebû Bekir gibi, hakkında nass olmayan içtihadî bir alanda ümmetin maslahatını ve içinde bulunduğu şartların hassasiyetini düşünerek istişarenin de yardımıyla bir içtihat ortaya koyduğu açıktır. Hiz. Ömer’in kendinden sonraki halifeyi belirlemede tercih ettiği yöntemle Hiz. Peygamber’in ve Hiz. Ebû Bekir’in uygulamalarını uzlaştırarak yeni bir yöntem/içtihat ortaya koyduğu söylenebilir. Buradan hareketle İslâm yönetim modelinin içtihadı müsait dinamik bir sistem olduğu, ihtiyaç ve şartlara göre her zaman yeniden yorumlanıp değerlendirilebilecek bir esnekliğe sahip olduğu¹²⁵ gerçeğini bir kez daha ifade etmek mümkündür.

Bazı kaynaklar Hiz. Osman’ın halife seçildiği yöntemi “şûra yöntemi”¹²⁶ diye isimlendirseler de aslında dört halifenin her birinin seçiminde şûra esas alınmıştır. Nitekim Hiz. Ebû Bekir’in Hiz. Ömer’i vâliht ilan etmeden uzun zaman çok geniş bir araştırma ve istişare yaptığı açıktır.¹²⁷ Aynı şekilde Hiz. Osman’ın halife seçildiği altı kişilik komisyonun başkanlığını yürüten Hiz. Abdurrahman b. Avf’ın da son iki aday olan Hiz. Ali ile Hiz. Osman’dan birini başkan adayı ilan etmeden önce halkın genel rızasını tespit etmeye yönelik geniş bir araştırma yaptığı anlaşılmaktadır.¹²⁸

Buna göre Hiz. Ömer, geniş bir istişare sonucunda Hiz. Ebû Bekir tarafından aday gösterilip ehlü’l-hall ve’l-akdin ve halkın genel rızası neticesinde de halife olurken, Hiz.

¹¹⁸ Mustafa, İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet, 160.

¹¹⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/42.

¹²⁰ Mustafa, İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet, 162.

¹²¹ Bk. Buhârî, “Fezâilü’s-sahâbe”, 8; Kettânî, *et-Terâtibü’l-idâriyye*, 1/81.

¹²² Fayda, “Hulefâ-yi Râşidîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 18/326.

¹²³ İbn Teymiye *Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye*, 1/533.

¹²⁴ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/296.

¹²⁵ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku (Umûmî ve Husûsî Hükümler)*, (İstanbul: Arı Yayınları, 2016), 55.

¹²⁶ Dihlevî, *İzâletü’l-Hafâ*, 1/194; İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/44.

¹²⁷ Süyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 67.

¹²⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/45.

Osman ise şûra heyeti başkanı Abdurrahman b. Avf'ın genel istişaresi sonucu ümmetin büyük çoğunluğunun muvafakati ve toplumun ittifakıyla halife olmuştur.¹²⁹ Bu nedenle Cüveynî dört halifenin de halkın genel rızasına dayanan seçim yöntemi olan biat usulüyle hilâfete geldiğini ifade etmektedir.¹³⁰ Cüveynî, devlet başkanının belirlenmesinde kaynağı icmâya dayanan tek meşru yöntem olarak seçim esasına dayanan biat usulünü kabul etmekte ve “İstihlâf” yöntemini de buna dahil etmektedir.¹³¹

İstihlâf yöntemi ilk planda İslâm kamu hukukunun siyasi otoritenin belirlenmesinde toplumun genel rızası ve şûrâ ilkeleri gibi ilkeleriyle çelişir gibi durduğu açıktır. Ancak İslâm siyasi sistemi bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde gerek hukuki ve gerekse toplumsal gerekçelerle bu yöntemin meşruiyetinin kabul edilebilir olduğu gözükmemektedir. İbn Haldûn (1406) “İstihlâf” yönteminin meşruiyetini şöyle gerekçelendirmektedir:

Öncelikli olarak “İstihlâf” yetkisini kullanarak birisini kendinden sonra halife tayin eden kişi, ümmetin rızasına dayanarak, toplumsal kabul ve biat akdi neticesinde ümmetin en uygun ferdi olarak velâyet-i âmme makamına getirilen kişidir. Bu kişi ümmet adına karar alma ve uygulama konusunda şeri kurullarla çatışmadığı sürece en üst yetkili otoritedir. Ümmetin en ehliyetli, en adaletli ve en yetkili temsilcisi olması hasebiyle ümmetin maslahatını ve dinin faydasını en çok düşünen ve bu yönde en doğru kararı alabilecek konumdadır. Bütün bu yetki ve vasıflarla ümmetin maslahatını düşünerek yapacağı bir tayin de İslâm hukukçuları tarafından hukuken meşru kabul edilmiştir. Zira böyle bir konumdaki halife, tasarruflarında ümmetin maslahatını düşüneneceği konusunda emin kabul edilir.¹³²

Klasik İslâm hukukçusu Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (1066) ise “İstihlâf” yöntemini meşru görmekle beraber farklı değerlendirmektedir. Ona göre “İstihlâf” ile biat akdi tamamlanmaz. Aksi halde aynı anda iki halife bulunur ki bu durum kahir ekseriyetle caiz görülmemiştir. Veliahdın hilâfet akdinin tamamlanması halifenin ölümünden sonra Müslümanların biatıyla tamamlanır.¹³³ Bu nedenle Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfet akitleri, veliaht ilan edilmeleriyle tamamlanmamıştır. Zira eğer bu veliahtlık kararları, sahâbe tarafından benimsenip güçlü bir şekilde biat ile desteklenmeseydi her ikisinin de hilâfeti gerçekleşmeyecekti. Dolayısıyla Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfetlerinin yine ahabın güçlü bir şekilde kabulü ve yapılan atamayı onaylamasıyla tamamlanmış ve meşruiyet kazanmış olmaktadır.¹³⁴ Buna göre “istihlâf”, ümmetin en ehil olanını halife adayı olarak belirleme aşaması olup¹³⁵ Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i kendinden sonra

¹²⁹ Şelebî, *Târihü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, 77-78.

¹³⁰ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 42.

¹³¹ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 45.

¹³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/581.

¹³³ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 26.

¹³⁴ İbn Teymiye *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1/533.

¹³⁵ Abîd, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, 92.

halife olarak belirlemesi de bir aday gösterme anlamındadır.¹³⁶ Bu değerlendirmeye göre “İstihlâf” yöntemiyle hilâfete gelen Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın hilâfedinin ümmetin rızası ile gerçekleştiği kabul edilmektedir.¹³⁷

Emevîler’le başlayan saltanat döneminde uygulanan veraset sisteminin dört halife döneminde uygulanan seçim, şûra, ümmetin rızası ve ehliyet gibi İslâm kamu hukuku genel prensipleriyle uyuşmadığı ve bu nedenle de bu uygulamanın meşru yöntemden bir sapma olduğu açıktır.¹³⁸ Nitekim Hz. Ebûbekir’in Hz. Ömer’i aday gösterirken “kendi yakınına seçmediğini” ifade etmesi ve yine Hz. Ömer’in kendi çocuğunun halife olmasına engel olması, her ikisinin de veraset sistemini onaylamadıkları anlamına gelmektedir.¹³⁹ Bu nedenle veraset yönteminin, dört halife dönemi uygulamalarıyla İslâm hukuku açısından meşru kabul edilen “istihlâf ve ahd” yönteminden ziyade, “kahır ve tagallüp” yöntemi kapsamında kabul edilip, belli şartlar dahilinde zaruretten dolayı meşru sayılan olağan dışı bir yöntem olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Nitekim başta Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) olmak üzere sahâbenin ileri gelenlerinden pek çoğunun Müslümanlar arasında fitne çıkmasını diye bu yöntemi kerhen kabul ettikleri aktarılmaktadır.¹⁴⁰

Aynı şekilde dine samimi bağlılığı, adaleti, ilmi ve fikhî bilgisiyle bilinen ve bu sebeple Râşid Halifelerin beşincisi kabul edilen Emevî hükümdarı Ömer b. Abdülaziz, Süleyman b. Abdülmelik’in veliahdı olarak hükümdar olduğunda şöyle demiştir: “Ey insanlar! Ben bu saltanat işi ile benim görüşüm ve talebim olmadan, Müslümanlarla istişare de edilmeden karşılaştım. Ben sizin boynunuzdaki biat zorunluluğunu kaldırdım. Kendiniz lehinize olanı seçiniz.”¹⁴¹ Ömer b. Abdülaziz bu ifadesiyle halifenin ümmetin genel biatıyla seçileceğini, ümmetin rızası olmadan veliaht tayin etmenin devlet başkanı olmak için meşru bir yöntem olmadığını ortaya koymuştur.¹⁴²

Bütün bu izahlarla birlikte; temel nassların devlet başkanının belirlenmesine yönelik açık bir hüküm ortaya koymaması, devlet başkanından beklenenin ümmetin maslahatını temin, İslâm hukukunu uygulama ve adaleti tesis etme olduğu, dolayısıyla bütün bunları vadeden ve icraatında da bunu ortaya koyan devlet başkanı veraset usulüyle de gelse meşru kabul edileceği dile getirilmiştir.¹⁴³ Nitekim aşağıda ele alınacak olan “güç kullanarak iktidara gelme” konusu da bu düşünceye yönelik bir fikir ortaya koyacaktır.

4. İstihlâ /Kahır/Galebe

¹³⁶ Beyâtî, *en-Nizâmü's-siyâsî el-İslâmî*, 332.

¹³⁷ Nevâvî, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 20; Abdülkerîm, *ed-Devletü ve's-siyâdetü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 245.

¹³⁸ Abîd, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, 91

¹³⁹ Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, 162.

¹⁴⁰ Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 27.

¹⁴¹ Bk. Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 182-184.

¹⁴² Abdülkerîm, *ed-Devletü ve's-siyâdetü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 246. Ayrıca bk. İmail Yiğit, “Ömer b. Abdülazîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 34/ 53.

¹⁴³ Ekinci, *İslâm Hukuku (Umûmî ve Husûsî Hükümler)*, 234.

İslâm hukukçuları, güç kullanılarak siyasi iktidarın ele geçirilmesini “istilâ, kahr ve tagallüp” kavramlarıyla ifade etmektedirler.¹⁴⁴ İslâm hukukunda toplumsal rızaya dayanan bir seçimle iktidara geliş asıdır. Şûra ve ahit yönteminin temelinde de yine toplumsal rıza bulunmaktadır. Buna rağmen her toplumda görüldüğü gibi İslâm toplumunda da iktidar hırsı zaman zaman bu temel ilkelerin ihmal ve ihlal edilmesine neden olmuş ve istenmeyen bir durum olarak kabul edilse de güç kullanılarak iktidara gelme durumları görülmüştür.

İslâm hukukunda fiili bir durum olarak kabul edilip bu bağlamda ele alınan iktidarın zorla ele geçirilmesi durumu, İslâm kamu hukukunun temel kaynakları olan Kur’ân ve sünnette meşru bir eylem olarak görülmemiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in, meşru devlet başkanına itaat edilmesini açık bir şekilde emretmesi¹⁴⁵ en büyük itaatsizlik anlamına gelecek olan güç kullanma yoluyla iktidara gelme yönteminin gayri meşru olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle bir eyleme kalkışmanın, yer yüzünde fesat çıkarmak anlamına geleceği açıktır. Fesat çıkarma eylemi Kur’ân’da; “*Allah’a ve Peygamber’ine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır.*”¹⁴⁶ âyetiyle Allah ve Resul’üne harp ilan etme suçuyla birlikte ifade edilerek aynı müeyyidelere bağlanmıştır.

Müfessirlerce bu âyette geçen Allah’a ve Resulü’ne savaş açanlar ve yeryüzünde bozgunculuk yapanların kimliği ile ilgili genel kanaatin, “İnsanların Allah inancını sarsmaya ve yıkmaya yönelik faaliyetlerde bulunan, Allah ve resulünün koyduğu ilkelere karşı düşmanca tavır alıp meşrû nizama karşı çıkan; hırsızlık, eşkıyalık ve kanunsuzluk yapan, yol kesip insanlara korku salan, halkın emniyet ve asayişini bozup canlarına, mallarına veya namuslarına tecavüz eden şahıslar veya bu fiilleri örgütlenerek yapanlar” olduğu yönündedir.¹⁴⁷

Meşru devlet başkanına karşı başkaldırı ve isyan konusunda aynı şekilde hadislerde de çok açık uyarıların bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda, aynı anda iki halifeye biat etmenin haram olduğu,¹⁴⁸ hükümdarlara masiyet dışı hususlarda itaatin vacip olduğu,¹⁴⁹ meşru devlet başkanına karşı çıkmanın haram kılındığı,¹⁵⁰ biat edilen devlet başkanına bağlılığın zorunluluğu,¹⁵¹ meşru devlet başkanına karşı hilâfet iddiasının meşru

¹⁴⁴ Abdulkerîm, *ed-Devletü ve’s-siyâdetü fi’l-fikhi’l-İslâmî*, 225.

¹⁴⁵ Nisâ 4/59.

¹⁴⁶ Mâide, 5/33.

¹⁴⁷ Bk. Heyet, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/259-263.

¹⁴⁸ Müslim, “İmâre”, 61.

¹⁴⁹ Müslim, “İmâre”, 31-37.

¹⁵⁰ Müslim, “İmâre”, 51-58.

¹⁵¹ Müslim, “İmâre”, 44.

olmadığı,¹⁵² Müslümanların birliğini bozan ve ayrılığa düşüren kimsenin kınandığı,¹⁵³ namaz kıldıkları ve benzeri ibadetleri yaptıkları müddetçe devlet başkanlarıyla savaşmaktan vaz geçmenin gerekliliği¹⁵⁴ gibi uyarılar, meşru devlet başkanına başkaldırının haram olduğunu gösteren açık delillerdir.

İslâm hukukunda hakkı olmayan bir şeyi kuvvet kullanarak elde etme olarak tanımlanan “bâğîlik”¹⁵⁵ klasik İslâm hukuku kaynaklarında “havâric, buğât, ehlü'l-bağy” başlıkları altında tüm yönleriyle irdelenmiş ve hukuki sonuçları ortaya konmuştur.¹⁵⁶ İslâm hukukçuları, kökenleri Hz. Ali dönemine dayanan bu tür eylemlere kalkışanları, İslâm cemaatine karşı isyan etmek gibi büyük bir günah işleyen Müslüman kitle olarak kabul edip¹⁵⁷ “adil devlet başkanına itaatten çıkan topluluk”,¹⁵⁸ “adalet ehli olan devlet başkanına karşı güç kullanarak savaşan grup”¹⁵⁹ olarak tarif etmektedir. Buna göre meşru ve adil bir devlet başkanına karşı isyan edip güç kullanmanın “bâğîlik” olduğu ve meşru kabul edilemeyeceği ve böyle kimselere karşı savaşmanın mubah olduğu konusunda hukukçular arasında bir ittifakın olduğunu¹⁶⁰ ancak isyancılarla mücadele yönteminde farklılıklar olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶¹ Aynı şekilde imâmete ehil birine biat edilmişken başka bir kişiye de biat edildiğinde bu kişinin durumu da “bâğîlik” olarak kabul edilmekte ve söz konusu kişi, imâmet iddiasından vazgeçmediği takdirde kendisine karşı savaşılması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁶²

İslâm hukukçuları, meşru devlet başkanına karşı güç kullanarak iktidarı elde etmeye teşebbüs edenlere karşı tüm ümmetin birlik ve dayanışma içerisinde olmasını dini bir sorumluluk olarak değerlendirmiş,¹⁶³ adil devlet başkanının yanında bu kimselere karşı savaşmanın zorunlu olduğunu dile getirmişlerdir.¹⁶⁴ Zira Kur'an'da müminlerin övülen vasıflarından birinin de “*Onlara haksız bir saldırı yapıldığında elbirliğiyle kendilerini*

¹⁵² Müslim, “İmâre”, 46, 47.

¹⁵³ Müslim, “İmâre”, 59, 60.

¹⁵⁴ Müslim, “İmâre”, 63, 64.

¹⁵⁵ Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfiî*, thk. Ahmet Abdullah, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994), 13/99.

¹⁵⁶ Geniş bilgi için bk. Necmeddîn İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibu en yamele fî'l-mülk*, thk. Abdülkerîm Muhammed Mutî el-Hamdâvî, ts. 56-65.

¹⁵⁷ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*, thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahman, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 4/161.

¹⁵⁸ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerh-i Bidâyetü'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, (Beyrût: Dâru'l-Erkâm Bin Ebî'l-Erkâm, trs.), 6/101; Alâüddîn Ebûbekir Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 5/151; İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr*, 4/261.

¹⁵⁹ Heyet, *Fetevâ-i Hindîyye*, II, 283.

¹⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 13/101.

¹⁶¹ Bk. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 56-65, Ali Şafak, “Bağy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 4/ 451-452.

¹⁶² Nesefî, *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2/1105.

¹⁶³ Muhammed Takiyyüddîn en-Nebhânî, *Nizâmu'l-hükmi fî'l-İslâm*, (Beyrût: Metâbi'i Sâdır Rihânî, 1951), 33.

¹⁶⁴ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 3/313; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*, 7/140.

savunurlar.”¹⁶⁵ âyetiyle ifade edilen haksızlığa karşı ortak dirençtir.¹⁶⁶ Nitekim sahâbe de Hz. Ali'nin Hâricîler'e karşı verdiği mücadelede kendisine destek olmuşlardır.¹⁶⁷ Bu nedenle İslâm hukukçuları her devirde adil devlet başkanına karşı isyan eden grubun hukuki durumunu Hz. Ebû Bekir dönemindeki zekat vermek istemeyenler¹⁶⁸ ve Hz. Ali devrindeki Hâricîler'le eşdeğer görmüşlerdir.¹⁶⁹ Dolayısıyla “bâğîler” de tıpkı Hâricîler gibi “ümmetin ittifak ettiği meşru devlet başkanına başkaldıran” kimseler olarak kabul edilmişlerdir.¹⁷⁰

İslâm hukukunda devlet başkanının göreve gelme yöntemi konusunda ümmetin seçimi temel meşru yöntem olarak kabul edilmiş olsa da İslâm hukukçuları, İslâm tarihinde karşılaşılan ve istenmeyen fiili durum olarak kabul edilen kuvvet yoluyla iktidara gelmenin hukuki sonuçlarını bir hükme bağlamaya ihtiyaç duymuşlar ve konuyu bu bağlamda tahlil etmişlerdir.¹⁷¹ Buna göre İslâm hukukçularının kahır ve güçle ile iktidara gelme durumunu iki şekilde ele aldıkları görülmektedir.

Bunlardan birincisi; mevcut devlet başkanının ölümü, görevi bırakması gibi nedenlerle hilâfet makamının boş olduğu bir durumda halife olabilme şartlarını¹⁷² taşıyan birinin, seçimi beklemeden ve güç kullanarak hilâfetini ilan etmesidir. İslâm hukukçularının, böyle bir durumda kahır ve zor kullanmak yoluyla işbaşına gelen ve otoritesini tesis ederek kamu düzenini sağlayan devlet başkanının meşruiyetini, hilâfet şartlarını taşıdığı ve İslâm hukukuna uygun hareket ettiği sürece fitneye sebebiyet vermemek için kabul ettiği ifade edilebilir.¹⁷³ Ehven-i şer, zaruret ve fitne kaygısı gibi gerekçelerle Sünnî ekolün bu yöntemi fiilî bir durum olarak iktidara gelme şeklinde kabul ettiği görülmektedir.¹⁷⁴

İkinci ise yine hilâfet makamının bir şekilde boş olması durumunda ancak hilâfet şartlarını taşımayan bir kişinin güç kullanarak hilâfet makamına gelmesidir. Böyle bir devlet başkanının meşruiyeti ise tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel'e dayandırılan görüşe göre Hanbelî ekolü, bu durumda da bu devlet başkanının meşruiyetini kabul etmekte ve böyle bir devlet başkanına biat etmenin gerekli olduğunu dile getirmektedir.¹⁷⁵ Buna göre zorba şahıs fasık, cahil, köle ve kadın dahi olsa kâfir olmadığı sürece kendisine zaruretten

¹⁶⁵ Şûra, 42/39

¹⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve 's-Sevra*, (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1988), 29-33.

¹⁶⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*, 4/161.

¹⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1393), 216.

¹⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi 'fi tertîbi's-şerâi'*, 5/151; İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr*, 4/262.

¹⁷⁰ Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/169.

¹⁷¹ Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve 's-Sevra*, 5-6; A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, 188.

¹⁷² Şahin, “Başkanlık Sisteminin İslâm Kamu Hukukuna Göre Değerlendirilmesi”, 226-228.

¹⁷³ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 23; Dihlevî, *İzâletü'l-Hafâ*, 1/95; Nevevî, *Ravzatü'tâlibîn*, 10/46; Cüveynî, *Giyâsü'l-ümm*, 214; İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr*, 1/549.

¹⁷⁴ Atve, *Nizâmü'l-hükmi fi'l-İslâm*, 135; Talip Türcan, “Ülü'l-Emr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/295-297; Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve 's-Sevra*, 6.

¹⁷⁵ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 23

dolayı itaat edileceği kabul edilmektedir.¹⁷⁶ Bu anlayışa göre devlet başkanından beklenen, kamu düzenini sağlamasıdır. İnsanların kamu otoritesine itaat etmesi ise ya rıza ile veya güç kullanarak (kahır) olur. Devletten beklenen de düzensizliği yok etmesi ve kamu düzenini tesis etmesidir. Bu nedenle devlet başkanının güç ve kudret sahibi olması ve devlet otoritesini tesis etmeyi başarması önemli bir şart olarak görülmektedir.¹⁷⁷ Şâfî mezhebinde ise bu konuda iki görüş vardır. Bu görüşlerden biri böyle bir iktidarın zaruretten meşru kabul edilebileceği şeklinde iken, diğer görüş böyle devlet başkanının hiçbir şekilde meşru kabul edilemeyeceği yönündedir.¹⁷⁸ Konuya istikrar kaygısıyla yaklaşan Hanefiler'in de benzer düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hanefiler aksi durumu "bir köşk yapmaya uğraşırken bir şehri yıkmak" olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁹

İbn Hazm ise daha net bir tavırla kahır yoluyla işbaşına gelmeyi başarsa bile böyle bir devlet başkanının meşruiyetini hiçbir şekilde kabul etmemektedir. Aynı anda iki imama biat edilemeyeceğini, meşru bir şekilde seçilmiş bir devlet başkanını darbe yoluyla devirmeye kalkışan istilacıya karşı herkesin emr-i bi'l-marûf çerçevesinde ve imkân ölçüsünde mücadele etmesinin gerekli olduğunu ve hiçbir şekilde darbeciye destek olmanın meşru kabul edilemeyeceğini dile getirmektedir.¹⁸⁰ Bu nedenle İslâm tarihinde ilk defa isyan ile karşılaşan devlet başkanı olan Hz. Osman, sahâbeden İbn Ömer'in de önemli telkin ve tavsiyesi ile halifenin görevinin sona ermesinde, kahır ve gücün bir gelenek haline gelmemesi için ölümü pahasına isyancılara direnmiştir. Kendi ifadesiyle Allah'ın kendisine giydirdiği hilafet gömleğini çıkarmamıştır.¹⁸¹

İslâm hukukçularının güç kullanılarak ele geçirilen siyasi iktidarın meşruiyetini fiili bir durum olması hasebiyle, daha büyük felakatlere, toplumsal kaos ve kargaşaya imkân vermemek için "Zaruretlar mahzûratı mubah kılar."¹⁸² ilkesi gereği kabul ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁸³ Dolayısıyla İslâm hukukçuları kahır ve zorbalığı, hiçbir şekilde iktidara geliş için bir yöntem olarak meşru kabul etmemişlerdir. İslâm hukukçularının bu bağlamda ortaya koydukları görüşler, böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde bu fiili durumu, yukarıda ifade edilen zaruretlardan dolayı hukuki bir sonuca bağlama çabalarıdır.¹⁸⁴ Bu nedenle galibiyeti ve toplumsal hakimiyeti sağlayan böyle bir yönetimin tasarrufları yargı ve zekat örneğinde olduğu gibi diyaneten tartışmalı olsa da hukuken geçerli kabul edilmiştir.¹⁸⁵ Aksi halde bu dönemde cezaların uygulanması, cizye

¹⁷⁶ Atve, *Nizâmü'l-hükmi fi'l-İslâm*, 163.

¹⁷⁷ İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1/529.

¹⁷⁸ Ahmed b. Abdullah el-Kalkaşendî, *Meâsiru'l-hilâfe fi meâlimi'l-hilâfe*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc, (Kuveyt: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 1/58-59.

¹⁷⁹ İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 4/264.

¹⁸⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtûbî, *el-Muhallâ bi'lâsâr*, thk. Abdulgaffâr Süleymân el-Bendâvî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 8/422.

¹⁸¹ Kâsimî, *Nizâmü'l-hüküm*, 374.

¹⁸² Mecelle, md. 21.

¹⁸³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/273; Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, 45.

¹⁸⁴ Reyysî, *en-Nazari'yyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, 348.

¹⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/237; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 7/142; Heyet, *Fetevâ-i Hindiyiyye*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1991), 2/285.

vergisi ve zekatların toplanması gibi yapılması gereken pek çok tasarruf ya yapılamayacak ya da yetkisizlik sakatlığına maruz kalacağı için gelecek olan meşru devlet başkanınca tekrar uygulanmak zorunda kalacaktır.¹⁸⁶ Bu durum toplumsal bir karmaşa neden olacaktır. Bu nedenle çağdaş demokratik siyasal sistemler de bu durumu fiili bir durum olarak kabul edip zorunlu olarak böyle iktidarların icraatları meşru sayılmıştır. Nitekim ülkemizde 1982 Darbesinden uzun yıllar geçmesine rağmen o dönemden kalma ve kanunlaştırma usulüne göre vazedilmemiş pek çok kanunun halen yürürlükte olması bu durumun en bariz örneğidir.¹⁸⁷

Bununla beraber niyet ve gerekçeler ne olursa olsun bu yaklaşımın İslâm toplumlarında darbeye meşruiyet kılıfı olarak tarih boyunca istismar edildiği açıktır. Temelinde toplumsal maslahat düşüncesi de olsa darbeyle iktidar olmayı meşrulaştırdığı şeklinde bir algıya sebep olabilecek bu anlayışın, darbe heveslilerine kapı aralayacağı, toplum iradesini sürekli olarak bir tehlikeye ve güvensizliğe maruz bırakacağı açıktır. Özellikle günümüzde siyasal sistemi kökleşmemiş İslâm ülkelerinde bu durumun sıkça yaşandığı görülmektedir. Darbe teşebbüslerinin daha çok bu ülkelerde görülmesinde darbeyle gelen siyasi iktidarı meşru görme zihinsel arka planının etkisi inkâr edilemez.

Sonuç

Bütün siyasal toplumlarda toplumsal kargaşayı engelleyip toplumun adalet, emniyet ve huzur içerisinde varlığını devam ettirmesini sağlayacak bir siyasi otoriteye ihtiyaç duyulduğu genel kabul görmüş bir düşüncedir. İslâm toplumu da Hz. Peygamber'in nübüvvet göreviyle gönderilmesinden itibaren kendisinin önderliğinde toplumsal bir yapı oluşturmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in liderliği peygamber olması hasebiyle tüm İslâm toplumu tarafından itaat edilmesi zorunlu olan bir liderliktir. Bu nedenle İslâm toplumu Hz. Peygamber hayatta iken siyasi otoriteyi belirleme konusunda bir sorun yaşamamıştır.

İslâm'ın temel hüküm kaynağı olan Kur'an-ı Kerim siyasal sistemin eşitlik, adalet, istişâre, vahyin hakimiyeti ve toplumsal maslahatı temin gibi temel ilkeleri dışında detay sayılabilecek hükümler üzerinde durmamıştır. Dolayısıyla siyasi otoritenin belirlenmesiyle ilgili şûra, emanetin ehline verilmesi gibi genel kamu yönetimi ilkeleri dışında bir açıklama yapmamış, bağlayıcı hükümler koymamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de kendisinden sonra devlet başkanının nasıl belirleneceğine dair bir açıklamada bulunmamıştır. Kur'an'a nispetle siyasal sistemle ilgili daha fazla bilgi ihtiva eden sünnet kaynaklarında da devlet başkanının nasıl belirleneceğine dair bağlayıcı hükümlerin bulunmadığı anlaşılmıştır. Bu kaynaklarda daha çok iyi bir devlet başkanının vasıfları, yöneticilere yönelik telkin ve tavsiyeler, yöneten yönetilen ilişkileri gibi mevcut

¹⁸⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, thk. Muvaffak Fevzî el-Ceber, (Dimeşk: Dâru'l-Hikme, 1994), 203; Kalkaşendî, *Meâsiru'l-hilâfe*, 1/58; Ahmed Atve, *Nizâmü'l-hükmi fi'l-İslâm*, 163.

¹⁸⁷ Bk. Ahmet Nazlı, "Darbeler, Anayasalar ve Toplumsal Sözleşme", *Şehir İrfan*, (Şubat 2016), 8.

devlet başkanını adalete ve güzel işler yapmaya yönlendirme gayesi güden irşat mahiyetindeki bilgiler yer almaktadır.

Asli kaynaklardan Kitap ve sünnette devlet başkanının göreve gelmesiyle ilgili bağlayıcı bir hüküm bulunmadığı için Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunda siyasi otoritenin belirlenmesi sahabenin içtihadıyla şekillenmiştir. Sahabenin bu uygulaması daha sonraki İslâm toplumu için siyasi otoritenin belirlenmesi hususunda hukuki meşruiyet kaynağı kabul edilerek konuyla ilgili düşünceler bu zeminde ele alınmıştır.

İslâm hukuku temel kaynakları ve dört halifenin uygulamaları ışığında İslâm toplumunda siyasi otoritenin belirlenme yöntemi olarak şûra ve toplumsal rıza esasına dayanan seçim yönteminin en genel kabul gören ve meşruiyeti tartışmasız olan yöntem olduğu ortaya çıkmaktadır. Seçim yönteminin şekli, seçmenlerin özellikleri, seçimlere katılım, seçilebilmek için gerekli oy oranı gibi hususlar ise elbette ki o günün şartlarına ve imkanlarına göre şekillenmiştir. Bu konuları günümüz imkân ve şartlarına göre yeniden değerlendirmekte bir engel bulunmamaktadır.

Seçim dışında kalan diğer yöntemler ise ideal yöntem olarak kabul edilen şûra sisteminden uzaklaşma olarak kabul edilebilir. Ancak klasik İslâm hukukçularının pek çoğu siyasi otoritenin belirlenmesinde ideal yöntemin yanı sıra toplumsal istikrarı, toplumun genel maslahatını, toplumsal düzenin karmaşa ve kargaşadan uzak kalmasını önemsedikleri için bu hedefleri sağlayan siyasi otoritenin tasarruflarını iktidara geliş biçimi nasıl olursa olsun meşru sayma eğiliminde olmuşlardır. Nitekim güç kullanarak siyasi otoriteyi ele geçiren devlet başkanının yukarıda ifade edilen durumlarda meşru kabul edilmesinin temelinde bu kaygılar yatmaktadır. Bu durumu İslâm toplumunun bu dönemlerde henüz yeterince bütün kurumlarıyla köklü bir siyasal yapı kuramamış olmasına bağlamak mümkündür.

Sonuç olarak siyasi iktidarın meşruiyet kaynağının ümmetin özgür iradesine ve tam bir rızasına dayandığı temel bir prensip olarak İslâm devletlerinin anayasalarında yer almalı ve ümmetin her bir ferdinin zihnine iyice yerleştirilmelidir. Her ne kadar bir kısım İslam âlimlerinin kamu yararı ve toplumsal istikrar kaygısı ile fiili durum olarak değerlendirilen kuvvet yoluyla iktidara gelmeyi belli şartlarda meşru sayma temayülü bulunsa da bugünün şart ve imkanları göz önünde bulundurulduğunda toplumsal rızaya dayanmadan siyasi otoriteyi ele geçirenlerin bu tür gayri meşru eylemleri hiçbir zaman meşru kabul edilmemeli, imkân ve fırsat doğduğunda her halükârda bu kişilerin yargılanmasının gerekliliği bir hukuk kuralı haline getirilmelidir. Zira bu işe teşebbüs edenin eninde sonunda hukuk önünde hesap vereceği anlayışı pekiştikçe bu tür teşebbüsler azalacaktır.

Hz. Peygamber sonrası dört halife döneminde devlet başkanları o günün şart ve imkanları çerçevesinde toplumsal rıza gözetilerek seçimle göreve gelmişlerdir. Bu durum asıl olup diğer yollar istisnai veya tali durumlardır. Buna göre günümüzde İslâm

ülkelerinde İslâm hukukunun belirlediği seçilebilme şartlarını taşıyan başkan adaylarının yine seçmen olabilme şartlarını taşıyan toplumun tüm fertlerinin seçimiyle veya toplumun seçtiği temsilciler vasıtasıyla seçilmesinin İslâm hukuku açısından en meşru ve muteber bir yöntem olduğu açıktır.

Kaynakça

- A. Mustafa, Nevin. *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Abdulkerîm, Fethi. *ed-Devletü ve 's-siyâdetü fi 'l-fikhi 'l-İslâmî*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1974.
- Abîd, Mansûr er-Rıfâî. *Nizâmu 'l-hükmi fi 'l-İslâm*. Kahire: Dâru'n-Neşr el-İlektronî, www.kotobarabia.com. 2001.
- Ammâra, Muhammed. *el-İslâm ve 's-Sevra*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
- Atve, Abdü'l-Âl Ahmed. *Nizâmü 'l-hükmi fi 'l-İslâm*. www.alukah.net.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/541. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, M. Akif. "İstihlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/ 337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmed Akif "Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi". *İslâm ve Demokrasi*. haz. Ömer Turan. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü 'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü 'd-Devle, 1928.
- Be'yâtî, Münîr Hamît. *en-Nizâmü 's-siyâsî el-İslâmî mukârinen bi 'd-devleti 'l-kânûniyye*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. *Sahîhu 'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrût: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1987.
- Cüveynî, Abdü'l-Melik b. Abdullah b. Yusuf. *Giyâsü 'l-ümem fi 't-tiyâsi 'z-zulem*. thk. Fuad Abdü'l-Mun'im, Mustafa Hilmi. İskenderiye: Dâru'd-D'ave, 1979.
- Davutoğlu, Ahmet. "Devlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/239. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Hüccetüllâhi 'l-bâliga*. thk. es-Seyyid Sâbık. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İzâletü 'l-hafâ an hilâfeti 'l-hulefâ*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2013.
- Dumeycî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman. *el-İmâmetü 'l-uzmâ inde ehl-i 's-sünneti ve 'l-cemâati*. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1408.
- Dürî, Abdulazîz. *en-Nuzumu 'l-İslâmiyye*. Beyrût: Merkezü 'd-Dirâsâti 'l-İslâmiyye, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. Sünen-i Ebî Dâvûd. Beyrût Dâru'l-Kitâbi 'l-Arabî, ts.
- Ebû Fâris, Abdulkâdir. *en-Nizâmü 's-siyâsî fi 'l-İslâm*. Ummân: Dâru'l-Furkân, 1980.

- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku (Umûmî ve Husûsî Hükümler)*. İstanbul: Arı Yayınları, 2016.
- Îcî, Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkif*. thk. Abdurrahmân Amîra. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1997.
- Ensârî, Abdulhamîd. İsmail "Ehlü'l-hal ve'l-akd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Eşit, Yusuf. "Seyyid Bey'in Hilafte Dair Görüşlerinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*. (13-15 Ekim 2016). 1286-1296.
- Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Matbaatu Dâru't-Tedâmun, 1986.
- Fayda, Mustafa. "Hulefâ-yi Râşidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/326. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Peygamber Sonrasında Halife Seçimi Meselesi ve Hulefâ-yi Râşidîn'in Hilafete Gelme Süreçleri". M. Sabri Küçük Aşçı, Ali Sultan, Abdulkadir Macit (Ed.), *Geçmişten Günümüze Hilafet* içinde (1-35). İstanbul: İLEM, 2019.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/169. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. thk. Muvaffak Fevzî el-Ceber. Dimeşk: Dâru'l-Hikme, 1994.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1301.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *es-Sultatü's-selâse fi'l-İslâm. (et-Teşri, el-Kazâ, et-Tenfîz)*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985.
- Hallâf, Abdü'l-vahhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Ebû'l-Hayr es-Seyyid. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Hallâf, Abdü'l-Vehhâb, *es-Siyâsetü's-şer'iyye ev nizâmü'd-devle İslâmiyye fi's-şuûni'd-düstûriyye ve'l-hâriciyye ve'l-mâliyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1350.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâmda Devlet İdaresi*. terc. Hamdi Aktaş, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Hatîb, Numân Ahmed. *el-Vecîz fi'n-nuzumi's-siyâsiyye*. Ammân: Dâru's-Sekâfe, 2011.
- Heyet. *Fetevâ-i Hindiyye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Heyet. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dımaşkî. *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenvîri'l-ebşâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

- İbn Hanbel, Ahmed Ebû Abdullâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesese Kurtuba ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtûbî. *el-Muhallâ bi'lâsâr*. thk. Abdulgaffâr Süleymân el-Bendâvî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Faslü fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, trs.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb ez-Züra'î Ebû Abdillâh. *İ'lâmü'l-muvaqqî 'in an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman. Riyâd: Dâr-u İbni'l-Cevziye, 1423.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâmetü ve-siyâse*. thk. Hafîl el-Mansûr. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şiyye el-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbrahim Hasan, Hasan İbrahim, Hasan, Ali. *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *el-Müfredâtü fi garîbi'l-Kur'ân*. trc. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Abdullah. *Meâsiru'l-hilâfe fi meâlimi'l-hilâfe*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc. Kuveyt: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/120. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karadâvî, Yusuf. *İslâm'da Devlet Mefhumu*. çev. Hüsameddin Cemal, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016.
- Karadâvî, Yusuf. *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*. çev. Abdullah Kahraman İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Karaman, Hayrettin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/252. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebûbekir Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kettânî, Muhammed Abdüllhay. *Nizâmu'l-hükûmeti'n- Nebeviyye el-müsemmâ et-Terâtîbü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Köksal, İsmail. "İslâm Tarihinde Devlet Başkanlığı Seçim Şekilleri ve Şer'î Tahlili". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006), 25-36.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Emevîler ve Hilafet". M. Sabri Küçük Aşçı, Ali Sultan, Abdulkadir Ma.cit (Ed.). *Geçmişten Günümüze Hilafet* içinde, İstanbul: İLEM, 2019.
- Mâverdî, Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî. *el-Hâvî'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâmi's- Şâfi'*. thk. Ahmet Abdullah. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdî, Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerh-i Bidâyetü'l-mübtedâi*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrût: Dâru'l-Erkâm Bin Ebî'l-Erkâm, trs.

- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *el-Hilâfetü ve'l-mülk*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, trs.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Nazariyyetü'l-İslâm ve hedyühü fi's-siyâseti vel'kânûni ve'd-destûr*. Arapça'ya çev. Celîl Hasan el-İslâhî. Kahire, 1950.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*. thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahman. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-bâkî Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1991.
- Nazlı, Ahmet. "Darbeler, Anayasalar ve Toplumsal Sözleşme". *Şehir İrfan*. (Şubat 2016).
- Nebhânî, Muhammed Takiyyüddîn. *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*. Beyrût: Metâbi'i Sâdr Rîhânî, 1951.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmîd İsâ. Kahire: el-Mektebü'l-Ezheriyye, 2011.
- Nevâvî, Abdü'l-Hâlik. *el-Alâkâtü'd-devliyye en-nuzumu'l-kadâiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974.
- Nevevî, Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravzatü'tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî 1405.
- Osman, Muhammed Ra'fet. *Riyâsetü'd-devle fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi'î, 1975.
- Râzî, Muhammed b. Ebûbekir b. Abdulkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. thk. Mahmûd Hâtır. Beyrût: Mektebe Lübnân Nâşirûn, 1995.
- Reyyis, Muhammed Ziyâeddîn. *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru't-Türâs, 1952.
- Sâmerrâî, Numan Abdürrezzâk. *en-Nizâmü's-siyâsî fi'l-İslâm*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1418.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1984.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Fikhu'l-hilâfe ve tatavvruhâ li tusbiha usbete umemin şarkıyye*. thk. Tevfik Muhammed eş-Şâvî ve Nâdiye Abdü'r-Razzâk es-Senhûrî. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebûbekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meyyis. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebûbekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûl-ü Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2015.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. Haz. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1952.
- Şafak, Ali. "Bağy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/ 451-452. İstanbul: TDV Yayınları 1991.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1393.
- Şahin, Salih. "Başkanlık Sisteminin İslâm Kamu Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2022).

- Şâvî, Fârûk. *Fikhü's-şûrâ ve'l-istişâra*. el-Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1992.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdu'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şelebî, Ebû Zeyd. *Târîhü'l-hadâreti'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-İslâmî*. Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 2012.
- Şen, Abdurrahman. *Hulefa-i Râşidîn Örneğinde İslâm'da Devlet Başkanı Seçimi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi Musul: Mektebetü'l-Ulûm, 1983.
- _____, *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târik b. Avdullâh, Abdulmuhsin b. İbrâhîm Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer. *Târîhü'l-ümem ve'l-mulûk*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhu'l-Makâsîd fi ilmi'l-keîlâm*. Pakistan: Dâru'l-Maârifî'n-Nuu'mâniyye, 1981.
- Tarsûsî, Necmeddîn İbrâhîm b. Ali. *Tuhfetü't-Türk fimâ yecibu en yamele fi'l-mülk*. thk. Abdulkerîm Muhammed Mutî el-Hamdâvî. trs.
- Teziç, Erdoğan *Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2021.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs.
- Türcan, Talip. "Ülü'l-Emr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/295-297. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Ûdeh, Abdulkadir. *el-İslâm ve evdâüna's-siyâsiyye*. trs.
- Ûnalân, Abdullah. "Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1998).
- Ûnalân, Abdullah. "Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler". (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1998).
- Yakıt, İsmail. "Kur'ân Açısından Devlet ve Egemenlik Kavramları". *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Kamu Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yiğit, İmail. "Ömer b. Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/53. İstanbul: TDV Yayınları 2007.
- Yusuf Musa, Muhammed. *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trs.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcü'l-urûs min cevheri'l-kamus*. thk. Heyet. Mısır: Dâru'l-Hidâye, trs.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefiyâtu'l-meşâhîri ve'l-ilm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1975.