

SİYAM

(bk. TAYLAND).

SİYASET

(السياسة)

İnsan topluluklarını
yönetme sanatı.

Sözlükte “bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek” gibi anlamlara gelen *siyâset*, “toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı” şeklinde tanımlanır (Fîrûzâbâdî, *Ķâmûsü'l-muĥîtt*, “svs” md.; *Tâcû'l-arûs*, “svs” md.; *Ķâmus Tercemesi*, II, 938-939). Siyaset kelimesi ve türevleri Kur'an'da geçmez; hadislerde ise hem “at terbiye etme” hem de “halkın işlerini yönetme” mânalarında kullanılır (*Müsned*, II, 297; VI, 347, 352; Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “İmâre”, 44). Fıkıh literatüründe, kamu otoritesinin dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapması da çoğu zaman siyaset kelimesiyle ifade edilir (bu anlamdaki kullanımlar ve kelimenin Cengiz yasalarıyla ilgisi hakkında bk. İSTİSLÂH; SİYÂSET-i ŞER'İYYE).

İlgili Kavramlar. Kur'an-ı Kerim'de, hadislerde ve İslâmî ilimler literatüründe yönetenler, yönetilenler ve yönetimle ilgili siyâsî-ıdarî içerikli çok sayıda kavram bulunmaktadır. Yönetenlerle ilgili kavramlardan *imâm* (çoğulu *eimme*) bazı âyetlerde “toplumsal ve siyasal lider” anlamını ifade etmekte (meselâ bk. el-Bakara 2/124; el-İsrâ 17/71; el-Enbiyâ 21/73), hadislerde daha açık biçimde aynı anlamda sıkça geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, “emm” md.). Hemen bütün hadis mecmualarında yer verilen bir hadiste Allah'ın âhirette kendilerini arşının gölgesinde barındıracağı yedi zümrenin en başında âdil imam (*Müsned*, II, 439; Buhârî, “Zekât”, 16; Müslim, “Zekât”, 91), diğer bir hadiste de Allah'ın gazabına uğrayanlar arasında zalim imam zikredilir (*Müsned*, III, 22; Tirmizî, “Ahkâm”, 4). İmam kelimesi “devlet başkanı” mânasında ilk halifeler döneminden itibaren siyâsî literatürde kullanılmış, “cemaate namaz kıldırın” anlamındaki imamdaki ayırmak üzere devlet başkanına büyük imam denilmiştir (İbn Haldûn, II, 578-579). Kelâm ve fıkıh literatüründe siyâsî nazariyelerle ilgili görüşler çoğunlukla “imâmet” başlığı altında incelenir. “Devlet baş-

kanı, siyâsî lider” mânasında kullanılan diğer bir terim *halîf*edir (çoğulu *halâif*, *hulefâ*). Kelime Kur'an'da (meselâ bk. el-A'râf 7/69, 74; Yûnus 10/14), genellikle “bir kimsenin, bir topluluğun ardından gelip onun yerine geçen kişi” anlamında yer almakta (Taberî, I, 236), Hz. Dâvûd'a hitap eden, “Biz seni yeryüzünde halife yaptık, onun için insanlar arasında adaletle hükmet” meâlindeki âyetle (Sâd 38/26) “siyâsî lider” mânasında kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır. *Emîrû'l-mü'minîn* (Kısaca *emîr*) unvanı “bir üst makam ve otoritenin buyruğu” anlamındaki *emr* kelimesinden türetilmiş olup hadislerde “yönetici” mânasında geçmektedir. Bu hadislerden birinde, “İnsanlar üzerinde emîr olan kimse onlardan sorumludur” buyurulmuştur (Buhârî, “İtk”, 17; Müslim, “İmâre”, 20). Bir âyetle ve bazı hadislerde geçen *ülû'l-emr* tabiri (en-Nisâ 4/59, 83; *Müsned*, V, 183; Dârimî, “Muĥaddime”, 24) bağlamı dikkate alınarak çoğunlukla “siyâsî ve askerî liderler” anlamında yorumlanır (Taberî, IV, 150-151, 153). Hadislerde aynı mânada *veliy-ül'l-emr* de yer almaktadır (*Müsned*, I, 419; II, 327, 360, 367; Buhârî, “Ĥumus”, 1). Kur'an'da *sultân* kelimesi “hüccet, delil, hüküm” gibi anlamları yanında bazı âyetlerde (meselâ bk. en-Nisâ 4/91; en-Nahl 16/100; el-İsrâ 17/33) ve daha açık biçimde hadislerde (Wensinck, *el-Mu'cem*, “slt” md.) sonradan kazandığı siyâsî içeriğe zemin hazırlayacak şekilde “güç, iktidar, velâyet” mânasında geçmektedir. Kelime literatürde hem siyâsî iktidarı hem bu iktidarı elinde tutan lideri ifade edecek şekilde yaygın biçimde kullanılmıştır (meselâ bk. İbnü'l-Mukaffâ, *el-Edebü's-şâĥir*, s. 25, 26, 29). Fîrûzâbâdî halifeyi “en büyük sultan” diye tanımlar (*Ķâmûsü'l-muĥîtt*, “ĥlf” md.); ancak halife kavramına nisbetle sultan zamanla daha dünyevî bir çağrışım yapar hale gelmiştir. Kur'an'da ve hadislerde çoğunlukla Allah'ın kudret ve hâkimiyetini belirten *mülk* ve *melik* kavramları tamamı eski milletlerle ilgili olmak üzere yirmi kadar âyetle ve pek çok hadiste siyâsî iktidarı ve ona sahip olan kişileri belirtmek için de kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “mlk” md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, “mlk” md.).

Yönetilenleri ifade eden ve sözlüklerde “din, mezhep, yol, bir peygambere inananlar” şeklinde açıklanan *ümme*t (Cevherî, *eş-Şihâh*, “emm” md.) Kur'an'da “beli bir insan nesli, topluluk, dinî grup” anlamında (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “emm” md.), hadislerde ise çoğu İslâm toplumunu karşılamakla birlikte bazan siyâsî içe-

rikte bir kavram olarak geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, “emm” md.). Zamanla bu kavramın dinî içeriği zayıflayarak yönetilenler topluluğunu belirten en önemli siyâsî terim haline gelmiştir. Yönetilenlerle ilgili diğer bir siyâsî kavram olan *millet* Kur'an'da ve hadislerde daha çok “din” anlamında kullanılmakta, ilgili âyetlerin çoğunda “İbrâhîm'in milleti” terkiibi (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “mll” md.), hadislerde genellikle “İslâm milleti” gibi belli bir dinî veya inanç grubunu ifade eden terkipler içinde geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, “mll” md.). Daha sonraki literatürde *millet* kelimesi genellikle, “Allah'ın kulları için kitaplarında ve peygamberlerinin diiliye koyduğu esaslar” mânasında ki din ve şeriat kelimelerine yakın anlamda kullanılmaya devam etmiş, Osmanlılar'da ise dinî-siyâsî cemaatleri ifade ederken son dönemde Türkçe yayınlarda dinî içeriğini kaybederek kültürel-siyasal bir kavram haline dönüşmüştür.

Yönetimle ilgili kavramların başında yer alan *devlet* kelimesi Kur'an'da ve hadislerde geçmez. “Dönmek, değişmek, halden hale geçmek” anlamındaki *devl* kökünden isim olan *düle* “elden ele dolaşan şey” mânasına gelmekte olup bir âyetle ve bazı hadislerde yer almaktadır (eş-Şûrâ 59/7; Buhârî, “Cihâd”, 1-2; Müslim, “Cihâd”, 74). Devletin, “bir insan topluluğuna ait siyâsî hâkimiyetin teşkilâtlanmış şekli” anlamında siyasal içerikli bir terim olarak kullanılması Abbâsîler'in iktidarı ele geçirdiği dönemlere rastlar. Kur'an'da *vatan* kelimesi de geçmez. Bir âyetle “yer” anlamında “mavtın” kullanılmakla birlikte (et-Tevbe 9/120) gerek bunun gerekse bazı hadislerde yer alan *mavtın* ve *vatan* kelimelerinin (meselâ bk. *Müsned*, I, 375; IV, 30; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 36) XVIII. yüzyılın sonlarına doğru siyâsî anlam kazanan vatanla ilgisi yoktur. Kelime, hadislerde bir kimsenin veya topluluğun doğup büyüdüğü yahut uzun süre ikamet etmek üzere yerleştiği, yaşadığı yeri ifade etmektedir. Yönetimle ilgili bir diğer siyâsî kavram olan *dâr* “herhangi bir siyâsî otoritenin hâkim olduğu ülke” anlamında kullanılmıştır. Fıkıh literatüründe müslümanların yönetimindeki topraklar “dârü'lislâm”, gayri müslimlerin hâkimiyeti altındaki ülkeler ise “dârü'lharb” terimleriyle belirtilir.

İslâm Düşüncesinde Siyaset İlkeleri. İslâm düşüncesinde siyaset kurumu Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişkiye dair İslâm'ın ontolojik tasavvuruna dayanır. Sadece değersel (axiologique) düzlemde mekanizmaya indirgenemeyen siyaset,

modern sosyal bilimlerde olduğu gibi ekonomi ve hukuktan bağımsız bir disiplin olarak düşünülmez. İslâm medeniyetinde bu alan ancak fıkıh, ahlâk, kelâm ve felsefenin iç içe olduğu bütünün bir parçası şeklinde anlaşılabilir. İslâm siyaset düşüncesinde sorumluluk sahibi hür insan kavramlaşmış bütün siyasî faaliyetlerin temel aktörü olarak kabul edilir. İslâm'ın insan tasavvurunda kul olma bilincine sahip kişi, hür iradesiyle ve seçme yetisine sahip olarak yaptığı işlerden her iki dünyada sorumlu tutulacağına inandığından kendi içinde uyumlu ve dengeli bir yaşam kurmaya, bu uyum ve dengeyi toplum ve tabiatla ilişkisinde de gözetmeye çalışır. Dolayısıyla müslüman fert ile İslâm tasavvuruna göre inşa edilmiş toplum ve devlet arasında çatışma değil uyum söz konusudur. Öte yandan toplumun ve siyasal organizasyonların oluşması ve devamı aile sayesinde mümkün olduğu için İslâmiyet aile kurumuna özel bir önem vermiştir.

Kur'an ve Sünnet'te bireysel yaşantı, birey-toplum ilişkisi ve aile içi ilişkiler hakkında ayrıntılı sayılabilecek düzenlemelelere yer verilirken insan topluluklarının idaresi için belirli ilkelerin ortaya konulmasıyla yetinilmiş, siyasal mekanizmanın alacağı somut biçimler bu ilkeler çerçevesinde tarih içinde yapılacak bilimsel çalışmalara ve ictihada bırakılmıştır. Siyaset alanında teorik tartışmaların olgunlaştığı ve önemli tecrübelerin yaşandığı bir dönemde âlimleri olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî, siyaset tartışmalarını "kat'ıyyât-zannıyyât" ayrımı üzerinde temellendirerek Kur'an ve Sünnet'in siyasetin kurucu ilkelerini (kat'ıyyât) ortaya koyduğunu, bunların uygulama aşamasında alacağı teorik yapı ile zannıyyât alanının zaman içinde yapılacak ictihadlara bırakıldığını belirtmişlerdir (Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 351-354). Meselâ âdil ve meşrû bir devlet başkanı seçme gereği kat'î bir hüküm, nasıl seçileceği ise zannî bir meseledir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin seçim tarzı olarak farklı usullerin uygulanması Sünnî âlimlerince bu durumun açık delili olarak gösterilir. İslâm tarihi boyunca kat'î-zannî ayrımı sayesinde zaman ve mekân değişmesine bağlı farklılıklara göre uygun çözümler uygulamaya konulabilmiş, bunun sonucunda totaliter rejim modellerinin önü tıkandığı gibi İslâm toplumlarında farklı inançlara sahip zümrelerin kendi din ve kültürlerini korumalarına imkân sağlayan modeller gelişmiş, aslı ilkelere aykırı olmamak şartıyla değişik kurumsal ve siyasal deneyim-

ler kabul edilmiş ve uygulama alanı bulmuştur. Yine bu sayede kat'ıyyât boyutuyla toplumun ve siyasetin inşasını mümkün kılacak ortak bir zemine vurgu yapılırken modern Batı tecrübesindeki sosyal zemin dışında bir temel kabul etmeyen rölativist anlayışın egemen olmasının da önüne geçilmiştir. İslâmiyet yönetim biçiminden ziyade ehil ve emin bir kişinin seçimiyle iş başına getirilmesine, devlet başkanının mutlak değil sınırlı bir iktidara sahip olduğu ve Allah'ın huzurunda hesap vereceği bilinci içinde istişare esasına göre iş görüp adaletle hükmetmesine öncelik vermiştir. İslâm'da siyasetin temel amacı, insanların dünya ve âhiret mutluluğunu kazanacakları ortamın hazırlanması ve sürdürülmesi, yaygın tabiriyle din ve dünya mesâlihinin temini, diğer bir ifadeyle dinin korunması ve dünya işlerinin yönetilmesi olup bu amaca hizmet edecek bir yöneticinin iş başına getirilmesi esastır.

Kitap ve Sünnet üzerine temellenen İslâm ümmetine ait siyasal yetkinin niteliği ve çerçevesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefâ-yı Râşidîn'in uygulamalarıyla şekillenmiştir. Bu uygulama bir nevi temsil sistemi olan biata dayanır. Şîa dünyasına egemen olan eğilim biata karşı çıkmış ve imamın sadece önceki imamın vasiyeti (nasb) yoluyla iktidara gelmesi sayesinde meşruiyet kazanacağını savunmuş, bu yüzden Hz. Ali dışındaki halifelerin iktidarlarını gayri meşrû saymış, Ehl-i sünnet âlimleri ise bu görüşü reddetmiştir. Sünnî ulemâsına göre halife ümmetin seçtiği kişi olması dolayısıyla onun temsilcisidir. Ancak hilâfet mutlak değil sınırlı bir iktidarı temsil eder. Meşrû olmayan hususlarda yöneticilere itaat edilmeyeceği birçok hadiste belirtildiği için (meselâ bk. *Müsned*, I, 129; Buhârî, "Aḥkâm", 4; Müslim, "İmâre", 39) halifenin dinî esaslara aykırı kanun koyması yetki aşımı kabul edilir. Ümmet, imamın dinî esaslara aykırı karar ve uygulamaları karşısında uyarılar yapma ve toplumsal kargaşaya yol açacak derecede ağır sonuçlar doğurmayacaksa imâmı değiştirme yetkisine sahiptir; fakat bunu nasıl gerçekleştireceği belli bir prosedüre bağlanmamıştır (Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 139; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 240). Zaman zaman bu tür yetki aşimleri görölse de fıkıhta bunları meşrulaştırmaya çalışan teorik bir zemin hazırlanması yönüne gidilmemiştir.

İslâm siyaset düşüncesinde yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiler başta adalet, ehliyet, emanet, biat ve istişare ol-

mak üzere bir dizi temel kavram üzerine kurulmuştur. a) **Adalet**. Birçok âyet ve hadisteki adalet vurgusundan ve adaletle ilgili açıklamalardan hareketle (özellikle bk. en-Nahl 16/90; el-Hadîd 57/25) adaleti kurucu, yaşatıcı ve düzeltici olmak üzere üç boyutta ele almak mümkündür. Kurucu adalet, toplumun ve siyasetin inşasında naslarda belirlenen kesinliklerin (kat'ıyyât) dikkate alınmasıyla ortaya çıkacak olan denge ve itidali ifade eder. Adaletin ikinci boyutu kurulan sistemin işleyişinde görülür. Bu boyutta kat'ıyyâtın güncel alanda uygulamaya konması yanında onun boş bıraktığı alanı ictihadın doldurmasıyla gerçekleştirilen adaletli idare söz konusudur. Kurulan bu düzenin bozulması durumunda siyasî güç yolunun kullanılması suretiyle adalet düzeltici unsur olarak işlev görür. Gerek İslâm siyaset düşüncesinde gerekse siyaset tarihinde adalet meşruiyetin temel vasıtası olarak öne çıkmıştır. Tarih içinde hem birçok eserde hem de uygulamada idarenin yönetilenler nezdinde meşruiyet kazanabilmesi için adalet daire-i kavramına başvurulduğu görülmektedir (bu kavram hakkında bir açıklama için bk. Bedreddin İbn Cemâa, *Müstenedü'l-ecnâd*, s. 109-110). b) **Ehliyet**. Adaletin gereği olduğu kadar sağlıklı karar alınmasını ve uygulanmasını temin etmesi yönüyle iyi bir idarenin de zaruri şartıdır. "İş ehil olmayanlara verildiğinde kıyâmeti bekle!" anlamındaki hadis (Buhârî, "İlim", 2) genellikle siyasî bağlamda yorumlanmıştır. c) **Emanet**. Kişisel çıkar gözetmeden ortak yarar için hizmette bulunma yanında yönetimde şeffaf, hesap verebilir olmayı ifade eder. Yöneticilerin güven duygusu oluşturacak icraatta bulunması, yönetilenler tarafından meşrû görülüp benimsenmesine ve aralarında sevgi oluşmasına katkı sağlar. d) **Biat**. Toplumun yönetecek kişinin şer'î açıdan meşruiyet kazanması yanında ümmetin katılımını sağladığı için sosyolojik meşruiyeti de ifade eder. Hem "ehlül-hal ve'l-akdin gerekli şartlara sahip bir kişiyi imam olarak seçmesi" hem de "seçilmiş imama bağlılık sunma" anlamındaki biat prensibinden İslâm tarihi boyunca idarenin saltanata dönüştüğü dönemlerde bile vazgeçilmemiştir. e) **İstişare**. Bir yandan katılımcıların birikimlerinden yararlanmayı, kararların daha iyi anlaşılmasını, kolayca uygulanmasını ve meşrû kabul edilmesini sağlarken öte yandan yönetilenlerin katılımına yer açarak otoriter yaklaşımların önünü kesme işlevi görür. Mâverîdî yöneticinin, doğruluğundan veya yanlışlığından emin olmadığı konular-

da akıllı, deneyimli, güvenilir ve sorumluluk bilinci taşıyan kimselere danışmadan nihai karar vermemesi gerektiğini ifade eder (*Teshîlû'n-naẓar*, s. 166-167).

İslâmî Literatürde Siyaset. İslâm medeniyetinde siyaset başlığının altına dahil edilebilecek meseleler birden fazla entelektüel gelenek tarafından işlenmiştir. Bunların başlıcalarını şöylece sıralamak mümkündür: **Fıkıh.** Fıkıhın teşekkül devrinden itibaren başta hilâfet olmak üzere siyasetin inşası, kullanımı, devri ve sona ermesi hakkındaki konular velâ, biat, yemin, vekâlet gibi kavramlar ekseninde işlenmiştir. Ancak klasik fûrû-i fıkıh sistematigi içinde siyaset alanı müstakil bir başlık altında ele alınmamış, buna karşılık cuma namazından had cezalarına kadar birçok bölüm içinde siyasete ilişkin çeşitli meseleler tartışılmıştır. Siyasetin temel meselelerinin müstakil eserlerde ele alınması süreci halife seçimi hakkındaki idealden uzaklaşmasıyla değil, hilâfet kurumunun müslümanların ümmet olma sıfatını kaybetmesine yol açabilecek derecede işlevini yitirmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. IV. (X.) yüzyılda özellikle Bağdat'ta Büveyhî iktidarının oluşması ve Fâtımîler'in güçlenmesi üzerine başlayan tartışmaların ilk ve en önemli ürünlerinden biri Ebû'l-Hasan el-Mâverî'nin *el-Ahkâmü's-sultânîyye*'sidir. Halifenin gücünün zayıflayıp fiilî iktidarın Büveyhî emirlerinin eline geçtiği böyle karışık bir dönemde Mâverî çok farklı gruplar ve siyasî güçler karşısında ümmetin birliğini ve devamını korumakla yükümlü halifeyi ve hilâfet kurumunu savunarak bunların yeniden güçlendirilmesini amaçlamıştır. Eserleri günün meselelerinden uzak teorik çalışmalar olmayan Mâverî imâmetin icmâen vâcip olduğunu söylerken Hâricîler'in, imamın seçimle iş başına gelmesi gerektiğini belirtirken Şîa'nın, aynı anda iki halife bulunamayacağını söylerken Fâtımîler'in ve halifenin Kureys'ten olması gerektiğini savunurken Fâtımîler, Hâricîler ve Mu'tezile'nin iddialarına cevap verir. Bu çerçevede Mâverî, döneminde bir vâkıa haline gelen vilâyetlerin bazı emirler tarafından gasp yoluyla ele geçirilmesi (imâretü'l-istilâ) meselesini de ele alarak bu durumu emirnin halifeyi tanıması ve şeriata uygun yönetim ortaya koyması şartıyla zarurete dayanarak onaylamıştır (*el-Ahkâmü's-sultânîyye*, s. 39-41). Mâverî'nin, bu fikriyle güç kullanarak iktidarı ele geçiren emirleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalıştığı söylenebilir. Halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilebileceğini ve aynı şe-

kilde azledilebileceğini söylemesi, istişarenin gerekliliğine vurgu yapması onun mutlakîyetçi bir yaklaşımı benimsemediğini gösterir.

Fıkıh literatüründeki siyaset tartışmalarında Mâverî ve Ferrâ gibi hilâfet merkezinde faaliyet gösteren fukaha kadar aynı dönemde Horasan Eş'arî geleneğinden gelen Cüveynî-Gazzâlî çizgisinin de derin etkisi olmuştur. Cüveynî'ye göre siyasetle ilgili konulardaki tartışmalarda görülen karmaşanın temel sebebi kat'î ve zannî meselelerin birbirine karıştırılmasıdır. *el-Gıyâşî*'de (s. 60) ana hedefinin, herkesçe kabul edilen kat'î meselelerle zannîyyât alanına giren icthadî konuları birbirinden ayırmak olduğunu belirten Cüveynî, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamlığın Hz. Ali'ye veya Hz. Ebû Bekir'e bırakıldığını iddia eden farklı grupların zannî bir meseleye kat'î imiş gibi yaklaşarak hataya düştüklerini ileri sürer (*el-Gıyâşî*, s. 141). Cüveynî'nin bu yaklaşımı, modern dönemde İslâm siyaset düşüncesini ele alırken yapılan bazı önemli hataları da açıklayabilir. Zira özellikle bu alandaki başlıca modern şarkiyat çalışmaları, zannî meseleleri kat'î gibi anlayıp zannîyyât sahasında zaman içinde ortaya çıkan farklı uygulama ve icthadları anayasal yapıdan sapma şeklinde değerlendirme hatasına düşmüştür.

Moğol istilâsının getirdiği buhran devrinde ortaya çıkan tartışma ve metinler siyaset literatürünün en önemli kavşak noktalarından birini teşkil etmiştir. İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'îyye*'yi Cengiz yasalarını yürürlüğe koyma çabalarına, özellikle bu yasaların cezaî düzenlemelerle ilgili bölümlerine cevap olarak yazdığı söylenebilir. Çağdaşı İbn Cemâa gibi İbn Teymiyye için de asıl mesele siyasî yapı ve mekanizma değil şeriâtın uygulanmasıdır. İbn Teymiyye, şeriâtın doğru bir şekilde uygulanabilmesi için kuvvet sahibi, emin ve ehil kişilerin iş başına getirilmesine ve işlerin istişare esasına göre düzenlenmesine vurgu yapmıştır.

Fıkıh literatüründe toplumun yönetilmesine dair ideal bir çerçeve inşasına çalışırken güncel siyasette bu idealden sapma ihtimali sürekli göz önünde bulundurulmuştur. Fukaha, dünyanın bir imtihan yeri olduğu bilinciyle ütöpik devlet teorilerinde görülen dünya cenneti vaadinde bulunmaz. Siyaset ve toplum asgari müşterekler üzerine kurulmakla birlikte fakihler, siyasetin güçle olan yakın ilişkisinden dolayı güncel siyasetin bozulma ihtimaline karşı adalete vurgu yapmış, ümmetin, idarecilerin politika ve icraatlarını sürekli ta-

kip ederek sorgulaması gerektiğini ve yeri geldiğinde onları azletme yetkisine sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda fukaha açısından siyaset sadece uzlaşma veya güç ilişkileri değil bunların bütününe kapsayan bir faaliyet alanıdır.

Kelâm. Kelâm sahasında imâmet kavramı ekseninde gelişen literatür, hilâfetin ontolojik temellendirilmesi ve Hâricîler'e reddiye gibi konuları kapsasa da esas ağırlık noktasını imâmete nasla tayinle imamın ümmet tarafından yetkilendirilmesi görüşlerinin tartışılması teşkil etmiştir. Esas itibarıyla fıkıhın konusu olan imâmet, Şîa âlimleri tarafından itikadî bir mesele halinde ortaya konduğu için Ehl-i sünnet kelâmcıları da eserlerinde bu konuya yer vermişlerdir. Özellikle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra imâmet meselesi müstakil başlıklar altında kelâm kitaplarının sonuna eklenmiştir. Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, bunun nasla belirlendiğini, Hz. Ali'den sonra oğulları Hasan ve Hüseyin soyundan devam etmesi gerektiğini savunur. Bu sebeple Zeydiyye dışındaki Şîî fırkaları ilk üç halifenin meşruiyetini tartışma konusu yapar. Şîa'ya göre Resûl-i Ekrem'in vefatıyla vahiy sona ermiş, fakat Peygamber'in diğer görevleri tayin edilmiş imam tarafından yerine getirilmeye devam etmiştir. Günahsız olan imam vahyin bâtinî mânasını açıklama hakkına sahip dinî ve siyasî bir liderdir. Hâricîler ve Mu'tezile, imamın Kureys'ten olmasını gerekli görmeyip Allah'ın hükümlerini adaletli bir şekilde uygulayacak âlim ve zâhid bir kişi olmasını şart koşar. Adaletli idaresi devam ettiği sürece imama itaat gereklidir, adaletten sapması durumunda ise azil şarttır. Ehl-i sünnet, imâmetin vâcip olduğunu ve imamın ehlü'l-hal ve'l-akdın seçimi veya istihlâf yoluyla başa gelmesi gerektiğini savunarak Şîa'nın nasla tayin görüşünü reddetmiştir (bu tartışmaların uzantısı olan bazı meseleler için bk. **İMÂMET**).

Felsefe. İslâm medeniyetinde siyasetin felsefî bir disiplin olarak ele alınışının tarihini, Doğu (Fars, Hint) ve Batı (eski Yunan) kültürlerinden Arapça'ya tercümelerin yapılmaya başlandığı II. (VIII.) yüzyıl başlarına kadar götürmek mümkündür. Bu yönelimin, Eflâtun'un başta *Devlet* olmak üzere bazı eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle hız kazandığı söylenebilir. Aristot'un *Politika*'sının Arapça'ya çevrildiğine dair kesin bilgi bulunmasa da onun siyaseti pratik felsefe içinde değerlendirmesi İslâm filozoflarını derinden etkilemiştir. Bu çerçevede İslâm filozofları ço-

günlukla siyaseti pratik felsefenin ahlâk (tedbîrû'n-nefs), ev yönetimi (tedbîrû'l-men-zil) ve şehir idaresinden (tedbîrû'l-müdün) oluşan bütünlüğü içinde ele almışlar ve bu sahanın nazarı felsefeyle sıkı ilişkisini göz önünde bulundurmışlardır.

Siyaseti bu tasnif içinde dikkate değer bir şekilde ilk defa ele alan filozof Fârâbî'dir. Bu ilmi (el-ilmü'l-medenî, el-felsefetü'l-medeniyye, el-ilmü'l-insânî) "iradî fiil ve kanunlarla bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları inceleyen bilim" diye tanımlayan Fârâbî (*İhşâ'ü'l-'ulûm*, s. 79-80; *et-Tenbih*, s. 21-22), bu alandaki öncelikli ilgisini insanın nihai gayesine ve bu gayeye nasıl ulaşabileceğine hasretmiştir. Fârâbî'ye ve sonraki bütün müslüman filozoflara göre insanın son amacı mutluluğa ulaşmaktır. Fakat insan kendi kendine yeterli bir varlık olmadığından en temel ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlarla birlikte yaşayacağı bir şehir ve yönetime (medine) ihtiyaç duyar. Fârâbî'nin ve aynı geleneği devam ettirenlerin erdemli ve erdemsiz diye sınıflandırdığı medine tiplerinden sadece erdemli olanda insanın mutluluğa ulaşması mümkündür. Ancak böyle bir medine, nazarı ve amelî ilimlerin bilgisini kendinde toplayan bir devlet başkanı (ilk reis) sayesinde gerçekleştirilebilir. Her ne kadar Fârâbî ilk reisin peygamber olduğunu açıkça belirtmese de özelliklerine dair verdiği bilgiler aralarında bir özdeşlik ilişkisi kurmaya imkân tanımaktadır. Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerinde Eflâtun'un büyük etkisi olmakla birlikte onun yaptığı devlet sınıflamaları hem antik Yunan'da görülen şehir devletinden daha geniştir hem de erdemsiz devletler arasında saydığı cahil, fâsik ve sapkın devlet çeşitlerinde İslâmî bakış açısının etkisi açıkça görülür.

Diğer İslâm âlimleri gibi filozoflar da siyaset görüşlerinde adalet merkezî bir ağırlık vermişlerdir. Grek kültüründen gelen bir anlayışla adaleti öncelikle ahlâkî bir erdem kabul eden filozoflar onu bütün ahlâkî erdemlerin insan ruhundaki birleşkesi sayarlar. Nitekim İbn Miskeveyh, "Adalet faziletin bir parçası değildir; aksine o faziletin bütünüdür" der (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 111). İbn Miskeveyh'e göre siyaset düşüncesinin temel kavramı ilâhî, tabîî, örfî (vaz'î) ve ihtiyarî şeklinde dört kısma ayrılarak incelendiği adalettir. İlâhî adalet metafizik ve değişmeyen varlıklarda, tabîî adalet ise duyular âleminde görülür. Siyasetin de konusu olan örfî adalet genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel adalet, altının para olarak kullanılması örneğinde

görüldüğü gibi insanlığın uzun tarihi tecrübeler sonucunda üzerinde ittifak etmesiyle meydana gelir. Özel adalet yönetim biçimlerine göre değişiklik gösterir ve bununla, her toplumun kendi özel durumunu dikkate alan yöneticiler tarafından kanunlar vazedilerek adaletli bir toplumun inşa edilmesi amaçlanır. İhtiyarî adalet ise ruhun farklı özellikleri arasında bir uyum ve dengenin kurulması ile gerçekleşir. İbn Miskeveyh'e göre insan ihtiyarî adaleti tek başına gerçekleştiremez, bunun için topluma ihtiyaç duyar. Din vazettiği toplumsal boyutu olan ibadetlerle (hac, cuma namazı, cemaatle namaz, zekât, sadaka vb.) insanın ihtiyarî adaleti tesis etmesine yardımcı olur (*Risâle*, s. 12-20).

Amelî felsefenin amacının, iyi olanı elde etmek için insanın fiillerine konu teşkil eden hususlarda sağlıklı bir görüşe ulaşmak olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre insan fiillerinin sosyalleşmesi ortak hayatla (müşâreke) gerçekleşir ve bu hayatın aile ve şehir olmak üzere iki düzeyi bulunur. İbn Sînâ, erdemli bir düzen hedefiyle incelenen ev ve şehir düzeyindeki ilişkilerin iyi yönetilebilmesi için iki şart öngörmektedir: Meşrû bir kanunun ve bu kanuna göre hareket edip onu muhafaza edecek bir yöneticinin varlığı. Meşrû kanunun vâzî peygamberdir. İbn Sînâ ahlâk, ev ve şehir biçimindeki geleneksel üçlü ayrırma "kanun koyucu sanat" başlığı altında diğer dallara ilkelerini veren yeni bir bölüm ekler (*Manţıku'l-meşrûkiyyîn*, s. 6-8). Ona göre amelî felsefenin genel ilkeleri doğrudan doğruya ilâhî dinlerden alınmaktadır. Teorik aklın fonksiyonu ise peygamberlik müessesesini hem psikolojik yönden açıklamak hem de onun bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesindeki rolünü ortaya koymak ve ilâhî dinden alınan ilkelerin genel olarak doğruluğunu ispat edip yeni ortaya çıkacak tikel durumlara bu ilkelere hareketle çözümler üretmektir.

Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın ayrı ayrı incelediği amelî felsefenin ahlâk, ev ve şehir yönetimi şeklindeki üç sahasını bir arada ele alan Nasîrüddîn-i Tûsî, kendisinden sonra bu alanda eser yazan Devvânî, Kınalızâde Ali gibi müellifleri de etkilemiştir. Tûsî'ye göre amelî felsefe insanın iradî davranışları sayesinde elde edeceği yetkinlikle dünya ve âhiret hayatında mutluluğa ulaşmasını sağlar. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâşîrî*'nin "Siyâset-i Müdün" başlığını taşıyan bölümünü yazarken Fârâbî'den yararlandığına işaret eder; ancak bu kısmın muhtevası onun Gazzâlî'den, özellikle sevgi ve dostlukla ilgili bölümde İbn Miske-

veyh'ten faydalandığını göstermektedir. İnsanın tabiatı itibariyle medenî olduğu şeklindeki antik düşünceyi devam ettiren Tûsî, toplum ve siyasetin en önemli kurucu ve yaşatıcı ögesi olarak sevgiyi (muhabbet) kabul eder. Sevgi insanlar arası anlaşmayı mümkün kılan asgari bağıdır. Bu bağ hâlik-mahlûk, hükümdar-tebaa, anne-çocuk ilişkilerinde görüleceği üzere çok farklı alanlarda kendini gösterir. Ancak siyasi yönetimin başarısı için sevginin adaletle desteklenmesi gerekir. Adalet sadece siyasetin kurucu unsuru olarak orta ve dengeli yolu tavsiye etme işlevi görmez, ayrıca sevgi bağının zayıflaması halinde ortaya çıkabilecek sorunları düzeltmeye yarayan en önemli araç durumundadır.

İslâm felsefesinin Endülüs'teki temsilcilerinden İbn Bâcce, yaşadığı dönemdeki siyasal durumun da etkisiyle erdemli devlet yerine bozuk yönetimlerde yalnız yaşayan erdemli filozofun (mütevahhid) faal akılla ittisâl sayesinde erişeceği ferdî kemal ve mutlulukla ilgilenir. Ona göre erdemsiz devlette yaşayan iyi insanlar (nevâbit), kendilerini korumak için bu toplumdan ayrılarak inzivada tek başlarına mutluluğu elde etmenin yollarını aramalıdır. İnsanın tabiat itibariyle medenî olduğu ilkesini dikkate alan İbn Rüşd ise İbn Bâcce'nin önerdiği fikre karşı çıkar. Genelde amelî felsefe, özdele siyaset hakkında Eflâtun'un *Devlet*'ine ve Aristo'nun *Nikomakhos Ahlâkî*'na yazdığı şerhler dışında eser vermeyen İbn Rüşd bu şerhlerde anılan filozofların görüşlerini olduğu gibi kabul etmemiş, dine uygun bulmadığı bazı mitolojik hikâyeleri şerhetmeyip kendi dönemi için anlamlı olmayan isim ve örnekleri değiştirmiş, devlet modellerini din açısından değerlendirip kendi devrindeki örneklerle karşılaştırmıştır.

İbn Haldûn, filozofların ideal diye tanımladığı ve mükemmel olması sebebiyle hâkime ihtiyaç bırakmayan siyaset şekline "es-siyâsetü'l-medeniyye", bu siyasetin uygulandığı topluma da "el-medînetü'l-fâzıla" adını verdiklerini hatırlatıp bu kavramlardan ne anladıklarını kısaca açıkladıktan sonra kendisinin bu konudaki görüşleri gerçekçi bulmadığını, onların sadece bir faraziye üzerinde durduklarını ifade eder. İbn Haldûn, sosyal gerçeklik olarak siyasal değişimi kendi dinamikleri içinde açıklamanın önemine dikkat çekip "umran ilmi" adını verdiği yeni bir ilim ortaya koymuş, *Mukaddime*'de toplumların bedevîlikten şehir hayatına geçişini, devletlerin ortaya çıkış, büyüme ve çöküş süreçlerini sosyal gerçekliğin kendi iç dinamikleriyle

açıklamaya çalışmış, bu süreci etkileyen en önemli dinamik gücün asabiyet olduğunu savunmuştur. Topluluklar asabiyet gücü sayesinde bir araya gelip bir devleti oluşturmakta ve siyasî iktidarı kontrol edebilmektedir. Asabiyyetin zayıflaması durumunda ise devletlerin zayıflayıp tarih sahnesinden çekildiği görülür. İbn Haldûn, asabiyet kavramı üzerinden siyasal değişimi açıklamaya çalışırken normatif boyutu da ihmal etmez. İnsan için topluluk halinde yaşamının zorunlu olduğunu belirterek toplumsal hayatın kuruluşunda esas olan kanun koyucuya göre siyasetin farklılaştığını söyler. Kaynağı vahiy olan siyaseti şer'î, kaynağı akıl olan siyaseti akli diye nitelendirir; akli siyaseti de halkın yararının hükümdarın menfaatini önceliği siyaset ve bunun aksi olan siyaset şeklinde ikiye ayırır. Şer'î siyaset insanın hem bu dünyada hem de âhirette mutluluğunu sağlarken akli siyasetin faydası sadece bu dünya ile sınırlıdır.

Siyasetnâmeler ve Edebiyatı. Da ha çok devlet idaresi tecrübesine sahip kişilerce kaleme alınmış olan bu eserlerin kaynakları arasında İslâmî döneme ait tecrübenin ürünleri yanında İslâm öncesi devlet geleneklerinin tecrübelerinden elde edilmiş hikemiyat da yer almaktadır. Bu literatürde, fıkıh ve diğer disiplinlerde işlenmeyen protokol ve strateji konularına yer verildiği gibi hitap ettiği idareciye kendi iktidarı çerçevesinde nasıl davranması ve uzun vadede ne gibi tedbirler alması gerektiğine dair öğütlerde bulunulur. Emvî iktidarıyla birlikte gelişen merkezî bürokrasi ve özellikle vezirlik kurumu bu literatürün ortaya çıkışına vesile olmuştur. İlk dikkat çekici eserlerini İbnü'l-Mukaffa', Câhiz, İbn Kuteybe ve Keykâvus'un verdiği, sonraki dönemlerde çok sayıda örneği görülen bu telif geleneği modernleşme sürecinin İslâm dünyasına girişinin öncesi ne kadar süregelmiştir (bazı örnekler için bk. Levend, bk. bibl.). Bu geleneğin önemli temsilcilerinden Selçuklu Veziri Nizâmülmülk, günlük siyasetin içinden gelen biri olarak kaleme aldığı *Siyâsetnâme*'sinde adalete sürekli vurgu yapmasıyla dikkat çekmektedir. Müellife göre iyi bir yönetimin temel amacı düzeni sağlayacak adaletli bir idare ile âdil ve istikrarlı bir toplum tesisi ve bunun korunması olmalıdır. Adalet hem iyi bir siyasî idarenin oluşmasını hem de bu düzenin devamını sağlayan en temel unsurdur. Yöneticiler kul olarak nimetin kadrini bilmeli, iyi ve âdil bir yönetim gerçekleştirip Allah'ın rızasını elde etmeye çalışmalıdır. Böyle bir yöne-

tici hem bu dünyada hem de âhirette kurtuluşa erer. Müellif işlerin ehil olanlara verilmesi, hukukun âdil ve eşit bir şekilde uygulanması neticesinde oluşacak adaletli yönetime halkın destek vereceğine vurgu yaparak halkın memnuniyeti anlamında sosyolojik meşruiyetin önemini belirtir ve halkın duasıyla mülkün pâyidar olup genişleyeceğini ifade eder. Nizâmülmülk, uyguladığı iktâ sistemi ve açtığı medreselerle siyasî düzeni ekonomik ve ilmi açıdan destekleyecek kurumsal yapılaşmayı hedeflemiş, bu alanda da iyi bir denge siyaseti gütmeye çalışmıştır.

Islahatnâmeler. Osmanlı siyaset düşüncesinin temel ilgisini adaletli bir nizamın kurulması ve yaşatılması oluşturmaktadır. Bu dönemdeki siyaset anlayışının esasları diğer birçok kaynak yanında özellikle, Osmanlı siyaset tecrübesinde karşılaşılan problemleri ve sebeplerini tesbit edip çözüm önerileri getiren ıslahatnâmelerde bulmak mümkündür. ıslahatnâme yazarlarını bu tür eserler kaleme almaya sevkeden başlıca âmil, geleneksel uygulamadan (kânûn-ı kadîm) sapma neticesinde nizâm-ı âlemin bozulacağına dair duydukları endişedir. Lutfî Paşa, bu türün ilk örneklerinden olan *Âsâf-nâme*'sinin girişinde önceki tecrübeye aykırı gördüğü uygulamaları eleştirmek için bu risâleyi yazdığını belirtir. Onun tesbit ve teklifleri kendisinden sonra Nahîfî, Sarı Mehmed Paşa, Sarı Abdullâh Efendi ve Âli Mustafa Efendi gibi müelliflerin eserlerini etkilemiştir (bk. İSLAHAT). *Risâle*'sinde rüşvet ve terfide liyakat gibi konulara dikkat çeken Koçi Bey de kânûn-ı kadîme aykırı ve bid'at niteliği taşıyan uygulamaların ortadan kaldırılmasını önerir. Aynı dönem Avrupa'sında kilise otoritesinin zayıflaması sebebiyle gündeme gelen meşruiyet krizi ve yükselen yeni sınıf olarak burjuvazinin siyasette hak talepleri yüzünden ortaya çıkan rejim tartışmaları Osmanlı dünyasında görülmez. Modern siyaset biliminin kurucularından sayılan Hobbes ile aynı dönemde yaşayan Hasan Kâfi de yeni bir sosyal sözleşme düşüncesinden hareketle rejim tartışması yapmak yerine siyasal mekanizmanın işleyişindeki aksamaları belirleyip giderme meselesi üzerine yoğunlaşmış, adalet dairesine dikkat ederek ümerâ, ulemâ, ziraat erbabı, esnaf ve ticaret erbabı arasındaki dengeyi koruyacak bir toplum ve siyaset modelini savunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, II, 938-939; *Müsned*, I, 129, 375, 419; II, 297, 327, 360, 367, 439; III, 22; IV, 30; V, 183; VI, 347, 352; İbnü'l-Mukaffa',

el-Edebü'l-ş-şagîr, Beyrut 1384/1964, s. 25-29; a.mlf., *Âşârü İbnü'l-Mukaffa'*, Beyrut 1409/1989, s. 245-323; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 183; Câhiz, *Resâ'il* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, IV, 207-215, 285-306; İbn Kuteybe, *Üyûnü'l-ahbâr*, I, 1-42; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1412/1992, I, 236; IV, 150-151, 153, 608; Fârâbî, *İhşâ'u'l-ülûm* (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut 1996, s. 79-85; a.mlf., *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbâd 1346, s. 20-22; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 116-159; a.mlf., *es-Siyaset ul-Medeniyye* (trc. Mehmet Aydın v.dğr.), Ankara 1980, s. 36-73; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 107-112, 121-122; a.mlf., *Risâle fî mâhiyyeti'l-'adl* (nşr. M. S. Khan), Leiden 1964, s. 12-20; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât (2)*, s. 435-455; a.mlf., *Manţıku'l-meşrikiyyîn*, Kum 1405, s. 6-8; a.mlf., *Fî Akşâmi'l-ülûmü'l-'akliyye (Tis'u Resâ'il içinde)*, Kahire 1908, s. 105-108; a.mlf., *Üyûnü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 16-17; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Üşûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 279; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'l-z-zafer* (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, s. 134-147, 166-167, 203-206, 228-229, 253-255, 283; a.mlf., *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1978, s. 136-139; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), V, 28; Keykâvus b. İskender, *Kabusname* (trc. Mercimek Ahmed, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, s. 85-161; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 351-354; a.mlf., *el-Cüvâşî* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 54-60, 141; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, tür.yer.; Gaz-zâfî, *el-İktisâd fî'l-'itikâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 234-242; a.mlf., *İhyâ'*, Kahire 1334, II, 179; III, 195-196; a.mlf., *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 169-225; Zemahşerî, *el-Keşâf* (nşr. M. Mürsî Âmir), Beyrut 1397/1977, I, 552; II, 442, 448, 457, 463; IV, 47; İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic* (trc. R. Lerner), Ithaca 1974; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâşîrî*, Leknev 1316, s. 347-350; İbnü'l-Tiktakâ, *el-Fahîr* (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 15-65; Takıyyüddin İbn Taymiyye, *es-Siyâsetü'l-ş-şer'iyye* (nşr. Beşîr M. Uyûn), Dimaşk 1405/1985, s. 12-34, 170-184; Bedreddin İbn Cemâa, *Müstenedü'l-ecnad fî âlâti'l-cihâd* (nşr. Üsâme Nâsir Nakşibendî), Bağdad 1983, s. 109-110; a.mlf., *Tahîrürü'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Devha 1408/1998, tür.yer.; İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, Kahire 1317, s. 8-25; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 499-510, 521-579, 773-774; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, II, 464; Makrîzî, *el-Hîtat*, II, 219-222; Koçi Bey, *Risale* (haz. Zuhuri Danışman), İstanbul 1993, s. 3-44; Cl. Cahen, "The Body Politic", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (ed. G. E. von Grunebaum), Chicago 1955 s. 132-136; W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, s. 31-45, 99-109; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981; B. Lewis, "Siyasa", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984 s. 3-14; a.mlf., *The Political Language of Islam*, Chicago 1991, tür.yer.; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline*, Cambridge 1988, tür.yer.; Ahmed Davutoğlu,

Alternative Paradigms, Lanham 1994, tür.yer.; H. Daiber, "Political Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr – O. Leaman), London 1996, s. 841-885; L. Strauss, "Farabi's Plato", *Islamic Philosophy* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1999, IX, 143-179; P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004, tür.yer.; H. Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Khilafah", *IC*, XI (1937), s. 291-302; a.mlf., "The Evolution of Government in Early Islam", *St.I*, IV (1955), s. 5-17; Agâh Sırrı Levend, "Siya-setname", *TDAY Belleten* (1962), s. 167-194; D. Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khan, A Re-examination (C2) Al-Maqrizis Passage on the Yasa under the Mamluks", *St.I*, XXVIII (1973), s. 107-156; F. M. Najjar, "Political Philosophy in Islam", *IQ*, XX/4 (1978), s. 121-132; Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlû'l-Hikem fi Nizâmî'l-Âlem", *TED*, sy. 10-11 (1981), s. 239-278; C. E. Bosworth – I. R. Netton – F. E. Vogel, "Siyâsa", *El²* (İng.), IX, 693-695.



HIZIR MURAT KÖSE

SİYÂSET-i ŞER'İYYE (السياسة الشرعية)

Kamu otoritesinin
özellikle kamu hukuku alanında
dinin genel ilkelerine
ters düşmeyecek düzenlemeler
ve bu çerçevede
uygulamalar yapma yetkisi.

Sözlükte "bir topluluğun başına geçmek, onların işlerini yararlarına olacak biçimde yürütmek" anlamındaki **siyâset** ile "dine, şeriata, hukuka uygun" anlamındaki **şer'iyye** kelimelerinden oluşan **siyâset-i şer'iyye**, kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini ifade eder. Çok defa kısaca siyaset olarak anılan bu terimle ilgili değişik tanımlar yapılmakla birlikte (aş.bk.), süreç içerisinde daha belirginleşmiş tanımlarda bu yetkinin yasa çıkarma ve düzenlemeler yapma boyutu da vurgulanmıştır.

İsabet derecesi bir yana siyaset kelimesinin Türkçe "yasa"dan alındığı iddiası, kelimenin kazandığı anlam genişlemesine ve Cengiz yasasının siyaset ve siyâset-i şer'iyye kavramlaştırması üzerindeki etkisine ışık tutması açısından önemlidir. İbn Tağrıberdî, Cengiz Han'ı "sâhibü'l-yasak" (yasa sahibi) diye niteledikten sonra yasak kelimesinin Türkçe'de "emîrin askerleri arasındaki buyruk ve düzeni" anlamına geldiğini ve bu kelimenin aslının yasa olduğunu belirtir. İbn Tağrıberdî'nin naklettiğine göre Cengiz Han askerlerine üç düzen emretmiş ve işlerinde üç temel ilkeyi

esas almıştır. Bu üç yasa, zaman içerisinde Farsça'da üç anlamına gelen "se" sözcüğünün yasa kelimesinin önüne getirilmesiyle "se yasa" şeklinde anılmaya başlanmış ve giderek Cengiz yasasını ifade etmek üzere "se yasa" / "siyasa" tabiri yerleşmiş, bu tabirin Arap alfabesiyle yazılması onu "siyaset"e dönüştürmüştür.

Siyasetin şer'iyye sıfatıyla nitelendirilmesi, devlet yönetimi ve yargıyla ilgili düzenlemelerin şer'in "insanların yararını (maslahat, mesâlih) gerçekleştirme" olarak formüle edilen temel amacının dışında olmadığını belirtmeye yöneliktir. Bu kullanım siyasetin esas itibarıyla nötr bir içeriğe sahip olduğunu, amaç ve sonuçlarına göre değişik biçimlerde nitelendirilebileceğini gösterir. Nitekim siyaset "âdil siyaset" ve "zalim siyaset" şeklinde bir ayrımata tâbi tutularak incelenmiştir; "siyâset-i hasene", "siyâset-i sâliha" gibi tabirlerin de "âdil siyaset" anlamında veya ona yakın mânada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan siyasetin şer'i olarak nitelendirilmesine ihtiyaç duyulması, siyasetin hiç değilse bazı kısımlarının fıkhnın bilinen genel sistematiği içerisinde konumlandırılmasında teorik zorluklar bulunduğunu düşündürmektedir. Nitekim İbn Nüceym'in, siyâset-i şer'iyyeye tekabül ettiği belirtilen âdil siyasetin şer' kapsamında olduğunu ifade ettikten sonra, "Bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez" gibi ilginç bir ifade kullanması, konunun hassasiyetine işaret yanını da bu hususta belli bir teorik zorluk ve kapalılık bulunduğunu ima eder. Siyâset-i şer'iyye konusundaki tutumların ona bütünüyle karşı çıkmak, onu gerektiğinden fazla ve şer'in sınırlarını aşacak biçimde kullanmak ve bu hususta orta yolu tutmak şeklinde gruplandırılması da (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, IV, 373; İbn Ferhûn, II, 132) bu teorik zorluğun başka bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Tarihi Süreç. İktidarı ele geçirdiğinde Muâviye b. Ebû Süfyan tarafından ulemâya hitaben söylenen, "Din işlerine siz bakın, siyaseti bize bırakın" sözünde siyaset kelimesinin sonraki terim anlamına temel teşkil edecek şekilde kullanıldığı söylenebilir de bu kelimenin ne zaman fıkhnın literatürüne girdiğini ve şer'iyye nitelemesiyle birlikte anılmaya başladığını tesbit etmek kolay değildir. Bu konudaki veriler, daha sonraları siyaset kavramı kapsamında değerlendirilecek bazı uygulamaların, kamu otoritesini temsil eden yöneticilerin naslarda bulunmadığı gibi nasların uygulama alanını genişletmede genel kabul gör-

müş yöntemlerle de ulaşılamayan zecrî tedbirler alma ihtiyacını hissetmeleriyle ortaya çıktığını ve siyasetin kavramsal çerçevesinin saltanata geçişten, özellikle halifelerin siyasi otoritelerinin zayıfladığı dönemlerden itibaren netleşmeye başladığını göstermektedir. Siyasetin ve daha özel ifadesiyle siyâset-i şer'iyyenin kavramlaşma sürecinde Cengiz yasasının etkisi inkâr edilemez. Kendi tanıdıkları hukukî yapı dışında güçlü ve etkili başka bir hukukî yapı ile tanışmaları fukahayı derinden etkilemiştir. Cengiz yasasının en büyük etkisi, içerikten daha önemli olmak üzere, şeriata doğrudan düzenlediği alanlar dışında devlet başkanının bir düzenleme yetkisine sahip bulunması fikrini fukahanın gündemine getirmiş olmasıdır. Siyâset-i şer'iyyenin kavramsal çerçevesinin ve uygulama alanının genişlemesindeki bir faktör de zamanın bozulması (fesâdû'l-z-zamân) olgusu ve algısıdır. Bu kavram ağırlıklı olarak, dindarlığın hukukî süreçlerin işleme-sini ve sonuca bağlanmasını kolaylaştırdığı dönemlerin geride kaldığını ve dindarlık aşınması sebebiyle insanların adalet ve hakkaniyetin gerçekleşmesi yerine kendilerinin veya yakınlarının çıkarlarını tercih etme meyllerinin arttığını ifade etmektedir. Meselâ ilk dönemlerde yakınların bir-biri hakkında şahitlik etmeleri kabul edilirken sonraları kabul edilmemesi bu gerekçeyle. Bu durumu ifade etmek üzere adaleti sebebiyle Hulefâ-yi Râşidîn'in beşincisi diye anılan Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'e nisbet edilen, "İnsanların işledikleri yeni kötülöklere paralel olarak yeni yargı kararları ortaya çıkmıştır" sözüne kaynaklarda sıkça atıf yapılmıştır.

Siyaset kelimesine Serahsî'nin *el-Meb-sû't*'u gibi orta dönem Hanefî fıkhn eserlerinde rastlanmakla birlikte bunlarda tanım yer almaz. Geç dönem Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym'in önceki Hanefî ulemâsının eserlerinde siyasetin tarifini görmediğini belirtmesi, bu terimin tarihsel süreç içerisinde izlenmesinde güçlükler bulunduğunu göstermektedir. Siyasetin terimleşme ve teorik çerçeveye oturulma sürecinin Hanbelî fakih Ebû'l-Vefâ İbn Akil, Şâfiî fakih Mâverdî ve Hanbelî fakih Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan sonra büyük ölçüde Mâlikî fakih Şehâbeddin el-Karâfî ve onu takiben Hanbelî fakih İbn Teymiyye ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile tamamlandığı söylenebilir. Bunların eserlerinde yer alan siyâset-i şer'iyyeye dair mâlûmat büyük ölçüde sonraki eserlere intikal etmiştir. Özellikle Karâfî gibi bazı fakihlerin Hz. Peygamber'in tasarruflarının