

ANAYASA

Bir devletin kuruluş ve işleyiş esaslarını, organlarını, bunların görev ve yetkilerini, fertlerin sahip oldukları hak ve hürriyetleri belirleyen ana kanun ve prensipler.

- I. İSLÂM TARİHİNDE ANAYASA
- II. İSLÂM ANAYASA ESASLARI
- III. LİTERATÜR
- IV. ÇAĞDAŞ İSLÂM ÜLKELERİ ANAYASALARI

Türkçe'de aynı anlamda *kānūn-ı esāsī*, *teşkilât-ı esāsīye kanunu* veya *esas teşkilât kanunu* terimleri de kullanılmıştır. Arapça'da bu anlamda Farsça kökenli *düstur*, Farsça'da ise *kānūn-ı esāsī* terimleri kullanılmaktadır.

I. İSLÂM TARİHİNDE ANAYASA

A) Medine Anayasası. İslâm tarihinde devletin kuruluş esaslarını, organlarını ve temel prensiplerini ortaya koyan yazılı bir anayasanın ilk örneğine Hz. Peygamber döneminde rastlanmaktadır. Hicretten sonra müslümanların yanı sıra Medine toplumunu oluşturan yahudileri ve diğer grupları bir şehir devleti halinde teşkilatlanmaya ikna eden Hz. Peygamber bu teşkilâtın esaslarını yazılı bir metin (sahîfe) halinde ortaya koymuştur. Medine şehir devletini oluşturan toplulukları, bunların birbirleriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, bu toplulukların idarî ve adlî yapılarını, fertlerin sahip oldukları din ve vicdan hürriyetini belirli esaslara bağlayan bu metin, şekil açısından bugünkü anayasalardan hayli farklı da olsa maddî açıdan bir anayasa mahiyetindedir. Bundan dolayı da özellikle Batı kaynaklarında "Medine anayasası" olarak adlandırılmaktadır. Bugüne kadar tesbit edilebilen tarihteki ilk yazılı anayasa olması bakımından da ayrı bir önemi vardır (Hamîdullah, *İTED*, s. 19).

Bu anayasanın tam metni klasik kaynaklardan başlıca İbn İshak, İbn Hişâm (*es-Sire*, II, 501-504), Ebû Ubeyd (*el-Emvâl*, s. 193, md. 518), İbn Seyyidünâs (*Üçünül'eşer*, I, 238-240) ve İbn Kesîr'in (*el-Bidâye*, III, 224-226) eserlerinde yer almaktadır. Arapça tenkitli neşri Muhammed Hamîdullah tarafından yapılmıştır (*el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, s. 57-64). Batılılar'ın da dikkatini çeken ve Wellhausen tarafından kırk yedi madde halinde numaralanan Medine anayasası birçok Batı diline tercüme edilmiştir. Türkçe'ye ilk defa L. Caetani'ye ait *İslâm Tarihi* içinde (III, 126-146) çevrilmiş,

daha sonra M. Hamîdullah'ın iki ayrı eserinde (*İslâmın Hukuk İlmüne Yardımları*, s. 22-30; *İslâm Peygamberi*, I, 205 vd.) ve Salih Tuğ'un *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri* adlı eserinde (s. 31-40) Türkçe tam metinleri verilmiştir.

Medine anayasasının sıhhatinde te reddüt yoktur (Hamîdullah, *İslâmın Hukuk İlmüne Yardımları*, s. 29; Caetani, III, 146-147; Watt, *Muhammad at Medina*, s. 225; Serjeant, *IQ*, s. 3; Gil, s. 45). Fakat ne zaman kaleme alındığı ve tek bir metinden mi ibaret bulunduğu noktasında farklı görüşler vardır. Muhtemelen müslümanlarla ilgili bölüm (1-23. md.ler) hicretten hemen sonra kaleme alınmış, yahudilerle ilgili bölüm ise (24-47. md.ler) Bedir Harbi'nden sonra ilâve edilmiştir (Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 211-212). Yahudilerle ilgili bölümün bir defada değil ihtiyaç duyuldukça parça parça düzenlenmiş olması, ihtiyaç kalmayan hükümlerin metinden çıkarılması bulunması da muhtemeldir (Watt, *Muhammad at Medina*, s. 227-228). Serjeant, anayasanın muhtelif zamanlarda kaleme alınmış sekiz ayrı belgenin bir araya gelmesiyle oluştuğunu ileri sürmektedir (*IQ*, s. 9). Metnin tamamının hicretten hemen sonra kaleme alındığı da ileri sürülmüştür (Gil, s. 49).

Anayasanın getirmiş olduğu siyasî-hukukî yapıyı anlamak için metnin hangi şartlar altında hazırlanmış olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Hicretten önce Medine'de başlıca iki Arap kabilesi (Evs ve Hazrec) ile bazı yahudî kabileleri (Benî Kaynukâ, Benî Nadîr, Benî Kurayza) bulunmaktaydı. Evs ve Hazrec'in birbirleriyle sürekli bir çatışma içinde buldukları, yahudilerden bir kısmının Evs'i, diğerlerinin de Hazrec'i tuttıkları bilinmektedir. İslâm'ın yayılması için uygun bir zemin oluşturan bu şartlar aynı zamanda iç huzuru sağlayacak her türlü düzenlemeyi kabule elverişli bir ortam da meydana getirmişti. Öte yandan hicretle birlikte Medine toplumunda önemli bir yer tutan müslümanlar, hem kendi aralarında tam bir dayanışma içinde olmak hem de Kureys'ten gelebilecek muhtemel saldırılara karşı Medine'nin müslüman olmayan sakinlerinin desteklerini sağlamak ihtiyacını hissediyorlardı. Bu şartları değerlendiren Hz. Peygamber muhtemelen önce muhacirler ile Evs ve Hazrec kabilesi mensuplarını bir araya getirmiş, sonra da yahudilerle anlaşmış ve böylece bir taraftan Medine'nin iç huzurunu sağlayacak, diğer taraftan da dış düşmana karşı birlikte ol-

mayı temin edebilecek siyasî bir yapılanmaya gitmiştir. Bunun içindir ki anayasa maddelerinin önemli bir kısmı iç düzeni ve dış düşmana karşı topluca dayanışmayı sağlamaya yöneliktir. Müslüman nüfusun bu dönemde 1500 kadar olduğu ve Medine halkının yaklaşık yedi-de birini oluşturduğu bilinmektedir. Bu kadar küçük bir topluluğun lideri olarak Hz. Peygamber'in kendisini ve anayasa metnini diğer gruplara kabul ettirmiş olması, iç şartların Medine sakinlerini böyle bir antlaşmayı kabule zorlaması ve müslümanların dinamik bir topluluğun oluşturmasıyla açıklanabilir.

Anayasanın Medine şehir devletini bir konfederasyon halinde düzenlediği söylenebilir. Medine toplumunu oluşturan müslümanlar, Evs ve Hazrec kabilelerinin müslüman olmayan mensupları ve yahudiler bu konfederasyonu meydana getiren federasyonlar görünümündedir. Medineliler'in daha önce bir şehir devleti halinde bile siyasî bir birlik kuramamış olmaları, Hz. Peygamber'in bunları, dâhilî muhtariyetlerini koruyarak siyasî bir birlik halinde teşkilâtlandırmasını kolaylaştırmıştır. Esasen Medine'deki siyasî yapının temellerinin hicret öncesinde atılmaya başlandığı söylenebilir. Akabe biatları sırasında Medine'deki müslümanları küçük çapta teşkilâtlandıran Hz. Peygamber, belirli sayıdaki kimselelerin başına bir reis (nakib), bunların başına da bir umumi reis (nakibü'n-nukabâ) tayin etmiş, ilerideki siyasî-idarî teşkilatlanmanın çekirdeğini oluşturmuştu.

Anayasada önce şehir devletini meydana getiren gruplar (federasyonlar) sayılmakta ve bunların siyasî bir bütün (ümme) oluşturdukları belirtilmektedir (md. 1-2). Daha sonraki maddelerde gerek şehir devletinin gerekse onu meydana getiren dinî-siyasî grupların fonksiyonları ve devletin bazı temel esasları ortaya konulmaktadır. Devlet başkanı Hz. Peygamber'dir. Bu durum birinci maddeden anlaşıldığı gibi, Resûlullah'ın son yargı mercii (md. 23, 42) ve ordu kumandanı (md. 36) olarak kabul edilmesinden de ortaya çıkmaktadır. Peygamber'in bu anayasadaki mevkiinin zayıf olduğu, Medine devletinin veya İslâm toplumunun başkanı olarak değil âdeta sadece muhacirlerin reisi olarak takdim edildiği ileri sürülmüştür (Watt, *Islamic Political Thought*, s. 20-21). Anayasada Hz. Peygamber'in statüsü üzerinde ayrıntılı şekilde durulmamış olduğu bir gerçektir. Bu durum anlaşmanın yapı-

diği dönemin şartlarıyla yakından ilgili olmalıdır. Şöyle ki, Medine şehir devletini oluşturan gruplar o günkü şartlar içinde merkezî otoriteye daha ziyade dış ilişkilerde ve özellikle bir savaş sırasında muhtaç bulunuyorlardı. Hz. Peygamber de anayasada bir ordu kumandanı olarak yer almıştır. Ayrıca böyle bir siyasi birlikte merkezî otorite, federasyonlar ve farklı federasyonlarda bulunan fertler arasındaki ihtilâfları çözmede üst yargı mercii olmak durumundadır. Yine Hz. Peygamber anayasaya göre en üst yargı merciidir. Merkezî otoritenin bunların dışında kalan görev ve yetkileri konusunda ayrıntıya girmeye o günün şartları içinde ihtiyaç duyulmamıştır. Şunun da belirtilmesi gerekir ki Watt'ın iddiasının aksine, Medine devletinde Hz. Peygamber'in hukuken ve fiilen güçlü bir durumda olduğu, anlaşmanın satır aralarından da anlaşılmalıdır. Anayasanın yahudilerle ilgili bölümünde Peygamber "Allah'ın resulü Muhammed" olarak nitelendirilmektedir (md. 42, 47). Yahudilerin böyle bir ifadeye razı olabilmeleri için Resûlullah'ın Medine toplumunda güçlü bir mevkiye sahip olması gerekirdi. Bu ifadenin metne sonradan ilâve edildiği ileri sürülemez. Zira müslümanlar hadislerin rivayetinde metne sadakate büyük önem vermişlerdir. Nitekim Mekkelî müşriklerin isteği üzerine Hudeybiye sözleşmesine Hz. Peygamber'in adı "Allah'ın resulü Muhammed" şeklinde değil, sadece "Abdullah oğlu Muhammed" şeklinde yazılmış ve sözleşmenin metni tarihî kaynaklarda aslına sadık olarak bu şekilde rivayet edilmiştir (bk. Hamîdullah, *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, s. 77-80). Müslümanların aynı sadakatı Medine anayasasının rivayetinde göstermemeleri için bir sebep yoktur. Gerçi Hz. Peygamber'in Medine'deki mevkiinin zamanla daha da güçlü hale geldiği tarihî bir vâkiadır. Ne var ki böyle bir anlaşmayı Medine'nin sadece yedide birinin peygamber olarak kabul ettiği bir kimsenin gerçekleştirmiş olması bile onun mevkiinin başlangıçta da yeterince güçlü olduğunu göstermektedir.

Anayasaya göre, devleti meydana getiren müslümanlar, yahudiler ve diğer gruplar bir dış tehlike karşısında birbirleriyle iş birliği ve yardımlaşma halinde olacaklardır (md. 18, 37, 44, 45). Medine şehir devletinin müslüman olmayan üyeleri, müslümanların hasmı olan Kureyşliler'le anlaşma yapamaz ve onları hi-

maye edemezler (md. 20b, 43). Her grubun iç işlerinde bağımsız olduğu anlaşılmaktadır. Diyet, kurtuluş fidyesi, savaş masrafları gibi hukukî, malî ve askerî meseleleri her biri kendi bünyesinde halletmek zorundadır (md. 3-11, 37, 38). Aynı şekilde her toplum yargı görevini bağımsız olarak yürütecek, farklı cemaatlere mensup kişilerin anlaşmazlıklarında son yargı mercii Hz. Peygamber olacaktır (md. 23, 42). Öte yandan her türlü tecavüzü önlemeyi ve tecavüzde bulunana karşı çıkmayı bütün fertler taahhüt etmektedir (md. 13, 21). Yahudi ve müslüman toplumlarının sahip oldukları din ve vicdan hürriyeti açıkça belirtilmiştir (md. 25). Anayasada devletin yürütme ve yargı fonksiyonlarına ait hükümler getirildiği halde yasamaya ait herhangi bir hüküm mevcut değildir. Çünkü İslâm hukukunda yasama fonksiyonu yalnız Allah'a ve resulüne aittir.

Medine şehir devletini kuran bu yazılı metin bir nevi içtimaî mukavele olarak da kabul edilebilir. Daha önce bütün şehri içine alan siyasi bir yapı bulunmayan Medine'de ilk defa bu metinle ve buna Medine'de mevcut belli başlı bütün cemaatlerin katılmasıyla siyasi bir yapı meydana getirilmiştir.

B) Peygamber'den Sonraki Gelişmeler. Medine anayasası müslümanlarla yahudiler ve diğer din mensupları arasında yapılmış bir antlaşma mahiyetinde olduğundan Medine'de müslümanlardan başka bir cemaatin kalmadığı Asr-ı sadet'in son dönemlerinden itibaren bu anayasa tarihî bir metin haline gelmiştir. Bunun yerine İslâm devletinin kuruluş ve işleyiş esaslarını belirleyen yeni bir metnin ortaya konması, İslâm hukukunun genel yapısı ve oluşum dönemi şartlarıyla ilgilidir.

İslâm hukuku esas itibarıyla iki temel kaynak olan Kitap ve Sünnet'in yorumlanmasıyla ortaya konmuş, bu iki kaynaktan aranan bir hükmün bulunmadığı durumlarda da icmâ, kıyas, sahâbe fetvası, istihsan, maslahat, örf gibi diğer kaynaklardan faydalanılmıştır. İlk iki kaynaktan bulunan hukukî esaslar devletin esas teşkilâtı ile ilgili olsun veya olmasın temel kanun, bir nevi anayasa veya temel prensipler görünümündedirler. Bu hukukî esasların devletin esas teşkilâtıyla ilgili olanlarını yalnız bu sebeple diğerleri üzerine çıkarmak ve onlara hiyerarşik bir üstünlük tanımak mümkün değildir. Bu yüzden Kitap ve Sünnet'ten ayrı olarak bütün kanunların üzerinde

bulunan ve bu kanunların uymak zorunda olduğu bir anayasa düzenlemesi, İslâm hukukunun tabii gelişmesinin sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. İslâm hukuku teşekkül dönemlerinde, devlete bağlı bir yasama organının faaliyetleriyle değil müctehid hukukçuların devletten bağımsız, serbest ilmî çalışmalarıyla ortaya konmuştur. Bu sebeple sadece anayasa hukuku alanında değil hukukun diğer alanlarında da bu dönemde devlet tarafından kabul edilen ve yürürlüğe konulan resmî bir kanun metni mevcut değildir. Bunun yerine serbest icthadlarla oluşan hukuk kuralları, ilk asırların tedvîn faaliyetleri sonucu meydana getirilen fıkıh eserleri içerisinde yer almıştır. Fıkıhın bu şekilde tedvîn edilmesi de dört halife döneminden sonradır. Resmî kanun metinleri ise ancak XIX. yüzyıldan itibaren klasik hukuk kitaplarındaki esasların kanunlaştırılması şeklinde ortaya çıkmaya başlamıştır. İşte bu sebeple Hulefâ-yi Râsîdîn döneminde Medine anayasasının yerine geçmek üzere hazırlanmış yazılı bir metinle karşılaşmamaktadır. Ne var ki bu durum, İslâm hukuk düzeninde devletin genel yapısını, organlarını, bunların işleyişini ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen esasların bulunmadığı anlamına da gelmez. Nitekim Hz. Peygamber'in ölümünden hemen sonra Benî Sâide çardağında toplanan sahâbenin Resûlullah'ın yerine geçecek devlet başkanını belirleme problemiyle meşgul olmalarından da anlaşılacağı üzere, devlet başkanını seçme ve buna bağlı olarak İslâm anayasa esaslarını belirleme yolundaki çabalar çok erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Dört halife döneminde de gerek halifenin tayin usulüyle gerekse İslâm anayasasının diğer problemleriyle ilgili olarak sonraki müctehidlere ışık tutacak uygulamaların ortaya çıktığı bir gerçektir. İşte İslâm hukukçuları Kitap ve Sünnet'te yer alan ve daha çok genel prensipler niteliği taşıyan hukukî esaslar ile dört halife döneminin uygulamalarını göz önüne alarak İslâm anayasa esaslarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu esasların belirlenmesinde ayrıca Hz. Osman'dan itibaren başlayan ve Abbâsîler'in idareyi ele geçirmelerine kadar devam eden olayların, müctehidlerin yaşadıkları siyasi ortamın ve bağlı buldukları mezheplerin de önemli ölçüde rolü bulunduğunu unutmamak gerekir. Bundan dolayı özellikle müctehidlerin içinde buldukları siyasi şartlar değiştiğçe icthadların da değiştiği gö-

rülmektedir. Devlet başkanının Kureyş kabilesinden olması şartı ile aynı anda iki devlet başkanının olamayacağı kuralı buna örnek olarak gösterilebilir. İlk dönem hukukçuları halifenin Kureyş'ten olacağı ve aynı anda iki halifenin bulunamayacağı konusunda tereddüt etmeyen sonraki dönemin bazı hukukçuları halifenin Kureyş'ten olma şartına karşı müsamahakâr davranmaya başlamış ve özellikle Endülüs Emevî Devleti'nin ortaya çıkmasından sonra belirli şartlarla İslâm ülkesinde iki devletin ve iki devlet başkanının bulunabileceğini kabul etmişlerdir. Şîa'nın, devlet başkanlığını (imâmet) dinin rükünlerinden biri olarak kabul etmesi, ilk dönem siyasî olaylarının ardından ortaya çıkan dinî-siyasî fırkalar kelâmcıların da konu üzerinde durmalarına yol açmış ve dolayısıyla devlet başkanlığı çerçevesinde de olsa İslâm anayasa esaslarının belirlenmesinde hukukçular kadar kelâmcılar da rol oynamışlardır. Böylece yazılı bir anayasa metni olmamakla birlikte ilk asırların dinî, siyasî ve hukukî şartları çerçevesinde İslâm anayasa esasları büyük çapta belirlenerek kelâm ve fıkıh kitapları içinde yer almaya başlamıştır.

İslâm hukukçuları bu alandaki görüşlerine dayanak teşkil etmesi bakımından dört halife dönemiyle sonraki dönemleri birbirinden dikkatle ayırmışlardır. Genellikle kabul edildiğine göre bu iki dönemin ayırt edici özelliği, birincisinde İslâm anayasa esaslarına uygun bir hilâfet düzeninin, ikincisinde ise veraset esasına dayalı bir saltanat sisteminin hâkim olmasıdır. Bu bakımdan Emevîler ve Abbâsîler döneminde devlet idaresiyle ilgili uygulamalar, fakihlerin hukukî değer atfettiği bir anayasa teamülü haline hiçbir zaman gelmemiştir. Sünnî hukukçular, sadece dört halife döneminin kendi icthadları için esas teşkil etmesi konusunda Hz. Peygamber'in, "Hilâfet otuz yıldır, ondan sonrası saltanattır" (*Müsned*, V, 220-221) meâlindeki hadisine de dayanmaktadır. Teftâzânî, Abbâsî halifelerini saltanat grubuna sokmamak maksadıyla hadiste zikredilen hilâfetin, ittifaqla biat alan ve hiçbir muhalefetle karşılaşmayan kâmil bir hilâfet olduğunu söylemekte (*Şerhu'l-⁵Akâ² id*, s. 69), böylece bir "kâmil hilâfet-nâkis hilâfet" ayrımını gündeme getirmektedir. Çağdaş hukukçulardan Senhûrî de bu ayrımı benimsemekte, seçimle kurulan ve halifede aranan şartların gerçekleştiği hilâfete kâmil, böyle olmayana da

nâkis hilâfet adını vermekte ve bu ayrımı birtakım hukukî sonuçlar bağlamakta (bk. *Fıkhü'l-hilâfe*, s. 255 vd.).

İslâm devlet idaresinde Emevîler'le başlayan dönem anayasa hukukuna iki yönden menfi tesir etmiştir. Birincisi, anayasa esaslarının belirlenme aşamasında Emevîler'le hilâfet döneminin sona erip saltanatın başlaması, bu hukuka esas teşkil edecek uygulamaların dört halife dönemi gibi kısa bir zamanla sınırlı olması sonucunu doğurmuştur. İkincisi ise, Emevîler'le gelen fiilî saltanat idaresi ortaya konacak hukukî esasların uygulama şansını azalttığından, İslâm hukukçularının uygulama şansı olmayan bir alanda teorik esaslar ortaya koyma yerine mesailerini uygulama şansına sahip bulunan muâmelât, ukûbat gibi diğer alanlarda yoğunlaştırıp anayasa hukuku alanıyla yeteri kadar ilgilenmemelerine sebep olmuştur. Bu durumu ilk dönemlerde yazılan fıkıh eserlerinde görmek mümkündür. Bununla birlikte kelâmcıların imâmet konusuyla yakından ilgilenmelerinin hukukçuların bıraktığı boşluğu belirli ölçüde doldurduğunu söylemek mümkündür. İslâm devletinin temel yapısı, bu şekilde belirlenen İslâm anayasa hukuku esasları çerçevesinde şekillenmiştir.

II. İSLÂM ANAYASA ESASLARI

A) İslâm Devletinin Temel Yapısı.

1. Devlet Başkanı. İslâm devlet teşkilâtı esas itibarıyla devlet başkanına (halife, imam) dayanmaktadır. Zaman içinde vezâret ve divan gibi bazı yardımcı kurumlar ortaya çıkmışsa da bunlar bağımsız değil bizzat devlet başkanının iradesiyle kurulmuş ve ona bağımlı olan kurumlardır.

a) Vasıfları. Devlet başkanında bulunması gereken vasıflardan ilim, adalet, kifayet, duyu organlarının ve diğer uzuvlarının sağlıklı olması gibi hususlar üzerinde âlimler genellikle görüş birliğine varmışlardır. İlim vasfının icthad derecesinde olması gerekmektedir. Duyu organlarının ve diğer uzuvlarının sağlıklı olmasından ise hilâfet görevini yürütmesine engel olacak sağırılık, dilsizlik, körlük, topallık gibi ârizaların bulunması anlaşılmıştır. Bunların dışında halifede bulunması gereken bazı vasıflar daha vardır ki bunlar hukukçularla kelâmcıların ciddi görüş ayrılıklarına düşmesine sebep olmuştur. Bu vasıflardan biri halifenin Kureyş kabilesine mensup olmasıdır. "Bu iş (yöneticilik) yeryüzünde

insanlardan iki kişi kalıncaya kadar Kureyş'tedir" (Buhârî, "Aḥkâm", 2; Müslim, "İmâre", 4); "Emîrler Kureyş'tendir" (*Müsned*, IV, 421, 424) ve benzer anlamdaki hadislere, ayrıca Benî Sâide çardağında Hz. Ebû Bekir'in, "Bu ümmet Kureyş'e mensup olmayan bir halifeyi kabul etmez" diyerek Sa'd b. Ubâde'nin halifeliliğine karşı çıkmasına dayanarak özellikle ilk dönem âlimleri halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Esasen Emevî, Abbâsî ve Endülüs Emevî devletlerinde halifeler fiilen Kureyş'ten olmuş, Fâtımîler bile Kureyş soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir. Hâriciler ise baştan itibaren halifenin Kureyş'ten olma şartına karşı çıkmışlardır. Onlar bir taraftan bunun İslâm'ın eşitlik anlayışına ters düştüğünü söylerken diğer taraftan da Hz. Ömer'in Kureyş'ten olmayan Sâlim için, "Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim sağ olsaydı onu yerime bırakırdım" tarzındaki sözünü delil olarak göstermişlerdir. İlk Mu'tezile âlimleri Hâriciler gibi düşünmekte iken müteahhir dönem Mu'tezilîler'i bu konuda Kureyş'e öncelik tanımışlardır. Şîiler ise halifenin Kureyş'ten olmasını yeterli görmemiş, onun aynı zamanda Ehl-i beyt'e mensup bulunmasını da şart koşmuşlardır.

Daha sonraki dönemlerin siyasî gelişmeleri ve Abbâsî hilâfetinin sona ermesi, ilim adamlarını devlet başkanının Kureyş'ten olma şartı üzerinde tekrar düşünmeye sevk etmiş, İbn Haldûn başta olmak üzere bazı hukukçu ve kelâmcılar bu şartı artık aramamaya başlamışlardır. Bu konuda özellikle İbn Haldûn'un yorumu dikkat çekicidir. O halifenin Kureyş'ten olma şartını ve bu şartın dayanağı olan hadisi, Kureyş'in Hz. Peygamber döneminde sahip olduğu **asabiyet*** ile izah etmeye çalışmıştır. Buna göre müslümanların bir makama (hilâfet makamı) itirazsız bağlanabilmesi için o makamda bulunanların asabiyete sahip bir gruba dayanması gerekir. Başlangıçta Kureyş buna sahipti ve bu sebeple Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn döneminde devlet başkanının Kureyş'ten olması istenmiştir. Bugün Kureyş bu durumunu kaybettğine göre artık halifenin onlardan olması gerekli değildir. Bunun yerine halifenin müslüman toplumların etrafında toparlanacağı güçlü bir asabiyete sahip kavim veya milletten olması gerekir (*Muḥaddime*, II, 583-587).

Üzerinde çok tartışılan diğer bir vasıf, halifenin çağdaşlarının en faziletlisi

olmasıdır. Sünnî âlimlerin büyük çoğunluğu bu şartı kabul etmekle beraber bunu tesbitin mümkün olmaması veya en faziletliyi seçmenin mevcut şartlar içinde fitneye sebep teşkil etmesi halinde daha az faziletlinin seçilmesinde de bir mahzur bulunmadığı görüşünü savunmuşlardır. Yine bu gruptaki âlimlere göre fazilet bakımından daha aşağı seviyede olan birinin seçilmesinden sonra üstün durumda bulunanın ortaya çıkması seçilenin hilâfetine geçersiz kılmaz. Hâricîler, Mu'tezile'nin bir kısmı ve Zeydîler dışındaki Şîiler en faziletli olanın seçilmesini şart koşmuş, bu niteliği taşıyan varken taşımayanın seçilmesini câiz görmemişlerdir. Zeydîler ise bu konuda Ehl-i sünnet'le aynı görüşü paylaşmaktadır. Fazilet şartı üzerinde teoride fazlaca durulmuş olmakla birlikte uygulamada buna ne derece uyulduğu ve en faziletlinin tesbitinde hangi kriterlerin kullanıldığı ayrıca düşünölmeye değer bir husustur.

Kısmen tartışmaya konu teşkil eden diğer bir vasıf da halifenin erkek olmasıdır. Hâricîler'in dışındaki mezhepler bu noktada görüş birliği halindedirler. Âlimlerin bu itihadi, "Yönetimlerini kadına tevdi eden bir millet dirlik göremez" (Bu-hârî, "Meğâzî", 82; Tirmizî, "Fiten", 75; Nesâî, "Kudât", 8) meâlindeki hadise ve kadının namazda erkeklere imam olmayacağı esasına dayanmaktadır. Çağdaş araştırmacılar Muhammed Hamîdullah ise kadının hilâfetine yasaklayan dinî bir hükmün bulunmadığını ileri sürmekte ve geçmiş İslâm hukukçularının bunu câiz görmemesini, dinî delillere dayalı olmaktan ziyade zamanın genel telakkisine paralel şahsî kanaatlerine bağlı bir hüküm niteliğinde görmektedir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'de Sebe melikesinden bahsedilmesi ve onun hükümdarlığının kınanıp reddedilmemiş olması, kadının devlet başkanlığı konusunda bir yasağın bulunmadığını göstermektedir (İTED, s. 25). Yukarıdaki hadisin, Hz. Peygamber'in Sâsânîler'e gönderdiği elçinin çok kötü muamele görmesi ve bu sırada imparatorun ölüp yerine kızının geçmiş olması gibi özel bir olaya bağlı olduğunu söylemek de mümkündür (bk. Kâsımî, s. 342-343).

b) Seçilmesi. Hz. Peygamber'in ölümden sonra müslümanların karşılaştığı en önemli siyasî problem, onun yerine kimin ve hangi yolla geçeceği meselesi olmuştur. Benî Sâide çardağında toplanan ensar başlangıçta Sa'd b.

Ubâde'yi halife seçmek istemişse de toplantıya Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde'nin katılması üzerine seçim gerçekleşememiş ve halifenin kim olacağı konusundaki uzun tartışmalardan sonra Ömer'in teklifi üzerine Ebû Bekir halife seçilmiştir. Hz. Peygamber'in ölümden sonra gerek Ebû Bekir'in gerekse ondan sonra gelen üç halifenin belirlenmesinde takip edilen usul, sonraki dönemin hukukçularına ışık tutmuş ve genellikle iki metodun belirlenmesine yardımcı olmuştur. Bunlardan biri, ilk halife Ebû Bekir'de olduğu gibi devlet başkanının seçimle iş başına gelmesi, ikincisi de mevcut halife tarafından yerine geçecek kimsenin bizzat tayin edilmesidir. Seçimin birinci yol olduğu konusunda Şîiler'in dışındaki âlimler arasında icmâa yakın bir görüş birliği vardır. Hatta Zeydî Şîiler bile seçimi benimsemekte, fakat seçilecek başkanın Ehl-i beyt'ten olmasını şart koşmaktadırlar.

İslâm hukukçuları seçimin kimler tarafından yapılacağı, seçici heyetin (ehlül-hal ve'l-akd, ehlül-ıhtiyâr) sayısı ve vasıfları konularında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Devlet başkanının bütün şehirlerdeki ehlül-hal ve'l-akdin oylarının çoğunluğuyla seçileceğini söyleyenler olduğu gibi sadece hükümet merkezindekilerin seçime katılacağını, çoğunluğun şart olmayıp beş, üç ve hatta bir kişi tarafından bile seçilebileceğini ileri sürenler de olmuştur. Seçmenlerin sayısını üç beş kişi ile sınırlayan hukukçular bu itihadlarına dayanak olarak dört halife dönemindeki bazı uygulamaları gösteriyorlarsa da onları böyle bir itihada sevkeden âmillerin başında, yaşadıkları devirlerdeki halife seçimlerini bu yolla meşrûlaştırma temayülünün bulunduğu göze çarpmaktadır (Senhürî, s. 138-139). Zira bu kadar sınırlı sayıda seçmenin halifeyi seçebileceği kabul edilince aslında verasete dayanan birçok hilâfet olayını seçimle intikal etmiş gibi göstermek ve böylece bu intikalleri zâhiren de olsa meşrûlaştırmak mümkün olmaktadır. Halbuki hukukçuların görüşlerine mesnet yaptıkları ilk dönem uygulamasında sınırlı sayıda seçiciden ziyade hükümet merkezinde bulunanların çoğunluğunun katıldığı gerçek anlamda bir seçim söz konusudur.

Seçici heyetin vasıflarına gelince, Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi hukukçular bunun için adalet, ilim, rey ve tedbir (inisiyatif) olmak üzere üç özelliği za-

ruri görmüşlerdir. İbn Cemâa ordu kumandanları (rüesâ) ve halkın ileri gelenlerinin de bu vasıflara sahip olacağını tabii görerek bunların da seçici heyete dahil olduğunu kabul eder. Nitekim Abbâsî Halifesi Vâsîk'in, yerine veliaht bırakmadan ölmesi üzerine yeni halife Mütevekkil kadı, vezir ve merkezdeki Türk kumandanların reyleriyle seçilmiştir. Aslında âlimlerin göz önünde bulundurduğu husus, bir taraftan Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halife seçimine katılmış sahâbede bulunan vasıfları tesbit etmek, diğer taraftan seçici heyette bulunması gerekli vasıfları zamanın şartlarını göz önüne alarak belirlemekten ibarettir. İlk dört halifeden Hz. Ebû Bekir ve tartışmalı olmakla birlikte Hz. Ali'nin seçim yoluyla halife oldukları bilinmektedir. Ali'nin hilâfetiyle ilgili tartışma, Medine'de ve Medine dışında bulunan bazı kimselerin ona biat etmekten kaçınmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum daha sonra, halifenin seçilmesinde hilâfet merkezindeki seçicilerin biatının mı, yoksa bütün şehirlerdekilerin biatının mı gerekli olduğu noktasında bir tartışmaya zemin hazırlamıştır. Bizzat Hz. Ali'nin, oğlu Hasan'a, sadece Medine'dekilerin biatının hilâfetine meşruiyeti için yeterli olduğunu söylediği rivayet edilmektedir (Taberî, IV, 456). Şüphe yok ki bütün bu itihadları yapıldıkları zamanın şartlarıyla birlikte değerlendirmek gerekir.

Halifenin belirlenmesinde ortaya çıkan ikinci usul, iş başındaki halife tarafından yerine geçecek kimsenin bizzat tayin edilmesidir (ahd, istihlâf). Hz. Ebû Bekir kendi yerine geçmek üzere Ömer'i bu şekilde belirlemiş, Ömer ise bu işi aşere-i mübeşşere* den olan altı kişiye havale etmiştir. Hz. Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm'dan oluşan bu kişiler üç gün süren müzakereler sonunda Osman'ı halife olarak seçmişlerdir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesinden ve onun için daha sağlığında biat almasından itibaren Emevî ve Abbâsî halifelerinin önemli bir kısmı da bu yolla halife olmuştur. Ne var ki her iki dönemde uygulanan usul görünüşte aynı olmakla birlikte aralarında önemli bir fark vardır. Gerek Hz. Ebû Bekir gerekse Hz. Ömer yerlerine geçecek halifeyi belirlerken kendi ailelerinden birini seçmemişlerdir. Hz. Ömer altı kişilik seçici heyetin herhangi bir şahıs üzerinde ittifak

edememesi halinde oğlu Abdullah'ın hakem olarak kurula katılmasını istemiş, fakat halife seçilmemesini açıkça şart koşmuştur. Onun aynı dikkati altı kişiyi seçerken de gösterdiği görülmektedir. Aşere-i mübeşşereden sağ kalanları heyete almaya dikkat ederken aynı gruptan olan Saîd b. Zeyd'i hariç tutması kendisiyle olan akrabalığıyla izah edilmiştir. Halbuki Emevî ve Abbâsî halifeleri daima kendi ailelerinden veliaht tayin etmişler, böylece fiilen veraset usulünü hâkim kılmışlardır. Bunun Abbâsîler'de tek istisnası, Halife Me'mûn'un Ali soyundan olan Ali b. Mûsâ er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesidir. Ne var ki bu olay Abbâsî ailesi tarafından büyük bir direnişe karşılanmış, Me'mûn hal'edilerek yerine İbrâhîm b. Mehdi getirilmek istenmiş ve problem ancak Ali er-Rızâ'nın bu sırada şüpheli ölümü ve Me'mûn'un onun yerine kardeşi Mu'tasım'ı veliaht tayin etmesiyle çözülmüştür.

İlk iki halifenin veliaht tayin ederken göstermiş oldukları bu titizlik, sonraları halifenin kendi evlâdını veya babasını veliaht tayin edip edemeyeceği veya bunu hangi şartlarda yapabileceği münakaşalarına zemin hazırlamıştır. Veliaht tayini gerçek anlamda bir halife tayini mi, yoksa halifenin seçilebilmesi için bir aday gösterme mi olduğu da tartışılmıştır. Klasik kaynaklarda meselenin münakaşası, bu tür bir tayinin ehlü'l-hal ve'l-akden biat almadan geçerli olup olmadığı noktasında toplanmıştır. Mâverdi, oğul ve baba dışında birinin veliaht olarak belirlenmesi için ehlü'l-hal ve'l-akde danışmanın gerekli olmadığını ifade etmiştir (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 11). Bundan onun biat şartını aramadığı açıkça anlaşılmaktadır. O halde Hz. Ömer ile Osman'ın vazifeye başlar başlamış oldukları biat bir seçim biatı değil bağlılık biatıdır. Mâverdi'nin çağdaşı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ise veliaht tayininin ancak müslümanların kabulüyle geçerli olduğunu belirtenlere sadece halife tarafından belirlenmeyi yetersiz görmektedir (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 25). Muhtemelen öncülüğünü Senhûri'nin yaptığı bir grup çağdaş araştırmacı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın görüşüne meyiletmekte ve veliaht tayininin halife tayini olmadığını, sadece bir aday belirlemesinden ibaret bulunduğunu ileri sürmektedirler (Senhûri, s. 150; M. Yûsuf Mûsâ, s. 118-121). Buna göre Hz. Ömer ile Osman'ın aldıkları biat bağlılık biatı değil seçim biatıdır. Nitekim Emevîler ve Ab-

bâsîler döneminde de veliaht tayini aday gösterme olarak kabul edilmiş ve bu sırada biat alındığı halde hilâfet makamına geçildikten sonra tekrar biat alma lüzumu hissedilmiştir. Bu ikinci biat bağlılık değil seçim biatıdır. Çünkü bağlılık biatı olsaydı ikinci defa alınmasına gerek kalmazdı. Bu konuya ışık tutan bir başka örnek de Ömer b. Abdülazîz olayıdır. Süleyman b. Velîd tarafından veliaht tayin edilen Ömer b. Abdülazîz, Süleyman'ın ölümünden sonra halka hitaben yapmış olduğu konuşmada bu ahidle bağlı olmadıklarını, dilerlerse yerine başkasını seçebileceklerini söylemiş, halkın kendisine biat etmesi üzerine göreve başlamıştır.

Halifenin ahid yoluyla belirlenmesini bir ön seçim olarak da değerlendirmek mümkündür. Zira aday gösterme, çok defa başka adayların da varlığını zaruri kılmaktadır. Halbuki ahid olaylarında sırayla halife olmak üzere iki veya üç adayın belirlendiği vâki ise de aynı anda birden fazla adayın gösterilmesi söz konusu olmamıştır. O halde ahid usulü aday göstermeden çok bizzat iş başındaki halife tarafından (Hz. Ebû Bekir örneği) veya bir heyet tarafından (Hz. Ömer'in seçtiği şûra örneği) yapılan ve ehlü'l-hal ve'l-akdin tasvibine sunulan bir ön seçime benzemektedir. Bir kişinin halife seçilmesi söz konusu olduğu için de birden fazla adayın var olması gerekmektedir.

İster aday gösterme ister ön seçim olarak kabul edilmiş olsun ahid usulünün geçerli olabilmesi için ehlü'l-hal ve'l-akdin rızası gerekli görüldüğü takdirde halifenin belirlenmesi usulü gerçekte ikiden bire indirilmiş olmaktadır ki bu da seçimden ibarettir. Bu usul ehlü'l-hal ve'l-akdin rızasına bağımlı bulunmayan bir tayin olarak kabul edildiğinde ise biri seçim diğeri veliaht tayini olmak üzere iki yol ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ikinci görüş kabul edilse bile klasik kaynaklarda yer alan icihadlar ışığında ahid yolunu verasete dönüştürmek mümkün değildir (Senhûri, s. 151). Bu sebeplerdir ki bazı İslâm hukukçuları ahidin bulunmadığı durumlarda hilâfetin veraset görünümüne bürünmesini engellemek amacıyla sınırlı sayıdaki kimselerin seçimini geçerli saymışlardır. Dolayısıyla Tyan'ın halifenin belirlenmesinde üçüncü yol olarak irsen intikali zikretmesi (I, 257), hukukî (de jure) değil fiilî (de facto) durumu ortaya koymaktadır. Aksi halde bir, üç veya beş kişinin

yaptığı tayini seçim saymak gibi bir zorlamaya gerek görülmez, hilâfetin irsen de intikal edebileceği açıkça ifade edilirdi.

Halife ister seçim ister ahid yoluyla belirlenmiş olsun bu usullerin her ikisinde de biatın özel bir yeri vardır. İlkinde biat seçim anlamına gelir. İkincisinde ise ahid aday gösterme olarak kabul edilirse seçim, tayin olarak telakki edilirse bağlılık özelliği taşır. Seçim biatında tabiatıyla bağlılık anlamı da vardır. Biatın her iki türünde de halk halife itaat, halife de hak ve adalete bağlılık ve görevlerini yerine getirmek için söz vermektedir. Bu Batı hukukunda farazî olarak var olduğu iddia edilen sosyal mukavelenin âdeti uygulamada karşılaşılan bir türü olmaktadır (Senhûri, s. 247-248; Reyyis, s. 212-213). Biatın nazariyede olduğu gibi uygulamada da önemli bir yeri olmuş, her halife değişiminde devirlere göre değişiklik gösteren şekil ve mekânlarda icra edilmiştir (bk. BİAT).

Sünnîler halifenin tayini için esas itibarıyla iki yol kabul etmiş olmakla birlikte uygulamanın getirdiği zaruretler, sonraki dönemin bazı hukukçularını hilâfeti zorla ele geçiren kimsenin halifelüğünü de meşrû kabul etmeye sevk etmiştir. İbn Kudâme, Gazzâlî, İbn Cemâa, İbn Hümâm, Haskefi ve İbn Âbidin bunlardır. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den de olumlu bir görüş rivayet edilmiştir (Ebû Ya'lâ, s. 23). İbn Haldûn ise ayırım yapmış, hilâfeti zorla ele geçirenlerden yönetimini dine ve adalete uygun olarak yürütenleri meşrû, diğerlerini gayri meşrû kabul etmiştir (*Mukaddime*, II, 582-583). Şüphe yok ki konu ile ilgili olarak sonradan oluşan icihadlar vâkiyi kabul etme zaruretine dayanmaktadır.

Şîa gruplarında halifenin tayin usulüyle ilgili olarak başlıca iki görüş göze çarpmaktadır. Zeydîler İslâm fakihlerinin çoğunluğu gibi halifenin seçimle belirleneceğini kabul ederler. Yalnız seçilecek kişinin Ehl-i beyt'ten olmasını şart koşarlar. İmâmiyye ise halifenin yine Ehl-i beyt içinden, fakat seçimle değil önceki halife tarafından tayinle belirleneceğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber kendisinden sonra yerine Ali'yi, o da Hasan'ı tayin etmiş, on ikinci imama kadar bu tayin işlemleri zincirleme olarak devam etmiştir. Bunun dışında bir yol kabul etmeyen İmâmiyye böylece halife tayininde irsen intikalin özel bir şekli savunmuş olmaktadır. Ne var ki kay-

naklarda Hz. Peygamber'in Ali'yi halife olarak bıraktığına dair bir bilgi mevcut değildir. Ne Benî Sâide toplantısında ne de daha sonraki dönemlerde böyle bir rivayetten söz edilmiştir. Esasen Hz. Ali de böyle bir iddia ileri sürmemiş, hatta Hz. Abbas'ın, Peygamber'in son hastalığı sırasında yanına girip yerine kimi bırakacağını sorma teklifini Ali'nin, "Eğer Resûlullah menfî bir görüş bildirirse hilâfeti bir daha ümid edemeyiz" diyerek reddetmesi de (İbn Hişâm, IV, 654) böyle bir tayinin söz konusu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Aynı şekilde yaralandığı sırada yerine oğlu Hasan'ı mı tavsiye ettiği sorulunca da onun, "Tavsiye de red de etmem" dediği bilinmektedir. Tarihî dayanaktan yoksun görülen bu iddianın ve buna dayanarak tayin usulünün İmâmîyye tarafından ileri sürülmesi bu usulün, Hz. Ali'yi Peygamber'den sonra halife kabul etmenin tek yolu olmasından kaynaklanmaktadır. Zira İmâmîyye Ebû Bekir'e hilâfeti sağlayan seçim usulünü savunamazdı. Vera-set yolunu da savunamazdı, çünkü İslâm miras hukukuna göre amcası Abbas hilâfete Hz. Ali'den daha yakındı. O halde Ali'den on ikinci imama kadar hilâfet zincirini devam ettirecek tek yol kalyordu: Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından, sonraki imamların da bir önceki imam tarafından tayin edilmesi.

Hilâfetle ilgili olarak hukukçuların ve kelâmcıların üzerinde durdukları bir başka problem de aynı anda iki halifenin olup olamayacağı meselesidir. Bu problem aynı zamanda İslâm devletinin birliğiyle de ilgilidir. İlk dönem hukukçuları devlet birliği ilkesine, Benî Sâide toplantısında ensarın "bizden bir emîr sizden bir emîr" teklifinin reddedilmesi vâkiasına ve ayrıca iki halifeye biat edildiği takdirde zaman itibarıyla ikincisinin biatının geçersiz olduğunu ve gerekirse öldürülebileceğini bildiren hadise (Müslim, "İmâre", 61) dayanarak aynı anda iki halifenin olamayacağına hükmetmişlerdir. Ehl-i sünnet'in görüşü genellikle budur. Bu görüşlerinde Sünnî âlimlerin çoğunluğu, Hz. Ali'nin gerek Talha ile Zübeyr'e gerekse Muâviye'ye karşı çıkıp savaş ilân etmesini de kendi görüşleri için bir delil saymaktadırlar. Mu'tezile'nin de içinde bulunduğu diğer bazı âlimler ise Hz. Ali ile Muâviye'nin hilâfetini örnek göstererek aynı anda iki halifenin meşruiyetini kabul etmişlerdir. Endülüs Emevî Devleti vâkiası karşısında sonraki dönem hukukçuları görüşle-

rinde değişiklik yapmak ve Endülüs'ün konumuna uygun bir istisna getirmek mecburiyetini hissetmişlerdir. Buna göre iki İslâm ülkesi arasında deniz varsa aynı anda iki halifenin, dolayısıyla iki İslâm devletinin bulunması da meşrûdur. Tabiatıyla bu görüş çerçevesinde Mısır'daki Fâtımî hilâfetinin meşrûluğunu savunmak yine de mümkün görünmemektedir. Zeydîler başlangıçta aynı anda iki halifeyi meşrû saymazken Yemen'de ve Mâverâünnehir'de iki Zeydî imamın ortaya çıkması karşısında bu görüşü benimsemeyi uygun görmüşlerdir. Senhûrî aynı anda iki halifenin sahih hilâfette değil ancak nâkis hilâfette olabileceğini söylemektedir. Ona göre gerçek anlamda bir seçim yapıldığı takdirde aynı anda iki halifenin bulunması fiilen de imkânsızdır. Çünkü halife bütün İslâm ülkesindeki ehlî'l-hal ve'l-akd çoğunluğunun oylarıyla belirleneceğinden aynı anda iki halifenin seçilmesi mümkün olmayacaktır. Ne var ki sonraki dönemler nâkis hilâfet niteliği taşıdığına göre İslâm âleminin muhtelif köşelerinde Abbâsîler dışında kurulan hilâfetler de geçerli olmaktadır (*Fıkhü'l-hilâfe*, s. 136, 177).

c) **Görevleri.** Halifenin görevlerini dini hâkim kılmak ve devleti idare etmek şeklinde iki başlık halinde özetlemek mümkündür. Bu görevlerin ayrıntıları ve uygulanış şekilleri zamana, mekân ve toplum şartlarına göre değişiklik göstermektedir. Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi hukukçular halifeye ait on kadar görev saymaktadırlar. Bunların bir kısmı sadece dinî (namazlarda imamlık gibi), bir kısmı sadece dünyevî (vergileri toplamak gibi), bir kısmı da hem dinî hem de dünyevîdir (İslâm hukukunun uygulanmasını sağlamak gibi).

2. **Vezir.** İslâm devletinde halifeden sonra gelen en büyük yetkilidir. Bazı yabancı araştırmacılar tarafından vezirlik kurumunun İran tesiriyle İslâm devlet teşkilâtına girdiği ve vezir kelimesinin de Pehlevîce'den geldiği ileri sürülmüşse de bu iddia yeterli delillerle desteklenememiştir. Abbâsîler'de vezirlik müessesesini inceleyen Sourdell eserinde kelimenin hangi kökten geldiğini araştırmıştır. Konu ile ilgili bütün iddiaları teker teker ele alarak büyük bir titizlik ve vukufla değerlendiren müellif vezirin Pehlevîce değil Arapça kökenli olduğunu açıkça ortaya koymuştur (*Le Vizirat 'Abbâside*, s. 41-58). Sourdell'in de ifade ettiği gibi vezir kelimesi İslâm devlet

teşkilâtında "halifenin yardımcısı" anlamında ilk defa Abbâsîler devrinde kullanılmış ise de bu kelime Arap dilinde önceki dönemlerden itibaren mevcuttu. Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere hak dini Firavun'a tebliğ etmekle görevlendirilen Hz. Mûsâ, "Bana ailemden kardeşim Hârûn'u da vezir kıl" (Tâhâ 20/29, krş. el-Furkân 25/35) demek suretiyle Cenâb-ı Hak'tan yardımcı talep etmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki bu kullanılıştaki vezir kelimesinin sonraki dönemlerde kazandığı "başkan yardımcılığı" mânâsının ana unsurları mevcuttur. Vezirin devlet başkanının yardımcısı anlamında kullanımına hadislerde de rastlanmaktadır. Çeşitli hadis koleksiyonlarında yer alan bu tür hadislerden biri şöyledir: "Allah bir emîre hayır murad ederse ona iyi bir vezir verir; unutursa hatırlatır, hatırlarsa yardımcı olur. Bir emîr için hayırdan başkasını murad ederse ona kötü bir vezir verir; unutursa hatırlatmaz, hatırlarsa yardımcı olmaz" (Ebû Dâvûd, "İmâre", 4). Benî Sâide toplantısındaki hilâfet müzakerelerinde "bizden bir halife sizden bir halife" tarzında ensar tarafından ileri sürülen teklife Hz. Ebû Bekir'in "emîrler bizden vezirler sizden" şeklinde cevap verdiği bilinmektedir (Taberî, III, 202; değişik bir rivayet için bk. *Müşned*, V, 5). Bu ifadede kelimenin sonraki kullanımına uygun bir anlamda kullanıldığı açıkça görülmektedir.

Vezirlik müessesesinin İranlılar'dan İslâm devlet teşkilâtına geçtiği iddiasına gelince, bu görüş Abbâsî halifelerinin İranlı bürokratları istihdam etmeleri ve dolayısıyla onların tesirinde kalmış olmaları ihtimalinden başka bir delille dayanmamaktadır. Goitein'in de isabetle belirttiği gibi Sâsânîler'in yıkılışından 100 yılı aşkın bir zaman geçtikten sonra müessesesinin Abbâsîler'de İran tesiriyle ortaya çıkmış olduğunu söyleyebilmek için mâkul deliller bulmak gerekir. Sadece Bermekîler'in İran menşeli oluşu konuyu کافی derecede aydınlatmaz. Kaldı ki Abbâsîler'deki ilk vezir ne Bermekîler'dendir ne de İran vesilidir (*Studies in Islamic History and Institutions*, s. 168-169). Uygulamada Abbâsîler'den önceki halifelerin de yardımcı istihdam ettikleri bilinmektedir. Meselâ Hz. Ebû Bekir Hz. Ömer'den vezir gibi faydalanmıştır. Şii kaynaklarda İbn Abbas'ın Hz. Ali'nin yardımcısı olduğu belirtilmektedir. Emevîler döneminde halifenin kâtip adıyla anılan bir yardımcısı mevcuttu. İslâm tarihinde ilk defa Abbâsî Devleti'nin ku-

buluş dönemlerinde Abbâsîler'in Irak'taki temsilcisi Ebû Seleme Hafis b. Süleyman devrin siyasî şartları gereği kendisine "vezîrî âl-i Muhammed" unvanını vermiş, daha sonra Abbâsîler'de bu görevli "vezir" diye anılagelmiştir. Sonuç olarak vezir kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde yer almış bulunması, benzer görevlerin daha önceki dönemlerde fiilen mevcut olması ve Abbâsîler'de ilk defa kullanılmasına sebep teşkil eden tarihî-siyasî şartlar bu kurumun meydana gelişinde İran tesirinin varlığını düşündürmemektedir.

Vezerlik İslâm tarihinde her devletin tarihî ve siyasî şartlarına bağlı olarak kuruluş ve fonksiyonları açısından bazı değişikliklere uğramışsa da halifeye yardımcı olan siyasî ve idarî bir kurum olarak varlığını daima muhafaza etmiştir (geniş bilgi için bk. VEZİR).

3. Divan. Kuruluşu Hz. Ömer dönemine kadar uzanan ve zaman içerisinde yapısı ve fonksiyonları açısından hayli değişiklikler geçiren divan Abbâsî dönemi ortalarında gelişimini büyük ölçüde tamamlamıştır. Abbâsîler'den itibaren hemen hemen bütün İslâm devletlerinde çeşitli adlarla anılan ve muhtelif görevleri bulunan divanlardan birinin devletin genel idaresiyle yetkili kılındığı görülmektedir (Abbâsîler'de bir dönem Dîvânü Adl, Selçuklular'da Dîvân-ı Sultân, Anadolu Selçuklularında Dîvân-ı Saltanat ve Dîvân-ı Âli, İlhanlılar'da Dîvân-ı Kebîr-i İlhanî, Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyün). Bazan da halife veya hükümdarın, çoğu kere vezirin başkanlık ettiği ve her dönemde devletin en önde gelen yetkililerinin katıldığı bu divanlar devletin genel idaresiyle ilgili her türlü siyasî-idarî kararların alınmasında ve yürütülmesinde en yetkili organlar olmuştur (geniş bilgi için bk. DİVAN). Osmanlılar'daki padişah divanı (Dîvân-ı Hümâyün) ise bu kurumun en gelişmiş örneğini oluşturmaktadır. Dîvân-ı Hümâyün sadece en yüksek siyasî-idarî karar ve yürütme organı değil aynı zamanda fevkalâde yetkili bir yargı organı olarak da hizmet görmüştür. Dâimî üyeleri arasında Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin de yer alması bu maddede yöneliktir (bk. DİVAN-ı HÜMÂYÜN).

B) Devletin Fonksiyonları.

1. Yasama. İslâm devletinde yasama fonksiyonu esas itibariyle kanun koyucu (şâri') olan Allah ve Resulü'ne aittir. Müctehid hukukçuların bir hukuk kuralını belirlerken önce Kitap ve Sünnet'e başvurmaları, bunlarda açık bir hüküm

bulduğu takdirde onu dikkate alma mecburiyetinde olmaları (*Mecelle*, md. 14), yasama yetkisinin Allah ve Peygamber'ine ait olmasından dolayıdır. Şüphesiz ki sınırsız hukukî olay ve ihtiyaçların sınırlı âyet ve hadislerin hükümleriyle doğrudan karşılanması mümkün değildir. Bu sebeple her müşahhas olayın hükmünün önce ilk iki kaynaktan belirlenmesi, burada mevcut değilse belli esaslar çerçevesinde İslâm hukukunun diğer kaynaklarından faydalanılarak tesbit edilmesi zarureti doğmuştur. İşte İslâm hukuku, müctehid hukukçuların devletten bağımsız olarak yürüttükleri bu ilmî çalışmalarının sonucu ortaya çıkmıştır. Bu icthad faaliyetlerinde devlet başkanının veya diğer bir kamu görevlisinin yahut da herhangi bir yasama organının rolü söz konusu olmamıştır. Ancak devlet başkanının da müctehid bir hukukçu olması hali müstesnadır; bu durumda diğer müctehid hukukçuların sahip olduğu yetkiye o da sahip olacaktır. İslâm hukukunun teşekkül dönemlerinde metod ve yorum farklılıklarına bağlı olarak çeşitli mezheplerin ortaya çıkması da yine devletin bir rolü ve müdahalesi olmadan gerçekleşmiştir. Ne var ki devlet başkanının, İslâm hukukunun düzenlememiş olduğu alanlarda bu hukukun genel yapısına ters düşmeyecek birtakım düzenlemeler yapması, kendi yetkisine bırakılan ta'zir cezalarını belirlemesi mümkündür. Nitekim İslâm devletlerinde bu tür düzenlemelere oldukça sık rastlanmaktadır. Osmanlılar'da devletin siyasî ve idarî yapısı, mîrî arazi, vakıflar, vergiler ve ta'zir cezaları alanlarında yapılan düzenlemeler ve hazırlanan kanunlar buna örnek gösterilebilir. Bu tür düzenlemeler de bir anlamda yasama faaliyeti olarak kabul edilebilir. Ancak bu faaliyetler sırasında devlet başkanı sınırsız bir yetkiyi değil İslâm hukukunun düzenlememiş olduğu alanlarda bu hukukun genel yapısına ters düşmeyecek bir şekilde düzenleme yetkisini, yani sınırlı bir yetkiyi kullanmaktadır. Şu halde devlet başkanlarının İslâm hukukunun herhangi bir hükmünü yürürlükten kaldırma veya değiştirme şeklindeki bir yasama faaliyetleri söz konusu değildir. Bunun dışında İslâm hukukunun normlarını yeni bir şekil içinde uygulamaya sunma tarzındaki kanunlaştırma faaliyeti, gerçek anlamda bir yasama (legislation) değil sadece resmî bir tedvîn (codification) sayılacağından, yasama yetkisinin Allah ve Resulü'ne ait olma kuralına aykırı düş-

mez. Bu alandaki dikkate değer ilk örnek, Tanzimat döneminde hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'dir. Her ne kadar İbnü'l-Mukaffa tarafından Abbâsî Halifesi Mansûr'a, mahkemelerde istikrarsızlığa ve kargaşaya engel olmak amacıyla farklı icthadlardan dilediğini resmî bir metin halinde toplaması tavsiye edilmiş ve halife tarafından da İmam Mâlik'ten böyle bir metin meydana getirilmesi istenmişse de bu teşebbüs, İmam Mâlik'in sünnetin henüz tedvîn edilmemiş olduğu, icthadlarında hatta edebileceği ve ayrıca resmî bir metnin hukukî hayatta gelişmeyi önleyeceği endişesiyle teklifi reddetmesi üzerine gerçekleşmemiştir. Benzer bir tedvîn teşebbüsü Bâbü Hükümdarı Evrengzib Âlemgîr (1658-1707) tarafından da yapılmış, Hanefî icthadlarının muteber olanları *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* veya *el-Âlemgîriyye* adlı bir eserde toplanmıştır. Ne var ki bu faaliyet de bir kanunlaştırma değil devlet başkanının öncülük ettiği ilmî bir tedvîn hareketidir. Hazırlanan metin resmî bir mahiyet almamış ve mahkemelerde uygulanması mecburi kılınmamıştır. *Mecelle*'nin açmış olduğu kanunlaştırma yolundan diğer İslâm ülkeleri de yürümüş ve böylece İslâm hukukunun belirli sahalarının kanunlaştırılması gerçekleşmiştir.

2. Yürütme. Yürütme fonksiyonu esas itibariyle halifede toplanmıştır. Sonraki dönemlerde yürütmenin büyük ölçüde vezire geçtiği görülmekte ise de vezir bu yetkisini halifeden almakta, bir anlamda halifeyi temsil etmektedir. Ayrıca ilk dönemlerden itibaren divanlar da yürütme fonksiyonunda önemli bir yer işgal etmişlerdir. Yürütmede gerek halifenin gerekse diğer kamu görevlilerinin yetkileri, İslâm hukukunun genel prensipleri ve *maslahat**'la sınırlıdır. Devlet başkanına itaati gerekli kılan naslar, İslâmî kurallara aykırı bir şey emretmesi halinde itaatın söz konusu olmayacağını ifade etmiştir. İlk halife Ebû Bekir'in, seçilişinden sonra yapmış olduğu ilk konuşmada Allah ve Resulü'nün yolundan ayrılması halinde müslümanların kendisine itaat borcunun olmadığını söylemesi (Taberî, III, 210), devlet başkanının emirlerinin İslâm hukukuyla sınırlı olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Şeyhülislâm Ebüssüüd Efendi Kanûnî'nin bir uygulamasıyla ilgili olarak, "Nâmeş-rû olan nesneye emr-i sultânî olamaz" (Heyd, s. 191-192) diyerek halifenin yürütmedeki sınırlı yetkisine dikkat çek-

miştir. İslâm hukukunun bu prensibi, İngiliz hukukundaki "Kral yanılmış olmaz" (the king can do no wrong) prensibinin zıddı bir görüşü sergilemektedir.

3. Yargı. İslâm devletinde yargı fonksiyonu da esas itibarıyla halifeye aittir. Resûl-i Ekrem'in bir peygamber ve devlet başkanı olarak Medine'de yargılamada bulunduğu bilinmektedir. Râşid halifelerin de Peygamber örneğini takip ederek ya bizzat dava dinledikleri veya başka hâkimler tarafından dinlenmiş olan davaları temyiz mercii olarak denetledikleri sabittir. Meselâ Hz. Ömer'in her hac mevsiminde valiler ve hâkimler tarafından verilen idarî ve hukukî kararları tarafların isteği üzerine denetlediği bilinmektedir. Bu konuda diğer halifelerin uygulamaları hakkında da zengin örnekler mevcuttur. Daha sonraki İslâm devletlerinde de hükümdarlar divanlarda halkın dava ve şikâyetlerini dinlemişlerdir. Nitekim Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev'in (Uzunçarşılı, s. 87), aynı şekilde Osmanlılar'da Yıldırım Bayezid'in her sabah halkın dava ve şikâyetlerini dinlediği (Mumcu, s. 23), tarihî kaynakların verdiği bilgiler arasındadır.

Halifenin yargı yetkisini elinde tutması, onda aranan içtihad derecesindeki ilim şartıyla yakından ilgilidir. İctihad derecesinde bir ilme sahip bulunan kimse bu vasfıyla aynı zamanda kadı olma ehliyetine de sahip bulunmaktadır. Bu sebeple gerek halifenin gerekse tayini için aynı şart aranan Abbâsiler'deki vezîr-ü't-tefvîzin yargı yetkisinin var olduğu kabul edilmiştir. Devlet başkanları yargı ve yürütme yetkilerini ellerinde toplamış olmakla birlikte ilk dönemlerden itibaren çeşitli bölgelere yargı için ayrı, yürütme için ayrı görevliler tayin edilmeye başlanmıştı. Hz. Ömer'in valilerden ayrı olarak kadı da tayin ettiği bilinmektedir. Bu uygulamanın ilk dönemlerde bazı istisnaları da göze çarpmaktadır. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed'e yargılama sırasında hiç kimseye farklı muamele yapmamasını emreden mektubu (Atar, s. 78), bu dönemde valinin aynı zamanda yargı görevini de yürüttüğünü göstermektedir. Emevî idaresinin sonuna kadar yargının kadıların elinde toplandığı ve valilerin daha ziyade halkın idarî şikâyetlerini dinledikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bütün İslâm devletlerinde idarî teşkilâtın yanı sıra ondan bağımsız bir yargı teşkilâtı daima var ol-

muştur. Öyle anlaşılıyor ki halifenin yargı yetkisini elinde bulundurması, genel olarak kadıların tayini ve görev alanlarını belirlemekle sınırlı olmuş, görevini yürütmesi sırasında kadıya müdahale söz konusu olmamıştır. Bu anlamda İslâm devletinde yargının bağımsız olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca halifenin yargı yetkisini elinde bulundurması ona kazâî bir dokunulmazlık sağlamış da değildir. Kendisinin taraf olduğu davalarda herkesin yargılandığı mahkemelerde yargılanmak durumundadır. İslâm hukuk tarihinde halifenin bizzat taraf olduğu ve diğer şahıslarla aynı muameleyi gördüğü davaların çok sayıda örnekleri mevcuttur (bk. Tyan, II, 322-323).

İslâm hukukunda tek hâkimli ve tek dereceli yargı sistemi söz konusudur. Toplu hâkim usulü özellikle Hanefîler'de teorik olarak mümkün görülmekle birlikte (*Mecelle*, md. 1802) uygulamada çok az istisnasıyla tek hâkimli yargı egemen olmuştur. Bunun yanı sıra hâkime yardımcı olarak müftü vb. hukukçular var olmuş ve bunların bir kısmı da davanın görülmesi sırasında mahkemede hazır bulunmuştur. Ancak hüküm daima tek hâkim tarafından verilmiştir. Hâkimin yargı faaliyetinin zaman, mekân ve belirli konularla sınırlandırılabilmesi kabul edilmiştir (*Mecelle*, md. 1801). Bu anlayış hem hâkimin yargı alanının görev bakımından sınırlandırılmasına ve kadı mahkemeleri yanında mezâlim, şurta, hisbe gibi bazı özel mahkemelerin ortaya çıkmasına, hem de hâkimin belli bir mezheple hüküm vermek üzere görevlendirilmesine uygun bir hukukî zemin hazırlamıştır; aynı şekilde çağdaş İslâm ülkelerinde İslâm hukuku alanında bazı yeni düzenlemelerin yapılmasına da imkân vermiştir. İslâm hukukunda yargı tek dereceli olarak kabul edilmiş, davanın aynı veya diğer bir hâkim tarafından yeniden (istînâfen) görülmesi kabul edilmemiştir. Bunun yerine ilgili hukuk kuralının olaya doğru uygulanıp uygulanmadığını kontrol için temyizden incelenmesine izin verilmiştir. Meselâ Hz. Ömer'in hac mevsimindeki uygulaması, ayrıca Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyün'da kazaskerlerin dava dinlemeleri bu anlayışın örnekleri arasında zikredilebilir. Bu, davanın yeniden incelenmesi anlamına gelmez.

C) İslâm Anayasasının Temel Özellikleri.

1. Dinî Esaslara Dayanması. Yasamanın ana kaynağının Kitap ve Sünnet olmasından da anlaşılacağı üzere İslâm

devleti dinî esaslara dayanmaktadır. Bunun sonucu olarak din işleri dünya işleri ayırımı yoktur. Nitekim *ridde** olaylarında kabilelerin bir kısmı bütün olarak İslâm'ı değil sadece zekât vermeyi reddetmiş, Halife Ebû Bekir ise bunu İslâm'ı reddetme ve devlete baş kaldırma olarak telakki etmiştir. Devletin dinle yakın ilişkisini yansıtan diğer bir nokta da onun en önemli görevlerinden biri olarak dini koruma ve yayma olmasıdır. Halifenin görevleri arasında namaz kıldırma gibi sadece dinî olanlar da mevcuttur. Bununla birlikte İslâm devletinin Batılı anlamda bir teokratik devlet olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü teokratik devlet, iktidarını doğrudan Allah'tan alan ve böylece Allah'ın temsilcisi durumunda bulunan bir hükümdarın veya din adamının (meselâ papanın) idaresi altında bulunan devlettir. Bu devletin başkanı fertler üzerinde mânevî bir sultaya sahiptir. Batı'daki örneklerinde görüldüğü gibi kişilerin günahlarını bağışlama, onları takdis etme veya tam tersine dinden çıkarma papanın veya görevlendirdiği kimselerin yetkisindedir. Hükümdarın veya papanın yapmış olduğu dinî yorumlar, Tanrı'nın iradesini anlama gücüne sahip kimseler tarafından yapıldığından tartışmasız kabul edilen birer dogma değerindedir. Fertlerin doğrudan Tanrı'ya yakarmaları her zaman mümkün olmayıp birçok ibadet türlerini ancak din adamları aracılığıyla yerine getirebilirler.

Bütün Sünnî ekollere göre halife, iktidarını Allah'tan alan ve O'nun yeryüzündeki temsilcisi olan bir kimse değildir. O sadece müslüman toplumların temsilcisi mahiyetindeki ehli'ül-hal ve'l-akd tarafından seçilen ve *fâsık** durumuna düştüğü takdirde azledilebilen bir kişidir. Dolayısıyla iktidarın kaynağı ümmettir. İslâm devletinde hâkimiyetin Allah'a ait olduğu sözü ise yasama alanında beşerî iradenin ilâhî irade üzerine çıkamaması anlamındadır. Bu sebeple halife Allah'ın temsilcisi değil ümmetin temsilcisidir. Nitekim Hz. Ebû Bekir bu yönde bir yanlış anlamayı önlemek için kendisine "halifetullah" (Allah'ın halifesi) denilmesini kabul etmemiş, bunun yerine "halifetü resûlillâh" (Peygamber'in halifesi) denmesini istemiştir. Hz. Ömer döneminden itibaren de halife "emîr'ül-mü'minîn" (müminlerin emîri) diye anılmaya başlamıştır. Gerçi Emevî halifeleri kendilerine halifetullah denilmesine izin vermiş ve Abbâsiler de bunun yeri-

ne "zıllullah fi'l-arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) tabirini tercih etmişlerse de genellikle İslâm âlimleri bu tabirleri tasvip etmemişlerdir (bk. Lambton, s. 48). Emevî ve Abbâsî halifeleri bu tabirlerle mevkilerini güçlendirmek ve itibarlarını arttırmak istemişlerse de Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olma iddiasında bulduklarını söylemek mümkün değildir. "Halîfetullah" tabiri Hz. Âdem için, "Ben yeryüzünde bir halife kılacağım" (el-Bakara 2/30) meâlindeki ilâhî beyana, "zıllullah fi'l-arz" tabiri ise bazı kaynaklarda zikredilen, fakat uydurma veya en azından zayıf olduğu tesbit edilen, "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, bütün mazlumlara ona sığınır" (Elbânî, II, 69-70) meâlindeki hadise dayanmaktadır. Halifelerin kullandıkları bu unvanlar özellikle Batılı araştırmacıları İslâm devletinin teokratik bir devlet olduğu anlayışına götürmüştür. Klasik bazı metinlerde geçen ve kadere, Allah'ın küllî iradesine delâlet eden bazı ifadeler de yanlış anlaşılabilir ve halifelerin Allah'ın temsilcisi olarak kabul edildikleri şeklinde yorumlanmıştır. Halife Me'mûn'un, bir hutbesinde Allah'ın küllî iradesini kastederek, "Ben Allah'ın dilemesi ve iradesi ile iş görürüm" (Ali Abdürrâzık, s. 15) tarzında bir ifade kullanmasına, ayrıca Ebû Yûsuf'un Hârûnürreşid'e ilâhî takdiri ve hilâfet sorumluluğunu hatırlatmak üzere, "Allah müminlerin işlerini sana havale etmiştir" (el-Harâc, s. 3) demesine dayanarak İslâm'daki devlet idaresinin teokratik olduğunu ileri sürmek isabetli değildir.

İslâm hukukuna göre devlet başkanının mânevî bir sultanı yoktur. O kişilerin günahlarını bağışlamak, onları takdis etmek veya dinden çıkarmak yetkisine sahip değildir. Bizzat kendisi günahattan korunmuş (mâsum) sayılmaz. Belli imamlara münhasır da kalsa Şiîler'ce kabul edilen mâsumiyet anlayışı Sünnîler tarafından kesinlikle reddedilmiştir. Halifenin ilmi yeterliği varsa dinî esasları yorumlama, İslâm hukukunun kaynaklarına dayanarak hukukî bir problemi halletme, bir hukuk kuralını belirleme yetkisine sahip olabilir. Fakat onun bu yorum ve icthadları hiçbir zaman bir dogma özelliği taşımaz. Bu sebeple Abbâsî Halifesi Me'mûn'un Kur'an'ın yaratılmışlığıyla (halku'l-Kur'an*) ilgili olarak benimsediği görüş, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere âlimlerin tepkisiyle karşılaşmış ve uygulanan baskılara rağmen başarı elde edilememiştir. İslâm

devletinde imtiyazlı bir din adamları sınıfı yoktur. Fertler gerek ibadetlerinde gerekse günahlarının bağışlanmasında herhangi bir aracıya muhtaç değildir. Aynı şekilde din adamları devlet yönetimi konusunda farklı bir hak veya yetkiye de sahip değillerdir.

2. Şûra Esası. İslâm devletinin temel özelliklerinden biri onun şûra (danışma) esasına dayanmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de iki âyet (Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38) doğrudan bu prensiple ilgili olduğu gibi bir sûre de (Şûrâ sûresi) bu adla anılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den birçok hadis nakledilmiş (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "şvr" md.), siyer ve tarih kitapları onun uygulamalarının zengin örneklerini kaydetmiştir. Hatta ezan örneğinde olduğu gibi vahyin gelmediği bazı dinî konularda bile onun ashabına danıştığı bilinmektedir. Bu prensip Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de yaygın bir şekilde uygulanmış ve birçok dinî, hukukî ve siyasî problem bu yolla çözülmüştür. Farklı görüşte olanlar bulunmakla birlikte şûrada alınan kararların bağlayıcı olduğu ileri sürülmüştür (Senhûrî, s. 225). Hz. Peygamber Uhud Savaşı örneğinde görüldüğü üzere aksi kanaatte olduğu durumlarda bile çoğunluğun görüşünü kabul etmiş, bir anlamda şûrayı bağlayıcı saymıştır. Yine de halife kuvvetli gerekçelerle şûranın kararlarını kabul etmeme (veto) hakkına sahiptir.

Şûra prensibi, önemine ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde yaygın bir şekilde uygulanmasına rağmen Emevîler'den itibaren hilâfetin saltanata dönüşmesiyle pratikteki önemini kaybetmiş, bu yüzden de kurumlaşmamıştır. Fakat bu husus, Emevî ve Abbâsî halifelerinin ve daha sonraki İslâm devleti hükümdarlarının şûraya hiç başvurmadıkları anlamına da gelmez. Ferdî danışma çerçevesinde bu prensip her dönemde uygulanmıştır. Abbâsî Halifesi Mansûr'dan, "Bizim idare tarzımız danıştıktan sonra hükmetmedir" (Taberî, III, 273) anlamında nakledilen bir söz bunun örneklerinden birini teşkil eder. Yine ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlayan divanlar, şûra prensibinin yaygın bir şekilde uygulanması için uygun zemin oluşturmuştur. Nitekim Divân-ı Hümayun'daki kubbealtı vezirlerinin en önemli görevleri, zengin bilgi ve tecrübe birikimleriyle danışman olarak devletin idaresine katkıda bulunmaktı. Ne var ki şûra prensibinin beklenen fayda-

yı bütün İslâm tarihi boyunca sağlayabilmesi, onun üyeleri, çalışma ilkeleri ve kararlarının bağlayıcılık esasları belli bir danışma meclisi halinde kurumlaşmasıyla mümkün olabilirdi; bu ise hilâfetin saltanata dönüşmesi sebebiyle gerçekleşmemiştir.

3. Sınırlı İktidar. Halifenin yürütme, yargı ve belirli ölçüde yasama yetkilerini elinde bulundurması, ilk bakışta onun mutlak bir iktidara sahip bir otokrat olduğunu akla getirmekte ve bu dış görünüşe önem veren bazı müsteşrikler tarafından bu yönde kanaatler ileri sürülmekte ise de (bk. Arnold, s. 47-48; Tyan, I, 392-393) İslâm devletinde iktidar mutlak değil sınırlıdır. İktidarı sınırlayan en önemli faktör yasama alanında halifenin esas itibarıyla yetkisiz olması, yetkili gibi görüldüğü durumlarda da bu yetkinin İslâm hukukunun düzenlememiş olduğu alanlarla ve onun genel esaslarıyla sınırlı bulunmasıdır. Onun bu sınırlı yetkisi yürütme ve yargı alanını da etkilemekte ve zaruri olarak iktidarın sınırlandırılması sonucunu doğurmaktadır. Zira halifenin iradesi dışında oluşan bir hukukî yapı onun her üç alandaki yetkilerinin de çerçevesini çizmekte ve kendisine bu durumu değiştirecek yasal bir düzenleme hakkı vermemektedir. Yapmış olduğu icraatlar bu çerçeveyi aştığı takdirde fiilen işlerlik kazansa da hukukun geçersiz sayılmaktadır. Bir müteahhid hukukçu olması dolayısıyla sahip olduğu yargı yetkisi de halifenin mutlakiyete gitmesine yol açmaz. Bizzat kendisinin taraf olduğu davalarda herhangi bir kazâî dokunulmazlığa veya imtiyaza sahip olmadığı gibi, tabii hâkim ilkesine ters düşecek bir tarzda taraf olduğu uyuşmazlıklarda kendisi için özel bir mahkemenin kurulması da söz konusu değildir. Hz. Peygamber, hırsızlık yapan Kureysli bir kadının farklı muameleye tâbi tutulmasını rica eden ashabına, "Sizden öncekilerin helâki bu sebeple olmuştur; onlar had*leri sıradan insanlara uyguluyor, ileri gelenleri muaf tutuyorlardı. Varlığım kudret elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki bu suçu kızım Fâtıma dahi işleyseydi onun da elini keserdim" (Buhârî, "Hudûd", 11, 12) diyerek yargı alanında insanlar arasında farklı bir statünün bulunmadığını belirtmiş ve onun bu tür uygulamaları sonraki dönemler için hukukî bir zemin oluşturmuştur. Halife geniş yetkiye sahip olduğu yürütme alanında da bazı sınırlamalarla karşı kar-

şiyadır. Meselâ sahip olduğu yetkileri (yk. bk.) aşamaz ve hiçbir zaman yetkilerini kötüye kullanamaz. Bu tür sınırları aştığı takdirde fâsık durumuna düşmesi söz konusudur.

İslâm âlimleri fâsık halifeye karşı direnme hakkının mevcut olduğu noktasında tam bir görüş birliği içindedirler. Hz. Peygamber'in meşrû olmayan konularda kimseye itaat edilemeyeceğini bildiren hadisi (Müslim, "İmâre", 39; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87; Nesâî, "Bey'at", 34; *Müsned*, I, 129, 131), bu konudaki genel prensibi ortaya koymaktadır. Meselenin önemli yanı, halifenin fâsık olduğunun nasıl belirleneceği ve bir direnme söz konusu olduğunda bu hakkın nasıl kullanılacağı, direnmenin halifenin azline kadar varıp varmayacağı, varacaksa hangi yolla azledileceği, silâhlı bir direnmenin meşrû veya vâcib olup olmadığı noktalarında toplanmaktadır. Fıkıh ve kelâm âlimlerinin konu ile ilgili ictihadlarının büyük bir çeşitlilik arzettiğini belirtmek gerekir. Hâricîler, fâsık halifenin gerekirse silâhla azledilmesinin bütün müslümanlara vâcib olduğunu ileri sürer ve Hakem Olayı'ndan sonra Hz. Ali'ye baş kaldırmalarını bununla izah ederler. Onların bu radikal çözümlerine karşılık Mürcie, doğru yoldan ayrılan halifenin uyarılmasını tavsiye etmekle birlikte fitneye yol açacağı için azlini gerekli görmez. Mu'tezile âlimleri fâsık halifenin değiştirilmesini gerekli görmekte birlikte bunun hangi yolla gerçekleştirileceğini açıklığa kavuşturmamıştır.

Ehl-i sünnet'e mensup âlimlerin, halifeye karşı direnme hakkını genellikle kabul etmekle birlikte bu hakkın onun azline kadar gitmesi, özellikle bu amaçla silâh kullanılması konusunda müteReddit davranıldığı görülmektedir. Meselâ Ahmed b. Hanbel doğru yoldan ayrılan halifeye itaatin câiz olmadığını söyler, fakat silâhlı isyandan bahsetmez. Hanefîler de, "Fâsık halife azli hak etmiştir, fakat hilâfeti kendiliğinden sona ermez; fitneye yol açmayacaksa değiştirilir, açacaksa iki zarardan hafif olanı tercih edilir" demektedirler. Şâfiîler fâsıkın hilâfetinin kendiliğinden sona erdiğini kabul etmekle beraber (Mâverdî, s. 19) bu halifenin hangi usulle değiştirileceğini belirtmemişlerdir. Gazzâlî'ye göre ise gerekli şartları taşımayan halifenin değiştirilmesi fitneye yol açacaksa bu gerçekleştirilmez (bk. *el-İktisâd fi'l-*

i'tikâd, s. 150). Genel olarak Ehl-i sünnet'i tereddütlü davranmaya sevkeden âmillerin başında, İslâm'ın ilk asırlarında karşılaşılan siyasî olaylar gelir. Hz. Osman'ın öldürülmesi, Cemal ve Siffin olayları, Hâricîler'le yapılan savaşlar, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi, Abdullah b. Zübeyr'in durumu ve nihayet Abbâsî Devleti'nin kurulmasına yol açan hadiseler Ehl-i sünnet âlimlerini korkutmuş ve benzer olayların tekrarlanacağı endişesiyle halifeye karşı silâhlı direniş konusunda onları ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir. Son devir hukukçularından Senhûrî şu iki şartla fâsık halifenin zorla değiştirilebileceğini kabul etmektedir: Başarılı olunacağına dair kuvvetli bir kanaatin bulunması, karşı çıkmanın gerekli vasıfları haiz bir halifeyi iş başına getirmek için yapılmış olması (*Fıkhü'l-hilâfe ve te'tavvüruhâ*, s. 219 vd.).

Görüldüğü gibi İslâm devletinde halife zâhiren mutlak yetkili gibi görünse bile onun iktidarı her üç alanda da sınırlıdır. Batı'da iktidarı ellerinde toplamış monarkların tam bir otokrazi idaresi kurmuş olmaları, müsteşrikleri halifelerin de sınırsız bir iktidara sahip buldukları zannına götürmüştür ki ikisi arasındaki benzerliğin sadece görünüşte olduğunu vurgulamak gerekir. Ne var ki uygulamada zaman zaman halifelerin veya hükümdarların otokraziye varan icraatları olmuştur. Fakat bu fiilî durum, hukukî durumun da aynı mahiyette olduğu sonucunu doğurmaz. Kaldı ki böyle fiilî durumların bulunduğu dönemlerde bile halife ve hükümdarlar yasama alanındaki yetkilerinin sınırlı olması sebebiyle Batılı anlamda bir otokraziye hiçbir zaman gidememişlerdir.

Bu bilgilerin ışığında ve İslâm'ın kabul ettiği anayasa esasları çerçevesinde İslâm devletinin monarşi mi yoksa demokrasi mi sayılması gerektiği problemi karşımıza çıkmaktadır. Devlet başkanının kaydıhayat şartıyla seçilmesi ve iktidarı belirli ölçüde elinde toplaması, ilk bakışta İslâm devletinin bir monarşi, halifenin de bir monark olduğunu düşündürmektedir. Genellikle Batılı araştırmacılar da bu benzerliklerden hareketle İslâm devletinin monarşik olduğu sonucuna varmaktadırlar. Bunun yanında halifenin seçimle gelmesine, devlet idaresinde hâkim olan şûra prensibine ve iktidarın sınırlı olmasına bakarak İslâm devletinin demokrasi esasına da

yandığı da ileri sürülebilir. Ne var ki yukarıda verilen bilgiler ışığında bu iki niteliğin de gerçeği tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Halifenin seçimle gelmesi, iktidarını millettten alması ve hukukun çizdiği sınırları aştığı takdirde yine millet tarafından azledilebilmesi monarşiye uymamaktadır. Gerçi seçimli monarşiler varsa da bunlar daha ziyade geçici uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Asıl olan hükümlerinin veraset usulüne bağlı olarak intikal etmesidir. Üstelik seçimli monarşilerde monarkın hukuku çiğnediğinde azledilmesi kuralı yoktur. O halde İslâm devleti Batılı anlamda bir monarşi değildir. Halifenin müslüman toplum tarafından seçilmesi ve denetlenmesi demokrasiye uymakta ise de İslâm devletinde halkın her istediğini yapma yetkisi, meselâ İslâm hukukunun genel esaslarına aykırı bir kanun çıkarma veya yürürlükteki hukukun bir kuralını kaldırma yetkisi yoktur. Bu yönüyle de demokrasiye uymamaktadır. Sonuç olarak İslâm devlet düzeninin, monarşiye ve demokrasiye benzer yönleri bulunmakla birlikte, kendine has (sui generis) bir düzen olduğunu kabul etmek isabetli bir görüş olarak görülmektedir.

III. LİTERATÜR

İslâm devleti ilk asırdan itibaren İslâm anayasa hukukunun problemleriyle karşı karşıya kalmış ve çeşitli ilim muhitlerinde bu meseleler derinliğine tartışılmış ise de bu tartışmaların ve ortaya çıkan esasların ilk dönemin fıkıh eserlerine o ölçüde yansımaları söylemek güçtür. Bununla birlikte ilk hukukçular anayasa hukukunun en önemli meselesi olan devlet başkanlığına (imâmet) kısmen de olsa eserlerinde yer vermişlerdir. Konu ile ilgilenen ilk müellifin Zeyd b. Ali (ö. 122/740) olduğunu söylemek mümkündür. *Müsnedü'l-İmâm Zeyd* adıyla neşredilen *el-Mecmû'u'l-fıkhî* adlı eserde kısa da olsa imâmet konusuna yer verildiği görülmektedir (s. 322-323). Zeyd b. Ali'nin konuyla ilgili olarak günümüze kadar gelmiş üç de risâlesi vardır (bk. Sezgin, I, 558-560). İmam Zeyd'in çağdaşı Evzâî'nin ve ayrıca Ebû Hanîfe'nin de aynı konuda eserler telif ettikleri kaynaklarda belirtilmekte ise de (bk. Tuğ, s. 25) bunlar günümüze kadar gelmemiştir. Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserinde malî hukuk konularını işlemekle birlikte ana-

yasa hukukunun bazı meselelerine de yer vermiştir. İmam Şâfiî de fûrûa dair eseri *el-Üm*'de namaz imamlığından bahsederken devlet başkanlığına da (el-İmâmetü'l-uzmâ) temas etmiştir (I, 143-144). Ne var ki sonraki dönemin genel fıkıh kitaplarında bu konular artık yer almaz. Bunun sebebi, herhalde hilâfetin Emevîler'le saltanata dönüşmesi üzerine İslâm hukukçularının tatbik kabiliyeti azalan bir alanda mesai sarfetmek istememişleridir. Fakihlerin bu konularla uğraşmaktan çekinmiş olmaları da muhtemeldir. Buna karşılık ilk asırların dinî-siyasî mücadeleleri ve özellikle Şiîler'in dinin rûkûnlerinden biri saydıkları imâmet üzerinde hassasiyetle durmaları genel olarak kelâmcıların da meseleye eğilmeleri sonucunu doğurmuş ve imâmet kelâma dair eserlerde dikkatle incelenen bir konu haline gelmiştir. Şüphe yok ki imâmet üzerinde en çok eser verenler Şiîler olmuştur. İbnü'n-Nedîm kitabını yazdığı döneme kadar bu konuda Şiîler'den müstakil kitap veya risâle yazan yirmi kadar müellifin adını vermektedir (*el-Fihrist*, s. 223 vd.). Yine İbnü'n-Nedîm aynı dönemde Mu'tezile'den de kitap yazan çok sayıda kelâmcıdan bahsetmektedir (bk. s. 201 vd.). Ehl-i sünnet kelâmcılarının da gerek müstakil eserler halinde gerekse kelâm kitapları içinde imâmete tahsis ettikleri bölümlerle konu üzerinde mesai sarfettikleri görülmektedir. Bunlar arasında Eş'arî'nin *el-Lüma*^c ve *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Bâkılânî'nin *et-Temhîd*, Bağdâdî'nin *Uşûlü'd-dîn*, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-İrşâd* ve özellikle *el-Ğiyâsî*, Neseffî'nin *ʿAḳâ'id*, Nüreddin es-Sâbü'nî'nin *el-Bidâye fi uşûlü'd-dîn*, Aduddüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf* ve Cürcânî tarafından yapılan şerhi, Teftâzânî'nin *Şerḫu'l-ʿAḳâ'id* adlı eserleri bu türün dikkate değer örneklerindedir.

Sonraki dönemin hukukçuları konuyu genel fıkıh eserleri içerisinde değil müstakil kitaplarda ele alıncı inceleme tercih etmişlerdir. Bu türün dikkate değer ilk örnekleri, Şâfiî hukukçusu Mâverdî ile çağdaşı Hanbelî hukukçusu Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya ait olan ve aynı adı taşıyan (*el-Aḫkâmü's-sultânîyye*) eserlerdir. Her iki müellif de sadece devlet başkanlığını değil, anayasa hukukunun birçok meselesini ele almakta ve böylece bu sahâyı belirli bir bütünlük içinde incelemektedir. Bu iki hukukçunun çağdaşı olan Zâhirî fakihî İbn Hazm ise sistematik hukuk eseri *el-Muḫallâ*'da kısa da

olsa müstakil bir imâmet bölümü açmakla dikkati çekmektedir. Ayrıca kaynaklarda İbn Hazm'ın *el-İmâme ve's-siyâse* adlı müstakil bir çalışmasında söz edilmektedir (Ebû Fâris, s. 16). Gazzâlî'nin de *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, *Nâsiḫatü'l-mülûk* ve *Feḳâ'ihu'l-Bâtiniyye* adlı eserlerinde anayasa hukukunun bazı problemlerine değişik açılardan bakış yaptığı görülmektedir. Fakihlerin konuyla ilgili çalışmaları arasında İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'îyye*'si ile *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*'si de zikredilmelidir. Klasik dönemin eserlerinden İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'sinde dikkate değer yorumlar taşıyan geniş bir bölüm yer almıştır. Doğruan imâmet konusunu işlememiş olmakla birlikte İslâm'ın anayasal müesseseleri hakkında önemli bilgiler içeren Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*, Mâverdî'nin *Edebü'l-vezîr*, Caḫşiyârî'nin *el-Vüzerâ ve'l-kütâb*, Seâlibî'nin *Tuḫfetü'l-vüzerâ*, Şeyzerî'nin *Nihâyetü'r-rütbe fi talebi'l-hisbe*, Vekî'in *Aḫbârü'l-ḳudât*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *eṭ-Ṭuruḳu'l-ḫükmiyye* adlı eserleri de bu arada hatırlatılmalıdır. Klasik dönemde konuyla ilgili olarak nasihatname türünde de hayli eser meydana getirilmiştir. Gazzâlî'ye ait *Nâsiḫatü'l-mülûk*, Şeyzerî'ye ait *el-Menhecü'l-meslûk fi siyâsetü'l-mülûk*, Turtuşî'ye ait *Sirâcü'l-mülûk*, İbnü't-Tıktakâ'ya ait *Kitâbü'l-Faḫrî fi'l-âdâbi's-sultânîyye*, Fazlullah b. Rûzbihân'a ait *Sülûkü'l-mülûk*, İbn Ebû'r-Rebî'a ait *Sülûkü'l-mâlik fi tedbiri'l-memâlik*, İbn Cemâ'a'ya ait *Kitâbü Tahriri'l-aḫkâm fi tedbiri ehlil-İslâm ve nihayet Nizâmülmülûk*'ün *Siyâsetnâme*'si örnek olarak zikredilebilir. Modern müelliflerin de gittikçe artan bir ilgiyle konuya eğildikleri görülmektedir. Muhammed Reşid Rızâ'nın *el-Ḫilâfe evl'imâmetü'l-uzmâ*, Abdürrezzâk es-Senhûrî'nin *Fıḫhü'l-ḫilâfe ve teṭavvuruhâ*, Muhammed Hamîdullah'ın *Mecmû'atü'l-veşâ'iki's-siyâsiyye*, Muhammed Ziyâüddin Reyis'in *en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Muhammed Yûsuf Mûsâ'nın *Nizâmü'l-ḫüküm fi'l-İslâm*, Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin *Nazariyyetü'l-İslâmi's-siyâsiyye*, Ali Abdürrâzık'ın büyük tartışmalara yol açan eseri *el-İslâm ve uşûlü'l-ḫüküm*, Muhammed Ma'rûf ed-Devâlibî'nin *Mebâdi'ü'l-İslâm ed-düstüriyye fi nevâḫilî'l-ḫayât*, Kettânî'nin *et-Terâtibü'l-idâriyye*, Münîr el-Aclânî'nin *Abḳariyyetü'l-İslâm fi uşûlü'l-ḫüküm* adlı eserleri bu alandaki çalışmaların en önde gelen örneklerindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Wensinck, *Mu'cem*, "şvr" md.; Zeyd b. Ali, *Müsned*, Beyrut 1401/1981, s. 322-323; *Müsned*, I, 129, 131; IV, 44, 421, 424; V, 5, 220-221; Buhârî, "Ḥudûd", 11, 12, "Aḫkâm", 2, "Meğâzî", 82; Müslim, "İmâre", 4, 39, 61; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87, "İmâre", 4; Tirmizî, "Fitne", 75; Nesâî, "Bey'at" 34; "Ḳudât", 8; Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, s. 3-6; Şâfiî, *el-Üm*, I, 143-144; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 501-504; IV, 654; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 193-197, md. 518; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Kahire 1387/1967, I, 9-141; Taberî, *Târîḫ* (Ebû'l-Fazl), III, 201-211, 273; IV, 456; Eş'arî, *el-Lüma*^c, s. 159-161; a.mlf., *Maḳâlât* (Ritter), s. 452-467; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 201-231; Bâkılânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 178-239; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 270-294; Mâverdî, *el-Aḫkâmü's-sultânîyye*, s. 1-33; Ebû Ya'lâ, *el-Aḫkâmü's-sultânîyye*, s. 19-35; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 147-154; Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi uşûlü'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1979, s. 56-61; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), VIII, 107-108; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'îyye* (*Mecmû'ü fetâvâ* içinde), VII, 244 vd.; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eşer*, Beyrut 1402/1982, I, 238-240; Sübkî, *es-Seyfü'l-meşâr fi şerḫi 'Aḳidei Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1409/1989, s. 49-52; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 224-226; Teftâzânî, *Şerḫu'l-ʿAḳâ'id*, s. 67-73; İbn Haldûn, *Muḳaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire 1401, II, 582-624; İbn Abdîdîn, *Reddü'l-muḫtâr*, I, 548-549; IV, 263-264; *Mecelle*, md. 14, 1801; L. Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, III, 117-157; E. Tyan, *Institutions du Droit public musulman*, Paris 1954-56, I, 221-512; II, 263-494; D. Sourdel, *Le Vizirat 'Abbaside*, Damascus 1959-69, s. 41-73; a.mlf., "Ḳhalifa", *EI*² (İng.), IV, 937-947; Muhammed Hamîdullah, *İslâmın Hukuk İlmine Yardımları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1962, s. 22-30; a.mlf., *İslâm Peygamberi*, I, 205 vd., 211-213, 220-228; a.mlf., *el-Veşâ'iku's-siyâsiyye*, Beyrut 1983, s. 57-64, 77-80; a.mlf., "Constitutional Problems in Early Islam", *İTED*, V/1-4 (1973), s. 15-35; T. W. Arnold, *The Caliphate*, London 1965; Sezgin, *GAS*, I, 558-560; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968; a.mlf., *Muhammad at Medina*, Oxford 1981, s. 221-228; S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1968, s. 167-196; Salih Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul 1969, s. 17-48; Kemal A. Faruki, *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice*, Karachi 1391/1971; U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973, s. 191-192; Zâfir el-Kâsimî, *Nizâmü'l-ḫüküm fi's-şer'î'a ve't-târîḫ*, Beyrut 1394/1974; Ahmet Mumcu, *Divanı Hümayun*, Ankara 1976, s. 23; Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, Kahire 1397/1977; M. Ziyâeddin er-Reyyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1979; Abdul Hamed Siddiqi, *Theocracy and the Islamic State*, Lahore 1981; M. Abdülkâdir Ebû Fâris, *el-Ḳâḳî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' ve Kitâbühü el-Aḫkâmü's-sultânîyye*, Beyrut 1403/1983, s. 14-33; Elbânî, *Silsiletü'l-eḫâdiş-i'zâ'ife ve'l-mevzû'a*, Amman 1404, II, 69-70; Uzuncarşılı, *Medhal*, s. 4-5, 39-41,

87-90, 208-209; K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, New York 1985; a.m.f., "Khalifa", *EI²* (İng.), IV, 947-950; M. Yü-suf Müsâ, *Nizâmü'l-hüküm fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabi); Fahrettin Atar, *İslâm Ad-liye Teşkilâtı*, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 27-80, 147-162; Ali Abdür-râzık, *el-İslâm ve usûlü'l-hüküm*, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât); Malek Bennebi, *Is-lam et democratie*, Alger, ts. (Edition Revoluti-on Africaine); Abdürrezzâk es-Senhürî, *Fık-hu'l-hilâfe ve teşavvüruhâ*, Kahire 1989; R. B. Serjeant, "The Constitution of Medina", *IQ*, VIII/1-2 (1964), s. 3-16; a.m.f., "The Sun-nah Jâmiah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'", *BSOAS*, XLI (1978), s. 1-42; Moshe Gil, "The Constitu-tion of Medina: a Reconsideration", *IOS*, IV (1974), s. 44-66; Mehmed Said Hatiboğlu, Hi-lâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXX (1978), s. 121-213; Muhammad Nazeer Kaka Khel, "Fo-undation of the Islamic State at Medina and its Constitution", *IS*, XXI/3 (1982), s. 61-88; Akira Goto, "The Constitution of Medina", *Orient*, XVIII, Tokyo 1982, s. 1-17; "Vezir", *İA*, XIII, 309-314; J. Schacht — H. İnalçık, "Mağ-kama", *EI²* (İng.), VI, 1-5; W. Madelung, "İmâ-ma", *EI²* (İng.), III, 1163-1169.



M. AKİF AYDIN

IV. ÇAĞDAŞ İSLÂM ÜLKELERİ ANAYASALARI

1. Bahreyn. Tam bağımsızlığını 15 Ağus-tos 1971'de kazanan Bahreyn'de ana-yasayı hazırlayacak kurucu meclis üye-leri 1972'de seçildi. 1973 Mayısında ku-rucu meclis çalışmalarını tamamladı ve anayasa yürürlüğe konuldu. Yürürlük iş-lemi, Bahreyn anayasal sisteminde bü-yük ağırlığı olan emir tarafından bir ka-rarnameyle gerçekleştirildi.

109 maddeden ibaret olan Bahreyn anayasasında önce devletin nitelikleri belirtilir. Buna göre Bahreyn bir İslâmî Arap devletidir; egemendir; halkı Arap milletinin bir parçasıdır; hânedana sa-hiptir; emirin en büyük oğlu veliahttır; İslâm devletin dinidir; şeriat yasamanın başlıca kaynağıdır.

İkinci kısımda ise adalet, iş birliği ve karşılıklı anlayış; hürriyet, eşitlik, gü-venlik, sükûn, eğitim, sosyal dayanışma ve fırsat eşitliği gibi toplumun temelle-rini oluşturan kavramlar ifade edilir. Bu arada ailenin önemi, Arap ve İslâm mi-rasını korumak bakımından devletin öde-vi, özellikle müslüman ülkelerle ilişkilere-nin kuvvetlendirilmesi, bilim, sanat ve araştırmanın desteklenmesi, dinî eğiti-min verilmesi ve Arap milliyetçiliğinin geliştirilmesi emredilmektedir. Ayrıca ekonomik ve sosyal nitelikte çeşitli hü-kümlere yer verilmiş, mülkiyet, serma-

ye ve çalışma esaslarının İslâmî adalet ilkelerine uygun olması istenmiştir.

Temel haklar ve ödevler anayasanın üçüncü kısmındadır. Vatandaşlık, eşitlik, ırk, dil, din ve inanç ayırımı yasa-ğı, kişi hürriyeti ve güvenliği, işkence yasağı, kanunsuz suç ve ceza olmaya-cağı ilkesi, din ve vicdan hürriyeti, ifa-de, bilimsel araştırma ve kanaatlerini yayma hürriyetleri, basın hürriyeti, ko-nut dokunulmazlığı ve özel hayatın, ha-berleşmenin gizliliği; dernek kurma, sendika kurma ve bunlara üye olma hakları, düzenlenmeleri kanuna bı-rakılmak suretiyle anayasada yer almış-tır. Bahreyn anayasasının kuvvetlere ayrılan dördüncü bölümü en uzun ola-nıdır. Burada emirin durumu, yasama, yürütme ve yargı sırasıyla düzenlen-miştir.

Emir devletin başıdır. Başbakanı ve bakanları tayin etme ve görevden alma yetkisi ondadır. Silâhlı kuvvetlerin de başkumandanıdır. Gerektiğinde kendi-sine vekâlet edecek bir vekil tayin eder. Kanun teklif etme yetkisi vardır. Kanun-ları onaylamak ve yürürlüğe koymak yet-kisi de emire tanınmıştır. Emirin geri gönderdiği tasarı meclis tarafından ço-ğunlukla yeniden kabul edilirse onay ve ilân mecburi hale gelir. Olağan üstü şart-larda, âcil tedbir alınmasını gerektiren durumlarda emir kanun kuvvetinde ka-rarnameler çıkarabilir. Bu tür kararname-lerin meclise sunulması gerekir. Emir ayrıca kanunların uygulanmasını sağ-la-yacak idarî düzenlemeleri yapar.

Yasama organı millî meclistir. Meclis-ten geçmeyen hiçbir kanun çıkarılamaz. Meclis doğrudan, tek dereceli ve gizli oyla seçilmiş otuz üyeden oluşur. Fakat anayasa bu sayının bir sonraki dönem-de kırka çıkarılmasını emretmiştir. Mec-lisin dönem süresi dört yıldır. Otuz yaşı-nı doldurmuş Bahreyn vatandaşları mil-letvekili seçilebilirler. Seçimler yüksek mahkemenin yetki alanındadır. Seçim uyuşmazlıklarını bu yüksek yargı mercii çözümler. Ancak anayasa söz konusu yetkinin başka bir yüksek mahkemeye de aktarılabileceğini belirtmektedir. Mec-lis üyeleri başbakana ve bakanlara so-ru sorabilir, sonunda güven oylamasına kadar gidebilen gensoru önergeleri ve-rebilir. Ancak emirin de meclisi fesih ve seçimleri yenileme yetkisi vardır.

Yürütme, emirin sahip bulunduğu yet-kiler dışında bakanlar kurulu tarafın-dan yerine getirilir. Emir gerekli gördü-ğü bakanlar kurulu toplantılarına baş-

kanlık eder. Hükümet devlet dairelerini denetler, genel siyaseti belirler ve uy-gulamasını takip eder. Anayasada ma-hallî idareler ve malî konular da yürüt-me başlığı altında düzenlenmiştir.

Yargı gücü, tarafsız ve teminat altına alınmış hâkimler vasıtasıyla serbestçe çalışan mahkemelere tevdi edilmiştir. Ancak asıl düzenleme yani mahkemele-rin türlerini, derecelerini, görev ve yet-kilerini öngörececek hükümler kanuna bı-rakılmıştır. Askerî suçlara bakan askerî mahkemelerle mahkemelerin görev ve idarî işlerini gözetecek bir yüksek yargı şûrası kurulması da anayasanın emirle-ri arasındadır. Bahreyn anayasası, ka-nunların anayasaya aykırılığını inceleye-cek bir yargı mercii kurulması ve bu in-celemenin usul ve şartlarının düzenlen-mesi işini de kanuna bırakmıştır.

Son bölümde anayasanın değiştirilme-si esaslarını da ihtiva eden çeşitli hü-kümler yer alır. Anayasanın değiştirile-bilmesi için meclisin üçte ikisinin kabu-lü ve emirin onayı gerekir. Emirin yetki-lerini düzenleyen başlıca hüküm olan 35. madde ise asla değiştirilemez.

2. Bangladeş. 26 Mart 1971'de Pakis-tan'dan ayrılarak bağımsızlığını kaza-nan Bangladeş Halk Cumhuriyeti'nin 4 Kasım 1972'de kabul edilen anayasası birçok değişiklikler geçirmesine rağmen halen yürürlüktedir. Kurucu meclis ta-rafından hazırlanıp kabul edilen bu ana-yasa bir başlangıç ile on bir bölümden ve çeşitli eklerden oluşmaktadır.

Anayasanın değiştirilmesi parlamen-tonun üçte iki çoğunluğunun kabulüyle mümkündür. Ancak başlangıç veya tem-el ilkeler, yasama usulü, başkana hü-kümetin icra yetkisi ve bazı hallerde har-cama izni verilmesi konularında getiri-lecek anayasa değişikliği başkan tara-fından halk oyuna sunulur. Aynı usulün kapsamına anayasanın değiştirilmesine dair hüküm de girer.

Başlangıç kısmı devletin hedeflerini, demokratik sosyalist toplumu gerçek-leştirme amacını, hürriyet, eşitlik ve adalet ilkelerinin, insan haklarının ko-ruma altına alınması gereğini dile geti-rir. Genel hükümleri ve cumhuriyetin tem-el niteliklerini belirten ilk iki kısımda Bangladeş'in bağımsız ve egemen bir devlet olduğu; anayasanın üstünlüğü ve bütün yetkilerin millete ait bulunduğu; Allah'a, milliyetçiliğe, demokrasi, iktisa-dî ve sosyal adaleti ifade eden sosyaliz-me mutlak bağlılığı ve sadakati; mahal-lî idarelerin geliştirilmesi, kadınların mil-