

nu, bazılarının burasını vatan edindiğini söyleyen Makkarî, tâbiinden sonraki Meşrikîler'den yetmiş dört meşhur şahsı tanıttığı bölümü XV. yüzyılın sonlarında ölen bir Şâzeî şeyhiyle bitirmiştir (*Nefhu't-tîb*, III, 9-149).

Doğu İslâm dünyası Batı İslâm dünyasını yakından etkilemiştir. Emevîler'in cezalandırmasından korkarak VII. (XIII.) yüzyılda Fas'a kadar giden bir grup Hâricî bölgede mezheplerini yaymaya başlamış, bu yüzden bölgede kuvvetli Hâricî isyanları çıkmıştır. Meşrik'ta Şîa ve mevâlinin oynadığı rolü Mağrib'de eşitlik çağrısı yapan Hâricîler üstlenmiştir. Mağrib'de daha sonraları Mâlikîlik gittikçe güçlenmiş ve bölgenin en yaygın mezhebi olmuştur. Fethin hemen ardından Endülüs'e gelen Araplar'ın ekseriyeti Suriye bölgesinden olduğu için burada önce Suriye'nin fıkıh imamı Evzâî'nin mezhebi benimsenmiş, ancak Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşunun ardından Doğu'ya gönderilen talebelerin Medine'deki İmam Mâlikî'ni tercih etmeleri durumu değiştirmiş, I. Hîşâm döneminden (788-796) itibaren Mâlikîlik bölgenin resmî mezhebi haline gelmiştir.

Meşriki terimi bazan coğrafi, bazan sosyokültürel aidiyeti ifade etmektedir. 280 (893) yılında Kuzey Afrika'ya gelen Fâtımî dâisi Ebû Abdullah eş-Şîi, Meşrikli olması sebebiyle Berberîler arasında Meşrikî nisbesiyle tanınmış (İbnü'l-Esîr, VIII, 33; İbn Ebû Dînar, s. 70), Mağribli olup olmamasına bakılmaksızın Şîiliği benimseyenlere Meşârika adı verilmiştir (İbnü'l-Esîr, IX, 295). Öte yandan İfrîkiyeli Hanefîler için Irakî veya Kûfî tabiri kullanıldığı görülmektedir (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 181, 256, 263, 500).

Mağrib'de ve Endülüs'te hüküm süren bazı hânedanlar da Meşrik'tan gelen kişiler tarafından kurulmuştur. Tunus'ta hüküm süren Ağlebîler'in, Fas'a hâkim olan İdrîsîler'in, Endülüs Emevîleri'nin, Tunus'ta Mehdiye'de kurulup Mısır'a intikal eden Fâtımîler'in kurucularının tamamı Meşrikîdir. Mağrib, Meşrik'tan kaçmak zorunda kalan siyasîlerin sığınağı, bazı siyasî suçluların da sürgün yeri olmuştur. Bunlar arasında Emevî yönetiminden kaçan müstakbel Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr ve Abbâsîler'in takibatından kurtulabilen Emevî hânedanı mensupları vardır.

Meşrikîler arasında iki şahıs Endülüs'ün sosyokültürel hayatında kalıcı izler bırakmıştır. Bunlardan biri ünlü müşrikîşinas Ziryâb'dır. Abbâsî Halifesi Hâ-

rûnürreşîd'in şarkıcısı olan Ziryâb, II. Abdurrahman zamanında Kurtuba'ya (Cordoba) gelmiş ve bu hükümdarın ihsanlarına mazhar olmuştur. Endülüs'te kurduğu müşiki geleneği öğrencileri tarafından Kuzey Afrika'da sürdürülmüştür. Meşhur bir edip ve dilci olan ikinci şahıs ise yirmi üç yıl Bağdat'ta din ve dil ilimleri tahsil ettikten sonra 330'da (942) Halife Nâsır-Lidînillâh III. Abdurrahman'ın son günlerinde Endülüs'e gelen Ebû Ali el-Kâlî'dir. Burada pek çok dilci ve devlet adamı yetiştiren, sarayda ve ulemâ çevresinde büyük saygı gören Kâlî önemli idarî görevlerde de bulunmuştur. Beraberinde getirdiği zengin kütüphanesindeki pek çok eseri çevresine tanıtmaya sebebiyle kendisi edebiyat ilmini Endülüs'e götüren ilk kişi kabul edilmektedir (Brockelmann, II, 277).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Habîb es-Sülemî, *et-Târîh* (nşr. J. Aguadé), Madrid 1991, s. 136-138; Ebû'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'İlfrîkiyye* (nşr. Muhammed Ben Seneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbî'l-Lübnânî), s. 11-33, 37-39; Ebû Bekir el-Mâlikî, *Riyâzü'n-nûfûs* (nşr. Beşîr el-Bekkûş - M. Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 10, 60-152, 181, 256, 263, 500; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'İl-Endelûs* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 56-57, 125-129; İbn Beşkûvâl, *eş-Şîla*, I, 86-116; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 155; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 33; IX, 295; Abdülvâhid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fî telhîşi aḥbâri'l-Mağrib* (M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Kahire 1368/1949, I, 14, 35-37; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmil* (nşr. Abdüsselâm el-Herrâs), Beyrut 1995, II, 189; a.mlf., *el-Hulle-tû's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Münis), Kahire 1985, s. 13-113; İbn Hallikân, *Ve Feyât*, IV, 423; VII, 137; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, I, 20, 42, 176; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 239, 288; III, 5-163; IV, 423; V, 385; VII, 137; İbn Ebû Dînâr, *el-Mû'nîs fî aḥbâri İlfrîkiyye ve Tûnis*, Beyrut 1993, s. 70; Selâvî, *el-İstîkşâ*, I, 141-146; Brockelmann, *GAL* (Ar.), II, 277; Muhammed et-Talbî, *ed-Devletü'l-Ağlebîyye* (trc. Münîc es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 41-51, 622; a.mlf., "Maşârika", *El²* (Fr.), VI, 701-702; Abdurrahman Ali el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelûsî*, Dimaşk 1407/1987, s. 143-172; Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750* (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5-13; G. Yver, "Mağrib", *IA*, VII, 142-143; H. G. Farmer, "Ziryâb", *a.e.*, XIII, 578-579; Hüseyin Elmali, "Kâlî", *DiA*, XXIV, 259-260.



İSMAİL YİCİT

MEŞRÛ (المشروع)

Sözleşme "açıklamak, açığa çıkarmak; bir işle başlamak; uyulmaya değer âdet başlatmak, din / hukuk kuralı koymak" gibi mânalara gelen şer' kökünden ism-i

me'ûl olan meşrû, İslâmî literatürde dinî kaynaklara dayalı hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun olan eylem ve işlemleri ifade eden bir terimdir. Kelimenin bu sıfat biçimi, herhangi bir kategorik önermede yüklem olarak kullanıldığında genel bir kavram işlevi görür ve önermeye konu olan hususun dinî-ahlâkî-hukukî yönden olumlu bir değer taşıdığını, bazan da dinin onayladığı, hatta yapılmasını istediği bir fiil, işlem veya düzenleme olduğunu gösterir. Sonuna ek getirilerek meşruiyyet biçimini aldığı anda ise meşrû olma durumunu belirtir (ayrıca bk. ŞERİAT).

Kur'an'da ve hadislerde meşrû kelimesi geçmemekle beraber aynı kökten türemiş pek çok isim ve fiile rastlanır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "şr'a" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "şr'a" md.). Meşrû karşılığında Latince'de "hukuk kuralı, kanun, akit, hüküm, şart" anlamlarına gelen *lex* kökünden türemiş *legitimus* kullanılır. Latince'de bu kök ve türevi arasındaki anlam ilişkisi Arapça'dakine benzer bir diyalektiğe sahiptir. Ancak Latince'deki *lex* insana, Arapça'daki şeriat, şir'a, şer' ve şerâi' ise Allah'a atfen kullanılır. Bu farklılık bir yana meşrû ve legitimus kelimeleri "yasaya uygun, haklı, doğru" gibi mânalar üzerinde buluşur. Gerek Batı gerekse İslâm kültüründeki yaygın anlamıyla meşrû "dinin, yasanın veya kamu vicdanının doğru bulduğu şey" demektir. Bir kurum ya da kuralın meşruiyeti ise kendinin üstünde bulunan bir hukuk veya ahlâk normuna uygun olmasını ifade eder.

Meşruiyet kavramının çağrıştırdığı ilk anlam yerleşik kurallara ve usule (prosedür) uygunluktur. Meselâ kralın ilk doğan oğlu olma tahtın meşrû vârisi sayılmanın veya seçilme göreve gelmenin bir şartı olabilir. Meşrû kelimesinin bu mânası büyük çapta prosedüre ilişkindir ve hukukî (hukuka uygun) kelimesiyle benzerlik arzeder. Prosedürel anlamdaki meşruiyet ilgililerin inanç veya tavırlarına zorunlu atıf yapma ihtiyacı duymaz (Morris, s. 103). Özü bakımından meşruiyet ise benimsenen değerler sistemine yani din, ahlâk, hukuk, gelenek ve görenek gibi farklı kaynak ve yaptırıma sahip sosyal düzen kurallarına uygunluğu ifade eder. Normatif bir özellik gösteren bu kuralların içeriğini somut toplumun kültürü belirler ve aralarındaki ilişkiler ağı toplumun yapısına göre çeşitlenir. Bir değerlin toplumca ne düzeyde benimsendiği sosyolojik bir sorun olmakla birlikte itibarını

yitirmiş bir anlayış toplumun tepkisini çekmeye adaydır. Bununla birlikte normatif doğruluğun ölçüsünün toplum mu yoksa akıl mı olduğu hususu tartışmalı bir konudur. Ölçü olarak toplum alındığında kişinin topluma rağmen doğruluğuna inandığı şeyleri savunup savunamayacağı meselesi ortaya çıkar. Gerçi çoğunluk uygulamaya bile doğru bir hareket yarıdınmaz, takdir edilir. Fakat belli bir ideoloji veya mezhep taassubu birtakım hal ve hareketleri mahkûm edebilir. Bu ise toplumsal kabullerin de sorgulanmaya muhtaç olduğunu gösterir. Öte yandan meşrû doğru ve haklı fikriyle yakından ilgili bulunduğu için meşruiyete riayet ferdî olduğu kadar içtimai huzura da katkı sağlar, kamu vicdanında bir kınama söz konusu olmaz. Bu da fert psikolojisini olumlu yönde etkiler. Kamu vicdanını rahatsız edecek bir karar kanunî de olsa meşrû sayılmaz. Toplumun adalet anlayışının aynası olan mâşerî vicdan bir anlamda meşruiyeti belirleyen en önemli unsurdur. Dolayısıyla bir kanun mâşerî vicdanın sesini temsil ederse meşruiyet temeli kazanır.

Alana Göre Meşruiyet Türleri. Meşrû / meşruiyet kavramı günümüzde başta siyaset bilimi olmak üzere din, ahlâk, hukuk, antropoloji, milletlerarası ilişkiler, sosyoloji gibi son derece geniş bir disiplinler yelpazesinde yaygın biçimde kullanılması yanında yer yer epistemolojik bir düzlemde "doğruluk" anlamında mecazi bir kullanıma da sahiptir. Mutlak bir meşruiyetten söz edilip edilemeyeceği ise tartışmalı bir konudur, zira meşruiyetin içinde bulunan şartlarla yakından ilgisi vardır. Bu da meşruiyet- bağlam ilişkisini, objektiflik- sübjektiflik meselesini gündeme getirir.

1. Siyasî Meşruiyet. Gerçeği kavrama yollarını temsil eden değişik disiplinler tarafından meşruiyeti izah için geliştirilmiş çeşitli bakış açıları bulunmakla beraber bu konuda ortak bir anlama zemini vardır ki o da meşruiyet fikrinin öncelikle ve en çok yönetme hakkını ilgilendirmesidir. Bu açıdan meşruiyet hükümet etme hakkını tanıma mânasına geldiğinden siyasî meşruiyet kavramı etrafında geliştirilen teoriler, siyasî yetki ve itaati eş zamanlı doğrulama sürecinde ortaya çıkan temel siyasî meseleler için çözüm önermeye çalışır (Coicaud, s. 10). Siyaset biliminde meşruiyet yönetilenlerin değil yönetenlerin tasarruflarını, bir başka anlatımla eşitler arasında değil güçlü ile za-

yıf arasındaki ilişkilerde güçlü olanın za- yıfa yönelik davranışlarında dikkate alınması gereken mülâhazaları ilgilendiren bir kavram olup siyasî iktidarın kurumsallaşması yanında ahlâkî açıdan temellendirilmesine imkân veren süreci ifade eder. Nitekim siyasî meşruiyet "iktidara geliş ve iktidarı kullanışta yerleşik ilkelere, yani toplumun genel kabulüne mazhar olmuş usullere ve siyasî-ahlâkî değerlere uygunluk" olarak tanımlanır. Bir tarafında devletin hâkimiyetinden doğan yetkileri elde edip kullanan yönetim, diğer tarafında halkın yer aldığı bu ilişkide meşruiyet -yapısı gereği- ilişkinin hem doğuşu hem devamıyla ilgilidir. Bu iki aşamada aranan şartların varlığı bir tarafa yönetme hakkını bahşeder, karşı tarafa da itaat ödevini yükler. Fakat yönetimin meşrû olması her kararının doğruluğunu garanti etmez. Bu noktayla bağlantılı olarak meşruiyetin yönetimin belirtilen şartları taşımasına mı yoksa bu şartları taşıdığına halkın inanmasına mı bağlı olduğu konusu siyaset biliminde ciddi tartışmalara yol açmıştır. Esasen ister rejim içi isterse rejim düzeyinde meşruiyet yönetilenlerin kanaatleriyle ilgili bir mesele sayıldığı için işin bu yönü meşruiyetin psikolojik boyutunu oluşturur. Uygulamada ise gerek iktidar değişimine gerekse iktidarın kullanılma biçimine ilişkin çeşitli usuller denenmiştir. Bu usuller, yürürlükte bulundukları yer ve dönemler için aynı zamanda meşruiyet kriterlerini de oluşturur. Dolayısıyla her dönem kendine has bir meşruiyet anlayışına sahiptir. Bu sebeple farklı zamanların veya yerlerin anlayışlarını esas alarak somut bir uygulamanın değerlendirilmesi halinde sağlıklı bir sonuca varılamaz.

Siyasî meşruiyet, tanınmış ilkelere dayalı yönetim hakkı olduğuna göre yönetim emirlerini uygulamak için ihtiyaç duyduğunda zor kullanma yetkisine de sahiptir. Devlet- fert ilişkilerinde devlete böyle bir yetki tanınmadığı takdirde topluma yönelik kararlarını işletebilmesi mümkün olmaz. Zor kullanma özû itibarıyla ahlâkî değilse de devletin kullandığı zor kamu vicdanını rahatsız etmeyen bir yetki kullanımı biçiminde ise meşrûdur.

Meşruiyet fikrinin yöneticileri denetleme işlevini yerine getirmesinde adalet kavramı temel referansı teşkil eder. Fakat adalet ahlâkî erdemlerin en yücesi sayılsa da adalet anlayışıyla ilgili farklı yaklaşımların meşruiyet değerlendirmelerine izâfîlik katması kaçınılmazdır. Öte yandan yöneticinin meşruiyetini korumasın-

da yegâne şart âdil olması değildir, yöneticide daha başka meziyetler de aranır.

İktidarın el değiştirmesi konusunda çeşitli usuller denenmiştir. Bu deneyimler sonunda geline nokta demokratik seçimler olmuştur. Demokrasilerde halkın kendi rızasıyla yöneticilere birtakım yetkileri devrettiği farzedilir. Fakat bu yetki devrine mesnet teşkil eden işlemin mahiyeti ve yöneticilerin verilen yetkileri aşması halinde meşruiyet kaybının söz konusu olup olmayacağı siyaset biliminin önemli problemlerindendir.

2. Hukukta Meşruiyet. Hukuktaki meşruiyet siyasetteki meşruiyetin bir uzantısı ve türevi niteliğindedir. Hukuk alanında meşruiyet kavramını iki ayrı düzlemde ele almak gerekir. a) Yürürlükteki hukuk kurallarına, kısaca kanuna uygunluk anlamında meşruiyet. Buna kanunî meşruiyet denir. b) Temel ahlâk ve hukuk ilkelere, özellikle adaletle uygunluk anlamında meşruiyet. Kavram mutlak olarak kullanıldığında daha çok bu mânâ kastedilir. Bunu belirtmek için hukukî meşruiyet tabiri de kullanılır.

Devletin hâkimiyet unsurundan doğan yasama, yürütme ve yargılama yetkilerinin yürürlükteki hukuk kurallarına uygun işlemesi durumu için meşruiyet değil daha ziyade kanunilik ve aynı anlama gelmek üzere hukukilik kavramı tercih edilir. Meselâ bir yasanın usulüne göre ve anayasaya uygun olarak çıkarılması, bir yargıcın yasaya uygun karar vermesi, bir yöneticinin yasaya uygun işlem yapması bu anlamda meşruiyet için yeterlidir. Yönetilenlerin hukuk alanını ilgilendiren fiil ve işlemleri için de aynı şey söz konusudur; bunların mutlak anlamda meşruiyetinden değil pozitif hukuka uygunluk veya aykırılıklarından söz edilir.

Keyfiliğin önlenmesi, özellikle suçların ve cezaların tayininde yasalarla belirlenmiş çerçevede kalınabilmesi açısından kanunilik ilkesi büyük önem taşımakla beraber kanunî yönden meşrû olan hukuk açısından meşrû olmayabilir. Dolayısıyla hukukî meşruiyet düzeyi kanunlar için bir idealdir. Hukukî meşruiyetin en belirleyici kriteri adalettir. Pozitif hukuk kurallarının adalet idesine uygunluğunu ifade eden bir kavram sayılabilecek olan meşruiyet, mevcut hukukun olması gereken hukuka ne kadar uygun bulunduğunu ölçme ve mevcut hukuku denetleme işlevi görür, pozitif hukuk şemasının adaleti gerçekleştirme amacına uygun konuşlanıp konuşlanmadığını sınar. Fakat adalet anlayışıyla ilgili farklılıkların siyasî

alandaki meşruyet açısından da değerlendirme farklılıklarına yol açması tabiidir. Öte yandan bir eylem veya işlemin meşrû sayılmasının Tanrı'nın böyle buyurmasına mı yoksa ona ait bir niteliğe mi bağlı olduğu hususu hukuk felsefesinin önemli problemlerinden biri olagelmıştır.

Hukuka uygunluk anlamında meşruyet değerlendirmesi yapılırken insanın mutluluğu ve hak kavramı merkezî bir önemi haizdir. İnsanın sahip olduğu hakların başında hayat hakkı geldiğinden kişinin kendini veya başkasını yok etme yahut tehlikeye atma hakkı olamaz. Bu sebeple intihar, ötenazi ve kürtaj meşrû sayılmamış, haklı bir sebep bulunmadıkça adam öldürmek büyük suç kabul edilmiştir. Haklı sebeplerin başında meşrû müdafaa gelir. Zaruret hali normal durumlardaki bazı yasakları ihlâl etme imkânını verse de bunların arasında başkasının canına kastetme kesinlikle yoktur. Bir arada yaşama zarureti mutlak hürriyete imkân vermez. Toplumsal hayatta herkes kural olarak kendi hukuk alanında kalmak ve başkasının hâkimiyet alanına tecavüz etmemek gibi temel bir yükümlülük altındadır. İhlâller genellikle hakların kesiştiği yerlerde vuku bulur ve meşruyet sorununu gündeme getirir. Hak süjesi olan kişiyi özerk bir varlık olarak gören hukuk düzeni, bu özerkliğini sadece eşitler arası ilişkilerde yaşanabilecek tehlikelere karşı değil aynı zamanda güçlü olan devlete karşı da koruyup güvence altına almak durumundadır. Nitekim demokratik ülkeler temel hakları ve özgürlükleri bu maksatla kurucu yasalarına dercedip güvence altına alırlar. Fakat hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması bazı yasakların kabul edilmesini de zorunlu kılar. Yasakların başında kamu düzenine aykırılık gelir. Zira kamu düzeninin korunması hukukun temel işlevidir. Dolayısıyla hukuk bunu ihlâl eden fiillere medenî veya cezaî yaptırımlar uygular.

3. Milletlerarası Meşruyet. Milletlerarası câmianın birer üyesi haline gelen devletler için iki aşamalı bir meşruyet söz konusudur. Birincisi "varlık kazanıp tanınma" anlamında meşruyet, diğeri de devletlerarası ilişkilerde gündeme gelen meşruyettir. Devletlerin meşruyeti diğer devletler veya devletler topluluğu tarafından tanınmaya dayanır. Bu tanıma belirli bir statü bahşetmesi yanında birtakım haklar sağlar, ödevler ve sorumluluklar yükler. Tanıma iç hukukta olduğu gibi milletlerarası hukukta da bazı hukukî un-

surlar içerir (Morris, s. 104). Meşruyetin ikinci aşaması daha çok hâkimiyet kavramıyla ilgilidir. Hâkimiyet gereği her devlet diğer devletin hükümlerine haklarına saygı göstermek durumundadır. Fakat bu ilke mutlak olmayıp bazı durumlarda bir devletin iç işlerine meşrû müdahale hakkı doğabilir. Bu anlamda meşruyet değerlendirmesinin kesin ölçütleri bulunmamakla birlikte günümüzde insan hakları ihlallerinin meşrû müdahale sebeplerinin başında sayılması eğilimi belirlemektedir. Ancak insan haklarının muhtevassın tesbiti, insan hakları ihlallerinin hangi düzeye ulaştığında müdahaleye haklılık kazandıracağı ve meşrû müdahale kriterlerinin kimler tarafından tayin edileceği hâlâ önemini koruyan sorunlardır. Yine milletlerarası aktörlerin birbirine yönelik olumsuz davranışlarının milletlerarası müesses nizamı uygunluğunun denetlenmesinde meşruyet ilkesi esas olmakla beraber bunun kriterleri, meşrû sayılmayan tutuma karşı gösterilecek tepki ve gerektiğinde müdahalede bulunulması gibi konularda henüz bir anlaşma sağlanmış değildir.

4. Sosyolojik Meşruyet. Din, mezhep, siyasî sistem, rejim, ideoloji gibi sosyal yapıların meşruyet temelini bunlara karşı beslenen inanç ve duyulan güven teşkil eder. Sosyal yapıyı biçimlendiren değerler toplamı içinde hukuk da vardır. Belirtilen anlamda bir yapı veya kurum fonksiyonunu yitirdiği ya da böyle olduğuna geniş kesimler inandığı yahut inandırıldığı takdirde varlık sebebini, yani meşruyet zeminini yitirir. Doğru ve tutarlı olduğuna dair güçlü bir kanaat ve inanç yeniden oluşmadıkça meşruyet krizi aşılamaz. Meşruyet kazanımı da yitimi de belli bir süreçle göre işler. Meşruyet yitimi ferdî düzeyde kalabileceği gibi geniş kesimlere de yayılabilir. Herhangi bir sosyal yapı kendisine yönelik yaygınlık kazanan güvensizlik karşısında varlığını sürdürmez. Meşruyetini yitiren bir kurum otoritesini de yitirir. Fakat bazı durumlarda otoriteyi sürdürmek için meşrulaştırma çabasına girilir. Bu süreçte siyasî itaati normal bir durum haline getirmek için topluma ideoloji zerketme yoluna gidilir. İktidarda kalmakta direnen yönetim bunun için türlü yollar dener. Modern dünyada medya bu amaç için en güçlü silâh olduğundan iktidar-medya-ekonomi ilişkisi etik tartışmaların merkezinde yer alır.

Her din, mezhep, düşünce, sistem, rejim, ideoloji doğruluğunu, fert ve toplu-

ma yarar sağladığını, bu noktada alternatifinin bulunmadığını iddia ederek meşruyet kazanmaya, toplumda taban bulmaya ve rakiplerini değişik yöntemlerle yıpratmaya çalışır. Sistem / paradigma düzeyinde meşruyetten söz edilebileceği gibi parça-bütün ilişkisi çerçevesinde sistem içi meşruyetten de söz edilebilir. Sosyal değer sistemleri olarak din, ideoloji, siyasî rejim, mezhep, ekol ve akım gibi yapıların meşruyeti daha çok sosyolojiktir.

Dinin referans alındığı bir toplumda meşruyetin ölçüsü söz konusu dinin kutsal metinleri, bir mezhebin esas alındığı bir çevrede meşruyetin ölçüsü o mezhebin dogmaları, bir ideolojinin hâkim olduğu bir ortamda meşruyetin ölçüsü o ideolojinin ilkeleridir. Ancak bu dinî metinlerin, dogmaların ve ilkelerin olaylara uyarlanması bir yorum işlemini gerektirir. Bu işlemin tutarlı ve geçerli olabilmesi için belli bir yöntemin benimsenmesi lâzımdır. Öte yandan seküler toplumalarda meşruyetin ölçüsü ilgili düşünce akımının ilkeleridir. Bu çerçevede çeşitli siyasî sistem ve hukuk anlayışlarından söz edilebilir. Evrensel meşruyet ilkelerinden söz etmenin mümkün olup olmadığı sorusu ise canlılığını korumaktadır.

İslâmî Literatürde Meşruyet Fikri. İnanç, ahlâk ve amelle ilgili bir değerler sistemine sahip olan İslâm dini, mensuplarının gönlünde ve zihninde oluşturduğu otorite ile yapılan eylem ve işlemlerin bu değerler sistemine uygunluğunu sağlamayı hedefler. Bu uygunluğun belirlenmesinde gündeme gelecek öncelikli konu kaynak sorunudur. Nitekim İslâm âlimleri, geniş anlamıyla meşruyet kavramını dinin ana kaynaklarına ve bunların atıfta bulunduğu veya geçerli saydığı tâlî kaynaklara uygunluk olarak anlamışlar ve her bir dinî-hukukî düzenlemenin delillerini meşruyetin göstergesi saymışlardır. Meselâ Karâfi, mükelleflerin veya hâkimlerin somut olaylarla ilgili değerlendirmelerine ışık tutan kanıtlardan ayırt etmek üzere şer'î hükümlerin dayanağını oluşturan delilleri "edilletü meşrûyyeti'l-ahkâm" diye adlandırır (*el-Furûk*, I, 128-129). Yine hemen bütün fikhî izahlarda herhangi bir dinî-hukukî düzenlemeden söz edilirken, "Bunun meşruyeti kitapla ... sâbittir" şeklinde bir ifade kalıbı kullanılır. İnanç ve ahlâkî davranış alanında da meşruyetin belirlenmesinde kaynaklara uygunluk öncelikle gerekli olmakla birlikte iman konularında kesin naklî delile dayanılması esastır; zannî de-

lile dayanılabilmesi ise tartışmalı olup bu tür delillerden çıkarılan itikadî hükümler bağlayıcı değildir. Dolayısıyla dinî firkaların meşruiyet çerçevesinde kalıp kalmadığını, bir başka anlatımla sapkınlık sınırını tayin eden temel ölçüt kesin delille sabit hükümlere aykırılığın bulunup bulunmamasıdır. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken bir nokta, kesinlik taşıyan hükümlerin amel ve ahlâk alanıyla ilgili olsalar da bu yönüyle itikadî sayılmasıdır (bk. BİD'AT; DALÂLET). Buna karşılık ameli konularda zannî delile dayanılmasının kaçınılmazlığı hemen bütün âlimlerce kabul edilmiş olup ehli tarafından ve yerinde yapılmış olan ichtihadın meşruiyetine dair görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Hakkında özel dinî bildirim bulunmayan konularda ise ana kaynaklarda kendisine vurgulu atıflar yapılmış olan insan aklı, muhâkemesi ve tecrübesinin, toplumsal eğilim ve ihtiyaçları yansıtan örf ve âdetlerin meşruiyet ölçütü olarak önemli bir işlev üstlenmesi İslâm âlimleri arasında genel kabul gören bir husustur. Diğer taraftan İslâm hukuk ilmindeki kıyas-istihsan ayrışmasının temelinde, bir hukuk normunun içerik ve öz yönünden adalet ve hakkaniyet ilkelerine uygunluğunun meşruiyet, şekil yönünden bir üst norma uygunluğunun ise kanunilik fikriyle izah edilmesine benzer bir durum vardır. Müctehid, analogi ile varılan bazı sonuçların dinî- hukukî düzenlemelerin bütününe dair zihninde oluşan temel anlayışa ters düştüğü kanaatini edinince bu bütüne ve genel ilkelere uygun başka bir çözüm arayışına girer. İstihsan metodu bir bakıma bu süreçte keyfî bir hüküm vermenin önüne geçilebilmesi için bazı ölçülerin devreye sokulmasını sağlar.

Müslümanların ödev bilgisi (deontoloji) niteliğindeki fıkıh ilmi, insana ait iradî fiilleri kutsal metinlerde ifadesini bulmuş ilâhî irade karşısında taşıdığı değere göre beşli bir sınıflandırmaya tâbi tutar. Vâcip (farz), mendup, haram, mekruh ve mubah şeklindeki beş kategori kişinin hak, özgürlük ve ödev yelpazesini oluşturur. Fıkıhın felsefî temelleri ve metodolojisi mahiyetindeki fıkıh usulü ilminde ayrıntılı incelemelere tâbi tutulan bu yelpaze bir anlamda dine ait meşruiyet şemasıdır. Vâcip (farz) çerçevesine giren fiiller birer ödev özelliği taşıdığından bunların terki meşrû değildir; ihmal edilmesi sorumluluk doğurur. Buna karşılık haram kapsamındaki fiillerin yapılmaması bir ödev olup işlenmesiyle meşruiyet sınırı aşılmış ve kişi bunun sorumluluğunu üst-

lenmiş olur. Mendup ve mekruh terimleri ise tavsiye anlamı içerir; bunlarda dinin talebi kesin ve bağlayıcı olmamakla beraber menduplar vâcipler için, mekruhlarda haramlar için mükellef üzerinde hazırlayıcı bir role sahip olduğundan birincilerin yapılması, ikincilerin yapılmaması özendirilmiştir. Diğer dört terimden farklı olarak mubah olumlu veya olumsuz bir talep içermez; yapılması dinî yönden bir sakınca içermeyen, dolayısıyla kişinin yap-pip yapmamakta serbest bırakıldığı fiilleri ifade eder. Bazı müellifler "meşrûât" tasnifinde bağlayıcı olarak veya tavsiye niteliğinde dinen yapılması istenenleri esas alırsa da meşrû kelimesinin geniş anlamdaki kullanımıyla bu beş terim arasında ve dar anlamdaki kullanımıyla vâcip, mendup, mubah terimleri arasında genel-özel ilişkisi vardır. Öte yandan mubah terimiyle helâl ve câiz terimleri arasında, dolayısıyla bunlarla meşruiyet kavramı arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır (krş. Şemsüleimme es-Serahsî, I, 100-116; İbn Âbidîn, s. 179-190; ayrıca bk. CÂİZ; HELÂL; MUBAH). Bu kategorilerin hayata geçirilmesinde, özellikle ödevlerin ifası ve yasaklardan kaçınmanın sağlanmasında ferdî meşruiyet denetimi özel bir önemi haizdir ve bunun temelini günah düşüncesi oluşturur. Din, kişiye belli bir hayat disiplini kazandırmak amacıyla ister maddî ister mânevî hayatını olumsuz yönde etkileyecek her türlü davranışı günah olarak niteler. Günah ise maddî ve mânevî hayatı sıkıntıya sokan bir mutsuzluk kaynağıdır. Dolayısıyla kişi, kendi hayatı da olsa olumsuz yönde etkileneceği her türlü fiilden uzak durmak ve hayatın her boyutunu sorumluluk anlayışı içinde geçirmek durumundadır.

Yine fıkıh usulü ilminde, bir fiilin meşrû sayılıp sayılmamasına ilişkin değerlendirilmeden ayrı olarak meşrû olduğu kabul edilen bir kısım fiillerin de dinin ve hukuk düzeninin taleplerine uygunluk durumu ve buna bağlanacak sonuçlar üzerinde durulup müeyyide kavramına ilişkin önemli tahliller ortaya konmuştur. Hanefîler'in dışındakiler, kural olarak ibadetler ve hukukî işlemler arasında ayırım gözetmeksizin şer'î gereklilikleri (rükünler ve şartlar) taşımayan fiilleri bütünüyle geçersiz sayar ve bunlar için eş anlamlı olmak üzere bâtil ve fâsid terimlerini kullanır. Hanefîler ise ibadetler alanında yakın bir anlayışı benimserken hukukî işlemler konusunda şer'an aranan gerekliliklerin önem derecesine göre bir ayırım yaparak düzeltilmesi mümkün olmayacak

ölçüde eksiklik taşıyan fiilleri bâtil, ıslahî kabil olanları fâsid olarak nitelendirir. Bütünüyle hukuka uygun şekilde yapılan işlemler için bunların hukuken geçerli olduğunu ve hukukî sonuçlarını doğuracağını ifade etmek üzere her iki gruptaki fakihlerce sahih terimi kullanılır (bk. BUTLÂN; FESAD).

Fıkıh usulündeki hüküm teorisinin bir parçasını oluşturan azîmet-ruhsat ayırımı da meşruiyet fikriyle ilgili önemli tahliller içerir. Teklifî hükümlere mükellefi çevreleyen şartlar bakımından bir bakışın ifadesi olan bu ayırımla, bir kısım kolaylaştırma hükümlerinden yararlanan yahut bazı durumlarda görevi terketmek veya yasağı işlemek zorunluluğuyla karşılaşan yükümlünün yine meşruiyet çerçevesinde kalmış olduğu izah edilir. Buna göre ruhsat kapsamındaki davranışların meşruiyet temelini yine dinin ana ilkeleri ve mükellefin şârin iradesine uyma yönündeki tercihi oluşturmaktadır. Meselâ dinî inancı gereği ömrü boyunca içki içmekten sakınmış olan bir müslümanın hayatî tehlike ile karşılaşması durumunda canını kurtaracak miktarda bundan içmesi meşruiyet çizgisinin dışına çıkma şeklinde telakki edilmediği gibi aksine yine anılan yasağı koyan iradeye ram olma anlamı taşır; hatta bazan bu yasağın işlenmesi şer'an bir görev niteliği bile kazanabilir (bk. RUHSAT). Öte yandan vaz'î hüküm türlerinden olan sebeple bunun sonucu (müsebbep) arasında meşruiyet açısından zorunlu bir ilişki bulunup bulunmadığı üzerinde de durulmuştur. Şâtibî, diğer konularda böyle zorunlu bir bağ bulunsun da şer'î hüküm bağlamında sebeplerin meşruiyetinin müsebbeplerin meşrûluğu sonucunu zorunlu kılmadığına dikkat çeker (*el-Muvâfakât*, I, 189-192).

Hayatı bir bütün olarak görüp benimsemiştiği değerlerin her alanda hâkim olmasını istediğinden İslâm dininin getirdiği yükümlülüklerin hepsi ferdî değildir. Ana kaynakların toplumu da sorumlu bir muhatap kabul ettiğini dikkate alan âlimler insana yönelik vecibeleri ferdî ve içtimâî düzeyi ayırt edecek biçimde ele almıştır. Fıkıh usulü terminolojisinde yer alan aynı-kifâi ayırımı bu anlayışı yansıtır. Aynı grubunda yer alan vecibeler her fertten ayrı ayrı istenen yükümlülüklerdir. Kifâî grupta yer alanlar ise toplumun belli bir konudaki ortak ihtiyacını karşılayacak kadar ehil kişiden istenir; fakat bunların lâyıkiyla yerine getirilmesinden bütün toplum sorumludur. Bir başka anlatımla, dinin benimsediği değerler sistemine uy-

gunluk anlamında meşruiyetin sağlanması aynı görevler bakımından fert düzeyinde kalırken kifâî görevler söz konusu olduğunda bu toplumun uhdesine tevdi edilmiş bir emanet konumundadır. Dinî danışmanlık (fetva) ve hukukî ihtilâfların çözüme kavuşturulması (kazâ) yanında toplumun dirlik ve düzenliğini sağlayacak yönetim işi de (velâyet-i âlme, imâmet) bu gruba giren görevlerdendir.

Sünnî âlimlerinin devlet yönetimine ilişkin olarak kaleme aldıkları eserlerde devlet başkanında (imam) aranacak şartlar konusunu işlerken ileri sürdükleri görüşlerin temelinde yönetim için gerekli birikim ve donanımına sahip kişiyi seçme kaygısının yattığı ve ayrıntılarıyla ilgili tartışmaların daha çok bu amaca yönelik olduğu görülür. Devlet başkanının gerek göreve getirilmesi gerekse görevden uzaklaştırılmasına ilişkin prosedür hakkında farklı düşünceler bulunmakla birlikte meşruiyetin temel ölçütü toplumun kabullenmesi ve kaosun önlenmesi noktasında düğümlenir. Devlet başkanının tasarruflarının meşruiyetini ve yönetilenlerin itaat mecburiyetini belirleyen ölçüt ise ilâhî iradeye, daha somut bir anlatımla aslî kaynaklardaki açık hükümlere aykırılık taşımama şeklinde ifade edilir. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra yaptığı meşhur konuşma ve Hz. Ömer'in orada bulunanlarca tasvip gören cevabı, birçok çağdaş yazar tarafından İslâmî anlayışa göre yönetimin iş başına gelmesine ilişkin meşruiyetinin halk iradesine dayanması gerektiğini, yine yönetimin hukuk devleti ilkesine bağlı kalmakla yükümlü bulunduğunu ve yönetenlerin tasarruflarının meşruiyet çerçevesinde kalıp kalmadığını denetleme görev, yetki ve sorumluluğunun da topluma ait olduğunu gösteren bir örnek olarak ele alınmıştır. Yönetilenlerle ilgili tasarrufların meşruiyetinin belirlenmesinde topluma yararlı olması (mashahat) ilkesi özel bir önemi haiz olmakla beraber (Mecelle, md. 58) yoruma açık olan bu şartın değerlendirilmesinde geniş bir takdir yetkisinin bulunması tabiidir. Adalet, şûra, eşitlik gibi ilkeler ana kaynaklarda ifadesini bulmuş ve bunların hayata geçirilmesi için Hz. Peygamber tarafından açık örnekler ortaya konmuş olsa da yöneticilerin bu ilkelerle bağdaşmayan icraatları zaman zaman bu yorum imkânından ve takdir yetkisinden yararlanan bir meşruiyet temeli bulabilmiştir. Bununla birlikte İslâm tarihinde, özellikle yüksek oranda gayri müslim nüfusa sahip olan Osmanlı Dev-

leti'nde halkın yöneticilerin haksız uygulamalarına karşı gösterdiği tepkiyi şeriat isteme sloganıyla ifade etmesi ortak bir meşruiyet anlayışını yansıtırma açısından ilgi çekicidir. İmâmeti hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı gibi gören ve imamın günahsız (mâsum) olması gerektiğini savunan -Zeydiyye dışındaki- Şîa'ya göre ise devlet başkanı meşruiyetini ilâhî iradeyle (nas) belirlenmiş olmasından alır (bk. BİAT; DEVLET; HİLÂFET; İMÂMET; İTAAT). Milletlerarası meşruiyet konusuna ışık tutan tahlillere daha çok, fûrû-ı fıkıh eserlerinin devletler hukukuyla ilgili geniş incelemeler içeren "kitâbü's-siyer" veya "kitâbü'l-cihâd" başlığını taşıyan bölümlerinde ve aynı isimlerle kaleme alınmış müstakil eserlerde rastlanır (bk. SİYER).

Fıkıhın düzenlediği ilişkiler açısından merkezî bir öneme sahip olan hak kavramının da meşruiyet fikriyle sıkı ilişkisi vardır. Klasik fıkıh literatüründe genel bir hak teorisi bulunmamakla birlikte İslâm âlimleri hakların çeşitleri ve dinî-hukukî sonuçları üzerinde önemle durmuşlar ve hakların varlık ve meşruiyet kazanmasını ilke olarak şer'î hükme bağlamışlardır. Fıkıh eserlerinde nasla belirlenen suç ve cezalarda (hadler) kanunilik ilkesinin esas alınması gerektiği açıkça ifade edildiği gibi İslâm teşriinin ceza politikası çerçevesinde toplumsal yapı ve ihtiyaçlara göre belirlenecek olan ta'zîr suç ve cezaları için de ictihad kurumuna atıfta bulunularak bu ilkenin özünü yansıtan, yani olabildiğince keyfiliğin önlenmesini hedefleyen bir doktrin geliştirilmeye çalışılmıştır. Yine Kitap ve Sünnet'te yargının âdil olması gereğine yapılan güçlü vurgular doğrultusunda gerek fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde gerekse müstakil olarak kaleme alınan eserlerde yargı-lamanın meşruiyet temeline dayalı ve objektif ölçülere göre yürütülmesini amaçlayan zengin bir doktrin oluşturulmuştur.

Yönetim dışı alanda meşruiyet kavramının öne çıktığı konuların başında kadın-erkek ilişkileri ve çalışma hayatı gelir. Toplumun temel taşı olan aile kurumuna ana kaynaklarda atfedilen değer bir yansıması olarak müslüman toplum-larda gerek doktrin gerekse uygulama düzeyinde kadın-erkek ilişkilerinin meşruiyeti konusuna özel bir önem verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de karşı cinsler arasında kurulacak beraberliğin gerek erkek gerekse kadın açısından iffet esasına dayalı olması istenirken zina ve geçici dostluk ilişkisi kesin bir dille yasaklandığından

meşruiyet kavramı daha çok meşrû olmayan davranışlardan kaçınma bağlamında gündeme gelir. Eşcinsel ilişki ise doğrudan gayri meşrû fiillerden sayılmıştır. Geçimi sağlamanın ve çalışma hayatının dinî-ahlâkî değerlere uygunluğu açısından da meşrû olmayan yollara tevessül edilmemesi esas olmakla birlikte bu alanda ihtiyaç duyulan iş ve işlemlerin çeşitliliği sebebiyle konuya ilişkin incelemelerde "el-kesbül-meşrû" kavramı ve yapılmaması gerekenler yanında nelerin yapılmasının uygun olduğuna dair mükellefe yol gösteren kurallar ve izahlar merkezî bir yere sahiptir. Bunlar fıkıh literatüründe geniş bir yer tuttuğu gibi bazı müelliflerce "kitâbü'l-kesb" başlığı altında ve bu isimle yazılan kitaplarda özel olarak ele alınmıştır. Her iki konunun işlenişinde değişik bölge ve dönemlerin sosyal şartlarına, örf ve âdetlerine ait izler bulunması tabiidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "şr'a" md.; *Mekâyisü'l-luğa*, "şr'a" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "şr'a" md.; *et-Ta'rifât*, "Meşrû" md.; *Tâcû'l-arûs*, "şr'a" md.; Ch. T. Lewis – Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1993, s. 1047, 1055-1056; Wensinck, *el-Mu'cem*, "şr'a" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "şr'a" md.; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1405/1985, s. 3-24; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Cüyâşî* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401; Şemsüleimne es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372, I, 50, 51, 52, 82, 83, 100-116; İbn Ebû Rendeka et-Turtuşî, *Sirâcû'l-mülûk* (nşr. M. Fetih Ebû Bekir), Kahire 1414/1994, s. 198; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 128-129; Şâtibî, *el-Muwâfaqât*, I, 189-192; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, İstanbul 1300, s. 179-190; Mecelle, md. 58; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1958; A. P. d'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, London 1972; Abdullah Mürsî, *Siyâdetü'l-kânûn: Beyne's-şer'ati'l-İslâmiyye ve's-şer'ati'l-vaz'îyye*, İskenderiye 1972; Zâfir el-Kâsımî, *Nizâmü'l-hükûm fi's-şer'â ve't-târihi'l-İslâmî*, Beyrut 1394-98/1974-78, I-II; R. A. Wasserstrom, "The Obligation to Obey the Law", *Essays in Legal Philosophy* (ed. R. S. Summers), Berkeley 1976, s. 274-304; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981; Abdülcelîl Muhammed Ali, *Mebde'ül-meşrû'iyye fi'n-nizâmî'l-İslâmî ve'l-enzîmeti'l-kânûniyyeti'l-mu'âşıra*, Kahire 1984; Fethî Abdülkerîm, *ed-Devle ve's-siyâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1984; M. Abdülhamîd Ebû Zeyd, *Şâ'atü'r-rû'esâ' ve mebd'e'ül-meşrû'iyye*, Kahire 1988; D. Jary – J. Jary, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, New York 1991, s. 272-273; S. Brewer, *Valuing Reasons: Analogy and Epistemic Deference in Legal Argument* (doktora tezi, 1996), Harvard University; Jean-Marc Coicaud, *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right*

and Political Responsibility (trc. ve ed. D. A. Curtis), Cambridge 2002, s. 10-23; Christopher W. Morris, *An Essay on the Modern State*, Cambridge 2002, s. 102-113; Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi* (trc. Mustafa Erdoğan – Yusuf Şahin), Ankara 2004; Ender Ethem Atay, "Hukukta Meşruiyet Kavramı", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, I/2, Ankara 1997, s. 121-166; J. Cunliffe – A. Reeve, "Dialogic Authority", *Oxford Journal of Legal Studies*, XIX/3, Oxford 1999, s. 453-465; G. Cross, "A Theory of Impartial Justice", a.e., XXI/1 (2001), s. 129-144; S. J. Laws, "Beyond Rights", a.e., XXIII/2 (2003), s. 265-280; S. Coyle, "Our Knowledge of Legal Order", *Legal Theory*, V, New York 1999, s. 389-413; M. Kramer, "How Moral Principles Can Enter into the Law", a.e., VI (2000), s. 83-108; B. B. Levenbook, "The Meaning of a Precedent", a.e., VI (2000), s. 185-240; M. C. Dorf, "The Heterogeneity of Rights", a.e., VI (2000), s. 269-297; M. D. Adler, "Personal Rights and Rule-Dependence", a.e., VI (2000), s. 337-389; Christine Horne, "The Contribution of Norms to the Social Welfare: Grounds for Hope or Pessimism", a.e., VII (2001), s. 159-177; M. H. Kramer, "Throwing Light on the Role of Moral Principles in the Law", a.e., VIII (2002), s. 115-143; H. M. Hurd, "Moral Rights and Legal Rules", a.e., VIII (2002), s. 423-455; B. Tungodden, "The Value of Equality", *Economics and Philosophy*, XIX/1 (2003), s. 1-44; C. Shearing – J. Wood, "Governing Security for Common Good", *International Journal of the Sociology of Law*, XXXI, London-New York 2003, s. 205-225.

BİLAL AYBAKAN



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

MEŞRÛ MÜDAFAA

"Bir kimsenin haksız bir saldırıyı kendisinden veya başkasından uzaklaştırmak amacıyla zorunlu tepki göstermesi ve bunu uzaklaştıracak ölçü ve oranda kuvvet kullanarak başka şekilde korunamayacak bir hakkı bizzat koruması" anlamındaki meşrû müdafaa ceza hukukunda genellikle hukuka uygunluk sebepleri arasında değerlendirilir. Çağdaş Arap hukuk kitaplarında ed-difâu'ş-şer'î diye ifade edilen meşrû müdafaa fıkıh eserlerinde def'u's-sâil terkiibiyle belirtilir. Bu tamlamayı oluşturan kelimelerden def' "güç kullanarak ortadan kaldırma, savuşturma", sâil de "saldırıda bulunan birini alt etmek için sıçrayıp hamle yapan" mânalarına gelir. Def'u's-sâil tamlaması ile sâil ve bunun masdarı olan sıyâl kelimeleri fıkıh kitaplarında yaygın bir kullanıma sahip olmakla beraber bu terkinin terim anlamını belirleyen tariflere rastlanmaz. Fıkıhta bu tamlamaya yüklenen terim anlamını kısaca "hukuken koruma altında bulunan bir hakka yönelik haksız bir saldırıyı bununla orantılı bir güç kullanıp durdurmak

veya ortadan kaldırmak" şeklinde ifade etmek mümkündür. Fıkıh kitaplarında yer yer soyutlamalar yapılsa da hukukî konuların suç teorisi vb. teoriler oluşturularak değil daha çok meselecî bir yöntemle incelendiği dikkate alınırsa meşrû müdafaa konusunda günümüz hukuk incelemelerinde olduğu gibi sistematik bir bölümle karşılaşılmasını, hatta konuya ilişkin birçok hükmün fıkıh kitaplarının değişik başlıkları altında yer almasını yadırgamamak gerekir. Fıkıh eserlerinde meşrû müdafaa konusunun ele alınışıyla ilgili önemli bir nokta, İslâm âlimlerinin bu konuyla ilk dönemlerden itibaren ilgilenip soyut kurallar çıkarmaya elverişli tahliller yapmış olmalarıdır. Nitekim İmam Şâfiî'nin *el-Üm* adlı kitabında yer alan örnek ve değerlendirmeler (VI, 26-29, 170-173) bunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Çağdaş İslâm hukuku müellifleri meşrû müdafaa konusunu incelerken İslâmî literatürde "nehiy ani'l-münker" tabiriyle ifade edilen ve "dinî-ahlâkî değerlerin korunması için yapılacak müdahaleler" anlamına gelen toplumsal göreve de (bk. EMİR bi'l-MA'RÛF NEHİY ani'l-MÜNKER) genişçe yer verirler. Haksız saldırının devlet düzeyinde olması ve bunun önlenmesi de meşrû müdafaa kavramıyla yakından ilgili olmakla beraber bu konu günümüz hukuk sistematüğinde devletler umumi hukukunda, İslâm hukukunda da fûrû-i fıkıh kitaplarının "kitâbü's-siyer" (kitâbü'l-cihâd) başlığını taşıyan bölümlerinde, siyer ve cihad konusunda kaleme alınan müstakil eserlerde geniş biçimde işlenmiştir (bk. CİHAD; MUKÂBELE bi'l-MİSL; SAVAŞ).

İnsanın tehlikelere karşı kendini savunması tabii bir refleks olduğu gibi haksız saldırıya karşı tepki göstermesinin meşrû sayılması fikri çok eski bir geçmişe sahiptir. Kişinin doğasındaki çekişme eğilimi, başkalarının haklarına tecavüzün insanlık tarihinin bütün dönemlerinde görülen bir realite olması sonucunu doğurmuş, bunu toplum adına önlemeyi hedefleyen örgütlenmeye gidilmesi hakların denge-lenmesi açısından daha sağlıklı olsa da her zaman kamusal önlemler yeterli olmadığından fertlerin belli durumlarda haksız saldırıyı önlemek üzere harekete geçmesi meşrû kabul edilmiştir. Hatta bazı müellifler, meşrû müdafaa müessesinin sağladığı psikolojik baskı ve etkinin başkalarının hakkına saldırı niyet ve çabası içinde olan kişileri caydırıcı özelliğine dikkat çekerek hukuk düzenince

meşrû müdafaa'nın tanınmasının suçların önlenmesinde cezaî yaptırımlardan daha müessir olduğunu belirtirler (genel olarak meşruiyet fikri ve kavramsal çerçevesi hakkında bk. MEŞRÛ).

Felsefî temeli ve ayrıntılara ilişkin hükümleri bakımından farklılıklar bulunsa da ilâhî dinlerde ve kadim medeniyetlerin hukuklarında meşrû müdafaa tanınagelmıştır. Meselâ eski Hint ve eski Yunan hukukunda hayata, şerefe ve mala yönelik haksız saldırıya karşılık verilmesi meşrû müdafaa sayılıyordu. Roma hukukunda meşrû müdafaa sadece yazılı hukukun tanıdığı bir hak olarak değil esasen tabii hukukun kişiye tanıdığı bir hak olarak görülüyor ve hayata, vücut bütünlüğüne, namus ve iffete, hatta bazı durumlarda mala karşı yapılan tecavüzlere karşılık verilmesi meşrû müdafaa kabul ediliyordu. German hukukunda öç alma hakkına çok geniş yer verildiğinden meşrû müdafaa da bu hakkın hemen icrası şeklinde düşünülmekte, dolayısıyla mal ve şeref aleyhine olanlar dahil her türlü saldırıya karşı müdafaa meşrû sayılmaktaydı. Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâmiyet'te de haksız saldırıya aynı ölçüde karşılık verilmesi meşrû kabul edilmiştir. Hristiyanlığın kutsal metinlerinde haksızlığa katlanma ve tepkide bulunmama yönünde bir kural yer almakla beraber (Matta, 5/38-41) hayatın gerçekleri karşısında bunun zorunluluk ifade eden bir emir değil bir öğüt olduğu yorumu yapılmış. Kanonik hukukta da hak değil hoşgörü ile karşılanan bir çeşit zaruret (moderamen inculpatae) olmak üzere meşrû müdafaa tanınmıştır. 1983 tarihli Kanonik Hukuk Kodu'nda kişinin gerek kendisine gerekse başkasına yapılan haksız bir saldırıya karşı savunmada bulunması ölçülü olması durumunda cezasızlık sebebi, ölçüyü aşması durumunda ise cezadan indirim sebebi kabul edilmiştir (Coriden v.dğr., s. 902-903). İslâm'ın zuhuru esnasında Arap toplumunda saldırıya uğrayan tarafın tepkisi intikam duygusuna dayalı ve aşırı iken Kur'an'ın ilkeleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları haklı savunma fikrini güçlendirmiş, insanları bu konuda ölçülü davranmaya yöneltmiş ve daha ilk dönem fıkıh eserlerinde meşrû müdafaa'nın kriterleri ve hükümleriyle ilgili zengin bir doktrin oluşmuştur. Zamanımızda meşrû müdafaa'yı kabul etmeyen bir hukuk düzeni yoktur. Ancak kanunların çoğu meşrû müdafaa'dan genel kısımda ve savunma dolayısıyla işlenebilecek bütün suçlara uygulanacak şekilde söz etti-