

# ULUSLARARASI SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Cilt: 12 Sayı: 66 Ekim 2019  
www.sosyalarastirmalar.com  
Issn: 1307-9581



Volume: 12 Issue: 66 October 2019  
www.sosyalarastirmalar.com  
Issn: 1307-9581

Doi Number: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3669>

## DİN-SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DİNİ OTORİTE\* RELIGIOUS AUTHORITY IN THE CONTEXT OF RELIGION-POLITICS

Hamdi AKBAŞ\*\*  
İsmail ŞİK\*\*\*  
Ömer SADIKER\*\*\*\*  
Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN\*\*\*\*\*

### Öz

Dinî ve siyasî bir kimliğe sahip olan Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte özellikle devlet idaresinin sürdürülmesi için tesis edilen siyasî oluşumların dinî bir referanslarının olup olmadığı din-siyaset ilişkisi bağlamında önemli bir tartışma konusudur. Kur'an genel manada siyasî yapının nasıl oluşması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymazken daha çok sağlıklı bir toplumu ikame edecek adalet, liyakat ve ehliyet gibi temel esaslara vurgu yapmıştır. Ancak Kur'an'ın bu tavır karşısında İslam toplumunda dinî ve siyasî düşüncenin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan Haricîler, dinî anlayışlarını siyasî tavırlarına delil getirmiş; Şii düşünce ise siyasî yaklaşımlarını itikadî bir zeminde değerlendirmiştir. Haricîler, Allah'ın hükümlerini adaletli bir biçimde uygulayacak âlim ve zahit herhangi bir Müslümanın yönetici olabileceğini savunmuşlardır. Şia, Hz. Peygamber'den sonra yönetimin varisinin Hz. Ali olduğunu, bunun nasla belirlendiğini ve Hz. Ali'den sonra yöneticilerin oğulları Hasan ve Hüseyin'in soyundan devam etmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet ve Mutezile ise dinî ve siyasî otoriteleri birbirinden ayırarak Hz. Peygamber sonrasında toplumda siyasî bir müessesenin oluşturulmasının zorunlu olduğunu ve ilk dört halifenin göreve gelme şekillerinden hareketle de devlet yöneticisinin seçim veya istihlaf yoluyla başa gelmesi gerektiğini savunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Siyaset, Otorite, Hilafet, Velayet.

### Absrtact

With the death of the Prophet, who has a religious and political identity, it is important to discuss whether the political formations established for the maintenance of state administration have religious references in the context of the relationship between religion and politics. While the Qur'an doesn't clearly explain how the political structure should be formed in general terms, it emphasized the basic principles such as justice, merit and competence which will replace a healthy society. However, contrary of this attitude of the Qur'an, the Kharijites, who played an important role in advancing religious and political thought in Islamic society, provided evidence for their political attitudes; on the other hand, Shiite thought has evaluated its political approaches on a rudimentary basis. Kharijites have argued that any Muslim and scholar who can apply the provisions of God in a fair manner can be a ruler. Shia claimed that after the death of the Prophet, the heir to the administration was Ali, that it was determined by revelation, and that after Ali the rulers should continue from the descendants of his sons Hasan and Hüseyin. Ahlus Sunnah and Mutazilah, by separating the religious and political authorities from each other, argued that it was necessary to establish a political institution in the society after the Prophet and that the state administration should cope with election or appointment based on the ways in which the first four caliphs took office.

**Keywords:** Religion, Politics, Authority, Caliphate, Curatorship.

\* Bu çalışma Çukurova Üniversitesi BAP Koordinasyon Biriminin SBA-2018-3379 ID nolu ve "Kaderci ve Fatalist Anlayışın İslam Düşüncesi Açısından İncelenmesi Allah'ın Takdiri Kulun Kaderi Bağlamında Bir Değerlendirme" adlı bireysel araştırma projesi tarafından desteklenmiştir

\*\* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, hamdiakbas83@hotmail.com.

\*\*\* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, İsmail\_kelam@hotmail.com.

\*\*\*\* Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, 01sadiker@gmail.com.

\*\*\*\*\* Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, fatmanura86@hotmail.com.

## Giriş

Tarihi süreçte din ile siyasî iktidar arasında yaşanan gelişmeler İslam düşüncesinde siyaset müessesinin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. İmamet başlığı altında ele alınan bu mesele, Kur'an ve Sünnet'te açıktan bulunmamasına ve yönetim şekli ya da yöneticilere herhangi bir kutsal nitelik yüklenmemesine rağmen teolojik zemine taşınmış ve tartışılmıştır.

Müslüman siyasî kültüründe toplumu yöneten otoriteye duyulan ihtiyaç hususunda genel bir kabul söz konusudur. Ancak tartışma yöneticinin nasıl belirleneceği, bunun hangi temellere dayandırılacağı ve uygulamanın nasıl olacağına yoğunlaşmıştır. Bu mesele erken dönem siyasî ihtilaflardan biri olarak zuhur eden tahkim olayından sonra otoritenin kaynağına ve yönetme biçimine ilişkin teorilerle ilahî otorite, peygamberin otoritesi ve liderin (halifenin/imamın) otoritesi bağlamında ele alınmıştır. Bu gelişmeler müslüman siyasî tecrübesini yansıtmaya ve İslam medeniyetinin akışını nihai olarak belirleyecek temel otorite kalıplarının oluşmasına imkân sağlaması açısından oldukça önemlidir.

### 1. Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Temel Kavramlar

Bireyin dünya hayatına yön verecek hukukî, ahlakî ve sosyo-kültürel kuralları bünyesinde barındıran "din"<sup>1</sup>; toplum hayatının ürettiği birçok değerinde kendini göstermiş ve toplumun siyasî, sosyal ve kültürel geleneklerinde; hukukî, askerî ve iktisadî alanlarda var olagelmıştır. İnsanların aile ve kabile halinde yaşadığı ve devlet algısına sahip olmadığı dönemlerde de toplumsal düzen din ile ikame edilirken dönemin siyasî otoritesi dinî bir temel üzerine tesis edilmiştir (Harman, 1994, 321).

İslam hukukunda siyaset<sup>2</sup> kavramıyla genellikle dinin temel ilkelerine ters düşmeyecek kamu otoritesi düzenlemeleri ve uygulamaları ifade edilir (Köse, 2009, 294). Bu kavramın İslam literatürüne ne zaman girdiği ve dinle birlikte kullanılmaya başladığı ihtilaflı bir meseledir.<sup>3</sup> Muaviye'nin iktidara geldikten sonra din işlerinin ulemaya siyasetin de kendilerine bırakılmasını istemesi, siyaset kelimesini terim anlamına gelecek şekilde kullanıldığına delil kabul edilir. Yine bu kavramın kamu otoritesini temsil eden yöneticiler tarafından naslarda bulunmayan bazı uygulamaları bir takım zorlayıcı tedbirler olarak gerçekleştirmeleri için kullanıldığı da ifade edilmektedir. Nitekim siyasetin kavramsal çerçevesinin saltanata geçiş ve halifelerin siyasî otoritelerinin zayıfladığı dönemlerden itibaren netleşmeye başladığı söylenebilir (Apaydın, 2009, 299).

Sosyal bir varlık olarak insanın karşılıklı ilişkilerini düzenleyen ilkelerin toplumda uygulanabilmesi için zorunlu bir kavram olan otorite<sup>4</sup> ise sosyal ve siyasal bir yapıya sahip olmakla birlikte inanan bireyin hakikati algılamasında, hayatında belirleyici bir güç olarak nelerin esas kabul edilmesi hususunda oldukça önemlidir. Birçok dinî gelenek egemenlik ve otorite kavramlarına büyük değer atfederken özellikle teist yaklaşımlar bu kavramları Tanrı-evren ile Tanrı-insan ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Bu bakımdan otorite kavramı dinî ve siyasî herhangi bir kelime ile nitelendiği zaman şahsî, toplumsal veya kurumsal anlamdaki yetkiyi ve bağlayıcılığı ifade eder (Türcan, 2005, 97-98).

İslam siyaset düşüncesinde yetkili ve görevli kimseleri ifade etmek için kullanılan "ulü'l-emr"<sup>5</sup> terkihi ile dinî literatürde genellikle devlet başkanı, toplumsal mesuliyet taşıyan otorite sahipleri ve ulema ifade edilmektedir<sup>6</sup> (Türcan, 2012, 295). Sünnî siyaset anlayışında bu kavramla, halife, hükümet ve

<sup>1</sup> Arapça "دين/deyn" kökünden mastar veya isim olan "itaat ve ceza" gibi anlamlara gelen din kelimesi, "Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahî bir kanun" olarak tarif edilirken kaynağı bakımından Allah'a, tebliğ çerçevesinde peygambere, uygulanması yönüyle de topluma nisbet edilir. (Cürcânî, 1971, 109)

<sup>2</sup> "Hayvanı ehliştirmek, atı terbiye etmek, bir topluluğun başına geçerek onların işlerini menfaatlerine uygun bir şekilde yürütmek" anlamlarına gelen siyaset, idarî bir terim olarak; ülke idaresi, cezalandırılması gerekenlerin cezasını vermek, idam, kamu düzenini tesis etmek üzere yapılan uygulamalar ve uluslararası ilişkileri düzenleyen ilim gibi çeşitli anlamlar kazanmıştır. (Nizamülmülk, 2009, 14-15)

<sup>3</sup> Siyaset kavramına ilk dönem Hanefî fıkıh eserlerinde daha çok "adaletin ortaya konması ile zulmün ortadan kaldırılması, iyiliğin emredilip kötülüğün engellenmesi ile hak sahibine hakkının verilmesi gibi işlerin yerine getirilmesi" manalarına kullanılmıştır. Ancak sonraki dönem Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym'in kendisinden önceki Hanefî ulemanın çalışmalarında siyaset tanımlamasına rastlamadığını dile getirmesi, bu terimin tarihsel süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığını ve geliştiğini belirlemenin zorluğunu göstermesi açısından önemlidir. (İbn Nüceym, 1418/1997, 17, 18.)

<sup>4</sup> Fransızca olan "autorité", "siyasî ve idarî güç, emretme ve itaat ettirme hakkı ve gücü; nüfuz ve salahiyet ile alanında kendisini kabul ettirmiş başarılı kimse" gibi anlamlara gelirken, Türkçe'de daha çok "yaptırma ve yasak etme hakkı ve gücü" manasında "yetke" kelimesi kullanılmaktadır. Otorite kelimesinin en yaygın anlamı ise itaati zorunlu kılan bir güç olmasıdır. (Akalin, 2011, 1520)

<sup>5</sup> Lügatte "iş ve buyurma" gibi anlamlara gelen emir kelimesi ile "ulü" edatıyla oluşan "ulü'l-emr" terkihi, "emir sahipleri" manasına gelir. (İbn Manzûr, 1971, 25.)

<sup>6</sup> Bu kavram Kur'an'da Nisâ 59. ve 83. ayetlerde geçmekte; müslümanların Allah'a, Peygamber'e ve ulü'l-emre itaat etmesi emredilmekte ve müslümanların yaşadıkları toplumsal sorunları ulü'l-emre götürmelerinin daha uygun olacağı ifade edilmektedir. Kur'an'da emr kavramıyla yönetime yönelik sosyo-politik bir anlama işaret edilmesi, kavramın siyasal bir düzlemde ele alınmasına

yöneticiler şeklinde yorumlanarak siyasal otoriteye dinsel tabirlerle meşruluk kazandırılmıştır. Şii düşüncede ise “ulü'l-emr” kavramının imamete vurgu yaptığı ileri sürülerek ilk defa imamet, dinî bir zeminde değerlendirilmiş ve bu terki masumiyet yüklenen imamlarının meşruiyetinin Kur'an ile temellendirilmesi için kullanılmıştır (Düzgün, 2017, 27).

Hız. Peygamber'in vefatıyla İslam devletinin geleceğinin konuşulduğu Sakife toplantısıyla ortaya çıkan hilafet<sup>1</sup> müessesesi, Kur'an ve Sünnet'te yönetim biçiminin keyfiyeti konusunda teferruatlı bilgiler ve hükümler belirtilmediğinden Hulefâ-i Râşidîn döneminde zuhur eden tarihî gerçekler ve ihtiyaçlar üzerinden yapılandırılmıştır. Hilafet, o günün şartlarına bağlı bir kurum olarak teşekkül etmiş, İslam dünyasında devlet başkanlığına hilafet isimlendirmesinin yapılması, halifenin Hız. Peygamber'in dünyevî otoritesini temsil etmesi, dünya işlerinde nizamın sağlanması ve Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetini ve müslümanlara ait yetki ve otoriteyi temsil ederek dinî hükümlerin uygulanmasıyla açıklanır (Avcı, 1998, 539-540).

Hız. Peygamber, tebliğ ve teşri sorumluluğunun yanında devlet başkanlığı/imamet<sup>2</sup> ile de görevlendirilmiştir. Zira onun tasarruflarının önemli bir kısmı yönetimle ilgili olan imamet merkezinde olmuş ve o, bu konuda da ümmete örneklik teşkil etmiştir. Bu bakımdan Maverdî(ö. 450/1058) ve İbn Haldun(ö. 808/1406) gibi din-siyaset üzerine teori geliştiren İslam düşünürleri imameti dinin korunması ve dünyevî yönetimde nübüvvetin yerini alması için tesis edilmiş bir müessese olarak görmüşlerdir (Maverdî, 2017, 29; İbn Haldun, 2014, 421).

Din-siyaset ilişkisi üzerinden genellikle evliyaullahın velayetini ifade etmek için kullanılan velayet<sup>3</sup>; kelim âlimlerince “Allah'ı sıfatlarıyla birlikte bilip tanıyan, mümkün olduğunca ibadetlere devam edip yasaklardan sakınan, şehvet ve lezzetlere dalmayan kişi” şeklinde tanımlanmıştır. (Yeşilyurt, 1996, 391) Şii düşüncedeki imametın itikadî bir hüviyet kazanması ve on ikinci imamın ortadan kaybolmasıyla/gaybet-i kübrayla birlikte imamdan sonra kimin devlet başkanı olacağı ve kime itaat edileceği hususları tartışılmıştır. Şia'ya göre imamın naibi kabul edilen veli, imamın yetkileriyle donatıldığından mutlak hâkim ve tek otorite olarak görülmektedir (Özarslan, 2006, 428).

## 2. Kelam Ekollerine Göre Dinî Otorite

Din, kişinin dünyevî hayatını yönlendirecek olan sosyal, hukukî ve ahlakî kuralları ihtiva eden ve insanların bu kurallara itaat etmesini sağlayan, onları geleceğe hazırlayan ve maddî yönünün yanında manevî yönü de bulunan önemli bir otorite olmuştur (Tümer, 1994, 317).

Dinî otorite, inanan için Tanrı ya da mutlak üstünlüğüne inanılan güç/güçler (tanrılar) adına yetkili olma iddiası nedeniyle mutlak bağlayıcı bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla din ile otoritenin birbirinden ayrılmayan ikiz kardeş gibi olduğu vurgulanmıştır. (Turtuşî, 2011, 103) Bu bağlamda dinî otorite, “dinin asıl unsurlarının belirlenmesinde ve anlaşılmasında mutlak bir itaatle karşılanan; kişisel, kurumsal ya da kavramsal güç ve yetkililik” şeklinde tanımlanabilir. Nitekim Hıristiyan kültürde dinî otorite denilince ‘Tanrı'nın vahyi’ akla gelmekte ve Hıristiyan vahyinin mutlak gücüne ve bağlayıcılığına vurgu yapılmaktadır.(Türçan, 2005, 98) Yahudilik gibi müdahale eden ve yargılayan bir Tanrı anlayışını ön plana çıkaran dinlerde ise Tanrı, otorite yetkisini kesin manada kullanan yüce güç şeklinde değerlendirilir. Zira bu yaklaşıma göre Tanrı, otoritenin tek kaynağı olup her yönden otorite yetkisini elinde tutar. Bu şekilde egemenliği mutlak olan Tanrı, hükümlerini sürdüren, kral, kudretli, yargılayan ve cezalandırandır ( İşaya 1:24, 49:26, Tekvin 49:24, Çıkış 15:18, Mezmurlar 132: 2, 5).

Kur'an'da bir ‘dinî yetkilendirme/otorite’ tabiri yer almasa da bu boşluk sıhhati dikkate alınmadan gelen rivayetlerle doldurulmuş, ancak bu rivayetlere karışan bazı uydurma haberlerle mesele problemlili bir hale gelmiştir. Nitekim Kureyş'in iktidarını pekiştirmek için “İmamlar Kureyş'tendir” hadisinin ortaya atılması gibi Kureyş içerisindeki muhalefete destek olmak adına ve Hız. Ali ile çocukları lehine “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” ve “Benden sonra vasim sensin” (Ahmet b. Hanbel, 1992, 129,183)

sebeptir. Bu terim, Hız. Peygamberin vefatı sonrasında mana bakımından genişleyerek yeniden kavramsallaştırılmış ve bu kavramın yöneticiye/devlet başkanına, ulemaya yahut da her ikisine de işaret ettiği üzerinde durulmuştur (Düzgün, 2017, 27).

<sup>1</sup> “Bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gitmek, birinin yerine geçmek, vekâlet veya temsil etmek” anlamlarına gelen hilafet kavramı, İslam devletlerinde Hız. Peygamber'in vefatından sonraki devleti yöneticileri için kullanılmıştır (Topaloğlu-Çelebi, 2013, 128).

<sup>2</sup> “Kendisine uyulan kimse” anlamında imam, toplumun idaresini üstlenip fertlerini yönlendiren kişi olarak tanımlanmaktadır. Siyasî ve hukukî anlamda, toplumunun yönetimini üstlenen kişinin görev ve makamı için kullanılırken bu kavramla bizzat devlet de kastedilmiştir. Sünnîler imamet ve hilafet kelimelerini eş anlama gelecek şekilde, Şia ise imameti meşru devlet başkanlığı, hilafeti fiili yönetimi belirtmek için tercih etmiştir (Ayдын 2000, 203).

<sup>3</sup> “Siddık, yardımcı, dost, yönelmek ve bir işin sorumluluğu kendi üstünde olmak” gibi anlamları bulunan velâyet ile aynı kökten türeyen vilâyet arasında farklı anlamlandırmanın olduğunu söyleyen dilbilimcilere göre velayet; yardım etme, vilâyet ise otorite manasına gelir (İbn Manzûr, 1971, 823-825).

şeklinde dinî-siyasî otoriteyle ilgili bazı haberler yaygınlık kazanmaya başlamıştır.(Sönmez, 2006, 228) Böylece tarihte otoriteyi elinde bulunduran siyasal iktidarlar ve iktidar taraftarları dinsel değerleri ve söylemleri kendi amaçlarını gerçekleştirmede referans olarak kullanmış ve bazen de din adamları veya dinsel kurumlar, belirli iktidarları kendi çıkarları doğrultusunda din merkezli kutsamışlardır.

Hz. Peygamberden sonra toplumsal meselelere çözüm üretmek amacıyla ortaya çıkarılan hilafet/imamet gibi siyasal kavramlar dinî bir zeminde değerlendirilmiş ve dinî otorite olup olmadıkları tartışılmıştır. Başlangıçta siyasî ve sosyal bir yapıya sahip olan bu mesele, zamanla itikadî bir sorun haline dönüşerek Müslüman toplumda uzun yıllar varlığını devam ettirmiş, Haricîler ve Şia gibi siyasî-dinî grupların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dinî bir hüviyet kazanan bu mesele hakkında Mutezile ile Ehli Sünnet gibi itikadî fırkaların da görüş beyan etmeleri tabii hale gelmiştir (Taftazânî, 2000, 37).

### 2.1. Dinî Düşüncenin Siyasî Alana Taşınması: Haricîler

Hz. Peygamberin ölümünden sonra toplumun görüş birliğine vararak aralarından seçtiği devlet başkanına/imama karşı ayaklanan her insan "haricî" olarak isimlendirilmiştir. Birçok tarihçi tarafından Havaric fırkasının doğuşu, siyasî bir refleks olarak Sıffin Savaşında ortaya çıkan hakem meselesine bağlanmıştır. Zira Haricîler, tahkim olayı nedeniyle Hz. Ali'den(ö. 40/661) ayrılanların oluşturduğu bir fırka olarak kabul edilmektedir (Şehristanî, 2013, 104-105).

Hz. Osman(35/656) ve Ali dönemlerinin valilerinden biri olan Eş'as b. Kays'ın(ö. 40/661) tahkim meselesinde ısrar etmesiyle taraflar hilafet konusunda çözüm arayışı içerisine girmişler, hakemlerin anlaşmaya varması üzerine Eş'as'ın anlaşma metnini askerlere okuması sonrasında Temim kabilesine mensup birçok asker, "la hükme illa lillah / hüküm yalnız Allah'a aittir" şeklinde bir sloganla yapılan anlaşmaya itiraz etmişlerdir. Hatta tövbe ederek anlaşmayı bozması ve tahkim olayını kabul etmemesi konusunda Hz. Ali'yi ikna edemeyince onu terk edip Küfe civarındaki Harura'ya çekilmişler ve Abdullah b. Vehb er-Rasibi(38/658) liderliğinde ilk Haricî zümreyi oluşturmuşlardır (Fığlalı, 1997, 169-170).

Haricîler imametın bütün ümmetin hakkı olduğunu, imamın şura ile belirlenmesi gerektiğini ve halife olabilmek için herhangi bir kabile veya aileye mensubiyetin gerekli olmadığını savunmuşlardır (Demircan, 2015, 97). Bu bağlamda Haricîler siyasî kanaatlerini meşru hale getirmek için büyük günah ve iman-amel ilişkisi gibi kelamî problemler üzerinden siyasî kanaatlerinin meşruiyetini temellendirmeye çalışmışlardır (Akbulut, 2001, 220). Halifeye karşı başlattıkları isyan hareketlerini meşrulaştırmak adına da Kur'an ayetlerini iddialarına delil olarak kendi görüşleri çerçevesinde kullanmışlardır (Fığlalı, 1978, 249).

Haricîler, siyasî otoriteye karşı "lâ hükme illâ lillâh / hüküm yalnız Allah'ındır" sloganıyla, şahsî meselelerde ise "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker" ilkesiyle hareket etmişlerdir. Ayrıca onlar "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler, işte onlar kâfirlerdir" <sup>1</sup> (Maide5/44) ayetine dayanarak hâkimiyetin/otoritenin Allah'a özgü olduğunu iddia ederek dinî bir söylemi siyasî zemine kaydırmışlardır (Yıldız, 1999, 261). Nitekim tahkim hadisesinde haricîlerden Haccac b. Ubeydullah'ın(ö. ?) hükmün Allah'a ait olduğu inancı üzerinden Allah'ın dinî hususunda insanların hakem seçilmesinin yanlış olduğunu belirtip Allah'ın Kur'an'da hükmettiği ile hükmedilmesi gerektiğini dile getirdiği aktarılır. (Şehristanî, 2013, 110) Bu bağlamda haricîler dinde otorite olarak peygamberin otoritesi fikrine başvurmadan, Kuran otoritesinin bizzat ümmetin kabullerince yürütüleceği fikrini ileri sürmüşlerdir. (Dabaşı, 1995, 225) Hz. Ali'nin tahkim meselesindeki tavrına verdikleri tepkiyle de halifeyi dinî otorite olarak kabul etmemişlerdir. Hatta halife seçiminde dile getirilen halifenin Kureys'den olması gerektiği düşüncesine de karşı kendi içlerinden birini halife tayin ederek insanlara adaletle muamele edip zulümden kaçınan her müslümanın halife olabileceğini söylemişlerdir (Şehristanî, 2013, 108).

Yine bir grup Haricî'nin imameti caiz görerek dünyada imamsız bir yönetimin varlığının da mümkün olabileceğini öne sürmesi<sup>2</sup>, onların imametın dinî bir müessese olmadığına yönelik düşüncelerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Zira bu gruplar Müslümanların genel anlayışının aksine imam belirlemenin akli ve şer'î bakımdan zorunlu olmadığını savunmuşlardır (İbn Haldun 2014, 425). Eğer imama ihtiyaç varsa, ilim ve fazilet sahibi köleden, hürden, Nebatlı'dan veya Kureysli'den her Müslümanın hakkı olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>3</sup>

İmama mutlak itaatın olamayacağını dile getiren haricîler, Kur'an ve Hz. Peygamberin sünnetine aykırı davranılması durumunda isyan edilmesini gerekli görmüşlerdir.(Şehristanî, 2013, 107) Haricîlerden

<sup>1</sup> "وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ..."

<sup>2</sup> Zurkan'ın bildirdiğine göre bu grup Haricîlerin Necedât koludur (Eş'arî, 1990, 204-205; İbn Hazm, 2017, 150).

<sup>3</sup> Hatta Dırar b. Amr el-Gatafanî'nin imamet hususunda Kur'an ve Sünnet ile hükmeden Habeşli ve Kureysli iki kişiden Habeşlinin azledilmesinin daha kolay olabileceği düşüncesiyle imamete getirilmesinin daha uygun olacağını söylediği aktarılır (Nevbahî, Kummî, 2004, 73; İbn Hazm, 2017, 150,158).

Ezarika fırkası günahkâr bir imama mutlak bir şekilde, İbadîler ise imkân olması halinde isyan edilmesini ve azledilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir (Demircan, 2015, 98). Zira onların bu husustaki fikirleri, gerektiğinde toplumun, halifesini azledebilmesi için önemli bir veri olmakla birlikte Allah ve Resulü dışındaki otoritelerin din kaynaklı oluşturulmuş siyasî otorite olarak görmediklerine işaret etmektedir. Ayrıca Haricîlerin Hz. Peygamber'den sonraki siyasî durum hakkında Hz. Ebu Bekir(ö.13/634) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) halifeliklerini, Hz. Osman'ın ilk altı yılı ile Hz. Ali'nin tahkim hadisesine kadar olan hilafetlerini kabul edip sonrasını reddetmeleri de imameti siyasî bir otorite olarak kabul ettiklerinin diğer bir göstergesidir.

## 2.2. Siyasî Düşüncenin Dinî Alana Taşınması: Şia

Müslümanlar, Allah ve Resulü'nün dinî otorite kabul edilmesinde icma' etmiş iken imamet ve velayetin otoriteliği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaflar arasında imameti ve velayeti itikadî bir zemine tartışan ve Hz. Peygamber'den sonra yönetimin Hz. Ali ve soyuna ait olduğu düşüncesine sahip grubun adı olan Şia (Cürcânî, 1971, 133), yöneticinin ilahî bir tayinle belirlendiğini iddia ederek Allah ve Resulünün otoritelerinin yanına imameti ve velayeti de dâhil etmiştir (Dabaşı, 1995, 203). Zira Şiî anlayış mutlak bir Allah otoritesi üzerinden karizmatik olmasıyla Hz. Peygamber, Hz. Ali ve onun Fatıma'dan olan erkek evlatlarının otoritelerini meşru kabul etmiştir (Dabaşı, 1995, 174-175). Hatta onlar imamları peygamberlerin yetki ve makamlarına çıkararak itaati Hz. Peygambere itaatle eşdeğer görüp yaşadıkları toplumun en üstün ve en bilgin kişisi olduklarını öne sürmüşlerdir. Ayrıca imamların peygamberler gibi doğruluk, adalet, iffet, şecaat, cömertlik, akıl ve hikmet gibi bazı vasıflarda insanların efdali olması gerektiğine inanmışlardır. Zira imamın varlık nedeni insanları olgunlaştırmak; ilim ve amel ile onları güzelleştirip temizlemektir (İbn Babeveyh, 2006, 200).

Şia, imamın peygamberin vekili olduğuna inandığından imameti dinî bir otorite olarak kabul etmiştir. Onlara göre imamlar, Allah'ın itâati emrettiği ulü'l-emr kişiler olup onları sevmek iman, onlardan nefret etmek küfürle eşdeğerdir. İmamların emri Allah'ın buyruğu, nehyi de yasakları mesabesinde olduğundan onlara itaat Allah'a itaat, onlara karşı gelmek de O'na isyan etmek gibidir. (İbn Babeveyh, 1978, 109-110)

Şiî düşüncede on iki imam inancı ve son imamın gaybeti sonrasında imamın otoritesinin sürdürülebilirliği için oluşturulan velayetin de imamın yetkileriyle donatılmış, görevlerini deruhte edecek şekilde dinî bir otorite olduğu öne sürülmüştür. Zira bu yetki kendisinin yokluğunda vekillik yapması için naib olan veliye/fakihe imam tarafından verilmiştir (Muzaffer, 1978, 24-25).

### 2.2.1. Kutsal Yönetici: İmamet Otoritesi

Hz. Ali taraftarlığının siyasî zeminde ne zaman ortaya çıkmaya başladığı meselesi ihtilaflıdır. Şiî düşünürlerden bir kısmı tüm peygamberlerin getirdiği sahifelerde Hz. Ali'nin imametine dair kayıt bulunduğunu öne sürerken(Kuleynî, 1338h., 437) Şia'nın çoğunluğu tarafından bu taraftarlığın Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığı ve Hz. Ali'nin imam olması gerektiği düşüncesini benimseyen Ebu Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656?), Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) ve Mikdâd b. Esved (ö. 33/653) gibi sahabelerin "Şiatü Ali/ Ali taraftarı" diye anıldıkları belirtilmektedir (Nevbahtî,-Kummî, 2004, 87-88). Genel kabule göre ise Hz. Peygamber'den sonra yönetim hususunda yönlendirici herhangi bir nassın bulunmaması nedeniyle ensar ve muhacir görüş ayrılığına düşmüş, Haşimîler ile diğer Ali taraftarları imameti miras olarak görmüş ve Allah Resulüne haleflik etmenin kendi hakları olduğunu iddia etmişlerdir (Öz, 2010, 111).

Şia, önceki halifeleri reddederek Hz. Ali'nin imametini kabul edip imamet kesintiye uğramaksızın sürekliliğine vurgu yapmış ve kendilerinin Hz. Ali'ye tâbi iken onun kimseye tâbi olmadığına inanmışlardır.(Şeyh Müfid, 1413h., 35) Onlar, Hz. Peygamberden gelen açık deliller ve vasiyet yoluyla Hz. Ali'nin imametinin sabit olduğunu, aksi bir durum bulunmadığı takdirde Ali evlâdınca yürütüleceğini, imamların küçük ve büyük günahlardan korunduğunu ve imamet dinde toplumun tercihine bırakılamayacak kadar temel bir rükun olduğunu iddia etmişlerdir (Şehrîstânî, 2013, 144-145).

Şia'nın imamet anlayışının en temel argümanı, Hz. Peygamber sonrasında Müslümanların dinî ve dünyevî işlerini yönetecek bir imamdan yoksun olamayacağı düşüncesidir. Müslümanların din ve dünya işlerinde riyaseti üstlenecek imamın peygamber vasıtasıyla tayin edilmiş olması, peygamberin niteliklerinin imamda da bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü imamet, peygamberliğin devamı niteliğinde önemli bir müessesedir (İbn Babeveyh el-Kummî, 1978, 119-120). Bu bakımdan imam Hz. Peygamber'den sonra görev ve otorite açısından onunla eşdeğer olmaktadır. Dinî ve siyasî yetkilerin tamamının kendisinde toplandığı otorite olan imamın, şariat kurallarını uygulamak, dinî sınırları korumak, naslarda yer almayan konularda

yeni hükümler koyabilmek, adaleti, barış ve huzuru tesis etmek ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak gibi dinî ve siyasî görevleri yerine getirmesi gerekmektedir (Bozan, 2007, 42,44).

İmam, Allah'a açılan kapı/yol ve rehber, halkın Allah önündeki şahidi olduğundan insanlar üzerinde mutlak otorite olmakla birlikte Allah'ın ilminin hazinesi, tevhidin temeli ve vahyin açıklayıcısıdır. Şii anlayışa göre Allah'ın ilhamına mazhar olduklarından asla yanılmayan on iki imama itaat etmek Allah'a itaat etmektir. Bu bakımdan imama inanışın gerekliliği olarak hiçbir faziletin, ibadetin ve iyiliğin imamet olmadan kabul edilmeyeceği söylenmiştir. Peygamberlerde olduğu gibi Allah'ın ulü'l-emr olan on iki imama itaat etmeyi vacip kılması, masum imamlara itaat etmeyi zorunlu hale getirmiştir. Bu nedenle on iki imam, Hz. Peygamber gibi dinî otorite olarak kabul edilmiş olup günahlardan korunan imamlar, Hz. Peygamberin emri ile birbirlerini kendi yerlerine tayin ederek dinî otorite olma özelliklerini sürdürmüşlerdir (İbn Babeveyh el-Kummî, 1978, 119-120).

İmamların nass ve tayinle belirlendiğini öne süren Şia, farklı kişilerin imametini savunmaları nedeniyle İmamiyye, İsmailiyye, Zeydiyye gibi çok sayıda alt fırkaya ayrılmıştır.(Gökalp, 2014, 92) Şia'nın büyük kollarından İmamiyye fırkasına göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumun dinî ve dünyevî yöneticiliği; akla, kamuoyuna ve tesadüfe bırakılmayacak kadar önemli bir meseledir. Yönetim, insanlık için hayati bir öneme sahip olduğundan aynı peygamberlik gibi imam da ilahî müdahale ile belirlenir (Bozan, 2007, 43-44). Zira Hz. Peygamber insanlar arasında ihtilafları kaldırmak ve uyumu sağlamak için gönderilmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamberin kendisinden sonra da yaşanabilecek problemler karşısında güvenle başvurulabilecek bir kimseyi/bir otoriteyi tayin etmesi de zorunlu hale gelmiştir. Nitekim o da bu zorunluluk karşısında Hz. Ali'yi bazen açık bazen de üstü kapalı bir şekilde imam olarak tayin etmiştir (Şehristanî, 2013, 144).

Şia, imameti usulü'd-dinden görüp nass ve tayinle belirlenen imamın dinî ve dünyevî meselelerde toplumu idare edecek riyasete sahip yegâne kişi olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle ismet, ilim, şecaat, fazilet sıfatlarına sahip olan imama itaat etmek kaçınılmazdır. Ayrıca imam, ayet ve mucize sahibi olan Allah'a en yakın kişi, ayıp ve kusurlardan uzak, mükâfatı en fazla hak eden ve döneminin vazgeçilmezidir (Kuleynî, 1338h.,141-143).

Şia'nın hâkimiyet ve otorite anlayışının merkezinde, Hz. Peygamberin vefatından önce halefi olarak Hz. Ali'yi belirlediği, bu nedenle de Hz. Ali ve neslinden gelenlerin devlet başkanlığına hakkı olduğu inancı yatmaktadır. Bu bakımdan Hz. Ali'nin soyundan gelen on iki imam da nass ve tayin yoluyla belirlendiklerinden imamların otoritesi de genel manada Allah'ın otoritesi olmaktadır. Dolayısıyla imamın halefini kendisinin seçmesi ve bunun kabul edilmesinin de Allah'ın tayini ve hükmü olduğuna inanılmaktadır. (Kaymal, 2017, 181-182) Ümmet imamsız kalamayacağından on ikinci imamın gaybetinden sonra imameti imam naipleri üstlenmiş ve dinî otorite olarak imamların yerine "Ayetullah" ünvanlı müçtehidler/ulema ikame edilmiştir. Böylece Şii toplumda otorite olarak kabul gören imamet devamı olan velayet de dinî bir zeminde değerlendirilmiştir (Özarslan, 2016, 429-430).

### 2.2.2. Kutsal Yöneticinin Vekâleti: Velayet Otoritesi

Şia'da imamlar ile tesis edilen dinî otorite, kaybolan on ikinci imamla birlikte devlet başkanlığı üzerinden kime itaat edileceği gibi hususlar yeniden tartışılmış, bu durum yeni arayışlar ve problemlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır (Humeyni, trs, 60). On birinci imam Hasan Askerî'nin(ö.260/874) oğlu Muhammet'in henüz küçük yaşta iken gizlendiği ve ahir zamanda mehdi olarak tekrar dünyaya geri döneceği inancı ortaya atılarak imamet sürekliliğine vurgu yapılmıştır. Ancak gizli olan bir imamın da kendisinden beklenen görev ve sorumlulukları yapamayacağı bilindiğinden, imamın yokluğunda imamın görevlerini yerine getirebilecek bir müçtehidin imam vekili olarak atanması zorunludur. İmamın yerine din ve devlet işlerini yürütecek olanlar, içtihat mertebesine çıkmış fakihlerdir. Nitekim "fakihin tasarruf yetkisi" anlamına gelen velayet-i fakih terkibi bu naiblerin mehdi gibi dinî ve idarî yetkilere sahip olduklarını dile getirmek için kullanılmıştır (Humeyni, trs, 64).

Şii fırkalardan İnaaşeriyye, imamın küçük gaybet döneminde temsilcileri sayılan dört sefir gibi büyük gaybet sefirlerin bulunmaması nedeniyle imamın kendisiyle irtibat kurulamayacağını öne sürmüştür. Böylelikle onlar imamın dinî hükümleri yerine getirme, cihat kararı alma, ganimeti dağıtma, cuma namazı kıldırma, zekât ve humusu alma, hukukî cezaları yerine getirme gibi ifa etmesi gereken dinî ve sosyal işlerin yürürlükten kalktığını iddia etmiştir. (Üstün, 1999, 22) Ancak gaib imamın vazifelerinin de ortadan kalktığı düşüncesi toplumu lidersiz ve teşkilatsız hale getirmiş ve malî yapıdan da sıkıntıya düşürmüştür. Bu nedenle İmamiyye uleması, toplumu muhtemel bölünmelerden korumak ve meydana gelen siyasî ve dinî otorite boşluğunu doldurmak amacıyla yaşamını sürdüren gaib imamlarla toplumun doğrudan temas kuramadığı düşüncesi üzerinden problemlere çözüm yolları aramaya başlamıştır. Bu durumda imamın

yetkilerine eşit olmamakla beraber ortada ulemadan başka imamın vekilliğini üstlenebilecek herhangi bir grubun olmaması nedeniyle ulemaya imamın nâibi olma yolu açılmıştır (Öz, 2007, 164).

IV./X. asrın sonlarından itibaren Şia, ulemanın içtihatlarını on ikinci imamın görüşleri gibi görmeye başlamıştır. Bu nedenle Şii fakihler, bu dönemden sonra inanç sistemi ve fikhî meselelerde imamın sözcüsü konumuna gelmişlerdir. Böylelikle onlar, gaybette olan imamın ortaya çıkmasına kadar onun bazı görev ve yetkilerine vekâlet eden kimseler şeklinde konumlandırılmıştır. Zira ulemanın gaip imamın vekilliği iddiasında bulunduğu bu nâibliğin dinî ve hukukî konularda devlet başkanına tavsiyede bulunma şeklinde olabileceği kabul edilmiştir (İşcan, 2002, 86).

İmamın bizzat kendisinin verdiği özel vekâlete sahip olan bu nâibler dinî, siyasî ve iktisadî meseleleri imama arz ederken onun emir ve talimatlarını topluma bildirmiş ve yapılması gereken işleri imam adına ifa etmişlerdir. İmamın hayatta olduğuna inanılan ve yetmiş yıl kadar süren bu dönemde nâiblerin imama doğrudan irtibat halinde olduğu iddia edilmiş, dolayısıyla da niyâbet konusunda herhangi bir ihtilaf yaşanmamıştır. Daha sonraki dönemlerde İmamiyye fakihleri, ortaya çıkan siyasî ve içtimâî gelişmeler karşısında gaip imamın dinî otoritesinin kendilerine aktarıldığı gibi siyasî-hukukî otoritesinin de kendilerine intikal ettiğini söylemiş ve velayeti fakih düşüncesini daha da genişletmişlerdir. Böylece velayet-i-fakih kavramıyla müçtehidler, imamın yokluğuyla kaybolan devlet başkanlığı fonksiyonunu da devralarak bu yetkiyi tedricen kendi uhdelelerinde toplamaya çalışmışlardır (Üstün, 1993, 376).

XX. yüzyıla gelindiğinde ise imamın yetkilerinin fakihlere aktarımı tamamlanmış ve velayet kavramı egemenlik, ülkeyi yönetme ve şeriâtın kanunlarını icra etme şeklinde hem dinî hem de siyasî bir hüviyete bürünmüştür. (Humeyni, trs, 57-59) Nitekim 1970'li yıllarda Necef'te "*Hükümet-i İslâmî*" ismiyle öğrencilerine verdiği dersleri telif eden Ayetullah Humeynî (ö. 1409/1989), Molla Ahmet en-Nerâkî (ö. 1245/1829) tarafından yazılan "*Avâ'idü'l-Eyyâm*" adlı eseri geliştirerek fakihlerin yetkisini yorumlarıyla daha da genişletmiş ve son imamın gaybeti esnasında adaletli bir fakihin devleti yönetmesi gerektiğini öne sürmüştür (Üstün, 1993, 11).

İran'da gerçekleşen 1979 ihtilaliyle beraber bu anlayış, İran İslâm Cumhuriyeti anayasasına dâhil olmuş ve uygulamaya konulmuştur. Hatta bu düzenlemeyle fakihlere geniş yetkiler verildiği gibi velî-i fakihin nasıl seçileceği, niteliği ve yetkisi de açıkça ifade edilmiştir. Böylece hukukî çerçevede "*veliyü'l-emr*" kabul edilen masum imam, Hz. Peygamber'den kendilerine intikal eden velâyetle hem dinî hem de dünyevî yönetim yetkisine sahip olurken gaybet döneminde bu yetki adalet sahibi olan fakihlere geçmiştir (Üstün, 2013, 20).

Humeynî, mesele ile ilgili kaleme aldığı "*Velâyet-i Fakih*" adlı çalışmasında fakihlerin imamlar, imamların Hz. Peygamber ve onun da Allah tarafından yetkilendirildiğini dile getirmektedir. (Humeyni, trs, 57) O, gaybet dönemine kadar yönetimin kimin elinde bulunması gerektiğine dair soruya velâyet yetkisinin öncelikle Hz. Peygamber ve imamlara ait olduğunu, son imamın gaybetinin ardından ise bunun fukahaya tevdi edildiğini iddia etmektedir (Demir, 2006, 338).

### 2.3. Eklektik Yaklaşımlar: Ehli Sünnet ve Mutezile

#### 2.3.1. Ehli Sünnet'e Göre Dinî Otorite

Ehli Sünnet âlimleri Hz. Peygamber'in vefatıyla peygamberliğin sona erdiği, toplumun idaresiyle alakalı işleri yetkili şahıs ve mercülere devredilerek yürütülmesi ve Müslümanların nizam içerisinde yaşamasının temin edilmesi konusunda icma' etmişlerdir. (Cüveynî, 2016,334; Gazalî, 1971, 175) Bu bağlamda İslam ümmetinin barış ve huzurunu tesis etmesi için ortaya çıkan devlet başkanlığı meselesi, Şia gibi ekoller tarafından itikadî bir perspektifte değerlendirilerek inanç ögesi şeklinde kabul edilmesi üzerine kelim âlimleri tarafından itikadî düzlemde tartışılmış ve klasik kelim kitaplarında imamet başlığı altında ele alınmıştır (Cüveynî, 2016, 333; Gazalî, 1971, 175). Zira Sünnî ulemanın bu tavrı meseleyi Şia'nın itikadî bir problem olarak görmesine tepki niteliğinde olmuştur. Nitekim Maturidî'nin (ö. 333/944) *Kitabu't-Tevhid*'i gibi ilk dönem klasik Sünnî kelim kaynaklarında imamet konusu müstakil bir başlık altında yer almamıştır.

Hilafet/imamet meselesini Şia gibi itikadî bir zeminde değerlendirmeyen Sünnî kelimciler, bu sorunun içtimâî ve siyasî bir problem olduğunu söylemişler ve bu meseleyi toplumsal çıkarlarla da ilişkilendirerek ele almışlardır. Zira klasik kelim kitaplarında devlet başkanı/imam, Müslümanların yönetimde genel tasarruf hakkına sahip kişi olarak tanımlanmaktadır. (Nesefî, 2005, 431; Cürcânî, 2012, 376) Bu tarif üzerinden de genel kastın imamet din ve dünya işlerini kapsamına alınması, bu nedenle devlet başkanlığının Hz. Peygamberin vekili olarak din ve dünya işlerinde yapılan başkanlıktan ibaret olması gerektiği söylenmiştir (Taftazanî, 2011, 469; İbn Hümmam, 1347h., 141).

Peygamberler kendilerine tabi olan toplumların doğal siyasî önderleri olmakla beraber bu, her zaman devlet başkanlığı şeklinde ortaya çıkmamıştır. Hz Davut ve Hz. Süleyman gibi peygamberler devlet

başkanı olarak görev yaparken Hz Şuayp, Hz. Zekeriya ve Hz. İsa gibi peygamberler de toplumun dinî önderleri olmuşlar ancak siyasî ve askerî liderlik yapmamışlardır (Şık, 2016, 68).

Hız. Peygamber'de ise risalet rehberliğinin yanı sıra zaman içerisinde şartlar gereği üstlendiği siyasî liderlik vazifesi, onu hem dinî hem de siyasî bir otorite haline getirmiştir. Onun dinî ve siyasî otorite olması kendinden sonraki din-siyaset anlayışına da yön vermiştir. Zira müslüman zihniyet, dinî rehberliği siyasal liderlikten ayırmamış, hem dinî hem de dünyevî işleri üstlenecek olan yönetici için "halifetullah" kavramını dile getirmiş ve siyaseti dinî bir zeminde değerlendirerek kutsal bir konuma yükseltmiştir. Böylece siyasî zeminde ortaya çıkan bu mesele, itikadî bir konuya dönüşerek müslüman düşünce dünyasında uzun yıllar tartışılan bir problem haline gelmiştir. Nitekim bazı Ehli Sünnet âlimleri, imaretin içerdiği kuvvet kullanma ve cebr uygulama yetkisinden dolayı yöneticiyi ilahî bir güçle desteklenen dinî bir otorite olarak kabul etmişlerdir (İbn Teymiyye, 1998, 129).

Hulefai Raşidinin yönetime geliş usulleri ve tarzları, ardından toplumun idaresini üstlenen Emevî ve Abbasî iktidarları, Müslümanlar için önemli bilgi birikimi haline gelmiş ve hilafetle ilgili görüşler de bu çerçevede şekillenmiştir. İlk halifelerin Kureyş kabilesinden olması, imamların Kureyş'ten olması gerektiği haberinin ortaya çıkması ve bu kabulün zamanla inanca dönüşmesi, din-siyaset açısından yöneticinin bir kabileye hasredilmesine, mevcut siyasal anlayışın nasla desteklenerek dinî bir kimliğe bürünmesine yol açmıştır. Ancak yöneticinin belirlenmesinde Kur'an'ın ehliyet ve liyakat ilkelerini esas almasına rağmen Ehli Sünnet âlimlerinin çoğu Hız. Peygamberden rivayet edilen tartışmalı habere istinaden imametın sadece Kureyş'e ait olduğu düşüncesini merkeze alarak imamete neredeyse dinî bir itibar yüklemiş (Pezdevî, 2015, 294; Cüveynî, 2016, 347; Bakıllanî, 1987, 471-472; Bağdadî, 2016, 312-314; Hatipoğlu, 2005, 71-75) ve böylece imamın Hız. Peygamber tarafından tayin edilmesi iddiasında bulunan Şii düşünceye de yaklaşmıştır.

Mevcut anlayışlara rağmen zaman içerisinde realiteyle, erken dönemde idealize edilen hilafetin kureyşliliği tezi uyuşmamıştır. Bu problem karşısında ortaya çıkan iki tavrıdan ilki yöneticilerin kureyşle ilintilendirilmesi, ikincisi ise bu teorinin kenara bırakılarak Kur'an'ın tavsiye ettiği ilkeler çerçevesinde yönetimin şekillendirilmesidir. Bu bağlamda İslam literatüründe muhtelif eserlerde ifade edilen yönetim teorileri, V. /XI. yüzyıldan itibaren "el-Ahkamü's-Sultaniyye" ismiyle telif edilen çalışmalarda yer almıştır. Bu eserler, müslüman âlimlerin kendi sosyo-kültürel şartları, gelenek ve imkânları içinde mevcut sistemi iyileştirme ve en iyi yönetim biçimini arama çabaları olarak değerlendirilmelidir (Avcı, 1998, 539-540).

Bu şekilde gelişmeye açık Sünnî siyasal düşüncesi din işlerinin düzeninin dünya düzeniyle, dünya düzeninin de kendisine itaat edilen bir imametın varlığıyla gerçekleşebileceğini, iyiliğin emredilip kötülüğün nehyedilmesinin imametle sağlanabileceğini öne sürerek devlet yönetimi anlamına imametın gerekliliğini zorunlu kılmaktadır (Gazalî, 1971, 176; Taftazanî, 2011, 469; İbn Hümmam, 1347h., 141).

İlahî bir kaynağı olmayan masum imamın, özel bir bilgiye de sahip olması düşünülemez; zira küçük yahut büyük günahlardan korunması ile vahiy kaynaklı özel bilgilere sahip olması, peygamberlere özgü bir durumdur (Bağdadî, 2016, 315; Neseî, 2005, 440; Kazanç, 2004, 159). Devlet başkanının meşruiyeti onun kanunları uygulamasına bağlanırken devletin başına nasıl geçeceği hususu bu meşruiyetin bir parçası olarak görülmemiştir. (Akbulut, 1995, 155) Nitekim Kur'an'a göre de Allah tarafından insana verilen egemen olma, hükmetme yetkisi adalet ve hakkaniyet ölçüsünde sürdürülmelidir. Bu doğrultuda Sünnî yaklaşımca vurgulanan değerlerin de uyum, itaat ve siyasal edilgenlik olduğu da bilinmektedir. (Evkuran, 2016, 109)

Maturidî düşüncede, Hız. Peygamberden sonra devlet yönetimine getirilenlerin, şartlara bağlı olarak değişken şekillerde ortaya çıktığı ve dolayısıyla bu durumun dinî bir mesele olmadığını işaret edilmektedir. Onlara göre devlet yönetiminin doğrudan dinle ilişkilendirilen bir müessese olması halinde ilahî iradenin bu meseleyi çözümsüz bırakmaması gerekirdi. Zira dünyevî işlerin yürütülmesi, güvenliğin sağlanması, hukukun uygulanarak ortaya çıkan ihtilafların çözüme kavuşturulması gibi toplumsal huzuru tesis edecek görevlerin bir yönetim aracılığıyla gerçekleşeceği de aklen temellendirilebilir (Neseî, 2005, 439; Düzgün, 2014, 351).

Nitekim din, insanların kim ve hangi niteliklere sahip birisi tarafında idare edileceği konusıyla ilgilenmemiş ve bu meseleyi insanın kendisine bırakmıştır. Buradaki siyasî otoritenin biçimlendirilmesinin insana bırakılmasının anlamı da değişen zaman ve mekânın gereklerine uygun olarak siyasî yapılanmalara ve çözümlere imkân vermektir. Çoğu Ehli Sünnet âliminin, imametın dinî değil siyasî bir otorite olduğunu ve siyasî otoritelerin oluşumunun beşerî bir zeminde gerçekleştiğini ifade ettiği bilinmektedir. Bu nedenle Ehli Sünnet ulemasının ilk dört halifenin sıralamasını vakia üzerinden değerlendirmesi ve seçimi icma' ile teyit etmesi halifenin meşruiyeti açısından akli bir tavır olarak görülebilir (Cüveynî, 2016, 345; Neseî, 2005, 443).



Şia'nın dinî otorite olması bakımından imametın naibi olarak gördüğü velayet/ulema otoritesi hususunda Ehli Sünnet düşünürleri ise fakih veya müctehidin nitelikleri nedeniyle kamu velâyetini temsil yetkisine sahip olmadığı kanaatindedir. Zira onlara göre bu yetki sadece toplum tarafından verilebilir ve toplumun uzlaşa sağlamadığı kimsenin de velayet hakkı olmaz. Bu bakımdan Şiî velâyet-i fakih anlayışı ile Sünnî velâyet anlayışı arasında bazı temel farklılıkların bulunduğu, ancak bu farklılıkların "dinî" değil, tarihsel temelli olduğu ve özellikle Hz. Osman, Hz. Ali ve Emevîler dönemindeki sosyo-politik şartlar neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir (Özarlan, 2005, 58).

Sünnî tasavvuf anlayışında velayet, Şia'da olduğu gibi risalet ve hilafet/imamet olgusunun devamı olarak görülmekte ve bu müessese dinî bir otorite olarak konumlandırılmaktadır. Çünkü sufi anlayışta veli, bazı özel vasıflarla muttasıf, müntesipleri tarafından kendisinde olduğu düşünülen dinî otoriteye sahip bir birey şeklinde algılanmaktadır. Bu bakımdan veli (şeyh, âlim, eren vs.) otorite ve yetkisi, velayet-nübüvvet ilişkisi bağlamında önemli bir alanı ifade eder (Demirli, 2007, 238). Ancak bu hiçbir zaman dinî otoritenin siyasî otorite alanına kayması şeklinde zuhur etmemiştir.

Ehli Sünnet'ten bazı âlimler de içtihad yetkisinin aidiyeti üzerinden ulemanın Kur'an ve Sünnette hüküm verilmemiş hususlarda dinî otorite olarak kabul edilebileceğini savunmuşlardır. Ancak Müslüman din âlimlerinin ve velilerin yetki ve otoriteleri, onları inanç ve ibadetlerin yanı sıra haram ve helal belirlemeye veya bunları değiştirmeye imkân tanımaz. Bu açıdan Müslüman din âlimlerinin otoritesi aslen dinî sahada olup, dinin doğru anlaşılmasına, tebliğ edilmesine ve temel dini değerlerin korunmasına yöneliktir (Yavuz, 2006, 33).

Toplumlar dinî otoritenin kabulünden sonra doğal bir süreçte karizmatik lider anlayışına kayabilirler. Özellikle XIX ve XX. Yüzyılda müslüman toplumlarda din adına ortaya çıkan bazı bireylerin toplumsal olaylarda etkin roller üstlendikleri ve siyasî otorite haline dönüştükleri gözlenmektedir. Bu otorite kavramının kaynağının her ne olursa olsun siyasî alana kayabileceğinin açık bir göstergesidir.

### 2.3.2. Mutezile'de Dinî Otorite

Mutezile âlimleri, yaşadıkları dönemde ortaya çıkan hilafet/imamet tartışmaları gibi sosyal ve siyasal gelişmelere kendi inanç ilkeleri üzerinden düşünce geliştirmişlerdir. Yönetim/otorite tarzı hakkında, erken dönem Mutezili âlimlerin genel tutumunun Şiî anlayışa cevap verme niteliğinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda Vasıl b. Ata'nın(ö. 131/748) Kur'an'ın ve sünnetin herhangi bir belirlemede bulunmaması nedeniyle siyasî otoritenin ümmetin seçimine ve anlaşılmasına dayanması gerektiğini söylediği aktarılır. (Mes'udî, 1964, 71) Yine Kaderiyye'nin kurucusu ve Mutezile'nin öncülerinden biri olan Gaylan ed-Dimeşki'nin (ö.120/738) yönetimde kabile ve nesep ayrıcalığını reddederek Kur'an ve Sünnete bağlı kaldığı müddetçe müslümanların seçimi ve uzlaşısıyla herkesin yönetici olabileceğini dile getirdiği bilinmektedir. (Kadı Abdulcabbar, 1974, 233).

Mutezile'ye göre yönetim, Müslümanların üzerinde düşünüp karar verdikleri toplumsal meselelerden biridir. İmam, toplum üzerinde veli ve şer'î hükümleri uygulamak, ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek ve adaleti tesis etmek gibi devlet işlerinin yürütülmesinde tasarruf sahibi olduğundan toplumun imama ihtiyacı vardır.(Kadı Abdulcabbar, 1996, 750,753,754; Cürcanî 2014, 376) Zira imamet, dinin asılları veya itikadın temel ilkelerinden biri olarak görülmez. Onlara göre bu mesele, halkın kararına bırakılmış ve kamu yararını ilgilendirmektedir. Bu durumda siyasal alanda önde olan bir kimse imam olarak tercih edilebilir ( Kadı Abdulcabbar, 2012, 227).

Mutezili düşüncede yönetim/otoriteye duyulan ihtiyaç, maslahat kavramı üzerinden sosyal bir zorunluluk olarak yorumlanmıştır. Toplumsal düzlemde yaşanabilecek çıkar çatışmaları bir otoriteyi zorunlu kılmaktadır. (Ay, 2015, 392) Câhız(ö. 255/869), insanın doğası gereği kötülük ve haksızlık yapmaya meyilli bir varlık olduğunu öne sürerek ortak ahlakî değerlerin ise belirli bir otoritenin gerekliliğini ortaya koyduğunu söylemektedir. Bu şekilde insanların arzu ve hevalarına uyarak başkalarını mağdur etme eğiliminin çoğu zaman önlenemediğini düşünen Câhız, toplumsal düzenin ancak bir otoritenin varlığı ile sağlanabileceğine işaret etmektedir (Câhız, 1964, 161). Bu bağlamda Mutezile, özellikle dinî hükümlerin ve hadlerin yerine getirilmesi hususunda aklın yetersizliğine vurgu yaparken söz konusu sorumlulukların ancak bir imam ya da otoriteyle yerine getirilebileceğini beyan etmektedir. (Kadı Abdulcabbar, 2012, 41)

İmâmet problemiyle ilgili olarak yönetimin kaynağının ne olduğu ve imamın hangi ölçütlere göre belirleneceği meselesi de tartışılmıştır. Zira otoritenin ilahî kaynaklı veya halkın seçimine dayalı olduğunun tespiti aynı zamanda yöneticinin göreve gelme şeklini de belirlemektedir. Bu konuda ihtilaf oluşmasının temel nedeni Şia'nın "imametın ancak nass ve tayin ile geçerli olacağı" iddiasıdır. (Kadı Abdulcabbar, 2012, 41-47)

Mutezile, konu hakkında herhangi bir nassın bulunmadığını, bulunması halinde ise bu nassın gündeme getirilmemesinin mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Ebu Ali el-Cübbâi(ö. 303/916), böyle bir nassın varlığı durumunda sahabenin bunu gizlemeyeceğini ve toplumun böyle bir nassın ihmal edilmesi hususunda müşterek hareket etmesinin de mümkün olamayacağını dile getirmiştir (Kadı Abdulcabbar, 2012, 41-47).

Mutezile, Şîa'nın imamet iddialarının tarihsel süreçle de bağdaşmadığını ve dolayısıyla gerçeği yansıtmadığını söyleyerek eleştirmiş ve bu anlayışın yerine "seçim ve biat" esasını ortaya koymuştur. Mutezile'nin çoğunluğuna göre imamete, toplumun seçimi ile gelinir. Hz. Peygamberden sonra raşid halifelerin yönetim tecrübesi toplumun uzlaşısı ile gerçekleşmiştir. Zira toplumda kaos, düzensizlik, ve başıboşluğun yaşanmaması, toplumun akli bir zeminde uzlaşmasıyla mümkün olacaktır. Bu bağlamda Mutezili anlayış, yönetimi sosyal ve idarî bir müessese olarak görmüş ve yönetimin/ otoritenin dinin yaşanabilirliğini tesis etmek kaydıyla sosyal bir kimlik taşıdığını öne sürmüştür (Kadı Abdulcabbar, 1996, 688).

## SONUÇ

İslam'da siyaset, Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişki ve dengeye bağlı bir şekilde İslam'ın var oluş felsefesi üzerinden değerlendirilir. Hatta İslam'ın insana bakışına göre birey, hür iradesiyle seçme yetisine sahip olduğundan ve işlediği filler nedeniyle hem dünyada hem de ahirette sorumlu tutulacağından onun dünya hayatında dengeli ve uyumlu yaşaması, bu dengeyi toplum ve tabiatla olan ilişkisine de yansıtması murad edilir. Zira müslüman kişi ile toplumu ve devleti arasında ahlakî ve kanunî bir uyum söz konusudur. Bu durum değişen zaman ve dünya şartlarının gözetildiğini, yöneten-yönetilen ilişkisinin temel esaslar bakımından dine, uygulama yönündense kültür ve tecrübeye dayanan ahlak, hukuk ve kanuna bırakıldığını göstermektedir.

Din koyucu Allah'ın yegâne otorite olması ve peygamber vasıtasıyla bu otoritesini ortaya koyması, vahyin habercisi ve uygulayıcısı peygamberlerin de dinî otorite oldukları düşüncesini akıllara getirmiştir. Ancak vahiy çerçevesinde peygamberlerin dinî yetki ve salahiyeti, bu görevi Allah'tan almaları nedeniyle sınırlı düzeyde olmuştur. Bu anlamda peygamberlerin dinî otoritesi mutlak bir otorite olmayıp Allah'a bağlıdır. Allah'a ait dinî otoritenin O'nun adına başka bir şahsa veya kuruma devredilebilmesi, söz konusu otoriteyi ilahî olmaktan çıkaracağı gibi risalet müessesesine de zarar verecektir. Nitekim Hz. Peygamberin Allah'ın vekili ya da temsilcisi olmadığı, onun bir beşer ve elçi olduğu, İslam'ın onun şahsına indirgenmediği Kur'an'ın birçok ayetinde de vurgulanmıştır. Ayrıca Kur'an, Hz. Peygamber'e meşvereti emretmekle alınacak toplumsal kararlarda ortak aklın kullanılması gerektiğine ve dünya işlerinde huzur ve refahın artmasının insanın akli tercihlerine bağlı olduğuna işaret etmektedir.

Hz. Peygamber döneminde alınan askerî ve içtimaî birçok kararın sahabe tarafından sorgulanması, Hz. Peygamber vefatı sonrasında ilk dört halifenin belirlenme usullerinin farklı şekillerde cereyan etmesi, bu dönemlerde din-siyaset ilişkisinin akli bir zeminde değerlendirildiğinin ve tatbik edildiğinin göstergesi olmuştur. Ancak sonraki dönemlerde halife Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesiyle birlikte saltanat modeline geçilmiş ve Abbasiler zamanında daha da sistematik hale getirilen bu anlayışla siyasî bir yapı olarak tesis edilen hilafet, teokratik bir kuruma dönüştürülmüştür. Böylece toplumun teveccühünü kazanmaya çalışan Emevî ve Abbasî halifeleri gibi bazı devlet yöneticileri, kendi siyasî düşüncelerini din ile irtibatlandırarak toplum üzerindeki siyasî otoritelerini güçlendirmeye çalışmışlardır.

Yöneticilerin ve ulemanın kendi otoritelerini dinle irtibatlandırmaya çalışmaları, İslam toplumunun din-siyaset anlayışının olumsuz yönde gelişmesine neden olmuştur. Bazen te'vile müsait olan ayetler hilafet/imamet çerçevesinde değerlendirilmiş, bazen ayet bağlamından koparılarak ayetin müstakil bir şekilde hilafet/imamet hakkında nazil olduğu öne sürülmüş ve savunulan siyasî anlayışla irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. Hatta Kur'an'ın hilafet/imamet kitabı olduğunu söyleyecek kadar aşırı yorumlarda dahi bulunulmuştur. Siyasal kültürün din ile olan bu sorunlu diyalogu, din-siyaset arasındaki ilişkinin makul bir zeminde değerlendirilememesine neden olmuş ve bu durum belirli dönemlerde bazı dinî grupları din merkezli bir devlet kurma hayaline götürmüştür.

İslam düşüncesinde siyaset mekanizması ile hedeflenen temel gaye, insanlara dünya huzurunun tesis edilmesi ve sürdürülebilir kılınması, toplumsal çıkarların uzlaştırıp dengelenmesi ve devlet işlerinin düzenlenip toplumun yönetilmesi adına ehil yöneticilerin başa getirilmesidir. Bu bakımdan yönetim ya da yöneticilerin toplumlar üzerinde sınırsız bir yetki alanına sahip oldukları da söylenemez. Nitekim Hz. Peygamberin vefatıyla nübüvvet görevinin sona erdiğini ve onun yerine geçecek devlet başkanında peygamberlere özgü olan dinî yetki ve niteliklerin bulunmadığını iddia eden Sünnî yaklaşım, hilafeti "İslam

toplumunu yönetme ve dinî değerleri koruma açısından Hz. Peygambere halef olmak” şeklinde tanımlayarak din ve siyasetin sağlıklı bir şekilde konumlandırılmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Dinî ve siyasî olarak ikiye ayrılıp değerlendirilmesine rağmen hâkimiyet anlamında otorite, bazen sadece dinî bazen de sadece siyasî bazen dinî ve siyasî otoriteye atıfla kullanılmaktadır. Din-siyaset ilişkisi bakımından otoritenin sınırlandırılması ciddi bir sorun olarak bütün hatlarıyla tartışılması gereken bir meseledir. Müslüman toplumda siyasî otoritenin din üzerine, dinî otoritenin de siyaset üzerine etkisi çoğu zaman kontrol edilemeyen bir yaptırım gücü haline gelmiştir. Modern dünyada bilim, insan aklı ve evrensel hukuk ilkeleri çerçevesinde siyasî otoritenin dinî alandan, dinî otoritenin siyasî alandan el çekmesi, her iki farklı alanın kendi bünyesinde değerlendirilmesi en doğru tavır olacaktır.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (1992). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yay.
- Akbulut, Ahmet (2001). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matbaacılık.
- Akbulut, Ahmet (1995). Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 8, s. 3-4, ss. 149-159.
- Apaydın, Hacı Yunus (2009). Siyaset-i Şer'îye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XXXVII, ss. 299-304). İstanbul: TDV. Yay.
- Ateş, Süleyman (1988). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Avcı, Casim (1998). Hilafet. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XVII, ss. 539-546). İstanbul: TDV. Yay.
- Ay, Mahmut (2015). *Mu'tezile'de Siyasî Düşünce, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*. İstanbul: İnsan Yay.
- Aydın, Mehmet Akif (2000). İmamet. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XXII, ss. 203-207). İstanbul: TDV. Yay.
- Bağdadî, Abdulkahir (2016). *Kitabu Usulî'd-Din*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yay.
- Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed (1987). *Kitabü't-Temhid*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî'l-Sekafiyye.
- Bozan, Metin (2007). *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlahiyat Yay.
- Câhız, Ebu Osman b. Bahr (1964). *Resailü'l-Cahiz*. Thk. Abdüsselam b. Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (1971). *et-Ta'rifat*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (2012). *Şerhü'l-Mevakif*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn (2016). *Kitabu'l-İrşad*. Çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV. Yay.
- Dabaşı, Hamid (1995). *İslam'da Otorite*. Çev. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yay.
- Demir, Ahmet İshak (2006). *Dini Otorite Sempozyumu-“İmamiyye Şifası'nda Dinî Otorite”*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Demircan, Adnan (2015). *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yay.
- Demirli, Ekrem (2007) Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s: 15, ss. 219-245.
- Düzgün, Şaban Ali (2017). De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Maturidî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaşması. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. , c: XIV, s: 1, ss. 24-35.
- Düzgün, Şaban Ali (2014). *Maturidî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Ebu Müslim (2011). *Sahihü Müslim*. Şam: Daru'l-Mustafa.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan (1990). *Makalatü'l-İslamiyyin*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Evkuran, Mehmet (2016). *Sünnî Paradigma'yı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Fığlalı, Ethem Ruhi (1997). Hariciler. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XVI, ss. 169-175). İstanbul: TDV. Yay.
- Fığlalı, Ethem Ruhi (1978). Hariciliğin Doğuşu. *AÜİF. Dergisi*. c. XXII, ss. 245-275.
- Gazalî, Ebu'l-Hamid (1971). *el-İktisat fi'l-İtikad*. Çev. Kemal İŞİK. Ankara: AÜİF. Yay.
- Gökalp, Yusuf (2014). İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 1, ss. 89-126.
- Harman, Ömer Faruk (1994). Din. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. IX, ss. 320-322). İstanbul: TDV. Yay.
- Hatipoğlu, Mehmet Said (2005). *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Avrasya Yay.
- Humeyni, Ayetullah (trs). *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*. Tahran: İmam Humeyni'nin Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi.
- İbn Babeveyh el-Kummî (Şeyh Saduk) (2006). *İlelu's-Şerayi*. Beyrut: Daru'l-Murtaza.
- İbn Babeveyh el-Kummî (Şeyh Saduk) (1978). *Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: AÜİF. Yay.
- İbn Haldun (2014). *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay.
- İbn Hazm (2017). *el-Fasl*. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: TYEKB. Yay.
- İbn Hümam (1347h). *Kitabu'l-Müsamere fi Şerhi'l-Müsayere*. Mısır: Neş. el-Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türas.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl (1971). *Lisanü'l Arab*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Nuceym, Zeynüddin (1997). *el-Bahrü'r-Ra'ik*. Nşr. Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: yy.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin (1998). *es-Siyase eş-Şer'iyye fi Islahu'r-Rai ve'r-Raiyye*. Riyad: Vizeratü'ş-Şuunî'l-İslamiyye.
- İşaya 1:24, 49:26, Tekvin 49:24, Çıkış 15:18, Mezmurlar 132: 2, 5.
- İşcan, Mehmet Zeki (2002). İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı. *EKEV Akademi Dergisi*. c. VI, s. 10, ss. 73-94.
- Kadı Abdulcabbar (1974). *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*. Nşr. Fuad Seyyid. Tunus: Darü't-Tunusiyye.
- Kadı Abdulcabbar (2012). *el-Muğni*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kadı Abdulcabbar (1996). *Şerhu'l- Usulü'l-Hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe.
- Kaşgarlı Mahmud (1985). *Divanu Lugatit-Türk*. Çev. Besim Atalay. Ankara: TDK Yay.
- Kaymal, Cansu (2017). Şia'da İmamet Meselesi ve Egemenlik. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. c. 2, s. 1 ss.172-195.
- Kazanç, Fethi Kerim (2004). Eş'arî Kelamında Siyasal Otorite Kavramı. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. c. IV, s. 1, ss. 149-188.
- Köse, Hızır Murat (2009). Siyaset. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XXXVII, ss. 294-299). İstanbul: TDV. Yay.
- Küleyni, Ebu Ca'fer Muhammed (1388h). *el-Usûl mine'l-Kâfi*. Tahran: Darü'l-Kütübî'l-İslamiyye.
- Maturidî, Ebu Mansur (2016). *Te'vilatü'l-Kur'an*. Çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Maturidî, Ebu Mansur (2005). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan Yay.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Habib (2017). *el-Ahkamü's-Sultaniyye*. Çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yay.

- Mes'udî, Ebu Hasan Ali (1964). *Murucu'z-Zeheb*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire.
- Mustafa Öz (2010). Şia. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XXXIX, ss. 111-114). İstanbul: TDV. Yay.
- Muzaffer, Muhammed Rıza (1978). *Şia İnançları*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Zaman Yay.
- Mütercim Asım Efendi (2014). *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*. Çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: TYEKB. Yay.
- Nesefî, Ebu'l-Muin (2005). *Tabsiratu'l-Edille*. Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB. Yay.
- Nevbahtî-Kummi, (2004). *Fırakı Şia - el-Makâlât ve'l-Fırak*. Çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli vd. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Nizâmü'l-Mülk (2009). *Siyâsetnâme*. Çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.
- Öz, Mustafa (2007). Niyabet. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XXXIII, ss. 164-165). İstanbul: TDV. Yay.
- Özarslan, Selim(2005). Şia'nın Dini Otorite Anlayışı Ve Günümüze Yansımaları. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 3:1, ss.41-60.
- Özarslan, Selim (2006). *Dini Otorite Sempozyumu-"Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları"*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed (2015). *Ehli Sünnet Akaidi*. Çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yay.
- Razî, Fahrüddin (1981). *et-Tefsirü'l-Kebir*. Beyrut: Darü'l-Fikir.
- Sönmez, Vecihi (2006). *Dini Otorite Sempozyumu-"Hâkimiyet veya Dini Otoritenin Meşruiyeti"*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth (2013). *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Şeyh Müfid, Ebu Abdillâh Muhammed (1413h). *Evâilü'l-Makâlât*. Thk. Şeyh İbrahim Ensari. Neş. El-Mu'temer el- Âlemi. yrs.
- Şık, İsmail vd. (2016). *Sistemâtik Kelam IV- Nübüvvet-Ahiret*. Ankara: Araştırma Yay.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ (2000). *Ana Konularıyla Kelâm*. Çev. Şerafeddin Gölcük. Konya: Kitap Dünyası.
- Taftazânî, Sadüddin (2011). *Şerhul-Makasid*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Tehânevî, Muhammed Hamid (trs). *Keşşâfü Istilâhâtü'l-Fünun ve'l-Ulum*. yrs.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas (2013). *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yay.
- Tritton, Artur Stanley (1983). *İslam Kelamı*. Çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF. Yay.
- Turtuşî, Muhammed Ebu Bekr (2011). *Siracu'l-Mülük*. Haz. Said Aykut. İstanbul: İnsan Yay.
- Tümer, Günay (1994). Din. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. IX, ss. 312-320). İstanbul: TDV. Yay.
- Türcan, Galip (2005). İslam'da Dini Otorite. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. XIV, ss. 95-123.
- Türcan, Galip (2010). Şura. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XXXIX, ss. 230-235). İstanbul: TDV. Yay.
- Türcan, Galip (2012). Ülü'l-emr. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XXXII, ss. 295-297). İstanbul: TDV. Yay.
- Türcan, Talip (2005). İslam'da Dini Otorite. *Isparta SDÜİFD*. I/14, ss. 95-123.
- Üstün, İsmail Safa (2013). Velâyet-i fakih. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. XXXIII, ss. 19-22). İstanbul: TDV. Yay.
- Üstün, İsmail Safa (1999). *Humeyni'den Hamane'ye İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: Birleşik Yay.
- Üstün, İsmail Safa (1993). İmamîye Şiasında Otorite Problemi Âyetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih Kavramı. *Millîterarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. ss. 375-400.
- Yavuz, Yusuf Şevki (2006). *Dini Otorite Sempozyumu-"Kur'an'ı Kerim'de Dini Otorite"*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yeşilyurt, Temel (1996). Kelam Açısından Velayet Nübüvvet İlişkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay*. c. II, ss. 389-408.
- Yıldız, Harun (1999). Harici Düşüncenin Gelişimi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. 11, ss. 257-270.
- Zebidî, Muhammed Murtaza (1973). *Tacu'l-Arus min Cevahiru'l-Kamus*. Kuveyt: Tab'atü'l-Kuveyt.