

**İSLÂM HUKUKU BAĞLAMINDA
YÖNETİM VE TOPLUMSAL SÖZLEŞME TEORİSİ**

Nurullah GÜNGÖR

(Doktora Tezi)

Eskişehir, 2019

**İSLÂM HUKUKU BAĞLAMINDA
YÖNETİM VE TOPLUMSAL SÖZLEŞME TEORİSİ**

Nurullah GÜNGÖR

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

DOKTORA TEZİ

ESKİŞEHİR

2019

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Nurullah GÜNGÖR tarafından hazırlanan İslâm Hukuku Bağlamında Yönetim ve Toplumsal Sözleşme Teorisi başlıklı bu çalışma 13/06/2019 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR

(Danışman)

Üye

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Ferhat USLU

ONAY

.../ .../ 2019

Prof. Dr. Mesut ERŐAN

Enstitü Müdürü

...../...../....

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Nurullah GÜNGÖR

ÖZET

İSLÂM HUKUKU BAĞLAMINDA YÖNETİM VE TOPLUMSAL SÖZLEŞME TEORİSİ

GÜNGÖR, Nurullah

Doktora Tezi - 2019

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR

İslâm hukuku vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olmasının yanı sıra günümüz modern hukuk sistemlerinin barındırdığı birçok kavramın da temelini teşkil etmektedir. Modern kavramlardan olan “Toplumsal sözleşme teorisi” de bireylerden oluşan halk kitlelerinin etrafında kümelenedikleri muhteviyatı incelerken, aynı zamanda bir arada yaşama kültürünün temellerini de ele alan bir ıstılahtır. Aslında İslâm hukuku, toplumsal sözleşme teorisi ile benzer bir anlayış içerisinde insana dair hal ve davranışların sosyolojik anlamda bütünlüğünü irdelemekte ve gerektiğinde yönlendirici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm’ın onurlu/mükerrer insan odaklı yaklaşımı, İslâm hukukunun toplumsal sözleşme teorisine olan bakış açısı, bu teori ile olan uzlaşısı ve sonucunda ortaya çıkan yönetim anlayışı, nevi şahsına münhasır bir niteliktir. Öte yandan, İslâm’da bir devlet yönetim modeli olup olmadığı tartışmalarına rağmen süreç içerisinde çeşitli şekillerde ve farklı zamanlarda İslâm perspektifli yönetim anlayışını benimseyen devletler de kurulmuştur.

Buna mukabil “Toplumsal Sözleşme Teorisi” İslâm Devlet Yönetimi içerisinde adlandırılmamıştır. Bu teori 17 ve 18. yüzyıllarda, ünlü filozoflar Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau ve John Lock tarafından anayasal monarşi, liberal demokrasi ve cumhuriyetçiliğin temeli esas alınarak geliştirilmiştir. Nitekim, İslâm Hukuk literatürü içerisinde yer almayan Toplumsal Sözleşme Teorisi İslâm Devlet Yönetimi’nin küresel konjonktürünü olumsuz yönde etkilemiştir.

İslâm hukukunun kendine özgü epistemolojisi ve çok boyutlu bakış açısı, hukuk felsefesinin özünde yer alan adâlet ve eşitlik ilkesinin temel dayanağıdır. Dolayısıyla, İslam ancak kendine özgü çağdaş bir modern anlayış ile kendini ifade edebilecektir.

Çalışmamızın mihenk noktası, İslâm hukukunun kamu hukuku alt başlığı altında incelenebilecek olan “insan-insan” ve “insan-otorite ilişkisi” bağlamındaki İslâm’ın temel insan hak ve özgürlüklerine uygun olarak günümüze kadar taşıdığı kavramları evrensel kabul edilen değerler ile buluşturarak, İslâm toplumsal sözleşmesini temellendirmek üzerine kurulu olacaktır. Böylece, İslâm’ın toplumsal sözleşme üzerindeki etkisi, İslâm hukukunun yönetim anlayışını çerçevelemesi ve batı medeniyetinin, İslâm medeniyeti ile kucaklaşmasının aslında hiç de zor olmadığı hususu ifadelendirilebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal sözleşme teorisi, İslâm toplumsal sözleşmesi, devlet yönetimi, mülkiyet, adâlet.

ABSTRACT

SOCIAL CONTRACT THEORY and ADMINISTRATION in the CONTEXT of ISLAMIC LAW

GÜNGÖR, Nurullah

PhD Dissertation – 2019

Department of Basic Islamic Sciences

Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR

Islamic Law is a legal system based on revelation as well as it has a lot in common with the modern legal system. On the other hand, social contract theory examines both individuals and the public. He is also the founder of the culture of coexistence. Both Islamic law and social contract theory have developed a common understanding. It examines and directs the integrity of human beings.

Islam's dignified people-oriented approach, Islamic law's view of social contract theory, its relevance with this theory and perception of governance are of a unique character. On the other hand, the existence of a state administration model in Islam is discussed. However, at different times, states that accepted the Islamic perspective have been established.

On the other hand, “Social Contract Theory” is not included in the Islamic state administration. The social contract theory was developed by Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau and John Lock (in the 17th and 18th centuries) based on constitutional monarchy, liberal democracy and republicanism. Therefore, the Social Contract Theory, which is not included in the Islamic Law literature adversely has been affecting the global conjuncture of Islamic State Administration.

In addition, Islamic law has its own epistemology. Islam is based on justice and equality with a multi-dimensional perspective. Islam will be able to express itself with a modern and contemporary management approach.

The basis of our study is the relationship between human-human and human-authority which can be examined under the sub-title Islamic public law. This is related to Islam's approach to basic human rights and freedoms. Thus, we will be able to define the effect of Islam on the social contract. We will evaluate the management approach of Islamic law. On the other hand, we will bring together western civilization and Islam.

Key words: Social contract theory, Islamic social contract, state government, property, justice.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ	xi
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
ÖNSÖZ	xiii
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	5
II. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	7

1. BÖLÜM

TOPLUMSAL SÖZLEŞME VE İLGİLİ KAVRAMLAR

1.1. TOPLUMSAL SÖZLEŞME KAVRAMI.....	10
1.2. TOPLUMSAL SÖZLEŞME DİNAMİKLERİ	18
1.2.1. Toplumsal Sözleşme ve Adâlet İlişkisi	18
1.2.1.1. Toplumsal Sözleşme ve Hakemlik.....	25
1.2.1.2. Toplumsal Sözleşmeyi Muhafaza Eden Unsurlar	26
1.2.2. Toplumsal Sözleşme ve Ahlâk İlişkisi.....	30
1.2.3. Toplumsal Sözleşme ve Mülkiyet İlişkisi.....	48
1.3. YÖNETİM KAVRAMI.....	54
1.3.1. Klasik Yaklaşım.....	61
1.3.2. Neoklasik Yaklaşım	71
1.3.3. Modern Yaklaşım.....	72
1.3.4. Post-Modern Yaklaşım	72

2. BÖLÜM

İSLÂM HUKUKU BAĞLAMINDA YÖNETİM

2.1. İSLÂM'DA MERKEZİ YÖNETİM ANLAYIŞI	74
2.1.1. Yönetimin Kaynakları.....	75
2.1.1.1 Anayasal Sınırlılıklar	80
2.1.1.2. İslâm ve İnsan Hakları	86
2.1.1.3. İslâm ve Otorite/İktidar	88
2.1.1.4. İslâm Hukuku Bağlamında Savaş Hukuku	92

2.2. İSLÂM'DA YERİNDEN YÖNETİM ANLAYIŞI	99
2.2.1. İslâm Yönetim Anlayışı ve Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı	105
2.3.İSLÂM HUKUKU VE LAİKLİK	109
2.4. KADININ İSLÂM YÖNETİM ANLAYIŞINDAKİ YERİ.....	113

3. BÖLÜM

İSLÂM HUKUKU BAĞLAMINDA TOPLUMSAL SÖZLEŞME

3.1. İSLÂM'DA SOSYAL HAYATIN ÇERÇEVESİ.....	117
3.1.1. İslâm Toplumsal Sözleşmesinde Evlilik	122
3.1.2. İslâm'da İdeal Toplum	124
3.2. SÖZLEŞMEYE KATKI SAĞLAYAN SÜREÇLER.....	129
3.2.1. İdarenin Rolü	129
3.2.2. Medine Vesikası.....	131
3.2.3. Çözülme Dönemi	143
3.2.4. İslâm Coğrafyası'nda İsyân Hareketleri	146
3.3. TOPLUMSAL SÖZLEŞMENİN DİN PERSPEKTİFLİ ALGISI.....	152
3.3.1. Din ve Demokrasi	152
3.3.2. Din ve Akıl.....	154
3.3.3. Din ve Mutluluk.....	157
3.3.4. Din ve Özgürlük.....	159
3.3.5. Din ve Modernite	163

4. BÖLÜM

ŞİA VE SÜNNİ YÖNETİM MODELİ

4.1. İSLÂM DEVLET TASAVVURU	166
4.1.1. İran Devletinde Yönetim Anlayışı	172
4.1.2. Osmanlı Devletinde Yönetim Anlayışı	181
4.2. ŞİA ANLAYIŞINDA İMAMET	186
4.3. SÜNNİ ANLAYIŞINDA İMAMET.....	193
4.4. HİLAFETİN İSLÂM YÖNETİM ANLAYIŞINA ETKİSİ.....	203
4.5. EVRENSEL PROBLEMLER VE TEMEL DEĞERLER	208
SONUÇ.....	211
KAYNAKÇA.....	221

ŒEKİLLER LİSTESİ

Œekil 1: İslâm Dininin Doğuşundan Günümüze Kadarki Yönetim Süreçleri (s.146)

KISALTMALAR LİSTESİ

Bk. : Bakınız

Çev. : Çeviren

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

h. : Hicri

Ing. : İngilizce

krş. : Karşılaştır

md. : Madde

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

s.a.s. : Sallallâhu aleyhi ve sellem

sy. : Sayı

Thk. : Tahkik eden

Trc. : Tercüme eden

ts. : Tarihsiz

vd. : Ve diğerleri

vs. : Vesaire

ÖNSÖZ

Küreselleşmenin birçok alanda etkili olduğu, iletişimin oldukça hızlı şekilde gerçekleştiği, bilginin sınırlarının zorlandığı bir çağda yaşıyoruz. Bu kadar hızlı ve fazla veri akışının olduğu bir dünyada pek tabii ki kendine has bir ahlâkî düzenin olması da kaçınılmazdır. Ancak bu ahlâk iklimini oluşturmak, standartlar etrafında şekillenmesini sağlamak oldukça zahmetli ve bir o kadar da riskli bir konudur. Doğal olarak, hem özgürlükleri hem de güvenliği bir arada tutabilmek muazzam bir ölçülülük gerektirmektedir.

Bu hususlar kaçınılmaz olarak insanlığın ilk çağlardan günümüze kadar üzerinde derin düşüncelere daldığı “adâlet, mülkiyet ve yönetim” konusunu da beraberinde getirmektedir. Bu önemli kavramlar etrafında toplumun bir arada huzur ve refah çerçevesinde yaşayabilmesi için belirli argümanların geliştirilmesi, toplumu oluşturan kesimler tarafından kabul görmesi ve gelecek nesillerin de bu duruma uyum sağlayabilmesi son derece mühim bir konudur.

Diğer yandan, İslâm’ın Mekke’deki başlangıcından günümüze kadar geçen süreçte yönetim konusunda karmaşık sayılabilecek birçok durum ile karşı karşıya kalınmıştır. Bu durumu tetikleyen temel mekanizmaların neler olduğunun tespiti ise yalnızca belirli bir perspektiften bakılarak değerlendirilmiş, konuya bütüncül ve çok boyutlu bir bakış açısıyla yaklaşılmamıştır. Aynı şekilde İslâm’ın kendi içerisinde re’sen/kendiliğinden oluşturduğu ve mesajlarını tüm medeniyetlere yaymak adına geliştirdiği “toplumsal sözleşme süreci” de bilerek ya da bilmeyerek görmezden gelinmiş ve evrensel ahlâkın şekillenmesinde İslâm dininin mesajları bloke edilmiştir.

Halbuki Yüce Allah uçsuz bucaksız bu evreni muazzam bir ölçü ve uyum içerisinde yaratmış,¹ insanların bu uyum ile beraber olduğu müddetçe de kaosun yarattığı derin boşluktan kurtulacağı belirtilmiştir. Bu suretle, manevi anlamda aydınlanmanın tam kalbinde yer almak için İslâm’ın mesajlarının doğru ve etkin bir şekilde anlaşılması ve anlatılmasına ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın temel gayesi de bu amaçları İslâm toplumsal sözleşmesi perspektifinde evrensel kabul gören değerler ile buluşturmak ve yönetim anlayışına yansıtmaktır. Ayrıca, yönetim ile toplumsal

¹ Rahman, 55: 7, 8, 9.

sözleşme arasındaki irtibat ile bu ikisi arasındaki öncelik sıralamasını tespit etmeye çalışmak olacaktır.

Çalışmamızın başından sonuna kadar her türlü desteği sağlayan, akademik anlamda hiçbir bilgi ve birikimini esirgemeyen başta tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR, tez izleme komitesinde yer alan ve değerli görüşleri ile yeni açılımlar sağlamamıza katkı sağlayan Prof. Dr. Hüseyin AYDIN ve tezi titizlikle inceleyen Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN hocalarıma müteşekkir olduğumu saygıyla bildirmek isterim.

Nurullah GÜNGÖR

Ankara-2019

GİRİŞ

İnsan tabiatının gereği sosyal ve beşeri bir varlıktır. Bu sosyallik ise, bir takım iletişim ağının kişiler arasında düzenli ve düzensiz biçimde etkileşimli olarak yayılmasına imkân tanımaktadır. Düzenli ve düzensiz ilişkiler ağının vücut bulması neticesinde ortaya çıkan “toplumsal sözleşme” kavramının yönetim bakımından İslâm Hukuku içerisindeki rolü, konumu, önemi ve yönetim anlayışına yansımaları önem arz eden bir konudur. Bu konuda Hz. Peygamber (sas)’ın örnek hayatı da incelemeye değerdir.

Çünkü risaletle görevlendirildiği andan itibaren Hz. peygamber bir yönetim modeli oluşturma/devlet kurma ve kurduğu devlet içerisinde Allah'ın emirlerini ve hükümlerini uygulama yoluna girmeye başlamıştır. Allah'ın Rasulü, birçok sıkıntı ve işkence görmesine rağmen, devletin başına geçmiş; hem devletin reisi hem hâkimi, hem de askerî kumandanı olmuştur. İslâm'da her zaman bir devlet fikri ve geleneği olmuş, bir idare ruhu ve bu ruha hakim olan her türlü esaslar Kur'an ve Sünnet tarafından belirtilmiştir. Devlete ve devlet yönetimine dair esaslar fıkıh kitaplarının içerisinde genellikle siyer, savaş, meğazî, nikah, talak, kaza (yargılama), imâra, hudût ve ganimet ve fey bölümlerinde incelenmiştir. Fıkıh kitapları yanında akâide dair eserlerin imâmet veya hilafet bahislerinde de devlet ve devlet yönetimine dair temel bilgiler ve Kur'anî esaslar, Allah Rasûlünün ve dört halifenin de uygulamaları göz önünde bulundurularak bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Fakat batı toplumlarında da ancak 18. Asırdan sonra yazılan ve ele alınan şekliyle ve günümüz anlayış ve ifadesiyle ele alınmamıştır. Bu da İslam hukukunun kendisine mahsus yapısının, anlayışının ve İslam âleminde oluşmuş kadim öğretim geleneğinin, örf ve âdetinin bir sonucudur.²

Ayet, hadis ve Hz. Peygamberin uygulamaları ile temeli atılan ve daha sonraki müçtehitlerin kanaatleri ile her dönemde diri kalmayı beceren İslâm hukuku hem bireyi hem de bireyin toplum içindeki konumu belirleyen bazı sınırlılıklar getirmiştir. Bu durum toplumsal sözleşmenin tabiatı gereği varoluşsal bir anlam taşımaktadır. Toplum ilişkilerini düzenleyen hangi sosyolojik kaynak olursa olsun bir toplumsal

² Ali Fuat, Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, (İstanbul, yy, 1943), 53; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Trc. Salih Tuğ, 2 cilt, (İstanbul: İrfan Yay, 1980), 2: 871.

sözleşme kaynağına ihtiyaç duymaktadır. İslâm dini de bu kendiliğinden vuku bulan toplumsal sözleşmenin oluşması karşısında önemli bir konumdadır.

Biz de bu öneme dikkat çekmek adına, toplumsal sözleşmenin mimarlarından sayılan Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ile İslâm Hukuku'nun temel kaynakları üzerine bir buluşma noktası gerçekleştirmeyi ve çözümlenmeye katkı sunmayı hedeflemekteyiz.

Öncelikle, kavramlar konusunda net ve aydınlatıcı ifadeler ile konuya bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşmamız son derece mühimdir. Eğer perspektif doğru belirlenirse metodoloji de bu doğrultuda keskin çizgiler ile resmin genelini detaylı bir şekilde sunacaktır. Tezimizin kavram tanımlamaları kısmında detaylandıracağımız gibi 'toplumsal sözleşme' kavramı kaynaklarda birçok anlamda açıklanmıştır. Ancak bir ön fikir oluşması açısından tüm bu tanımlamaların ortak noktasını "İrtibat ve uzlaşma" oluşturmaktadır. Bu anahtar kelimeler sadece insanlarına mahsus olmayıp aslında tüm canlılarda görülebilen genel bir kurallar silsilesidir. Dolayısıyla bu neviden toplumsal sözleşmelerin açıklanabilmesi için kadim medeniyetimizin köklerinin oluşmasında öncü olan Peygamberlerin davranış ve söylemleri oldukça önemlidir.

Diğer yandan, İslam Hukuku içerisinde Kur'ân-ı Kerim'den sonra önemli bir delil sayılan hadis mevzusu da İslam Toplumsal Sözleşmesi'nin muhteviyatı bakımından kayda değer bir nitelik taşımaktadır. Bu sebeple 'sahih hadis' ve 'sahih olmayan hadis'lerin tartışılması mevzusu da konunun kavranması bakımından oldukça elzemdir. Tarihsel süreç içerisinde maalesef Hz. Peygamberin (s.a.v.) sosyal yaşama dair yürürlüğe koyduğu düzenlemeler terkedilmiş, kendi iktidarlarının gerçek yüzünü açığa çıkaracağı endişesiyle harekete geçilerek gerçek dışı sözler, yani uydurma hadisler tıpkı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ifadeleriymiş gibi aktarılmaya çalışılmıştır.

Ancak salt toplumsal sözleşmelerin en önemli özelliklerinden bir tanesi de tutarlı olmalarıdır. Hz. Peygamberin tüm söz ve davranışlarında bir tutarlılık vuku bulduğu için bu sahih olmayan hadisler bir bütün içerisinde kendilerini çabucak belli etmişlerdir. Nitekim orantısız güç, re'sen meydana gelen toplumsal sözleşmenin karşıtı bir olgudur. Dolayısıyla, güç merkezli çıkar çevreleri ile baş edebilmek ve sözleşmenin ruhunu yansıtabilmek pek tabii ki etkin bir lider ile gerçekleşebilmektedir. Hz. Peygamberin bu liderliği ile daha sonraki dönemlerdeki

onun sağlam yolu kabul edilen ‘ehl-i sünnet’, İslam toplumsal sözleşmesinin tüm Müslüman âlemine yayılmasına olanak tanımıştır. Günümüzde İslâm adına yaşanan kargaşa ve sıkıntıların ise Hz. Peygamberin öğretisi olan İslam toplumsal sözleşmesi ile hiçbir bağlantısı olmamakla birlikte gücü elinde bulunduranların İslam adına geliştirdiği fakat farkına varamadıkları sistematik bir zarar verme biçimidir.

Dolayısıyla, güce ve güçlüye biat edenler İslâm dininin insanlığa getirdiği mesajı sabote etmeyi hedeflemektedirler. Hz. Peygamberin 622 yılında Mekke’den Medine’ye hicreti ve devamında gelişen birtakım olaylar hem İslâm âlemi hem de evrensel normların vücut bulması açısından son derece önemlidir. O dönemde Medine şehrinde son derece kozmopolit bir halk kitlesi nüfusun genelini oluşturmuştur. Bunlar; Müslümanlar, Müşrik Araplar, Yahudiler ve az sayıda Hıristiyanlardır. Ancak ehli kitap mensuplarının çoğunlukta olması Hz. Peygamberin İslâm dinini tebliğ etmesi ve anlaşılması noktasında kolaylık oluşturmuştur.

Dünya tarihindeki ilk toplumsal sözleşme olarak kabul ettiğimiz ve tezimizin birçok yerinde kendisinden bahsedeceğimiz “**Medine Vesikası**”nda (622) kozmopolit bir topluluğun bir arada barışçıl bir şekilde yaşamasına imkân tanıyan çok önemli mesajlar yer almaktadır. Hatta diğer bir açıdan baktığımızda Dünya’nın ilk yazılı anayasası **Magna Carta** (15 Haziran 1215)³ iken insanlık tarihindeki ilk toplumsal sözleşme örneğinin de Medine Vesikası olduğunu ispat etmeye çalışacağız.

Bazı bilimsel çalışmalarda Medine Sözleşmesi’nin yazılı bir anayasa olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Ancak Medine Sözleşmesi anayasa ruhunu barındıran bir toplumsal sözleşmedir. Çünkü toplumsal sözleşmeler anayasaların da üzerinde etkin normlardır. Tüm anayasalar toplumsal sözleşmenin doğasından yararlanılarak oluşturulmakla birlikte anayasaları yasa koyucu tarafından toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek için geliştirdiği metinlerdir.

Bir toplumsal sözleşme, aynı coğrafyada farklı koşullarda yaşayan toplulukların sürekli iletişimleri ve irtibatları neticesinde ortaya çıkan sonuçların bir yansımasıdır. Doğal olarak da toplumsal sözleşme doğal hukukun bir sonucudur.

³ 1215 tarihinde İngiltere’de kralın bazı haklarından vazgeçerek, kanun önünde kralın da vatandaşla eşit olduğunu ilan eden ve ilk insan hakları belgesi mahiyetindeki “Büyük şart” olarak tercüme edilen “Magna Carta/Charta”nın da Sicilya ve Endülüs’teki İslam Hukuku uygulamaları ve istilahından etkilendiği belirtilir. Hatta, ‘carta’ ya da ‘charta’ şeklindeki yazılımlın aslının Arapça olduğu ve ceride/gazete/ilan ya da chrat/şart/ yemin/sözleşme manalarına geldiği belirtilir. Bk. Abdullah Acar, “Sicilya’da Hanefilik”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19-1*, (Adana, 2019), 47.

Doğal hukukta tüm normların üzerinde bir yapılanma söz konusudur. Tüm ihtiyaçlara cevap veren bir normatif kurallar silsilesidir.

Bu sebeple toplumsal sözleşme i ve dış olarak iki farklı boyutta ele alınabilir. İ bölümü ahlâk, g, eşitlik, mülkiyet, hukuk gibi değerleri içerirken, dış boyutu devlet otoritesinin yasama faaliyetleridir denilebilir. Ancak devlet yapılanmasında sıkça karşılaştığımız bir unsur da yasama faaliyetlerinin aralıksız olarak devam etmesidir. O zaman akla “neden bir yasama faaliyeti devamlı üretkenlik gösterir?” sorusu gelmekte ve cevabı aranmaktadır.

Bu sorunun cevabı aslında toplumsal sözleşmenin ruhundan kaynaklanan bir husustur. Her ne kadar toplumsal sözleşmeler zaman içerisinde gelişen kozmopolit ilişkiler açından oluşsa da olgunlaşma sürecini hiçbir zaman tamamlayamamıştır. Bu olgunlaşma süreci tamamlandığında hiçbir yasaya gerek olmayacaktır. Doğal hukukun gereği olarak insanın değişen ve dönüşen bir toplumsal yapı içerisinde olduğu düşünüldüğünde olgunlaşmanın toplumsal sözleşmenin zehri olduğu gerçeği de yadsınamaz bir şekilde karşımızda durmaktadır.

Devletler de bunun bilincinde olduğundan dolayı millet kavramına sıkı sıkıya bir bağlılık gösterirler. Tebaası altında bulunan vatandaşlarını her türlü i ve dış tehlikelerden korumak için çeşitli ilke birlikleri geliştirme zorunlulukları hâsıl olmuştur. Öte yandan bu zorunluluk pek tabi otoriter devlet yapısının meşruiyetinin zamansal süreç içerisinde sorgulanmasına yol açmıştır. İdeolojik fraksiyonların bu denli fazla ve etkin olmasının sebebi de devlet otoritesinin toplumsal sözleşme içerisindeki uyum oranının bir çıktısıdır.

Bu uyumun anahtarı çeşitli ideolojilerle kendini söz ettirmektedir. Günümüz siyaset biliminde, ‘sosyalizm, komünizm, liberalizm, anarşizm, anarko kapitalizm’ gibi kavramların türemesi toplumsal sözleşme ile devlet politikaları arasında meydana gelen uyumsuzluktan kaynaklıdır. Bugün dünyanın herhangi bir yerinde herhangi bir vatandaş bir ideolojiye inanmak ve o ideolojinin öğretilerine mensup olmak zorunluluğunu kendisinde bir dev olarak görmektedir.

Oysa bir ödevin gerçekleşmesi için hukuki manada bir de hakkın oluşması şarttır. Böylece, hak dev ilişkisi birbirinin tamamlayıcı organı olur. Zorunluluk hissiyatı, ideolojilerin insan ihtiyaçlarına uygun çözümleri teoride üretip, uygulamada bambaşka bir sonuç meydana getirmesiyle sonuçlanır. Çünkü ideolojinin kökeni

kendisini yaratan çıkar çevresine hizmet etmek için kurulmuştur. Küresel sistemin hızla tüm dünyaya egemen olması neticesinde ideolojilerin varlık sahası da oldukça geniş bir alanda nüfuz etmektedir.

Çağın gereksinimleri ve insanın gereksinimlerinin her daim aynı olmadığı düşünüldüğünde ideolojik düşünce gruplarının da değişip gelişime muhtaç hale gelmesi zorunluluk gerektiren bir başka husustur. Yine belirtmek gerekir ki, hiçbir ideoloji değişmek ve varlığını başka bir evreye taşımak için gayret göstermez. İdeolojinin yapısına göre insan meta'dır ve meta'ya uygun eylem ve davranışlara cevap vermek durumundadır.

Konuya İslâmî perspektiften bakıldığında ise şu görülür: Hz. Peygamberin Medine'de yeni bir devlet oluşturma girişimi günümüz ideolojilerinin aksine hem çağa hem de insanlığa evrensel ve ebedi mesajlar vermiştir. Farklı dine ve görüşe mensup insanların birbirleri ile yaşamayı bir araç değil de bir amaç olarak algılamaları, bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla, dinin son derece etkin ve önemli bir yönlendirici unsur olduğu küresel ölçekte İslâm dininin doğru bir şekilde anlaşılması, hak, adalet ve liyakat ilkesinin yaşamın tüm alanlarında vücut bulması, ahlâkî değerlerin içselleştirilmesi, hem devlet yönetiminin hem de toplumsal sözleşmenin muhteviyatının kavranması bakımından son derece mühimdir. Netice itibarıyla İslâmiyet, “ferdi içten derinliğine, cemiyeti de dıştan genişliğine kuşatmış olan yüce bir disiplinin, kanunlar ve vazifeler yumağının adı ve bir kanunlar manzumesidir”.⁴

I. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Dinî karakterli ve dinî merkezli olan İslam Hukuku aynı zamanda vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olması münasebetiyle, araştırmada ilk başvurulacak kaynak Kur'an-ı Kerîm ve ondaki devlet yönetimi ile alakalı ayetlerin tefsirleridir. Konu ile doğrudan bağlantılı ayetlerin açıklanmasında genellikle Zemahşeri'nin Keşşâf ve Kur'an Yolu isimli tefsirler tercih edilmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber ve Raşid halifeler döneminde idare, yönetim ve atamalarda var olan uygulamalar incelenerek bu konuda otorite kabul edilen ilim adamlarının görüşlerine yer verilmiştir. Çünkü Batıdaki

⁴ Hakkı Aydın, İslam Hukuku, “Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2, (Sivas- 2001), 5.

modern hukuk sistemlerinde kanun yapma selâhiyeti, Anayasanın tayin ettiği yasama meclislerine ait iken, İslam Hukukunda teşri' ve teşri' yolları bizzat Allah'a ve onun izni ölçüsünde Rasulullah'a aittir. Hâkim ve Şâri olan bu ikisidir... Derin ilim sahibi müçtehitler, Allah Rasulü tarafından konulan esas kuralların kendi zamanlarında rahatça anlaşılmasına, halka loş ve boş gibi gelen sahalara aydınlanmasına yardımcı olmuşlardır.⁵

Diğer yandan çalışmamızın ana gövdesini oluşturan toplumsal sözleşme ve yönetim anlayışı çerçevesinde batıda geliştirilen klasik toplumsal sözleşme teorisyenleri ile birlikte İslâm hukukunda birey, devlet ve yönetim ilişkilerini derinlemesine inceleyen eserlere de mukayeseli olarak yer verilmiştir.

Öte yandan, klasik toplumsal sözleşmenin kurucularından olan Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau ve John Lock gibi yazarların eserleri batının temsil ettiği görüşleri anlamak için oldukça etkin kaynaklardır. Mukayesemizi güçlendirmek adına bu isimlerin teorilerinin karşısına, İbn Haldun ve Farabi'nin görüşleri konmuştur. Yine son dönemlerde İslâm düşünce anlayışına yeni açılımlar sağlayan Raşid el-Gannuşi, Mevdûdî, Ahmet el-Katip, Muhammed Selim Avva ve Muhammed Esed'in görüşlerine konunun zenginleşmesi açısından yer verilmiştir.

Çalışmada toplumsal sözleşme teorisinde temel kabul edilen evrensel normlar değerlendirilmiş olup, bu normların İslâm hukuku içerisinde var olup olmadığının, var ise hangi kavram ile karşılık bulduğunun cevabı aranmıştır.

Yine çalışmanın önemli unsurlarından olan, adâlet, ahlâk ve mülkiyet konusunda İslâm hukukunun kendi muhteviyatı bağlamında ürettiği çözümler ve alternatifler değerlendirilmiş, batının uygulamaları ile mukayese edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Medine Sözleşmesinin bir toplumsal sözleşme olarak kabul edilmesi gerekliliği hususunda deliller öne sürülmüştür.

Çalışma yöntemi olarak her konuya ilişkin batının ve İslâm hukukunun bakış açısı birlikte verilerek mukayese yapma imkânı oluşturulmaya çalışılmıştır. Konu ile ilgili görüşler takdim edilirken, Kur'an-ı Kerîm, Hadis-i Şerif'ler ve İslâm âlimlerinin görüşleri şeklindeki öncelik sıralamasına riayet edilmeye gayret gösterilmiştir.

⁵ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3 cilt, (İstanbul: Nesil Yay, 1996), 1: 31.

II. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmanın hazırlanması aşamasında klasik ve modern eserlerden istifade edilmiştir. Hem islam hukuku ile hem de batıdaki klasik eserler ile onlardan esinlenerek günümüzde yapılan çalışmalara müracaat edilmiştir. Temel eserleri kısaca zikretmek istiyoruz:

a. İbn Haldun'un Mukaddime'si:

İbn Haldun, *Mukaddime*, Trc. Halil Kendir. İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2017.

İbn Haldun bu eserinde kendisinin ortaya koyduğu "umran" ile ilim dünyasına yeni bir anlayış ve bakış açısı getirmiştir. Bugün modern diye tabir edilen devletlerin gelişim sürecine ilişkin oldukça detaylı bilgiler veren İbn Haldun aynı zamanda toplumsal sözleşmenin sessiz mimarlarından. Bu sebeple tezimizde batılı klasik toplumsal sözleşme teorisyenlerinin görüş ve düşüncelerine karşılık İbn Haldun'un toplum ve medeniyet teorisine olabildiğince yer verilmiştir.

b. Farabi'nin Medinetü'l-Fadıla'sı:

Farabi. İdeal Devlet 'El-Medinetü'l Fazıla'. Trc. Nafiz Danışman. 4. Baskı. Ankara: MEB Yayınları, İslâm Klasikleri, 2001.

Erdemli toplumun inşası üzerine yazdığı bu kitapta Farabi, medeniyetlerin gelişim sürecine ilişkin önemli bilgiler vermekte ve teoriler üretmektedir. Tezimizin konusuna önemli katkılar sunan bu eser, İbn Haldun'un medeniyet teorisi ile beraber ele alındığında alanında eşsiz bir kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

c. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî'nin, el Ahkamu's Sultaniyye'si:

el-Maverdi, Ebu'l Hasan Habib. *el-Ahkamü's Sultaniye*. Trc. Ali Şafak. Bedir Yayınevi, 2015.

İslâmî yönetim anlayışında devlet başkanından, idarî ve mali işlere kadar her türlü yapılanmanın nasıl olması gerektiğini anlatan bu eser, adeta bir el kitabı niteliği taşımaktadır. Yönetim kavramını işlediğimiz bölümde söz konusu eserden etkin bir biçimde faydalandık.

d. Raşid el-Gannuşi, İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler:

Raşid el-Gannuşi. *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*. Trc. Osman Tunç, 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

Bu eserde Gannuşi, ideal bir İslâm Devlet Yönetim modeli hususunda önemli deliller ve argümanlar ortaya koymaktadır. İslâm devletinin kamu düzeni ve egemenliği ile ilgili değerlendirmeleri mevcuttur. İslâm hukuku ve yönetim anlayışını metodolojik bir bakış açısıyla sunan ender çalışmalardandır.

e. Raşid el-Gannuşi, Laiklik ve Sivil Toplum:

Raşid. el-Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*. Trc. Gülşen Topçu. 2. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, Nisan 2015.

Bu eser, İslâm anlayışı içerisinde laikliğin konumu, devletin varlık sahası ve sınırlılıkları ile sivil toplum hareketlerini ana hatlarıyla ele almaktadır. Tezimizde ortaya koyduğumuz argümanlarımızı çeşitlendirmek adına faydalandığımız bir çalışmadır.

f. Mevdûdî, İslâmî Kavramlar-İslâm'da İnsan Hakları-İslâm'da Hükümet:

Ebu'l-A'lâ Mevdûdî. *İslâmî Kavramlar*. Trc. Süleyman Akyüz. 11. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.

Mevdûdî'nin bu eserleri konu bütünlüğüne önemli katkılar sunmuştur. Özellikle kendisinin uygulamadan gelen düşünceleri teorik bir perspektiften ele aldığımız tezimizin zenginleşmesinde katkısı büyüktür.

g. Muhammed Selim Avva, İslâm Devletinde Yönetim Şekli:

Avva, Muhammed Selim. *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*. Trc. Adem Yerinde. 1. Baskı. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, Kasım 2011.

İslâm devletinde var olması gereken mutlak siyasal anlayışı inceleyen bu eserinde Muhammed Selim Avva, Mevdûdî'den farklı olarak sistematik bir metodoloji izlemiştir. Tezimizde de kısmen yer verdiğimiz Hz. Peygamber ve Raşid halifeler döneminde mevcut uygulamaların analizlerini yapmış ve model bir argüman ortaya koymuştur. Özellikle Cumhurbaşkanlığına aday olduğu Mısır'da tüm halkı siyasi faaliyetlere katılmaya çağırması ve toplumun tüm kesimlerini kucaklayıcı ilkeler geliştirmiştir.

h. Ahmet el-Katip, Demokratik Hilafete Doğru-Anayasal Meşruiyet:

el-Katip, Ahmet. *Demokratik Hilafet'e Doğru*. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, Mayıs 2010.

Bu eserlerinde el-Katip, Sünnî siyasal düşünce anlayışının gelişimi üzerinde tezler üretmiş, konuyu tarihsel bir perspektiften incelemiştir. Özellikle Anayasal meşruiyetin sınırlılıklarını İslâmî bakış açısında ele almış ve Çağdaş bir İslâmî yönetim anlayışının hedeflediği değerleri belirleme gayreti göstermiştir. Bunu yaparken de Suudi Arabistan ve İran İslâm Cumhuriyeti mukayesesine başvurmuştur.

i. Thomas Hobbes, Leviathan:

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Trc. Semih Lim. 13. Baskı. İstanbul: YKY Yayınları, Ocak 2014.

Devlet aygıtının çalışma şeklini ele alan Hobbes, gerek içinde yaşadığı yüzyıl gerekse takip eden çağlarda batı uygarlığının düşüncelerini kökten değiştirmiş ve birçok siyasetçi ve düşünürü etkilemiştir. Hobbes gücün mutlaklığına inanır ve kuvvetler ayrılığına karşı çıkar. Bu temellendirmesini de devletin gücünün zayıflayacağını öne sürerek yapar.

j. J.J. Rousseau, Toplum Sözleşmesi:

Rousseau, J.J. *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. Trc. İsmail Yerguz. 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Toplumun sistematik bir büyüme gerçekleştirdikten sonra mutlak bir düzene ihtiyaç duyacağından bahseden Rousseau, bu işleyişin nasıl olması gerektiği hususunda argümanlar ortaya koyar. Rousseau'ya göre insanların çoğalmasında toplumsal kaosa yol açar.

k. John Locke, Yönetim Üzerine İkinci İnceleme:

Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Trc. Fahri Bakırcı. 3. Baskı. Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.

Siyasi düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Locke, toplumsal sözleşmenin en çok üzerinde durduğu konuları ele alır, bunlar, mülkiyet, özgürlük, ahlâk ve adâlet gibi kavramlardır. Kimilerine göre kuvvetler ayrılığının temellerini bu eserinde ortaya koymuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL SÖZLEŞME VE İLGİLİ KAVRAMLAR

1.1. TOPLUMSAL SÖZLEŞME KAVRAMI

Toplum sözcüğü, Türk Dil Kurumu'nda (TDK) "...aynı toprak parçası üzerinde bir arada yaşayan ve temel çıkarlarını sağlamak için iş birliği yapan insanların tümü, cemiyet olarak tanımlanmıştır."⁶ "Toplumsal sözcüğünde yer alan '...sal' eki ise Türkçe'ye eklenen Latin kökenli bir yapım ekidir. Toplum ile ilgili anlamını kazandırmaktadır. Fıkıh literatüründe ise "Toplum" sözcüğü "Ma'şeri" kelimesi ile ifade edilmektedir. 'Maşeri Vicdan' tanımı ise Toplumun ortak duygu ve kanaatleri"⁷ olarak ifade edilir. Bu tanım ruhu gereği fıkıh literatürünün sahiplendiği İslâm hukukunun insan duygularından bağımsız bir düzenleme içerisinde olamayacağı kanaati hâsıl olmaktadır.

Bu tamlamanın Arapçadaki karşılığı olarak, "ictimâi mukavele" kullanılabilir. O da karşılıklı söz vermek demektir. Bu söz verme, bazen zorunlu/icbarî, bazen gönüllü/ihtiyarî, bazen sesli/yazılı bazen de sessiz/onaylama şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Fıkıh külliyatı da birey-birey, birey-toplum ekseninde tüm bu yeni durumlara cevap vermeyi mümkün kılan bir sistematikler bütünü barındıran bir bilim dalı olarak da adlandırılabilir.⁸

J.J. Rousseau, Toplumsal Sözleşme eserinin birinci bölümünde toplumsal düzenin kutsallığına vurgu yaparken şöyle bir giriş ifadesi kullanır. "İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur. Kendisini başkalarının efendisi sanan biri bulunabilir ancak böyle sanması bu kişinin onlardan daha çok köle olmasına engel değildir... Ama toplum düzeni kutsal bir haktır ve tüm öteki hakların temelidir."⁹

⁶ Türk Dil Kurumu, "Güncel Türkçe Sözlük" erişim: 3.8.2016. <http://www.tdk.gov.tr>, 'toplum'.

⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, (İstanbul: Ensar yayınları, 2015), 347.

⁸ A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics", *The Journal of Religious Ethics, Journal of Religious Ethics*, 11/2, (1983), 192.

⁹ J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, trc. İsmail Yerguz, 2. Baskı, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 57.

İslâm hukuku da, yani kamu düzeni bireyin ahlâkî dönüşümüne sistematik bir biçimde kayda değer bir katkı sağlar.¹⁰ Konuyu İslâm perspektifinden ele alan Gannuşi,¹¹ “İslâm’da sivil ya da uygar toplumdaki İslâmî tasavvurun, toplumun ya da milletin liderle olan ilişki kültürünün bir parçasıdır. Toplumun varlığı, ilişkileri, değerleri ve dengelerinin temeli olması itibarıyla dinin toplum ve liderle olan ilişkisi, dini yani temeli korumayı toplumun menfaati için çok önemli ve özen gösterilmesi gereken bir durum haline getirmektedir. Din sayesinde insan dünya ve ahiret mutluluğunu kazanır, dinin çözülmesiyle toplum dağılır, çürür, insan dünya ve ahirette bedbaht olur.”¹²

Bu sebeptendir ki, İslâm toplumu analiz edilirken, toplumsal sözleşmenin mesajının ne olduğu ve şu an ne durumda bulunduğu ve gelecekte ne olacağına dair soruların sorulması kaçınılmazdır. İslâm’ı anlamak ve yeni nesillerce anlamlandırmak için Kur’ân’ın mesajını olduğu gibi yansıtılabilmek son derece önemlidir. “Bazı araştırmacılara göre yeryüzünde oluşan ilk küçük birim, insan türü açısından ailedir ve onu birleştirip bir arada tutan şey, kan bağı ve akrabalıktır. Toplumsal en küçük birimi oluşturan şey de odur. Söz konusu araştırmacılara bu görüşlerini temellendirmek için beşer tabiatına yüklenmiş olan başkalarıyla bir arada olma ve onlarla yakınlık kurma isteğine ve tarih öncesi dönemde aile kurumunun mevcut olduğunu gösteren birtakım kalıntılara dayanmışlardır.”¹³

Toplumsal sözleşmenin bir diğer önemli kuramcılarında olan Thomas Hobbes ise, tahayyül çözümlemesinde insana dair şu şekilde bir farkındalık geliştirmiştir. “Bir şey özünde hareketsiz iken, başka bir şey onu iteklese dahi onun sonunda hareketsiz kalacağı hiç kimsenin şüphe etmediği bir gerçektir. Fakat bir şey hareket halinde iken, başka bir şey onu durdurmadıkça sonsuza kadar hareket halinde olacağı ise, neden aynı olsa da, yani hiçbir şey kendi kendini değiştiremez ise de, o kadar kolayca kabul edilmez. Çünkü insanlar sadece diğer insanları değil başka her şeyi kendilerine göre ölçerler.”¹⁴

¹⁰ Reinhart, *Islamic Law*, 199.

¹¹ Kendisini Müslüman Demokrat olarak tanımlayan Gannuşi, aynı zamanda Tunus Nahda Hareketi’nin de lideridir. Devlet ve toplum arasındaki dengeyi varlığı siyasi düşüncesinin de temelini oluşturur.

¹² Raşid el-Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, trc. Gülşen Topçu, 2. Baskı, (İstanbul: Mana Yayınları, Nisan 2015), 41.

¹³ Allal el-Fâsi, *İslâm Hukuk Felsefesi*, trc. Soner Duman, Osman Güman, 1. Baskı, (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, Temmuz 2014), 30.

¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, trc. Semih Lim, 13. Baskı, (İstanbul: YKY Yayınları, Ocak 2014), 25.

Toplumu oluşturan birey İslâm Hukuk literatüründe ‘âdemiyyet’ yani âdem olma=insan olma olarak ele alınır. “Ebu Hanife ve onun takipçileri, hiçbir otorite tarafından alınamayan evrensel insan hakları teorisini geliştirdiler. Bu haklar, evrensel olarak ve koşullara bağlı olmaksızın herkese, devamlı ve eşit bir temelde ve insan olmak hasebiyle doğuştan verilen haklardır.”¹⁵

Buradan, âdemiyyet kavramı, temel insan haklarını içerisinde barındıran İslâm hukukunun kendine özgü bir yaklaşımı olduğu anlaşılır. Bugün toplumsal sözleşmenin ruhunu oluşturan birey kavramı insanın özgür iradesi ile seçebilme hürriyeti olarak yer bulurken, âdemiyyet hem özgürlük, hem adâlet, hem de temel insan hakları prensibini içerisinde barındıran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm hukukunun kendine özgü bu kavramı (âdemiyyet) Toplumsal Sözleşme’nin ana dinamiklerini oluşturan birey kavramının daha da derinlemesine incelenmesine olanak tanır. Çünkü “İslâm Hukuku, asırların ihtiyaçlarına uyabilen ve devletlerin tatbikatıyla uyuşan ve zamanla zenginleşen bir hukuk sistemidir. Gerçi İslâm Hukukunun yazılması, tedvini ve bir hukuk sistemi olarak ortaya çıkması 9. (hicri ikinci) asırdan itibaren görülmüştür, ama Kur’ân-ı Kerîm’in inmesinden itibaren düşünecek olursak, 14 asırdır zaman zaman yeni açıklamalarla, yeni izah tarzlarıyla ortaya konulmuş bir hukuk sistemi olduğu ispat edilmiştir.”¹⁶

Diğer yandan “İslâm hukuku, itikadı ve ahlâkî temelleriyle Mekke döneminde doğmuş, Medine döneminde somut hukuk kurallarının inmesi ve Hz. Peygamber’in (sav) bunları açıklamasıyla ana çerçevesine kavuşmuş ve takip eden dönemlerin çalışmalarıyla gelişmiştir”¹⁷ Bu sebeple, toplumun temel argümanlarını tespit etmek İslâm’ın topluma yaymak istediği mesajı içselleştirmek açısından kati bir zorunluluktur. Bunu içinde gerek İslâm hukuku, gerek sosyoloji, hukuk, antropoloji gibi bilim dallarını yakinen takibe almak lüzumludur.

İnsan beşeri bir varlıktır, sosyal olarak gruplar halinde yaşar, etkileşim vazgeçilmez unsurudur, bilincin farkındadır, kendi varlığını ve etrafındakilerin varlığını sorgular. Neden ve nasıl gibi sorular, karşılaştığı her durum ve olay karşısında

¹⁵ Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar*, 1. Baskı, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, Mart 2007), 46.

¹⁶ Servet Armağan, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku Temel Bilgiler-Kaynaklar*, 1. Baskı, (İzmir: Akademi Yayınları, Temmuz 2009), 30.

¹⁷ Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 95.

zihninde ateşlenen birer çakmaktaşlarıdır. Devamlı analiz yapar, kendi çıkarlarını ve yakınlarının menfaatlerini düşünerek hareket eder. Yeri gelir büyük bir topluluğun hayatta kalması için kendi canını feda edebilir.

Bütün bu eylemler konuşma denilen olgunun bize sağladığı pozitif katkılar sayesinde geliştiği aşikârdır. Ancak davranışlarının bir kısmı genetik olarak geçmişten günümüze kadar geldiği için bir nebze de olsa konuşma gerçekleşmeden eylemlerini devam ettirebilir. Ancak hiçbir zaman sosyal ve beşeri bir insan olamaz. “Sonuçta kendini topluma bağlayan birey aslında kimseye bağlanmamıştır ve kendininkiyle ilgili olarak başkasına tanıdığı aynı haklara sahip olamayan hiçbir birey bulunmadığından her birey kendi yitirdiğinin tam karşılığını kazanmış olur ve üstüne üstlük elindekini korumak için de daha fazla güç kazanmış olur.”¹⁸

İslâm da “İnsanlar arasında kardeşlik bağlarını koparan her türlü sun’i engelleri kaldırarak, onları yaratıldıkları ve kendisinden dallara ayrıldıkları asıl kaynağa yöneltir.”¹⁹ “*Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır...*”²⁰ ayeti kerimesiyle aslında insanlığa bir arada yaşamanın bir hak olduğu anlatılmaktadır.

Arap toplumunda kabile anlayışı kan hısımlığı üzerine gelişen dinamik bir kurumdur.²¹ Araplar hem geçmişte hem de günümüzde iki büyük sosyal topluluğa ayrılmaktadır. Bu topluluklar ‘bedeviler’ ve ‘hadarîler’ olarak anılmaktadır. Bedeviler daha çok akrabalık bağları neticesinde oluşan kabile topluluğudur.²²

İslâm öncesi dönemde Mekke, Taif ve Medine gibi büyük şehirlerde yaşayan halklar tıpkı bedeviler gibi bir sosyo-kültürel anlayışa sahiplerdi. Bu kabilecilik anlayışından kaynaklı olmalı ki, Hz. Peygamberin hicretine kadar herhangi siyasi otorite anlayışı egemen değildi. Ancak Mekke içerisinde yer alan bazı topluluklar "Hilfu'l Fudul" (Erdemliler Paktı) adıyla siyasi niteliklere uygun bir örgütlenme gerçekleştirmişlerdir. Bu sebeple İslâm öncesinde Mekke'de siyasi bir otoritenin

¹⁸ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (2012), 68.

¹⁹ Ahmet Özel, *Daru'l-İslâm Daru'l-Harb*, 3. Baskı, (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 31.

²⁰ Hucurât 49: 13, Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur’ân-ı Kerim Meali”, erişim: 21 Eylül 2016.

²¹ Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, Ocak 2016), 19.

²² Muhammed Selim Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, trc. Adem Yerinde, 1. Baskı, (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, Kasım 2011), 22-23.

olmadığının öne sürülmesi bazı araştırmacılarca doğru kabul edilmemektedir. Kâbe'nin yeniden inşa edilmesi sürecinde Hacer-i Esved taşının konulacağı yer, kabileler arasında büyük tartışmalara neden olmuştur. Bu durumun yansımaları ele alındığında ortaya çıkan çatışma sonuçları bize en üst düzeyde siyasi otoritenin olmadığını ya da olsa bile etkinliğinin azlığı veya birbirine eşit sayılabilecek güçte yetkililerin bulunabileceği konusunda önemli ipuçları vermektedir.²³

Diğer yandan, toplumsal sözleşme kuramcıları görüşlerini istinad ettirmeye çalıştıkları doğal insan davranışını açıklarken kullandıkları tipik bir örnek vardır. Bir insan yavrusu şempanzeler tarafından büyütüldüğü vakit içindeki insansı duygular körelecek şempanzemsî davranışlar sergileyecektir. Eğer erkek ise ileride bir gün Alfa erkeği konumuna geçmek için gerekli davranışları kopyalayacaktır. Konuşmadan da iletişim kurmanın yolu bu şekilde açılmış olacaktır. Bu da tipik bir uzlaşma örneğidir. Konuya ilişkin yakın döneme ait çeşitli örnekler bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Kolombiya'da dört yaşındayken kaçırıldıktan sonra ormanda maymunlarla yaşadığını iddia eden Marina Chapman'dir. Kendisinin beş yıl boyunca maymunlar tarafından büyütüldüğünü, meyvelerle beslendiğini, ağaçlarda yattığını ve dört ayak üstünde yürüdüğünü, kurtarıldığında ise tamamen dilini kaybettiğini ifade etmektedir.²⁴

Bu bebek üzerinden düşünüldüğünde toplumsal sözleşme nasıl gerçekleşecektir? Bir bebek, içinde bulunduğu toplumun normlarına birebir uyum sağlayarak ve onların davranışlarını kendi fitratına uygulayarak yaşamla bütünleşecektir. Kendiliğinden gelişen bir toplumsal sözleşme yine vuku bulacaktır. O zaman burada karşımıza şu soru çıkmaktadır. Toplumsal sözleşme bize sunulan yasalar ile mi yoksa doğanın re'sen koyduğu düzen/düzensizlik faktörlerinin yansımalarıyla mı gerçekleşmektedir?

Son yarım yüzyılda 'kaos teorisi'²⁵ bilimin birçok dalını meşgul eden bir alan olmaya başladı. Kaos teorisinin teması, yeteri kadar düzensizliğin bir dönem sonra

²³ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 24-27.

²⁴ The Guardian, "Was Marina Chapman really brought up by monkeys?" erişim 02-03-2019, <https://www.theguardian.com/science/2013/apr/13/marina-chapman-monkeys>.

²⁵ Bu teori tamamıyla kaotik bir davranış sergileyen eylemlerin belirsizliği ile ilgilidir. Ne kadar kesin matematik hesapları yapılmaya çalışılsa da denklemin içerisindeki bir değişken mutlak bir suretle öngörülemez bir sonuca etki edecektir. Diğer bir ifadeyle bu teori deterministik bir sistemdir. Kaotik bir davranış oldukça komplike bir hareket düzeni sergiler. Günümüzde hava tahminleri ne kadar kuvvetli olursa olsun mutlak suretle bir yanılgı payları her daim mevcuttur. Bu da kaos teorisinin açıklanması konusunda en belirgin örnektir. Robert Pool, "Chaos Theory: How Big an Advance?," *Science* 245, no. 4913 (1989): CCXLV, 26-28, s. 26.

düzenliliğe ve onun da tekrar düzensizliğe yol açacağını öngörüyor. Demek ki, düzensizlik kendisine yeteri kadar vakit bulabiliyorsa, bir müddet sonra o düzensizlik re'sen bir düzene doğru bir hareket edinimi gerçekleştirecektir.

Ancak insanda durum biraz daha karışıktır. Çünkü insan yaşamı boyunca çeşitli sorgulamalar yapmaktadır. Bu sorgulamalar onu hak, adâlet, özgürlük, güç ve mülkiyet gibi kavramlar ile karşı karşıya bırakmaktadır. İlk insandan günümüze kadar 'mülkiyet' hep varlığını korumuştur. Onlar sınırlarını taşlarla işaretlerken günümüzde evler ve çitler kullanılmaktadır. Bu gruplaşma İslâm fıkhi cenahından bakıldığında bir çatışma değil bir birleşmedir. İslâm perspektifinde, "insanların ayrı toplumlar oluşturmaları ve farklı soylardan gelmeleri düşmanlığa değil, tanışma, karşılıklı yardımlaşma ve birleşmeye yönelik unsurlar kabul edilir."²⁶

Yine ilk insanlar çeşitli guruplar altında faaliyet gösterirken günümüzde bu guruplar milletler olarak anılmaktadır. Özgürlük ise bu guruplar içerisinde kendine yer bulma çabası edinen insan için doğal bir gelişim ve seçim sürecidir. İnsan özgürlüğünü seçmeyi ya da özgürlüğünü başkasına teslim etmeyi ilk çağdan günümüze kadar geçen süreçte kendisi tercih etmiştir.

İslâm'ın ilk yıllarında toplumsal barışı gerçekleştirme adına esaretle mücadele oldukça büyük önem taşımıştır. Gerek Hz. Peygamber gerekse de dört büyük halife döneminde bu mücadelenin örneklerine sıkça rastlanılmaktadır. "Hz. Ömer insanlar arasında kaynaşma olsun diye değişik kabileler arasında evliliği teşvik ederdi. Bir köle o dönemde Kureş'li birinin bacısını nikâhlamak istedi. Fakat adam buna yanaşmadı. Ömer (ra) meseleye müdahale etti ve "Bu konuda seni engelleyen şey nedir? Adam iyi biridir, dünyalık (mal) olarak da ahireti (takva) cihetinde sana hayırlı biri gelmiş bulunuyor, kız kardeşin kabul ederse evlendir" dedi."²⁷

Yine, Cahiliye döneminde sınırsız olan çok kadınla evlilik müessesesini İslâm'ın getirdiği yenilikler ile tamamen ortadan kaldırarak toplumsal barışa katkı sağlamak kolayca mümkün olmamış ve toplumsal yapı da bu duruma uygun hale gelmemiştir. Bu sebeple İslâm dininde en fazla dört kadın ile evlilik yürürlüğe girmiş olmakla birlikte bu kadınlar arasında dengeli ve adâletli bir yaklaşım

²⁶ Özel, *Daru'l-İslâm Daru'l-Harb*, 31.

²⁷ Ali Muhammed Sallabi, *Hz. Ömer Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, 1. Baskı (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 185.

sergilenemeyecek ise tek kadınla evliliğin asli bir yönelim olması hususu gündeme gelmiştir. Öte yandan İslâm âlimlerinin birçoğu da günümüz koşullarında tek kadınla evliliğin İslâm'ın özüne daha uygun olacağı konusunda kanaat getirmişlerdir. O dönemde çok kadınla evlilik için temel motivasyon hem cahiliyet hem de Müslümanlar arasında çok fazla çocuğa sahip olma güdüsünden ileri gelmiştir. Böylece toplum nazarında itibarlı ve güçlü olduklarına dair bir izlenim yarattıklarını düşünmüşlerdir.²⁸

Diğer yandan çok kadınla evliliğin hem cahiliye hem de İslâmîyet'in ilk yıllarında istatistikî olarak evliliklerin birçoğunu kapsamasının bir kaç sebebi daha vardır. Bunlar, maddi imkânları yerinde olmayan birisine kız verilmemesi, kadın-erkek nüfusunda kadınların oranca fazla olması gibi nedenlerdir.²⁹

Bu türden toplumsal düzenlemelerin temel amacı geniş halk kitlelerinin belirli bir refaha ulaşması adına gerçekleştirilmiş reformlardan ileri gelmektedir. Çünkü dinin temel hedefi, adındaki “silm” yani barış ve huzuru temin için sevgi merkezli bir anlayış kurmak olup, çatışma yerine barışı tercih eden bir düşünce anlayışından türemiştir. Kuran- Kerîm'de “*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*”³⁰ ayeti kerimesiyle toplum içerisinde kötülüğün, baskının, zulmün yerinin olmadığı net bir şekilde anlatılmaktadır. İleride izah edileceği üzere zulme karşı bir tavır geliştirilmesi ve zulmün önünde durulması Medine Vesikası'nın ruhunda yer alan eşitlik ilkesinin bir tezahürüdür.³¹

Toplumsal sözleşmenin bu kadar hassas dengeler üzerine oturması, onun var ile yok arasında kalan çizginin görünmezliği ile bilim insanlarını cezp etmektedir. Bu şekilde çeşitli sorular kendinden türeyen yeni soruları doğurmakta, dolayısıyla cevabı muallak sonsuz bir döngü oluşmaktadır. Görülüyor ki, her soru başka bir soru ve soruna yol açarken insan fitratının açıklanması konusunda da bizleri zorluklar ile karşı karşıya bırakmaktadır. Bilimin metodolojik yaklaşımı burada bir takım olanak ve kolaylıklar sağlasa da yine de açıklanamayan bir sırrın olduğu her daim kendini göstermektedir.

²⁸ Adnan Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 2. Baskı, (İstanbul: Beyan Yayınları, Mart 2017), 132.

²⁹ Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın*, 132.

³⁰ Ali İmran 3: 104.

³¹ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 45.

Neden insan özgürlüğünü başkasına devreder? Bunu nasıl gerekçelendirir? İçinde bulunduğu tarihsel süreç midir onu tetikleyen yoksa genetik yapısından kaynaklı biyolojik bir faktör müdür? Ya da kültürel olarak ona aktarılan mirasın bir sonucu mudur? Eğer bu mirasın sonucu ise toplumsal sözleşme düzen/düzensizlik ikileminde bir çeşit evrimsel faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin ve bilimin buluşması aslında olağanüstü bir durum değildir. Onlar zaten hep iç içedir önemli olan bilimsel parçaları nasıl kullanacağımız ile ilgili bir yaklaşımdır.

Rousseau, toplumsal sözleşme kitabının kölelik üzerine bölümünde şöyle der: “Madem hiçbir insanın başka bir insan üstünde doğal bir otoritesi yoktur ve madem güç hak yaratmaz, öyleyse insanlar arasındaki her tür meşru otoritenin temeli sadece anlaşmalardır.”³² Burada, yalnızca sözleşmenin toplumdaki tüm dengeleri sağlayabileceği ve iyi düzenlenmiş bir sözleşme çıktısının düzen içerisinde yaşayan bir toplum inşa edeceğinin altını çizmektedir.

“İslâm, kişiler arasında sınıf ve zümre farkı tanımamıştır. Esarete karşı ilk defa İslâm vaziyet almış, esirlere hürlere eşit muamele yapılmasını, esirlerin azat edilmelerini istemiştir.”³³ Hz. Peygamber de yaşamı boyunca birçok köle satın almış ve onları azat etmiştir. Rousseau, Grotius’un ifadesiyle şöyle der: “Bir insan, özgürlüğünden vazgeçip bir efendinin kölesi olabiliyorsa neden bir ulus da kendi özgürlüğünü devredip bir kralın uyruğu olmasın.”³⁴

Konuya ilişkin Muhammed Esed, “İslâm ümmeti bu çağda yeniden ve hızlıca, izleyeceği yolu yeniden keşfetmeye son derece muhtaçtır. İslâm dünyası, bugün kendini, etrafını devamlı yıkmakta olan kültürel bunâlimlar ortasında bulmaktadır ki, bu bunâlimların pratik açıdan İslâm’ın uygulanabilmesinin tespitinde asırlarca dolaysız etkileri olacaktır” demektedir.³⁵ Aslında Esed, kültürel şizofreninin toplumsal anlamda İslâm’a olan yansımasını ifade etmektedir.

³² Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (2012), 61.

³³ A. Refik Gür, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Kadılık Müessesesi*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Kasım 2015), 4.

³⁴ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (2012), 61.

³⁵ Muhammed Esed, *İslâm’da Yönetim Biçimi*, trc. M. Beşir Eryarsoy, 5. Baskı, (İstanbul: Ekin Yayınları, Şubat 2016), 29.

1.2. TOPLUMSAL SÖZLEŞME DİNAMİKLERİ

Toplumsal sözleşme, ahlâk, güç, adâlet, mülkiyet ve insan hakları kavramları çerçevesinde gelişerek ilerlemiştir. Bu düzen/düzensizlik ilişkisi bir noktada kendisini gizlese de başka bir noktada açığa çıkarabilmektedir. O da insanın doğumundan itibaren süregelen “sağduyu” sudur.” Sağduyu, insanın doğruyu ya da yanlışı yapması ile ilgilenmez, yalnızca olması gerekeni olması gerektiği gibi yapıp yapmadığı ile ilgilenir. İşte toplumsal mutabakatların temelinde her daim bir gizem barındıran ve denklemin bilinmeyen yönünü oluşturan bu kavram sağduyudur ve muhtemeldir ki genlerimizde bir yerlerde mevcuttur.³⁶ İslam zaten buna fıtrat diye isim verir. Sağ, Türkçe’de ‘sağlam, yaşayan, diri’ manalarına gelir. Sağduyu ise, insanı diri tutan, sağlam yapan ve yaşatan değerlerdir şeklinde yorumlanabilir. Bu sağduyu nesilden nesile insanoğlunun olması gerektiği ölçüde olması gerektiğimiz gibi davranmasına olanak tanır.

1.2.1. Toplumsal Sözleşme ve Adâlet İlişkisi

İnsan tabiatının beşeri özelliklerinden olan esaret ve özgürlük ilişkisine sosyolojik açıdan bakıldığında özgürlüğü seçmenin özgürlüğü devretmeye göre daha kolay olacağı düşünülmektedir. İnsanın zor olanı seçip özür lüğünü bir başkasına teslim etme gibi bir davranış sergilemesi yüzyıllardır incelenen başka bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Adalet, her şeyi tam yerine koymak, her hususta ölçülü hareket etmek ve hakkı yerine getirmek demektir. Adalet, zulmün zıttıdır.³⁷ Râğıb el-İsfahânî’ye göre “*el-adlu*” den maksat adalettir. Bu da “hükümler gibi basiretle idrak edilebilen konularda” kullanılanla “tartılan, sayılan, ölçülen ve duyu organlarıyla idrak olunan mevzularda kullanılanlar” olmak üzere iki çeşittir. Mutlak adalet, aklın iyi olduğuna hükmettiği adalettir ki bu, hiçbir zaman değişmez yahut hiçbir şekilde aşırılığı iddia edilmez. Mesela, sana iyilik yapana iyilik yapmak ve sıkıntını giderenin sıkıntısını gidermek bu cümledendir. Diğerinin adalet olduğu ise ancak şeriat ile anlaşılır ve kısas, cinayetlerin diyeti ve mürtedin malına el konulması gibi hususlarda bazı zamanlarda değişimi ya da neshi mümkün olabilir.³⁸

³⁶ Bk. Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük, “sağduyu” maddesi.

³⁷ Ebu’l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi’l- Bekâ*, (Dersaadet: Matbaatü’l-Âmire, 1287/1869), 265.

³⁸ Râğıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’an*, thk: Muhammed Seyyid Keylânî, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, tsz), 325.

Adâlet, Kur'ânî anlayışta her şeyin merkezi kabul edilir ve teşrinin felsefesi, yaratılışın hikmeti, toplumun binası, hukukun muhafazası ve ahlakî ilkelerin derinliği ona dayanır. Bundan dolayı adâlet, hale göre değişken değildir. Bilakis, bütün alanlarda talep edilen ve devrede olması gereken bir değerdir. Çünkü adaletin her alanda siyasette, iktisatta, sosyal hayatta, kültürde, eğitimde ve hukukta genel-geçer bir değer olması iktiza eder. Yoksa toplumun huzur, güvenlik ve istikrardan istifadesi mümkün olmaz.

İslâm hukuku açısından adâlet anlayışına farklı bir bakış açısı getiren Mutezi'leye göre adâlet; gaye ile yapılan işin mutlak bir tezahürü olması üzerine kuruludur. Maksatsız iş yapmak faydasızdır ve bu durumda kötü bir fiil/kubuh söz konusudur. Adâlete ulaşmanın yegâne yolu iyi/husün üzerine kurgulanmalı ve bir amaca yönelik olmalıdır.³⁹

Dolayısıyla adâlet, ahlâk merkezli bir anlayışın tezahürü sonucu ortaya çıkar. Bu adâleti oluşturan ahlâk; faziletin yaygınlaştığı mükemmel ve huzurlu bir toplumsal hayatın gerçekleştirilmesinin asli unsurlarından birisidir. Bu durum hak-sorumluluk dengesinin de bir yansımasıdır. Zira adâlet herkese hak ve sorumluluğunu birlikte tanımaktır.⁴⁰ Ayrıca “İslâm ahlâkî ve siyasi özgürlüğe verdiği önemin aynısını iktisadî özgürlüğe de vermiştir.”⁴¹

“Hartland-Swann, bir toplumda en önemli âdetleri yöneten kuralların, sonunda o toplumun yasaları haline geldiğini savunur. Bu kurallar manzumesi o toplumun yurttaşlarının yasal yükümlülüklerini ifade eder. Orta derecede toplumsal önemi haiz âdetleri yöneten kurallar ise o toplumun ahlâk kuralları haline gelir. Bu kurallar manzumesi o halkın ahlâk kurallarını ifade eder.”⁴²

“İslâm'da adâlet, evrendeki düzen anlamına gelir. Bir nevi Allah'ın kulları için seçtiği ve razı olduğu düzen demektir. Bu düzenin gerçekleşmesi için de peygamberler göndermiştir. Allah Teala şöyle buyurur:”⁴³ *Bu sebeple Göğü yükseltti ve ölçüyü*

³⁹ Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemaşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 301.

⁴⁰ Mustafa Çağrıcı, “İslâm'da Eğitim-Ahlâk Meseleler ve Toplu Kalkınması İslâm Üzerine Düşünceler”, *Türkiye Diyanet Vakfı*, Ankara, (1991), 51.

⁴¹ Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, 123.

⁴² Fred Feldman, *Etik Nedir*, trc. Ferit Burak Aydar, 2. Baskı, (İstanbul: Boğaziçi Ün. Yay.,2013), 16.

⁴³ Raşid el-Gannuşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, trc. Osman Tunç, 1. Baskı, (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 95.

koydu. *Ölçüde haddi aşmayın. Tartıyı adâletle yapın, teraziyi eksik tutmayın.*⁴⁴ “Arap dilinde adâletin tanımları arasında “İfrat ve tefrit arasında orta yol” şeklinde bir tanım yoktur. İslâm ahlâkçılarını adâleti bu şekilde tanımlamaya yönlendiren husus, Yunan filozoflarının ahlâka dair tahlilleri hakkındaki ifadeleri ile bazı Arap şairlerinin bu anlama gelen kimi şiirleridir.”⁴⁵

“Arapların yaşadıkları bedevi hayat, şartlar zorladığında ihaneti ve adaletsizliği meşrulaştırabilmektedir. Bu sebeple Araplar arasında ihanete rastlanması pekâlâ mümkündür. Burada gelenekler vardır. Bunların dışında hareket eden biri eleştirilebilir, onun kötülüğe misal olmasına sebep olacak şekilde hakkında şiirler okunarak halk hafızasına kötü bir imajla yerleşebilir ya da hakkında darb-ı meseller söylenebilir.”⁴⁶

Gannuşi’ye göre adâlet, “iki aşırı kutup arasındaki dengedir. Bu kutuplardan biri, hak sahibine hak ettiğinden fazlasını vermek yani ifrat, diğer kutup ise hak sahibine zulmetmek yani tefrittir ve her ikisi de adâletsizlik olarak adlandırılır. Yasalar adâlete eşlik eden faydayı sağlamak için vardır.”⁴⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, “*Ölçüde haddi aşmayın*”⁴⁸ ayeti kerimesini şöyle tefsir etmiştir: “Evet, mizanı koydu ki tartıda haksızlık etmeyesiniz. Şeriat ve kanuna tecavüz edip de haddinizi aşmayasınız, tartısız iş yapmayasınız yahut maddî ve manevî tartıda taşkınlık etmeyesiniz de Allah Teâlâ’nın emirlerine, hükümlerine itaat ve hukuka riayet edesiniz.”

“İslâm’ın özgürlük anlayışı, Batı’da olduğu gibi hakların kaynağını oluşturan ve insan aklının keşfedip disipline edebileceği insan yapısından hareket etmez. Hatta insanın hakları olsa da akıl bunları keşfetmek ve disipline etmekten acizdir. Evrendeki her şeyde dile gelen gerçek, bu evrenin Alîm, Rahîm ve nizam koyan bir yaratıcısı olduğu ve O’nun yarattıklarını en iyi bilen olduğudur.”⁴⁹

Özgürlük prensibi, “Raşid halifeler zamanında İslâmî idarenin dayandığı temel esaslardandır. Bu prensip, insanların geneli için bütün hürriyetleri İslâm şeriatının

⁴⁴ Rahman 55:7-9

⁴⁵ el-Fâsi, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 68.

⁴⁶ Demircan, *İslâm Tarihi’nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 21

⁴⁷ Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 60

⁴⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9 cilt, (İstanbul: Eser Yay, ts.) 6: 4658.

⁴⁹ Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 17.

sınırları dahilinde garanti altına almış durumdadır. İslâm'ın çağırısı bütün insanlığı özgürlüğe götürmek içindir.”⁵⁰

Adâlet kavramı ise muhteviyatı bakımından diğer bir takım düzenleyici kavramlar arasından çağrışımlar gerçekleştirir. Bu kavramların en önemlisi de otoritedir. Adâletin içini dolduran bu kavram iki ucu keskin bir bıçaktır, orantılı kullanılmadığı anda, faşizm veya despotluk kendini gösterir.

Bochenski otoriteyi şu şekilde tanımlar, “otorite bir münasebettir.”⁵¹ “Otorite bir taşıyıcı, bir süje ve bir alan arasındaki üçlü bir münasebettir.”⁵² O zaman otorite için ciddi anlamda bir ilişkiler ağı söz konusudur. İlişkiler ağının olduğu yerde de hiç şüphesiz toplumsal mutabakatlar var olacaktır. Bu toplumsal mutabakatların sınırlılıkları sonraki tepkinin deterministik, yani rastgele bir öngörü olarak sosyo-kültürel bir izlenim yaratacaktır. Hz. Peygamber de İslâm dinini tebliğ etme görevinin yanında bir toplumun yeniden şekillenmesine öncülük etmiştir. Bu öncülük günümüz tabiriyle toplumsal sözleşmenin en önemli dayanak unsuru olan bir otorite ilişkisidir. Diğer bir ifadeyle bir otorite olmadan toplumsal sözleşme oluşturmak mümkün değildir. Doğaldır ki, “Hz. Peygamber kem kendisinde ilahi bir görevin bulunması hem de kendisine bahşedilen fetanet/üstün akıl sayesinde modern anlamda siyasal iktidarın unsurlarını oluşturdu. Çünkü Hz. Peygamber, başkası için emir verebiliyor ve emirleri yerine getirme araçlarına sahip olma imkanına sahipti. Bir kitle için kurallar koyabiliyor ve bunlara riayeti sağlamak için, gerektiğinde müeyyide kullanabiliyordu.”⁵³

Ancak Proudhon, otorite kavramına sorduğu şu soru ve verdiği cevapla farklı bir bakış açısı getirir. “İnsanın, diğer insan üzerindeki otoritesi hak mıdır? Herkes “hayır” diye cevap veriyor: “Hayır, insanın otoritesi ancak yasanın otoritesidir ve o da adâlet ve hakikat olmalıdır. Şahsi iradenin yönetimde yeri olmaz, çünkü yönetim en başta yanlışı ve doğruyu keşfetmek ve bu bilgiyi yasaya dönüştürmektir, sonra yönetim, bu yasanın icrasını gözetmek demektir”⁵⁴

⁵⁰Ali Muhammed Sallâbi, *Hz. Ömer Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, trc. Mehmet Akbaş, 1. Baskı, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 128.

⁵¹J.M. Bochenski, *Otorite Nedir*, trc. Hilal Görgün, 1. Baskı, (Küre Yayınları, Eylül 2015) 17.

⁵²Bochenski, *Otorite Nedir*, 19.

⁵³Niyazi Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 1. Baskı, (Ankara: Sinemis Yayınları, Temmuz 2012), 50.

⁵⁴Pierre-Joseph Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, trc. Devrim Çetinkasap, 5. Baskı, (Türkiye İş Bankası Yayınları, Nisan 2016), 39.

Ahmed el-Katip'e göre ise, sünî siyaset düşüncesi Hz. Peygamber ve uygulamaları ile dört halife döneminde tecrübe edilenler üzerine kuruludur.⁵⁵ Oysaki otoritenin olmadığı yerde devr-i fâsadin olması kaçınılmazdır. Çünkü devlet toplumsal sözleşme kuramcılarına göre de bir zorunluluktur. Devletin ya da idare organlarının olmadığı yerde anarşi baş gösterir. Konuya ilişkin Hobbes şöyle demektedir. “Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutunacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı savaştır. Çünkü savaş, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp, mücadele etme ve hak arama iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur.”⁵⁶

Öte yandan Arap toplumunda vuku bulan savaşlarda taraflar birbirinden esir alabiliyorlardı. Bu durumda esir değişimi için bir takım istek ve talepler de yani mücadele de söz konusu olabiliyordu.⁵⁷ Öte yandan İslâm tarihinde Müslümanlar arasında vuku bulan ilk iç savaş Hz. Ali döneminde gerçekleşmiştir. Hz. Osman'ın olaylı bir şekilde şehit edilmesi sonrasında hilafete geçen Hz. Ali'ye karşı Hz. Aişe etrafında toplanan Talha ve Zübeyir (r.a), iki teklif gündeme getirmişlerdir. Bunlardan birincisi, Hz. Ali'nin kargaşa döneminde Halife seçilmesini kabul etmemesi şeklindeki teklif, ikinci teklif ise Hz. Osman'ın öldürülmesine ilişkin gerekli araştırma ve soruşturmanın yapılmaması şeklindeki teklif idi. Bu teklifler olumsuz cevap verilmesi sonucunda Hz. Aişe etrafında toplanan bu grup Hz. Ali'nin ordularıyla savaşmış ve Hz. Aişe'nin deve üzerinde olmasında dolayı ‘Cemel Vakası’ adı verilen bu savaş Hz. Ali tarafından kazanılmıştır.⁵⁸

Bu kadar nazik ve muhterem sahabe topluluğundan oluşan ve hassas katmanların bulunduğu yerde toplumsal katmanların adâlet istenci de o derecede hassas şekilde ortaya çıkacaktır. Bu durumda, toplumsal sözleşme içerisinde varlığını kuvvetli bir şekilde koruyan adâlet mefhumunun en önemli bilişsel tetikleyicisi ve

⁵⁵ Ahmet el Katip, *Demokratik Hilafet'e Doğru*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, Mayıs 2010), 33.

⁵⁶ Hobbes, *Leviathan*, 101.

⁵⁷ Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 19.

⁵⁸ Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 123-124.

hakem rolündeki otorite olarak görünmektedir. Doğal olarak da otorite süjesi adâlet mefhumuna sıkı sıkıya bağlıdır.

Diğer yandan, adâlet gibi bir kavramın özgürlük ile doğrudan bağlantılı olması, son derece hareketsiz ve ilgisiz bir durum gibi gözükebilmektedir. Hareketsizliğinin yegâne sebebi, insanların büyük çoğunluğunun özgürlük fenomenolojisine⁵⁹ olan yaklaşımıdır. Özgürlüğü vermek demek, sorumluluğu vermek demektir. Sorumluluğu vermek ise bir nevi adâleti sahibinin ellerine bırakmaktır. İşte tüm bunlar bir çeşit toplumsal sözleşme kriterlerinin zaman süzgecinden geçerken ki perspektifini yansıtmaktadır.

“Her açıdan eşitlik ya da eşdeğerlik gerçekleşmediği sürece adâletten söz edilmesi mümkün değildir... Demokratlar ise eşitlik için değil, eşitlemek için çalıştıkları üzerinde ısrarlar dururlar, yani zengin ile fakir, güçlü ile zayıf ve üst sınıf ile alt sınıf arasında barışı sağlamak için gayret ederler. Buna karşın İslâm, haklar ve sorumluluklar konusunda insanların eşit olduğunu kabul etmiştir, yani kişi, başkalarının yaptığı şeyi aynen yerine getirdiğinde onların elde ettikleri haklardan yoksun bırakılmazlar.”⁶⁰ İslam hukukuna göre “insan” denilince zorunlu olarak akla gelen ve birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki kelime “hak” ve sorumluluk” tur. Yani, ırkı, rengi, cinsiyeti, dini, dili, yaşı, mesleği, statüsü, milliyeti vs. ne olursa olsun, insan olmasından dolayı ona verilmesi gereken değil, bizatihi doğumuyla birlikte bilfiil kazandığı “tabii hakları” vardır. Kendiliğinden var olan manasında “pasif haklar” da denilen bu haklar, modern hukukta “doğal haklar” başlığı altında “Hayat, Hürriyet, Mülkiyet” şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.

En temel hak olan “yaşama hakkı”nı insana Allah bağışlamıştır ve diğer hakları kullanmak bu yaşama hakkına bağlıdır.⁶¹ İslam’a göre bu hakka sahip olan kişi bu hakkını asla kötüye kullanamaz, vazgeçemez ve devredemez. Diğer insanlar ve

⁵⁹ Felsefe tarihinde fenomenoloji terimini, ilk kez Alman düşünürü J. Lambert kullanmıştır. J. Lambert Neues Arganon adlı eserinde fenomenler kuramı geliştirirken fenomenolojiyi duysal deneye ilişkin araştırma anlamında kullanmıştır. Fenomenoloji, Kant’ta tasarımlar arasındaki ilişki, Hegel’de tinin bireysel duyumdan mutlak bilgiye ulaşmasını betimleyen etkinliği olarak tanımlanmıştır. Berentano’da ise bu terim, fenomenlere dair analiz ya da betimlemeyi ifade eder. Günümüzde kullandığımız anlamıyla fenomenoloji terimini, ilk kez Husserl kullanmıştır. Husserl bu terimi, idealist felsefe yönteminin adı olarak ileri sürmüştür. Bk. Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Nurşen Özsoy, 1. Baskı, (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005), 193.

⁶⁰ Fâsi, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 301.

⁶¹ Atilla, Yayla, *Siyaset Bilimi*, 2. Baskı, Ankara: Adres Yayınları, 2015), 247.

yönetimler de hayat sahibi olan birini haklı bir gerekçe olmaksızın asla öldüremez.⁶² Buna mukabil günümüzde Batı’da “ötenazi” denilen kişinin yaşama hakkından ferağat hakkının olup olmadığı tartışılmaktadır.⁶³ “Hürriyet hakkı” ise doğrudan, din ve vicdan özgürlüğü, ifade, seyahat, çalışma, örgütlenme özgürlüğü gibi haklarla ilgilidir. Kişi, inanıp inanmamak ta serbesttir. Kimse inanmaya zorlanamaz.⁶⁴

“Mülkiyet hakkı” ise, insanların mülk edinme özgürlüğüyle birlikte sahip oldukları mülk üzerinde her türlü tasarrufu gerçekleştirebilme ve başkalarını o mülkü kullanmaktan dışlama hakkı doğar. Buna göre insanların karşılıklı rızaya dayanan ticari faaliyetleri dolayısıyla gerçekleştirdikleri mülk devrine keyfi gerekçelerle engel olunamaz, herhangi bir insanın mülkiyetinde bulunan bir eşyaya keyfi gerekçelerle el konulamaz.⁶⁵ İslam inancına göre, kişi hem canından hem de malından yani mülk edindiklerinden sorumlu tutulacaktır.⁶⁶ İslam ticaret hukukunun ana konusunu teşkil eden, tarafların rızaya dayalı iradeleri, mal sayılan-sayılmayan ve âlim-satımı caiz olan mallar belirlenmiştir. Mülkiyet hakkının ihlal edilmesi durumunda, kazanılan mallar dinen sorunludur ve ahirette hesabı görülecektir. Bu nedenle, mülkiyetin elde edilmiş şekli, tasarruf hakkı ve harcanma yolları konusunda fıkıh kitaplarının “kitabı’l-bey” kısımlarında detaylı kaideler geliştirilmiştir. Batı hukukunda ise kıymeti olan her şey alınıp satılabilir, herhangi bir kısıtlama getirilemez. Kişi dilediği malı alıp satabilir.

Özetlenen bu temel haklar, aslında sorumluluk da gerektirmekte, yani denge istemektedir. Dolayısıyla “hak ve sorumluluk” ya da hak ve vecibe, biri olmadan diğeri olmayan iki unsurdur ki genellikle böyle birbirinden ayrılmayan şeylerin arasındaki irtibata “mülazemet/karşılıklı sorumlu kılma” ilişkisi denilir. Her hakka mukabil bir sorumluluk, her sorumluluğa uygun da bir hak vardır. Eğer hak var da sorumluluk yoksa bu hak değildir. Eğer sorumluluk verilmiş de hak verilmemişse kişi ondan sorumlu tutulamaz. Kısaca, hak varsa sorumluluk da vardır. Sorumluluk varsa hak da olmalıdır. Nitekim Allah irade vermeden kullarına sorumluluk yüklememiştir.⁶⁷

⁶² İlgili ayet için bk: İsra, 17: 33.

⁶³ Bk. Muhammed Sulu, “Ötenazi Üzerine”, *Marmara Ün. Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/2, 552 vd.

⁶⁴ Bakara 2: 256.

⁶⁵ Yayla, *Siyaset Bilimi*, 248.

⁶⁶ Bakara, 2: 155.

⁶⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, Trc. Abdulkadir Şener, (Ankara: TDV yay, 1979), 313.

Mevdûdî de İslâm'a göre eşitlik kavramının Allah tarafından insanlara doğuştan tanınan bir hak olarak değerlendirmektedir.⁶⁸ İslâmî kaynaklara göre önemli bir arabuluculuk/ombudsmanlık olan hakem olayında, hem Hz. Ali hem de Muaviye taraftarlarına karşı çıkan Hariciler ise kendi bakış açıları üzerinden geliştirdikleri bir düşünce ile 'eşitlikçi' bir anlayış benimsemişlerdir. Bu anlayışa göre Müslüman olan her bireyin eşit bir şekilde halife seçilebilmek için aday olabilme koşullarının oluşması gerekmektedir.⁶⁹ Bu arabuluculuk, Muaviye ve Amr b. As tarafından sabote edilmeseydi iyi uygulama örneği oluşturabilirdi.

1.2.1.1. Toplumsal Sözleşme ve Hakemlik

Hz. Ali ve Muaviye arasındaki Hakem olayına ilişkin çeşitli rivayetler mevcutken bu konuda en güçlü delil Ebu Musa el-Eşari'nin, Hz. Ali ve Muaviye'yi hilafetten azlederek yerine Abdullah b. Ömer b. Hattab'a hilafeti vermeyi uygun görmesidir. Ancak Amr b. As ise Eşari'nin Hz. Ali'yi azlettiğini ve yerine kendisinin de Muaviye'yi halife tayin ettiği görüşünü ortaya koyar. Bunun üzerine hakemler arasında da bir ihtilaf olur ve tahkim sonuçsuz kalır.⁷⁰ Hz. Ali hilafete geçmesiyle birlikte Muaviye'yi Şam valiliğinden azletmiştir. Ancak Muaviye bu emri uygulamamış ve fiilen Şam valiliği görevine devam etmiştir. Bununla birlikte Muaviye destekçileri isyancı konumuna geçmişlerdir.⁷¹ Muaviye, merkezi yönetimin kendisine yaptığı tebliğe uymayarak yasal bir suç işlemiştir. Bu sebeple valiliği tamamıyla 'defacto'/'fiilî' bir yönetim olarak kabul görülmektedir.

Diğer yandan, Muaviye hükümdarlık döneminde kendi özgünlüğünü ortaya koyabilmek için bir takım yenilikçi faaliyetlerin içerisinde yer almıştır. Ancak bu eylem ve faaliyetler İslâm dininin ruhuna uygun olmayan yalnızca iktidarını güçlendiren davranışlar bütünüdür. Kendi yönetim anlayışını İslâm'ın özüne uygun hale getirme çabaları Muaviye'yi tam anlamıyla totaliter bir hükümdar olarak göstermektedir. Tarih boyunca toplumların verdiği tepkisellik hareketleri Muaviye döneminde de yaşanmıştır. Bunun en bariz örneği, Hz. Peygamberin minberini O'nun ölümünden yarım asır sonra Medine'den Suriye'ye getirmek istemesidir. Bu durum

⁶⁸ Ebu'l A'la Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 1. Baskı, (İstanbul: Düşün Yay, 2017), 45.

⁶⁹ Farhad Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, trc. Ahmet Fethi, (İstanbul: Afla Tarih Yay, 2016), 51.

⁷⁰ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 80-81.

⁷¹ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 83.

İslâm âlimleri arasında üzüntüyle karşılanmıştır. Ancak minber Medine’den Suriye’ye götürülmek istendiğinde o gün güneş tutulması olmuş ve bu durumun bir mesaj olarak algılanması gerekliliği hususu âlimler tarafından Muaviye’ye bildirilmiştir Bu sebeple minber yeniden Medine’de kalmıştır.⁷²

Muaviye’nin yapmış olduğu tartışmalı uygulamalara, yani Allah Rasulünün Medine’de inşa ettiği toplumsal sözleşmeyi bozmaya yönelik bir başka örnek ise Hz. Peygamberin damadı ve son Raşid halife olan Hz. Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin için Cuma hutbesinde lanetler okutması ve küfürler ettirmesidir. Oysaki İslâm dini içerisinde kötü söz ve küfür ahlâka ve edebe aykırıdır. Bu durum İslâm fitratına uymaz, Hz. Peygamber bir kimsenin ölümünden sonra hayırla anılması gerektiği hususunu biz Müslümanlara defaatle bildirmiştir.⁷³

Ayrıca Muaviye savaş ganimetleri konusunda da o güne kadar olan uygulamaların dışına çıkmış ve toplumsal sözleşmeye zarar verecek işler yapmıştır. İslâm’a göre savaş ganimetlerinin beşte dördünün savaşa katılanlara verilmesi ve beşte birinin de devlete intikali ayetle zorunlu kılınmıştır. Ancak Muaviye toplam ganimet içerisinde yer alan kıymetli sayılabilecek birçok eşyayı o beşte birlik hissenin içine yerleştirerek ayete aykırı davranmıştır. Bu hissenin büyük çoğunluğu da altın ve gümüşten oluşmaktadır.⁷⁴

1.2.1.2. Toplumsal Sözleşmeyi Muhafaza Eden Unsurlar

Rousseau toplum düzenini kutsal bir hak olarak görmekte ve tüm öteki hakların temeli kabul etmektedir. Bu hakkın kökeni de doğa değil sözleşmedir.⁷⁵ Diğer yandan, İslâm Hukukunun temel düzenleyici kuralı da “şeriat”tır, yani toplumsal sözleşmeden ziyade üst otorite olan Allah’ın kanun koyma faaliyeti olarak adlandırılan teşri’ de bu sözcükten türemektedir. Bu durum her iki görüşün birbirine zıt konumda olduğunu gösterir. “Kuran’da şeriat kelimesi sadece bir yerde zikredilmektedir. Casiye Suresi’nin 18’nci ayetinde Allah “*Ey Muhammed, sonra seni iş hususunda bir şeri’at üzerine kaldık, onu izle*” demiştir. Müfessirler bu ayetin tefsirinde daha sonraları...ayetteki “şeriat” kelimesini, peygamberlik durumu gereği

⁷² Ahmet Ağrakça, *İslâm Tarihinde İlk Siyasi Hareketler*, 3. Baskı, (İstanbul: Akdem Yay, 2011), 71.

⁷³ Ağrakça, *İslâm Tarihinde İlk Siyasal Hareketler*, 76.

⁷⁴ Ağrakça, *İslâm Tarihinde İlk Siyasal Hareketler*, 76.

⁷⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (2012), 57.

Peygamberimizin, önceki peygamberlerinkine benzer ve dinle ilgili bir yol olarak yorumlamışlar,⁷⁶ yani yasa manasından ziyade genel dini ilkeler şeklinde umumi bir tefsir etme yolunu tercih ederek, kısmen kanun yapma eyleminin önünü açmışlardır denilebilir.

“Bir gün Hz. Ömer, bir Yahudi’yi haksız yere tokatlayan Müslüman’ı yargılamış, mağdura herkesin önünde tazminat verilmesine hükmetmiş ve bu vesileyle halkın karşısında yaptığı konuşmada şunları söylemişti: “İnsanlar özgür doğdukları halde, onları köleleştirmeye size kim yetki verdi?”⁷⁷ Görülüyor ki, İslâm Hukukunun birincil kaynağı olan ve ısrarla adâletin tecelli etmesi konusuna vurgu yapan “ahkam ayetleri, İslâmî yasamada öncelikli esaslardır. Bu ayetlerin sayısı tüm Kur’an’a göre iki yüzü geçmez ama ihtiva ettikleri hükümler kuşatıcı olduğu için toplumsal hayat için vazgeçilmez değerdedirler. Halbuki ahkam ayetlerinin tümü demesek de çoğu, hicretten sonra Medine’de vuku bulan herhangi bir hadisenin hükmünü açıklama, sorulan bir soruya ya da hakkında fetva istenen bir meseleye cevap vermek için nazil olmuştur.”⁷⁸ Buna rağmen sebebi nüzülü tekil olaylar gibi gözükse de kıyamete kadar bâkî kalacak hükümleri ihtiva ettikleri konusunda şüphe bulunmamaktadır.

Hz. Peygamber dönemi Mekke ve Medine diye iki bölüme ayrılır. Mekke döneminde putperestlerin çok tanrılı inançları ile mücadele edilmiş Allah'ın varlığı ve birliği konusunda mesajlar verilmiştir. Bu dönemde, savaş kesinlikle emredilmemiş, sabır, iyilik, güzellik ve bağışlama telkin edilmiştir. Savaş ancak hicretten kısa bir süre önce emredilmiştir.⁷⁹ Medine döneminde ise, yasama faaliyetleri geliştirilmiş, bir devlet oluşumu ortaya konulmuş ve toplumun bir arada yaşama kültürünün gelişmesi için düzenleyici kurallar yürürlüğe girmiştir. Avva'ya göre “Hicretle birlikte İslâm devleti teşekkül etmiş ve Müslüman topluluk devlet şeklinde örgütlenmiştir.”⁸⁰ Devlet (d-v-l) kökünden türemiş Arapça bir kelimedir. Devlet kelimesi, müdâvele ve tedâvül kelimeleri gibi, devl kökünden alınmadır. Lügat manası, tedavül eden zamanla değişen, inkılap eden, elden ele geçen kuvvet, iktidar, mevki ve itibar demektir. Arapçada harb tutan iki ordudan bazen birine, bazen ötekine geçen galibiyet ve zafere de devlet denir. Keza, servet, makam, nüfuz ve itibar sahibi kimselerin bu hallerine de

⁷⁶ Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 16.

⁷⁷ Roger Graudy ve Faik Bercavi, *İslâmiyet ve Sosyalizm*, 1. Baskı, (İstanbul: Rebeze Kitap, 2012), 21.

⁷⁸ Abdülvahhap Hallaf, *İlk Dönem İslâm Hukuku*, trc. Abdülhadi Timurtaş, 1. Baskı, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 12-13.

⁷⁹ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 30

⁸⁰ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 34.

devlet denilirdi.⁸¹ Günümüz tasavvurunda ise “belirli bir ülkede yaşayan ve üstün bir iktidara (otoriteye) tabi teşkilatlanmış insan topluluğunun meydana getirdiği devamlı ve hukukun kendisine şahsiyet izafe ettiği siyasi bir varlıktır” şeklinde tarifi yapılırken⁸² yine otorite ve lidere atıf yapılır.

İslamı referans alan Osmanlı Devletinde de Şeriat uygulamalarında bir takım sorunlarla karşılaşmıştır. “Bağımsız, sırf dünyevî bir otoritenin oluşturulması aynı zamanda bağımsız bir kanun yapıcı otoritenin de kurulması anlamına gelir. Diğer taraftan, Şeriat’ın çözüm için bir kural koymadığı ya da boşluk bıraktığı durumlar ortaya çıkmakta idi. Fetva kurumu her zaman özellikle de kamu işlerinde yeterli değildi. Sultan tarafından verilen bazı ikincil hükümler, bazen Şeriat’le uyumlu görünse bile sivil otoritenin devamı nihai olarak Müslümanların hayrı için zorunlu kabul edilerek, uygulama alanına konulmuştur”⁸³ Bu minvalde Osmanlı Devleti’nin şeriat ve fetva makamları da re’sen “toplum düzenini” bir başka ifadeyle maslahatı kutsal bir hak olarak görmektedir. Bu durum, İslâm Şeriatını uzun yıllar geniş coğrafi alanlarda uygulayan Osmanlı Devleti’nin aslında toplumsal sözleşmenin doğal uygulayıcısı olduğunu göstermektedir.

Halbuki “İslâm Hukuku açısından “adl-ü ihsan ve Ahitname-i Nebevî, İslâm hukuk koyucu ve koruyucusu demek olan protektoranın mutlaka yerine getirmesi gereken görevlerindedir. ... Adl-ü ihsan görüşünün hakim tutulması ve esas prensip olarak ele alınması, zamanında hürriyetler nizamının amentüsünü teşkil eden hürriyet, adâlet, eşitlik, kardeşlik duygularını harekete geçirmiş, vicdan hürriyetini sağlamıştır.”⁸⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de adâlet şu şekilde öğütlenir: “*Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah her şeyi işitici, her şeyi görücüdür.*”⁸⁵

Felsefede ise adâlet, “yaşayan tüm canlıların sahip olduğu hakları kullanabilmesi ve haksızlığa uğramaması durumudur. Adâletin sağlanması bir idealdir. İnsan toplumlarının hedefi, bu ideale mümkün olduğu kadar yaklaşmaktır.

⁸¹ İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), “d-v-l maddesi.

⁸² Ömer İlhan Akipek, *Devletler Hukuku*, (Ankara: İstiklal Matbaası, 1964), 12.

⁸³ Halil İnancık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 1. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Haziran 2016), 6.

⁸⁴ Gür, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadılık*, 4-5.

⁸⁵ Nisa 4:58.

Adâlet, hukukun egemen olması, herkese hak ettiğinin verilmesi dileği üzerine kurulmuştur, bu yüzden hukukun hedefidir.”⁸⁶ Hem İslâm’ın asli kaynakları olsun hem de felsefi literatür adâleti ulaşılması gereken bir temel bilinç olarak görmektedir. Felsefe adâlet hedefine ulaşılabilmesi için hukuk nosyonunu kullanmayı amaçlar. Kur’ân-ı Kerîmde ise adâlet kutsallaştırılmış, beşerin varlığının ana temasının adâlet ile gerçekleşeceği hükmü yer almıştır.

Hadid Suresi’nde Allah adâleti şu şekilde beyan eder: “*Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar a d a l e t i yerine getirsinler....*”⁸⁷ Vahyin inmeye devam ettiği dönemde, gerilik içinde yaşayan milletleri yüksek bir ahlâk ve içtimai bir seviyeye çıkartmak amacını güderek içkiden vazgeçme, itidal, iyilik, adâlet ve eşitlik prensiplerini ortaya atmıştır.”⁸⁸

Felsefi tanımda belirtildiği üzere adâlet kavramına ulaşmak için hukuk bir araçtır. “İslâm hukuku da kaynağını ve hükümlerini çoğunlukla vahiyden ya da onun yorumlarından alır. Mesela kilise hukuku İncil’e ve papaların beyanlarına dayalıdır. Yahudi hukuku, Tevrat’ın ve kendi din adamlarının, hahamların veya din âlimlerinin görüşlerine dayanır. Bunun gibi semavi olmayan dinlerin hukuku da, yine bu dinlerdeki uluların ve erdemli kişilerin beyanına dayanır. İslâm Hukuku da temel ilkelerini Kur’ân-ı Kerîm’den ve insanlığa gönderilen son peygamber Hz. Muhammed’in sözlerinden ve fiillerinden almıştır. Dini hukuk denilmesinin sebebi budur.”⁸⁹

Bundan dolayıdır ki, İslâm Hukuku adâlet kavramını Kur’ân-ı Kerîm’den aldığı güçle kutsal addeder. Toplumsal mutabakatların oluşmasında ilk şartın değiştirilemez hükmü olarak adâleti öncelikler listesinin en başında zikreder. “Böylece İslâm Hukuku ve beşeri hukuk, adâlet gerçekleştirme ve insanlar arasında insafı yaygınlaştırma konusundaki kaynakları bakımından kendi özgün yapılarını korumakla birlikte gelişim aşamaları açısında da birbiriyle buluşmaktadır.”⁹⁰

⁸⁶ Flew, *Felsefe Sözlüğü*, 9.

⁸⁷ Hadid 57:25

⁸⁸ Graudy, *İslâmiyet ve Sosyalizm*, 101.

⁸⁹ Armağan, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 29.

⁹⁰ el-Fâsi, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 79.

“Hz. Ali, Mısır’a vali tayin ettiği Malik b. el-Haris el-Eşter’e yazdığı emirnamede adâlet mefhumundan bahsederken şöyle der: “Nefsin hakkında, sana yakınlığı olanlar hakkında, tebaan arasında kendilerine meyil beslediğin hakkında, Allah’a ve Allah’ın kullarına karşı adâletten kat’iyyen ayrılma. Şayet böyle yapmazsan zulmetmiş olursun. Hâlbuki Allah’ın kullarına zulmedenin, Allah’ın kulları adına davacısı Allah’tır. Allah da birinin hasmı oldu mu, o kimsenin tutunabileceği bütün deler batıldır. Ölünceye yahut tövbe edinceye kadar kendisiyle harp içinde bulunur.”⁹¹

“Bir mütalaaya göre İslâm dini, insanların her tabakasını eşit tutar, Müslümanlık insanlar arasındaki hakiki eşitliği tesis etti, İslâm’da insanlıkta eş, dinde kardeş” olma ilkesinin hükmü büyüktür. Mücerret insan olmak hakkının büyük kıymeti olduğundan, İslâmlık, hiçbir insanın sefil ve zelil olmasına rıza gösteremez.”⁹² Diğer bir ifadeyle İslâm Hukuku hem kendini hem de çevresinde olup bitenleri oldukça dikkatli bir şekilde değerlendirir, birincil kaynakları doğrultusunda süzgeçten geçirir ve toplumsal hak ve adâletin sağlanmasına yönelik belirli adımları atar.

1.2.2. Toplumsal Sözleşme ve Ahlâk İlişkisi

Toplumsal sözleşmenin belki de en önemli mihenk taşı olarak kabul edilen ve aslında tüm insanların hayatını etkileyen, yüzyıllardır, felsefenin, antropolojinin, sosyolojinin değişik dallarında araştırma konusu olan “ahlâk ” da bu çalışmamızın olmazsa olmaz parçalarından birisidir. Hukuk ve ahlak ilişkisi bağlamında hangisinin insanlık için daha önemli olduğu ya da hukukun mu ahlakın mı öncelikli olduğu konusunda çeşitli kanaatler bulunmasına rağmen, ahlakın asgarî hukuk olduğuna dair görüşler ağır basmaktadır. Bu sebeple tüm peygamberler öncelikle gönderildikleri toplumun hukukunu değil, tefessüh etmiş ahlakını düzeltmeyi hedeflemişlerdir. Bu sebeple, ahlakın çözemediği durumların hukuka ya da mahkemeye yansıdığı, dolayısıyla hukukun aslında ahlaksızlığın bir sonucu olduğu da ifade edilebilir. İşte ahlakın doğuştan var olan bir bilinç mi yoksa sonradan kazanılan ve öğrenilen bir bilinç düzeyi mi olduğuna dair tanımlamalar hep bu çerçevede yapılmaktadır.

Ahlâkı tanımlamadan önce onun ne olduğunu kavramamız gerekir. Ahlâkın bilinç düzeyinde oluşan bir takım kurallar silsilesi olup olmadığı hususu bilim adamlarınca tartışılmaya devam edilmektedir. Ahlâkın insan beyninde bir noktada özel

⁹¹ Abdulkarim Zeydan, *İslâm’da Ferd ve Devlet Münasebetleri*, (İstanbul: Kayıhan Yay, 1995), 8.

⁹² Garaudy, *İslâmiyet ve Sosyalizm*, 101.

bir görev üstlenmiş nöronların işbirliği ile gerçekleşip gerçekleşmediği üzerine bilim insanları birçok araştırma yapmaktadır. Ancak bir noktada insana dair gizem gün yüzüne çıkmakta ve ahlâkın sırrına sır katmaktadır.

“Toplumsal bir düzen olarak düşünüldüğünde ahlâk, bir yandan yasaya, bir yandan da geleneklere ya da görgü kurallarına benzer. Bunlar, sağduyunun olmadığı bir biçimde toplumsaldır ve hepsinde “doğru” ve “gerekli” gibi ortak ifadeler kullanılır.”⁹³ Muhammed Esed, “ahlâk meseleleri bilimin sınırları içinde değildir, aksine onlar kesinlikle dinin sınırları içindedir”⁹⁴ diyerek ahlakın daha çok dinin alanına girdiğine vurgu yapar. Aslında iyi araştırılırsa bilimin kodlarının da yüce yaratıcı tarafından düzene konulduğu dikkate alınırsa bilim ve dinin birbirine sıkı sıkıya bağlı parçalar olduğu unutulmamalıdır. Bu kavramları ayırtmak onlara yüklenen misyonu itibarsızlaştırmaya yol açabilir.

İslam inancında “ahlâk”, ilahi yönü olan yani mübarek bir kavramdır. Kalem Suresi’nde Hz. Peygamber’den bahsedilirken “*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin*”⁹⁵ ifadesinin kullanılması buna işaret etmektedir. Bu ayet Hz. Peygamberin en önemli ayırt edici özelliğinin onun yüce ahlakı olduğunu açıklar. Nurettin Topçu da ahlâkın din ile bağına dikkat çekerken, onun “doğuşu ve evrimi” olmak üzere iki bakımdan din ile irtibatı olduğunu beyan eder ve bunlardan ilkinin, ilkel toplumlarda din ile ahlâk birbirinden ayrılmamıştı. İkel insanın davranışlarını düzenleyen, dinin emir ve yasakları idi. Ahlâkın dinden ayrılıp bağımsızlık kazanması pek ağır giden bir evrimin sonucu olmuştur. İkincisi ise evrildiği gaye bakımından olan irtibattır. Din gibi ahlâkın da gayesi insan ruhunu temizlemek, yükseltmek ve sonsuza doğru yöneltmektir.”⁹⁶

Felsefe’de ahlâk, “genellikle belirli bir dönemde insanların kendisine uygun olarak yaşadıkları bir ilkeler topluluğu, bir kurallar toplamı anlamına gelir. Mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünüdür. Bu bağlamda bir meslek ahlâkından, siyasi ahlâktan hatta aile ahlâkından bahsetmek bile mümkündür.”⁹⁷ Görüleceği üzere felsefe ahlâkı insana dair davranışların tümü olarak adlandırmaktadır. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de salt birey

⁹³ William Frankena, *Etik*, trc. Azmi Aydın, 1. Baskı, (İstanbul: İmge Yayınevi, 2007), 25.

⁹⁴ Esed, *İslâm’da Yönetim Biçimi*, 22.

⁹⁵ Kalem, 68: 4.

⁹⁶ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, 4. Baskı, (İstanbul: Dergah Yayınları, Mart 2014), 31.

⁹⁷ Flew, *Felsefe Sözlüğü*, 12.

davranışının ötesinde toplumsal bir eylem olarak ahlâkın vücut bulduğunu görmekteyiz.

Kur'an'da ahlâk (huluk) kelimesi biri “gidişat, karakter” diğeri “fitratı bozulmamış üstün ahlâk” manasında⁹⁸ şu iki ayette geçer⁹⁹: “*Onlar(inanmayanlar), ister öğüt ver, ister öğüt verme, fark etmez. Bizim bu durumumuz öncekilerin gidişatıdır (huluk)...*”¹⁰⁰ Öteki ayette ise, Hz. Peygamberin (s.a.v.) örnek ahlâkına dikkat çekilerek şöyle buyrulmuştur: “*Şüphesiz sen büyük bir ahlâk (huluk) üzeresin.*”¹⁰¹ Aslında her iki ayette de insanın ya da toplumun gidişatından, yani hal ve hareketinden bahsedilmektedir. Arapça’da “huluk” zaten yaratma ve yaratılış manasındadır. Batı dillerinde ahlak kelimesinin karşılığı olan “ethik” ise yine Arapça’daki “esîq” yani kendisine güvenilebilen kelimesinden gelebileceği iddia edilir.¹⁰² Karakter, halk arasında daha çok insanın toplum değerleri açısından gösterdiği olumlu özelliklerini, ahlakî tutum ve davranışlarını belirten bir kavramdır. Kur’ân-ı Kerim’deki hulk (Kalem, 68/4) kelimesi de ahlaki değerlere sahip olma anlamında kullanıldığı için karakter, fitrat, seciyye ve huy kavramlarıyla aynı anlamda olması dikkat çekicidir.¹⁰³

İslâm hukuk literatüründe ise ahlâk, içerisinde derin bir anlam taşıyan “ismet” kavramı ile de anılmaktadır. Bu kavramın salt ahlâktan farkı dini olarak da kendine bir misyon taşımasıdır. Fıkıh ıstılahında ismet, “korunma, korunma altında olma, malın, canın korunmasını gerekli kılan bir vasıf, yapılması imkân dahilinde olan günahlardan sakınma ve kaçınma melekesi olarak açıklanır ve “ismet-i müessime” ve “ismet-i mukavvime” olmak üzere iki kısma ayrılır. Peygamberlerin günahattan ve tebliğ ile ilgili konularda hata etmekten korunmuş olmaları”¹⁰⁴ manası için de kullanılır. Öte yandan, “İsmet yalnızca İslâm hukukunu yorumlamak için değil, aynı zamanda Müslümanların Dünya’daki hukuk sistemlerine nasıl yaklaştıklarını ve kendi sosyal hukuk düzenleri

⁹⁸ Şentürk, Habil, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Esra Yay., 1997), 55.

⁹⁹ Ali Akpınar, “Allah’ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/6, (2001): 65.

¹⁰⁰ Şuara, 26: 136,137.

¹⁰¹ Kalem, 68: 4.

¹⁰² Zaidan Ali Jassem, The Arabic origins of English and indo-European "Democratic Terms": A Radical Linguistic Theory Approach, VEDA’S-Journal Of English Language and Literature, JOELL, 2015/2.

¹⁰³ Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *Sihâh-ı Cevherî*, 6 cilt, (Kahire: 1956), 4: 1471; Âlûsî, Şihabuddin Muhammed. *Ruhu’l-Meânî*. 30 cilt, (Beyrut: Daru İhya-i Turasi’l-Arabi, ts.), 24: 42.

¹⁰⁴ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 213.

içinde kalarak bu sistemlerle nasıl birleştiklerini anlamak içinde anahtar kavramdır.”¹⁰⁵

Nahl suresinde bu durum şu ayeti kerime ile anlatılmaktadır. “*Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*”¹⁰⁶ İslâm hukuku ve felsefi bakış açısının her ikisinde de hissedileceği üzere ahlakın bireysel davranıştan toplumsal harekete doğru bir evrilme hareketliliğinde olduğudur. İslâm inancında bu duruma sıkça rastlamak mümkündür. Tümevarımdan ziyade tümdengelim ile başlayan bir eylemler bütünü söz konusudur. Yani toplumun huzuru bireyin de huzuru anlamına gelir. İslâm’ın yegâne amacı budur. Felsefi olarak bakıldığında ahlâkî davranış, bireyin hal ve hareketlerinin içinde bulunduğu koşullara uygun olarak düzenlemesidir. Kur’ân-ı Kerîm’in hedefinde ise bu durumun evrensel olarak gerçekleşmesidir. Kısaca, aslında ahlâk İslâm’ın belirlediği çerçeve sınırlar dahilinde ve toplumsal fayda için uyulması gereken kurallar bütünüdür.

Bu sebeple toplumsal sözleşmelerin varlığı İslâm’ın tümdengelim metoduyla uyumluluk arz etmektedir. Şöyle ki, “kalbi İslâm nuruyla aydınlanmış olan bir kimse komşusunun kötülüklerine kötülükle değil, sabırla karşılık verir. Ondan zuhur edecek herhangi bir şerden dolayı hemen öfkelenmez. Komşusunun düştüğü bir hatayı hemen yüzüne vurmaz, onu affeder ve bağışlar. Bu af ve bağışın Allah nezdinde zayi olmayacağını bilakis bu sayede Allah’ın muhabbet ve rızasını kazanacağını bilir.”¹⁰⁷ Çünkü İslâm dini toplumsal faydanın unsurlarını içerisinde barındırır. Toplumun huzur ve refahı için bireylerin düzenleyici eylemlerini oldukça etkin bir biçimde kullanır. Günümüzde yalnızca yasalar ile toplumun belirli bir refah ve huzur dengesine ulaşamaması bunun en büyük kanıtıdır.

İslâm dininde birey toplum için vardır. Ferdietçilik yoktur. Toplumun dengesinin “kaos olduğunu savunan teoreme göre bu durum fertten topluma kadar tüm katmanları etkiler. Mesela, “üç günden sonraki misafirlik bir sadakadır” cümlesine bakarak, Ahmet b. Hanbel, “Bir misafiri üç gün ağırlamanın farz, üç günden sonra ağırlamanın da nafil olarak verilen bir sadaka hükmünde olduğu belirtilmiştir.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Şentürk, *İnsan Hakları*, 201.

¹⁰⁶ Nahl, 16: 90.

¹⁰⁷ Ebu Davud, *Kitâbu'l Edeb*, trc. Ahmet Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2013), 510.

¹⁰⁸ Ebu Davud, Et'ime: 5

Hiçbir beşeri hukuk sisteminde misafire iyi davranın, onu üç gün misafir edin gibi bir kural yoktur. Halbuki Hz. Peygamber dünyada toplumsal birliğin sağlanmasının insanlar arasındaki iyi ilişkilerden ve iyiliklerden doğacağını, asıl kazancın ise ahirette olacağını beyan etmesi, İslam'ın toplum hayatına verdiği önemi gösterir.

Dolayısıyla, İslâm tek boyutlu olarak modern sistemlerin yaptığı gibi insanı robotik bir yapı olarak değerlendirmeyip, tüm sosyal koşulların düzenini sağlamak adına minör örnekler ile toplumu şekillendirmektedir. İşte bu yüzden Hz. Peygamberin hadislerinin de rolü burada büyük önem taşımaktadır. O zaman, İslâm dininde ahlâkın temellenmesi yalnızca Kur'ân-ı Kerîm ile değil, Hz. Peygamberin hadisleri ile bir bütünlük içerisinde olmalıdır. Burada sahih hadislerin ve tefsir geleneğinin öneminin büyüklüğü de son derece net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Ancak ahlâka dair bazı sorular insan tabiatı gereği zihinlerde yerini alıyor. Ahlâk ilk insan ile var mıydı? Yoksa toplum haline geldikten sonra bir süzgeçten geçen davranışların oluşturduğu kurallar bütünü olarak mı karşımıza çıkmaktadır? Öncelikle şunu belirtmekte fayda var ki, ahlâk; bilinci olan her tür canlı için söz konusudur. İşte bu noktada ortaya temel bazı problemler çıkmaktadır. Kimi bilim adamları hayvanların bir bilince sahip olmadığını söyler. Oysa bir başka grup ise aynada kendini tanıyan her hayvanın bir bilinç düzeyine ulaşabildiğini ve farkındalık oluşturduğunu ifade eder. Günümüzde aynada kendini tanıyan şempanze, fil ve yunus balıklarının olduğuna şahit olunmaktadır.

Bu şekilde kendini tanımak, 'bilinci' ifade ediyorsa, yeni doğan bir çocuk henüz birkaç aylıkken bir bilince sahip midir? Yoksa aradan zaman geçtikten sonra mı bu bilince erişecektir? Bilinci ortaya çıkartmanın çok fazla formülü yok. Bilinç denilen unsur beyinde olup bitenlerin insanda yarattığı farkındalık duygusu ile bir bütünlük oluşturur. Bu bilinç bize eylemlerimizde birer sorumluluk yükler ve o sorumluluk neticesinde ilişkilerimizi belirleriz. Toplumsal sözleşme ile bilincin bu kadar iç içe olmasının yegâne unsuru da bilincin getirdiği sorumluluk duygusudur. Sorumluluk ise bireyin özgür iradesinin sınırlarını çizmektedir.

Kuran ahlâkı, toplumsal mutabakatın bizlerde yarattığı derin boşluğa cevap verebilecek netliktedir.

“Kur'an'ın muhtevası incelendiğinde görülür ki, Kur'an hayatın her alanı ile ilgili prensipler belirler. O, hem dünya hem ahiret hayatını gözetir. Onda

inançla ilgili açıklamalar olduğu gibi, ibadet ve sosyal hayatla ilgili ölçüler de vardır. Hem de bu ölçüler, birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde iç içe bir örgü olarak sunulmuştur. Sözelimi, pek çok ayette sosyal hayatla ilgili prensipler Allah ve ahiret hatırlatması ile son bulurlar. Kur'an'da bir hukuk kitabı gibi, şunlar yasaktır, bunlar serbesttir şeklinde yalın ve donuk ifadeler yoktur. Kur'anî prensipler dünya-ahiret, inanç-eylem, ruh-şekil bütünlüğü içerisinde verilir. İşte bu yüzden Kur'an ahlâkı bunların hepsidir.”¹⁰⁹

Ali İmran Suresinde, toplumsal bütünlüğün tüm insanlık için farz olduğu açık bir şekilde beyan edilir: *“Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınımsız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte onun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.”* *“Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”*¹¹⁰

Söz konusu ayeti kerimenin tefsirinde Zemahşeri şöyle demektedir: “Rivayete göre; Hz. Peygamber minberde iken kendisine, ‘İnsanları en hayırlısı kimdir?’ diye sorulmuş, o da ‘en çok ma’rufu emredip münkeri yasaklayan, en muttaki, akrabasıyla ilişkilerini en sıkı tutan kişidir’ (Ahmed b. Hanbel, VI, 432) diye cevap vermiştir. Bir başka rivayette ise şöyle buyurmuştur: “Bir kimse ma’rufu emredip, münkeri yasaklarsa, Allah’ın arz’ında Allah’ın da halifesidir, Peygamber’in de halifesidir, Allah kitabının da halifesidir”¹¹¹ Dikkat edilirse, Allah’ın halifesi olmanın şart, topluma bir değer katmaktan geçmektedir.

Elmalılı da Fatiha suresinin tefsirinde iyilik üzerine şu açıklamayı yapmaktadır: “Hidayet yalnız, iyiliği istemeye aittir. Mesela hırsıza yol göstermeye, rehberlik etmeye hidayet denilmez. "Onları cehennem yoluna götürün." (Saffât, 37: 23) âyetinde olduğu gibi hidayet kelimesinin kötü şeyler için kullanılması, alay etmek ve taşlama gibi bir nükteden dolayı mecaz olur. Demek ki hidayet her istenilen şeye

¹⁰⁹ Akpınar, “Allah’ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”, 66.

¹¹⁰ Ali İmran 3:103-104.

¹¹¹ Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*, trc: Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağır, Adil Bebek, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1024.

mutlaka rehberlik etmek değil, irşad gibi maksadında iyilik, yapılış şeklinde de iyilik ve incelik bulunan bir rehberliktir.”¹¹²

Konuya ilişkin olarak ise Gannuşi şu ifade ile konuyu çerçevelemektedir.

“Alemlerin Rabbi, insanın ve bütün mahlukatın yaratıcı Allah’la arasındaki temel sözleşme yani insanın Rabbini tanınması, O’na kulluk etmesi ve O’nun yarattıklarına adil davranması üzerine kuruludur. Bu da insanı zulme sebebiyet veren ırkçılık ve aşırı bencillikten uzak tutar, onda aynı kökenden enlem, dünyanın nimetleri ve alemlerin Rabbi Allah’a kulluğun tadına varma da ortağı olan kişiye karşı yakınlık duygusu yerleştirir. Bu temel sözleşmeden, herkesin eşit olduğu ve bütün insanlığa açık toplumsal bir sistemin inşası üzerinde tek bir insani topluluk içinde toplumsal sözleşme doğar.”¹¹³

Bilinç, toplumsal sözleşme için bu kadar önemli midir? Şöyle ki, biz şimdiki yöntemlerle ve metotlarla bilinç araştırmaları yapabiliyoruz. Bilimin bize elverdiği ölçüde imkân ve kabiliyetlerimizi zorluyoruz. Ortaya çıkan sonucu da kat’i kabul ediyoruz. Oysa bilinç düzeyinde ve onu etkileyen birçok değişken mevcuttur. Hangisinin doğru kabul edilip hangisinin edilemeyeceği konusunda şu an için kesin konuşmak bilimin ruhuna da aykırı olduğu muhakkaktır. Günlük dilde bilinçlilik, uyanıklık hali, uyaranlara tepki verme yeteneği, dikkat ya da farkındalık gibi pratik ifadelerle tekabül etmektedir. Ancak zihnin sahip olduğu karmaşık yapı, bilincin tanımının kesin ve net ifadelerle yapılmasına engel oluşturmaktadır. Öte yandan, deneysel bilinç çalışmaları bilinçlilik ve bilinçsizlik durumlarının farklarına odaklanmaktadır.

İnsanın bilinçlenme organı olan beyin ya da kalbi oluşturan herhangi bir atomunun bilinç düzeyinin olmadığını söylemek için çok kat’i delillerle hareket etmek gerekir. Diğer yandan bakıldığında, atomların hareketleri çekirdeğin kontrol mekanizması, nötron ve protonların yörünge devinimleri tam anlamıyla bir bilinç düzeyinin varlığını kısmen de olsa ortaya koymaktadır. Tabii bilinci ifade etmek için bu kadar az bir kabiliyet henüz tam karşılık bulmamaktadır. Bilinç için başka dokümanlara da gerek vardır. Kendi varlığını sorgulama belki de en önemli ölçüt kabul

¹¹² Yazır, *Hak Dini*, 1:120.

¹¹³ Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 80-81.

edilebilir. Bitkiler ise, güneşin ve toprağın mevcut konumuna göre büyüme hızlarını ayarlayabilirler, havadaki azot miktarına göre oksijen üretebilirler.

Özgür iradenin sınırlılıklarının anlaşılması noktasında bu durum biraz daha farklı bir noktada kendini göstermektedir. Mesela, kedilerde tokso adı verilen bakteriler mevcuttur. Bu bakteriler kedinin dışkı yolu ile çevreye dağılmaktadır. İşi ilginç kılan ise bu bakteri kedinin bir numaralı avcısı fareye bulaştığında farenin kediye âşık olma serüveni başlamaktadır. Çünkü tokso, farenin beynine ulaşarak orada bir değişikliğe neden olmaktadır. Bu bakteri bulaşmadan önce kediyi gören fare hızla kaçarken bu bakterinin beyninde yaptığı inanılmaz değişimle bir anda kediye karşı olumlu duygular beslemeye başlamaktadır. Toksonun fare üzerinde yapmış olduğu değişiklik tam anlamıyla bir organize eylem biçimidir. Kedinin dışkı yolu ile bakteriyi serbest bırakması, bakterinin fareye bulaşması ve onun beyin yapısında değişiklik yapmasıdır.¹¹⁴ Dolayısıyla, yaşamak ve özgürlük için her türlü tehlikeyi atlatmaya çalışan fare, kendi özgürlüğüne darbe vuran tokso ile bilinci yön değiştirmekte ve her türlü talebinden vazgeçebilmektedir. İşte insan bilincini sınırlayan toksolar da vardır denilebilir.

“Tokso insana bulaştığında ise tercihen beynin korku ve endişe ile ilgili bölümünü, beynin amigdala denen bölgesini harekete geçiriyor. Amigdala, her şeyiyle yırtıcılardan kaçınma kanallarıyla ilgili bir tabirdir.”¹¹⁵ İnsanın beyninde oluşan bu etkileşim tıpkı farenin kediye âşık olması gibi insanın da kediye karşı olağandan daha fazla sevgi göstermesine yol açmaktadır. Burada ahlâkın sınırlılığından nasıl bahsedebiliriz. Yani dışarıdan bir etken beynimizin çalışma yapısını tamamıyla değiştiriyor ve belki de sınırlı sempati besleyeceğimiz kediye karşı artan oranda bir sempati beslemeye meyilli hale geliyoruz.

Dışarıdan bilince yapılan etki ne denli ahlâkîdir? Doğanın çalışma sisteminde bu türden değişkenlerin rolü ne derece büyüktür? Özgür irade kavramı yalnızca kontrolün bizde olduğunu hissettirmek için mi vardır? Eğer öyle ise, kader kavramını açıklayan kelimelerin, küllî ve cüzî irade serbestisinin sınırlılıkları nelerdir?

Tokso farenin beyninde hangi bölgeyi etkileyeceğini nasıl biliyordu? Hedefe odaklı bir kimyasal ilaç gibi amigdala bölgesine nasıl ulaştı ve bunun sonucunda ne

¹¹⁴ John Brockman, *Zihin*, trc. Zeynel Gül, 1. Baskı, (Alfa Bilim, Aralık 2013), 208-2016.

¹¹⁵ John Brockman, *Zihin*, 211.

elde etti? Kedi, toksoplazma ve fare üçgeninden olaya bakıldığında öncelikli olarak muazzam bir işbirliği ve iletişime tanık olunmaktadır. Bu işbirliği neticesinde de kusursuz bir planla ortaya çıkan ciddi bir organizasyon söz konusudur.

Ancak tüm bunlar nasıl olabilir? Sözleşmenin ana unsurları olan ‘iletişim ve uzlaşma’ burada da mevcut görünmekte midir? Detaylı olarak konuya bütüncül bir bakış açısı ile yaklaştığımızda görmekteyiz ki, iletişimin ve uzlaşmanın olduğu muhakkaktır. Bu kavramların olması sözleşmenin doğasını da korumaktadır. O zaman bilincin tüm canlı ve cansız varlıklarda var olduğunu ancak onları yorumlama ve anlamlandırma yetilerinin henüz biz de gelişmediği bu sebepten bilince bakış açımızın sınırlı kaldığını, ancak eldeki değişkenlerle bir noktaya kadar gözlem yapabildiğimizi ileride gelişecek teknoloji ile bu gözlemleri daha artırabileceğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz.

“Her ahlâk ilkesi bir ahlâk kuralları manzumesidir. Elbette her kural manzumesi işe yaramaz. Bir kurallar manzumesinin bir ahlâk yasası olarak kabul edilmesi için en azından iki koşulu yerine getirmesi gerektiğini varsayalım. Birincisi, tam olmalıdır. Yani ahlâken önemli her durum için bir reçete sunmalıdır. Başka bir deyişle, hiçbir durum için uygun olmayan reçeteler sunmamalıdır. İkincisi, tutarlı olmalıdır. Yani bir durum için çeşitli reçeteler sunmamalıdır.”¹¹⁶

“Kişi, pek çok insan gibi, toplumu doğüstü bir düzene sahip olan ve ilahi bir yasa koyucuyu içeren bir şey olarak düşünebilir, ama bu durumda bile kişi, bu toplumsal niteliği ahlâka yükler. Bunlardan dolayı, ahlâk bazen, sanki bir birey, aile ya da sosyal bir sınıf, kendi toplumununkinden farklı, kendisine ait bir ahlâka ya da ahlâkî eylem rehberine sahip olamazmış gibi, bir bütün olarak toplumun kullandığı bir araç şeklinde tanımlanır.”¹¹⁷

Sözleşme, ahlâk kavramı ile iç içe geçmiş fenomenal bir olgudur. Bilinç ise ahlâkı tamamlayan eksantrik bir parametredir. Bilinç kavramının da şimdilik tüm canlı ve cansız varlıklara atfetmemizde bilimsel açıdan bir engel olmadığı göz önüne alındığında sözleşmenin tüm evreni kapsadığını söylemek pek tabii ki de mümkündür.

Tezimizin ana konusunu oluşturan toplumsal sözleşme ve bunun yaşamımıza etkileri, ilk insandan günümüze kadar uzanan süreçte insana dair büyük hikâyenin bir parçasını anlatmak için tüm bunları detaylandıracağız. Öte yandan insanın tüm

¹¹⁶ Feldman, *Etik Nedir*, 104.

¹¹⁷ Frankena, *Etik*, 24.

yaşamını öncesi ve sonrasıyla sunmak için din gerçeğini ve faktörünü en başa oturtmak gerekir.

Bu yüzden bir toplumsal sözleşmeyi diğer sözleşme türlerinden ayıran en önemli faktör olarak karşımıza din çıkmaktadır. Dini, Âdem ve Havva'nın yeryüzüne inmesi ile başlatacak olursak ilk "mikro toplumsal sözleşme" de işte o zaman vuku bulmuş olacaktır. Hatta iki kişilik mikro devletin dahi on sayfalık bir anayasası ya da sözleşmesi vardı denilse yanlış olmaz. Hatta Kabil'in Habil'i öldürmesi bir toplumsal sözleşme ihlali olarak değerlendirebiliriz.

Çünkü bir toplumsal sözleşmenin iyi veya kötü olduğu gibi bir değerlendirme yapmak son derece yersizdir. O anki koşul, şart ve durum çerçevesinde meydana gelen olaylar bütünüdür. Bir insanın küçük bir dokunuşu bu sözleşmenin tüm parçalarını kolaylıkla değiştirebilir. "Her şekilde, ister toplumun bir aracı olarak düşünölsün, isterse kişisel bir düstur olarak düşünölsün, ahlâkın sağduyu ile karşılaştırılması gerekir. Belki sağduyu ve ahlâk aynı tür davranışı, örneğin dürüstlüğü emretmektedir. Belki sağduyu, ahlâkî bir erdem de olabilir, ama bireyin istekleri ya da yararı açısından neyin tam olarak doğru ya da erdemli olduğunu belirlemek ahlâkî bakış açısının ayrı bir özelliğı olamaz."¹¹⁸

Kabil'in Habil'i öldürmesi insanlığa dair işlenen ilk cinayettir. Bu cinayet ilk pişmanlığı ilk üzüntüyü ilk tecrübeyi de beraberinde getirmiştir. Toplumsal sözleşmenin kuralları zamana ve mekâna göre karşılaşılan olaylar ile şekil almaya başlamıştır. O zaman dünyaya indirilen din bir nevi toplumsal sözleşme oluşturur. Çünkü din kavramının temelinde, hak, adâlet, eşitlik, özgürlük, insan haklarına saygı temelli bir içerik barındırmaktadır.

Bu temelden yola çıkarsak toplumsal sözleşmenin ilk uygulayıcısı Âdem ve Havva'dır diyebiliriz. Bu doğrultuda, ilk suçun pişmanlığını hisseden diğer bir ifadeyle ahlâkî melekeleri harekete geçen de Kabil'dir. Yine buradan şu ipucu elde edilebilir: Toplumsal sözleşme insan davranışlarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkma süreci de insanın ahlâkî serüvenin bir parçasıdır.

Ancak ahlâkî kapsayan temel misyonlar neden insanoğlunda hep vardı. İyi ve kötü olarak ayırabileceğimiz bu misyonlar süregelen bir genetik sorun mudur? Yoksa

¹¹⁸ Frankena, *Etik*, 25.

manevi olarak dinin bize beyan ettiği sınav dnyasını test etmek için mi ortaya çıkmıştır? Aslında bakılırsa bu sorunun tek bir cevabı yok, sonuçta bilim de bir şekilde dine hizmet etmektedir. Din ile bilimi bu kadar birbirinden ayrı tutmak ortaya çıkartılabilecek birçok konunun aslında tamamıyla yok olmasına olanak tanımaktadır.

Bilgiyi yorumlama biçimi üzerine birçok söylem ve eylem geliştirildiği olmuştur. Ancak bilim ile din kasıtlı veya değil bir şekilde birbirinden hep uzak tutulmak istenmiştir. Biz ise bu ikisinin buluşmasını sağlamak hedefindeyiz. Buluştuğunda ortaya çıkacak yeni yorumlar kulağa her ne kadar farklı gelse de mutlaka bir yerlerde birileriyle bir şekilde etkileşime girecektir.

Bu sebeple, toplumsal sözleşmeyi tanımlarken çok boyutlu ve farklı disiplinlerden konuları bir araya getirme gayreti hasıl olmuştur. İşte ahlâk da böyle bir kavramdır. Toplumsal sözleşmenin tanımını sözlükte yer aldığı şekilde yaptığımızda yorumlama metodumuz oldukça dar kalacak ve bizi gerçek bilginin çekirdeğinden uzaklaştıracaktır. Ahlâk iyi ve kötüdür derken ahlâka cismani bir yakıştırma yaptırıyoruz. Ancak ahlâkı tanımlamanın da başka yolu şimdilik görünmemektedir.

İnsanlar iyiyi ve kötüyü nasıl değerlendirir? İyi zamana ve mekâna göre değişir mi? Keza kötülükte insan vasıtası ile mi sadece yayılır? Bu tür ahlâk felsefesinin konuları aynı zamanda son derece kelimâdir. Dini açıdan ele aldığımızda kötülüğün yaratıcıdan gelmesi mümkün görünmemektedir. Yaratıcı yalnızca iyiliğin kaynağıdır. Kötülük şeytan vasıtası ile insanın hür iradesini kullanarak gerçekleştirdiği eylem biçimidir. Bu sebeple İslâm'ın muhteviyatı içerisinde şer bir gerçeklik unsuru olmakla birlikte dıştan gelen (arızı) bir kavram olarak kabul edilmektedir.¹¹⁹

Kötülükler insanın bu dünya üzerinde sınanması ve ölümden sonraki yaşamda geçireceği ebedi hayatın nasıl olacağını belirleyen yegâne faktörlerdendir. Dini anlamda kötülüğün karşılığı günah ile karşılık bulur. Büyük kötülükler büyük günah diye adlandırılır. Bu günahlar insanın hesap defterinde birikir ve hesap günü tartıya konur. İyi ve kötülük karşılaştırılması bu şekilde yapılır. Bu yüzden de inançlı toplumlarda toplumsal sözleşme oluşumu inançsız toplumlara göre daha farklıdır. Bu farklılık her şeyden önce inançlı toplumların davranışlarını hem bu dünya hem de ölümden sonraki dünya için şekillendirmeleridir.

¹¹⁹ Emine Öğük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet," *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (Haziran 2015), 22.

İnançsız toplumlarda ise yalnızca bu dünya üzerine odaklanma ve davranışları ona göre yönlendirme mevcuttur. Onların ahlâk anlayışı bu dünyada geliştirdikleri felsefi konular ve genetik olarak aile ve çevreden aldıklarıyla sınırlı kalmaktadır. İnançlı toplumlarda ise ahlâk anlayışı, kutsal kitaptan ve o kendi dinlerine mensup peygamberlerinin öğretileri ile daha geniş çaplı bir boyut kazanmıştır. İnançsız toplumlarda vicdan ön plandadır. Ahlâksal sınırlılıkları vicdan çerçevesinde belirlerler.

İnançlı toplumlarda ise vicdan tek boyutlu olarak ele alınmaktadır. Çünkü vicdanı tamamlayan ana unsur maneviyattır. Maneviyatsız vicdan oldukça yetersiz olarak görülmektedir. Ahmet Hamdi Akseki İslâm Dini kitabında vicdanı şu şekilde tanımlamaktadır. “Bazı filozoflar vicdanın din makamına kaim olabileceğini söylemişlerse de bu doğru değildir. İyiyi kötüden, hayrı şerden ayırt etmek isti’dadı insanda fitridir. Fakat vicdan dediğimiz bu isti’dat, tâlim ve terbiye ile tekamül edeceği gibi, kötü itiyatlarla, fena muhitlerin kötü telkinleriyle körleşeceği ve hatta büsbütün yok olabileceği de şüphe götürmez bir hakikattir.”¹²⁰

İnsan bir öğretici ve yol gösterici olmadan tek başına yoldan çıkmaya meyillidir. Bu yoldan çıkış bazen sürüler halinde bazen de bireysel olarak gerçekleşebilmektedir. Diğer yandan güç, dünya üzerinde konumlanmış birçok insanın sosyal ve beşeri ilişkilerinde kilit bir öneme sahiptir. Güç, insan psikolojisinin vazgeçilmez unsurudur. Kimi insan güç karşısında tüm benliğini bir kenara bırakıp gücün kaynağına koşulsuz teslim olurken, kimi insansa gücün yaydığı enerjiye karşı bir duruş sergilemektedir.

Tarihte bu tür duruşlar zaman zaman isyan adıyla anılmıştır. Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife’nin (Nu’mân b. Sâbit) zindanlarda işkence görerek şehit edilmesi gücü elinde bulunduranların düşüncelerinin bunu kavrayamaması sebebiyledir. Konuya Ebu Hanife’nin durduğu yerden baktığımızda, güce karşı eksantrik bir manevra ile bireysel direniş sergilemektedir. Sonucunun ne olacağını bildiği halde neden davasından dönmediği toplumsal sözleşmenin mühim konuları arasında yer almaktadır. Ebu Hanife’nin davası neydi? Neden canı pahasına onu savundu. Bugün milyonların Ebu Hanife’nin öğretilerinden yol aldığını söyleyebilir

¹²⁰ Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini İtikat, İbadet, Ahlâk*, 21. Baskı, (Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1969), 10.

miyiz? Ebu Hanife'nin direniş i ona bir güç mü kattı yoksa zaten gücü elinde mi barındırıyordu?¹²¹

“Son Emevi halifeleri ile Abbasilerden Mansur ona baş kadılığ ı teklif ettiler, O ısrarla bunu kabul etmedi, sonuncusu bu yüzden Ebu-Hanife'yi hapsetti (150/767)... Ebu Hanife'nin bu vazifeyi kabul etmemesinin sebebi, devlet yönetimini gasp eden ve hilafeti saltana çeviren yöneticilere karşı bir pasif direnişte bulunmak ve böylece halka mesaj vermektir.”¹²²

“İmam Ebu Hanife, halifelerin şeriat işlerine müdahalesinden çekindi, şeriatı onların arzularından kurtarmak, fukahanın düşünce özgürlüğüne sahip olmasını istedi. Bunun için, kırk büyük öğrencisini seçti ve bir fıkıh akademisi kurdu. Gayesi Kur'an'da ve hadiste açıklansın açıklanmasın, sahabe ve tabiin selef icma etsin etmesin ibadetlerden muamelata, ukubata ve diğerlerine kadar büyük fıkıh konularındaki dini hükümleri tedvin etmekte.”¹²³

Ebu Hanife her şeyden önce dinin, güce hizmet etmemesi gerektiğ i konusunda net ve somut bir bakış açısı sergilemiştir. Din her şeyden önce haklıdır, adâlettir. Bunlardan birisinin eksik olması bir diğerinin de olmaması anlamına gelmektedir. İş böyle olunca da Hz. Peygamberin bize tebliğ ettiğ i dinden oldukça uzak bir yaşam tarzına bürüneceğ imiz endişesi hâsıl olmuştur ki, bu gayet yerinde bir sorgulamadır.

Dinin insanlar arasında eşitsizliğ i gidereceğ i, hem Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinde hem de Hz. Peygamberin hadis-i şeriflerinde sıkça tekrarlanır. Bu olgunun bu kadar sık bahsedilmesi onun özüne dair de ciddi anlamda ipuçları vermektedir. Bu da demek oluyor ki, din koşulsuz şartsız eşitlikten yanadır. Hz. Peygamberin Arap olmayanın Arap olana bir üstünlüğü yoktur derken ki söylemi gayet açıktır. Yüzyıllardır evrensel mesaj olarak günümüze kadar gelmekte ve bundan sonra da bu şekilde devam edecektir.

Hilafet müessesesinin varlığı halife ile topluluğ un karş ılıklı akdine bağlıdır. Bu akit halifenin Allah ve Resulü'ne bağlı olduğ u müddetçe devam eder.¹²⁴ Ancak

¹²¹ Bk. Cem Zorlu, İmam ve Muhalif, (İstanbul: İz yayıncılık, 2013).

¹²² Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 9. Baskı, (İstanbul: İz yayıncılık 2012), 172.

¹²³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012 İstanbul), 61.

¹²⁴ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, trc. Süleyman Akyüz, 11. Baskı, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 193.

konunun istisnası vardır ki, o da halifenin toplumuna zulüm uygulamasıdır. Bu durumda halkın halifeyi görevden alma yetkisi vardır.

Bu yüzdendir ki, Ebu Hanife olması gerekeni savunduğu için cezaevlerinde işkence görmüştür. Davası, olağanüstü bir şey yaptığı için değil olması gerekeni seslendirmesinden ibarettir. Ancak o dönem gücü elinde bulunduranlara (dönemsel olarak bunlar Emevi ve Abbasi liderleridir) eşitlik kavramı ekonomik, sosyal ve idarî açıdan oldukça rahatsızlık vermiştir.

Sorulardan biri de, Ebu Hanife neden canı pahasına savundu? O Allah'ın dünyaya Hz. Peygamber vasıtası ile getirdiği dini özümsemiş, ona inanmış ve onun yolunda hakka yürümek istemiştir. Bu yalnızca ibadet faslı ile olabilecek bir husus değildir. Dinin yaşamasını ve nesillere toplu olarak aktarılmasını sağlamak için onun muhteviyatına verilecek herhangi bir zararı engellemek de önemli bir ibadet faslıdır.

Onun, inandığı davasına sonuna kadar canı pahasına sahip çıkması ve sarsılmaz duruşu hakkında İmam Malik, Ebu Hanife için, “Ebu Hanife öyle bir kişidir ki, sana şu direğin altın olduğunu iddia etse ispat edebilir,” İmam Şafii ise, “Bütün insanlar fıkhıta, Ebu Hanife'nin aile fertleri sayılır” demişlerdir.¹²⁵ Çünkü dinde bir ‘şey’in özü siyasi, ailevi herhangi bir sebeple bozulduğunda o ‘şey’ başka bir ‘şey’e dönüşür. Bu ‘şey’ler arasındaki akışkanlık yeni bir ‘şey’in doğmasına neden olur. Ne eski ne yeni olabilir. Tarihte ve günümüzde de İslâm dininin adını kullanarak yeni isimlerle bir araya gelen ve İslâm'ı kullanan kötü niyetli grupların da yaptığı tam anlamıyla budur. Muhteviyatını boz ve yeni bir ‘şey’e dönüştür. O ‘şey’ senin silahın olsun. O Allah'a değil sana hizmet etsin anlayışı hüküm sürmektedir. İşte Ebu Hanife'nin de mücadele ettiği durum budur. Negatif anlamda değişimin önüne geçmek, pozitif anlamda dönüşümü desteklemek onun asli gayesidir. Yüzyıllardır Ebu Hanife gibi önemli ilim adamları, yalnızca sahih hadislerin günümüzde vücut bulması, Kur'ân-ı Kerîm meallerinin özüne uygun bir şekilde yapılması, tefsirlerin amacını aşmaması gibi bir takım zorlu süreçlere müdahil olarak çekirdeği korumayı amaç edinmişlerdir. Ebu Hanife bu konunun öncülerinden olmuş ve canını bedel olarak ödemiştir. Tarih onu şehit olarak anmaktadır.

Toplumsal sözleşme, barındırdığı muhteviyattan kaynaklı olarak iktidarın varlığından doğrudan etkilenir. Ebu Hanife'yi öldürten Ebû Câ'fer Mansur da hiç

¹²⁵ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 173.

kuşku yok ki, o dönemki toplumun şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır. Acaba bu rol günümüzde yaşanan ve İslâm'ın adı kullanılarak vuku bulan terör olaylarının şekillenmesinde kaynak bir konumda olabilir mi?

Ortak küme anlayışından yola çıkarak bu konuya her açıdan bakmaya çalışalım. İslâm toplumsal sözleşmesi yalnızca bir olaydan olumsuz manada etkilenecek kadar kırılgan değildir. Bununla birlikte küçük olayların büyük bir etkisi olduğu da “kaos teorisi”nden¹²⁶ rahatlıkla anlaşılmaktadır. Küçük denilen olaylar büyük reaksiyonlara zamansal süreç içerisinde neden olabilirler.

Günümüzde, bazı terör örgütleri insanları katlederek isimlerini İslâm'la bağdaştırmaktadırlar. Aslında İslâm'ın hiçbir emri ile uzak/yakın ilişkisi bulunmayan bu terör örgütlerinin en büyük derdi İslâm'ın muhteviyatına zarar vermektir. Eşitlik, adâlet, hak, insan hakları gibi bugün tüm insanlığın ortak değeri olan unsurlar bu tür terör örgütlerinin baş düşmanıdır ve İslâm'ın muhteviyatını kendi mesajları ile doldurarak parasal güce hizmet etmektedirler.

Bu sebeptendir ki, İslâm dininin doğru anlaşılması açısından önemli müctehitlere ihtiyaç duyulmaktadır. İslâm dini için çağımızda bu sıkıntı yaşansa da İmam-ı A'zam Ebu Hanife, İmam-ı Malik bin Enes, İmam-ı Muhammed bin İdris Şafi'i ve İmam-ı Ahmed bin Hanbel gibi büyük mezhep imamlarının varlığı bu boşluğu doldurmamıza olanak tanımaktadır. Her birinin duruşu ve yaşamı kendi çevrelerinde bir toplumsal sözleşme meydana getirmiştir.

Bugün milyonların Hanefi mezhebini seçmesi ve uygulamada ona tabi olması, Ebu Hanife'nin direnişinin “sembol bir toplumsal sözleşme” yarattığının en bariz göstergesidir. Mazlum olan Ebu Hanife halk tarafından anlaşılacak mesajları bugün nesilden nesile aktarılmaktadır. O zaman Ebu Hanife'nin yaşamından yola çıkarak şunu net bir şekilde anlayabiliriz ki, önderin duruşu toplumu etkiler, sonraki nesillerde ise bu etkileşim sözleşmeye dönüşür ve bu bir domino etkisi ile bir mezheb oluşturur.

Mezhep ise başlı başına toplumsal sözleşmenin alt kollarından biridir. Çünkü her mezhep bir toplumsal sözleşmedir. Ancak her toplumsal sözleşme bir önceki

¹²⁶ Bilimsel anlamda “kaos” terimi ise, rastgele gözükken olayların içinde varolan ve bu olayların temelini oluşturan bir birine bağlılığın ifadesidir. Kaos bilimi gizli biçim düzenleri, ince farklar, nesnelerin “duyarlılığı” ve tahmin edilemeyen yeniye nasıl yol açtığına dair “kurallar” üzerine odaklanır. (John Briggs ve F. David Peat, *Kaos Yedi Yaşam Dersi*, 1. Baskı, trc. Sezen Soner, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2001), 12.

sözleşmenin varlığını etkiler mi? Ya da bir diğeri ile mutabakat sağlama yolları arar mı? Mezhep imamlarından da görüleceği üzere gücün yalnızca zor kullanarak elde edilen bir unsur olmadığı, insanlara önder olabilecek kişilerin bilge ve yol gösteren niteliklerine haiz olmasının yeterli olması kabul edilebilir. Halk bir kez doğruyu gördükten sonra da toplumsal sözleşmenin temellerini doğaçlama olarak atmaktadır. Kitlelerin bu konuda oldukça mühim bilgeliği söz konusudur. Bir gün İbn Arabi, şöyle bir hatırasını anlatıyor:

“Fakihler hiç olmayacak yorumlar yaparak sultanların maksadına uygun fetvalar verir, bunu şer’i bir hükümmüş gibi gösterirler. Oysa buna kendileri de inanmaz. Bir gün Sultan Melik Zahir Gazi ile sohbet ederken hademeye gizli evrakı getirtip bana gösterdi ve: “Sen ülkemde haksızlık ve yolsuzluk olduğunu söylüyorsun. Vallahi bu hususta ben de senin gibi düşünüyorum. Ama yapılan hiçbir zulüm ve haksızlık yoktur ki, fakihlerin verdiği fetvaya dayanmış olmasın. Bu fetvalar onların el yazılarıyla, işte buradadır.”¹²⁷

Şimdiye kadar sözleşmenin neleri kapsadığı, nelere sözleşme diyebileceğimiz gibi konuları çözümlenmeye gayret ettik. Bu çözümlenmelerde karşımıza, ahlâk, eşitlik ve güç gibi kavramlar çıktı. Her ne kadar bu kavramlar evrensel olsa da her bir bilim dalının bu kavramlara yaklaşması ve çözümlenmede kullandığı metodoloji son derece farklıdır. Bu yüzden de netlikte bulanıklaşma dönemsel olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak toplumsal sözleşmenin İslâmî ilimler açısından bakış açısı henüz oturtulmamış ve çözümlenmemiştir. Bu belirsizlik İslâm ile çağın neslinin buluşması konusunda bazı aksaklıklara yol açmaktadır. İnsanın doğup büyüdüğü toplumsal sözleşme günümüze kadar birçok süzgeçten geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. Her coğrafyanın kendine özgü sözleşme biçimleri doğmuştur. Bu biçimlerin oluşmasında din faktörünün etkisi büyüktür.

Hal böyle iken, dini bir bakış açısı ile toplumsal sözleşmeyi ele almamak da birçok sakıncayı beraberinde doğurmaktadır. Küreselleşmenin egemen olduğu günümüz evrensel dünyasında paranın hızla yayılması gibi bilginin de hızla yayılımı söz konusudur. Toplumsal sözleşmeyi oluşturan ahlâkî kavramların da evrenselleşmesi bazı konularda ciddi çalışmalar yapılması gerekliliğini net bir biçimde

¹²⁷ Süleyman Uludağ, *İbn Arabi*, 1. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 53.

ortaya koyar. Hz. Peygamberin Hılfu'l-Füdül içerisinde yer aldığı insan hakları hareketleri ve Veda hutbesi de bir nevi toplumsal sözleşme aşamalarıdır.

Ayrıca Medine Vesikası, siyasi hükümler dışında toplumsal düzeni sağlayıcı bir takım kurallar da koymuştur. Kısas hükmü (21 md), suçluların sürgünü (22 md.), sadece suç işleyene karşı yaptırım ilkesi (37b md.) 37b md.'si, günümüz modern hukukun öngördüğü cezaların şahsiliği ilkesi olarak da ifade edilir.¹²⁸ Avva'ya göre “Medine Anayasası denen bu vesika gayet açık ve net olarak Hz. Peygamber'in siyasi ve diplomatik dehasını ortaya koymaktadır. Zira *örneksiz* olarak yazılmış olmasına rağmen vesikanın maddeleri yeni kurulan devletlerin siyasi işlerini düzenlemek için ihtiyaç duyacağı şeylerin çoğunu içermiş ve son derece titiz bir dille kaleme alınmıştır.”¹²⁹

Batı kaynaklı argümanlar Toplumsal Sözleşme hareketlerinin Avrupa'da başladığını ileri sürerler. Öte yandan, Hz. Peygamber'in evrensel mesajlarını tüm insanlığa duyurması ile sözleşme üzerinde bir oluşum süreci gerçekleştirmiştir. En büyük toplumsal sözleşme hareketleri, İslâm dininin kitlelere yayılması, mezheplerin doğuşu ve gelişimi olarak gösterilebilir. Burada bizim temel misyonumuz var olan ile var olmayanı ayırt etmek. Var olanı anlatabilmek ve anlamlandırabilmektir.

İngiliz filozof Philippa Foot'un gerçekleştirdiği düşünce deneyi olan “Trolleybüs Problemi” birçok bilim dalını meşgul etmiştir. Ahlâkî ikilemelerimizin bilinçaltını gün yüzüne çıkartan bu problem şu şekildedir:

“Kontrolden çıkan bir trolleybüsün sürücüsü önündeki rayın üzerinde beş kişi görür. Ya bulunduğu rayda kalmayı sürdürerek (nedeni belirtilmemiş bir sebeple insanlar raydan ayrılamıyordur) beş kişiyi öldürebilir ya da trolleybüsü yalnızca tek kişinin bulunduğu yan raya sürerek ona çarpıp ölümüne neden olabilir. Acaba o beş kişi yerine tek kişinin öleceği şeklinde direksiyonu daha az kişinin bulunduğu raya doğru kırmalı mıdır? Filozof ayrıca, bu senaryonun doktorların bir kişiyi öldürüp onun kadavrasından bir serum yaparak pek çok kişinin hayatını kurtarabilecekleri başka bir senaryodan nasıl farklılık gösterdiğini merak etmiştir. Foot'un düşüncesine göre, çoğumuz öleceklerin

¹²⁸ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 46-47.

¹²⁹ Avva, a.g.e., 47.

sayısını en aza indirmek için tramvayı yan raya geçirmeyi onaylarız ve serum elde etmek için insan öldürmeyi onaylamayız.”¹³⁰

İnsanların büyük çoğunluğu şalteri indirmeyi tercih ederken, yine insanların hayatını kurtarmak için bir kişiden serum üretilmesine karşı çıkarız. Oysa iki durumda da bir kişi ölüyor ve birçok kişinin hayatı kurtuluyor. Bizi bu duruma getiren ahlâkî dinamiklerimiz acaba hangi güdülerimizi çağrıştırıyor. Konuya ilişkin din felsefecisi (Hıristiyan kelamcısı) olarak bilinen 1225-1274 yılları arasında yaşamış Aziz Thomas çift etki ilkesinden söz eder. “Ahlâkî olarak iyi olan bir eylem yan ürün olarak kötü etkilere sahip olabilir fakat kötü araçlar iyi bir sonuç elde etmek için kullanılmamalıdır.”¹³¹ Burada insanın varoluşsal bir problemi sorgulanmaktadır. İnsan amaç mıdır yoksa araç mıdır?

Eğer şalteri indiren adam yan yolda yürüyen kişinin ölümüne sebebiyet veriyorsa ve yan yolda yürüyen adamın ölümü diğer beş kişinin kurtulmasına imkân tanıyorsa, yan yolda yürüyen kişi hiç şüphesiz araç olmaktadır. İnsanın tabiatı gereği yüce bir varlık olduğu tartışmaları gün yüzüne çıkartıldığında ise araç olmanın ne denli kaotik sonuçlar doğuracağı ortadır.

Peki o zaman bizi bu ahlâkî yönelime iten nedir? Neden şalterin indirilmesine imkân tanımaktayız? Bir kişinin kat’i suretle ölmesi başkalarının kurtarılmasına karşılık vicdanen rahatlatıcı bir sebep midir? Acaba yan yolda yürüyen bizim çok yakın bağımız olan bir kişi olsa idi, aynı davranış içerisinde bulunur muyduk? Muhtemelen aynı davranışı sergilemezdik, çünkü bağımsız olan birisinin kendi eylemimiz sonucu ölmesine imkân tanımazdık. O zaman ahlâkın evrensel olmadığı, duruma, kişiye, koşula göre değişkenlik gösterdiği gayet açık bir biçimde ortaya konmaktadır.

Evrensel olmayan bir ahlâk ile evrensel insan haklarından nasıl söz edilebilir. Bugün dünyada var olan birçok mevzuat evrensel ahlâk ilkeleri ışığında düzenlenmiş ve birçok ülke bu anlaşmalara taraf olmuştur. Mikro ölçekte bahsettiğimiz düşünce deneyi makro ölçekte de aynı sorunları vermektedir. İnsan hakkı dediğimiz kavram

¹³⁰ Thomas Cathcart, *Trolleybüs Problemi*, trc. İbrahim Şener, 1. Baskı, (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 13-14.

¹³¹ Cathart, a.g.e., 45.

tıpkı trolleybüs düşünce deneyinde olduğu gibi, kişiye, koşula ve zamana göre değişiklik gösterebilir.

Bu durum bizi; ahlâkın hangi veçhelerinin evrensel olduğu, hangilerinin olmadığı konusunda diyalektik sorgulamaya yöneltmektedir. Çözümlemeyi zor yapan kısımda insan tabiatının pek tabi değişkenliğidir. Bu değişkenlik nedensellik ile doğrudan bağlantılıdır. Sebepler ahlâkî normlarımızı ciddi şekilde etkiler ve ahlâkî çıktılarımız sebepler ile doğrudan ilintilidir. Bu determinist yaklaşım, sebebin ve sonucun bireylerin kendi kıstaslarına göre ruhsal olarak yorumlaması ile bağlantılıdır.

Tüm bu durumlar baz alındığında toplumsal sözleşmenin evrensel olması gerekliliği gün yüzüne çıkmaktadır. Ancak evrensel teriminden anlaşılan duruma ve koşula göre değişkenlik göstermesi, nedensellik ile güçlü bir bağ kurması. Başlangıçtaki farklılıkların sonuca büyük etki ile nüfuz etmesi, bu evrenselliği sorgulamamıza yol açmaktadır. Evrensel bir toplumsal sözleşmede ahlâkî normların herkese, her türlü koşul altında kişilerden bağımsız bir şekilde uygulanabilir olmasıdır. Dünyanın herhangi bir coğrafyasında herhangi bir zaman diliminde yapılan eylem ve davranışın standart bir şekilde gerçekleşmesi toplumsal sözleşmenin özü ile doğrudan ilintilidir.

Hz. Peygamber “Arap olanın Arap olmayana üstünlüğü yoktur, herkes bir tarağın dişleri gibi eşittir”¹³² derken, evrensel bir toplumsal sözleşmesinden bahsediyordu. Günümüzde verilen eşitlik mesajları ise güç ile doğrudan ilintilidir. Gücü elinde bulunduranların eşitliği ile gücü elinde bulundurmayanların eşitliği çok farklıdır. Bu yüzden ki, son derece basit kavramlar ile açıklanabilecek konular üzerine birçok müktesebat türetilmiştir. Ahlâkın bu kadar paradoksal olması toplumsal sözleşmenin temellerini de derinden sarsabilir.

1.2.3. Toplumsal Sözleşme ve Mülkiyet İlişkisi

Toplumsal sözleşmeyi oluşturan bir diğer husus ise mülkiyettir. İnsanlık tarihi kadar eski olan mülkiyet, semavî dinlerin de düzenlemelerine mevzu olmuştur. Mülkiyet hakkı da temel insan hakları konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mülkiyetin varlık biçimi insanların bir arada toplu bir biçimde yaşamalarına sosyal ve beşeri ilişkiler geliştirmelerine imkân tanır.

¹³² Acluni, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, 2: 433.

İnsan, İslam inancına göre yeryüzünde Allah'ın halifesidir ve bu durum servet ve malda da aynıdır. Ancak bu "halife"lik büyük bir şeref olduğu kadar, sahip olunan servette de insanın "zilyed"liğinin asıl olmadığını, dolayısıyla harcanması gereken yerlere asıl sahip olan Allah'ın istediği oranda harcamadan çekinilmemesi gerektiği vurgulanır.¹³³ İslâm dini içerisinde bireylerin mülk edinmeleri üç koşula bağlanmıştır bunlar, veraset, hibe ve kazançtır.¹³⁴ "İslâmîyet, mülkiyeti benimsemekte ve fakat bu hakkın kötüye kullanılmasını önleyip sosyal faydaya yöneltici mahiyette bazı kayıtlarda sınırlamaktadır. Diğer, dinler ise bu konuda, kimi mülkiyete karşı kimi taraftar olmak üzere, tek yönlü bir karakter göstermektedir."¹³⁵

Mülkün eşit ve hakkaniyetli bir şekilde dağılımı Kur'ân-ı Kerîm'in özünde bize verilen en mühim mesajlar arasında yer almaktadır: "*Bir de aranızda mallarınızı batıl sebeplerle yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günah ile yemek için, o malları hâkimlere rüşvet olarak vermeyin.*"¹³⁶ *Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ancak kendi rızanızla yaptığımız ticaretle yemeniz helaldir. Birbirinizin canına kıymayın. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir.*"¹³⁷

İslâm'ın mülkiyet konusuna verdiği önem, miras ayetlerinde daha etkili biçimde açıklanmıştır. Kadın ve erkeğe mülklerini paylaşma ve miras bırakma konusunda kat'i emirler verilmiştir. Miras paylaşımındaki oranlar hakkındaki duygusal tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, kadına hiç hak tanımayan Cahiliye'deki haksız uygulamalar kaldırılarak, onların da mülkiyet hakları ayetle kesinleştirilmiştir. Öyle ki, kadınların da mirastan paylarının bulunduğunu bildiren ayet, erkeklerin hakkını bildiren ibare ile birebir benzerlik arz eder.¹³⁸ Bu durum İslâm'ın ilk yıllarından itibaren mülk konusunun toplumsal sözleşmenin ana unsurları olduğu sonucu çıkarılabilir. Her peygamberin hukukî düzenlemelerden öte bir toplumsal sözleşme getirdiği ve var olan sözleşmeleri geliştirdiği ve toplumun içinde bulunduğu konuma göre genişlettiğini de söylemek mümkündür.

¹³³ Faruk Beşer, *İslamda Sosyal Güvenlik*, (Ankara: Diyanet yay, 1987), 24.

¹³⁴ Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, 152.

¹³⁵ Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 5. Baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 17.

¹³⁶ Bakara 2:188

¹³⁷ Nisa 4:29

¹³⁸ Bk. Nisa, 4: 7: Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından **erkeklerle pay vardır**; yine ana-babanın ve akrabanın bıraktıklarından **kadınlara da pay vardır**...

Bu hakkaniyet aynı zamanda bir ibadet biçimidir. İnsanların aynı koşul ve şartlar altında eşit bir yaklaşım göstermesi, bir domino etkisi yaratacak ve birçok konuda bu eşitlik devam edecektir. Hal böyle iken mülkiyete dair ahlâkî fenomenlerin açıklanması da meşakkatli bir çözümlenme ile karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insan Hz. Yusuf'un da dediği gibi her daim hata yapmaya ve ne pahasına olursa olsun var olanı işini günah ile sonuçlandırmaya bile meyillidir. İslâm hukuk literatüründeki âdemiyyet kavramının muhteviyatında da insana dair hata yapma oranı her daim ciddiyetini korumuştur.

Diğer yandan, “her türlü mülkiyet zorunlu olarak zamanaşımıyla veya Latinlerin dediği gibi Usucapion’la, yani “daimi zilyetlik/daimi sahip olma” ile başlamıştır. Öyleyse, zilyetlik nasıl olur da geçen süreyle mülkiyete dönüşebilir? (Mesela, haram yolla edinilmiş bir malın üzerinden) zilyetliği istediğiniz kadar uzun zaman sürdürün, yılları, hatta yüz yılları yan yana getirin, kendi başına hiçbir şey yaratmayan, değiştirmeyen ve dönüştürmeyen “süre”nin yararlanan kişiyi mülk sahibine dönüştürmesini sağlayamazsınız.”¹³⁹ Gerçi İslam hukukunda kamunun ortak olduğu ormanlar, ağaçlar, otlar, meyveler vb. mallarda ilk defa onu alan kişi ona sahip olur. Burada herhangi bir zaman geçmese de zilyetlik hukukuna tabidir.¹⁴⁰

Toplumsal sözleşmeyi içerisinde barındıran bir diğer unsur olan ve halen günümüz dünyasında son derece etkin bir konuma sahip olan mülkiyet hakkının insan tarafından kullanımı son derece tartışmalı bir konudur. Mülkiyet hakkında devletin etkin bir rolünün olması bu hakkın da çeşitli eylem ve söylemler ile karşımıza çıkmasına neden olmaktadır. Âdem ve Havva'nın dünyaya indiklerinde bir mülkiyetinin olmadığı düşünüldüğünde mülkiyetin günümüz insanının konumunu nasıl belirlediği de önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rousseau, bu konuyu “ilk yerleşme hakkı” bağlamında açıklar: “Her insanın kendisi için gerekli olan her şey üzerinde doğal olan hakkı vardır; ama onu herhangi bir mülkün sahibi yapan sözleşme geri kalan şeylerin sahipliğinin dışında bırakır; payını almıştır ve o sınırlar içinde kalmak zorundadır, topluluktan isteyebileceği başka bir hakkı kalmamıştır. Bu nedenle ilk yerleşen olma hakkı doğal durumda ne kadar eğreti olursa olsun her insanın saygı duyduğu bir haktır.”¹⁴¹ Bu durum, Hz. İsmail

¹³⁹ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, 102.

¹⁴⁰ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, (Konya: Ensar yay, 2013), 193.

¹⁴¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 73.

annesi Hacer'in Kâbe civarına ilk yerleşmeleri sebebiyle daha sonra oraya yerleşmek isteyenlerin onlardan izin almalarına benzemektedir.¹⁴²

Bu konuda Hz. Peygamberin şu hadisi şerifi İslâm Fıkhının duruma bakış açısını yansıtabilir: “Henüz hiç kimsenin eline geçmemiş bulunan bir şey, onu ilk ele geçiren kimseye ait olur.”¹⁴³ Rousseau’da ilk yerleşen olma hakkına sahip olabilmek için üç aşamadan bahseder. “Önce bu arazide o zamana kadar kimsenin yaşamamış olması, ikincisi bu kimsenin sadece geçimine yetecek kadar bir yeri işgal etmiş olması, üçüncüsü de bu araziye hiçbir anlamı olmayan bir formaliteyle değil emekle ve ekip biçmeyle sahip olmaktır.”¹⁴⁴

Ancak devletlerin dağılmasına yol açan beşinci fikrinde Hobbes şöyle demektedir, “herkes, egemenin hakkını dışlayacak şekilde, kendi mallarında mutlak bir mülkiyet hakkına sahiptir. Gerçekten de herkes, diğer bütün uyrukların hakkını dışlayan bir mülkiyet hakkına sahiptir. Fakat egemenin hakkı dışlanırsa, egemen, onun içine koydukları görevi; yani, onları hem dış düşmanlardan, hem de birbirlerine zarar vermekten koruma görevini yapamaz ve sonuçta ortada devlet kalmaz.”¹⁴⁵

O vakit, mülkiyet nasıl ve niçin başlamıştır ve toplumsal sözleşmenin oluşmasında mülkiyetin ne derece etkisi vardır? İslâm fihki mülkiyeti nasıl tanımlar? “Bugünkü Türk hukuk dilinde kullanılan mülkiyet kelimesi daha çok Roma hukukundan beri gelişerek gelen ve bazı Batı dillerinde "property, properiete" kelimeleriyle ifade edilen terimin karşılığı olup, Arapça'da "milk" kelimesinin mastarı olan "milkiyye"nin Türkçeye aktarılmış şeklidir. Bu anlamda mülkiyetin İslâm hukukunda tek kelimelik bir terim karşılığı yoktur.”¹⁴⁶

Öncelikli olarak mülkiyetin konusu olan şey (eşya) kavramını incelemek lüzumludur. “Şey, fıkıh sözlüğünde hariçte varlığı olan nesne olarak ifade edilmektedir.”¹⁴⁷ “Mecellede tanımlanan “şey”, ayrıca “ihtiyaç zamanında saklanabilen bir şey” olmalıdır ki ona mal denebilsin. Hanefiler mal’da bulunması gerekli gördükleri bu nitelikten dolayı “hakkı sükna” ve “hakkı istiğlal” gibi

¹⁴² Buhârî, “Enbiyâ”, 12

¹⁴³ Ebû Dâvûd, İmâre, 36.

¹⁴⁴ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 73.

¹⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, 243.

¹⁴⁶ Hasan Hacak, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (2005/2), 100.

¹⁴⁷ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 526.

menfaatleri “mal kavramına dahil etmezler. Bu sebeple de “menfaatler, tek başına mütekavvim mal sayılmaz şeklinde kaide koymuşlardır.”¹⁴⁸

Öte yandan “mülk” kavramı, “gerek sahibine verdiği tasarruf yetkisinin niteliği ve gerekse hak sahibinin hakkını herkese karşı ileri sürebilmesi bakımından 'aynî hak' terimine yakındır.”¹⁴⁹ Mülkiyeti, “fıkıhçıların metodu ile tarif edenler, onu, “Haciz İhtisas” olarak tarif etmişlerdir. Şey’in mülkiyeti sözünden, o şey üzerinde –sahibinin vekâlet vermesi gibi bir sebep bulunmadıkça- sahibinden başkasının intifa ve tasarrufuna mani olucu özellikte bir “sırf kendisine aidiyet” ve hakkında tek başına söz sahibi olma yetki ve iktidarı anlaşılır.”¹⁵⁰

“İslâm, insana tabii ihtiyaçlarından olan giyecek, ev eşyası gibi şeylerde mülkiyet hakkı tanıdığı gibi, arazi, vasıta ve fabrika gibi şeylerde de mülkiyet hakkı tanımıştır.”¹⁵¹

Hiz. Ebu Bekir, Hiz. Peygamber döneminde uygulanan zimmet ehli statüsünü aynen korunmuş, fethedilen yerlerde yaşayan insanların dini inançları konusunda onları özgür bırakmıştır. Hiz. Ömer de savaşlarda ele geçirilen gayrimenkulleri asıl sahiplerine geri vermiştir.¹⁵²

Ebu Yusuf’a göre; “Ölü arazi, işlenmiş toprakların en son ucuna durup yüksek sesle seslenen bir şahsın sesinin işitilmediği yerden itibaren başlayan topraklardır... İşlenmiş araziye bitişik işlenmemiş arazi ölü arazi sayılmamaktadır. Amme malı olarak kabul edilmekte, herkesin eşit şekilde istifade edebileceği ileri sürülmektedir. İmam Malik’e göre: İşlenmiş arazinin sahipleri komşu ölü araziye işe yarar hale getirmeye uzaktakilere nispetle rüçhan hakkına sahiptirler.”¹⁵³

Öte yandan Rousseau, “topluluğun her üyesi, topluluğun teşekkülü sırasında, o andaki haliyle, kendi nefsinin ve bütün güçlerini, sahip olduğu mal varlığı ile birlikte, topluluğa verir. Bu demek değildir ki, bu suretle el değiştiren tasarruf, mahiyetçe de değiştirerek hakim varlığa ait mülkiyetlerden biri haline gelir... Çünkü devlet

¹⁴⁸ Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı (Vadi Yayınları, 2002), 28.

¹⁴⁹ Hacak, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”, 101.

¹⁵⁰ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 119.

¹⁵¹ Mevdüdi, *İslâmi Kavramlar*, 125.

¹⁵² Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 43-44.

¹⁵³ Ebu’l Hasan Habib El-Maverdi, *el-Ahkamü’s Sultaniye*, trc: Ali Şafak, (Bedir Yayınevi, 2015), 332.

toplumsal sözleşme dolayısıyla, üyeleri karşısında onların bütün mal varlıklarının efendisidir, zira toplumsal sözleşme devlette bütün haklarını temelini oluşturur” der.¹⁵⁴

Ancak, Proudhon şu soruyu sormaktadır. “Kamu nizamı ve vatandaşların güvenliği ancak zilyetliğin garanti altına alınmasını gerektirir; yasa niçin mülk sahipleri yaratmıştır?”¹⁵⁵ Diğer yandan toplumsal sözleşmelerin önemli ayağını oluşturan mülkiyet kuramı ise toplumun genel normlara uyum sağlaması bir arada yaşama kültürü geliştirebilmesi için İslâm dinince düzenlenmiş bir kurum olarak karşımıza çıkar.

Fey, İslâm hukuk literatüründe “gayri müslimlerden alınan haraç, cizye, ticari mal vergisi ve diğer bazı gelirleri ifade eder”¹⁵⁶ Bu gelirlerin dağılımı da İslâm’ın üzerinde titizlikle durduğu konuların başında gelir. Şöyle ki, ihtiyaç sahiplerine doğru ve etkin bir şekilde gelirin pay edilmiş olması gereklidir.¹⁵⁷ Bu türden bir tanzim, İslâm’ın tabiatında mevcut olan dengesinin toplumsal sözleşme içerisindeki yerinin göstergesi açısından son derece mühim bir konudur. Çünkü fey gelirleri yalnızca ihtiyaç sahiplerine pay edilerek, zenginlere dağıtımı kesinlikle yasaklanmıştır.¹⁵⁸ Bu durum İslâm’ın güçlü ve etkin bir sosyal devlet anlayışına verdiği öneme işaret etmektedir. Konu ile ilgili *Görmezler mi ki Allah rızık dilediğine bol veriyor, dilediğinininkini de kısıyor? Kuşkusuz bunda iman eden kimseler için ibretler vardır*¹⁵⁹ ayeti şu şekilde tefsir edilmiştir:

“Geniş anlamıyla insanların sahip olduğu her türlü imkânı, dar anlamıyla da iktisadî imkânları ifade eden rızık açısından kişiden kişiye farklılıklar bulunduğu herkesin kolayca gözlemleyebileceği bir realitedir. İmkânların paylaşımıyla ilgili olarak beşeriyetin geliştireceği usul ve sistemler ancak daha âdil kabul edilme veya daha ikna edici olma özelliği bakımından başarılı sayılabilir; fakat bu farkların tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir. Zira bu durum ilâhî iradeden ve bu iradeye bağlı evrensel yasalardan, zihin ve beden güçlerinin eşitsizliği, coğrafya ve iklim farklılıkları, ekonomik ortam ve sistem farkları gibi doğal veya pozitif

¹⁵⁴ Jean Jacques Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, trc: Cenap Karakaya, 2. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 47.

¹⁵⁵ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, 103.

¹⁵⁶ Mustafa Fayda, “Fey”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yay, 1995), 12: 511.

¹⁵⁷ Remzi Kaya, “Kur’an-ı Kerim’de Fey Gelirleri ve Dağılımı,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Bursa, 2001), 73.

¹⁵⁸ Kaya, *Kur’an-ı Kerim’de Fey Gelirleri ve Dağılımı*, 84.

¹⁵⁹ Rum, 30: 37.

farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Ayette söz konusu realiteye dikkat çekilirken “görmezler mi ki” ifadesiyle insanın tanıklığı ön planda tutulmuş, bundan çıkarılacak sonuçlar ve onların pratik hayata yansıtılması hususunda ise “Kuşkusuz bunda iman eden kimseler için ibretler vardır” buyrulurken iman esas alınmıştır. Buna göre rızkı verenin Allah olduğuna gönülden inanan kimse için, kendisi ile başkaları arasındaki imkân farklılıkları bir bunalım, kıskançlık ve çatışma sebebi olmak yerine kişiyi yüce yaratıcısının lütfundan daha fazla talepte bulunma çabası içine iten bir motivasyon sağlayacak, ama elde ettiği imkânların gerçek kaynağını görmezden gelmeyecek ve bunların kendisine yüklediği sorumluluğun bilinci içinde hareket edecektir.”¹⁶⁰

Mülkiyetin kişiden kişiye, aileden aileye, toplumdaki topluma farklılık göstermesi bu ayeti kerimede net bir biçimde ortaya konmuştur. Mal ve mülkte eşitliğin söz konusu olmadığı durumlarda Yüce Allah tarafından bir sınanma ve imtihana tabi tutulma durumu söz konusudur. Kimi mal varlığı ile sınanırken kimisi de mal yokluğu ile sınanmaktadır. Burada ele almamız gereken konu İslâm'ın mülk dağılımında eşitlikten yana olup olmadığı hususudur.

Mevdûdî, bireysel mülkiyet hakkının devlete devredilmesi İslâm iktisadı açısından kabul edilebilir bir durum olmadığını, çünkü ferdi mülkiyet hakkının devredilmesi ile toplumun tüm bireylerinin mülkiyet hakkını elinde bulundurmanın hizmetçisi haline geleceğini ifade ederken,¹⁶¹ özel mülkiyeti reddeden komünizme ve sosyalizme çatar.

1.3. YÖNETİM KAVRAMI

Yönetim kavramı teorik olarak örgütsel faaliyetler için kullanılsa da, devlet teşkilatı içerisinde de ciddi manada yer almaktadır. Yönetim için “idare” kelimesi de kullanılır. İdare ise Arapça’da asıl manası döndürmek iken, mecazen “toplumun işlerini çekip çevirmek, döndürmek” manasında kullanılır. Müdür, idare eden, işleri döndüren, hatta aslına döndüren, olması gerektiği gibi yapan” demektir. İslam’ın ilk yıllarında bu iş için daha “âmil” kelimesi kullanılmıştır.¹⁶² Tezimizde bu bölümünde ulaşmaya çalışacağımız konunun sıhhati açısından, yönetim kavramının tarihsel süreç içerisindeki gelişen aşamalarını inceleyeceğiz. Her ne kadar yönetim kavramı örgütsel

¹⁶⁰ “Kur’an Yolu”, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/R%C3%BBm-suresi/3446/37-40-ayet-tefsiri> (Erişim: 12.9.2017).

¹⁶¹ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 125-126.

¹⁶² Mehmet Erkal, “Amil”, TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yay, 1991), 3: 58.

faaliyet alanları için dar bir perspektife indirgenmeye çalışılsa da kavramın çok boyutluluğunun etkinliği açısından bu gibi mikro ölçeklendirme pek tabii ki de mümkün olana en yakın hedefleme olarak değerlendirilebilir. Çünkü yönetim, içerisinde beşerî ilişkiler barındıran etkileşimli bir yapının üzerine kurulmuş temellendirilmiştir. Bu yapılardan bir tanesi dindir. Din, toplum üzerinde oldukça etkili bir enstrüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple dini anlamlandırma biçimi son derece mühimdir. Farabi yönetici için şu özelliklerin bulunması gerekliliğini ifade eder:

- a) Âlim olmalıdır.
- b) Kendisinden önce gelen yöneticinin koyduğu usulü, esası ve kuralları iyi bilmeli ve halkını bu geleneklere göre mucibince yönetmelidir.
- c) Önceki dönemlerde bir kanuna bağlı olunmayan durumlarda istinbatlarda bulunmalı ve kendisine miras kalan bilgiyi kullanmalıdır.
- d) Şehrin menfaatini, huzur ve güvenliğini her daim ön planda tutmalı tutarlı hükümler verebilmelidir.
- e) Halkı aydınlatma konusunda ehil olmalı ve kendisinden önceki uygulamaları dikkatli bir şekilde tetkik etmelidir.
- f) Herhangi bir savaşa karşı mutlak suretle dirayetli olmalı ve bedenen hazır olmalıdır.”¹⁶³

Yönetimin İslâm içerisinde kurumsallaşmasına ilişkin en bariz yapı; İslâm’ın ilk yıllarındaki var olan ve günümüz tabiriyle “Kamu Denetçiliği (ombudsman)” sayılabilecek örnektir. O dönemki Arap toplumlarında bir konunun çözüme kavuşmadığı zaman hakem tayin etmek ve problemin çözümü noktasında üçüncü bir kişiyi olaya müdahil etmek son derece olağan bir durumdur. Gerek Hz. Peygamber gerekse de Raşid halifeler döneminde sık sık karşılaşılan hakem tayini olayının en büyüğü Sıffin savaşında gerçekleşmiştir. Irak'ta Hz. Ali ve Muaviye'nin orduları savaşırken Suriyeliler Kuran Mushaflarını havaya kaldırmış ve savaşın hakem vasıtasıyla çözümü önerisi getirilmiştir. Savaşı kaybetme noktasına gelen Muaviye hakem tayinini hemen kabul etmiş olup, Hz. Ali'nin orduları içinde çoğunluğu

¹⁶³ Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 89-90.

Yemen'den olan kitle bu duruma pek sıcak bakmamıştır. Ancak daha sonra Hz. Ali'in tarafı da hakemliği kabul etmemiştir. Şam tarafını temsilen Amr bin el-As, Irak tarafını ise Ebu Musa el-Eş'ari'nin temsil edilmesine karar verilmiştir. Hakemler önce Kur'an'a, orada hüküm bulamazlar ise sünnete göre karar verme noktasında anlaşmışlardır. Hakemlerin verdiği hüküm sonucunda, Hz. Osman'ın öldürülmesi esnasında mazlum olduğu ve katillerin cezalandırılması sürecinde Muaviye'nin yetkili sayılması hususu kabul edilmiştir. Diğer yandan hem Muaviye hem de Hz. Ali'nin bu savaşın tarafları olması ve yıpranmaları sebebiyle liderlikten çekilmeleri ve yeni halifenin tayin edilmesi hususu kararlaştırılmıştır. Hz. Ali bu kararın Kur'an'a uygun olmadığı gerekçesi ile uymamış olup, Muaviye de Şam valiliğini yürütmüştür.¹⁶⁴

Bu dini uygulamaya mukabil, “dini tanımlama biçimlerimiz kuşkusuz bir ülkenin yasalarını ve kamu politikasını etkileyecektir. Daha soyut ancak daha az önemli olarak dinin çeşitli tanımları özellikle de tanımlar etnik-merkezli biçimde yapıldığında, yani onlar dini olarak neyin kastedildiğine ilişkin yerel standartlara dayandıklarında grupları farklı şekillerde etkileyecektir.”¹⁶⁵ Tarihsel olarak yorumlanabilecek yönetiminin kayda değer en ciddi kitaplarından Machiavelli Prens kitabından şöyle söylemektedir.

“Geçmişte ve günümüzde, insanlar üzerinde hâkimiyet sahibi olan tüm devletler ve yönetimler ya cumhuriyettir ya da prenslik. Prenslikler ya prensin soyu uzun süredir iktidarda olduğu takdirde verasete dayalıdır ya da yenidir.”¹⁶⁶ Machiavelli burada bize kaç çeşit yönetim olduğuna dair görüşünü ifade eder. Prens soyunun yönetimin varlığı açısından ki önemi ile cumhuriyet yönetimini aynı dengede ve olağan olarak görmektedir.

Öte yandan, İbn Haldun'a göre devletin ömrü en fazla üç nesil kadardır. Birinci nesil, mütevazı yaşam arayışı ile beraber zor şartlar ile karşı karşıyadır. Yeni bir düzen kuruluşu her daim zorlukları da beraberinde getirir. Her an hazır bir şekilde gerçekleşebilecek bir savaşı bekler ve bu durum onları güçlü kılar. İkinci nesil ilk neslin yaşadığı zorluklardan arınmış bir şekilde kaosun yerini düzenin aldığı bir toplum anlayışını benimser, sıkıntı ve zorluklar yerini eğlenceye ve sefaya bırakır ve

¹⁶⁴ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 126-132.

¹⁶⁵ Inger Furseth ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, trc. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, 2. Baskı, (Birleşik Kitabevi) 45.

¹⁶⁶ Machiavelli, *Prens*, 3. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, Mart 2016), 9.

şehirleşme gerçekleşir. Ancak bu nesil, halen ilk neslin devlet kurmada karşı karşıya kaldığı güçlükleri bilir ve elindeki kıymetini korumak için var gücüyle çaba sarf eder. Üçüncü nesil ise ilk neslin yaşadığı zorlukları görmez, şan ve şöhret içerisinde sürdürdükleri yaşam standardı onları rehavete sürükler. Devleti koruma görevlerini unuttur ve devletin onları koruması gerektiğini ileri sürerler. Bu durum üçüncü nesli güçsüz kılar ve herhangi bir saldırıya açık hale getirir.¹⁶⁷

Spinoza ise, “herhangi bir devletin durumunun ne olduğu, sivil halin kendisi uyarınca kurulduğu amaç irdelendiğinde kolayca bilinir, bu amaç barıştan ve yaşamın güvenliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla en iyi yönetim, insanların yaşamlarını dirlik ve düzen içinde geçirdiği ve yasalarına ihlal edilmeksizin uyulan yönetimdir.”¹⁶⁸

İslâm hukuku açısından konuya baktığımızda ise, İslâm’da devlet başkanı için kullanılan unvanlar ile ilgili kaynaklarımızda çeşitli kavramlar yer almıştır. Bunlar arasında en yaygın şekilde kullanılanlar “halife, imam, emiru’l-mü’minin ve sultan” kavramlarıdır. Dikkat edilirse İslâm’da soyluluk çağrıştıran ve oligarşi çağrışımı yapan prens vb. ifadelerin devlet başkanları için kullanılmadığı görülür.

Yine Michiavelli’nin ifadesinden anlaşılacağı üzere kendi bakış açılarından devlet başkanları seçkin bir zümrenin egemenliği altında yaşayan tebaadan ibarettir. Ancak İslâmî olarak devlet başkanları halkın hizmetine karşı bir adanmışlıkları mevcuttur. Buradan çıkaracağımız birkaç önemli husus mevcuttur:

Michiavellist bakış açısında yönetim, halkı değil prensi ve seçkinleri temsil eder. İslâm fıkhiinde ise Devlet Başkanı, halkın huzur ve refahını kendi nefsinden ve ailesinden üstün görür. “Halife Ömer (ra) ümmetin korunması, din ve ülke sınırlarının güvence altına alınmasının kendi görevi olduğunu bildirmiştir. Ancak bunu savaştığı kimselere karşı zulüm yaparak ortaya koymayacağını, onları hep sınır boylarında kalmaya zorlamayacağını da söylemiştir. Şayet askerlerden biri ölür ya da kaybolursa velisinin kendisi olacağını belirtmiştir.”¹⁶⁹

İslâm nizamının etkisinde, halktan kaçmayan, ona kahır ve zulmetmeyen, aksine, halkıyla müşavere ederek onun görüşünü kabul eden, halktan en küçük

¹⁶⁷ İbn Haldun, *Devlet*, trc. Osman Arpaçukuru, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003), 40-41.

¹⁶⁸ Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme*, trc. Murat Erşen, 4. Baskı (İstanbul: Dost Kitabevi, 2015), 40.

¹⁶⁹ Sallâbî, *Hiz. Ömer Hayatı*, 114.

birisiyle kendisini eşit tutan bir devlet adamı tipi yetişmiştir. Ebu Bekir gibi bir devlet başkanı halife seçildiği günkü ilk hutbesinde, bugün her dereceden bütün Müslümanlarca hafızalara saklanan şu sözleriyle idare siyasetini açıklamıştır:

“En hayırlınız olmadığım halde bugün başınıza geçmiş bulunuyorum. Eğer beni hak üzere görürseniz yardım ediniz. Batıl üzere görürseniz doğruya yöneltiniz! Sizi idare ederken, Allah için iş yaptığım ve Allah’a itaat ettim sürece bana itaat ediniz. Eğer O’na isyan edecek olursam, bana itaat etmeniz icap etmez”.¹⁷⁰

Yönetimde insan ruhuna hitap etmenin ne denli önemli olduğu İslâm Devlet geleneğinden ve yerleşik düzeninden açıkça anlaşılmaktadır. Spinoza, en iyi devleti tarif ederken şöyle der: “İçinde insanların dirlik ve düzen içinde yaşadığı devlet olduğunu söylediğim zaman kastettiğim şey, bu insanların, tam anlamıyla insanca bir yaşam, ama kan dolaşımı ve tüm diğer hayvanlarda ortak olan diğer işlevlerin yerine getirilmesiyle değil, asli olarak akılla, ruhun erdemiyle ve gerçek yaşamla tanımlanan bir yaşam sürdürdükleridir.”¹⁷¹

Spinoza’nın burada bahsettiği düzen, doğada, insan davranışlarında veya nesnelere arasında bütünü yahut birlikteliği oluşturan unsurların tanımlanmasına imkân sağlayacak şekilde bir kurala bağlı olarak tanımlanabilen uyumluluktur.¹⁷²

“Hz. Ömer (ra) toplumdaki öncü konumda olan kimselerin halka karşı zorbalığa gitmesine, onlara hâkim olmaya yeltenmelerin ve kendilerinin üstün olduğu hissine kapılmalarına izin vermemiştir.”¹⁷³

Konfüçyüs, “devlet ilahi kaynaklı değildir, ailenin genişlemesinden doğmuştur. Devlet reisi de aile babası gibidir. Aile reisi ile ailenin fertleri arasındaki ilişkiler gibi, geniş bir ailenin reisi olan devlet başkanı ile vatandaşları arasında karşılıklı hak ve vazifeler vardır. Yönetenler, kanunlara ve adâlete uymak, ülkeyi erdemle yönetmek ve insanları çocukları gibi sevmekle yükümlüdür”¹⁷⁴ der.

¹⁷⁰ Yusuf El Karadavi, *İslâm Hukuku Evrensellik ve Süreklilik*, trc. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman, 2. Baskı, (İstanbul: Nida Yayınları, 2014), 83.

¹⁷¹ Spinoza, *Politik İnceleme*, 41.

¹⁷² Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 122.

¹⁷³ Sallabi, *Hz. Ömer Hayatı*, 189.

¹⁷⁴ Nevzat Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de İslâm’da ve Osmanlı’da Devlet*, 3. Baskı, (Ankara: Ötüken Yayınları, 2013), 19-20.

St. Augustin ise ikili bir devlet anlayışını savunur: “Bunlardan biri Tanrı Devleti, öteki de Toprak Devleti’dir. Tanrı devletinde melek, Toprak devletinde ise şeytan egemendir. Bu nedenle, laiklik sistemi Hristiyan inancının temel felsefesini oluşturur. İslâm ise, Tanrı devletini yeryüzüne indirmek ister. Bu nedenle, iki dinsel bakış açısı birbirinden farklı bir yapılaşmayı ortaya koyar.”¹⁷⁵ Batı dünyası ile İslâm dünyasının birbirinden farklı argümanlar ile yönetim anlayışına sahip olabilmesinin temel nedenlerinden bir tanesi de bu olduğu muhakkaktır.

Platon ise “Devlet” adlı eserinde devletten şu şekilde söz eder:

“Birincisi ve en ünlüsü, Girit ve Lakedemonia’nın devlet şekli, diğer bakımından da ikincisi, oligarşi dediğimiz şeklidir, bunun bozuk yanları saymakla bitmez. Sonra bunun karşıtı olan demokrasi gelir, ondan sonra da hepsini bastıran zorbalık, devletin dördüncü ve en son hastalığı! Bunlardan apayrı bir başka devlet şekli biliyor musun? Babadan oğula geçen krallıklar, satın alınan beylikler ve bunlara benzer şekiller söylediklerimiz arasına girebilir... Kaç çeşit insan yaradılışı varsa o kadar da devlet şekli olacak elbet.”¹⁷⁶

Ahmet el-Kâtip, “İslâm'a göre devlet, dinin bir parçası mıdır? Öyle olduğu takdirde yeni bir devlet şekli üretmek dinen caiz olmayacaktır. Ya da devlet, İslâm'ın Müslümanlara ve insan aklına terk ettiği hususlardan biri midir? Bu durumda zamanın ve toplumun ihtiyaç ve şartlarına göre yeni devlet ve idare biçimleri rahatlıkla geliştirilecektir” ifadelerini kullanır.¹⁷⁷

Tüm bu tanımlama ve değerlendirmelerden anlayacağımız üzere yönetim kavramı insan ilişkilerini düzenleyen yazılı ve yazılı olmayan kuralların bir yansıması olarak tarihten günümüze kadar gelen sofistike bir kavramdır. Kavramın gelişimi ilk insan ile başlar ve günümüz modern devletlere kadar uzanır. Bireylerin devlet ile olan ilişkilerini düzenlemede de yönetim kavramına sıklıkla başvurulur. Bir toplumu yönetmek için belirli araçlara ihtiyaç duyulduğu muhakkaktır, işte bu noktada yönetim kavramı önemini fazlasıyla hissettirir.

¹⁷⁵ Orhan Türkdoğan, *İslâm Değerler Sistemi ve Max Weber*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 33.

¹⁷⁶ Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 32. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 268.

¹⁷⁷ el-Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 33-34.

Tarihten günümüze yönetim yaklaşımları şu şekilde sınıflandırılır:

- Klasik Yaklaşım,
- Neoklasik Yaklaşım,
- Modern Yaklaşım,
- Post-Modern Yaklaşım

“Yönetim, mevcut kaynakları ortak bir amacı gerçekleştirmek için kullanan insanların etkinliklerinin, söz konusu amacın en kısa zamanda ve en verimli biçimde elde edilmesini sağlamak amacıyla koordine edilmesi ve bir örgütün amacını gerçekleştirebilmesi için oluşturulan formel hiyerarşi”¹⁷⁸ olarak da tanımlanır.

“Yönetim, beklentileri, tutkuları, ihtirasları, amaçları ve ihtiyaçları birbirinden farklı olan insanlara iş yaptırma sanatı olarak tanımlanabilir. Bu nedenle yönetimin temel görevlerinden birisi, örgütü oluşturan bireylerin amaçları ile örgütün amaçlarının etkin ve verimli bir şekilde uyumunun gerçekleşmesini sağlamaktır.”¹⁷⁹

Netice itibariyle yönetimi, “belirli bir işbirliği içinde bir kurumun sahip olduğu insan, madde, bilgi ve finansal kaynakları etkin ve yeterli bir şekilde planlama, örgütleme, liderlik etme, kontrol etme süreciyle amaçlara ulaştırma ya da amaçları gerçekleştirme bilim ve sanatı olarak tanımlayabiliriz.”¹⁸⁰

Bununla birlikte, “liderlik ve yönetim, 900’lü yıllarda Farabi, Gazali gibi bilim adamlarının gündeminde olduğu gibi, 21.yy bilim adamlarının da gündeminde ve ilgi alanındadır. İlgilenilen konu aynı olsa da, içeriğin fazlaca değiştiği söylenebilir”¹⁸¹.

“20. yüz yılın başlarında sosyal bilimler ayrı bir bilim dalı olarak gelişmeye başlarken, pozitivist/akılcı ve Newton’cu akımlar felsefe, doğa ve fen bilimlerini yönlendiren hakim yaklaşımlardı. Dolayısıyla, sosyal bilimleri şekillendiren teorisyenler, pozitivist akımların etkisinde yetişmiş; insanı ve insanların oluşturduğu

¹⁷⁸ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 441.

¹⁷⁹ Mehmet Özcan – Çağrı Çağan, “Yönetimde Klasik Yaklaşımlar”, erişim: 01/04/2019, <https://docplayer.biz.tr/31889284-Yonetimde-klasik-yaklasimlar-mehmet-ozcan-cagri-cagan.html>.

¹⁸⁰ Orhan Gökçe, Ali Şahin, “Yönetimde Rol Kavramı ve Yönetimsel Roller”, *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 3/6, (2003): 136.

¹⁸¹ Zehra Nuray Nişancı, “Geçmişten Günümüze Yönetim Düşüncesi”, *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 13/25, (2015): 261.

toplumları ve toplumsal ilişkileri pozitivist akımın ilke ve yöntemleri ile incelemeye başlamışlardır.”¹⁸²

1.3.1. Klasik Yaklaşım

Yönetim düşüncesinde klasik yaklaşım teorisini benimseyen, W. Taylor, Henri Fayol ve Max Weber'dir. Taylor Bilimsel Yönetim Yaklaşımını benimserken, Fayol Yönetim Süreci Yaklaşımını, Weber'de Bürokrasi Yaklaşımını incelemiş ve geliştirmiştir. Bu düşüncelerin mimarları klasik yönetim anlayışının temel taşlarını oluşturmuşlardır. Klasik Yönetim üzerine çalışmaları ile ün salmış Henry Fayol'un on dört yönetim ilkesi mevcuttur, bunlar:

1. İş bölümü.
2. Yetki.
3. Disiplin.
4. Yönetim birliği.
5. Hedef birliği.
6. Genel Çıkarların Üstünlüğü.
7. Ücretler.
8. Merkezileşme.
9. Hiyerarşi.
10. Düzen.
11. Eşitlik.
12. Personelde Süreklilik.
13. Girişimcilik.
14. Birliktelik¹⁸³

Bilimsel Yönetim Yaklaşımını benimseyen Taylor'un temel amacı bilimsel ilkelere uygun bir biçimde var olan yönetim mekanizmalarının hızlı ve güvenilir bir şekilde maksimum verimlilik ile hareketini sağlayabilmektedir.

¹⁸² Halil Sayılı, “Geleneksel Yönetim Paradigmasının Sınırlayıcı Alanlarına Karşı Post-Modern Yönetim Paradigmasının Geliştirici Alanları”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 10/2, (2008): 183.

¹⁸³ “Henry Fayol, 14 İlke”, erişim:01/04/2017, http://cesc.co.in/cesc/e-prognya/cms/wp-content/uploads/14_Principios.pdf.

Fayol, organizasyon aşamasının kusursuzluğunun yönetimin gücüne olan etkisi üzerinde yoğunlaşmış ve yönetimi bir süreç olarak kabul etmiştir. Fayol'a göre yönetim, organizasyon, planlama, kontrol, koordinasyon ve yürütme ile bir bütünlük içerisinde hareket etmelidir.

Weber ise yönetimi, bürokratik unsurlar çerçevesinde ele almıştır. Hiyerarşi, uzmanlık, sorumluluk, öngörülebilirlik anlayışını geliştirmiştir. Görüleceği üzere, klasik yönetim anlayışı içerisinde insana dair kusursuzlaştırma hareketi başlamış, insan duygu ve davranışları arka plana itilmiştir.

Öte yandan Max Weber'e göre yasalar rasyonel olmalıdır. Hal böyle olunca etik ve hukuk her ne kadar birbiri ile bağlantılı gibi görünse de ayrı bir yapının parçasıdır. Ancak bunların ayrılmasında rasyonalitenin de herhangi bir çıkarı söz konusu değildir. Bu sebeple teokratik sistemlerde işleyen süreçler yasal sistemi kurallar ve etik talepler doğrultusunda etkiler. Doğaldır ki, spesifik olmayan bir hukuk sistemi kendiliğinden oluşur. İslâm hukukunda etik ve yasanın bir arada sistem üretme çabası bu bakımından oldukça iyi bir örnektir. Sekizinci yüzyıl dolaylarında yönetimi elinde bulunduran iktidar, İslâm'ın çerçevesini çizdiği etik sınırları kendi menfaatleri doğrultusunda başka yöne evrilmiş ve bunu da yasanın bir parçası haline getirmiştir. Bu durum, sosyal ve politik anlamda oldukça büyük bir değişimin önünü açmıştır.¹⁸⁴

1.3.2. Neoklasik Yaklaşım

Neoklasik yönetim yaklaşımında mümkün olduğu ölçüde insan faktörü ön planda tutulmuş ve makineleşme sürecinin bir parçası görülen insanın duygu ve düşünceleri ön plana çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle bu dönem içerisinde denklemin değişkenlerinin içerisine insan faktörü de katılmıştır, denilebilir. Bu süreç içerisinde motivasyon yönetim sürecinin bir başka önem arz eden etkeni haline gelmiştir.

“Davranışsal Teori olarak da bahsedilebilecek olan bu yaklaşımın öncüsü Elton Mayo ve arkadaşları Hawthorne Araştırmaları ile örgütsel etkinlik ve verimlilik

¹⁸⁴ Said Amir Arjomand (Chapter Author), Editor: June Starr, Jane F. Collier, *History and Power in the Study of Law (Book Title) - Constitution-Making in Islamic Iran: The Impact of Theocracy on the Legal, History and Power in the Study of Law (Chapter Title)*, (Cornell University Press, 1989), 113.

artışının gerçek sebeplerinin ücret, aydınlanma, sıcaklık, gürültü gibi fiziki koşullar değil, işyerindeki moral düzeyi, kişiler arası iyi ilişkiler ve duygusal anlaşmalar olduğunu belirtmişlerdir. Hawthorne Araştırmaları'nın temel amacı, üretim çıktısı ile alakalı çalışma koşullarını incelemek ve çalışma ortamında ortaya çıkan sorunları sınıflandırmaktır.”¹⁸⁵

Bu dönemde yapılan Elton Mayo ve Hawthorne Araştırmaları sonucunda kayda değer bulgular ortaya çıkmıştır. İnsanların küçük gruplar halinde bir arada bulunmaları aralarındaki bağlılığı kuvvetlendirdiği ve koordineleri bir şekilde hareket ettiklerini göstermiştir.

1.3.3. Modern Yaklaşım

“Klasik teoride işin ve örgütün rasyonel bir şekilde dizaynı ön planda tutulurken, neo-klasik teoride ise bu tamamen bir kenara bırakılarak insan davranışlarının incelenmesi ve açıklanması üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla verimliliği artırma çabaları her iki teoride de çevresel faktörlerden bağımsız olarak tek bir boyuta dayandırılmıştır. Modern teoride ise örgüt, tüm unsurları ve çeşitli yönleriyle ele alınmaktadır.”¹⁸⁶

“Modern Yaklaşımında, insan davranışlarının temelinde yatan unsurlara, üretim araçlarının minimizasyonuna ve kantitatif yöntemlerin gerekliliğine dikkat çekmekte ve örgütü, içinde bulunduğu durum değişkenlerinden etkilenen açık bir sistem, yönetimi bir kararlar merkezi olarak kabul etmektedir. 1930-1970 yılları arasındaki dönemde araştırmacıların üzerinde en çok durdukları ve tartıştıkları konulardan biri, yönetimin bilim mi, sanat mı olduğu konusudur.”¹⁸⁷

1.3.4. Post-Modern Yaklaşım

Post-modernizm sosyal bilimler sözlüğünde, “modernizm ötesi, aynı paradigmatik çerçeveyi ya da uygarlık düzlemini paylaşmakla beraber, modernliğe ve onun düşünce tarzı olan modernizme yapılan içsel eleştiri ve alternatif geliştirmeye yönelik çabalarının tümü. Felsefe, bilim, sanat, mimari, şiir ve sosyal yaşamın değişik

¹⁸⁵ Veysel Görücü ve Mustafa Uçar, “Paydaşlar, Etkileşenler, Sosyal Sorumluluk Yönüyle Örgüt Teorilerinin Analizi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/2 (Aralık 2015), 114.

¹⁸⁶ Mehmet Ünsal MEMİŞ, *İç Denetimin Yönetim Fonksiyonlarının Yerine Getirilmesindeki Rolü: Türkiye'deki Büyük İşletmeler Üzerinde Bir Saha Araştırması*, (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı, 2006), 18.

¹⁸⁷ Nişancı, “Geçmişten Günümüze Yönetim Düşüncesi”, 266.

alanlarında modernizmi eleştiren, sorgulayan reddeden anlayış, düşünce ve oluşumlar olarak belirtilir.”¹⁸⁸

Felsefe sözlüğünde ise, “batı dünyasında 20. yüzyılda, insanın zihinsel faaliyetlerinin tümünü etkileyen ve modernizme tepki olarak ortaya çıkan akım... Daha özel olarak post-modernizm bir modernizmin eleştirisidir. Modernite olgusu Batı’ya ilerencilik sloganıyla girmişti. Oysa 20. yüzyıl iki dünya savaşına tanık olmuş ve modernite iddialarına layık olamamıştır. Bu da insanların modernizmin ilerleme fikrine duydukları inancı yıkmıştır. Post-modernizm, bu hissiyatın bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştır,”¹⁸⁹ şeklinde tarif edilir.

Her paradigma, belli zaman dilimi içinde yığınlar halinde birikmiş sorunlar yumağına yeni çözümler üretmek üzere ortaya çıkar. Mevcut paradigma, çözüm ürettiği müddetçe taraftarı artacak ve yaşam seyri de yükselecektir. Dolayısıyla bulunduğu zamandaki problemlere çözüm üretme yeteneğini kaybeden ve kendisini yenileyemeyen paradigma yerini başka bir paradigmaya bırakacaktır.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 337.

¹⁸⁹ Flew, *Felsefe Sözlüğü*, 383.

¹⁹⁰ Sayılı, “Yönetim Paradigmasının Sınırlayıcı Alanlarına Karşı”, 182.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM HUKUKU BAĞLAMINDA YÖNETİM

2.1. İSLÂM'DA MERKEZİ YÖNETİM ANLAYIŞI

Merkezden yönetim, en dar anlamıyla toplumun ihtiyacı olan temel kamu hizmetlerinin belirli bir düzen içerisinde tek bir yerden yönetilmesi olarak tanımlanabilir. Bu durumun doğal sonucu olarak, kamu hizmetlerinin düzenlenmesine ilişkin esaslar ve buna mukabil bütçe belirlenmesi gibi konular merkezi yönetim tarafından gerçekleştirilmektedir. Yürütmenin temel fonksiyonları kendisince veya tâlimatlandığı hiyerarşik bir düzen sistemi içerisinde gerçekleşir. Yine bu yönetim anlayışında politika ve karar süreçleri yine merkezi yönetimin kontrolü altındadır.¹⁹¹

İslam Hukuku açısından konuyu ele aldığımızda ise merkezi yönetimin salt yansıması olan hilafet düşüncesini görmekteyiz. Katip, bu durumu şu şekilde değerlendirir. “Sünni İslâm Dünyasında demokrasiye giden yol, kanımca hilafet düşüncesinin eleştirisinden geçer. “Hilafet” kurumunun gölgesinde gelişip serpilen sünni siyasal düşüncesini iyi analiz etmek, onun kaynaklarını, doğuşunu ve tarihsel evrimini iyi tanımak, İslâm, Hz. Peygamber ve Raşit Halifelerin siyasal tecrübeleriyle mukayesesini yapmak gerekir. Bunu yapabilmek için de Sünni fikhının usulünü, hadis ve dirayet ilmiyle ilgili teorilerini ve icma kurumunu derinlemesine incelemek gerekir.”¹⁹²

Öte yandan, İslam düşüncesinde “Halife kelimesinin ilk defa Hz. Ebu Bekir döneminde Müslümanların başına getirilen yönetici için kullanılmaya başlandığı”¹⁹³ kaydedilir. Hilafet konusunda en büyük tartışmaların başında hilafetin devri sürecinin akli ya da dini temellerden hangisine dayandırılacağıdır.¹⁹⁴ Avva'ya göre; Hz. Peygamber kendisinden sonra gelecek yöneticiyi belirlememiş aynı zamanda yönetici seçimine ilişkin izlenecek yolu da açıkça ifade etmemiştir.¹⁹⁵

¹⁹¹ Mustafa Dönmez, “Merkezi Yönetim ve Yerel Yönetimler Arasında Görev ve Kaynak Bölüşümü,” *Mülkiye Dergisi*, 26/235 (Şubat 2014), 155.

¹⁹² Ahmet el-Katip, *Demokratik Hilafet'e Doğru*, trc. Muhammed Coşkun, (Mana Yayınları, 2010), 27.

¹⁹³ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 11.

¹⁹⁴ Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 33.

¹⁹⁵ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 53.

Bir toplumda demokrasiden¹⁹⁶ bahsedebilmek için bazı temel argümanların gelişip serpilmesi son derece mühimdir. Bu argümanların başında “temel hak ve özgürlükler” ile “halkın yönetime katılma” yetisi gelmektedir. Hür bir halk tarafından seçilen yönetim halkı daha öncekinden daha müreffeh bir seviyeye getirmeyi temel misyon olarak belirlemelidir ki bu durum demokrasinin kök salmasına imkân tanınsın.

İslâm fikhında da demokratik hareket ve evrimlerin çeşitli süreçleri olmuştur. Emevi ve Abbasi hanedanlığında otorite, dinin kendisine sağladığı gücü halkın aleyhine kullanarak belirli dönemlerde güç zehirlenmesi şeklinde isimlendirilebilecek bir hal yaşamıştır. Ancak Raşid halife döneminde halkın yönetimde olması gerekliliği her daim ön plana çıkartılmış ve bununla beraber aşırı gücün vereceği zararlar ahaliye telkin edilmiştir.

Diğer yandan, İslâm hukuku bağlamında yönetimin gücünü sınırlandırmak ve devlet aygıtlarını kontrolsüz kullanımının önüne geçmek için birtakım kavramlar kullanılmıştır. Bunların başında da “icmâ” gelmektedir.

İcmâ, İslâm hukukundaki dar manasıyla, ortak bir karara varmak anlamını taşısa da özünde düşünce ve davranışta “birlik” anlamını taşımaktadır. Toplumun büyük çoğunluğunu ilgilendirecek önemli bir karar yürürlüğe konulacak ise müçtehitler tarafından görüş birliği aranmaktadır. Özellikle aynı çağda yaşayan müçtehitlerin fikir birliği içerisinde olması önemlidir. Yine icmânın gerçekleşebilmesi için Hz. Peygamberin vefatı sonrasındaki süreç dikkate alınmaktadır. Tüm bunların yanı sıra müçtehitler ancak şer’i hükümlere ait konularda icmâ gerçekleştirebilmektedir.¹⁹⁷ Ancak şer’i bir delile dayalı siyasi bir karar hakkında da icma pek tatbikî de mümkündür.

2.1.1. Yönetimin Kaynakları

Yönetim çok boyutlu bir kavram olmakla beraber insanların bir arada yaşamaları için gerekli olan düzenin sağlanmasında çizilecek perspektifin tamamlayıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁹⁶ Yunanca bir ifade olan “Demos-Kratos” halkın egemenliğini ifade etmek için kullanılır. Nagehan Talat Arslan, “İdari ve Mali Paylaşım Açısından Merkezi Yönetim Yerel Yönetim İlişkileri,” *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 33 (Aralık 2011): 192.

¹⁹⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay, 2000), 21: 417 vd.

Yönetim kendi başına bir çıkar ilkesini muhafaza edemeyeceği gibi salt bir hiyerarşik modelin kapsayıcı unsuru da olamaz. Yönetim kavramının hayat bulabilmesi ve pratikte kayda değer biçimde ele alınışı güçlü bir strateji ile mümkün olabilecek bir hususiyettir. O halde güçlü bir yönetimin tamamlayıcı unsurunu etkin bir stratejik model olarak değerlendirmek pek tabii ki mümkün görünmektedir. Stratejiler ve yönetimler oldukça değişken olmakla beraber, yönetimlerin daha muhafazakâr bir yapıları olduğu hususiyeti de göz önüne alınmalıdır.

Doğal olarak strateji, “Belirli bir amaca ulaşabilmek için izlenmesi gereken yol; yöntemi tamamlayan parçalardan her biri, başarıya ulaşabilmek için öngörülen politikaların etkinliğini artırmaya yönelik olarak iktisadi, kültürel, sosyal ve siyasal ve diğer etkenlerin bir arada uyum içinde yönlendirilmesi”¹⁹⁸ olarak tanımlanmaktadır.

Şöyle ki, stratejiler duruma ve koşula göre değişkenlik gösterebilirken, yönetim her halükarda otoritesini benimsetmek üzere geleneksel bir tutum belirleyebilir. İşte yönetimin bu şekilde olan durağanlığını ve akışa uyum sağlayamamasının önündeki engelleri kaldırabilecek en etkili kavram stratejidir. Günümüz modern hukuk sistemi ve yönetim anlayışında strateji olmazsa olmaz bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır ki, bu durum son derece doğaldır.

Bir yönetimin başarısı; salt statükodan uzak, toplumun dinamiklerini anlayan, içerisinde yaşadığı sosyolojiyi kavrayan ve birtakım argümanları toplumsal sözleşme ve yönetim anlayışı çerçevesinde belirleyebilen kurallar ile ölçülür. Ancak konu İslâm ile beraber anılmaya başlandığı zaman, başarıya giden yolda her şey mubahtır fikri İslâm'ın özüne aykırılık teşkil etmektedir. Bu sebeple İslâmî devletlerde vuku bulacak yönetim anlayışı son derece ilkesel olmak ile beraber İslâm'ın ortaya çıkış gerekçelerinden uzaklaşmayacak derecede uyum içerisinde olmalıdır. Çünkü stratejik manevralar bazen etik anlamda ciddi sorunlara yol açabilmektedir. İslâmî etik gereği bu durum karşısında ilkesel bir tutumun izlenmesi son derece mühim bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yönetim ilk çağlardan günümüze geleneksel bir yapıda ilerleyişini sürdürse de, doğal seleksiyona uğradığı dönemler de olmuştur. Fransız ihtilali ile beraber yönetim anlayışının içerisine ciddi anlamda bir stratejik havuz da eklenmiştir. Bu stratejik

¹⁹⁸ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 382.

havuz, pragmatist olmak ile beraber "zafere giden yolda her şey mubahtır" ilkesini de beraberinde getirmiştir.

Bu ilkeyi benimseyenler görünüşte insan merkezli bir tutum sergilese de, arka planda insanı yok sayan materyalist bir düşünce sisteminin de parçası olmuşlardır. Çünkü egemen anlayış etik değerlerden uzaklaşarak stratejiyi merkezine alan, zafer uğruna her türlü manevranın gerçekleştiği bir yol olmuştur.

Bu duruma binaen, İslâmî değerlere yabancı bir anlayış ile yönetilen devletler; insani düşünce ve duyguları arka plana gönderen materyalist zihin yapısı ile yarışmamış ve tarihsel süreçte kendi değerlerini muhafaza edemeyerek kayboluşa yüz tutmuşlardır. O halde, İslâmî devletler yönetim anlayışında İslâm'ın özüne uygun etik anlayışı benimseyerek yoluna devam etmeleri pek tabii ki mümkün olmakla beraber yine İslâm'ın getirdiği emir ve yasaklara uygun bir biçimde strateji geliştirmeleri 21. yüzyılda kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farabi'ye göre insanlar ibadetlerini yerlerine getirdiklerinde hem bu dünyada hem de öteki dünyada mükâfatlandırılacaklardır. Ancak eğer dinin emirlerine uymayan bir yaşam tarzı benimserler ise tersi bir durum ile karşı karşıya kalacaklarından ve onlara bahşedilen nimetlerden yararlanamayacaklarından bahseder.¹⁹⁹ Diğer bir ifadeyle Farabi, bir kazancın elde edilmesi için yapılan fedakârlıkların o kazanç elde edildikten sonra unutulmaması ve devamlı bir suretle yeni fedakârlıklar ile yeni kazançların önünün açılmasının sağlanması gerekliliği üzerinde durur. Bu koşullar sağlandığı takdirde, fedakârlık bir toplumu oluşturan bireyler için bir alışkanlık haline dönecek ve ideal devlete ulaşmak için bu bilgileri nesilden nesile paylaşacaktır.

O halde, modern çağın gereksinimlerine uygun bir biçimde hareket tarzı benimseyen bir İslâm devletinde olmazsa olmaz hususlardan biri olarak strateji unsuru karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ağırlıklı olarak İslami yönetim biçimlerinde her ne kadar muhafazakâr bir anlayış benimsenmiş olsa da; yönetim, gelişen çağa uygun bir biçimde İslâmî değerlere uygun etik hamleler üretmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle değişime ve dönüşüme açık olmalıdır. Bu hamleler de gücünü stratejik

¹⁹⁹ Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 112.

manevralardan almaktadır. Entelijansiyası, yani okuyanı, yazanı ve araştıranı olmayan bir yönetim anlayışı kısa zamanda kendisini yok etmeye mahkumdur.

Lock, toplumsal yönetimin kilit mekanizmasını yönetimin iradesine bağlamakla beraber toplumsal desteği alamayan bir yönetimini de asla kudretini yansıtamayacağını söyler.

Bu durum, bizi toplumsal sözleşmenin en başına götürmektedir. Topluluğun üzerinde mutabık olarak kabul ettiği sözleşme, hem bireyi hem de toplumu güçlü kılan unsurlardan olmakla beraber kendisinden aldığı bu kudreti yönetimin organlarına da yansıttığı görülmektedir.

İşte strateji bu noktada devreye girmektedir. Yönetim organları toplumsal sözleşmeden aldığı gücü hangi değerler üzerinden tekrardan topluma yansıtacaktır. Eğer konu İslâm devleti ise bu değerler İslâm'ın birincil kaynakları olan Kuran ve sünnet üzerinden izlenecek bir yol olarak değerlendirilmelidir. Ancak güç doğası gereği temas ettiği her şeyi bozmaya meyilli bir kavramdır. Bu durumda iktidar sahipleri gücün getirdiği etkilerden korunabilmek adına İslâm'ın etik değerlerini benimsemiş bir biçimde faaliyetlerini sürdürme eğilimi içerisinde olmalıdır.

Locke toplumun gücünü ifade etmek adına şöyle demiştir. “Toplumun çözüldüğü yerde yönetimin de baki kalamayacağını ispatlamak için fazlaca kanıt eksikliği de yoktur”.²⁰⁰ Güçlü bir devletin oluşabilmesi için toplumun çözülmemesi gerekliliği hususu, ilk stratejik temsil olarak değerlendirilmektedir.

Rousseau, “Roma'nın ne kadar ünlü yurttaşı varsa hepsi kırsalda yaşayıp toprağı işleyen insanlar olduklarından cumhuriyeti ayakta tutan destekleri kırsaldan başka bir yerde aramamak adet olmuştu” der.²⁰¹ Buradan anlaşılacağı üzere Rousseau, mutlak iktidarın kimler tarafından desteklendiğini bilmesi bir zorunluluktur. Ancak bu çoğulcu²⁰² bir bakış açısı ile beraber bütünleştirici bir bakış açısına evirilen bir süreç olarak ele alınmalıdır. Rousseau'nun dediğine göre her ne kadar toplumsal paydada

²⁰⁰ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, trc. Fahri Bakırcı, 3. Baskı (Ankara: Eksi Kitaplar, 2016), 224.

²⁰¹ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, 148.

²⁰² Pluralizm, çok hukukluluk, bir devlet içinde farklı kesimlerin kendi haklarını, kendi inanç ve kültürlerine uygun bir biçimde kendilerinin oluşturması ve devletin sadece hakemlik görev görmesi tezi. Bazılarına göre “Medine Sözleşmesi” bu teze mesnet teşkil edecek mahiyettedir.” Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 85.

gücün geldiği yer belli olsa da, bu güç bir zümrenin tahakkümünü ortaya koymak için değil, bütün ortak değerlerin buluşum noktası olarak görülmelidir.

Dolayısıyla, İslâm-yönetim ilişkisindeki en önemli husus, toplumun yalnızca bir bölümünden ziyade destek versin vermesin tüm kitleye eşit bir şekilde bütünleştirici bir bakış ile yaklaşılmasının bir ön koşul olarak öne sürülmesinden geçmektedir.

İslâm'ın topluma olan özgün yaklaşım tarzı kendine has bir etik kuramı da beraberinde getirir. Etik, “felsefenin ahlâkî değerleri inceleyen disiplindir... Etik, ahlâk olgusunu kuramsal, kavramsal ve mantıksal temellerde ele alıp inceler. Etik veya ahlâk felsefesi, belli toplumlarda veya belli dönemlerde ortaya çıkmış ahlâk kurallarıyla değil, ahlâkın temelinin ne olduğu, farklı ahlâk kuralları arasında seçim yapmamasını belirleyen ölçütlerin neler olabileceği gibi konularla ilgilenir.”²⁰³

İslâmî etik anlayışı, oldukça muktedir bir konuma sahiptir. Çünkü birçok ideoloji kendi ahlâkî değerlerini ortaya koyan neden ve olguları karşılaştırarak toplumsal uyum konusunda bir deneysel çalışma içerisinde bulunması gerekir. Ancak İslâm vahiy kaynaklı bir din olduğundan ahlâkî nedenler ve ahlâksal çözümler yaratıcı tarafından belirlenmiş ve uygulanması için insanlığa sunulmuştur. Bu pozitif avantaj; yenilikçi, dinamik, içtihatları ile çözümler getiren İslâmî yönetim biçimi ile birleştiğinde ortaya ideal bir devletin ayak izlerinin çıkması kaçınılmazdır.

Vahyin niteliklerinden bir tanesi de bir arada yaşama lafzının geniş halk kitlelerine nüfuz ettirilmiş olmasıdır. Müslüman herhangi bir gayrimüslimi yalnızca kendi dinine davet eder, zorlama ve baskı unsurlarını kullanacak davranışlardan kaçınır. Öte yandan, her yönetim anlayışında olduğu gibi İslâmî yönetim biçiminde de geliştirilen bir takım stratejilerin idealizm yerine elitizme dönüşmesi de olasılıklar arasında yer almaktadır.

Elitizm, “yöneten ve yönetilen ayrımının siyasal toplumun temel niteliğini oluşturduğu, biçim ve hacmi ne olursa olsun bütün toplumlarda iktidarın küçük bir azınlığın tekelinde bulunduğunu savunan görüş”²⁰⁴ olarak tanımlanmaktadır. Elitizm, Locke'un bahsettiği toplumsal çözümlerin temel katmanlarının başında yer almaktadır. Zayıf bir elitizm süreci güçlü bir elitizme dönüşünce, toplum bu

²⁰³ Flew, *Felsefe Sözlüğü*, 179.

²⁰⁴ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 132.

duyarlılığın farkına er ya da geç varacaktır. Güçlü elitizm bütünleştirici bir hamlenin kendisini tamamlamadan azınlığın faydasına evrilen sürecin göstergesidir. Bu durum hiç şüphesiz toplumsal çözölmeyi de beraberinde getirerek yönetim anlayışının ve devlet fikrinin entropiye teslim olmasına imkân sağlayacaktır. O halde etkin bir İslâm yönetim anlayışının varlığı için;

- a) İslâmî Strateji
- b) İslâmî Etik
- c) Bütünleştirici toplum
- d) Elitizm dışı yönetim, mutlak bir gereklilik olarak değerlendirilmelidir.

2.1.1.1 Anayasal Sınırlılıklar

Toplumsal sözleşmeler doğaları gereği sözleşmeyi oluşturan halk kitlelerinin istekleri doğrultusunda nesiller boyunca gelişen düzenlemelerin genel adıdır. Anayasal düzenlemeler ise, bir ülkenin organlarının işleyişini ve sınırlılıklarını belirleyen düzenleyici normlardır. Kanunlar hiyerarşisinin en üstünde yer alır.

Toplumsal sözleşmelerin oluşturucusu halk iken, anayasanın ki, devletin karar alıcı mekanizmalarıdır, yani parlamento. Yine toplumsal sözleşmeler de oluşum süreci geniş bir zaman dilimine bağlı iken, anayasalarda bu süreç yalnızca devletin karar alma organının iradesi ile doğru orantılıdır.

Ancak her iki oluşumun da kendi içerisinde ortak bir misyonu vardır ki, bu günümüz devlet aygıtının oluşmasında öncü rol oynar. Gerek toplumsal sözleşme ve gerekse anayasal düzenlemelerin motivasyonu devlet olma güdüsünden kaynaklanmaktadır. Doğa durumu ise toplumsal sözleşmeyi harekete geçiren insanın hak ve eylemlerinden oluşan zincirleme bir durumdur.

Locke göre doğa durumu, “siyasal iktidarı doğru biçimde anlama ve onu kökeninden türetmek için, bütün İnsanların doğal olarak ne durumda olduklarını düşünmeliyiz. Bu durum, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumu”²⁰⁵ olarak ifade edilir.

²⁰⁵ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 13.

Bu durum İslâm fihî açısından iki farklı temel sorunu ortaya koymaktadır. Birincisi, özgürlüğün sınırlılıkları insanın doğumundan itibaren salt akıl ile ortaya konulabilecek bir durum değildir. Özgürlüğün çerçevesi Kur'ân-ı Kerîm'de belirlenmiş ve insanın eylem ve davranışlarında kati sorumlu olduğu kesin hükümlere bağlanmıştır. Tabii halde özgürlük doğuştan gelen bir hak olmakla beraber kişi iradesi doğrultusunda sınırlarını tanımlayabilmektedir.

İkinci problem ise, tabii halin akli ön plana alarak özgür iradenin temelini insani bir edime bağlamasıdır. Oysa İslâm fihînda irade tam manasıyla insanın salt egemenliğinde olan bir konu değildir. Bununla beraber İslâm fihînda insan, tüm davranışlarından kesin bir şekilde sorumludur. Hem bu dünyada hem de öte dünyada toplumsal ve ahlâkî olarak davranışlarının karşılığını görecektir. Hem bu dünyada hem de öte dünyada toplumsal ve ahlâkî olarak davranışlarının karşılığını görecektir. Hem bu dünyada hem de öte dünyada toplumsal ve ahlâkî olarak davranışlarının karşılığını görecektir.

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de insanın yaratılışına dair çok net bilgiler verir, Tin Suresi'nde "*Biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır*"²⁰⁶ ayeti yer alır. Ayetin tefsirinde "'en güzel biçim" diye ahsen-i takvim tamlaması bu bağlamda insana Allah tarafından verilen en güzel ve en mükemmel biçim ve yapıyı, bu sayede insanın, yeryüzü varlıkları içinde gerek fizyolojik gerekse ruhsal yetenekler bakımından en mükemmel ve en seçkin canlı olarak yaratılmış olmasını ifade eder."²⁰⁷ Diğer bir ifadeyle, doğa durumundan farklı olarak, insan varlıkların içerisinde en üstün bir şekilde yaratılış mizacına sahip olmasına rağmen davranışlarında hataya gidebilir, bu onun beşer yapısından kaynaklanmaktadır. Bu hataların sorumluluğunu da yine insanın salt kendisinin üstlenmesi mecburidir.

Ayrıca Locke göre "Doğa durumunda, bir insan bir başkası üzerinde bir iktidar elde eder."²⁰⁸ Oysa İslâm fihînda insanın insana karşı bir üstünlüğü olmadığı gibi herkesin eşit bir şekilde yaşama hakkı söz konusudur. Günümüz insan hak ve özgürlükleri beyannamesinin de ortaya çıkış nedeni tam manasıyla eşitlik ilkesini uygulama temeline dayanır. Eşitlik ilkesi, insanların din, dil, ırk ve mezhep gibi nedenler ile ayrımcılığa uğratılmayacağı üzerine inşa edilmiştir.

²⁰⁶ Tin, 95: 4.

²⁰⁷ Heyet (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), Kur'ân Yolu Tefsiri, 5 cilt, (Ankara: DİB Yay., 2012), 5: 646-647.

²⁰⁸ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 17.

İlk toplumsal sözleşme örneği kabul ettiğimiz Medine Sözleşmesi'nin de inşaî bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra sözleşmenin tabiatı gereği özünde barındırdığı eşitlik ilkesi İslâm fıkhnının da gelişiminde önemli bir süreç olmuştur. Özellikle Ehl-i Sünnet literatürü kendisine Medine Sözleşmesi'ni örnek olarak gelişimi sürdürmüştür. Avva, İslâm'ın siyasi incelemesi yapılırken İslâm'ı günümüz siyasi sisteminden ayrı olarak ele almanın doğru bir yaklaşım tarzı olmadığını vurgulamaktadır.²⁰⁹ Onun düşünce anlayışına göre Hz. Peygamber ilk İslâm devletini hicret ile beraber Medine'de kurmuştur. Burada bir devletin oluşumu için gerekli olan tüm aslî unsurlar da yer almaktaydı.²¹⁰

Medine Sözleşmesi ile “fertlerin ve kabilelerin kendi haklarını kendilerinin koruma usulü kaldırılıyor, merkezi bir otoriteye, yani devlete tevdi ediliyordu. Aynı şekilde hükümleri infaz ettirmek üzere anlaşma, merkezi otoriteyi yetkili kılıyordu. Gayri Müslimlere ise kazaî, yani kendi aralarında kendi hukuklarına göre yargılanmaları hususunda tam bir muhtariyet tanınıyordu.”²¹¹

Bu sözleşmede İslâm'ın, insanı dinin merkezine koyduğu görülmekle beraber, eşitlik ilkesinin yalnızca kendinden olanı değil olmayanı da kapsadığı, ötekileştirmek yerine bütünleştirmenin amaç olarak görüldüğü bir yaklaşım söz konusudur. İslâm fıkhnının gelişim süreci de bu minvalde gerçekleşmiş ancak, hanedanlık dönemlerinde kişisel hırs ve isteklerden kaynaklı (Emeviler ile başlayıp Abbasilere kadar uzanan süreç gibi) bir dezenformasyon etkili olmuştur. İslâm'ın yönetim anlayışını ve toplumsal sözleşme olgusuna olan duruşunu anlamak için Medine Sözleşmesi ve kentsel uygulaması son derece önemli bir hususiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Medine Sözleşmesi ile Beni Avf Yahudileri müminlerle bir ümmet oluşturmuşlar ve devlet içerisinde eşit haklara sahip olmuşlardır.²¹² Medine topluluğu arasında herhangi bir çatışma ve husumet yaşanması durumunda Hz. Peygamber yetkili merci olarak anlaşmazlığın giderilmesi noktasında devlet başkanı sıfatıyla husumetin giderilmesi noktasında hakemlik görevi üstlenmiştir.²¹³

²⁰⁹ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 15.

²¹⁰ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 21.

²¹¹ Mehmed Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 9. Baskı, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 29.

²¹² Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 62.

²¹³ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 30

“Medine anayasası vesikası, Medine-i Münevvere'de kurulan genç İslâm devletinde vatandaşlığın esası olarak İslâm'ı işaret etmiş, “kabile bağı” yerine “din bağı”nı esas almıştır. Bu yüzden Müslümanları “diğer insanlardan ayıran bir ümmet” (md.2) olarak tanımlamıştır.”²¹⁴

Gannuşi'ye göre eşitlik ilkesinin mihenk noktası “denklik tabanının ve insanların birbirine denk olduğu temelinin korunmasıdır.”²¹⁵ Diğer bir ifadeyle, insanların denk koşullar altında birbirlerinden üstün olmamaları ve bu durumu İslâm'ın çerçevesini çizdiği perspektifte yaşama tatbik etmeleri gerekliliğidir. Gannuşi'nin bu yorumunun Orhan Hançerlioğlu'nun “Toplum Bilim Sözlüğü”ndeki eşitlik tanımına uygun olduğu görülmektedir. O, eşitliği “Toplumsal yaşamda insanlar arasında hakça bir ayırım bulunmaması durumu... olarak izah etmektedir.”²¹⁶

07.05.2004 ve 07.05.2010 tarihlerinde ek fıkra ve cümlelerle genişletilen 1982 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 10. Maddesine göre eşitlik “Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür. Bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz.

Çocuklar, yaşlılar, özürlüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz.

Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınmaz.

Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar.”²¹⁷

Eşitlik, Felsefe sözlüğünde “İnsanların birbirleriyle eşdeğerde olduğunu, bundan dolayı insanlar arasında ayırım gözetilmemesi gerektiğini dile getiren ilke”²¹⁸ olarak tanımlanmıştır. Sosyoloji sözlüğünde ise eşitlik “Temelde sahip olunan benzerlikten dolayı insanların aynı değer ve konuma sahip olmaları, birbirinin sahip olduğu şeye aynen ötekinin de sahip olması, farklılığın ortadan kaldırılmış olması hali”²¹⁹ olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan fıkıh sözlüğünde eşitlik “Müsavât,

²¹⁴ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 42.

²¹⁵ Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 63.

²¹⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Toplum Bilim Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 131.

²¹⁷ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 10. md.

²¹⁸ Flew, *Felsefe Sözlüğü*, 177-178.

²¹⁹ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 346.

insanları, temel hak ve özgürlüklerde, insanlık değerlerinde denk tutma, aralarında herhangi bir üstünlük, sınıf, zümre farkı gözetmeme. Eşitlik, bütün insanların aynı atadan ve aynı Rab tarafından yaratılmış olmalarının tabii sonucudur”²²⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Mevdudi de “Müslüman her bakımdan özgür olup sadece Allah (c.c)'a bağlıdır, ona karşı sorumludur, der.”²²¹

Kuran'ı Kerîm'de eşitlik ya da farklılık ile ilgili olarak şu ayet dikkatleri çeker: *“Sizi yeryüzününün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. Şüphesiz rabbinin cezası çok çabuktur; yine O'nun bağışlaması ve rahmeti boldur.”*²²² Söz konusu Ayeti Kerîme'nin tefsirinde;

“Bu âyette Allah, gerek bütün insanlara gerekse insanların bir kısmına bahsettiği üstünlüğü ve seçkin nimetleri hatırlatmaktadır. Buna göre yeryüzünde birçok canlının nesli kesildiği halde yüce Allah, peş peşe yarattığı nesillerle insanları birbirine halef kılmış; dünyayı insanla şenlendirmiş, onları yeryüzününün seçkin varlıkları yapmıştır. Ayrıca kimi insanlara, diğerlerine nisbetle dünyevî bakımdan üstün dereceler de vermiştir. Ama bunların hepsi bir imtihan içindir; hepsinin hesabı, sorumluluğu vardır. Birbiri peşine getirerek insan soyunu kıyamete kadar devam ettiren Allah'ın onları âhiret hayatı için yeniden yaratmaya ve hesaba çekmeye de kadir olduğu hatırlatılmakta ve nihayet Allah'ın cezalandırmasının çok çabuk olduğu uyarısıyla inkârda ısrar edenler bir defa daha uyarılırken, O'nun bağışlayıcı ve esirgeyici olduğu müjdesiyle de müminler sevindirilmektedir.”²²³

Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah'ın buyurduğu üzere, eşitlik ilkesi herkesin her koşulda aynı şartlara sahip olması ile değil, Allah'ın iradesi ile ortaya çıkan sonuçların bir göstergesidir. Bu durum mülkiyet hakkı için de aynen geçerliyken, evlilik bağı için de durum aynıdır. Evrenin yaratılış amacına uygun bir biçimde Allah'ın iradesi ile görülen ve görülemeyen her şeyin şekillendiğini kabul etmek muhakkak ki isabetli bir gerçek olacaktır. Adâletin sağlanması eşitlik ilkesinin bir getirisi olarak kabul edilebilir. Ancak eşitlik kendi içerisinde başlı başına bir değerdir. Var olanlar arasında

²²⁰ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 128.

²²¹ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 109.

²²² En'am, 6:165.

²²³ Heyet, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 2: 497.

aynılık eşitlik değildir, eşitliği Allah'ın yarattıklarına karşı iradesinin bir sonucu olarak görmemiz gerekmektedir.

Kanun önünde eşitliğin en önemli örneği Hz. Peygamber döneminde yaşanmıştır. “Yüksek ve soylu bir aileye mensup bir kadın bir hırsızlık olayı ile bağlantısından dolayı tutuklandı. Olay Peygamber'e getirildi ve ceza vermekten kaçınılması tavsiye edildi. Peygamber tekrarladı: "Sizden önce yaşayan milletler, sıradan insanları işledikleri suçlar nedeniyle cezalandırdıkları ve ileri gelenlerini ise cezalandırmadıkları için Allah tarafından helak edilmiştir; Allah'a yemin ederim ki, hırsızlık yapan kızım Fatıma da olsa elini keserdim.”²²⁴

Rousseau'ya göre “Büyük bir devletin iyi bir şekilde yönetilmesi zor olmakla birlikte, onun tek bir insan tarafından iyi bir şekilde yönetilmesi çok daha güçtür. Kralın, kendi yerine vekiller tayin etmesi durumunda neler olduğu herkesin malumudur”²²⁵

Gannuşi'ye göre de yönetim, “kimin yönettiği değil neyle yönettiğidir? Bu kişi şeriatın getirdiği şekliyle adâlet ve eşitlik üzere hükmeder ve milleti savunursa onun yönetimi, adâlet dengesine göre programlanmış millet içinde genel kabul görecektir.”²²⁶

Diğer yandan Kamusal Özgürlükler adlı kitabında Gannuşi, İslâmî Yönetimi elinde bulunduran imamın özelliklerini şu şekilde açıklar: “İslâm düşüncesinde kişi hak ve hürriyetlerinin kaynağı kâinatın yaratıcısı olan Allah'ın koymuş olduğu şeriattır. Bunun en büyük teminatı da insanların vicdanlarında ve hayatlarında her zaman Allah'ın huzurunda oldukların bilmeleridir. Dolayısıyla fertlerin sultaya itaati Allah'a itaattir ve O'na olan sevgisidir”²²⁷ demektedir.

“İslâm'ın temel kaynaklarında, dünyada bir tek İslâm devleti olacaktır, diye bir kayıt bulunmadığından bu konu hukukçular arasında ihtilafa sebep olmuştur. Bazı hukukçular yeni kurulan devletlere, Abbasi devletinin kanatları altında yer ararken, bir

²²⁴ Buharî, Enbiya, 54, Megâzî 53, Hudûd 11, 12; Müslim, Hudûd 8, 9; Ebû Dâvûd, Hudûd 4; Tirmizî, Hudûd 6; Nesâî, Sârik 6; İbni Mâce, Hudûd, 6.; Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 65.

²²⁵ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, 103.

²²⁶ Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 62.

²²⁷ Raşid el-Gannuşi, *Kamusal Özgürlükler*, trc: Osman Tunç, 1. Baskı, (İstanbul: Mana Yayınları), 369.

kısım hukukçular da kurulan yeni devletlerin meşruiyetlerine dair hukuki esaslar oluşturdular.”²²⁸

Ancak bu gibi durumlarda her ne kadar dinde birlik olsa da bir topluluğu oluşturan ve bir araya getiren unsurların motivasyon kaynakları oldukça farklılık arz etmektedir. Bu sebeple tek bir İslâm devleti fikri oldukça ütöpik ve gerçekle bağdaşmayan bir argüman olarak tarih sahnesinde yer almıştır. Öte yandan Maverdî kurulacak her İslâm devletinin Abbasi hanedanlığı çatısı altında yer alması fikrini öne sürmüştür²²⁹ ve bu akımın önemli temsilcilerinden olmuştur. Hâlbuki bu tek devlet fikri sükûneti hiçbir zaman getirememiştir. Çünkü merkezi otorite gücünü kaybetmiş, akabinde küçüklü büyüklü İslâm devletleri oluşmuş, bunlar da kendi aralarında istikrarlı bir şekilde çatışmaya içerisinde kalmışlardır.²³⁰

Toplumları bir arada tutan araçlardan bir tanesi de savaşlar sonucunda elde edilen birlik, beraberlik ve zafer duygusudur. Bu durum toplumsal sözleşmenin varlığının bir ‘sağlaması’ olarak karşımıza çıkar. Ancak savaşlarda kesinlikle İslâm'ın öngördüğü çerçevenin dışına çıkmamalı, Müslim-gayrimüslim tüm insanlığın çıkarını kendi çıkarı gibi gözetmelidir.

Hız. Ömer tarafından gerçekleştirilen önemli fetihlerin ardından halkı oldukça bolluk içerisinde yaşamış ve devletin gelir kaynaklarını kayda değer biçimde artmıştır. Ancak kendisi hiçbir zaman zenginleşmemiştir. O halkının her daim gelir seviyesini artırmaya yönelik girişimlerde bulunmuştur.

İbn Haldun, bolluk ve refah içerisinde bir yaşam tarzı sürdürmek, devletlerin şiarında olan bir tutumdur der. Bunun nedenini de şöyle ifade eder: Herhangi bir millet kendisinden önce yönetimde yer alan bir topluluğun önüne geçmek ve daha iyiyi arama arzusu içinde olmak isteyecektir.²³¹

2.1.1.2. İslâm ve İnsan Hakları

İslâm insan haklarının neresinde konumlanır? Bu soruya felsefi bir cevap verebilmek için öncelikli olarak İslâm dininin dünyaya gönderiliş amacını sorgulamak gerekir. Mevdûdî temel insan hakları konusunda şu ifadeleri kullanır: “Biz her insanı,

²²⁸ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 95.

²²⁹ Niyazi, a.g.e., 95.

²³⁰ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 236.

²³¹ İbn Haldun, *Devlet*, 29.

bu ülkeye ait olsun veya olmasın, inansın veya inanmasın, bir ormanda veya çölde yaşasın yahut yaşamasın sırf insan olmasından dolayı temel insan haklarına sahip olduğunu kabul ederiz. Aynı zamanda, bu hakları tanımının her Müslüman'ın görevi olduğunu vurguluyoruz.”²³²

Maide Suresi'nin 32. ayetinde Yüce Allah şöyle buyuruyor “...İşte bundan dolayı İsrâiloğulları'na şöyle yazmıştık: "Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur." Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler. Ama bundan sonra da onların çoğu yeryüzünde taşkınlık göstermektedirler.”²³³

Bu ayette, hiçbir ırk ve sınıftan bahsedilmeden doğrudan doğruya “cana can...” denilerek, her türlü öldürme eyleminde kısas gerektiği belirtilir. Yüce Allah gerek İslâm'da gerekse İslâm'dan önceki ilâhî dinlerde insan hayatının kutsal olduğunu bildirmiş, bu sebeple bir canı korumayı bütün insanlığı korumak kadar üstün bir fazilet saymış; bir cana kıymayı da bütün insanları öldürmek kadar büyük bir cinayet olarak değerlendirmiştir. Çünkü bir insan, türünü temsil eder ve insanlar birbirine eşit tir. Bir insanın haksız yere öldürülmesi toplumda öldürme olaylarının yayılmasına, insanların birbirine düşmesine ve toplum düzeninin bozulmasına yol açar. Hukukî bir gerekçe bulunmaksızın bir başkasının canına kıyan kimse, yalnızca o kişiye haksızlık etmiş olmaz, aynı zamanda insan hayatının kutsallığına inanmadığını ve başkalarına karşı hiçbir merhamet duygusu taşımadığını da göstermiş olur.²³⁴

Hiç şüphesiz ki İslâm; adının da anlamında barındırdığı üzere barışı tesis eden bir din olarak insanlığa müjdelenmiştir. Müslümanların birbirlerine "Selamın Aleyküm" demeleri de bu ifadeyi doğrular niteliktedir. Bu minvalde, kendilerini İslâm dinine ait hissedenden Müslümanlar "barış üzerine olsun" lafzını kullanılarak barışın yaşamlarındaki vazgeçilmez hususiyetini vurgularlar. Namazda selam verirken kafalarını önce sağa sonra sola çevirip "es-Selamun Aleyküm..." derler. Bu durum, beraber saf tuttıkları mümin kardeşlerinin kulaklarına barışı fısıldadıklarını gösteren en çarpıcı örneklerin başında yer alır.

²³² Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 37.

²³³ Maide, 5/32.

²³⁴ Heyet, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 2: 257, 258.

Barışın bu kadar önemli bir yer tuttuğu İslâm dininde elbette ki İnsan hakları da bir o kadar önemli bir başlık olarak yerini korumaktadır. İbn Haldun'un Mukaddime'sine modern bir bakış açısı ile yaklaşan Ergül, O'nun insan hakları konusundaki yaklaşımını vurgularken şu tespiti gerçekleştirmiştir: "İbn Haldun, Mukaddimedede üç defa 'insan hakları', ifadesini kullanır. Bunların ilk ikisinin, İslâm devletlerinin yargı teşkilatında dava vekilliği denebilecek (noterlik, adli bilirkişilik ve bazı avukatlık işlevlerini içeren ve görev yaptığı yargı çevresinin yargıcı tarafından atanan) görevlinin işlevini anlatırken geçer. Diğeri 've insanların haklarını', yani bu günkü manada insanların haklarını korumak şeklinde geçer."²³⁵

İnsan hakları ve hürriyeti İslâm'ın daima öncelikli konuları arasında yer almıştır. İslâm'ın ilk müjdelendiği süreçten günümüze kadar İslâm'ın en büyük kavgası İnsan hak ve özgürlüklerinin tecelli etmesi için gerçekleştirilen çabanın merkezinde bulunur. Bugün küresel ölçekte İslâm ile adı yan yana getirilen terörizm ifadesi maalesef, küresel oyuncuların stratejik bir hamlesi olarak görülmektedir. Öte yandan, kendilerini İslâm ile yan yana getiren birtakım kitlelerin de siyasal İslâm'ı körüklemesi de bu konuda ciddi yaralar oluşmasına imkân tanımıştır. Çünkü siyasal İslâm muhteviyatı gereği ideolojik bir tutumun göstergesi olarak lanse edilmektedir. İdeolojiler de içeriği gereği "taraf"tırlar. Oysa İslâm evrenseldir ve tüm insanlığa ortak mesajı iletmek ile yükümlü bir dindir. Bu mesajda barıştan başka bir şey değildir.

Barış olan yerde adâlet hüküm sürer ve tüm toplumsal sözleşmelerin genetiğinde de adâlet yer almaktadır. İmamı Azam'ın ictihad ve görüşlerinin yer aldığı el-İhtiyar kitabında adâletten şöyle bahsedilmektedir. "Adâlete uygun hüküm vermek vazifelerin en üstünü ve ibadetlerin en şerefliisidir."²³⁶

2.1.1.3. İslâm ve Otorite/İktidar

İktidar, Arapçadaki asıl manasında "iyi ölçüp biçerek gücünü ölçülü kullanmak" manasında iken, batılı manadaki "otorite" yani baskın güç manasında kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla otorite küresel bir kavramdır. Tüm devlet yönetim modellerinin altında yatan yönlendirici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

²³⁵ Ergin Ergül, *Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbn Haldun*, 2. Baskı, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 160.

²³⁶ Mavsili, *İmam-ı A'zam'ın İctihad ve Görüşleri, el-İhtiyar*, trc. Celal Yeniçeri, 5. Baskı, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2014), 203.

Otorite bilgi, kültür, sosyoloji, ekonomi ve teoloji gibi kavramların temel dinamiklerini oluşturur.

Tüm dünyada mevcut dinlerin de bir otorite olduğu muhakkaktır. Çünkü otoritenin en önemli gücü, toplulukları belli bir düşünce yapısına sevk etmektir. Ancak dinin bu egemen gücünün farkında olan yöneticiler için din oldukça tehlikeli bir yapıya bürünmektedir. Toplumun ideal istek ve arzularını kendi bakış açılarına göre şekillendirme girişiminde bulunabilmektedirler.

Emevi ve Abbasi hanedanlıkları ile Selçuklu ve Osmanlı Devletinin belirli dönemlerinde otoriter gücün etkisi dönem dönem kendisini hissettirmiştir. Mevdûdî'ye göre Raşid halife döneminden sonra özellikle Emevi ve Abbasi hanedanlıklarında insanların fikir ve düşünce özgürlüğü ellerinden alınmış, baskı ve korku politikaları uygulanmıştır.²³⁷ Bu devletlerde iktidar otoritesini halkın lehine kullanmak yerine kendisi ve yakın çevresi için kullanmıştır. Bu durum da oligarşik bir yönetim anlayışını beraberinde getirmiştir. Oligarşik yönetim modeli İslâm'ın özünü uygun düşmeyen ancak iktidarın kişisel hırs ve menfaatlerinden kaynaklı bir türlü kurtulamadığı bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oysa İslâm dini eşitlik perspektifinden yola çıkarak tüm kesimlere aynı ölçüde eylem ve hizmetin götürülmesi noktasında telkinlerde bulunmaktadır. İslâm dininde oligarşik yapının olmadığı en bariz göstergesi de, bir camide herkesin beraberce saf tutmasıdır. Yine, ramazan ayında tüm Müslümanların zengin fakir demeden hep beraber oruç tutmaları da, bu eşitlik ilkesinin en güzel yansımasıdır. Bununla birlikte, Allah katında tüm insanlar eşittir. Ancak takva (evrensel sorumlulukla hareket eden kişi) farkıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Öte yandan, Kâbe'de tüm Müslümanların beraberce tavaf yapmaları, yalnızca beyazlar içerisinde gösterişten uzak bir biçimde Allah'a yönelmeleri de bu durumu taçlandıran yegâne bir konudur. İslâm dini özünde bu eşitlik kavramını barındırarak tüm insanlığa evrensel bir mesaj verme gayreti içerisinde iken, İslâm'ın adını kullanarak sürdürülen yönetim sistemlerinin oligarşik bir model benimsemeleri son derece enteresan bir durumdur.

²³⁷ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 116.

İslâm'ın oligarşik bir yapı ile beraber hareket etmesine olanak sağlayan yapı, İslâm dinini “siyasal İslâm”a dönüştürmüş ve İslâm'a en büyük kötülüğü yapmıştır. Oligarşinin olduğu yerde faşizan yönetim anlayışının da peşi sıra gelmesi kaçınılmaz bir gerçekliktir.

İslâm sevgi, eşitlik ve hürriyet ilkelerini yaygınlaştırmaya çaba sarf ederken, seçkin zümrelerin oligarşinin elinde büyüüp serpilmesi kabul edilebilir bir tutum değildir. Bu türden oligarşik hareketler bir takım sosyal eylemleri de beraberinde getirir, kimi sosyal eylemler halkın huzur ve refahını destekleyici nitelikte olsa da, kimi sosyal eylemler bir devletin ayakta duran tüm mekanizmalarına karşı bir saldırı niteliği taşıyabilmektedir.

Bu sebepledir ki, oligarşik yönetim modeli anlayışının sonucunda bir takım huzursuzluk verici eylem ve davranışların sürmesi kaçınılmazdır. Sosyal çatışmaların süre gelmesi hem İslâm'ın zuhur bulduğu coğrafyalarda hem de İslâm'ın gelişip serpilmesine fayda sağlayacak ortamlarda olumsuz etki yaratacaktır.

Her ne kadar İslâm ifade ve düşünce özgürlüğünü tüm yönetim modellerinde olmazsa olmaz bir katkı olarak düşünse de, bu gelişim ve ifade biçimi sürecini aleyhte kullanmak isteyen İslâm karşıtı birçok gurup ile karşı karşıya gelecektir.

Evensel kabul edilen tüm demokratik hareketler İslâm'ın özünü uyumlu olduğu müddetçe etik ilkeler her daim insanlığın gelişimini destekleyen önemli bir adım olacaktır. Aydınlanmanın öncüleri Fransız devriminde o güne kadar dünyada çok fazla ön plana atılmamış ütopyadan öteye gidemeyen sekülerizm kavramıyla dinin ve devletin birbirlerine karşı bir mesafe getirmeleri hususunda ciddi adımlar atmışlardır. Bu dönemdeki aydınlanmacılar dinin toplum üzerindeki yönlendirici gücünün farkına varmışlar ve bu doğrultuda dinin yönetim ile çatışmasının önüne geçmek adına ciddi argümanlar geliştirmişlerdir. Bu anlayıştan yola çıkarak Amerika Birleşik Devletleri'de laikliği dinlerin sayısının fazlalığı olarak değerlendirip yönetim sistemine entegre etmiştir.²³⁸

Müslüman devlet yönetim biçimleri kendilerini Müslüman bir idarecinin altında tanımlama eğilimindedirler. Çünkü “İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün gelemez.”²³⁹ İslâmîyet'e göre Müslümanlık çok boyutlu bir bakış açısından daha

²³⁸ Samir Amin, *Modernite Demokrasi ve Din*, trc. Fikret Başkaya, (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 93.

²³⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 79

ziyade Allah'ın buyruklarını yeryüzünde yansıtabacak bir yönetici arayışı içerisinde olmuştur. İslâm dinini savunan ancak yanlış yorumlayan bu kitleler, İslâm'ın modern çağ ile uyumunun doğru orantılı olarak gitmesine imkân tanımamışlardır. Oysa modernite savunucuları özünde İslâm ilkeleri ile beraber hareket etme eğilimi gösterme konusunda gayret göstermişler ve en azından bu konuda irade serbestisi ortaya koymuşlardır.

Günümüzde İslâmîyet'in devlet yönetim kademelerinde kesin çizgiler ile uygulandığı ülkelerden biri olduğu öne sürülen İran'da bile halk kendi toplumsal sözleşmesini oluşturma çabası içerisinde oldukları. Bu durumun en bariz örneği kadınların başlattığı başörtüsü hareketi olarak değerlendirilebilir. Trafikte araç kullanan kadınlar, araçlarını kendi özel alanları ilan ederek başlarını açma tutumunu göstermektedirler. Yine İran'da başörtüsü yasağını protesto etmek isteyen bir kadın saçlarını kazıtmış ve bir sivil itaatsizlik örneği göstermiştir.²⁴⁰ Dolayısıyla, uzlaşmadan yoksun bir modernite anlayışı İslâmın kırmızı çizgilerini hedef almaktadır.

Kadınların otoriteye karşı bu tutumu İslâm devlet yönetimi altında vaazlarını veren din adamlarını da dolaylı yoldan etkilemiştir. Dinin değişmez hükümlerinin bu şekilde eylemler ile sorgulanabilir olması bu kitleleri rahatsız etse de, şimdilik münferit olaylar olarak değerlendirilmektedir. İslâm'da kadının namusuna saygı göstermek temel insan hakları görevidir. Kadın ister kendi milletinden isterse de düşman veya başka bir milletten olsun kadının namusu her daim bir Müslüman tarafından korunması asli bir vazifedir.²⁴¹

İslâm dini kadının özgürlüğünü korumak ve kollamak adına cahiliye döneminde uygulanan nikâhlardan bazıları kaldırmıştır. Yürürlükten kaldırılan nikâhlar şöyledir: İstibda, hıdn, bedel, biğa. Bunların haricinde cahiliye döneminde yasak olup da sonrasında izin verilen üvey evladın eşiyle nikâh yapma akdi söz konusudur.²⁴²

Ancak toplumsal sözleşmelerin oluşması öncesinde derin bir kaynama süreci gerçekleştiği hususu tarihsel konjonktürde sık sık görülmektedir. Bu sebeple, İslâm

²⁴⁰ Clarion Project, "Bad Hair Day in Iran," May 23, 2016, erişim 07/03-2019, <https://clarionproject.org/bad-hair-day-iran-4/>

²⁴¹ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 39.

²⁴² Demircan, *Cahiliyeden İslâm'da Kadın ve Aile*, 89-91.

dünyasında otoritenin ifade ve düşünce özgürlüğü konusunda halka karşı geliştirmiş oldukları tutum ve sınırlılıklar pek tabii ki de kaynamanın derecesini belirleyecektir.

2.1.1.4. İslâm Hukuku Bağlamında Savaş Hukuku

İlk insandan günümüze kadar uzanan süreç içerisinde âdemoğlu savaşların baş aktörü olmuştur. Bu sebeptendir ki, savaş sözcüğü çekirdeğinde insanı baz alır. Savaşın temelini insana dayandığı düşünüldüğünde, büyük kitleleri meydan muhaberesine hazırlamak için ciddi sebeplerin geliştirilmesi gerekmektedir. Her savaşta taraflar haklı gerekçeleri pekâlâ üretebilir. İlk insandan günümüze kadar gelişen süreç içerisinde bu düzen aynı yolu takip etmiştir.

Konuya ilişkin Locke şöyle demektedir. “Savaş durumu bir düşmanlık ve yok etmek durumudur.”²⁴³ Peki, toplum sözleşmecisi Locke'un bu yaklaşımına ilişkin İslâm hukukunun değerlendirmesi nasıl olacaktır. Konuya ilişkin olarak Hz. Peygamber döneminde ve bu dönemden sonra yapılan savaşları ele alacağız. Hz. Peygamber döneminde yapılan savaşların ortak amacı İslâmı yaymak, var olan İslâm topraklarını korumak, tebliği mümkün olan her kitleye ulaştırmak amacını gütmekteydi.

Ancak Hz. Peygamberin vefatı ile beraber İslâm'ın ruhunda bulunan bu metodolojiden uzaklaşılarak bireysel çıkarlar ön plana yerleşmiş ve iktidar mücadelesi adına gerçekleştirilen savaşlar vuku bulmuştur. Savaşların gerekçesi toplumsallıktan bireyselliğe doğru yol almıştır. Savaşın en önemli unsurları olan insanlar birer birer meta'laşmış ve kendilerine taraf seçmek durumunda kalmışlardır. Oysa Hz. Peygamber döneminde gerçekleştirilen savaşların tümünde ortak amaç İslâm'ın varlığını duyurmak ve insanlığa sunulan kardeşliği tebliğ etmek üzerine bina edilmişti. Bunlar savunma savaşlarıdır²⁴⁴. Ancak istisna olarak Bedir savaşı muhtemel tehdidi bertaraf etme savaşı olarak ta tanımlanabilmektedir.

Locke'un Yönetim Üzerine ikinci incelemede bahsettiği bir kavram olan “Ortak Akıl Yasası”²⁴⁵ Hz. Peygamber döneminde son derece etkin bir şekilde işlerlerken Hz. Peygamber dönemi sonrasında varlığını imha etmiştir. "Ortak Akıl

²⁴³ John Locke, *Yönetim üzerine İkinci İnceleme*, 27.

²⁴⁴ Bedir Savaşı (624), Uhud Savaşı (625), Hendek Savaşı (627), Mute Savaşı (629), Huneyn Savaşı ve Taif Kuşatması (630), Tebuk Seferi (631)

²⁴⁵ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 27.

Yasası", bizim tezimizde geliştirdiğimiz tabirle "Tek Yönlü Çıkar Yasası"na dönüşmüştür.

Tek Yönlü Çıkar Yasası: Bu yasa "Ortak Akıl Yasası"nın tam zıttı bir şekilde gerçekleşmektedir. Ortak Akıl Yasası'nda kitleyi tüm farklılıklarına rağmen bir arada tutan derin bir anlam söz konusuyken "Tek Yönlü Çıkar Yasası"nda bu anlam kendisini yok etmiş ve bütün parçalanarak kendi saflarını oluşturmuştur.

Bu metodolojiden yola çıkarak, Hz. Peygamber dönemindeki savaşların "Ortak Akıl Yasası", Hz. Peygamber dönemi sonrası savaşların ise "Tek Yönlü Çıkar Yasası"na göre gerçekleştiği ifade edilebilir.

Tek Yönlü Çıkar Yasası'nda ortak ideal ve derin anlam gibi kavramlar kitlenin içinde varlığını sürdürmediğinden kişisel hırs ve çıkarlar savaşların sonuçsuz kalmasına, bir zamanlar aynı safta yer almış kitlenin de hızlı bir şekilde küçülmesine yol açmıştır. Bu sebeple İslâm'ın doğuş nedeni ile gelişim ve büyüme süreci içerisinde ciddi anlam kaymaları oluşmuştur.

"Tek Yönlü Çıkar Yasası"nın temelini oluşturduğu hedefte birlikten vazgeçiş ve küçük kitlelerin mutluluğunu destekler nitelikte John Locke şu ifadeleri kullanmıştır. "Başka bir insanı mutlak iktidarı altına almaya kalkışan kişi, bu kalkışmanın başkasının yaşamı üzerinde bir planın açıklanması olarak anlaşılması gerektiğinden, kendisini bu insanla bir savaş durumuna sokar."²⁴⁶

Diğer yandan dört büyük halife döneminde gerçekleşen olayların da "Tek Yönlü Çıkar Yasası"nın doğuşuna hız kazandırdığı söylenebilir. Halife seçiminde ortaya atılan fikirler, kabilelerin birbirine yaklaşım tarzları, çıkar yasasının kıvılcımlarının oluşmasına hızlı bir zemin hazırlamıştır.

Ancak bu durumun farkında olan Hz. Ömer, Hz. Peygamberin döneminde olduğu gibi amaçta birliğin, kabileciliği yok edeceğini tespit etmiştir. Hz. Ömer, sosyal, siyasi ve ekonomik olarak toplumsal bütünleşme ve gelişmeyi sağlamak adına birçok yeniliğin öncüsü olmuştur. On yıl süren iktidar hayatında İslâm Dünyası'nın topraklarını geniş ölçeklere yaymasına imkân tanımıştır.²⁴⁷ Hz. Ömer halifeliği

²⁴⁶ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 28.

²⁴⁷ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 33.

süresince kendi akraba ve soyundan gelenlere hiçbir ayrımcılık yapmamış ve halktan gelen tüm şikâyetleri bizzat kendisi değerlendirmiştir.²⁴⁸

Devlet hazinesinde biriken gelirlerin eşit bir şekilde ahaliye dağıtılması için Hz. Ömer bir divan/kurul kurdu. Bu divan her yıl biriken geliri eşit bir şekilde dağıtmakla mükellefti.²⁴⁹ Ancak bir kısım ganimet saklı pay olarak gelecek nesillerin hakkı olduğu gerekçesiyle hazine muhafaza edilmiştir. Bu davranış biçimi tekrardan "Ortak Akıl Yasası"na dönüşü başlatmış olmakla beraber, Hz. Ömer'in bir köle tarafından şehit edilmesi ve yerine Hz. Osman'ın geçmesiyle tüm bu tartışmaları yeniden alevlendirmiştir.

Hz. Osman ve Hz. Ali Hz. Peygamberin damatlarıydı. Ayrıca Hz. Ali amcasının oğlu idi. Halife seçiminde Hz. Ömer'in belirlemiş olduğu seçim kuruluna karşı Hz. Ali muhalefet olmuştur. Çünkü Hz. Ali, Sa'd b. Ebi Vakkas amcasının oğlu Abdurrahman b. Avf'a muhalif olmayacağı düşünülmüştür. Abdurrahman ise Osman ile akrabadır. Dolayısıyla her ikisi de Osman'dan yana olacaktır. Talha ve Zübeyir ise Ali'den yanadır. Ancak bu yetersizdir çünkü Abdurrahman karşı taraftadır. Çünkü Hz. Ömer eşitlik durumunda Abdurrahman'ın görüşünün tercih edilmesini vasiyet etmiştir.²⁵⁰

Görüleceği üzere kabilecilik halife seçiminde baş göstermiş ve İslâm'ın ortak değerleri için yan yana savaşmış Hz. Peygamber ile İslâm'ın tebliğ için yoğun mesailer harcamış, kendi hayatlarını ortaya koymuş büyük İslâm öncüleri kabileciliğin etkisi altında kalmışlardır. Sonuç itibarıyla, Hz. Osman 645 yılında 70 yaşının üzerinde iken halife olmuştur.²⁵¹

Hz. Osman'ın amcası el-Hakem'in Hz. Peygamber döneminde sürgün edildiği, ancak bazı rivayetlere göre bunun bir sürgün olmadığı el-Hakem'in ayrılmak için Hz. Peygamber'den izin istediği ifade edilse de gerek Hz. Ebu Bekir gerekse de Hz. Ömer dönemlerinde el-Hakem'in sürgünü kaldırılmamıştır. Ancak Hz. Osman kendi hilafeti döneminde amcası el-Hakem'in sürgün cezasını kaldırmıştır. Dolayısıyla, bazı

²⁴⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 130.

²⁴⁹ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 56.

²⁵⁰ Akbulut, a.g.e., 136-137.

²⁵¹ Akbulut, a.g.e., 140

kesimlerce Hz. Osman'ın bu tutumunun, Hz. Peygamber'in sünnetine karşı sergilediği bir davranış biçimi olarak yansıtılmaktadır.²⁵²

Bir dönem boyunca Hz. Osman'ın halife seçilmesiyle ortalık biraz yatışmış gibi görünmüştür. Locke bu konuda şu yorumu yapar “Fiili güç sona erdiğinde, toplumdakiler arasında savaş durumu kesilir ve her iki taraf da yasanın adâletli belirleyiciliğine eşit biçimde tabii olur. Çünkü bundan sonra geçmiş zararların tazmini ve gelecekteki hasarların önlenmesi için başvuru yolu açılmış olur.”²⁵³

Locke burada geçmiş zararların tazmini ve gelecekteki hasarların önlenmesi noktasında ortaya attığı fikir kayda değer bir şekilde Hz. Osman'ın şehit edilmesi süreci ve Hz. Ali'nin iktidara gelmesi ve Müslümanlar arasın savaşın başladığı noktaya güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Taraflar geçici sükûnet ile gelecekteki elde edecekleri kazanımlara karşı bir altyapı hazırlığı içerisinde olacağını işaretini vermişlerdir. Bu durgunluk dönemi yalnızca birer dinlenme sürecinden başka bir şey olarak görünmemektedir ki, tarihsel perspektif de bu tezi doğrular nitelikte karşımıza çıkmaktadır. Her iki taraf da geçmişte kaybettikleri ve gelecekte kazanacakları üzerine ciddi bir yoğunlaşma, gözlem ve analiz sürecine girişmişler ve uygulamaya geçmeden önce kusursuz bir hazırlık yapmışlardır.

Hz. Osman'ın öldürülmesi İslâm dünyasında kapanmaz yaraların açılmasına sebebiyet vermiştir. Hz. Osman'ı hilafetten indirmek isteyen âsiler ile Hz. Osman'ın uygulamalarından rahatsız olan ahali birleşerek Hz. Osman'a baskı yapmışlardır. Ancak Hz. Osman hilafetten inmeyi reddetmiştir. Bu sebeple Hz. Osman yalnızca ailesi ve bazı efradı tarafından korunmuş olup, bu koruma da son derece yetersiz kalmıştır. Her ne kadar âsiler Hz. Osman'ın baskılara dayanamayıp hilafeti bırakacağını düşünseler de durum bu şekilde gelişmemiştir. Tüm baskılara rağmen Hz. Osman direnmiştir. Akabinde de Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile beraber vuku bulan iç kargaşa yaklaşık beş yıl boyunca devam etmiş ve hilafeti Muaviye devralmıştır.²⁵⁴ Kanaatimizce, siyasi krizlerin temel başlangıç noktası her ne kadar Hz. Ebu Bekir'in halife seçilme süreci olarak gösterilse de Hz. Osman'ın şehit edilme süreci de İslâm'ın siyasallaşmasına yönelik büyük bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁵² Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 99-100

²⁵³ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 30.

²⁵⁴ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 117-118.

Hız. Osman'ın katillerinin bulunması ve cezalandırılması noktasında yetersiz olduğu iddiası ile Muaviye, Hız. Ali'yi suçlamış ve bu hal ciddi bir gerilime yol açmıştır.²⁵⁵ İslâm dünyası içerisinde büyük kıyımların başladığı dönemin kıvılcımını da bu süreç ateşlemiştir.

Tüm yaşanan gerçeklik bu durumu tescillemektedir. Çünkü taraflar çift taraflı bir ortak akıl yarası etrafında birleşmemişlerdir. Tek yönlü çıkar yarasına evrilme sürecinde taraflar hızla bölünerek kendi argümanlarını güçlendirme ve kitlelerini büyütme peşinde olmuşlardır. Bu tür kitlesel çatışmalara örnek Hız. Osman döneminde yaşanmıştır.

Hız. Osman iktidarında, Muaviye ve Ebu Zerr el Gıfarî, Tevbe suresinin 34. ayetinin yorumunda karşı karşıya gelmişlerdir. Ayet şu mealdedir: “*Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin ve Hıristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele!*”²⁵⁶

Muaviye bu ayetin ehli kitabı kapsadığını söylerken Ebu Zerr hem onları hem de bizi kapsamaktadır demiştir. Ebu Zerr'in bu iddiaları karşısında Muaviye onu halk arasında fitne çıkartmak ve zenginliğe karşı çıkmak ile suçlamıştır. Hız. Osman bu durum üzerine Ebu Zerr'i Medine'ye çağırmış ve onun haksız olduğunu kendi gerekçelerini açıklayarak izah etmiştir. Bu durum üzerine Ebu Zerr şehri terk etmiştir.²⁵⁷ Hız. Ömer, Ebu Zerr'i sorguya çekerken, ben insanları çalışmaya sevk ediyorum, onları zahitlikten men ediyorum diyerek Muaviye'den yana olduğuna dair görüşünü bildirir.²⁵⁸

Mevdûdî'ye göre İslâm iktisadının temel esasları değişmez hükümler çerçevesinde zamana, topluma ve mekâna göre uyum sağlayacak şekilde düzenleyici ekonomik perspektifin tümüne verilen addır.²⁵⁹

İbn Haldun, devlet başkanı ve efradının servetini ülke dışına kaçırmasını da ayrı bir başlık altında ele alır. Ona göre; devlet başkanı yönetim kötü giderken hükümdarlıktan azad edileceğini düşündüğünde kendisine bir çıkar yol arar ve çareyi

²⁵⁵ Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 50.

²⁵⁶ Tevbe Suresi, 9/34.

²⁵⁷ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 149.

²⁵⁸ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 149.

²⁵⁹ Mevdûdî, *İslâm 'i Kavramlar*, 122.

de ülke dışına kaçmakta bulur. Bu düşünce devlet başkanının aklına bir kere girdiğinde çıkmak bilmez. Oysa bu durum halkın kulağına gittiği vakit devlet başkanının otoritesi halk nazarında kaybolacak ve istenmeyen sonuçlar ile karşı karşıya kalması da kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşısına çıkacaktır. İbn Haldun, hükümdar her şeyi göze alıp ta ülke dışına kaçarsa ve servetini de beraberinde götürürse, o servetinin kısa bir süre içerisinde tükeneceğini de bir örnekle açıklar. Afrika'daki Beni Hafs Devleti'nin hükümdarı Lihyani servetini Mısır'a kaçırmak istemiştir. Orada ilk önce oldukça nazik karşılanan hükümdar daha sonra servetinin tamamını Mısır Hükümdarı Melik Nasr'a vermek durumunda kalmış ve kendisi de ona bağlanan ufak bir aylıkla kıt kanaat geçinmiştir. Diğer yandan Hükümdar'ın yanındakiler de zaman zaman öldürüleceklerinden ya da işkence göreceklerinden korkup servetleri ile beraber yurtdışına kaçmayı istemişler ancak ya servetleri geride kalmış ya da canlarından olmuşlardır.²⁶⁰ Halbuki “İslâm, serveti eşitlik esasına göre değil, adâlet esasına göre kabul eder... Üretim araçları ve ürünlerini eşit olarak dağıtmanın gerekli olduğunu değil, dağıtımının adâlet esasına göre olmasını savunur.”²⁶¹

"Tek yönlü çıkar yasası"nın da temel motivasyonu bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîmde her ne kadar ehli kitaptan bahsedilmiş olsa da ciddi bir misal ile yönetimi ve iktidarı elinde bulunduranların gösterişli ve şatafatlı zenginlikten uzak durmaları, halkı yoksulluk içerisinde iken lüks yaşam ile aralarına mesafe koymaları, akraba kayırmacılığı yapmamaları yüce Allah tarafından tebliğ edilmiştir. Hz. Peygamberin uygulamaları ve Hz. Ömer'in vefatından önce hiçbir malvarlığı bırakmadan ebediyete gitmesi de bunun en bariz örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebu Zerr'e göre, Müslümanlar ancak kendi yiyecekleri ve misafirine ikram edebileceği kadarını yanında taşımalıdır. Bundan fazla mal ve yiyecek biriktirmek bir Müslüman'ın yaşam anlayışı ile uyumsuzdur. Onun Şam'da Muaviye ile bu konuda sık sık tartıştığı bilinmektedir. Ebu Zerr, Muaviye'nin öne sürdüğü mal kavramı olan “Allah'ın malı” değil “Müslüman'ın malı” ifadesine şiddetle karşı çıkıyordu. Ebu Zerr'in bu düşüncelerini halk ile paylaşmasını ve yayılmasını istemeyen Muaviye, Ebu Zerr'e karşı olumsuz bir tutum ve mücadele içerisinde olmuştur.²⁶² Oysa Ebu Zerr bir Müslüman'ın yapması gerektiği gibi ilk önce Kur'ân-ı Kerîm'i temel alıp

²⁶⁰ İbn Haldun, *Devlet*, 63-66.

²⁶¹ Mevdûdi, *İslâm'î Kavramlar*, 126.

²⁶² Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 75.

bu doğrultuda yaşam perspektifini belirliyordu ki, dayanak gösterdiği Tevbe Suresi'nin 34. ayetinde “Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele!”²⁶³ hükmü onu desteklemektedir. Ancak Muaviye bu ayetin Hıristiyan ve Yahudileri kastettiğini öne sürmesi ve bu düşüncesinden vazgeçmemesi İslâm düşüncesi içerisinde iki farklı görüşün de temelini atılmasına olanak tanır. İlk görüş bir Müslüman'ın her bir Müslüman kardeşinden ekonomik ve sosyal olarak sorumlu olacağı ve bu sebeple bireysel zenginleşmenin mümkün olmayacağı, ikinci görüş ise çalışarak hak edilen paranın bireyin kendi sorumluluğunda olduğu, ancak elde ettiği mallardan zekât verdiği müddetçe zenginleşmesinde bir sorun olmadığı yönündedir.

Bu sebeple "tek yönlü çıkar yasası"nın İslâm Hukuk tarihinde Hz. Osman, Muaviye ve Ebu Zerr ile başladığını ve bu dönemin bir milat olarak kabul edilebileceği kanaatindeyiz. Keskinleşen taraflar, hızlı bir şekilde ötekileşme, kabilecilik, nepotizm "tek yönlü çıkar yasası"nın fitilini ateşleyen kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Locke'un bu konudaki yaklaşımı ise oldukça kayda değerdir.

“Otoritenin olmadığı bu savaş durumundan kaçınmak, insanların kendilerini topluma koymalarının ve doğa durumunu terk etmelerinin önemli bir nedenidir. Çünkü başvuru yoluyla çözüm alınabilen bir otoritenin, bir yeryüzü iktidarının bulunduğu yerde savaş durumu dışlanır ve ihtilaf bu iktidar tarafından karara bağlanır. Yeryüzünde Yeftah ile Ammon oğulları arasında hakka karar verecek herhangi bir mahkeme, herhangi bir yüksek yargı olsaydı bunlar hiçbir zaman bir savaş durumuna gelmemiş olurlardı. Ancak Yeftah'ın öteki dünyaya başvurmaya zorlandığını görüyoruz.”²⁶⁴

Locke burada var olan bir husumetin çözümü için bu dünyadaki yargının yeterli olması gerektiği, eğer yeterli olmaz ise adâletin o an ki koşullarda hiçbir zaman sağlanamayacağı ancak öteki dünya inancına sahip bireylerin dahi adâleti bu dünyadan aramaktan vazgeçmemesi gerektiğini söyler.

İbn Haldun'a göre “adâlete aykırı uygulama ve davranışlardan dolayı ülkenin altüst olup perişan hale gelmesi kaçınılmaz bir gerçekliktir. Meydana gelecek yıkımın

²⁶³ Tevbe Suresi 9: 34

²⁶⁴ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 31.

tüm sorumluluğu da yöneticilere ait olacaktır.”²⁶⁵ İbn Haldun yönetim anlayışının temelini adâlet olarak görür ve adâletin hüküm sürmediği her an toplumun yok oluşa gideceğini ve bu durumun da yöneticinin asli sorumluluğunda olduğunu ileri sürer. Bu sebeple, İbn Haldun perspektifinden bakıldığında iyi bir yönetimin nasıl olması gerekliliğinin cevabı yalnızca adâletin tesis edilmesi ile mümkün olabileceği anlaşılmaktadır.

Öte yandan İbn Haldun, İslâmî konularda hüküm verecek kişilerin yetkin olması hususunu oldukça önemsemiştir. O, bazı müftülerin herhangi bir dayanak, delil ve rehberlik olmadan sırf birilerini tatmin etmek ve dünyalık elde etmek için keyfi verdikleri fetvalardan rahatsızlık duymuştur.²⁶⁶ Dolayısıyla adâletin tesis etmesi için de en önemli faktörün iktidarı elinde bulunduran yöneticilerin halka adil bir yönetim anlayışı içerisinde olmaları mutlak bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. İslâm hukukun temel misyonlarından bir tanesi de hiç şüphesiz Kuran ve sünnete dayalı iradeyi halkın egemenliği ile birleştirerek mutlak adâletin tesisi noktasında açılımlar sağlamaktır.

2.2. İSLÂM'DA YERİNDEN YÖNETİM ANLAYIŞI

Günümüz demokrasi yönetimlerinin vazgeçilmez unsurları arasında yerel yönetimlerin varlığı tartışılmazdır. Halka en yakın hizmet birimi olarak görülen bu yönetim biçiminin etkinliği güçlü bir yönetim anlayışı açısından idarenin de kudretini yansıtmaktadır. Yerel birimlerin hizmetlerinde sunduğu kalite ve hizmet anlayışı ile doğru orantılı olarak var olan medeniyetin de gelişmişlik düzeyini gösterecektir. Yerel yönetimlerin kuruluş amaçlarından bir tanesi de bu olmakla birlikte devlet kudretinin yönetimin her alanında hissettirilmesine olanak sağlanması hedeflenmiştir. Kontrol ve denetim mekanizmalarının merkezi yönetimden ayrı olarak yerel yönetimler içinde tam bağımsız bir biçimde işlemesi halkın tabi olduğu devlete olan güveninin vazgeçilmez bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü yönetim anlayışının olduğu her alanda bir devlet otoritesi ve kudreti söz konusu olacaktır. Hz. Peygamber döneminde de yerinden yönetimin anlayışının güçlü bir şekilde mukim kılınması için

²⁶⁵ İbn Haldun, *Devlet*, 72.

²⁶⁶ Ahmet Fekry Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law a Social and Intellectual History*, 1. Baskı, (New York: Syracuse University Press, 2015), 85.

valiler atamıştır. Bu şekilde bir yönetim anlayışı ile halkın sorunları, bizzat yerinde tespit edilmiş ve hızlı ve etkili bir yönetim anlayışı benimsenmiştir.

Mevdudi'ye göre kitleler tarafından oluşturulan her yönetim anlayışı ister merkezi ister yerel olsun doğası gereği bir sorumluluk üstlenir. O bu konuyu şöyle açıklar. "Hilafet makamı, tevhit ve risalet prensiplerini kabul ettikten sonra temsilin şartlarını yerine getirmeye hazır herhangi bir topluluğun (community) üstüne verilir. Böyle bir toplum (society), bir bütün olarak hilafetin sorumluluğunu taşır ve aynı zamanda toplumun bireylerden her biri bu sorumluluğu paylaşır."²⁶⁷

Farabi, en üstün iyilik kavramının ancak şehirlerde elde edilebileceğini savunur. Çünkü şehirler dayanışma içerisinde kurulan yerleşim alanlarıdır. Burada yaşayan her insanın birbirleri ile etkileşimde bulunarak yardımlaşmaları şehrin en tabii özelliğidir. Ancak dayanışmadan yoksun şehirler ideal devlete katkı sunamazlar, çünkü şehirlerde yaşayan insanların dayanışması ile ortaya çıkan üstün iyilik kavramı şehirlerin de birbirleri ile dayanışması neticesinde ideal devlete dönüşebilir.²⁶⁸

Farabi'nin burada öne sürdüğü ilke, ilk insandan günümüze kadar süre gelen olmazsa olmaz bir ihtiyacın tabi koşulu olan yardımlaşmadır. Ancak yardımlaşmanın boyutları ne kadar etkili olursa olsun, bir şehri üstün iyi kavramına tek başına ulaştırması mümkün değildir. Yardımlaşmanın en üst seviyede olması, bir şehri ayakta tutacak birçok farklı sorunun çözülmesinde etkili olabilir ancak yeterli gelmeyecektir. Özellikle üstün iyi kavramının bireysel ve toplumsal etkenleri göz önünde bulundurduğunda bunun merkezinde yardımlaşmanın değil de, iyi ve kötü ayrımının birey tarafından algılanabilmesi yer almalıdır. İyi ve kötü ayrımında esas nokta, insanın bebekliğinden itibaren geliştirmesi gereken empati kavramıdır. Farabi'nin dediği dayanışma kavramı empati kavramı için öne sürülmüş olsaydı üstün iyi kavramına önemli bir katkı yapacağı muhakkaktı. Ancak yalnızca ihtiyaçların giderilmesi babında gerçekleşecek iş birliği ilkesi sorunların küçük bir yüzdesini çözmeye etken olacaktır. Bu sebeple bireye yüklenen güçlü bir empati kavramı hem üstün iyiye doğru insanı götürecektir hem de ideal şehir ve devlet yaşantısının altyapısını oluşturacaktır. Geçmişte, bugün ve gelecekte yaşanan bireysel ve toplumsal tüm sorunların kaynağı empati duygusundan yoksun girişimlerin neticesidir. Dolayısıyla

²⁶⁷ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 21.

²⁶⁸ Farabi, *İdeal Devlet 'El-Medinetü'l Fazıla'*, trc. Nafiz Danışman, 4. Baskı (Ankara: MEB Yayınları, İslâm Klasikleri, 2001), 93-100.

üstün iyilik kavramını oluşturan ideal şehir ve devlet anlayışının mimarı bireye empoze edilmiş empati mekanizmasının gelişmişliği ile doğru orantılıdır. Ona göre erdemli şehirler tam ve sağlıklı bir beden gibidir. Tüm organları görevlerini kusursuz bir şekilde yerine getirebilmektedir. ²⁶⁹

“M.Ö. 4. yüzyılda yaşayan düşünür Mençiyüs, devletin zaruretini kabul etmekle birlikte, halkın köle değil vatandaş olduğunu, seçkin bir konuma sahip olması gerektiğini ileri sürer ve devrin hükümdarlarını, zamanına göre çok ileri ölçülerde eleştirir.”²⁷⁰

Yerel yönetimin ortaya çıkışı ve tarihçesi için söylenebilecek en önemli hususiyet devlet ile birlikte doğmuş olabileceği gerçeğidir. “Yerel yönetim kurumu, devlet aygıtının organik bir parçasıdır ve bu parçanın tanımlayıcı özelliği belirleyen değil, belirlenen parça olmasıdır.”²⁷¹ Dolayısıyla yerel yönetimler devlet ile birlikte eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır.²⁷²

“Yerel yönetimler, bütün ülkelerde kamu yönetiminin önemli ve vazgeçilmez birimleridir. Bu birimler; bir yandan halkın günlük ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik, temizlik, kanalizasyon, çöp toplama, ulaşım gibi hizmetleri sunarlarken, diğer taraftan ülke kalkınması açısından büyük öneme sahip olan eğitim, sağlık ve altyapı gibi pek çok önemli görevi de yerine getirmektedirler.”²⁷³

“Yerel yönetim, devletin temel işlevlerinin bir bölümünü, hem kaynakların daha verimli ve denetimli kullanılması, hem de halkın yönetime katılmasının sağlanması amacıyla kurulan yerel birimlerle ve seçimle işbaşına getirilen yöneticilerin başkanlığında yerine getirilmesi”²⁷⁴ hususuna dayanmaktadır.

“16. yy.'dan itibaren ulus-devletin gelişmesiyle birlikte devlet tek egemen güç haline gelmiş, komünler/yerel topluluklar güçlerini kaybederek ara kurum olarak varlıklarını devam ettirmiş ve devletin kente olan ideolojik üstünlüğü güç kazanmıştır. Bu dönemle birlikte iki yüzyıl boyunca ara kurum olarak ele alınan yerel yönetimlerin

²⁶⁹ Farabi, a.g.e., 98.

²⁷⁰ Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık*, 20-21.

²⁷¹ Birgül Güler, “Yerel Yönetim Tarihine Yaklaşım Sorunu”, *Amme İdaresi Dergisi*, 26/1, (1993), 92.

²⁷² Güler, Yerel Yönetim Tarihine Yaklaşım, 92.

²⁷³ Ahmet Ulusoy, Tekin Akdemir, “Yerel Yönetimler Ve Mali Özerklik: Türkiye ve OECD Ülkelerinin Karşılaştırmalı Analizi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/21, (Haziran 2009), 260.

²⁷⁴ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 439.

Jeremy Bentham ve Turgot gibi yararçı düşünürler tarafından önemine değinilmesi günümüzdeki anlamında yerel yönetimlerin gelişmesini sağlamıştır.”²⁷⁵

Yerel yönetimlerde temel amaç ve misyon merkezi yönetimden bağımsız bir hareket ve algı biçimine sahip olması ve vatandaşlara en iyi hizmeti en etkin bir biçimde verebilecek enstrümanlara sahip olması gerekliliğidir. Bu enstrümanları sağlayacak yegâne kurum da merkezi yönetimdir. Hem yerel yönetimlere gereken özeni ve hassasiyeti gösterecek hem de mali açıdan özerk bırakacaktır.

Hz. Ömer, halifeliği döneminde Kufe, Basra ve Fustat gibi yeni şehirler kurmuş ve buranın planlarını kabilelere göre çizmiştir. Cadde ve sokakların genişliğinden yaşama alanlarına kadar birçok noktayı şehir planına dahil etmiştir. Şöyle ki, daha önceleri Basra ve Kufe'de kamıştan yapılmış evleri yangına karşı dayanıklı olmaması sebebiyle kerpiç evlere dönüştürmüştür. Ayrıca İslâm'ın israftan kaçınma emrine uygun olarak evlerin büyüklüklerine sınırlama getirmiştir. ²⁷⁶

İslâm hukukunda yerel yönetim gelişimine baktığımızda aslında bugünkü bakış açısından çok da farklı bir durum ile karşı karşıya değiliz. Bazı söylemlerin aksine, İslâm hukuku, devleti benimsemiş devlet fikrini doğuşundan itibaren çeşitli vesilelerle hayat geçirmiştir. “Çünkü Protestanlığın, kendisini yetiştiren, besleyen mistik köklerden sıyrılması süreci belirli sınırlar içinde İslâm'da da cereyan etmiştir. İslâm devletinin süratle genişlemesi ile idarî birtakım ihtiyaçlar, İslâm'ın doğuşundan bir süre sonra, İslâm hukukunun tedvinini gerekli kılmıştır. Zamanla bu hukuk, hayatın İslâm dinine göre düzenlenmesini sağlayan bir kalıp ortaya koymuştur. Böylece, ulema ve fukahanın gayretleri tek yönlü olarak hep sosyal tarafı vurgulamak istikametinde olmuştur.”²⁷⁷

Mekke'nin kendine has idare anlayışının olması ve merkezi yönetimin olmaması kabilecilik anlayışını öne çıkartmış ve her kabile kendi kurallarını yürürlüğe koymuştur. ²⁷⁸ Hz. Peygamber zamanında Mekke'nin Fethi'ne kadar, yarımadanın içinde meydana gelen göçler sayesinde başşehir Medine'nin nüfusu artmıştır. Halk yine bedevi ve hadarî olmak üzere iki tarzda yaşamaya devam etmiştir. Fakat Hz.

²⁷⁵ Yeter Çiçek, “Geçmişten Günümüze Türkiye'de Yerel Yönetimler”, *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/1, (Nisan 2014), 55.

²⁷⁶ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 63-64.

²⁷⁷ Türkdoğan, *İslâm Değerler Sistemi*, 133.

²⁷⁸ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 21.

Peygamber medeni bir toplum kurmayı hedeflemiştir. Bu bakımdan Medine'ye yapılan göçlerle şehirleşmeye doğru bir gelişme yaşanmıştır. ²⁷⁹İslâm'ın hüküm sürdüğü devletlerde gelişen kurumların özgünlüğüne baktığımızda bu rahatlıkla görülebilir.

Diğer yandan, “çağımızda Müslümanların çoğu batı demokrasilerinin çoğunun karşı karşıya kaldıkları çıkmazlar nedeniyle İslâm devletinde kanun yapma işine, oy çoğunluğu işleminin egemen olmasını göstermemektedirler. Bu konudaki delilleri ise şudur: Belirli bir kanunun yürürlüğe girmesi için çoğunluğun oy vermesi, daima bu yürütmenin uygun olduğunu ifade etmiyor. Çoğunluğun niyetleri iyi olmasına rağmen yanılması gerçekten mümkündür ve doğru, azınlığın görüşü olabilir.”²⁸⁰

Hz. Ömer'in şehir kuruluşunda en çok önem verdiği noktalarının başında da iletişimin hızlı, kolay ve etkili bir biçimde gerçekleşebileceği bir konumun seçilmesi yönündedir. Bu sebeple Müslümanların merkez ile aralarında akarsu ve deniz olmamasını tercih etmiştir. ²⁸¹Yine, Hz. Ömer döneminde valilerin ev ve yönetim için ikamet alanı aynı bina olarak belirlenmiştir. Bunlara “dar'ul-imâra” adı verilmiştir. ²⁸²

Ancak “Müslüman bir idareye yasak olan tek şey vardır. O da kesin şer'i prensiplerden sapmak, varlığı kesin ve delaleti açık nass'lara muhalefet etmek suretiyle Allah'ın elçisine indirdiği hidayet ve hak dinden yüz çevirerek kendi arzularına ve her ne surette olursa olsun insanların heveslerine göre hareket etmektir. Fakat varlığının kesinliği ve delalet ettiği anlam bakımından tartışma konusu olmuş nasslar konusunda devlet, geniş bir çalışma ve karar verme yetkisine sahiptir.”²⁸³

“Günümüzün ifadesi ile “Belediye Başkanı” diyebileceğimiz bu görevlinin ortaya çıkış tarihi, Hz. Peygamber dönemine kadar gitmektedir. Günümüz belediye başkanlarından daha geniş yetkilere sahip olan bu görevlinin vazifesine de “Hisbe” denilmekte idi. Arap dil gramerine göre farklı kullanışlarla farklı anlamlar kazanan “Hisbe” veya daha yaygın bir ifade olan “İhtisâb” kelimesi, “Hasebe” maddesinden gelen bir isimdir.”²⁸⁴ Diyanet ansiklopedisinde hisbe, “gerçekleştirilen genel ahlâkı ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade eder. Kâtib Çelebi ise medeniyetin temel unsurlarından biri kabul ettiği hisbe

²⁷⁹ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 10. Baskı, (Ankara: DİB Yay, 2015), 317.

²⁸⁰ Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, 63.

²⁸¹ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 75.

²⁸² Demircan, a.g.e., 77.

²⁸³ Karadavi, *İslâm Hukuku Evrensellik Süreklilik*, 39.

²⁸⁴ Ziya Kazıcı, “Osmanlı Devleti'nde Yerel Yönetim”, *Şehir ve Düşünce Dergisi*, 5, (2014), 54.

faaliyetinin en zor işlerden ve buna dair bilginin de en hassas ilimlerden olduğunu söylemektedir. (Keşfü’z-Zunûn, I, 15), ifadeleri yer almaktadır.”²⁸⁵

Fıkıh Lügatinde ise hisbe, “hasbîlik yani bir şeyi Allah Teâlâ’nın rızası için yapmak. Kamu düzenini sağlamak ve korumak vazifesi ve bu vazifeyi zamanla üstlenen kurum”²⁸⁶ olarak geçmektedir. “İlk uygulamaları Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığı bilinen hisbe, ilk kez Hz. Ömer’in halifeliği döneminde teşkilatlı bir müessese haline gelmiştir. Hz. Peygamber zamanında muhtesib, pazara gelecek olan malları önceden kontrol etmek, hiçbir şeyin ölçülüp tartılmadan satılmasına izin vermemekle yükümlüydü. Sosyal hayatın adâletle işleyişinin sağlanması ve hayatın her alanının kapsamı için hisbe görevlerini genelleştirmek amacıyla kadın muhtesiplerin dahi atanmasına caiz olarak bakılmıştır.”²⁸⁷

“İyiliği emretmek kötülükten men etmek”²⁸⁸ üzere ortaya çıkan hisbe teşkilatı akabinde tüm İslâm coğrafyalarını etkisi altına almış ve günümüz modern devlet sistemlerinin altyapısını oluşturmuştur. Farabi erdemli şehre zıt olan şehirleri şu şekilde sıralarken, konunun önemine vurgu yapar:

- a) Cahil Şehir (Fâsık)
- b) Değişmiş Şehir (Mübeddele)
- c) Şaşkın Şehir (Dâlle) ²⁸⁹

“Buradan hareketle özgür seçim, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, iyilik üzerine yardımlaşmak, şura ve kardeşlik üzerine kurulan bu toplumun camiler, tekkeler, tarikatlar ve dini enstitüler gibi devletten bağımsız ve gönüllü toplum fikrine farklı bir boyut kazandıran hizmet, eğitim ve fikri kurumları inşa etmesi garip değildir.”²⁹⁰

“İhtisab memuru, bir tür belediye ve ahlâk zabıtalığı mahiyetinde olan bir müessesenin memurluğudur. Bu memuriyete haiz olan zata “muhtesib”, kullandığı yetkiye de “velayet-i hisbe” denir. Bu kuruluşun başındaki adama Osmanlı döneminde

²⁸⁵ Cengiz Kallek, “Hisbe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ans., (Ankara: TDV yay, 1998), 18: 133.

²⁸⁶ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 199.

²⁸⁷ Fatma Sümeyra Doğan, “Yerinde Adâlet Kurumu: Hisbe Teşkilatı”, *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of Turk&Islam World Social Studies* Yıl: 2, 5 (Aralık 2015): 332-333.

²⁸⁸ Emr-i Bil Maruf Nehy-i Anil Münker.

²⁸⁹ Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 90.

²⁹⁰ Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 73.

ihtisab ağası, ihtisab emini, ihtisab nazırı gibi adlar verilirdi. 1854 yılında ihtisab ağalığı kaldırılmış yerine şehir emniyeti kurulmuştur.”²⁹¹ Hisbe teşkilatında görev alabilmek için liyakate üst düzeyde önem veriliyordu. Bu hususa ilişkin olarak kişinin belli bir yetkinlik ile donanmış olması elzem bir konu olarak kendisini gösteriyordu. Bugün tüm dünyada mücadelesi verilen “nepotizm”²⁹² uygulamalarına karşı hisbe teşkilatı evrensel bir kurum olarak tarihsel süreç içerisinde yerini almıştır. Hisbe teşkilatlarının bu kadar organize bir biçimde yerel yönetim içerisinde kendisine yer bulması günümüz İslâmî yönetim anlayışının oluşması noktasında da ciddi açılımlar sağlayacaktır.

Öte yandan, yerel yönetimler için de önemli bir bağlayıcılık teşkil eden vergi toplama şekli İslâm devletleri ile çağdaş devlet fikri arasındaki ihtilaflardan bir tanesi olarak ön plana çıkmaktadır. İslâm devletlerinde fikhın öngördüğü çerçevede toplanmayan vergilerin İslâmî olmayacağı tartışma konusunu oluşturmuştur. Mesela, Suudi Arabistan’da vergilerin toplanmasına ilişkin deklarasyon Kasım 1950 yılında yayınlanmış ve vergilerin kimlerden nasıl toplanacağı hususu ilkelere bağlanmıştır.²⁹³

Farabi, “kamil toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir, büyük toplum, yer yüzündeki bütün insanlardan ibarettir. Ortancası yeryüzünün (ayn) milletlerinden teşekkül eder. Küçüğü ise, bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir.”²⁹⁴

2.2.1. İslâm Yönetim Anlayışı ve Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı

“Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı, merkezi yönetimden bağımsız olarak yerel yönetimlerin hareket serbestisini ifade eden, Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan bir sözleşme türüdür. Bu sözleşmeye bazı maddelerine çekince”²⁹⁵ koymak kaydıyla Türkiye’de taraftır. Toplamda 18 madde ve üç bölümden oluşmaktadır. 15.10.1985 tarihinde imzaya açılmıştır.

²⁹¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 239.

²⁹² Nepotizm kavramı, Latince “yeğen” anlamına gelen “nepos” sözcüğünden türetilmiştir. Aynı yönetim grubu içinde irsî monarşi, kalıtsal monarşi ya da hanedanlık sistemi gibi. (Yönetimin, ailenin bir üyesinden diğer üyesine veraset yoluyla geçmesi) nepotizmde bir yönetim biçimidir. Bk. Nuri Ören, “Örgütlerde, Nepotizm ve Önemi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*3/20, (2015), s. 340-354.

²⁹³ Schacht, *Islamic Law in Contemporary States*, 145.

²⁹⁴ Farabi, *el-Medinetü’l Fâzıla*, 79.

²⁹⁵ Türkiye’nin çekince koyduğu maddeler, Şartın 4/6, 6/1, 7/3, 8/3, 9/4, 9/6, 9/7, 10/2, 10/3, 11’nci md. Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı, *Güvenlik Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, (Ankara: Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları, 2017), 82.-83.

“Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı Türkiye dahil 47 Konsey üyesi ülke tarafından onaylanmıştır. Bahse konu Şart 9 Aralık 1992 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından uygun bulunarak 1 Nisan 1993 tarihinde yürürlüğe girmiştir.”²⁹⁶

“Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı, Avrupa Konseyi bünyesinde, 1957’de başlayan tartışmaların sonucu oluşmuş bir mutabakat metnidir. Amacı, yerel yönetimlerin mali ve idarî özerkliğini sağlayacak ilkelerin üye ülkeler tarafından benimsenmesini ve hayata geçirilmesini sağlamaktır. Bir uluslararası antlaşma niteliğinde olmakla beraber, metinde yer alan maddeler “ilke” düzeyinde ifadelerdir.”²⁹⁷ Şartın 3 üncü maddesinin ilk fıkrasında şu hüküm yer almaktadır.

Özerk Yerel Yönetim Kavramı

“MADDE 3- 1- Özerk yerel yönetim kavramı yerel makamların, kanunlarla belirlenen sınırlar çerçevesinde, kamu işlerinin önemli bir bölümünü kendi sorumlulukları altında ve yerel nüfusun çıkarları doğrultusunda düzenleme ve yönetme hakkı ve imkanı anlamını taşır.”²⁹⁸

Buradan hareketle ilk İslâm devletinin kuruluş ve gelişim sürecinde hicret ve akabinde meydana gelen bir takım hadiseler yerel özerkliğe dair önemli bilgiler vermektedir. Şöyle ki, “Hz. Ömer, mali hususlarda güvence vermiştir. Vergi vb. gelirleri toplayacağını, bunları saklamayacağını ve yerli yerince kullanacağını belirtmiştir. Cihadın devam etmesiyle gelirlerinin ve erzaklarının hep artacağını ifade etmiştir. Çalışmaya teşvikte bulunmuş ve devletin mali açıdan tam bir kontrol altında tutulacağını söylemiştir. Mali kurumun geliştirilmesinde çaba sarf etmiştir. Beytülmalın artması ve bunların sarf yerlerinin belirlenmesine özen göstermiştir.”²⁹⁹

Şartın 4 üncü maddesinin üç nolu bendinde

“3- Kamu sorumlulukları genellikle ve tercihan vatandaşa en yakın olan makamlar tarafından kullanılacaktır. Sorumluluğun bir başka makama verilmesinde,

²⁹⁶ Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı, *Güvenlik Terimleri Sözlüğü*, 82.

²⁹⁷ Selçuk Sertesin, “Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı Reform Açısından Önemli mi?”, *Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı*, N201339, (Kasım 2013): 2.

²⁹⁸ Türkiye Belediyeler Birliği, “Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı” erişim: 08 Nisan 2017, http://www.tbb.gov.tr/mevzuat/kanunlar/Avrupa_Yerel_Yonetimler_ozerklik_Sarti.pdf

²⁹⁹ Sallâbî, *Hz. Ömer Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, 114.

görevin kapsam ve niteliği ile yetkinlik ve ekonomi gerekleri göz önünde bulundurulmalıdır”³⁰⁰ hükmü yer almaktadır.

Yine İslâm fihından baktığımızda “tabiatı gereği, meclis üyelerinin Kuran’ı ve Sünnet’i bilmekle kalmayıp, halkın toplumsal ihtiyaçlarını ve genel olarak dünyanın durumunu büyük bir ölçüde anlayan, akıl ve doğru bilgi sahibi kimseler (ulu’leldab) olmaları gerektiriyor.”³⁰¹

Özerklik şartının olmazsa olmaz bendi, ekonomik eşitlik ve halka en yakın anlamda hizmet verme Hz. Ömer zamanında güçlü bir şekilde yaşanmıştır. “Asım b. Ömer şunları aktarmıştır: Ömer (ra) kölesi Yarfa’yı gönderip beni yanına çağırdı. Onu Mescitte otururken gördüm. Allah’a hamd ve senada bulunduktan sonra şunu söyledi: Evet bu malı yerli yerince dağıtmadan önce bana helal olacağını düşünmüyorum. Sana Allah’ın malından bir aylık nafaka verdim. Bundan fazlasını verecek değilim Meyveleri de sana en yüksek fiyatta bağışladım. Onu sat ve karşılığını al”³⁰² demiştir. Görüleceği üzere devletin o anki otoritesi olan Hz. Ömer, halkın tüm ihtiyaçları ile doğrudan ilgileniyor ve adâleti tesis etme noktasında son derece hassas davranıyor. Bu yönetim anlayışı halka doğrudan ve etkin bir şekilde hizmeti amaç edinen özerklik şartının en belirleyici özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm kazanç esaslarında helal ve haramın birbirinden ayrılması için keskin çizgiler vardır. Şöyle ki, haram sayılan konular İslâm dini içerisinde büyük günahlardan sayılır ve mümin olma niyetinde birisi için kabul edilebilir bir davranış biçimi değildir.

İslâm’da bireysel kazancın getirileri üzerinde toplumun da hakkı vardır ve bu durum farzdır. Diğer bir ifadeyle kişinin kazandığı mallar da çevresinin de hakkı bulunmaktadır.³⁰³ Kuran’ı Kerîm’de yer alan şu ayeti kerime de bu düşüncelerimizi doğrulamaktadır: “*Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*”³⁰⁴

³⁰⁰ http://www.tbb.gov.tr/mevzuat/kanunlar/Avrupa_Yerel_Yonetimler_ozerklik_Sarti.pdf.

³⁰¹ Esed, *İslâm’da Yönetim Biçimi*, 62.

³⁰² Sallabi, *Hz. Ömer Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, 163.

³⁰³ Mevdûdi, *İslâmi Kavramlar*, 130.

³⁰⁴ Nahl 16:90.

Görüleceği üzere adâlet ve halka hizmet, İslâm Hukuku'nun asli kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'de açık bir şekilde geçmektedir. Gerek Hz. Peygamberin gerekse Raşid Halifelerin uygulamaları da bu tezi güçlendirmektedir. İslâm topraklarında yaşayan her Müslüman Allah'ın hilafetinin haklarından koşulsuz ve şartsız tam manasıyla yararlanır ve bu sebeple tüm bireyler eşittirler. İslâm'da demokrasinin egemen yönü kendisini burada göstermektedir.³⁰⁵

Batı menşeli kaynaklarda yer alan modernite ve aydınlanma kavramları ile gelişen söz konusu yasal düzenlemelerin aslında İslâm ile dünyaya temellerinin atıldığı, bunu kavrayabilmek içinse yalnızca objektif ve salt gerçeklikle yaşanılanlara ve İslâm'ın kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm'e özümseyerek bakmaktan geçtiği şüphesiz mutlak bir gerçekliktir. “Kuran, sünnet ve icma birbirine bağlantılı kurumlardır. Anlaşılan o ki, İslâm'da tek kişi ya da grup ve mezhep kişileri bağlayıcı ve otoriter görüş ortaya koyamamaktadır. Değişik mezhepler bulunabilir ancak, ümmetin görüşü âlimler vasıtasıyla ortaya konabilir. Dolayısıyla cebir kullanarak başkasına empoze edilen ferdi bir fikir sosyal bağlayıcılık kazanamaz. İslâmî gelenek ilahi hukukun merkezliği üzerinde önemle durur.”³⁰⁶

Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı'nın 7 nci maddesinde;

“MADDE 7- Yerel düzeyde seçilmiş temsilcilerin görev koşulları görevlerin serbestçe yerine getirilmesi olanağını sağlayabilmelidir.”³⁰⁷ hükmü yer almaktadır.

“Kamu görevlerini veya temsil görevini almak için kendisine görev verilmesini isteyen herkes için Hz. Muhammed (s.a.v.)'in şart koştuğu önemli bir nokta vardır. Buna göre, görev istemek veya seçimden önce seçmenleri etkilemeye çalışmak yasaklanmaktadır. Peygamber şöyle bulunmaktadır. “Devlet kademelerinde görev almak için istekte bulunma, istekte bulunduğundan dolayı bir görev sana verilecek olursa o görevle sen, baş başa bırakılırsın. Eğer istemeden sana verilirse, o görevde sana yardım olunur.”³⁰⁸

İslâm'da “devlet başkanını seçimi şura ile ise bunun anlamı şudur: İslâm devletinde yönetim işlerini üstlenecek kimseyle ilgili ümmetin de bir görüşü olmalıdır. Ümmete rağmen yöneticiler dayatılamaz. Birlik ve bütünlüğün muhafazası,

³⁰⁵ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 21.

³⁰⁶ Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 35.

³⁰⁷ http://www.tbb.gov.tr/mevzuat/kanunlar/Avrupa_Yerel_Yonetimler_ozerklik_Sarti.pdf

³⁰⁸ Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, 60.

maslahatların korunması, şan ve şerefın yayılması ya da başka gerekçelerle ümmetin yöneticilerini seçme hakkı gasp edilemez.”³⁰⁹

Rousseu’da irade konusuna şu şekilde açıklık getirmektedir. “Herkesin iradesiyle genel irade çoğu zaman çok farklıdır, genel irade sadece ortak çıkarları dikkate alır, öbürü ise çıkarları göz önünde tutar ve bireysel iradelerin toplamıdır. Ama bu aynı iradelerden birbirlerini yok eden artıları ve eksileri çıkarırsanız farklılıkların toplamı olarak sadece genel irade kalır.”³¹⁰

Oldukça benzer bir şekilde ilk dönem İslâm devleti uygulamaları ile Rousseu’nun söylemleri arasında ciddi anlamda örtüşme söz konusudur. Kolektif halk iradesi İslâm dininin olmazsa olmaz argümanlarından bir tanesidir ki, devlet başkanını seçimle iş başına getirir ve şura en önemli husus olarak yönetimdeki yerini almaktadır.

Hobbes’de, halkın iyiliğinin sağlanması başlıklı bölümünde, “ister bir monark olsun ister bir meclis egemenin görevi, kendisine egemenlik gücünün verilmiş amacında, yani halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar, egemen, bu görev doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı’ya vermekle yükümlüdür.”³¹¹

Seçim konusunda Machiavelli de İslâmî perspektif ile aynı noktada bulunmaktadır. Machiavelli, “halkın desteğiyle iktidarı ele geçirenler yönetimi kendi başlarına ellerinde bulundururlar ve çevrelerinde onlara itaat etmeyecek pek kimse olmaz. Ayrıca, soyluları memnun etmek için onurlu davranmaya veya başkalarına zarar vermemeye imkân yoktur, hâlbuki halk memnun edilebilir, çünkü halkın amacı, soyluların amacından daha onurludur, çünkü soylular halkı ezme isterler, halkın ise tek istediği ezilmemektir.”³¹²

2.3.İSLÂM HUKUKU VE LAİKLİK

Laiklik, en öz ifade ile din ve devlet işlerinin bir birine müdahale etmeme süreci olarak tanımlanır. Oysa bu tanım ne dindar kesimi ne de laik kesimi tatmin etmiştir. Laiklikte asıl olan devletin kendisi ve organları dahil tüm iş ve işlemlerinde akli unsurlar ile hareket etmeyi temel misyon olarak kabul etmektir. Laiklik, kendi evrensel

³⁰⁹ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 67.

³¹⁰ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 82.

³¹¹ Hobbes, *Leviathan*, 249.

³¹² Machiavelli, *Prens*, 49.

niteliklerinin öngördüğü çerçevede bir biçim ve arayış gerçekleştirdiği algısı üzerine kuruludur.

Öte yandan laik ve dindar ifadeleri bireysel bir kavramın sonucu iken, laiklik ve dinarlık toplumsal bir durumdur. Bu sebeple, din ve laiklik kavramlarının bir arada var olabilmeleri adına sınırların net ifadeler ile çizilmesi büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla, ötekileştirmek yerine bütünleştirmeyi amaç edinen bir anlayışta yapılması gereken ilk iş, ortak noktaları bulup kaynaştırma metodunun seçilmesidir. Bu metod uygulanırken iki tarafında savunucularının açık görüşlü bir düşünce sistemi içerisinde bir arada yaşamayı kabul ve telkin etmeleri asli bir zorunluluktur. Her ne kadar laiklik evrensel nitelikler ile akli unsurları ele alsada, kendisi de bir inanç sistemidir. Dini inançtan farklı olarak bu inanç sistemini geliştirenler insanlardır. İki inancın da aynı meclis ortamında konuşabilmesi, bütünleşmeyi sağlayan önemli bir adım olarak karşımıza çıkacaktır.

O halde, laiklik ve din kavramının ilk buluşacağı ortak nokta, iki kavramın da bir "inanç" sistemi barındırdığını kabul etmeleriyle başlamalıdır. Akabinde ortaya bazı sorunlar çıkacaktır ki, bunların başında, din kavramının barındırdığı inanç sisteminin vahiy kaynaklı olması ve laiklik kavramının barındırdığı inanç sisteminin de insan merkezli olmasıdır. Oysa bu bir ayrıştırma değil bütünleştirici bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Şöyle ki, yaşam zıtlıkların üzerine kuruludur ve tüm dengeyi sağlayan zıtlıkların bir arada uyum içerisinde yaşayabilme yetisidir. Bu uyumu sağlayan sınırlılıklardır. Birinin, bir diğerrinin alanına müdahale etmeme, yargılamama, saygı duyma gibi temel vasıfların bir arada yer almasıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, iki kavramın da savunucuları kendi alanlarının bir inanç sistemi olduğunu kabul ve tayin etmeleri, ancak bu kabul ve tayin algısının üstünlük kurma esasına göre değil de eşitlik mertebesi çizgisinde ilerlemesi gerekliliği hususunu tasdik etmeleri oldukça mühimdir. Ebu Hanefi'ye göre, iki zıt ifadeden birisi mutlak suretle yanlıştır,³¹³ düşüncesi ancak iki kavram da birbirlerinin alanına müdahalede bulunuyorlar ise geçerli olacaktır. Ancak, laiklik ve din kendi sınırlılıklarını çizdiğinde bu düşünce geçerli olmayacaktır.

İki kavramın savunucuları da birbirlerine karşı önyargıyı yok etmelidirler ki bir arada nefes alabilsinler. Laiklere göre dindarlar eğitimsiz kesimin bir sonucu iken,

³¹³ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 117.

dindarlara göre de laikler ahlâkî vecibeleri yetersiz toplulukların oluşturduğu bir modeldir. Oysa iki düşünce de tamamıyla yanlış ve eksiktir. Bu iddiaları teker teker ele alalım. Birincisi, laikler tarafından öne sürülen din unsurunun eğitimsizliğin bir sonucu olduğu görüşü yaşamın doğasına aykırı bir nitelemedir. Eğitimin önüne geçen birçok engel olabilir ancak bunların içinde inanç yoktur. Bireyin hem inanç sahibi olması hem de eğitilmiş olması doğanın kuralları içerisinde oldukça normal bir durumdur ki, geçmişte ve günümüzde birçok bilim dalında önemli bilim insanları inançlı olduklarını asla ve kata gizlememişlerdir.

Kamuoyunda doğru anlaşılmayan bir diğer hususta laiklik kavramının yalnızca bireysel temelli işlediğidir. Oysa laik birey aynı zamanda dindar da olabilir. Bu durumun önünde ne ahlâkî ne felsefî ne de dini herhangi bir sorun bulunmamakla beraber kanaatimizce bu kişilerin sayıları da toplum içerisinde oldukça fazladır. Bu sayının bu kadar bilinmemesinin yegâne sebebi, laik ve dindar bireylerin kendilerini ifade edebilecekleri alanı yaratamamaları ya da toplumsal konjonktürün bu duruma izin vermemesi olarak değerlendirilebilir.

Laik bireyler ahlâkî müeyyidelerini eğer isterler ise dini kaynaktan değil de, evrensel değerlerin öngördüğü ve sınırlılıklarını belirlediği düzenlemelerden de alabilirler. Hal böyle olunca ahlâkî kaynak dini literatürde olduğu gibi temel kaynaklardan da değil de insani deneyimlerden edinilmiş oluyor. İşte bu duruma da vicdan deniliyor. 1982 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasasınının 24 üncü maddesinde Din ve Vicdan Hürriyeti şu şekilde tanımlanmış ve teminat altına alınmıştır:

“Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

14 üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenler serbesttir.

Kimse, ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.”

1924 tarihli Teşkilât-ı Esasiye Kanunu’nda devletin dini İslam olarak belirtilmiştir. Akabinde 1937 yılında yapılan değişiklikle Cumhuriyet tarihimizin ilk

laiklik düzenlemesi anayasamızda yer almıştır. 1961 ve 1982 tarihli anayasalarımızda da laiklik ilkesi yer almaya devam etmiştir.³¹⁴

Mamafih, laikler ahlâkî düzenlemelerini evrensel yasalardan almak kaydı ile geliştirdikleri vicdan sistematüğinden alırlar. Bunun yanı sıra dindarlar ise ahlâkî davranış biçimlerini temel kaynaklarından edinirler. Konuya ilişkin olarak iki önemli felsefe insanının yaklaşımı şu şekildedir. Tocqueville Amerika Birleşik Devletlerinde demokrasinin güçlü bir şekilde işleminin kökeninde Hıristiyanlığın geliştirdiği ahlâk sistemine bağlarken, Spinoza ise, doğa durumunda insanı ahlâklı veya ahlâksız diye nitelendirmenin doğru olmadığını, yalnızca koşullara uygun bir şekilde hayatta kalmaya çalışan bir varlık olarak nitelendirir. Bu sebeple ahlâkî edimlerin kaynağını yasalar olduğunu ileri sürer.³¹⁵ Ancak laiklik algısını katı bir şekilde savunarak inanç sistemini ötekileştirenler istem dışı da olsa laikliği dogmalaştırmaktadırlar.³¹⁶

Laik ve dindar kesimin birbirlerine olan önyargılarının ikinci noktası da, her iki tarafında tek bir doğru olduğu gerçeğini ileri sürmeleri ve birbirlerini dışlamalarıdır. Dindar kesim kendi değişmez inançları çerçevesinde doğrunun tek ve bir olduğunu, inşa edecekleri tüm sistemleri bu doğruluk üzerine kuracaklarını ileri sürerler. Laik kesim de, bilimin insanlığı başka bir boyuta taşıyacağı gerçeğini kabul eder ve bu gerçeği sorgulanmasına yalnızca laboratuvar ortamında belli bir elitist kesim tarafından izin verirler. Oysa uzlaşamaz gibi görülen bu noktada tek bir amaç vardır, hem laik kesim hem de dindar kesim bu argümanlar üzerinden yalnızca hayata dair sordukları büyük soruların cevaplarını arıyorlardır. İki taraf da alt metni okuduğumuzda "hayatın amacı"nı aramak gibi büyük bir idealin peşindedirler ve bu ideale erişmek için farklı yöntemler denemektedirler. Bu sebeple yöntemler farklı olsa da amaçta birlik çarçabuk göze çarpmaktadır.

Sözün özü, laikler ve dindarlar aynı yöne doğru giden geminin yolcularıdır. Aralarındaki tek fark, birileri birinci diğerleri ikinci kattan buzdağını izlemektedirler. Bizim burada amacımız herkesin gördüğünü birbirine anlatmasıdır. Diğer bir ifade ile konuşabilmesidir.

³¹⁴ Ferhat Uslu, *Anayasa Yargısının Sınırları Sorunu*, 1. Baskı, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2014), 268.

³¹⁵ Ian Buruma, *Dinin Demokrasiyle İmtihanı*, 1. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015): 64.

³¹⁶ Uslu, *Anayasa Yargısının Sınırları Sorunu*, 289.

İslâmî ölçekte konuyu değerlendirdiğimizde Bakara Suresi'nin 226. ayeti bize net cevaplar verir “*Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah’a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir*”³¹⁷ Söz konusu ayetin tefsirinde “Din; bilgi, inanç ve amelden oluşan bir bütündür. Bir insana zorla bilgi verilebilir, fakat zorla inanması sağlanamaz. Çünkü iman kalbin tasdikidir, bildirilenin doğru olduğuna insanın içten kanaat getirmesi ve inanmasıdır. Bu inanma ancak serbest irade ile karar vermeye ve tercih etmeye dayanır,”³¹⁸ açıklamaları yer almaktadır.

2.4. KADININ İSLÂM YÖNETİM ANLAYIŞINDAKİ YERİ

Yönetim kavramının aslı organı insan merkezli edilgenlerin bir arada bulunma biçimidir. Bu sebeple yönetim kavramını kadın ve erkek nev’inden ayırmak çok doğru olmamakla birlikte, İslâm Hukuku'nda bu konunun tartışıldığı da muhakkaktır. Fıkhi meselelerde bu durumun gündeme gelmesi Hz. Peygamber'in bir hadisine dayandırılmaktadır. Dolayısıyla İslâmî bakış açısının olaya yaklaşımının sıhhatli bir tahlili için söz konusu bu durumu yakinen inceleyeceğiz. “Kadından devlet başkanı olmaz iddiasında bulunanlar, Hz. Peygamber'in "İran'da II. Hüsrev Perviz'in genç kızının tahta çıkarıldığını duyunca söylediği 'Devlet işlerini bir kadının eline teslim eden kavim felah bulmaz' hadisine dayandırmaktadırlar.”³¹⁹ Ancak bu hadisi kadının yönetimde yer alamayacağı gibi bir düşünce içerisinde yorumlamak doğru değildir.

Mahmoud Mohamed Taha'ya göre, birey İslâm'da bir amaçtır. “Her şey bu amaca yöneliktir, bu bağlamda erkekler ve kadınlar tam olarak eşittir. Bu nedenle kadın ya da erkek, akıllı ya da akılsız tüm insanlar başka bir amaca yönelik olarak kullanılamazlar, çünkü insan kullanılabilir tüm araçların varacağı amacın kendisidir.”³²⁰

Bu konuda; Kur'an'ı Kerim'de geçen kıssalarda hem erkek hem de kadınlardan bahsedilmiştir. İslâm dininin muhteşemliğini ortaya koyan uyum ve denge süreci kadın ve erkeğin toplumsal statüsünü belirlerken bu durumu hassasiyetle gözetmiştir.

³¹⁷ Bakara 2:226.

³¹⁸ Heyet, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1: 497.

³¹⁹ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 90.

³²⁰ Mahmud Mohamed Taha, *İslâm'ın İkinci Mesajı*, trc. Barış Baysal, (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008), 51.

Yönetim sürecine ilişkin kıssalarda yalnızca erkeklerden bahsedilmemiş kadının toplum içerisindeki rolü ve katkısını da ön plana alan detaylara yer verilmiştir.³²¹

Kadınların yönetimde yer alması hususunda fıkıh ilmi içerisinde birçok çalışma mevcuttur. Bu konular kimi zaman kadının devlet başkanlığı ile ilgili iken kimi zamansa yönetim kademelerinde kadının görev almasına ilişkindir. Bu hususları Taberî ve İbn Hazm gibi müfessirlerin öne sürdüğü çeşitli delillerden yola çıkarak anlayabiliyoruz.³²²

İslâm'ın ilk yüzyılında kadın erkek eşitliğini anlamlandırmak için çeşitli durumlar ele alınmış ve buradan yola çıkarak bir hüküm verilmeye çalışılmıştır. Bunlara örnek diyet veya şehadeti gösterebiliriz. Burada kadın ve erkeğin yaratılış itibarıyla birbirinden farklı olduğunu ve eşit olamayacakları yönünde değerlendirmeler söz konusudur.³²³

Diğer yandan toplumsal manada yaşanan değişim ve gelişmeler, bu konunun derinlemesine incelenmesine imkan tanımıştır. Dolayısıyla, “Sebe’ Melikesi” hakkında zikredilen ayeti kerimeler ile kadının devlet başkanı ve idareci olabileceği yönünde hüküm çıkartılmıştır.³²⁴

İslâm kadının karşılaşacağı her türlü zorluğun önüne geçmek için bir takım önlemler almıştır. Bunların başında mülkiyet hakkı gelir. Bu durum kadını maddi olarak dirayetli tutmuştur. Kadına evlilik sırasında ve boşanma durumunda da mehir ödenir. Boşanma durumundaki mehire 'müccel mehir' denir. Bu durum kadına karşı bir sosyal güvence olarak değerlendirilebilir.³²⁵

Bakara suresi 223. Ayetinde şöyle buyrulur: “*Kadınlar sizin ekeneğinizdir; ekeneğinize hangi taraftan isterseniz oradan varın. Kendiniz için de önceden hazırlık yapın. Allah'tan sakının ve bilin ki O'na kavuşacaksınız. Müminleri müjdele.*”³²⁶

Konuya ilişkin tefsirde şöyle denilmektedir “Kadınlarınız sizin ekeneğinizdir” cümlesi hem karı koca münasebetinin şekilleri konusundaki hükmün gerekçesidir hem de üreme hadisesinde kadının rolüyle ilgili bir benzetmedir. Doğum yoluyla üreme,

³²¹ Abdullah Acar, *Fıkhî Açıdan Kur'an Kıssaları*, (Konya: Ekopi Matbaası, 2010), 252.

³²² Bkz. Gazali, Muhammed, *Fıkıhçılar ve hadisçilerin Hz. Peygamber'in Sünnetine bakışları*, (trc: Mehmet Görmez) İslâmî Araştırmalar, Ankara, 1992, Sayı:2, 107 vd.

³²³ Acar, *Fıkhî Açıdan Kur'an Kıssaları*, 252-253.

³²⁴ Acar, *Fıkhî Açıdan Kur'an Kıssaları*, 252-253.

³²⁵ Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 46.

³²⁶ Bakara, 2: 223.

insanlığın devamı için Allah Teâlâ'nın koyduğu bir kanundur. İslâm'a göre bunun meşruiyeti (helâl, hukuk ve ahlâka göre geçerli, makbul olması), anne babanın evlilik içinde birleşmesine bağlanmıştır. Bilindiği üzere rahimdeki çocuğun (cenin) ilk aşaması, erkeğin spermi ile kadının yumurtasının birleşmesidir. Bu birleşmede sperm tohumu, kadının yumurtası ve rahimi de ekeneğe ve tarlaya benzetilmiştir.”³²⁷

Yüce Allah kadınlara, insanlığın temel gelişimi için olmazsa olmaz özellikle bahşederek kadının toplum içindeki konumunu bu ayeti kerime ile tescillemiştir. Bir toplumun gelişimi ve bir düzen kurması için sağlıklı nesillerin bir arada ve istikrarlı bir biçimde çoğalması gerekmektedir. Bu durum da yalnızca kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bunun haricinde kadınlar tüm insanlığı yetiştiren ve ilk eğitimi veren analardır. Yine Hz. Peygamber'in dediği üzere cennet kadınların ayakları altındadır ifadesi ile kadına verilen önem kuvvetli bir biçimde vurgulanmıştır. Bu değerlendirmeler ışığında "Kadından devlet başkanı olmaz" ifadesi o dönemki İran politikalarını yansıtan tarihsel bir değerlendirme olarak görmek mümkündür.

İbn Haldun'a göre, yeryüzünde dengenin ebediyen devam etmesi için belli başlı kurallara riayet edilmesi gerekir. Bunlar; dini korumak, canı korumak, akli korumak, nesli korumak, mal ve serveti korumak olarak yer alır.³²⁸ Yönetimde İslâmî perspektifi yansıtmak için yalnızca Müslüman olmak yeterlidir. İslâm fikhının bu durumu kadın ve erkek diye ayırması Kur'ân-ı Kerîm'in ruhuna aykırı olmakla beraber Hz. Peygamberin de kadının devlet başkanı olamayacağını belirtilen bir davranışı ve söylemi yoktur.

Çünkü İslâmîyet'te mümin kavramı vardır ve bu kavramın içerisine hem kadın hem de erkek girmektedir. Bu sebeple İslâmî yönetim anlayışını yansıtmak için adil bir yönetici olmasının yanı sıra mümin olması da yeterlidir. Herhangi bir cinsiyet ayrımına gidilmemesi gerekir. Tartışılacak tek konu yöneticinin adil olup olmadığı yönünde şekil almalıdır.

Devlet Bilinci kitabında Mevdûdî “Temel prensip olarak, kadın ve erkek değer ve saygı açısından eşittirler. Ama ikisinin iş alanı, çalışma sahası bir değildir, aynı değildir. Devlet idaresi, ülke yönetimi, askeri hizmetler ve buna benzer diğer işler

³²⁷ Heyet, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1: 353.

³²⁸ İbn Haldun, *Devlet*, 73.

erkeğin çalışma alanı ile ilgilidir”³²⁹ demektedir. İslâm’ın ilk yıllarından itibaren, her daim kadına en yüksek önemi vermiştir. Kadının fitratına uygun toplum hayatının her alanında yer alması İslâm açısından engel teşkil etmez aksine İslâm dini bu durumu teşvik dahi etmektedir. Allah kadın ve erkeği eşit şekilde yaratmış ama farklı misyonlar yüklemiştir. Doğal olarak da hayatı ortak kaidelerle paylaşmak pek tabii mümkündür.

1249 yılında Şecerrü'd dürr adında bir kadın Mısır'da devlet başkanı olarak görev yapmıştır. Ancak daha sonra Abbasi halifesi tarafından oluşturulan baskılardan dolayı tahtan çekilmiştir.³³⁰

Tevbe Suresi 71. ayetinde “*Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve resulüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir*”³³¹ buyrulur. Nahl Suresi 97. ayetinde de “*Erkek olsun kadın olsun, kim inanmış bir insan olarak dünya ve âhirete yararlı işler yaparsa kesinlikle ona güzel bir hayat yaşatacağız ve böylelerinin ecirlerini de muhakkak surette yapmış olduklarının daha güzeliyle vereceğiz*”³³² buyrulmaktadır.

Ahzap Suresi 35. ayetin de ise “*Müslüman erkekler, Müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah’ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır*”³³³ ifadeleri, kadın ile erkeğin öncelikle Allah’a karşı sorumlulukta eşdeğer olduklarını göstermektedir.

³²⁹ Ebu’l A’la, el-Mevdûdî, *Devlet Bilinci*, 1. Baskı, (İstanbul: Ehil Yayınları, 2017), 129.

³³⁰ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 91.

³³¹ Tevbe, 9:71.

³³² Nahl, 16:97.

³³³ Ahzap, 33:35.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM HUKUKU BAĞLAMINDA TOPLUMSAL SÖZLEŞME

3.1. İSLÂM'DA SOSYAL HAYATIN ÇERÇEVESİ

İbn Haldun Mukaddimesi'nde "toplumların hayat tarzlarının farklı olması yaşamlarını sürdürmek ve geçimlerini sağlamak için tuttıkları yolların farklı olmasından kaynaklıdır"³³⁴ der. Çünkü İbn Haldun'a göre insan sosyal bir varlıktır ve tek başına yaşayamaz, bu suretle de her bir insanın toplumu ayakta tutmak için bir iş ve sanat öğrenmesi lüzumludur.

Locke Yönetim Üzerine İkinci inceleme kitabında şöyle der "Tanrı insanı, yalnız kalmanın, kendi düşüncesiyle işi bir şey olmadığını anlayacak bir yaratık olarak yaptı, insanı çok güçlü rahatlık, gereksinim ve eğilim yoluyla topluma yönlendirdi."³³⁵

Buna mukabil, İbn Haldun, insanların geçimlerini sağlayacak ve zaruri ihtiyaçlarını giderecek şekilde bir yaşam tarzına bürünmeleri neticesinde onların yerleşik düzene geçeceklerini ve kentliliğe doğru yöneleceklerini³³⁶ ifade eder.

İnsanların bir arada yaşama istediği tarihten günümüze kadar olan süreç içerisinde gelişmiş bir hayatta kalma yöntemi olarak da değerlendirilebilir. Ancak bu beraber yaşama güdüsü bir takım yeni kuram ve kavramları da peşi sıra getirmiştir. Sosyal topluma geçiş sürecinin en etkili kurumu da "sosyal devlet" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal devlet sözlükte, "devlete, ekonomik ve sosyal alanlarında planlama, düzenleme ve gerektiğinde piyasaya aktif müdahale işlevi yükleyen bir çerçevede bireylere sosyal güvenlik ve adâlet sağlayıcı politikaların geliştirildiği refah devlet modeli"³³⁷ olarak tanımlanmaktadır.

Fıkıh terimleri sözlüğünde sosyal devlet "yurttaşlarına istisnasız asgari bir yaşam düzeyi sağlamayı görev bilen devlet"³³⁸ olarak geçmektedir. Görüleceği üzere

³³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, (İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2017), 169.

³³⁵ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 87.

³³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 169.

³³⁷ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 374.

³³⁸ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 511.

sosyal devletin temel konusu toplumun huzur ve refahını gözeten bir anlayış biçimi geliştirmenin de ötesinde ihtiyaçlar hiyerarşisinin en başında yer alan güvenlik ihtiyacını topluma hissettirmeden sağlayabilmektir.

Rousseau'ya göre devlet güçlerini kuruluş amacı doğrultusunda kamusal menfaati ön plana alarak idareyi ele alabilecek tek yetkili organdır. Çünkü toplumları bir arada tutan ortak çıkarlar ve değerler olgusudur. Toplumları yönetmenin yegâne amacı da bu ortak çıkarların yönetiminden geçer.³³⁹

Peki, İslâm devletinin kuruluş amacında devletin bireye ve topluma bakış açısını nasıl değerlendirmemiz gerekir? Kur'ân-ı Kerîmde buyrulduğu üzere insan yönetim anlayışı noktasında mutlak bir irade sahibi olsa da dinin düzenleyici sınırları dahilinde hareket etme iradesini aşmamalıdır. Mevdûdî'ye göre İslâm devlet anlayışında yasamanın ilkeleri şunlar olmalıdır:

“-Hükümetin yönetsel başı ve meclisin üyeleri insanların özgür ve bağımsız tercihleri ile seçilmelidir.

- İnsanlar ve temsilcileri kendi görüşlerini özgürce açıklama ve eleştirme hakkına sahip olmalıdır.

- Ülkenin hakiki durumu, insanların önüne gerçeklerin üstü örtülmeksizin getirilmelidir. Böylece insanlar, hükümetin uygun şekilde çalışıp çalışmadığına karar verebilme durumunda olacaklardır.

- Sadece büyük halk kitlelerinin desteğine sahip olanların ülkeyi yönetmesi ve bu desteği kazanmada başarısız olanların ise iktidardaki pozisyonundan dönüşmesi hususunda eşit bir güvence bulunmalıdır.”³⁴⁰

İbn Haldun, Halife Me'mun'un Tahir b. Hüseyin'in oğlu Abdullah'ı Mısır ve Rakka bölgesine vali tayin ettiğinde, Tahir b. Hüseyin'in oğlu Abdullah'a yazdığı mektuptan bahseder. O mektupta yönetim anlayışına ilişkin günümüzü de aydınlatacak çok net ifadeler vardır.

“Söz verdiğinde gereğini yerine getir! Söz verdiğinde dile getirdiğin iyiliği yap güzelliğe güzellekle karşılık ver! Halkın kusurunu görmezlikten gel! Yalan ve iftiradan

³³⁹ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme ve Siyasal Hukukun Prensipleri*, 51.

³⁴⁰ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 68.

dilini korusu”³⁴¹ “Açgözlü ve doyumsuz olma! Hazinende topladığın servetini; iyilik, takva, halkın yaşantısını düzene sokma, tüm ülkeyi kalkındırma, vatandaşın halini iyileştirme, can güvenliğini sağlama ve çaresizce derman olma yolunda harca.”³⁴² “Cömertliğin en üstün ibadet olduğuna inan.”³⁴³ “Devlet yönetiminde sadakat, bağlılık, doğruluk ve yardımdan başka kimseden herhangi bir şey kabul etme! Sen de başkalarına esaslara bağlı kalarak iyilik et.”³⁴⁴ Tahir b. Hüseyin o dönemki yönetim anlayışını idealize ederek aslında günümüze de ışık tutmuştur. Burada ifade edilen nasihatler günümüz için de olmazsa olmaz bir yönetim modelinin temelini oluşturmuştur.

Farabi'ye göre insanlar doğuştan tek başına her işini görebilecek yetkinlikte değildir. Bu sebeple bir arada yaşamaya ihtiyaç duyarlar. Hiç şüphesiz bu dayanışma da toplumsal bağlılıkların zeminini oluşturur.³⁴⁵ Ancak öte yandan iş birliği ve dayanışmanın gücüne varmış olan topluluklarda bireysel anlamda ciddi bir paradigma değişimi de söz konusu olmaktadır. Bireyin üstün iyilik kavramı doğrultusunda ideal şehri oluşturmak için değil de bireysel kimliğine ve efradına güç kazandırmak için pragmatist bir yaklaşımı arzulayabilir. Bu durumda ortaya çıkan paradigma değişimi devletin menfaatini bireyin çıkarından üstün tutan bir birey anlayışını gün yüzüne çıkartabilir ki, günümüzde bireyciliğin çok fazla ön plana olduğu egemen toplumlarda bu sorun sık sık yaşanmaktadır. Toplumsal menfaatin bireyin menfaatinin üstün görülmesi bireyin dayanışma perspektifinde lanse ettiği olguyu kendi lehine kullanması neticesinde oluşabilecek bir yansımadır.

Yüce Allah “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”³⁴⁶ buyurmaktadır. Toplumların bir arada yaşaması için gerekli olan ortak menfaatin birbirlerinin yararına davranışları göstermeleri gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Rousseau'nun üzerinde durduğu ortak menfaat güdüsünü, bu ayeti kerime çok daha derin ifade etmektedir. Ayetin tefsirinde;

“Ümmet tabiri burada “topluma önderlik edecek olan grup” anlamına gelmektedir. Yüce Allah Müslümanların içinde onlara önderlik edecek, birlik

³⁴¹ İbn Haldun, *Devlet*, 108.

³⁴² İbn Haldun, a.g.e., 100.

³⁴³ İbn Haldun, a.g.e., 112.

³⁴⁴ İbn Haldun, a.g.e., 119.

³⁴⁵ Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 80.

³⁴⁶ Ali İmran 3:104.

ve beraberliklerini sağlayacak, onlara iyiliği emredecek, onları kötülükten sakındıracak, insanları İslâm'a çağırarak bir sosyal kontrol mekanizmasının bulunmasını istemektedir. Müfessirler Müslümanların böyle bir kurumu oluşturmalarının farz-ı kifâye olduğunu belirtmişlerdir. Bu görev yerine getirilmediği takdirde, görevin özelliğine göre o topluluğu meydana getiren yükümlülük çağındaki bütün Müslümanlar bu ihmalden dolayı sorumlu olurlar (Elmalılı, II, 1155). Nitekim Tevbe sûresinin 122. âyetinde de her topluluktan bir grubun gerekiyorsa ilim yolculuğuna çıkıp dini iyice öğrenmeleri ve toplumlarına döndükleri zaman onları eğitip uyarmaları istenmektedir. Bu faaliyette görev alanlar: a) İnsanları iyiliğe, doğruluğa, güzel ve yararlı olan şeylere çağırarak, kötülüklerden sakındıracaklardır. b) Toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlayacaklar, onları bölünüp parçalanmaktan koruyacaklardır.”

347

Nakledilen yorumdan da anlaşılacağı üzere, sosyal kontrol mekanizması için iyiliği emretme İslâm inanç esaslarının temelinde yer alan toplumsal bir vazifedir.

Dini ilimler literatüründe en çok üzerinde durulan konuların başında İslâm Hukukunun devlet modeli ya da bir yönetim ilkesi düşüncesi ile hâsıl olmadığı, bu sebeple İslâm devletlerinin oluşum ve gelişim sürecinde sancılı dönemler yaşadığına ilişkin görüşler ileri sürülmekte olduğudur. Bu konu kısmen haklı da olsa tamamen katılmamız mümkün değildir. Çünkü İslâm Hukuk literatürünün asli kaynakları olan Kuran ve sünnet içerisinde her ifadenin açık açık yazması beklenemez ancak buna mukabil birçok kıssa ve emrin içerisinde bir toplumun alacağı şekilden, ahlâkî yargılarına kadar düzenlemeler söz konusudur.

Sosyal devlet ve toplum konusunu temellendirmeye çalışırken ve bu tezimizi güçlendirmek için Kur'ân'dan bolca istifade etmek istiyoruz:

Yine bir başka ayette; *“Muhakkak ki Allah adâleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza almanız diye size böyle öğüt veriyor,”*³⁴⁸ buyrulur. Toplumun temel dinamiğini oluşturan adâletin tüm alana yayılmasının mutlak bir zorunluluk olduğunu bize öğütlüyor. Aynı zamanda adâlet kavramının yanına iyilik etmenin de mecburi bir

³⁴⁷ Heyet, Kur'an Yolu Tefsiri, I: 645.

³⁴⁸ Nahl, 16: 90.

görev olduğunu bizlere emrediyor. Bu şekilde bireyselliğin toplumsal faydanın önüne geçmemesi için Yüce Allah bizlere öğüt veriyor.

Ayetin tefsirinde düşüncemiz ile aynı minvalde bir görüş ortaya çıkmaktadır.

“Adâlet kavramı, aynı zamanda “eşitlik ve denklik” anlamını da içermektedir. Nitekim İslâm kültüründe eşitlik ilkesi genellikle adâlet kavramıyla ifade edilmiştir. Ancak eşitlikte her zaman adâlet olmayabilir. Meselâ “Çocuklarınıza verdiklerinizde adâletli davranınız” anlamındaki hadiste (Buhârî, “Hibe”, 12) adâlet eşitliği ifade eder. Fakat genellikle sosyal adâleti emreden hükümlerde esas olan eşitlik değil dengedir. Çünkü insanlar gerek fiziksel gerekse zihinsel yetenekleri ve birikimleri bakımından farklı düzeylerde olduklarından böyle durumlarda eşitlikçi davranmak çok zaman haksızlık doğurur; hatta bazen eşitliğin ötesine geçmek (meselâ fedakârlık) adâletten de üstün bir erdem olabilir. Nitekim konumuz olan âyette adâletten sonra gelen ihsan kelimesi bunu açıkça göstermektedir.”³⁴⁹

Ra'd suresinde ise, “*Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez*”³⁵⁰ buyrulur. Toplumlar var olan davranış biçimini Kuran ve sünnetten yana çevirmelidirler. Bunun aksi İslâm fihhında uzaklaşmak olur ki, bu da İslâm'ın idealize edebileceği bir toplum anlayışından oldukça uzak bir anlayış biçiminin gelişmesine ve İslâm'ın özünün perdelenmesine yol açar. Bu sebeptendir ki, toplum kuramının gerçekleşmesinde birçok aşama gerçekleşmiştir. Bu aşamalar insanın bireysellikten toplumsallığa dönüşümünde önemli bir adım olmuştur. Ancak İslâm'ın ortaya koyduğu temel ilkeler toplumsal yaşamın huzur ve refahının varlığını idame ettirebilmesi insanlığın ideal amaçlarına ulaşması için olmazsa olmaz bir seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bugün İslâm toplumlarında yaşanan sıkıntıların merkezinde, dini inanışın saptırılması, bireysel gelişimin arka plana atılması, toplumsal refah arzusunun görmezden gelinmesi, Kuran'ın anlaşılması için gerekli çabanın gösterilmemesi, sünnetin çarpıtılması sonucunda ortaya çıkan etkenlerdir.

³⁴⁹ Heyet, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 3: 277.

³⁵⁰ Rad, 13: 11.

Hac Suresi'nde de “*Nice belde var ki, ahalisi zulme dalmış olduğu halde onlara biraz süre verdim, sonra da onları kısıkrak yakaladım. Dönüş yalnız banadır*”³⁵¹ buyrulur. Toplumların Kuran ve sünnetten uzaklaşarak bir yaşam biçimi geliştirmelerinin bir hata olduğu ancak yine de Allah'ın ipine sınıksı sarıldıklarında Allah'ın onları affedebileceği görülmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde bakıldığında Hz. Peygamber'in devlet başkanlığındaki konumu oldukça güçlüdür. Mevdûdî'ye göre, “Hz. Muhammed (s.a.v.)'nin görevlerinden birisi de insanların boynundan Allah (c.c.)'tan başkasına ait itaat halkasını çıkardığında onun yerine Allah (c.c.)'a itaat halkasını takmaktır.”³⁵²

Rousseau'ya göre hâkimiyet devredilemez ve bölünemez irade geneli ya da özeli ifade edebilir, çoğunluğun iradesi kanun yaparken, özel irade ise en fazla bir kararname yapabilir.³⁵³

Konuya İslâm hukuku perspektifinden bakıldığında, hâkimiyetin kaynağının Allah olduğu, bu sebeple temel ilkelerini Kuran'dan aldığı, sünnetle uyum içerisinde toplumun sosyal normlarına nüfuz ettiği söylenebilir. Ancak toplumsal gelişim ve dönüşüm sürecinde temel yasaların özü aynı kalmak kabiliyeti toplumsal yaşamın huzur ve refahı için iktidar tarafından yeni düzenlemeler getirilebilir. Bu durum ise bize şunu ifade etmektedir: İslâm özünde bir devlet modelini barındırmakla beraber, evrensel anlamda bütünleştirici bir yapıya sahiptir. Özünde ve felsefesinde insanlar arası eşitliğe dem vururken, günümüz sistemlerinin halen çabaladığı ideal düşünce biçimine, İslâm kuruluş felsefesiyle çoktan ulaşmıştır. Ancak bunu anlamak ve literatüre koymak için birtakım düzenlemeler yapılması gerekmektedir. İslâm'ın insana ve topluma bakış felsefesini günümüz modern hukuk kurallarıyla örtüştürmek ve iletişim kurabilecek kavramlar haline getirebilmek temel bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.1.1. İslâm Toplumsal Sözleşmesinde Evlilik

Toplumsal sözleşmeleri güçlü kılan en önemli etken kitle içerisindeki evlilik bağının vücut bulmuş şeklidir. Locke “ilk toplum karı-koca arasındaydı”³⁵⁴ diyerek toplumun yapı taşının evlilik olduğuna dair net mesajlar verir. Evlilikte taraflar

³⁵¹ Hac, 22: 48.

³⁵² Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 108.

³⁵³ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, 52-53.

³⁵⁴ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 87.

gönüllük esasına dayalı olarak bir araya gelirler. Aksi bir durum zorla birliktelik olur ki, bu ne insan hakları ne de dini açıdan kabul edilebilir bir tutum olamaz. Evlilik vahiy kaynaklı olan ve olmayan tüm dinlerde kutsal sayılmıştır. Çünkü aile kurmak hem bireyin, hem toplumun hem de devletin faydasına olan bir süreçtir. Bireyin faydasıdır ki; içgüdüsel olarak neslinin devam ettirme isteği karşılık bulsun. Toplumun faydasıdır ki, öngörülebilir bir sosyal ortam oluşturulabilsin. Devletin menfaatindedir ki, geniş kitleleri organize bir biçimde huzur ve refah içerisinde tutabilsin.

Ancak evliliğe dair karşı tezlerden bir tanesi de evliliğin mülkiyet ile olan bağı ile yakından ilgilidir. Bu düşünceye göre evliliğin sürdürülmesinin yegâne sebebi mülkiyetin aile içerisinde kalması ve mirasın kendi soyundan gelenler arasında paylaştırılması düsturuna dayanmaktadır.

Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de evliliğe dair ve onu destekleyen net hükümler söz konusudur. İslâm fıkhnın evliliğe bakış açısını ayeti kerimeler ile ifade etmek yerinde olacaktır: *“İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin. Yoksulluk içinde iseler Allah lütfü ile onları ihtiyaçtan kurtarır. Allah’ın hazinesi geniştir, her şeyi bilmektedir.”*³⁵⁵ Yüce Allah burada, evliliğin bir mümin için gerekli bir hakikat olduğunu emretmektedir. Bu durumda evlilik, bir mümin için olmazsa olmaz bir ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tüm fıkıh kitaplarında kulun Allah’a karşı görevleri olan namaz, oruç, hac, zekat ibadetinden sonra hemen nikah konusu gelir ki, bu durumu nikahın ibadet olmasıyla açıklanır. Toplumun sağlıklı bir gelişim süreci için evlilik hem toplumsal sözleşmenin sıhhati hem de İslâm dininin gereği gibi anlaşılabilmesi için kutsal kabul edilmiştir.

Yukarıdaki ayetin tefsirinde, “Daha önceki âyetler aileyi korumak için iffetin korunması gerektiğini ortaya koymuş, bunun için alınması gereken tedbirleri açıklamıştı. Bu tedbirlerden biri de evlenme çağına gelmiş veya evlendikten sonra dul kalmış insanları evlendirmektir. Müfessirler “evlendirin” emrinin muhatabı olarak velileri almış ve buradan hareketle velinin evlendirme hakkı ve ödevi üzerinde durmuşlardır. Bize göre burada muhatap yalnızca veliler değildir; yakından uzağa bütün ilgililerdir, toplumdur. Köle ve cariyelerin

³⁵⁵ Nur, 24: 32.

sahipleri izin vermedikçe evlenmeleri mümkün olmadığı, hâlbuki onlar da birer insan olduğu ve evlenmeye ihtiyaçları bulunduğu için sahiplerine uyarıda bulunulmuş, onları evlendirmeleri istenmiştir.”³⁵⁶

“Evlenmenin engellerinden biri de yoksulluktur. İnsanlar yoksul olan kimseye kız vermek istemezler, yoksullar evlenme giderlerini karşılayamazlar. Bu yüzden bunâlimlar, ahlâkî sapmalar, sosyal problemler ortaya çıkabilir. İslâm toplumunda bir insanın ortalama refahtan yararlanması esastır; bunu kendi emeği ile gerçekleştiriyorsa topluluk yardımıyla bulunacaktır. Bu sebeple âyette Allah Teâlâ kullarına şu gerçekleri hatırlatıp yoksullara yardım etmeye teşvik etmektedir: Yoksulluk gelip geçici olabilir, bugün yoksul olanlar Allah’ın lütfü ve kendilerinin de gayretiyle yarın ihtiyaçlarını karşılar duruma gelebilirler. Ayrıca servet sahipleri, evlilik çağı geldiği halde yoksulluk yüzünden evlenemeyen kimselere yardım ödevlerini yerine getirirlerse yoksulluk bir engel olmaktan çıkar.”³⁵⁷ denmektedir.

Öte yandan, kanaatimizce sadece zengin olan veliler değil, tüm toplum zengin fakir evlenecek kişilere “aracılık yapmak” da dahil olmak üzere her türlü destek verilmesi gerektiği, yani sosyal sorumluluğun tüm toplumda olduğu bu ayetle beyan edilmektedir. Anlaşılabileceği üzere, evliliğe dair anti tez üreten ve mülkiyet fikrini ileri sürenler İslâm dininin evliliğe bakış açısını tam anlamıyla idrak edemedikleri görülmektedir. Çünkü İslâm dininde evlilik mülkiyet temelli değil toplumun sağlığı için gerekli bir zorunluluktur. Söz konusu ayeti kerimenin tefsirinde de bahsedildiği üzere, evlilik çağına gelip de evlenemeyen kişilere maddi manevi yardım etmek İslâm neferinin asli görevidir.

3.1.2. İslâm’da İdeal Toplum

Toplum bireylerden meydana gelen, kültürün, dinin, geleneğin, örfün oluşmasında ve gelişmesinde öncü rol oynayan ve küresel ölçekte tüm dünyada olup biten hemen her şeyi etkileyici unsurdur.

Toplum sözlükte, “belirli bir coğrafi bölge üzerinde temel ihtiyaçlarını karşılamak için örgütlenmiş, aralarındaki etkileşim ve iletişimi düzenleyen kuralları kurumsal ilişkileri olan, benzerlerinden görece de olsa farklı özellikler taşıyan hem

³⁵⁶ Heyet, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 4: 76.

³⁵⁷ Heyet, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 4: 77.

biyolojik hem de kültürel olarak kendisini yeniden üretecek mekanizmalara sahip, görece büyük insan topluluğu” olarak tanımlamaktadır.³⁵⁸

Sosyal bilimler sözlüğünde de ifade ettiği üzere toplumun, "kendisini yeniden üretecek mekanizmalara sahip" olması esasında toplumu oluşturan birçok alt kavrama da derinden nüfuz edebilecektir. İslâm dininin evrensel gerçekleri ile toplumun değişen yapısı arasındaki ilişkinin boyutu artı ve eksi yönlerde yönetim olgusuna bağlı olarak bir domino etkisi yaratır.

Bu sebeple, dinin toplumsal gerçekleri göz ardı etmeden evrensel hususlarını ve özünü koruyarak kendisini güncellemesi kitlesel davranışların yönlendirilmesi konusunda etkin bir rol oynayacaktır. Dünya'da etkin toplumların etkili liderler ile kendilerine bir yol çizdikleri muhakkaktır. O halde kitleyi dini vecibeler ile uyum içerisinde bir arada yaşama kültürün geliştirebilmeyi, modern çağ ile beraber hareket etmeyi sağlayabilmeyi sağlayacak olan "lider" realitesidir.

Hobbes “bir insan topluluğu, kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit bir devlet kurulmuştur denir; bunun lehinde oy verenler gibi, aleyhinde oy verenler de barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine yetkili kılacaktır”.³⁵⁹

Gannuşi ise, toplumların bir arada yaşama kültürünün bir devlet tarafından gerçekleştirilebileceğini şu sözlerle ifade eder. “İslâmcılar genel olarak şu görüşü paylaşırlar. İnsan yaratılışı itibariyle iyi ve kötü olanın bir karışımı olduğundan, hata işlemesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla, ona yol gösterecek ve onu yönlendirecek sosyal bir kurum lazımdır. Bu husustaki en önemli kurum ise devlettir. Devlet insanın şahsiyetindeki iyilik ve terakki yönünü geliştirir. On iki dünya saadetinde kavuşturur ve ayağı kaydığı zaman da onu tekrar doğru yola iletir” der.³⁶⁰

Rousseau şöyle der, “Özel kişiler, iyiyi görürler ve onu göre göre reddederler, halk ise iyiyi ister, ama onu göremez. İkisinde rehber ihtiyacı vardır. Özel kişileri, iradelerini akıllarına uydurmaya zorlamak; halka da, istedikleri şeyin ne olduğunu

³⁵⁸ Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 406.

³⁵⁹ Hobbes, *Leviathan*, 137.

³⁶⁰ Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 73.

bilmeyi öğretmek gerekir.”³⁶¹ Rousseau'nun burada bahsetmiş olduğu özel kişiler imameti temsil eden bireylerdir. Halk ise topluluğu oluşturan kültürel ve coğrafi değerler ile birbirine bağlı kitleyi temsil eder. İkisi birbirinin tamamlayıcı unsurudur. Özel kişileri tespit edebilmek için halka görev düşmekte olup, özel kişilerde imameti halkın isteklerine göre kullanma eğilimi göstermelidir.

İş bu değerlerin bir arada başarıya ulaşabilmesi ve İslâmî yönetim anlayışı ile uyum içerisine varlığını sürdürebilmesi için imameti sağlayan kişinin İslâmî bakış açısını içinde yaşadığı gerçekliğe uygun olarak yeniden biçimlendirmelidir. Yüce Allah, Âl-i İmrân Suresi'nin 103. ayetinde “*Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsızca yapışın; bölünüp parçalanmayın*” diyerek toplumların bir arada kalmasının ancak dinin emir ve yasaklarına uygun bir biçimde yaşam anlayışının geliştirilmesiyle mümkün olacağını söyler. Allah'ın emirlerinden uzak bir yaşam anlayışını benimsemek İslâmî toplumlarda kabul görülecek bir modelleme olmamakla beraber, bu durumun özümsemesi yine lidere düşen bir görevdir. Bu sebeple liderin temsili konusunda kayda değer bir tutum izlenmesi de müminin asli görevleri arasında yer almaktadır.

Ancak bilineceği üzere Ehl-i Sünnet anlayışında hilafet konusu oldukça muvazaalı bir konudur. Çünkü liderlik konusunda Hz. Peygamberin herhangi bir vasiyette bulunmadığı hususunu ileri sürerler. Bu durum ister istemez Müslümanlar arasında bir liderlik çatışmasına dönüşmüştür. Bu sebeple Ehl-i Sünnet mensupları otoritenin kaynağını bulma konusunda ciddi gerilimler yaşamışlardır.³⁶²

İslâm dininde imamı/halifeyi hakkıyla seçmek ve gerektiğinde imameti temsil noktasında uyarmak müminin asli görevleri arasında yer almakta olup bir ibadet biçimidir. Bu suretle iktidarı elinde bulunduran zümre, hem bireye hem de topluma karşı doğrudan sorumludur. Buna mukabil birey de iktidara karşı mutlak iyiyi bulma yönünden sorumludur. Bu durumu Locke şu şekilde açıklar. “Her bireyin, içine girerken topluma verdiği iktidar, toplum devam ettiği sürece asla bireylere geri dönmez ama her zaman sadece toplulukta kalacaktır.”³⁶³

Hobbes ise “bir kamusal kuruluşun temsilcisine verilen yetkinin sınırları, iki şeyden anlaşılmalıdır. Birisi, egemenin fermanı veya yazısı, diğeri de, devletin

³⁶¹ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, 67.

³⁶² Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 102.

³⁶³ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 248.

yasalarıdır”³⁶⁴ demektir. Bu şekilde sorumluluk akdi paylaşılmış olup, her bireyin toplumsal vazifede görevlendirdiği, temsilcisine karşı hak ve ödev yönünde ilişkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bakara Suresi'nin 148. ayetinde “*Öyleyse hayırlarda yarışın. Nerede olursanız olun, Allah sizin hepinizi bir araya getirecektir...*” ayeti de herkesi sorumlu davranmaya çağırması bakımından önemlidir.

İslâm'ın iki yönlü bir dünya anlayışını benimsemesi bu dünyada yapılan hayrın toplumsal manada etkin bir mekanizme oluşturmasının yanı sıra öte dünya inancı için de bir sevap kazancı olduğu ve bu şekilde hem bireysel hem de toplumsal faydanın önünün açıldığı görülmektedir. İslâm dinin vahiy kaynaklı bir din olması ve toplumdan yönetime kadar her alanda özlü bilgiler ile insanlığı donatması, geniş kitlelerce özlenen refahla buluşturabilecek bir yönetim anlayışının da kapılarını açacağı muhakkaktır.

İslâm'da sözleşmenin oluşması için belli başlı kaidelerin kesintisiz ve net bir şekilde uygulanabilir olması mutlak bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tezimizin ana konusunu oluşturan toplumsal sözleşme ve bu bağlamda gerçekleşecek sosyo-kültürel gelişimin odak noktası olarak ciddi bir entelijansiya³⁶⁵ etkinliğine ihtiyaç vardır. Bu durum bize İslâm'ın geçmişten günümüze kadar geliştirmiş olduğu davranış biçimlerini incelemeyi gerektirir.

Bilginin sosyolojik gelişimi içerisinde büründüğü biçimler insan davranışlarını etkin bir biçimde değiştirmiştir. Bu vesileyle, tek tanrılı dinlerin yasaları da bilginin değişiminden nasibini alarak döneme ve koşullara göre uygun yaklaşım evreleri geliştirmişlerdir. Ancak Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s.a.v.), bilginin hızlı bir biçimde elden ele değiştiği dönemlerde tek bir mesajı insanlığa vaat etmeyi uygun görmüşler, diğer her şeyi de bu mesaj etrafında inşa etmişlerdir. Allah'ın varlığı ve birliğinin, tek olduğunun, yaratıcı fiilinin özelliğinin geniş bir tevilini yapmışlardır. Hakkaniyet, adâlet ve eşitlik kavramları bu mesajın çatısı altında gelişmiştir.

Teolojinin içerisinde gelişen entelijansiyanın toplumun gelişimine ön ayak olması toplumsal sözleşmenin halka sirayet etmesi açısından ciddi bir yapılanma gerçekleştirememiştir. Bunun yerine, ulema, imam, şeyh, papaz, haham gibi din adamları halkı yönlendirme noktasında daha çok ön plana çıkmışlardır. Bu durum ister

³⁶⁴ Hobbes, *Leviathan*, 174.

³⁶⁵ “Entelijansiya” Aydınlar sınıfı veya topluluğu, Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü, TDK, erişim: 03 Mart 2019, <http://tdk.gov.tr>.

istemez halkı yönlendiren din adamlarının iktidar tarafından kullanılmasına yol açmış ve dinsel mesajların çok uzağında bir öğreti gerçekleşmiştir. Sürecin farkında olanlara ise otoriter güç ciddi bir baskı oluşturmuş ve muhalif sesleri bastırma noktasında insan hak ve özgürlükleri dışında girişimlerde bulunmuşlardır.

Peki, neden insan devamlı bir suretle yönetilme duygusuna ihtiyaç duymaktadır? Bu sorunun cevabı insanın fitratından kaynaklanmaktadır. İnsan yönetilmek ister, çünkü yönetilmek daha az enerji gerektirirken yönetmek daha fazla çaba gerektirir. Bu nedenle insanın temel misyonu yönetilmek üzerine kuruludur. Daha az enerji ve daha az sorumluluk. Yönetilen insan sorumluluktan uzak kalır, onun adına başkaları düşünür, bu şekilde enerjisini farklı alanlara kanalize edebilir.

Ancak bu süreç hiç de görüldüğü gibi işlememektedir. Yönetilen insan hızlı bir biçimde kendinden uzaklaşarak mekanik hale bürünmektedir. Bu şekilde, kendi yaptığını zannettiği her şey aslında ona dikte edilmiş düşüncelerden ibarettir. Bu durum mekaniksel bir döngü oluşturur. Tek tip insan modelini bulaşıcı hastalık gibi tüm coğrafyalara yayar.

Oysa modern insan gelenekten kopmadan ütopya ve distopya modelleri ile geleceğini alternatif çeşitlilikle en uygun yaşam formatına karşı sıkı bir hazırlık içerisinde olmalıdır. Dinlerin temel motivasyonu da bu hazırlık sürecine katkı sağlayacak ahlâkî gelişimi belirleme üzerine olmalıdır.

Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicretinden önceki süreç içerisinde tüm bu alternatif modellemeler üzerinde düşünmüş, toplumun yaşayabileceği ideal ortamın simülasyonunu gerek kendi efradı gerekse de zihninde fazlasıyla yapmıştır. Hicretin başarıyla sonuçlanması ve Medine'de üst düzey bir devlet yapılanmasının kurulması bu simülasyonun başarısını kanıtlamaktadır.

“Mekke'deki on üç senelik peygamberlik vazifesi esnasında Resulullah'ın kendini tevcih ettiği asıl gaye, dini tebliğ ve yeni teşekkül eden İslâm toplumunun en yetkili dini otoritesi olma durumudur. Peygamberin Mekke'den Medine'ye hicret etmesi İslâm toplumunun devletleşmesinin en mühim safhasıdır.”³⁶⁶

Mekke'nin bulunduğu Hicaz bölgesindeki idare anlayışının farklı olması ve merkezi yönetimin olmaması, her kabileyi idareci olmaya sevk etmişti ve her kabile

³⁶⁶ Ahmet Ağırakça, *İslâm Devlet Düzeni*, (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978), 49.

kendi kurallarını yürürlüğe koymaktaydı.³⁶⁷ Yönetim üzerine konuyu değerlendirdiğimizde, iktidarı elinde bulunduran ya da bulundurmaya aday kişinin gelecek öngörülerinin öneminin bir devlet yapılanması için ne kadar hayati olduğunu ortaya koymaktadır.

Medine Vesikası'nın tezimizde toplumsal sözleşme olarak kabul edilmesinin en önemli etkeni de bu simülasyon sürecidir. Bu türden vesikalar ciddi bir hazırlık süreci olmadan toplum tarafından kabul görmesi mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber geçmişî örnek alarak, gelecek ütopya ve distopyası geliştirerek alternatif modellemeler ortaya koymuştur. Bu şekilde özgürlük, güvenlik ve denge üçlemesini Medine üzerinden tüm dünyaya duyurmuştur. Hz. Peygamber'in bu başarı üstün bir yöneticilik anlayışının evrensel anlamda vücut bulması olarak değerlendirmek hiç de abartı olmaz.

3.2. SÖZLEŞMEYE KATKI SAĞLAYAN SÜREÇLER

3.2.1. İdarenin Rolü

İdarenin varlık sahası onun müktesebatıyla doğrudan ilintilidir. Şöyle ki, bir mevzuat düzenlemesinin alanı idarenin görev ve yetiklerinin sınırlılıklarını belirlemektedir. İdare, bürokratik iş ve işlemlerin temel taşı oluşturur ve yasal düzenlemeler neticesinde idarenin hareket alanı çizmektedir. Şeriat kaynaklı idarî yapılanma da tam anlamıyla buna benzer bir düzen söz konusudur. Kuran'ı Kerîm ve sünnet, idarenin yetkilerini ana hatlarıyla çizer ve bizlere uygulama alanı bırakır.

Konuya ilişkin Muhammed Esed şöyle demektedir “Şeriat, yalnızca Kur'an ve hadis-i şeriflerdeki açık sözlerle bildirilen emir ve yasaklardan meydana gelmiş olduğundan gayet özlü ve kolayca anlaşılırdır. Hacmin küçüklüğü nedeniyle hayatın bütün müşkülli için teferruatlı çözümler önermez. Sonuç olarak Şari' (kanun koyucu, Allah) biz Müslümanlardan İslâm'ın ruhuna uygun olmak kaydıyla kendi içtihadımız yoluyla zorunlu ve ilave kanunları kendimizin oluşturmasını istemiştir”³⁶⁸

Toplum Bilim sözlüğünde Hançerlioğlu 'Yasa' kavramını şu şekilde açıklamıştır. “Olguların gelişmesini belirleyen zorunlu, nedensel ve nesnel iç ilişki... Hukuk açısından yasa kavramı, toplumsal ilişkileri düzenlemek için devletçe

³⁶⁷ Bk. Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 21.

³⁶⁸ Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, 27.

konulmuş kuralları dile getirir. Bu kuralları temellendiren devlet yapısını kuran ilkelere de anayasa denir. Hukuksal anlamda yasa da, devlet ve hukuk gibi tarihsel bir olgudur.”³⁶⁹

Hançerlioğlu'nun yasa kavramına 'tarihsel bir olgu' söylemine katılmakla beraber Şeriat açısından durumun tam anlamıyla bu şekilde olduğu söylenemez. Çünkü İslâm fihri inşa aşamasında temelini Kuran ve sünnet esaslarına dayandırmıştır. Özellikle Kur’ân-ı Kerîm'de yer alan hükümler tarihsel bir sürecin parçası değil evrensel gelişimin bütünleyicisi olarak değerlendirilir. Bu sebeple Şeriat, yönlendirici unsurları Kuran'dan almakla beraber izah gerektiren veyahut içerisinde yer almayan konuların tasnifi, değerlendirilmesi, tartışılması ve analiz edilmesi hususları öncelikle Hz. Peygamber’e daha sonra da fakihlere bırakılmıştır. Muhammed Esed'e göre İslâm'da kanun koymanın sınırları şu şekildedir:

“1) Şeriatın genel ve özlü hükümler koyduğu yer ve durumlar uzun ve geniş bir şekilde ele alınıp, Şari'nin istediği anlaşılmalı çalışmalıdır.

2) Mubah -ki Şeriatın herhangi bir şekilde dokunmadığı hususların tümüdür- olan durumlar için detaylı açıklamalar yapılmalı ve kurallar konulmalıdır.”³⁷⁰

İslâm şeriatının gelişim sürecine bakarken Hz. Ömer döneminden bir kaç misali değerlendirmek isabetli bir husustur.

Hz. Ömer, Hz. Ebubekir zamanında kazâ işlerinin yönetiminde yer almış ve ciddi tecrübeler edinmişti. Bu tecrübelerini insanlığa ilişkin faydalı bir biçimde kullanılarak isminin “adâlet” ile anılmasına vesile olmuştu.³⁷¹ Hz. Ömer döneminde kayda değer bir biçimde fetihlerde artış oldu. Bunun sonucunda da toprakların dağıtımı, bölüşümü ve paylaşımı hususları da çeşitli sorunları ortaya çıkardı. Bu sorunu çözmek için Ca’biye şehrine giderek Suriye'deki bütün valilerle istişare etti ve toprak bölüşüm, kullanım ve dağıtım esasları için bir çerçeve çizdi.³⁷² Hz. Ömer'in toprak dağıtım konusundaki Kuran ve sünnet esasları çerçevesinde geliştirdiği model bir örnek olmuş ve o günün sorununa kesintisiz ve keskin bir çözüm sunmuştur.

³⁶⁹ Hançerlioğlu, *Toplum Bilim Sözlüğü*, 432.

³⁷⁰ Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, 28.

³⁷¹ Eyüp Baş, *İslâm Tarihi El Kitabı*, 6. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 255.

³⁷² Baş, a.g.e., 252-253.

3.2.2. Medine Vesikası

Genel itibarıyla İslâm dininin doğuş, gelişim ve yayılma sürecine baktığımızda dinin toplumsal geleneklere nüfuz etme şeklinin aşamaları görülebilir. Hz. Peygamber'e ilk vahiy gelişinden hicrete kadar olan dönemde İslâm dininin topluma anlatılabilmesi adına gerekli ön koşullar hazırlanmış ve bu duruma yönelik davranış biçimleri geliştirilmiştir.

Hz. Peygamberin liderliğinde geçen bu süreç günümüz modern yönetim anlayışına ışık tutmaktadır. Ciddi bir ön hazırlık evresi olmadan o dönemki Arap toplumunun karşısına bir yenilik ile çıkmak pek te mümkün görünmemekteydi. Arap kabilecilik anlayışında zayıf tarafın güçlü tarafa sığınmasına 'câr'/komşu³⁷³ deniliyordu.³⁷⁴ Ancak Hz. Peygamberin yönetim anlayışı bu davaya olan inancı pekiştirmiş ve süreç içerisinde birçok destekçi kazanmıştır. Topluluğa ümmetim diyerek herkesin kardeş olduğunu, kin, nefret ve ayrımcılığın İslâm dini içerisinde yeri olmadığını anlatmıştır.

Kabile savaşları içerisinde yaşayan halk kitleleri bu mesajları kısmen almış ve Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslâm dinini desteklemeye gayret göstermişlerdir. Bu çabalar sonucunda hicret Hz. Peygamber'in evrensel mesajlarının yerine ulaşması için önemli bir kıvılcım oluşturmuştur. "Bu durumdan hareketle Hz. Muhammed'in siyasi hayatı M.622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret etmesiyle başlamıştır,"³⁷⁵ denilebilir.

"Peygamber devrinin Mekke dönemi, Medine dönemi için hazırlık aşaması niteliğindedir. O dönemde yeni dini benimseyip elçiye inanan fertler İslâm toplumunun ilk nüvesini oluşturmuştur. Bu dönemde İslâm'ın temel esasları belirlenmiş ve İslâmî bakış açısı tebellür etmiştir. İkinci dönemde ise belirtilen esasların ayrıntısına girilerek yeni devletin kamu ve özel alanlarda ihtiyaç duyduğu yasalar nazil olmuştur. Bütün bunlar ilk İslâm devletinin doğmasına vesile olmuştur."³⁷⁶

"Bu dönemde, siyasi iktidar Hz. Peygamber'in elinde bulunduğundan siyasi hayat şeklinde formüle edilen; siyasi iktidarın kullanılması, yönetilmesi, el

³⁷³ Mustafa Çağrı, "Câr", TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yay, 2002), 26: 217.

³⁷⁴ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 19.

³⁷⁵ Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 46.

³⁷⁶ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 35.

değiştirmesi için bir mücadele mevcut değildir. Ancak iktidarın elde etme usulü, kendi özel şartları nedeniyle tarihteki emsallerinden farklı olmuştur. Bu iktidara fiili demek mümkün değildir, çünkü onu, kendi hukukuna uygun usulle almıştır. Alınan biatla meşruluğu halka dayandırılmıştır.”³⁷⁷

Hız. Peygamber doğduğu ve büyüdüğü şehir olan Mekke'de çoğunluğu müşriklerin oluşturduğu bir topluluk söz konusuydu. Buradaki halk putperest inanca sahipti. İşlâmîyet'in gelişi ile birlikte müşrikler İşlâm dinine karşı sert tepkiler vermiştir. Ancak Medineli müşrikler akrabalarının bir kısmının Müslüman olmasının da etkisiyle Hız. Peygambere daha ılımlı yaklaşmışlar ve İşlâm dinini kabul etme noktasında esnek davranmışlardır. ³⁷⁸

Medine'ye hicret sonrasında ³⁷⁹ yapılan anlaşmalar günümüzün ilk “Toplumsal Sözleşme” örneğini oluşturan “Medine Vesikası” ile taçlandırılmıştır. Bu vesika genel itibarıyla, Medine'de yaşayan toplulukların birbirleri ile kardeşe yaşamaları için gerekli hukuki zemini hazırlamakla beraber, bireysel menfaatten ziyade toplumsal faydayı ön plana çıkartan bir metin olarak da değerlendirilebilir.

Öte yandan Medine'de yaşayan birçok etnik kimlik kozmopolittik bir yapıyı oluşturmakla beraber, bir arada yaşama kültüründen oldukça uzak bir atmosferin içinde yaşama gayreti içerisindeydiler. Hem askeri, hem ekonomik hem de sosyolojik olarak birbirlerine muhtaç olsalar da bir arada yaşama kültürünün vermiş olduğu faydayı göremeyecek kadar birbirlerine hasımlık duyuyorlardı. Bu durumda, bölgesel olarak gelişim gösteremedikleri gibi kaliteli bir yaşam anlayışından da son derece uzak kalıyorlardı.

Hız. Peygamber Müslümanlar arasında var olan bağları zayıflatan kabile kimliği üzerine kurulu toplumsal ilişkiyi etkisiz hale getirerek, yerine dini eksenli

³⁷⁷ Kahveci, *İşlâm Siyaset Düşüncesini*, 47.

³⁷⁸ Demircan, *İşlâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesini*, 25-27.

³⁷⁹ Medine Araplarına topluca Benî Kayle adı veriliyordu. Kayle Oğulları Evs ve Hazrec adıyla maruf iki kardeşin soyundan geliyordu. Bu iki kabile mensupları daha ziyade tarımla geçiniyorlardı. Kendi aralarında kadim bir düşmanlık hüküm sürüyor, Yahudilerin kültürel, siyasal ve sosyo-ekonomik baskısı altında yaşıyorlardı. Medine'nin diğer vatandaşlarını Yahudiler oluşturuyordu. Mekke'de hemen hemen hiç Yahudi olmamasına karşılık, Medine nüfusunun yarısına yakını Yahudi idi. Bu kitle Arapça konuşuyor, çocuklarına Arapça ad veriyor ve Arapçayı İbrani alfabesiyle yazıyordu. Başta Filistin olmak üzere milattan on yedi asır öncesinden itibaren- Suriye, Mısır ve Arabistan halklarının unutmadığı Yakub ve İbrahim Peygamberleri, Yahudiler de tanıyorlardı. Soylarının Hız. İbrahim'e dayandığını kabul eden Arab neseb bilginleri gibi Yahudiler de kendilerini Hız. İbrahim'e nisbet etmeyi unutmazlar. Mustafa KELEBEK, “İşlâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası”, erişim: 03 Haziran 2017, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/288.pdf>.

kimliği getirmiş ve böylece İslâm çatısı altında birlikte yaşama tecrübesinin geliştirilmesine olanak sağlamıştır.³⁸⁰

İslâm dini vatandaşlık kavramına da batılı anlayıştan farklı yaklaşmaktadır. Batılı anlayışta en genel tabirle o ülkenin kendi topraklarında doğmuş olmak kıstası getirilmektedir. Ancak İslâm Devleti'nde durum farklıdır, herhangi bir kişi İslâm topraklarında yaşamaya karar verdiği anda oranın vatandaşı olmaktadır.³⁸¹

Hız. Peygamber'in Medine'ye göç etmesi ve beraberinde İslâm dinini özümsemiş müminlerin yer alması bu durumu tam anlamıyla tersine çevirdi. İslâm'ın mesajları Medine ahalisine duru bir dil ile anlatıldığında artık hiçbir şey eskisi olmayacaktı. Dünya'da İslâm'ın evrenselleşmesinin yolu bu şekilde açılmış oluyordu. Mikro ölçekten makro boyutlara yayılım hızlı bir şekilde gerçekleşti. Burada Hız. Peygamber'in etkili yönetim anlayışı ve yürürlüğe koyduğu anlaşmalar başarıya giden yolda etkin bir rol oynamıştır.

Medine vesikası bir hukuki harekettir ve kurucu belge niteliğini taşır. Dönemine göre şehir-devlet yapısını muhafaza eden Medine'de Müslüman ve gayri müslimler arasında Enes b. Malik'in evinde düzenlenen bir toplantı ile yazılı olarak imza altına alınmış ve o an yürürlüğe girmiştir."³⁸²

Medine Vesikası İslâm dininin dünyaya yayılmasına olanak tanıyan en önemli etken olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır, denilebilir. Bu vesikanın maddelerinin yazılış biçimleri, toplum içindeki sosyolojik katmanların tespiti ve buna getirilen çözüm önerileri, eşitlikçi bir yaklaşım, insan fitratının asla vazgeçemeyeceği niteliklerdendir. Bunun yanı sıra Hız. Peygamber'in verdiği güven duygusu yüzyıllardır ötekileşen Arap toplumunu bütünleşmeye sevk etmiştir. Bu vesikayı tanıyalım:

³⁸⁰ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 69.

³⁸¹ Mevdüdi, *İslâm'da İnsan Hakları*, 24.

³⁸² Bkz. Salih Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969).

“Medine Site Devleti Anayasası:

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Madde 1-Bu kitap (yazı), Peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli Mü'minler ve Müslümanlar ve bunlara tâbi olanlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber cihad edenler için (olmak üzere tanzim edilmiştir).

Madde 2-İşte bunlar, diğer insanlardan ayrı bir ümmet (câmia) teşkil ederler.

Madde 3-Kureyş'ten olan muhacirler, kendi aralarında âdet olduğu veçhile, kan diyetlerini ödemeye iştirak ederler ve onlar harp esirlerinin fidye-i necatını Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre ödemeye iştirak edeceklerdir.

Madde 4-Benî Avflar kendi aralarında adet, olduğu veçhile, evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye iştirak edeceklerdir ve (Müslümanların teşkil ettiği) her zümre harb esirlerinin fidye-i necatını Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre tediyeyle iştirak edeceklerdir.

Madde 5-Benî Hâris'ler, kendi aralarında âdet olduğu veçhile evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye ve her bir zümre, harp esirlerinin fidye-i necatını Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre tediyeyle iştirak edeceklerdir.

Madde 6-Benî Sâide'ler, kendi aralarında âdet olduğu veçhile evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye ve her bir zümre, harp esirlerinin fidye-i necatını Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre tediyeyle iştirak edeceklerdir.

Madde 7-Benî Cuşem'ler, kendi aralarında âdet olduğu veçhile evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye ve her bir zümre, harp esirlerinin fidye-i necatını Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre tediyeyle iştirak edeceklerdir.

Madde 8-Benü'n-Neccâr'lar, kendi aralarında âdet olduğu veçhile evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye ve her bir zümre, harp esirlerinin fidye-i necatını Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre tediyeyle iştirak edeceklerdir.

Madde 9-Benî Amr İbn Avflar, kendi aralarında âdet olduğu veçhile evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye ve her bir zümre, harp esirlerinin fidye-i necatını

Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre tediyeye iştirak edeceklerdir.

Madde 10-Benü'n-Nebit'ler, kendi aralarında âdet olduğu veçhile evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye ve her bir zümre, harp esirlerinin fidyeye-i necatını Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre tediyeye iştirak edeceklerdir.

Madde 11-Benü'l-Evs'ler, kendi aralarında âdet olduğu veçhile evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye ve her bir zümre, harp esirlerinin fidyeye-i necatını Mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adâlet umdelerine göre tediyeye iştirak edeceklerdir.

Madde 12a-Mü'minler, kendi aralarında ağır malî mesuliyetler altında bulunan hiç kimseyi (bu halde) bırakmayacaklar, fidyeye-i necat veya kan diyeti gibi borçlarını iyi ve makul bilinen esaslara göre vereceklerdir.

Madde 12b-Hiçbir Mü'min diğer bir mü'minin mevlâ (kendisi ile akdi kardeşlik rabitası kurulmuş kimse) sına müracaat edemez. (Diğer okunuşa göre): Hiçbir mü'min, diğer bir mü'minin mevlâsı ile onun aleyhinde olmak üzere bir anlaşma yapmayacaktır.

Madde 13-Takvâ sahibi mü'minler, kendi aralarından mütecevize veya haksız bir fiil ika'ını tasarlayan yahut bir cürüm yahut bir hakka tecavüz veyahut da mü'minler arasında bir karışıklık çıkarma kastını taşıyan kimseye karşı olacaklar ve bu kimse onlardan birinin evlâdı bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.

Madde 14-Hiçbir mü'min, bir kâfir için, bir mü'mini öldüremez ve mü'min aleyhine hiçbir kâfire yardım edemez.

Madde 15-Allah'ın zimmeti (himaye ve teminatı) bir tektir: (Mü'minlerin) en ehemmiyetsizlerinden birinin (himayesi) onların hepsi için hüküm ifade eder. Zira, mü'minler diğer insanlardan ayrı olarak birbirlerinin mevlâsı (kardeşi) durumundadırlar.

Madde 16-Yahudilerden bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve onlara muarız olanlarla yardımlaşılmaksızın, yardım ve müzaheretimize hak kazanacaklardır.

Madde 17-Sulh, mü'minler arasında bir ve tektir. Hiçbir mü'min Allah yolunda girişilen bir harpte, diğer mü'minleri hariç tutarak, bir sulh anlaşması akdedemez; bu sulh ancak onlar (mü'minler) arasında umumiyet ve adâlet esasları üzere yapılacaktır.

Madde 18-Bizimle beraber harbe iştirak eden bütün (askeri) birlikler, birbirleriyle münavebe edeceklerdir.

Madde 19-Mü'minler birbirlerinin Allah yolunda (uğurunda) akan kanlarının intikamını alacaklardır.

Madde 20 a-Takva sahibi mü'minler en iyi ve en doğru Yol üzerinde bulunurlar.

Madde 20 b-Hiçbir müşrik, bir Kureyşlinin mal ve canını himayesi altına alamaz ve hiçbir mü'mine bu hususta engel olamaz. (Yani Kureyşlilere tecavüz etmesine mani olamaz).³⁸³

Hz. Peygamberin hayatının son günlerine doğru müşriklerin Müslüman topraklarda yaşamasına izin verilmeyecek ya da Müslüman olmaları istenilecekti. Müslüman olanlara ise kalma hakkı tanınacaktı. Görüleceği üzere Müslümanların müşrikler ile diyalogu artan oranda sertleşen bir süreç izlemiştir.³⁸⁴

Madde 21-Herhangi bir kimsenin bir mü'minin ölümüne sebep olduğu kat'i delillerle sabit olur da, maktulün vesilesi (yani hakkını müdafaa eden) rıza göstermezse, kısas hükümlerine tabi olur; bu halde, bütün mü'minler ona karşı olurlar. Ancak bunlara sadece (bu kâidenin) tatbiki için hareket etmek helâl (doğru) olur.

Madde 22-Bu sahife (yazı) nın muhteviyatını kabul eden, Allah'a ve ahiret gününe inanan bir mü'minin bir katile yardım etmesi ve ona sığınacak bir yer temin etmesi helal (doğru) değildir; ona yardım eden veya sığınacak bir yer gösterene kıyamet günü, Allah'ın lânet ve gazabı nasip olacaktır ki, o zaman artık kendisinden ne bir para tediyesi ne de bir taviz bedeli alınacaktır.

Madde 23-Üzerinde ihtilafa düştüğünüz herhangi bir şey, Allah'a ve Muhammed'e götürülecektir, selâm O'na olsun.

Madde 24-Yahudiler, Mü'minler gibi muharebe devam ettiği müddetçe (kendi harb) masraflarını karşılamak mecburiyetindedirler.

Madde 25 a-Benü Avf Yahudileri mü'minlerle birlikte (İbn Hişam'da bu, "ma'a" (yani "ile") olarak; Ebü Ubeyd'de ise "min" (yani "den") olarak zikredilir) bir ümmet (câmia) teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendilerinedir. Buna, gerek mevlâları ve gerekse bizzat kendileri dahildirler.

Madde 25 b-Yalnız kim ki haksız bir fiil irtikâp eder veya bir cürüm ika eder, 0 sâdece kendine ve aile efradına zarar vermiş olacaktır.

³⁸³ Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", TDV İslam Ans., (Ankara: TDV Yay, 2016), Ek-2: 212.

³⁸⁴ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 34.

Madde 26-Benû'n-Neccâr Yahudileri de Benû 'Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahip olacaklardır.

Madde 27-Benû'l-Hâris Yahudileri de Benû Avf gibi aynı (haklara) sahip olacaklardır.

Madde 28-Benû Sâide Yahudileri de Benû Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahip olacaklardır.

Madde 29-Benû Cuşem Yahudileri de Benû Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahip olacaklardır.

Madde 30-Benû'l-Evs Yahudileri de Benû Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahip olacaklardır.

Madde 31-BenûSa'lebe Yahudileri de Benû Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahip olacaklardır. Yalnız, kim ki, haksız bir fiil irtikâb eder veya bir cürüm ika eder, o sadece kendini ve aile efradını zarardide etmiş olacaktır.

Madde 32-Cefne (ailesi) Sa'lebe'nin bir koludur; bu bakımdan Sa'lebeler gibi mülâhaza olunacaklardır.

Madde 33-Benû'ş-Şuteybe de Benû Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahip olacaklardır. (Kaidelere) muhakkak riayet edilecek, bunlara aykırı hareket olmayacaktır.

Madde 34-Sa'lebe'ninmevlâları, bizzat Sa'lebeler gibi mülâhaza olunacaklardır.

Madde 35-Yahudilere sığınmış olan kimseler (Bitâne), bizzat Yahudiler gibi mülâhaza olunacaklardır.

Madde 36 a-Bunlardan (Yahudilerden) hiçbir kimse (Müslümanlarla birlikte bir askerî sefere), Muhammed (sav)'in müsaadesi olmadan çıkmayacaktır.

Madde 37 b-Bir yaralamanın intikamını almak yasak edilemeyecektir. Muhakkak ki, bir kimse, bir adam öldürecek olursa neticede kendini ve aile efradını mes'uliyet altına sokar; aksi halde haksızlık olacaktır (yani bu kaideye riayet etmeyen bir kimse haksız vaziyette olacaktır). Allah bu yazıya en iyi riayet edenlerle beraberdir.

Madde 37 a-(Bir harb vukuunda) Yahudilerin masrafları kendi üzerine ve Müslümanların masrafları kendi üzerinedir. Muhakkak ki, bu sahifede (yazıda) gösterilen kimselere harb açanlara karşı, onlar kendi aralarında yardımlaşacaklardır. Onlar arasında hayırhahlık ve iyi davranış bulunacaktır. (Kaidelere) muhakkak riayet edilecek, bunlara aykırı hareketler olmayacaktır.

Madde 37 b-Hiç kimse müttefikine karşı bir cürüm ika edemez; muhakkak ki zulmedilene yardım edilecektir.

Madde 38-Yahudiler Müslümanlarla birlikte, beraberce harb ettikleri müddetçe masrafta bulunacaklardır.

Madde 39-Bu sâhifenin. (yazının) gösterdiği kimseler için Yesrib vâdisi dahili (cevf), mukaddes (haram) bir yerdir.

Madde 40-Himaye altındaki kimse (câr), bizzat himaye eden kimse gibidir; ne zulmedilir ve ne de (kendisi) cürüm ika

Madde 41-Himaye verme hakkına sahip kimselerin izni müstesna, bir himaye hakkı verilemez.

Madde 42-Bu sâhifede (yazıda) gösterilen kimseler, arasında zuhurundan korkulan bütün öldürme yahut münazaa vakalarının Allah'a ve Rasulullah Muhammed (s.a.v.)'e götürmeleri gerekir. Allah, sâhifeye (yazıya) en kuvvetli ve en iyi riayet edenlerle beraberdir,

Madde 43-Ne Kureyşliler ve ne de onlara yardım edecek olanlar, himaye altına alınmayacaklardır.

Madde 44-Onlar (Yani Müslümanlar ve Yahudiler) arasında, Yesrib'e hücum edecek kimselere karşı yardımlaşma yapılacaktır. '

Madde 45 a-Şayet onlar (Yahudiler), (Müslümanlar tarafından) bir sulh akdetmeye veya bir sulh akdine iştirake dâvet olunurlarsa, bunu doğrudan doğruya akdedecekler veya ona iştirak edeceklerdir. Şayet onlar (Yahudiler), Müslümanlara) aynı şeyleri teklif edecek olurlarsa, Mü'minlere karşı aynı haklara sahip olacaklardır; din mevzuunda girişilen harp vak'aları müstesnadır.

Madde 45 b-Her bir zümre kendilerine ait mıntıka (gerek müdafaa ve gerekse sair ihtiyaçlar hususunda) dan sorumludur.

Madde 46-Bu sahifede (yazıda) gösterilen kimseler için ihdas edilen şartlar, aynı şekilde Evs Yahudilerine, yani onların mevlâlarına ve bizzat kendi şahıslarına, bu sahifede (yazıda) gösterilen kimseler tarafından sıkı ve tam bir muhafazakârlık ile tatbik olunur. (Kaidelere) muhakkak riayet edilecek, bunlara aykırı hareket olmayacaktır. Ve haksız şekilde kazanç temin edenler, sâdece kendi nefesine zarar vermiş olurlar. Allah bu sahifede (yazıda) gösterilen maddelere en doğru ve en mükemmel riayet edenlerle beraberdir.

Madde 47-Bu kitap (yazı), bir haksız fiil ika eden veya cürüm işleyen (ile ceza) arasına engel olarak giremez. Kim ki, bir harbe çıkar, emniyette olur veya kim ki, Medine'de kalırsa yine emniyet içindedir; haksız bir fiil ve cürüm ikaı halleri müstesnadır. Allah ve Resulullah Muhammed (s.a.v.) himâyelerini, (bu sahifeyi) tam bir sadâkat ve dikkat içinde muhafaza eden kimseler üzerinde tutacaklardır.³⁸⁵

Bu vesika ile Hz. Peygamber, Medine döneminde insanlar arasındaki dini kardeşlik bağı, ayrıca yazılı hukuk ile de pekiştirmiştir. Adeta, din kişiyi kendi iç dünyasında muhafaza edecek ve öncelikle yaratıcısına karşı sorumluluklarını hatırlatırken, bu vesika ise öncelikle kabile liderlerini sorumluluk altına alacak ve birbirlerine karşı birlikte yaşamının ilkelerini onlara zorunlu tutacaktı. Daha önce hısmılık yani kan bağı üzerine kurulu ilişkileri dini bir perspektifte yeniden düzenleyerek,³⁸⁶ böylece insanları bir arada tutmak için gerekli olan temel motivasyonun İslâm olduğu zihinlere kazınmış oluyordu.

Atılan bu tohumlar evrensel anlamda son derece etkin olmuş ve İslâm dini hakkaniyet ilkesi ekseninde birçok coğrafyaya yayılmıştır. Çünkü o döneme kadar insanoğlu haksızlıkla mücadele etmiş, güçlünün güçsüzü sömürmesinin önüne geçmek için birçok girişimlerde bulunmuş ancak başarılar hep kısa süreli ve geçici olmuştur. İlk defa güçlü bir hak mücadelesi İslâm dini ile kitlelere ulaşmış ve mesaj dilden dile yayılmıştır. Tebliğin en önemli vazifesi de budur.

Öteden beri Araplarda asalet güç ile doğrudan ilintilidir.³⁸⁷ Kimin soyu daha derinlere kadar gidiyorsa o kadar lider olma şansı artmaktaydı. Burada dikkate değer bir diğer husus ise yönetim anlayışının eşit, adil ve hakkaniyetli bir şekilde kitlelere ulaşması için yöneticinin samimi olması ile beraber eylem ve söylem birliği içerisinde kitlelere inancını aktarabilme kabiliyetidir. Hz. Peygamber'in bu liderlik vasfı, kendisini yönetici anlamında çok başka bir noktaya taşımaktadır.

Medine Sözleşmesine taraf olanlardan Kaynuka ve Nadiroğulları sözleşmeyi ilk ihlal eden taraflar olmuşlardır. Kaynuka'dan bir Yahudi'nin bir kadına taciz etmesi neticesinde gelişen cinayet olayları ve Nadiroğulları'nın da Hz. Peygamber'e suikast girişimi düzenleme planları sözleşmeyi ihlal boyutuna getirmiştir.³⁸⁸ Peygamberlerin

³⁸⁵ Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*, 5. Baskı, (OSAV,1997), 47-53.

³⁸⁶ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 41.

³⁸⁷ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 21.

³⁸⁸ Demircan, a.g.e, 35-36.

yalnızca vahiy bildiren bir elçi olmaktan ziyade toplumu şekillendiren ve yönlendiren büyük bir devlet adamı da olabileceğini göstermiştir. Zira peygamberliği sürecinde karşılaştığı savaşlar ve bu kriz durumlarından çıkmak için yapmış olduğu hamleler bu söylemlerimizi doğrular niteliktedir.

Hz. Peygamber'in veda hutbesinde bahsi geçen, "Arap olanın, Arap olmayana üstünlüğü yoktur", "Herkes bir tarafın dışları gibi eşittir" nev'inden ifadeleri günümüz modern diye tabir edilen hukuk sistemlerinin çok da ötesinde bir konuma sahiptir.

İnsan Hakları anlamında gelişen ve dönüşen Dünya'da adâlet, eşitlik ve hukuk ekseninde gelişen mevzuatlara rağmen halen ciddi anlamda, adaletsizlik, eşitsizlik ve hukuksuzluğun hüküm sürmesi kavramların yalnızca sözde kaldığının açık bir göstergesidir.

Oysa İslâm dininde ibadetlerin en büyüğü adâleti sağlamak ve bunu tüm halk kitlelerine ulaştırmak, zengin ve fakir arasında ayrımı ortadan kaldırmaktır. Hakkın tecellisi için hak yolunda mücadele etmektir. Ancak tüm bunları da şiddetten uzak bir biçimde düşünce ve ifade özgürlüğü sınırları dahilinde yapmaktır. Nitekim peygamberlerin gönderiliş sebeplerinden biri belki de en önemlisi adaleti tesis etmek ve insanlar arasında 'adaletle hükmetmek'tir. Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberler yargı görevini de yerine getirmişlerdir. Allah'ın Hz. Âdem'e yeryüzünde adaletli halifelik görevi vermesi, Hz. Davud'a da "*Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Heva ve hevese uyma, ...*"³⁸⁹ buyurması, onun yürüttüğü yargı görevinin önemini ifade etmesi sebebiyle, İslam adliye Teşkilatı için de bir nüve sayılmıştır.³⁹⁰

Hz. Peygambere de "*Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana kitabı hak ile indirdik...*"³⁹¹ buyurarak, Peygamber'den adalete yansıyan işleri de hakkaniyetle yerine getirmesini istemiştir. Hz. Peygamber de başlangıçta yargı-kadılık görevini "bizzat kendisi" yönetirken, daha sonraları sahabeden bazılarını yargı faaliyetlerini yürütmek için değişik şehirlere

³⁸⁹ Sad, 38: 24.

³⁹⁰ Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, (Ankara: TDV yay., 1999), 43.

³⁹¹ Nisa, 4: 105.

göndermiştir.³⁹² Medine'deki işlerin çoğalmasından dolayı Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ve Ebu Musa el-Eş'ari de Hz. Peygamber'in sağlığında kâdıllık yapmışlardır.³⁹³

“İbn Mukaffa, doğru ve orta yolcu bir imamet otoritesi anlayışını imamın otoritesinin yetki alanı ile ilişkilendiriyordu. Allah'ın İmamlarının takdirine bıraktığı ve başka hiç kimsenin emretme ve itaat bekleme hakkının bulunmadığı, yani savaş, memur atamaları, vergilerden ve ganimetlerden elde edilen devlet gelirleri ile bunların dağıtımını gibi konularda alınan bütün önlemler, emirler ve kararlar söz konusu olduğunda sadece ve sadece imama itaat edilmelidir.” demektedir.³⁹⁴ İbn Mukaffa, imamın liderliğinin ve toplum üzerindeki otoriter gücünün oldukça önemli bir yere sahip olduğunu, ancak bununla birlikte otoritenin kullanımı konusunda halka orantılı davranılması gerektiğini, bu tutumun aksi bir yönünde davranış gösterilmesinin de toplumsal örgütlenmeyle bağdaşmayacağını ifade etmiştir.³⁹⁵

İslâm dini örgütlenmeye büyük önem vermiştir. Konu ile ilgili Maide Suresi'nin 2. ayetinde “*İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın.*”³⁹⁶ buyrulur. Bu ayette her ne kadar basit manada bir yardımlaşma kastediliyor ise de kurumsal yardımlaşma, bilen bilmeyene her türlü destek vermesi şeklinde anlaşılabilir. Nitekim bu ayetin tefsirinde şunlar zikredilmiştir: “Surenin ilk âyetinde akidlerin yerine getirilmesi emredildikten sonra, İslâmın en temel ahlâk ve hukuk ilkelerinden birini ortaya koyan 2. âyette dinin kutsal değerlerinin çiğnenmesi yasaklanmış, ardından intikam duygularının insan haklarına tecavüze sebep olmaması gerektiği bildirilmiş; Müslümanların iyilik ve takvâ hususunda birbirlerine yardım etmeleri; günah işlemek, intikam almak, düşmanlık gütmek, insan haklarını çiğnemek gibi amaçlara yönelik faaliyetlerinde birbirlerine yardım etmemeleri ve Allah'a karşı saygılı olmaları buyurulmuş; aksi takdirde uğrayacakları azabın şiddetli olacağı haber verilmiştir. Şüphesiz yardımlaşma ve dayanışma sosyal hayatın bir gereğidir. Ancak bu yardımlaşma hukuk ve ahlâk kurallarına, insanlığın İslâmiyetçe de benimsenen ortak değerlerine aykırı olmamalıdır. Hukuk ve ahlâk ilkeleri gözetilmeden yapılan yardımlaşmanın İslâm

³⁹² Aslan, Nasi, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, (Adana, Beyan yay, 2014), 7.

³⁹³ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 50.

³⁹⁴ Antony Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc: Seveda Çalışkan, Hamit Çalışkan, 1. Baskı, (Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 50.

³⁹⁵ Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*, 51.

³⁹⁶ Maide 5:2.

nazarında hiçbir değeri yoktur; aksine İslâm haksızlığa yardımını zulüm sayar ve engellenmesini emreder.³⁹⁷

Mevdûdî'ye göre örgütlenme biçimi bir özgürlüktür ve herhangi bir birey iyiliği yaymak ve kötülüğü önlemek kaydıyla serbestçe düşüncelerini ifade edebilmelidir ki, bu konuyu dini bir gereklilik olduğunu 1935 tarihli Hindistan Ceza Yasası'nı eleştirirken şu ifadeleri kullanır, "Hindistan Ceza Yasası'nın 144. bölümü bu dünyada bu gibi zâlimleri koruyabilir, fakat diğer dünyada cehennem ateşinden koruyamaz" der. Söz konusu maddede, beş kişiden fazla kişinin bir arada toplantı ve gösteri yapmasının yasak olduğu hüküm altına alınmıştır.³⁹⁸

Bugün bazı din adamlarının, din adına göstermiş olduğu reaksiyonlar çoğunlukla İslâm dinini muhteviyatı ile örtüşmemektedir. İslâm dini adında taşıdığı barış manası ile kitleleri şiddeti değil birliği ve beraberliği öğütler, kimseyi ötekileştirmez, bir arada yaşama kültürünü aşlar. Bunun aksindeki tüm tutum ve davranışlar İslâm dini ile bağdaşmayacağı gibi, din adına söylemlerde bulunan sözde din adamlarının bireysel menfaatler adına geliştirdiği mesajlar olarak değerlendirilebilmektedir.

Geçmişte ve günümüzde yönetim çeşitli şekillerde el değiştirmiştir. Kimi coğrafyalarda yönetim, soy bağına dayandırılmış, kimi ülkelerde ise, halkın egemenliği ön plana alınmıştır. Ancak ideal yönetim anlayışının ne olduğu bugün dahi tartışma konusu olmaktadır. Halkın kendi kendini yönetmesi tabiri ile ortaya çıkan demokrasi kavramı, egemenliği halkın ellerine bıraksa dahi yine de tüm kesimleri memnun edememektedir. Diğer yandan yönetimin soy bağı ile el değiştirmesi, oligarşik bir yapılanmanın zeminini oluşturmakta olup, yalnızca seçkinlerin hegemonyası altında oluşan bir yönetim anlayışının önünü açmaktadır. Bu ikilemler yönetimin mutlak iktidarı konusunda birçok kesimden haklı haksız eleştirinin gelmesini sağlamıştır.

İslâmîyet ise Arap kabileciliğinden doğan bir devlet yapılanmasına dayanan toplumsal ilkeleri bir çerçeveye sığdırmıştır. Arap cahiliyesi döneminde baş gösteren "etnik kabilecilik" gücünü geleneklerden almıştır. Bunun sonucunda da, güçlü alışkanlıklar İslâm'ın savunduğu evrensel mesajlara karşı bir set oluşturmuştur.

³⁹⁷ Heyet, Kur'an Yolu tefsiri, 2: 208.

³⁹⁸ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 58.

İslâm'ın altın çağında yaşanan bu durum neticesinde ortaya çıkan kitlesel dönüşüm çeşitli yan etkileri de beraberinde getirmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in tebliğ görevinin yanı sıra, güçlü ve adâletli bir devlet adamı portresi çizmesi, evrensel mesajın o yöredeki kabileler tarafından benimsenmesi adına önemli bir adım olmuştur.

Mevdûdî'ye göre İslâm devleti, “tam olarak vicdan ve inanç hürriyetine ve dini ayin ve seremonilerini kendilerince yerine getirme özgürlüğüne sahip olan gayrimüslimlerin kişilik haklarına müdahale edemez. Onlara sadece kendi dinlerini yayma hakkı değil, hukuk ve ahlâk tarafından konulan sınırlar çerçevesinde İslâm'ı eleştirme hakları da tanınır.”³⁹⁹

Ancak, dört büyük halife dönemi ve sonrasında Emeviler ile devam eden İslâm devletlerinin gelişimlerinde İslâm'ın mesajından git gide uzaklaşıldığı görülür. Tezimizde biz bu durumu “çözülme dönemi” olarak kavramsallaştırmaya çalıştık. Hz. Peygamber'in liderlik ettiği dönemlerde İslâm'ın altın çağını yaşadığı, derin bir bilgeliğin olduğu, maneviyatın zirveye çıktığı bir çağdan bahsedebiliriz. Çünkü “Peygamberin yargıç ve devlet başkan olmasının yanında üçüncü bir görevi toplumun manevi rehberliği”⁴⁰⁰

3.2.3. Çözülme Dönemi

Hız. Peygamber'in, vahiyleri insanlara tebliğ etmesinden son nefesine kadar geçen süreçte yaşanan tüm olaylar hem Müslüman alemi hem de insanlık için son derece kayda değer izler taşımaktadır. Evrensel ilkelerin temellerinin atıldığı bu süreçte ciddi bir altyapı oluşturmuş ve Kur'ân-ı Kerîm'in evrenselliğini muhafaza altına almıştır.

Asr-ı Saadet döneminde insanlar İslâm'ın değişmez hüküm ve kaideleri dışında her türlü düşünce ve fikirlerini özgürce söyleyebiliyor ve bu konuda şûra da bulunabiliyorlardı.⁴⁰¹ Bu meşveret düzeni toplumun devlete bağlılığını artırıyordu. Dolayısıyla da huzursuzluk çıkaracak her türlü fitnenin önüne müzakere yolu ile geçilebiliyordu. Bu fikir hürriyeti bugün dahi imrenilecek düzeyde idi.

³⁹⁹ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 25.

⁴⁰⁰ Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 189.

⁴⁰¹ Ali Aksu, “Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar,” *Cumhuriyet Üniversitesi Dergisi*, (Erişim: 14 Mart 2019).
<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/318.pdf>

Ancak, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki Hilafet sürecinde yapılan bir takım yanlışlar günümüze kadar birçok yanlış da beraberinde getirmiştir. Özellikle, dört büyük halifenin üçünün şehit edilmesi yanlışlığın domino etkisi yarattığı izlenimini ortaya koymaktadır. Peki bu yanlışlar sağlam temeller üzerine kurulmuş İslâm devletini nasıl etkisi altına almıştır?

Mevdûdî'ye göre İslâm devletinde yöneticiler yönetilenler ile aynı yasaya tabidirler ve yargı önünde koşulsuz ve şartsız eşittirler. Bu durum, sosyal ekonomik ve siyasal alanlarda da aynı şekilde devam eder ve eşitlik prensibine sıkı sıkıya bağlılık söz konusudur.⁴⁰² Fakat bu ilke her zaman tam olarak işlememiştir. Bireysel hırslar bu durumu etkileyen en önemli özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak İslâm'ın insanlar üzerindeki etkin rolünü kendi lehlerine çevirmek toplumsal faydadan ziyade bireysel faydayı ön plana alan zihniyet İslâm'ı kendi çıkarları doğrultusunda kullanmıştır. Bu durum günümüzde “dinci” ifadesi ile tanımlanmaktadır. “Dinci” çıkar (maddesel) odaklıdır, “dindar” maneviyat odaklıdır. Dindarlıktan dinciliğe evrilme süreci çözülme döneminin başlangıcını oluşturan yegâne kriter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sünni ve Şii çatışması da İslâm'ın içerisinde var olan faydalı dinamikleri etkisizleştirdi ve pozitif yönde olan ilerlemeyi olumsuz yöne çevirdi. Öte yandan, Abbasi yönetiminin geçmişte yapılan hatalardan ders çıkartmak için geliştirmiş olduğu adâlet sistemi Şii'leri son derece rahatsız ettiği ve bu düş kırıklığı tam anlamıyla yeni bir olumsuzluk silsilesinin başlangıcını oluşturdu.⁴⁰³

Oysa İslâm dininde her ibadetin, insanın yaşam koşullarına dönük bir anlamı ve mesajı vardır. Camide, zengin, fakir, bürokrat, işadamı demeden herkesin bir arada namaz kılması eşitlikçi yaklaşımının göstergesidir. Ramazan ayında müminlerin orucu, yoksulların halinden anlamayı ve bireysel nefsimizi köreltmeyi gerektirir. Zekât vermek malı paylaşabilmeyi ve o hazzın yaşanmasına olanak tanır. Tevhit inancı insanı her daim umuda yönlendirir, en çaresiz anlarda insanı ayakta tutar. Sevap günah kavramı, psikoloji literatüründe yer alan koşullu ödüllendirme ile eşdeğerdir. Namaz kılmak şükrün koşulsuz bir ifadesidir.

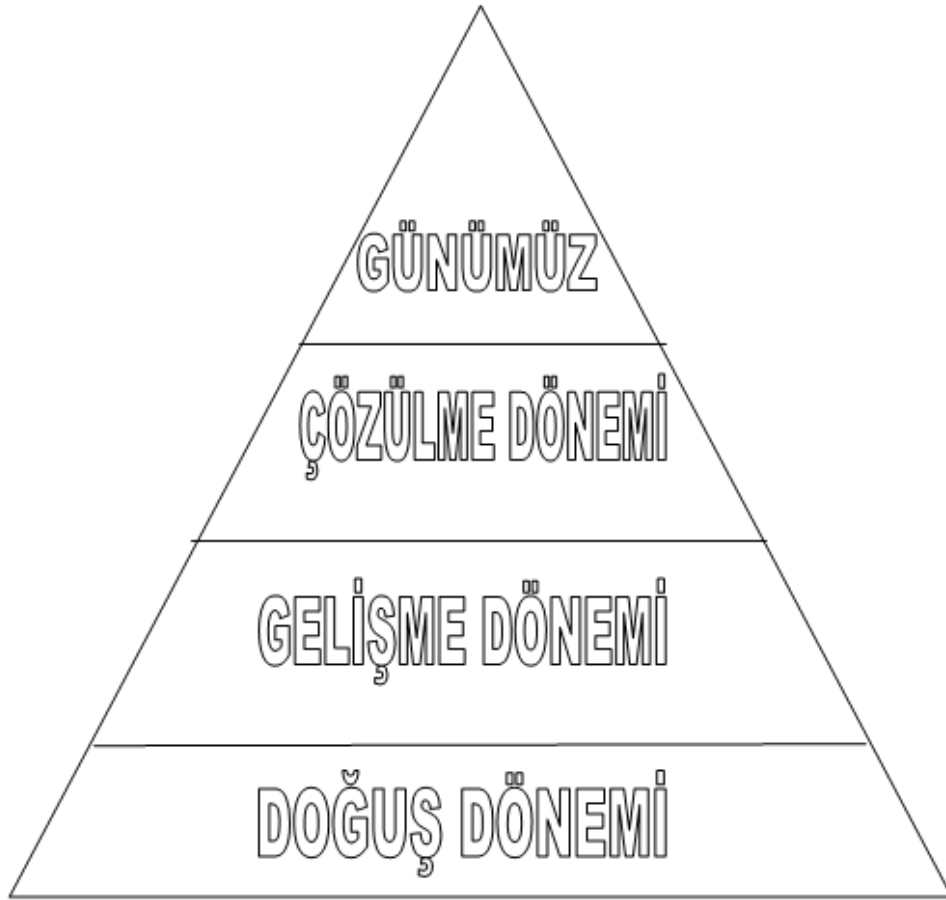
⁴⁰² Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 27.

⁴⁰³ Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*, 72.

Tüm bu ibadet halleri insanın fitratından gelen iyiliğin kaynağını devamlı suretle kullanması için bizlere sunulmuş önemli nimetlerdir. İslâm kültürü içerisinde sürekli bir değişim ve dönüşüm söz konusudur. Allah'ın ayetlerini ve sünnetullah denilen kainattaki düzeni anlamak ve ilimden ayrılmamak gerekir. Bunun aksi mistizm ve kerametlerle dolu bir dünyaya açılan kapı olacaktır ki, İslâm bu durumu asla kabullenmez. İslâm kültürü ilim ve fenden ayrılmayan bir bütünlük içerisinde tüm insanlığa evrensel mesajını ulaştırır.⁴⁰⁴

Bununla beraber İslâm'ın öngördüğü ibadetlerin amacına ulaşabilmesi için, hakkaniyet ve adâlet ilkesinden ayrılmamak bir mümin için gerekli ön koşul olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan insan fitratının evrensel ahlâk ilkeleri ile doğru orantılı olabilmesi adına, mümin niyetinde olan insanların Kuran ve sünnet perspektifinden yaşamlarını yeniden yorumlamaları elzemdir.

⁴⁰⁴ Gannuşi, *Sivil Toplum ve Laiklik*, 115.



(Şekil 1- İslâm Dininin Doğuşundan Günümüze Kadarki Yönetim Süreçleri)

İslâm dininin doğuşundan günümüze kadar geçirdiği yönetim süreçleri.

- Doğuş Dönemi (Hz. Peygamber'in Mekke'de İslâm'ı tebliğ etme süreci)⁴⁰⁵
- Gelişme Dönemi (Hicret sonrası Medine Vesikasının yürürlüğe girmesi)⁴⁰⁶
- Çözülme Dönemi (Hz. Ömer'in şehit edilmesiyle başlayan ve Emevi devleti ile devam eden süreç)
- Günümüz (Selçuklularının kuruluşundan günümüze kadar ki geçen süreç)

3.2.4. İslâm Coğrafyası'nda İsyân Hareketleri

Günümüz Arap dünyasında iktidarlar çağın gereklilikleri doğrultusunda hareket etmemişlerdir. Otokratik devlet anlayışının nüfuz ettiği yoksul halk kitleleri bu durum karşısında infiale neden olmuştur.⁴⁰⁷ İslâm coğrafyalarında Cemel

⁴⁰⁵ Yönetime katılımın en çok olduğu ve tabana yayıldığı dönemdir.

⁴⁰⁶ Yönetme kabiliyeti olanların ve gönüllü olanların dahil olduğu ve ayıklanmış dönem denilebilir.

⁴⁰⁷ Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, 64.

Vakası'ndan, Sıffin Savaşı'na kadar kabile ve iktidar savaşları hep var olmuştur. Buna mukabil günümüzde de halen Arap baharı gibi ve birbirleriyle çatışmaya devam eden komşu ülkeler bulunmaya devam etmektedir.

Arap aşiretlerinin yönetiminde olan devletler içerisinde bulunduğu durum modern çağın gerekliliklerinin çok ötesinde bir konumdadır. Ne yazık ki, İslâmî değerler ile yönetildiğini iddia eden Mısır, Irak, Tunus, Suudi Arabistan gibi baş aktörler yoksul halk kitlelerini dini vecibeler ile daha fazla yoksullaştırmanın önünü açarak sarayın huzur ve refahı için gerekli tüm argümanları geliştirme derdindedirler.

“Aslında İslâm'dan esinlendiğini ifade hareketlerin ortaya çıkması, gerçekte var olan kapitalizmin ortaya çıkardığı yıkıcı sonuçlara ve onlara eşlik eden yarım kalmış, güdük, aldatıcı moderniteye şiddetli bir tepkinin dışavurumudur.”⁴⁰⁸ Çünkü İslâmî hareketlerin özünde bir birlik ve bütünlük seyri söz konusu iken, İslâmcı hareketlerin içerisinde güçlünün menfaatini koruma ve kollama görevi bulunmaktadır.

Arzu edilen İslâm yönetim anlayışı ile modern çağın içerisinde gelişen İslâm anlayışı son derece farklı bir role bürünmüştür. İslâm yönetimin doğuşunda ortaya çıkan ilkeler, eşitlik, adâlet, hakkaniyet, doğruluk, dürüstlük gibi temel ilkeleri savunurken günümüz modern çağın etkisinde kalan kapitalist İslâmî yönetim biçimleri bu kavramları gücün lehinde kullanacakları bir anlayış içerisinde olmuşlardır. Oysa bahsi geçen kavramlar tam anlamıyla halkın ebedi mutluluğunu sağlamaya yönelik geliştirilmiş bir anlayıştan başka bir şey değildir.

Sebepler ve sonuçları bu denli farklı bir karaktere bürünmesinin altında yatan yönetim gücünün verdiği aşırı yetkinin sonuçları olarak değerlendirilebilir. Güç yöneteni hırsa büründürmüş ve kendisini yaratıcı ile eş tutacak konuma getirmiştir. İslâm'da şirkin en temel unsuru yaratıcı ile kendisini yan yana koyma cüreti gösteren insan tipolojisidir. Bu durum Arap coğrafyasını etkisi altına alan çeşitli “güç zehirlenmelerinin” en bariz örneğidir.

Hem nitelik hem de nicelik olarak Arap toplumlarını yöneten anlayışa bakıldığında çok bariz bir şekilde belli olan temel unsur, belki de iklimin de verdiği ataletin tüm yönetim alanlarına nüfuz etmesidir.

⁴⁰⁸ Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, 65.

İslâm'ın dini değerlerinin politize edilmesi sonucunda gelişen bu olaylar çeşitli kültür saldırıları karşısında çaresiz kalmaktadır. Çünkü “politik İslâm özgürleştirici modernite kavramını reddettiğinde, demokrasi ilkesini de –koyduğu yasalarla kendi geleceğini kurma özgürlüğünü de- reddetmiş oluyor.”⁴⁰⁹

Bu egemen anlayış İslâm coğrafyasını etkisi altına alarak, normal olanın politik İslâm olduğu kanaatinin yaygınlaşmasına olanak tanımaktadır. Modernitenin içinde barındırdığı temel dinamiklerden uzak kalmak İslâmî değerlerin içinin yavaş ve etkin bir şekilde boşlamasının da yolunu açmaktadır. Kıyastan ve analizden uzak bir yaşam anlayışı, bilimin ve fennin arka plana itilmesi, eğitimin son yapılacaklar listesinde yer alması, egemenliğin kayıtsız şartsız otoritenin elinde olması post-faşizan bir yönetimi ortaya çıkarmaktadır.

Post-faşizanlar, dini ve milliyeti etkin bir biçimde kullanır halkı egemenliğin kaynağı değil de egemenliğin koruyucu askerleri olarak kabul ederler. Ancak onların zihin yapılarındaki egemenlik anlayışı Kral'ın refah düzeyi ile doğru orantılıdır.

Burada sosyolojinin ruhuna aykırı bir temellendirme de literatürde yerine almaktadır. Kendisinin sömürüldüğünü bilen halk kitleleri bu sömürünün devam etmesi için derin bir çaba içerisinde bir yarış sergilemektedir.

Fakat trajikomik bu durum karşısında halk kitleleri arasında son derece cılız sesler çıkmaktadır. Bu cılız sesler de kalabalık tarafından çarçabuk bastırılmakta ve sürecin devam etmesi için her türlü koşul sağlanmaktadır. Oysa İslâm'i değerler halkın birlik ve bütünlük içerisinde ötekileştirmeden uzak bir yaşam anlayışı sürdürmeyi misyon addetmiştir.

Ancak bu misyonun oluşturduğu hicret sonrası gelişen devlet yönetim modeli Emevi iktidarı ile beraber hanedanlığa doğru sürüklenen bir süreç içerisine girmiştir. İslâmî değerler alaşağı edilmiş, misyon ve vizyon farklılığı ve kültür çatışması ile beraber gelişen süreç yıkıcı bir unsur olarak İslâmı politize etmiştir.

Öte yandan İslâm'da liderlik vasıflarının gücü ve yetkinliği konusunda çeşitli tartışmalar olsa da, liderlik, arzulanan İslâm yönetim anlayışının olmazsa olmazı olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁰⁹ Amin, a.g.e., 67.

İmamet İslâm için bir farzı kifayedir. Toplumun bu durum karşısında sorumlulukları vardır. Bu sebeple seçilecek imamın ehil olması toplumun asli görevleri arasında yer almaktadır.⁴¹⁰ Hz. Peygamber “Üç kişi yolculuğa çıktığında, içlerinden birini başkan seçsinler,”⁴¹¹ buyurmaktadır. Bu ifadelerden anlaşılan şey, buradaki yol bir metafordur. Bunu toplumların bir yaşam serüveni olarak değerlendirebilir ya da devletlerin kuruluş ve gelişim sürecindeki izlediği yol olarak ele alabiliriz. Neresinden bakılırsa bakılsın, hiçbir toplum veya devlet lidersiz varlığını sürdüremez. Hadis-i Şerif’in anlattığı üzere yolculuğunu tamamlayamaz.

Bu durumda yöneticinin hal hareket ve tutumları karşısında İslâm’ın özüne uygun olmayan davranışları sergilemesi yalnızca bireysel sorumluluk olarak değerlendirilmemi, tüm toplumun sorumluluğu olarak ele alınmalıdır. Çünkü İslâm’ın özünde kötülük Allah’tan değil beşerden gelir ve yönetici koltuğuna oturtanlar da bizzat o beşerlerin kalabalıklığıdır. Kalabalığın her biri müteselsilen tüm vuku bulan durumlardan sorumludur. Bu sorumluluk kültürü İslâm’ın ümmet birliği düşüncesiyle örtüşmektedir.

Yine de yönetici adına, fitne çıkacağı ve toplumda kargaşa yaratacağı düşünülen unsurlar toplum nazarınca mümkünse ehil kurul tarafından değerlendirilmeli ve gerektiği takdirde adaylıktan çekinilmesi için koşullar sağlanmalıdır. Çünkü “Yönetenleri iktidarının, yönetilenler tarafından kabul edilmesi meşruiyetin şartıdır. Bu özelliğini kaybetmesi halka hükümeti değiştirme ya da düşürme ve ilkeleri uyan yeni hükümet kurma hakkını verecektir”⁴¹²

Bu hak aynı zamanda toplumun kendine olan güvenin de tescillenmesinin önünü açacaktır. Diğer bir ifadeyle toplumun kendisini yöneteni hür bir irade ile seçmesi demokratik rejime doğru atılan güçlü bir adım olarak tarih sahnesindeki yerini alacaktır. Gannuşi, bu durumun aksi bir tutum gerçekleşmesi ve halkın bütünü yöneticisinden korku ve çekince içinde hayıflandığı durumlarda şu soruyu sormaktadır. “Toplumun olmadığı, ondan korkulduğu ve baskı ve yok olmanın hedefinde olduğu bir ortamda ekonomik ya da siyasi gelişme nasıl sağlanabilir?”⁴¹³

⁴¹⁰ Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 195.

⁴¹¹ Ebu Davud, 2241.

⁴¹² Kahveci, a.g.e., 247.

⁴¹³ Gannuşi, *Sivil Toplum ve Laiklik*, 94.

Gannuşi'nin bu sorusu aslında İslâm medeniyetinin karşı karşıya kalmış olduğu konjonktürel durumu yansıtmaktadır. Söz konusu soruyu incelediğimizde “toplumun olmadığı” tabiri; aslında tek tek insanların bir arada olduğu ancak bir bütünlük sağlayamadığı, ortak acı, keder, sevinç ve hüznü paylaşamadığı, tek vücut halinde hareket edemediği durumları açıklamak için kullanılmıştır. Yine toplumdan bahsederken “baskı ve yok olmanın hedefinde olduğu” tabiri ile aslında özgürlüğü elinden alınmış (düşünce ve ifade özgürlüğü bu duruma dahil) toplumların esneklikten yoksun bir süreç içerisinde yavaş yavaş kendisini yok etmeye doğru götürdüğünü ifade eder. “Ekonomik ve siyasi gelişme nasıl sağlanabilir” derken aslında Gannuşi; baskı ve zulüm altında yaşayan toplumların birer toplum olmaktan çok “toplumsal yığın” olduğu vurgusunu alt metinde yapmaktadır. Yığınlar, zekâları alınmış organizmalardan farksızdır. Emir komuta zincirinde bireysel düşünceden yoksun, kendisine aşılana fikir ve irade beyanları ile nefes alma alanları yaratırlar. Kendi hür düşünceleri yoktur ve olmasına da müsaade edilemez, bu durumun bir seviye üstü medeniyetlerde ise, hür düşünce varmış gibi gösterilir ancak bu düşüncenin yaratıcısı yine toplumsal baskıyı yaratan yönetim anlayışının bizzat kendisidir.

Kuran'ı Kerîm'e göre dinde hiçbir şekilde baskı ve zorlama yoktur. Bakara suresi “Dinde zorlama yoktur”⁴¹⁴ ayeti kerimesi insan hak ve özgürlükleri bağlamında Kuran'ın evrenselliğini ortaya koymaktadır. Bu ilke Uluslararası İslâm hukukunun ilk insan haklarıdır. Bu barış ve adâleti sağlamak için getirilen bir güvencedir. Bunun anlamı güç kullanarak bir ideoloji veya herhangi bir dini kabullendirmek kesinlikle yasaktır.⁴¹⁵

Hz. Peygamber'in düşünce ve ifade özgürlüğü konusundaki yaklaşımını Mevdûdî, Hz. Peygamber'in hayatından bir örnekle açıklar. “Bedir günü, Resulullah (s.a.v.) Müslümanları bir yere yerleştirir. O yer hakkında sahadan olan İbnu'l Münzir Rasullullah'a şunları söyler;

Ya Rasulallah! Bu yerleştiğimiz yer hakkında görüşün nedir? Allah istediği için mi bizleri buraya yerleştirdiğin, yoksa kendi düşüncenden mi yaptın bunu?

⁴¹⁴ Bakara 2-256.

⁴¹⁵ Farhad Malekian, *Sources of Islamic International Law, Principles of Islamic International Criminal Law, A Comparative Search*, 2. Baskı, (Boston: Brill, 2011), 69.

Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyururlar; "Bu benim görüşüm ile olmuştur." Bunun üzerine İbnu'l Münzir;

Ya Rasulallah! Burası savaşa uygun değildir. İnsanları kaldır ve su kuyularına yakın yere yerleşelim. Bir de havuz yapar içini suyla doldururuz. Sonra düşmanla savaşa gireriz. Susadıkça suyumuzu içeriz, fakat düşman bundan mahrum kalacağı için imkan bizim elimize geçmiş olur." Rasulullah (s.a.v.);

"Uygun bir görüştür" der ve orduyu İbn'l Münzir'in belirttiği gibi yerleştirir."⁴¹⁶

Medeniyet, zaman içerisinde, ideolojik, siyasi, dini süreçler ile karşı karşıya gelerek gelişen tezlerin başında gelir. Bu karşılaşmalar kimi zaman medeniyetin mağlubiyetinde önemli bir rol oynasa da, aslında sonraki adımın sonucunu oluşturmuştur. Diğer bir ifadeyle medeniyetin mağlubiyeti nedensellik perspektifinden incelendiğinde toplumların gelişmesine katkı yapan pozitif bir değer olarak sonuca götüren özne konumundadır.

Tarih boyunca insan kültürü teknoloji ile beraber gelişim göstermiştir. Bu gelişimler dini yaşantıyı da derinden etkilemiş, kimi zaman dini yaşantı insan kültürünü etkilemiştir. Bu alışveriş neticesinde dinsel ve kültürel öğeler bir bütünlük içerisinde farklı medeniyetleri inşa etmiştir. Her medeniyet evrimsel yönelim içerisinde süzgeçten geçirdiği ve hayatta bıraktığı tutum ve davranışları bir sonraki nesle aktarma çabası içerisinde olmuştur. Toplumsal sözleşmelerin temel dayanakları da bu tutumun bir araya gelebilmesi için gerekli olan ekipmanları sağlama kabiliyeti olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak tarihsel süreç içerisinde vuku bulan birçok hadise kimi zaman medeniyetlerin de çatırdamasına yol açmıştır. İşte tüm bu çatırdama süreci aslında başka bir medeniyetin doğum sancıları olarak kendisini göstermiştir. Dinin bu konuda egemen bir güç olarak medeniyetlerin inşası ve yıkımı üzerine geliştirdiği tezler birer ritüel halini almıştır. Dinin toplum üzerindeki etkisini fark eden yöneticiler statülerine din adamı ibaresini eklemekte hiç sakınca görmemişlerdir. Oysa dinin menfaat sunan iş ve eylemlerde ön plana çıkması dinin ortaya çıkış amacına köktenci bir aykırılık teşkil etmiştir. Hal böyle olunca dinin getirdiği gücü kullanan otorite, halkın egemenliğine dayanan, şuranın ön plana çıktığı yönetim anlayışını bir kenara bırakarak otokratik hanedanlığı benimsemiştir.

⁴¹⁶ Mevdûdî, *İslâm'î Kavramlar*, 111.

3.3. TOPLUMSAL SÖZLEŞMENİN DİN PERSPEKTİFLİ ALGISI

3.3.1. Din ve Demokrasi

"Demokrasi"; kavramının uygulamada ve teoride çeşitli alternatifleri olsa da, en genel haliyle "halkın kendisine işaret edilen adaylardan birisini seçmesi" olarak tanımlana gelmiştir.

"Batı demokrasisinde insan egemendir; İslâm'da ise egemenlik Allah'a verilmiştir ve insanlar onun temsilcisi veya halifesidir. Batı demokrasisinde insanlar kendi kanunlarını yaparlar; İslâm'da ise Allah tarafından peygamber yoluyla gönderilen kanunlara (şeriat) uyulması ve bu kanunların takip edilmesi zorunludur."⁴¹⁷

İslâm fihhında da yönetici seçimi benzer bir usulle yapılır. Buna göre yönetici seçimi, danışmanlar kurulu tarafından kendi içlerinden veya işaret ettikleri âkil birinin yönetimi devralmasıyla gerçekleşir. "Ehli hal ve akd" denilen heyet âkil kişilerden oluşur ve yöneticiyi halk adına Kuran ve sünnet ilkeleri ışığında seçer.

İslam hukuku içerisinde insanların davranışlarının getirisi olarak yanlışı ve doğruyu kategorize edecek birtakım aygıtlar bulunur. Nitekim ilahi kaynaklı ilham neticesinde refaha giden yolda topluma rehberlik teşkil eder.⁴¹⁸ Bu tanımlamalardan görüleceği üzere, hem demokrasi hem de İslâm fihhında "toplumsal faydayı maksimize etme" anlamında ortak bir nokta vardır. Temsil edilen kitle halkın kendisidir ve onu temsil etmek yine halka dayalı bir meşruiyetin göstergesidir.

Ancak bu benzerliğe rağmen, günümüz küresel sisteminde demokrasi ve İslâm'ın yan yana gelmesinin mümkün olmadığı bazı kitlelerce özellikle vurgulamaktadır. Bu kitlelerin kim veya kimlerden oluştuğu, temel amaçlarının neler olduğu, İslâm dinine verdikleri zararlar konunun mahiyetinin anlaşılması açısından son derece önemlidir. Çünkü günümüzde her kesim tarafından tartışmalı olsa da kabul gören ideoloji Demokratik rejimler üzerine kurulu devlet yönetim biçimleridir. Hal böyle olunca modern yönetim biçimi olarak kabul edilen demokrasinin İslâm'dan uzaklaştırılması bazı çekinceleri ve soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir.

⁴¹⁷ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 22.

⁴¹⁸ Mustafa Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, 1. Baskı, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 90.

“İslâm sadece kurallar bütününden oluşan bir din değil, aynı zamanda bir öğretilerdir de. Bu sebeple İslâm tam manasıyla yaratıcıya teslim olmayı gerektirir.”⁴¹⁹ Yalnız bu teslimiyeti bir tembellik ve boş vermişlik gibi adlandırmamak gerekir. Bu teslimiyetin manası, kişinin gayret ve özverisi neticesinde hayata dair en iyiyi hedefleme noktasında göstermiş olduğu çabaların “hayır” ile neticelenmesini Allah’tan istemektir.

Mevdûdî İslâm tarihini Arap cahiliye dönemine karşı yeni bir reformist düşüncenin başlangıcı olarak değerlendirir. Peygamberlerin dünyaya geliş sebebinin en önemli açıklaması da budur. Günümüz ideolojilerinin geliştirdiği demokrasinin İslâm’ın ilkeleri ile uyumlu olamayacağını, bu duruma hizmet eden parlamento üyelerinin de harama bulaştıklarını ifade eder. Mevdûdî demokrasiye alternatif olarak teokratik düzeni savunmaktadır.⁴²⁰ Ancak İslâm yönetim anlayışında teokratik bir yönetim biçimi hiçbir zaman kabul görmemiştir. Bu düzen tanrı yönetimi demektir ve peygamberlerin yaşadıkları dönemde dahi bu şekilde bir yönetim anlayışı benimsenmemiştir. Gannuşi’de demokratik düzenin daha reformist bir düşünce ile İslâm’ın özüne uygun ilkeler ile evrilmesi gerekliliğinden söz etmektedir. O, seküler düzen içerisinde İslâm’ın varlığını sürdüremeyeceğinden bahisle "sivil toplum" hareketini desteklemektedir.

İslâm’ın özünde barındırdığı topyekûn hareket algısı sivil toplum ile bir türlü barışamamıştır. Bu durum İslâm’ın en büyük dezavantajı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple İslâm’ın demokrasiye yaklaşımı için göstereceği çaba en az demokrasinin de İslâm’a karşı göstereceği çaba ile doğru orantılı olacaktır. Öte yandan İslâm’ın içerisinde demokratik unsurların varlığı da hiçbir şekilde inkâr edilemez bir gerçeklik olarak varlığını korumaktadır. Bunun aksi söylemler selefi İslâm düşüncesini devam ettirmek isteyen modern yaklaşımdan uzak düşünce tarzının bir sonucudur.

İslâm, bir Müslüman’ın izlemesi gereken yol ve yöntemleri öngörerek, toplumları sonsuza dek değiştirecek yasaları hayata geçirmiştir. Ayrıca İslâm bize kadın ve erkeğin eşit olduğunu da öğretmiştir.⁴²¹ İslâm dininde kadına da boşanma

⁴¹⁹ Seyit Kuranda, *The paradox of Islam and the challenges of modernity (Negotiating the Sacred)*, Bölüm 5, (Avustralya: ANU Press, 2006), 51.

⁴²⁰ Ahmad İrfan, “Demokrasi ve İslâm”, trc. Faruk Özdemir, *İslâmî Araştırmalar*, 23/2, (2012): 83.

⁴²¹ Seyit, a.g.e., 53.

hakkı verilmiş ve bu hak cahiliye Araplarının uygulamalarından oldukça farklı bir uygulamaya evrilmiştir. Çünkü Cahiliye döneminde erkeğin hegemonyası kadın üzerinde oldukça fazla olup bu durumdan kurtulması neredeyse imkânsızdır. İslâm ile beraber, kadına mahkemeye giderek boşanma hakkı verilmiştir. Kadın haklı gerekçesini ileri sürmesine rağmen erkek onu boşamıyorsa hakime gitme yolu kadın tarafından tercih edilmektedir.⁴²²

Boşanma İslâm'dan önce cahiliye devrinde erkeğin elinde bulunan ve kimi zaman kadına eziyet etmek için kullanılan bir uygulama olarak varlık göstermişken; Yahudilikte koca karısını istediği zaman boşama hakkına sahipken kadına boşama hakkı verilmemiş;⁴²³ Hristiyanlıkta ise boşanma, çok katı kurallara bağlanarak engellenmeye çalışılmıştır.⁴²⁴ İslâm'ın kadına vermiş olduğu haklardan birisi ise boşanmadır. Özellikle tefviz-i talak yetkisinin kadına verilmesi kadının hakkını korumasına ve gerçekleştirebilmesine yönelik bir tedbirdir. Kendisine verilen bu yetki sayesinde kadın, evliliğinde istenmeyen ve olumsuz davranışlarla karşılaşır veya evliliği eziyet haline dönüşürse, kocasının boşamasını beklemeyerek kendisi boşama yetkisini kullanabilecektir. Bu sayede kadın kötü bir evlilik içerisinde ise kendisine verilen bu yetki ile kendini evlilikten kurtarmış olacaktır.

3.3.2. Din ve Akıl

İnsanoğlu gelişime ve değişime ihtiyaç duyar. Bu onun için ekmek su kadar önemli bir ihtiyaçtır. İnsanın kendini gerçekleştirmesindeki bu faktör modern medeniyetler için olmazsa olmaz bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. İçgüdüsel olarak harekete geçen bu değişim ve dönüşüm isteği dogmalarla şekillenen tüm hayatı yeniden sorgulamamız için bize bazı fırsatlar sunar. Ancak kimileri bu sorgulamanın tepe noktasında iken kimileri ise henüz yolun başlangıcındadır. Şöyle bir gerçeklik vardır ki, herkes sorgular. Hakkı ve hakikati aramak için, evrensel gerçekliğe ulaşmak için, doğruyu yanlıştan ayırt edebilmek için.

İşte insan fitratındaki bu türden arzular bizi reformist kılarak, dünyanın değişik yerlerinde ve değişik zamanlarda birçok medeniyetin küllerinden yeniden doğmasına imkân sağlamıştır. Reform, bazen din ile bazen de bilim ile gelmiştir. Kimi zaman her

⁴²² Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 43.

⁴²³ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 41.

⁴²⁴ Halil İbrahim, Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, (Erzurum, 2000), 8.

ikisi de çeşitli dönemlerde çatışmalar yaşamış, toplumsal sözleşmenin temellerinde ciddi anlamda oynamalar meydana getirmiştir.

Felsefe sözlüğünde din “İnanca dayanan doğaüstü tanımlar ve işlemler sistemi”⁴²⁵ olarak açıklanmaktadır. Akıl ise, “Yalnızca insana özgü bilme, kavrama, soyutlama, yargılama, düşünme, benzerlikleri ve farkları ayırt etme, çıkarım yapma yetisi”⁴²⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Akıl kelimesi “logos sözcüğünden türetilmiştir”.⁴²⁷

Din, akıl ile yan yana geldiğinde bir bütünlük oluşturur. Dini argümanlar akıl ile kavranabilir ve izah edilebilir. Bu doğrultuda akıl dinin mesajlarını yayması açısından son derece lüzumludur ve birbirlerini tamamlarlar. Bazen aklın çıkmazlarında din yol gösterici olabilmektedir.⁴²⁸

Buna mukabil Kant, “insanın ödevini bilmesi için ne tanrısal bir bildirim ne de buna dayalı bir kutsal metne ihtiyacı vardır”⁴²⁹ diyerek, “ödevleri bilmek için akıl dışında bir dayanak aramayı kesin bir şekilde reddetmektedir.”⁴³⁰

İslâm şeriatı ve Hristiyan hukukunda yasalar sadece Tanrı'dan gelir ifadesi teoride olumlu bir izlenim yaratsa da bu durum pratikte hiç de öyle kolay değildir. Hristiyanlar ve Müslümanlar bunu kendi yaşamlarında tecrübe ederek öğrendiler. Çünkü zamanla fikhî oluşturan unsurlar geniş yoruma tabi tutuldular ve günün koşullarına uygun bir anlayış içerisinde geliştilediler. İslâm açısından en bariz örneği İbn Rüşd iken Hristiyanlıkta Saint Thomas Aquinas'tır. İbn Rüşd'ün en sert eleştirisi de Gazali tarafından yapıldığı da muhakkaktır.⁴³¹ Dini akıl ile yorumlamak her dönem için tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmıştır.

Aklın yan yana geleceği unsurlar sayıldığında din pek de ön plana çıkartılmaz. Akıl daha çok seküler bir anlayışı temsil ederken, dinin; dogmaları olan muhafazakâr bir anlayışı temsil ettiği izlenimi yaratılır. Bizim burada tartışmamız gereken konu

⁴²⁵ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 63.

⁴²⁶ Flew, *Felsefe Sözlüğü*, 15.

⁴²⁷ Flew, a.g.e., 15.

⁴²⁸ Hasan Katipoğlu, “Malebranche’in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7, (Ağustos 1993), 8.

⁴²⁹ Necmettin Tan, “Kant’ın Din Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2, (2010), 317.

⁴³⁰ Tan, a.g.m., 317.

⁴³¹ Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, 48.

hangisinin doğru olduğundan ziyade toplum için maksimum faydayı nasıl vereceği üzerine tartışmak olacaktır.

Din, toplumdaki ahlâkı örgütleme açısından olmazsa olmaz bir mevcudiyet olarak karşımıza çıkmakta iken, akıl hiç şüphesiz ki bilimsel ilerlemenin mihenk taşıdır. “Din ile akıl arasında tam bir uyum, hatta bir ayniyet söz konusudur. Bunlar, aynı hakikatin değişik dille anlatımı, diğer bir deyişle, hakikatin ifadesinde kullanılan iki farklı dildir.”⁴³²

Tarihsel süreç içerisinde değerlendirildiğinde İslâm dini Anadolu’da 11 ve 13. yy. da oldukça büyük ilerleme kat etmiştir. Düşünce ve ifade özgürlüğüne büyük önem verilmiş, aklın gösterdiği yoldan şüphe edilmemiştir. Akıl ve din aynı kefedeyer almış, birbirlerinin çatışmasına müsaade edilmemiştir. Bu çatışmayı engelleyen baş aktör aslında dini yorumlama biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitleler içinde buldukları sosyo-kültürel yaşamda etkin ve yerinde çözümler üretmek adına dini tevil ederlerse çatışma elbette ki mümkün olmayacaktır.

Modern diye tabir edilen Hristiyanlık süreci bu tür sosyal gelişime adapte olma gayreti göstererek dini toplumsal perspektife uygun bir biçimde geliştirdiler ve yeni bir yorum anlayışı kattılar. Hem akıl ile hem de toplumun içinde bulunduğu sosyo-kültürel duruma uyum sağlamanın da önünün açmış oldular. Bu şekilde Hristiyanlık kendisini gelişen bilime kanalize etmeyi bir dönem için başarabildi.⁴³³

Rumen filozof E.M. Cioran “Tanrıya çatmak, onu tahtından indirip yerine kurulmak marifet değil, biricik ve belirsiz bir düşmanla savaşmaktan boş bir gurur duyan bir kiskancın işi bu. Hangi kılığa bürünürse bürünsün ateizm, tıpkı din savunuculuğu gibi (ama tam tersi nedenlerle), bir görgü eksikliğine dayanmakta; zira Tanrı’yı savunmak için bu kadar uğraşmak, ne pahasına olursa olsun ömrünü uzatmak, ikiyüzlü bir hayırseverlik gibi bir kabalık, bir dinsizlik değil mi? Tanrı’ya yönelttiğimiz sevgi ya da nefret tasalarımızın niteliğinden çok sinizmimizin bayalığını ortaya çıkarır.”⁴³⁴

Burada Cioran, inancın muhafazakârlığını tartışırken neden ateizmin kendisini sardığı kalın zırhtan bahsedilmediği üzerine vurgu yapar. Entelektüel kesimde

⁴³² Katipoğlu, Malebranche’in Felsefesi, 8.

⁴³³ Amin, a.g.e., 49.

⁴³⁴ E.M. Cioran, *Var Olma Eğilimi*, trc. Kenan Sarıalioğlu, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 96.

aydınlanmanın biricik kuralı olarak gösterilen ateizm, aslında özüne saldırdıkları dinden daha dogmatik bir anlayışa sahiptir.

Bütün bu izahlara ve farklılıklarına rağmen, öncelikle iki alanın yöntemlerinde önemli benzerlikler vardır. Tecrübe ve yorum etkileşimi, modeller ve analogiler bu benzerliğin kendini gösterdiği ortak alanlardır. İkinci olarak, bütünselci bir dünya görüşü peşinde olma ve hayatı bir bütün olarak kavrama arzusu, hem dinin hem de bilimin arzusudur. Üçüncü olarak, din bireysel varlıktan başlasa da burada durmaz ve bilimle ortak bir alana, tabiata geçer ve tabiat teolojisi yapar; zira tabiat, bireysel ya da tarihsel olanın ötesine taşan bir anlama sahiptir. Bütün bunların ötesinde, hak, delil, bürhan, gibi dini etkinliklerin meşruiyet zeminini oluşturan kavramların bilimle ortaklıkları iki alanı birbirinden koparmayı imkânsız hale getirmektedir.⁴³⁵

3.3.3. Din ve Mutluluk

Toplumsal sözleşme, muhteviyatı gereği insana dair birçok duygu durumunu da içerisinde barındırır. Yasama organları yasaları oluştururken toplumun o anki yapısal algısından yola çıkarak ideale en yakın yasaları yapma gayreti içerisinde bulunurlar. En azından hedeflenen budur. Toplumsal sözleşmenin büyük kitleler tarafından kabulü de bu duygu durumunun kitle ile bütünleşmesiyle olur. Ancak toplumsal sözleşme bir anda kurulan bir yapı değildir, uzun yıllar toplum tarafından benimsenen geleneklerin dışı vurumudur. İşte bu dışavurum söz konusu olduğunda din oldukça önemli bir görev üstlenmektedir. Duygu durumunun en önemli göstergesi olan mutluluğun toplumsal sözleşme içerisindeki konumunu belirler.

Sosyolojik olarak bakıldığında insan mutluluğu her dönem farklı şekillere bürünmüştür. Toplumların genetiğinde var olan değişim ve dönüşüm süreci algılarda da ciddi oynamalara yol açmıştır. Din ise bu noktada bir standardı yakalamayı hedefler ve mutluluğu hem bu dünyada hem de öteki dünyada konumlandırır. Bu dünyadaki mutluluk, yüzyıllardır felsefeciler tarafından tanımlanmaya çalışılsa da henüz net olarak bir portre çizilememiştir. Ancak din, öteki dünya inancı doğrultusunda mutluluğu keskin çizgiler ile tanımlamıştır ve mutluluğu tek bir kelime ile ifade eder. O da "cennet".

⁴³⁵ Şaban Ali Düzgün, Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar, *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006), 51-62.

“Fransızca’da cennet demek olan paradis, pari-daiza diye eski bir Persçe terimden gelir; sonradan Yunancada pardeisos'a dönüşmüştür bu. Duvarlarla çevrilerek çölün yakıcı rüzgarlarına karşı korunmuş bir bahçe düşüncesine gönderme yapar. Bu mutluluk manzarası, son derece kurak bölgelerde yaşayan insanların kalemine kendi doğallığında gelivermişti.”⁴³⁶

Ancak seküler inanç, mutluluğu yalnızca bu dünyaya bağlayarak tek tanrılı dinlerin öteki dünya kavramı üzerinden insanların daha fazla sömürülerek daha fazla köleleştirilmesinin önünün açılmasına olanak sağladığı yönünde birtakım argümanlar geliştirmişlerdir. Bu iddialar karşısında din âlimleri kutsal kitaplardan bölümler sunarak mesnetsiz kabul ettikleri iddiaları çürütme gayretinde bulunmuşlardır. İki kutuplu soğuk savaş dinlerin politik sahnede yer almasından bu yana ciddi bir biçimde devam etmektedir.

Din savunucuları da, seküler kesime hitap ederek, "sizler, dini insanların sömürülmesinde kullandığımızı söylemeniz de, aksine; aslında insanları yoksullaştıran sizin özgürlük ve adâlet kavramları arkasına sığınarak almış olduğunuz kararlardır" tezini geliştirmişlerdir. Sekülerizm de bir inançtır ve içerisinde çok boyutlu enstrümanları barındırır, bunların hepsinin bir araya gelmesi ortaya bir harmoni çıkarır ve bu harmoni neticesinde bir hayran kitlesini de kendisine bağlar. Bu enstrümanlardan bir tanesi de mutluluğun teşekkül etme şeklidir.

Din ve seküler inanç arasında en kritik ayrım da burada gerçekleşmektedir. Sekülerizm, mutluluğu maddiyatta ararken, din mutluluğu maneviyatta arar. Sekülerizm tüketime yöneltirken din öteki dünyada kazanca yöneltir. Ancak sekülerizmin cazip noktası mutluluğun somut bir şekilde karşılık bulmasıdır. Kapitalizmin aşıladığı harcama kültürüne karşılık elde edilen somut nesnelere geçici bir dopamin artışına neden olur. Bununla beraber, dinin emir ve yasaklarına uygun bir biçimde yaşadığını düşünen insanların da başka bir boyutta cenneti elde edeceği fikri de son derece etkin bir dopamin artışına neden olur. Ortak nokta her iki inancın da bir kazancı hedef belirtmiş olması olarak görülebilir. Psikoloji bilimindeki "koşullu ödüllendirme sistemi" her iki inançta da tam performans çalışmaktadır.

⁴³⁶Andre Comte-Sponville, Jean Delumeau, vd., *Mutluluğun En Güzel Tarihi*, trc. Saadet Özen, 3. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 59.

Mutluluk Kuran'da Kehf suresinde Şu Şekilde ifade edilir “*Onlara dŐnya hayatının örneğini ver: (DŐnya hayatı), gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki, onun sebebiyle yeryŐzŐnŐn bitkileri boy verip birbirine karıŐırlar. Fakat bŐtŐn bu canlılık sonunda rŐzgârın savurduğu kuru bir er çöpe döner. Allah, her Şey Őzerinde kudret sahibidir. Mallar ve evlatlar, dŐnya hayatının sŐsŐdŐr. Baki kalacak salih ameller ise, Rabbinin katında, sevap olarak da Őmit olarak da daha hayırlıdır.*”⁴³⁷

YŐce Allah, insanların bu dŐnyadaki mutluluk arayıŐlarının gerçekleri görmelerine engel olabileceği hususunda uyarır. İnsanoğlunun burada Őzerinde dŐŐŐnmesi gereken hususiyet de budur. Bu dŐnyanın göz alıcı nimetlerinin insan iradesinin İslâm'ın fitratı dışında tecelli etmesine izin vermemektir. ŐnkŐ dengeli yaşam anlayışı insanın olaylar karşısında soğukkanlı bir tutum göstermesine imkân tanır. İçinde bulunduğu ortamın gerçekliğini derin bir huŐu içinde kabullenir.

Zira Hz. Peygamber, “Sizden biriniz mal ve yaratılış itibarıyla kendisinden ŐstŐn olan kimseye bakarsa, ardından kendinden daha dŐŐŐk derecede olan baksın”⁴³⁸ demektedir. Bunda anlayabiliriz ki, maddi dŐnyada meta merkezli mutluluk İslâm'ın mesajı ile çatıŐmaktadır. Dolayısıyla hep daha zor durumda olanlara bakılarak ŐŐkŐr mantığı geliŐtirilmelidir.

Ancak kapital sistemin egemen olduğu, tŐketim toplumlarında ŐŐkŐr mantığı gŐn geçtikçe arka plana itilmektedir. Diğer yandan ekonomik sistemler, yönetimi elinde bulunduran otorite ve bu doğrultuda menfaat elde eden diğer gruplar ŐŐkrŐ insanların aleyhine kullanarak bir nevi dinde smŐrŐye sebebiyet vermektedirler.

Bu tŐr durumlar ile baş edebilmenin en hakiki ve mutlak yolu Kuran ve sŐnnetin açtığı yolda ilerlemek mŐtehitlerin ŐŐkŐr tanımlamalarını iselleŐtirmektir. GŐnŐmŐz kŐresel sisteminin aşıladığı bu egemen anlayış İslâm'ın evrensel mesajı ile aŐılabılır.

3.3.4. Din ve zgŐrlŐk

Kimilerine göre tek tanrılı dinlerin temel misyonu tevhit inancı etrafında gelişen sŐrelerin bŐtŐnŐdŐr. Lanse edilen bu durum dinlerin daha yakından anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Oysa Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâmîyet insanların yaşam koşullarına ilişkin birtakım argŐmanlar geliŐtirmektedir. Bu davranış

⁴³⁷ El Kehf 18:45/46.

⁴³⁸ MŐslim, ZŐhd:8.

biçimleri sevap-günah karşılığını bularak öteki dünya inancına ilişkin hazırlık yapılmasına imkan tanımaktadır.

Dinler kutsal metinlerinde yazılı sınırlılıklar dahilinde insanlara eylem özgürlüğü vermektedir. İşte tam da bu noktada ortaya şu soru çıkmaktadır. Din insanın özgürlüğünü nasıl konumlandırır? Bu sorunu cevabı yüzyıllardır felsefeciler tarafından çeşitli şekillerde sorulmuştur. Kimi aydınlanmacılara göre din insan aklının kabul etmesinin mümkün olmadığı bir düşünce anlayışı geliştirmiş, insan yetenek ve kabiliyetlerini sınırlayarak tek düze bir yaşam tarzının önünü açmıştır. Bu şekilde insanın özgün bir birey olarak yaşamını idame ettirmesi mümkün olmayacaktır tezi hakim olmuştur.

Öte yandan dini, özgürleştirici bulanlar ise, özgürlük tanımına farklı bir açıdan yaklaşmışlardır. Onlara göre özgürlük tam manasıyla disiplin altına alınması gereken bir süreçtir. Din de kutsal metinlerinde insanlara bu sınırlılıklarını hatırlatarak onların daima kurallara bağlı yaşamalarını öğütler. Bu konuda bir diğer eleştiri ise şudur, bu dünyada kurallar ile yaşayan insanlar neden öteki taraf diye vaat edilen dünyada kuralsızlıklar içerisinde mutlak özgürlüğe kavuşacaktır. "Madem özgürlük bu denli önemli bir şey içinde yaşadığımız gerçek dünyada bu durumu neden deneyimlemeyelim" demektedirler.

İnsan birey olmanın ötesinde mutlak özgürlüğü istemesi bir ütopya olarak kabul edilebilir. Çünkü salt özgürlük bir başkasının mutlak özgürlüğünün önüne geçecek ve böylece salt özgürlüğün mutlak özgürlüğe karşı bir savaşı söz konusu olacaktır. Bu durumda özgürlük kendi içerisinde bir paradoks oluşturacaktır.

Seyyid Kutub, Fransızların geliştirdiği özgürlük prensibine ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. O, Avrupa'da özgürlük istencinin vakti zamanında bir ihtiyaç olduğunu, ancak sınırsız bir koşulla sağlanan bu ihtiyacın bir zaman sonra emperyalizme hizmet eder noktaya geldiğini ileri sürmüştür.⁴³⁹

Diğer yandan, İslâm dininin özgürlüğe yaklaşımına ilişkin bazı paradigmlar geliştirilmiş ve Kuran ve sünnet uygulamaları bu duruma açıklık getirmiştir. "Kuran insan yaşamında üstün güç olarak ön plana çıkarılan çeşitli ilah ve ilahlara ya da

⁴³⁹ Seyyid Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, trc: Ahmet Pakalın, (İstanbul, Beka Yayıncılık, 2017), 27.

egemen güçlere dikkat çekmekte ve insanlar için yalnızca bir tek üstün güç önermekte, yaşamın bu üstün güç doğrultusunda tesis edilmesini istemektedir.”⁴⁴⁰

İnsanın hayatını bir düzen içinde topluluk olarak devam edebilmesi için üstün güç diye kabul edilen Yaratıcı inancı tüm dinlerin ortak noktası olmuştur. Yaratıcının otoritesi insanın hal ve hareketlerini belli bir çerçeveye içerisinde sınırlandırmasına sebebiyet vermektedir. Bu şekilde toplum içinde doğal bir düzen oluşmaktadır. Dinin toplumları yönlendirmesi ve dönüştürmesi bu duruma en büyük örnektir.

Hız. Peygamberin Medine Vesikası, yaratıcının kudretinin insan yaşamına etkisi olarak kabul edilebilir. Allah'a olan inanç insanların bir güç etrafında toplanarak bilinçli bir farkındalık geliştirmelerine imkân tanımıştır. Anlaşmanın etkileri bir salgın gibi yayılmış ve çeşitli coğrafyalarda iyi uygulama örneklerinin oluşmasına imkan tanımıştır.

Bu durum bize bir yönetim anlayışını anlatmaktadır. O da şudur ki, küçük bir toplulukta başarı ile uygulanabilecek kurallar etkisini hızlı bir şekilde diğer topluluklara yayar. Böylece hedef kitle makro ölçekte ortak bir inanç etrafında birleşir. İslâm'ın Medine Vesikası'ndan sonra bu şekilde hızlı bir şekilde yayılması da bu tezimizi doğrular niteliktedir. Çünkü evrensel kabul edilen, hak, eşitlik, adâlet, insan yaşamına saygı ve mülkiyeti koruma gibi unsurlar tüm coğrafyaların ortak idealleridir.

Kimi kelimcılara göre, İnsanın seçim yapabilme iradesine sahip olabilmesi İslâm dini açısından özgürlüğün bireyde vücut bulması olarak anlaşılabilir. Kur'ân-ı Kerîm'e göre kötülüğün kaynağı insandır. Bu durum, irade hürriyetinin tecelli ettiğine dair bir kanıt olarak önümüze sunulabilir. Yine, İslâm dininin tebliğ edilmesinde zorlama olmaması insanların hür iradelerine göre karar vermeleri İslâm'ın insan özgürlüğüne olan yaklaşımına dair bir kanıt olarak önümüze sunulabilir.

O halde İnsan iradesinin mutlak özgürlüğünün sınırlılıkları nelerdir? “İbn Rüşd'ün cevabı şudur: Dışarıdaki sebepler, yaratıcısının bunlar için belirlediği oranda ve belli bir düzene ve belli bir sıralamaya göre bozulmadan gerçekleşmektedir. Kısaca onlar, belli kural ve yasaya tabidirler. İnsanın iradesi ve fiili, dışarıdaki sebeplerle

⁴⁴⁰ Şinasi Gündüz, “Din ve Bireysel Özgürlük Alanı”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 11/25, (2002): 56.

uyum sağladığı zaman var olmakta ve tamamlanmakta olduğuna göre, bu durumda insanın fiillerinin de belli bir düzene göre ortaya çıkması zorunludur.”⁴⁴¹

İbn Rüşd burada, determinist bir yaklaşımdan söz ederek nedenselliği ön plana çıkarmaktadır. İnsan iradesinin yaratıcıdan bağımsız olarak kilit kararlar alamayacağını alsa da bunun bir sonuca ulaşması için gerekli bir adım olacağını ifade eder. Yine de özgür iradenin insanın yaşamının bir bölümünde etkin olacağını söylemektedir. İslâm dini içerisinde modernist sayılabilecek filozoflardan olan İbn Rüşd'ün bu kaderci yaklaşımı hakikat sorgulamasında var olan sınırlılıkları bir kez daha hatırlatmaktadır.

İbn Rüşd'ün özgürlüğe bakış açısı Kant'ın bakış açısı ile neredeyse birebir aynıdır. İbn Rüşd'ün "fikir" adını verdiği kurama Kant "pratik akıl" demektedir.⁴⁴² Tüm bu izlenimler ışığında diyebiliriz ki, İslâm dini özgürlüğe komplike bir yaklaşım sergiler. Neyin kader neyin özgür irade olduğunu anlayabilmek pek mümkün değildir. Ancak tüm bunlara rağmen Allah Kur'an-ı Kerim'in ruhuna uygun olarak insana bir özgürlük alanı bırakmıştır. Bu irade beyanı insanın seçimlerinde etkin bir oynamaktadır. İyi ve kötü kavramları insanın seçimlerinin sonucundan başka bir şey değildir.

Bu konuda Kur'an'da İnsan Suresi 3. Ayetin tefsirinde şöyle açıklamalar yapılır: “Doğru yolu gösterdik” ifadesinden ne kastedildiği müfessirlerce farklı şekillerde açıklanmıştır: a) Biz insana hidâyet ve dalâlet, hayır ve şer yollarını açıklayarak tanıttık. Nitekim Beled sûresinin 10. âyetinde, “Biz ona iki yolu göstermedik mi?” buyurulmuştur; b) Mutluluk ve mutsuzluk yollarını açıkladık; c) Kâr ve zararını anlayacak yetenekte yarattık. Allah Teâlâ insanı akıllı, iradeli ve iyiyi kötüden ayırma kabiliyetine sahip değerli bir varlık olarak yaratmış; görevlendirdiği peygamberler ve indirdiği vahiyle ona doğru yolu göstermiş, aynı zamanda kendisine irade ve seçme hürriyeti vermiştir. Artık Allah'ın gösterdiği doğru yola girip şükredici olmak veya şeytana ve nefse uyarak Allah'ın verdiği imkân ve kabiliyetleri baskı altına alıp nankör olmak insanın kendi elindedir.⁴⁴³

⁴⁴¹ Hasan Şahin, “İbni Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi”, *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri*, Kayseri, (Mart 1993): 70.

⁴⁴² Şahin, *İbni Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi*, 71.

⁴⁴³ Heyet, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5: 517.

3.3.5. Din ve Modernite

Modernite, 17. yüzyılda ortaya çıkmış modernizmin bir kalıba bürünmesinde rol oynayan felsefi ve sosyolojik gelişimin bir yansımasıdır. Modernitenin gelişim süreci aydınlanmanın gelişim süreci ile doğru orantılıdır. Etimolojik kökeni itibariyle “Modern” kavramının uzun bir tarihi geçmişi vardır. Zaman zaman popülerleşen bu kavramın tarih boyunca en karakteristik özelliği bir kopma durumunu yansıtması olmuştur. "Modern terimi" Hans Robert'e göre Latince "Modernus" biçimiyle ilk defa beşinci yüzyılda resmen, Hıristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldı. İçerikleri sürekli değişse de, "modern" terimi hep, kendini 'eski'den yeni'ye bir geçişin sonucu olarak görmek için dile getirilmiştir.⁴⁴⁴

Aydınlanmacı düşünürlerin aklın insan davranışlarındaki rolünü belirlemesiyle beraber modernite de kendisine bir alan yaratmış ve dogmatik hareketin muhalifi olarak sosyoloji tarihindeki yerini almıştır.

“Aydın, yaşanan çağda toplumun içinde bulunduğu durum ve koşulları bilen, bunlara uygun mantıklı çözümler yapabilen, somut sosyal tespitlerde bulunabilen ve tüm bu sorumluluk ve bilincini erdiği bilgi ve uyanıklıktan alan kimsedir.”⁴⁴⁵ Modernite, gelenek ve göreneklerin karşısında yer almakla beraber toplumsal gelişim ve dönüşümü de odak noktasında tutar. Modernitenin geleneksel bir toplumda serpilmesi için aydınlanmacı entelektüel kabul edilen düşünürlerin sayısının fazlalığı son derece önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumların değişim ve dönüşümü birden kabul etmesi olanaksızdır. Bu süreç belirli aşamaların tamamlanması sonucunda karşılık bulur. Şöyle ki, endüstri devrimini tamamlamamış bir coğrafyada insanların aydınlanmacı fikirler üretmesini ya da bilgi çağına hazırlanmasını bekleyemezsiniz. Toplum ancak aşama aşama yol kat edebilir. Aksi pek mümkün değildir.

Bu sebeple moderniteye burada önemli bir rol düşmektedir, toplumun değişim ve dönüşüm aşamalarını tamamlaması için gerekli olan tüm aygıtların halk tarafından benimsenmesini sağlamak. Modernitenin savunduğu konulardan bir tanesi de evrensel niteliği barındırdığını iddia etmesidir. Bu argümanı savunurken geliştirmiş olduğu en

⁴⁴⁴ Jürgen Habermas, *Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje*, Trc. Güleğül Naliş, *Postmodernizm*, (İstanbul, Kıyı yay, 1994, 31.

⁴⁴⁵ Erdoğan Pazarbaşı, “Toplumsal Değişimin Kur'anî Çerçevesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, Kayseri, (2000): 394.

önemli tez de değişimin toplumları devamlı suretle canlı tutma eğiliminde olduğudur. Bu tür durumlarda adaptasyonu kolayca sağlanması sebebiyle insanın içinde yaşadığı çağ ile mutlak bir uyum içinde olabileceğini ortaya atmaktadır.

Modernitenin ayakta kalmasını sağlayan yegâne unsur da "etik" olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernite etik bir anlayış benimseyerek dinin olmadığı toplumlarda ahlâkî yönlendirici olduğu iddiasını geliştirmiştir. Bu gelişim süreci alternatif bir ahlâk anlayışının da türemesine neden olduğu gibi, dinin karşısında da etkin bir güç olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır.

Şimdiye kadar din savunucularının üzerinde en fazla durduğu konu ahlâkın yalnızca dini temelli olabileceği, din olmadan bireysel ve toplumsal bir ahlâktan söz edilemeyeceği fikri haiz olmuştur. Bununla beraber modernitenin bu soğuk savaşı modernizmin estetik anlayışla gelişen toplumsal değişime bir değer atfederek bireyselliğin insan yaşamındaki kudretini vurgulamaktan da geri durmamıştır.

Ancak din modernitenin hiçbir zaman görüş alanı içerisinde olmadığı gibi alttan alta da, dine karşı bir muhalifliğin söz konusu olduğu gerçeği de yadsınamaz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Çünkü modernitenin temel amacı; dogma diye tabir edilen düşünce yapılarına karşı geliştirdiği tavır şeklinde tanımlanabilir. Bu sebeple modernite ve din hiçbir felsefi tartışmada kol kola yürüyemedikleri gibi devamlı suretle birbirlerinin karşısında yer almışlardır.

Modernite eleştirisinin de en büyük nedeni budur. Dinin modernitenin argümanları arasında yer almaması. Öte yandan dini soyut olarak ele aldığımızda salt dogmatik bir kurum olarak incelemek son derece haksız bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. En azından İslâm dini özünde evrenselliği savunarak dinin değişim ve dönüşümün karşısında olmadığı, aksine onu kucakladığını hem Kur'ân-ı Kerîm hem de Hz. Peygamberin uygulamalarından rahatlıkla anlamak mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssalarda vuku bulan olayların nedeni, sonucu, insanlığa vereceği evrensel mesaj gibi birçok konuda hüküm yer almaktadır. Kimi mesajlar açık açık verilirken kimi mesajlar da tarihsel süreç içerisinde değişip dönüşüme uğrayacak insanın dönemseller koşullar çerçevesinde alacağı dersler ile doğrudan ilgilidir. Toplumsal mesajlar Kur'ân-ı Kerîm'in ayetlerinde her döneme uygun mesajlar vermektedir. Bunun içindir ki, yüzlerce yıldır ilim adamları tarafından

devamlı suretle tefsirler yapıyor ve bu alanda bilimsel ilerlemeler aralıksız sürüyor.⁴⁴⁶

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır: “*Bunun sebebi şudur: Bir toplum kendilerinde bulunan (İyi davranışlar)ı değiştirmedikçe, Allah onlara verdiği bir nimeti değiştirmez ve şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”⁴⁴⁷ Bu ayeti kerimede açıkça görüyoruz ki, Allah, iyi ve güzel nimetleri hayra kullanan, ilimden ve irfandan yana olan toplumlara daha fazla hayır verirken. Bunun aksi davranış biçim gösteren toplumlara Allah tarafından müdahale gelir ve bu durum toplumun hayrına olmaz. Mamafih, nimet hayra kullanılırsa artar, şerre kullanılırsa yok olur.

Modernite temelde uygarlığı bir üst seviyeye taşıyabileceği enstrüman olarak kendisini görse de bunun için henüz çok boyutlu bir bakış açısını geliştirmiş değildir. Altyapısında yeterli felsefi kanıt bulunmadan bu işi gerçekleştirmek pek tabii ki mümkün görünmemektedir. Akabinde tek tanrılı dinler içerisinde İslâm'ın değişim ve dönüşüme göstermiş olduğu titiz yaklaşım ise uygarlığın ancak kimseyi ötekileştirmeden gerçekleşebileceğinin bir zuhuru olarak kabul edebiliriz.

Ne modernite tek başına ne de din tek başına insanlığı uygar medeniyet seviyesinde nirvana noktasına taşıyabilir. Bu çok boyutlu bir konudur ve her alandan birikimin bilgi ve deneyimlerine ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Bunun için, ilk önce modernitenin gelenek karşıtı imajından kurtulması ve daha barışçıl ve uzlaşıcı bir yaklaşım içerisinde bulunması bir ön koşul olmalıdır. Şu kabullenilmelidir ki, İslâm dini; ötekileştiren değil birleştiren bir din anlayışını Hz. Peygamberin uygulamalarıyla tescillemiştir. İslâm dininde ilime verilen önem de bu konunun en açıklayıcı örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple modernite din ile beraber yürümeyi mutlak suretle öğrenmelidir.

⁴⁴⁶ Bkz. Abdullah Acar, *Fıkhi Açından Kur'an Kıssaları*, (Konya: Ekopi Matbaası, 2010), 65.

⁴⁴⁷ Enfal 8:53.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞİA VE SÜNNİ YÖNETİM MODELİ

4.1. İSLÂM DEVLET TASAVVURU

İslam Dininin temel ve değişmez kitabı Kur'an'da devlet kurma ve yönetme ile ilgili doğrudan ve açıkça bir ayet bulunmamaktadır. Yani, çoğu müminlere hitap eden ayetlerde olduğu gibi "ey inananlar bir devlet kurun ve özelliği şöyle şöyle olsun...vb." mealde bir ayet yoktur. Buna rağmen İslam itikadı ve inancında "imamet, halifelik ve adaletle hükmetme" ayetlerinin delaletinde dolaylı da olsa bir devlet organizasyonuna işaret ettiği bildirilir.

Zaten İslâm dinini diğer inanç ve felsefelerden özgün kılan şey yapısal bir düzeninin olmasıdır. Kur'anı Kerîm'de bir toplumun uyması gereken kurallar ve bu kuralların kitleler tarafından benimsenme şekli ahlâkî boyutlarda ele alınmıştır. Bu durum karşısında Kur'ân-ı Kerîm'in öncül emirleri göz önünde bulundurulduğunda devlet olgusu İslâmî kaynaklarda enine boyuna farklı şekillerde ele alınmıştır. Yorum farkından kaynaklanan bu tutumum İslâm hukuk bilginleri tarafından çeşitli şekillerde tartışma zemini oluşturmuştur.

Konuya ilişkin olarak Gannuşi "Hiç şüphesiz ki, İslâmî esaslar üzerine bina edilen bir devlette dini birtakım vasıflar olacaktır. Çünkü bu devletin vatandaşlarının büyük çoğunluğu Müslümandır ve İslâm'ı devletin en yüce makamı olarak seçmişlerdir. İslâm, devletin kamu düzeni ve egemenliğiyle ilgili esaslı bir niteliktir"⁴⁴⁸ ifadelerini kullanmıştır.

Gannuşi'nin bakış açısına göre İslâmî nitelikler üzerine kurulu bir devletin her halükarda yönetim anlayışını ve perspektifini İslâm'ın emir ve yasaklarına uygun bir biçimde ahlâkî boyutlarda ele alması bir zaruriyettir. Öte yandan İslâm'i devletin oluşması esnasında devlet felsefesinin içinde barındırdığı kavramlar ile uyum içinde olduğu ve modern devlet sisteminin basamaklarını güçlü bir biçimde sağlamlaştırdığı görülebilir.

⁴⁴⁸ Gannuşi, *Kamusal Özgürlükler*, 245.

İslâm toplumunda vatan ve devlet kavramları bugünkü anlayışından daha farklı bir konumda yer almaktadır. İslâm anlayışına göre, Müslümanların ibadetlerini açıkça ve rahat bir biçimde, hiçbir kısıtlama ve baskı olmaksızın gerçekleştirebildikleri toprak parçasıdır.⁴⁴⁹ “Kur’ân’da Anahtar Siyasî Kavramlar”ı çalışan Manzuruddin Ahmed, “Modern siyaset bilimine göre anlaşılan devlet kavramını, Kur’ânî terminoloji çerçevesinde keşfetme gayreti abestir...” Zira, “İslâm’da buna tekabül eden bir devlet teorisi bulamayız,”⁴⁵⁰ derken, İslâm’ın devlet tasavvuru ile günümüzde anlaşılan şekliyle devletin farklarına işaret eder.

Kahveci, “İslâm, kabileciliği ve ırkçılığı yıkmayı hedeflemiş ve bunda başarılı olmuştur. Üstünlüğün kabile veya ırkta değil kalitede (takva) olduğu ilkesini getirmiştir,”⁴⁵¹ demektedir. Küresel ölçekte bugün Dünya’nın en önemli sorunlarının başında ırk ayrımcılığı ve aşırı milliyetçilik gelmektedir. Bu durum ister istemez bir ırksal çatışmayı körükleyerek beraberinde de ötekileştirmeye kucak açan bir yapının temsilcisi olmaktadır.

İslâm perspektifinde, “renk, soy, ırk, nesep, vatan, ülke, yer, dil, geçim sebebiyle”⁴⁵² ayrılık söz konusu olamaz. “Şerefli ve haysiyetli bir yaşama imkânı, istisnasız olarak, insanlığın her ferdine aynı ölçü ve seviyede tanınmıştır”⁴⁵³.

İslâmî değerler ve devlet anlayışı içerisinde bütünleştirici bir yapı söz konusudur. “İslâm devleti, sınıf, din farkı gözetmeden insanların yaşamaları için gerekli olan yiyecek, giyecek, mesken ve tedavi için her türlü tedbiri almak ve bunları temin”⁴⁵⁴ etmekle görevlidir. Ancak İslâm devletinde bilgiye pozitif bir ayrımcılık söz konusudur. Bu hususu Kur’ân-ı Kerîm’den şu ayetler ile ele alalım.

Zümer suresi 9. ayetinde “(Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)?” De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”

⁴⁴⁹ M. Beşir ERYARSOY, *İslâm Devlet Yapısı*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2013), 73.

⁴⁵⁰ Manzuruddin Ahmed, “Kur’ân’da Anahtar Siyasî Kavramlar,” *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*, Trc. Kâzım Güleçyüz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 90.

⁴⁵¹ Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 51.

⁴⁵² Ebu’l A’la el-Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, trc. Ali Genceli, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2016), 293.

⁴⁵³ Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, 293.

⁴⁵⁴ Ağırakça, *İslâmî Devlet Düzeni*, 64.

Doğrusu ancak akıl iz'an sahipleri bunu anlar."⁴⁵⁵ buyurulmaktadır. Ayet'in tefsirinde;

"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" ifadesindeki "bilme"den maksat, bu âyetler bağlamında öncelikle, yalnız zor durumda kalındığı zaman değil, her zaman Allah'ı bilip tanımayı (ma'rifetullah), bu irfan sayesinde yaratılmışlara kul olmaktan kurtulup yaratana kul olmanın önemini kavramayı ifade eder. Bununla birlikte "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" cümlesi, daha genel olarak –hangi konuda olursa olsun– ilmin yani doğru bilginin Allah katında mutlak bir değer olduğuna işaret eder. Esasen iman da ilim sayesinde kazanılır."

456

Bu Ayeti Kerîme İslâm devlet modeli anlayışı esasında bize önemli ipuçları verir. Ayeti Kerîme'de bahsettiği üzere bilenin bilmeyenle eşit olamayacağı, İslâm'ın eşitlik anlayışı içerisinde bilginin her zaman daha fazla değer göreceği, bu şekilde ilim ve fen üzerine kurulu bir toplumsal yaşantının her daim etkin ve önemli olduğu, ilime verilen önemin toplumsal refah için pozitif bir etki yaratacağı hususları mutlak bir gerçeklik olarak değerlendirilmektedir. Maide suresi 100. ayeti kerimesinde ise, "*Kötünün çokluğu sana ilginç gelse de iyi ile kötü aynı değildir. O halde ey akıl sahipleri, Allah'a âsi olmaktan sakının ki kurtuluşa eresiniz!*"⁴⁵⁷ buyrulur.

Bu ayetten de anlaşılacağı üzere geliştirilecek İslâm Devlet modeli anlayışı içerisinde bütünleştirici bir yapının olmazsa olmaz olduğu, doğru yolun her daim Allah'ın emir ve yasaklarına uygun bir biçimde davranış ile gerçekleştirilebileceği, hakkın ve hakkaniyetin kötülüğün üzerini örteceği beyan edilir.

Hobbes ise, iyi ve kötüye nasıl karar verileceği hususunda Leviathan isimli eserinde şu ifadeleri kullanmıştır. "Bir devletin faydalı fikirlerinin zehrinden kaynaklanan hastalıklarını görüyorum ki bu fikirlerden biri şudur. Her özel kişi, iyi ve kötü hareketlerin ne olduğuna kendisi karar verir. Bu, toplum yasalarının olmadığı basit bir doğa durumunda ve ayrıca devlet yönetimi altında yasaların belirlenmemiş olduğu durumlarda doğrudur."⁴⁵⁸ Hobbes iyi ve kötüye insanların karar vermesi hususunu doğru bulmayarak bu tür kararın ileride devletin varlığını sorgulatacak bir

⁴⁵⁵ Zümer, 39: 9.

⁴⁵⁶ Heyet, Kur'an Yolu Tefsiri, 4: 603.

⁴⁵⁷ Maide 5: 100.

⁴⁵⁸ Hobbes, *Leviathan*, 241.

düzlem yaratacağını ve bunun sonucunda da yıkımın kaçınılmaz olduğu düşüncesini savunmaktadır.

İslâm devlet modeli anlayışında ise iyi ve kötünün ağırlığı Kur'ân-ı Kerîm'de belirlenmiş ve sünnet ile bu duruma bir kılavuz çizilmiştir. Bu sebeple modern devlet yapılarında oluşacağı öngörülen iyi ve kötünün birey tarafından sorgulanarak devletin varlığını riske atma bahanesi İslâm Devlet modeli için son derece yersizdir.

Çünkü İslâmî devlet modelinde yöneticinin inisiyatif kullanma yetkisi son derece sınırlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de iyinin ahlâkî temelleri net bir biçimde verilmiştir. Yönetici bunu yeniden yorumlayamaz. Gannuşi, “yönetici dinî metinlerden doğan şer'i sınırı aşamaz”⁴⁵⁹ ifadelerini kullanarak yöneticinin yönetimdeki sınırlılıklarını dile getirir. Ancak konuya ilişkin olarak bizim teorik yaklaşımımıza binaen pratik uygulamayı ele alan Ahmet Akbulut şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Cahiliye siyasi kültürüne ait değerlerin çarpıştığı ilk halife seçimini örnek olarak Müslüman siyasi kuramının kurulmasının imkânsızlığını geçmişteki uygulamalardan öğrendik. Hz. Peygamber'den sonra, Müslüman siyasi sisteminin kuruluş aşamasında, bu sistemin yanlış temeller üzerine kurulduğunu, kısa bir süre sonra bu nizamın kendini yıktığını, sahabenin Peygambersiz hayata uyum sağlayamadığını, bu uyumsuzluğun günümüze kadar devam ettiğini fakat Müslümanların, bu durumun farkına bile henüz varamadıklarını gözlemlemekteyiz.”⁴⁶⁰

Teorik olarak ideal bir devlet modelinin felsefesini içerisinde barındıran İslâm dini neden pratikte başarıyla bir devlet kurumu oluşturamamıştır? Bu durum, İslâmî değerleri geri plana iterek, kişisel hırs ve çıkarların, kabileciliğin, maddi ve manevi çıkar hazzının getirdiği keyfin yaşattığı dünya nimetlerine karşı boyun eğmeden başka bir şey olamaz.

Çünkü İslâm dini, ideal devlet modelinin başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için tüm ahlâkî, etik, ilkesel ve sosyolojik öğeleri içerisinde barındırmaktadır. Tüm mesele İslâmî değerleri sahiplenmiş gibi görünen ancak İslâmî perspektif ile hiçbir bağı olmayan yönetici sıfatını taşıyan bireylerden kaynaklanmaktadır.

⁴⁵⁹ Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 72.

⁴⁶⁰ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 120.

Konuya ilişkin yakın tarihten en başarılı örnek, Haziran 1962 yılında Pakistan Devlet Başkanı Mohammad Akub Khan yeni anayasayı duyurması neticesinde gelişen birtakım olaylardır. Bu anayasa 1956 anayasasının yeniden düzenlenmiş halidir. Daha liberal bir dil kullanılmıştır. Bu durum başkan Khan'ın anayasa ile ilgili konuşmasındaki üslubundan anlaşılabilir. Ayrıca başkan Khan söz konusu konuşmasında bir konuyu da net bir biçimde ortaya koymuştur. O da İslâmî entelektüelliğe olan sadakatidir.⁴⁶¹

“Başkan Khan konuşmasında şöyle diyordu; İdeolojik devlet olarak bizim önceliğimiz her ne pahasına olursa olsun İslâmî amaçlarımıza bağlı kalmaktır. Pakistan için bizim talebimiz koşulsuz şartsız budur. Biz gücümüzü buradan almaktayız ve kaynaşmamızın yegâne nedeni de İslâmî amaçlara olan bağlılığımızdır. Birlik, beraberlik, eşitlik ve kardeşlik için ne gerekiyorsa onu yapmalıyız. Bütün bunları yaparken de başka bir önemli görevimiz daha var. Şüpheli olacağız ve daima akıl yürüteceğiz, İslâm'ın evrensel olduğunu ancak böyle anlatabiliriz. Bu çağda elde ettiğimiz yaşam kodu bundan sonraki yaşama geçişin etkili bir pasaportu olacaktır.”⁴⁶²

1947 yılından itibaren Pakistan'da anayasa yapım sürecinde ortaya konacak ilkelerin Kuran ve sünneti ile bağdaşıp bağdaşmayacağı konusu önemli bir gündem meşgul etmiştir. Bu konuyu çözebilmek adına ülkedeki önemli ulemalar görevlendirilmiş ve yürürlüğe konulması planlanan yasalar ulemalar tarafından Kuran ve sünnet ışığında ele alınmış uygun olanların yürürlüğe konması hususunda görüş bildirilmiştir.⁴⁶³ Bu filtreleme sistemi, İslâm'ın emir ve yasaklarına uygun yasaların hazırlanmasını sağlamanın yanı sıra, toplumun değişen ve dönüşen çağa uygun hareket etmesini de tetikleyen dinamik bir yapıyı da beraberinde getirmiştir.

Ulemanın önünde en büyük tartışma konusu ulusal egemenliğin İslâm'a uygun olup olmadığı hususudur. Kimi çevreler İslâm'ın ruhuna aykırı bulsa da ulemanın büyük bir bölümü bu sorun çözmeye odaklanmıştır. Bu arada birçok Müslüman ülkeyi incelemiş ve gözlemlemişlerdir. Genelde ulusal egemenlik konusunda bir görüş birliği olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Ancak bu ilkelerin İslâm'a aykırı olduğu görüşünü bir

⁴⁶¹ Ahmed Manzooruddin ve M. Sharif, “Islamic Aspects of the New Constitution of Pakistan”, *Islamic Studies*, 2, (Haziran 1963): 250.

⁴⁶² Manzooruddin, a.g.m., 250.

⁴⁶³ Manzooruddin, a.g.m., 250.

türlü engelleyememişlerdir. Diğer yandan ulusal egemenlik doktrini İslâm ile bütünleşik bir halde bir doktrin meydana getirmiş ve modern devletin ana unsurlarını oluşturmuştur.⁴⁶⁴ Ulusal egemenlik kavramının İslâm kimliğinin önüne çıkma kaygısı bir kısım ulemayı her ne kadar tereddütte bıraksa da, ulusal kimliğin İslâm kimliğinin yalnızca bir parçası olduğu görüşü ile tepkiler minimize edilmiştir.

Diğer yandan, teorik olarak İslâm devlet anlayışının sınırlılıklarını ve bakış açısını belirlemek için birtakım veriler geliştirilebilir. Bu argümanları sistematik bir biçimde sıralamak pek tabii ki de mümkündür.

Bu sebeple İslâm Devlet modeli anlayışı içerisinde aşağıdaki hususlar mutlak bir zorunluluk olarak ele alınmalıdır.

- | | |
|---|--|
| a) Çağa Uygun İslâm Anayasasının Yazılması | l) Sosyal ve kültürel gelişim. |
| b) İlim ve fen desteği. | m) Toplumsal fayda. |
| c) Adâletli Yönetim. | n) Gelişen çağa uygun politika ve yönetim. |
| d) İslâmî bakış açısı | o) Yöneticinin ilim irfan sahibi, İslâm bilgini ve (mümkünse müçtehit), adâletli olması. |
| e) Bütünleştirici politika. | ö) İnsan hak ve özgürlüklerine ilişkin İslâmî manifesto yayınlanması. |
| f) Bilginin İslâmîleştirilmesi. | p) Tavandan tabana mutlak eşitlik. |
| g) Halkın yöneticiye karşı sorumluluğu. | r) Kayıtsız şartsız salt egemenlik. |
| h) Yöneticinin halkına karşı sorumluluğu. | s) Allah'ın yasalarına bağlılık. |
| i) İsrraftan kaçınma ve tasarrufu teşvik etme. | ş) Şiddetten kaçınma. |
| j) İslâmî değerlere uygun bir biçimde ifade özgürlüğü | t) Her dilden, dinden, ırktan, mezhepten insana kucak açma. |
| k) Tüm inançlara saygı. | u) İyiyi emretme kötülükten uzak kalma. |
| l) Toplumun huzur ve refahı için maddi ve manevi eşitlik. | |

⁴⁶⁴ Manzooruddin, a.g.m., 250, 251.

- ü) Salt egemenlik. z) Halkın iradesini kayıtsız şartsız kabul etme. (Yerel veya merkezi ölçekte halkın çoğunluğunu etkileyebilecek her türlü karar veya yasama faaliyetinde referanduma gitme.)
- v) Barışçıl bir diplomasi dili kullanma ve uzlaşıcı olma.
- y) Demokratik değerlere sahip çıkma.

4.1.1. İran Devletinde Yönetim Anlayışı

“M.Ö. 6 binyılda İran'da Önasya'nın belki de en eski çiftçileri yaşıyorlardı. Buradaki birçok buluntu yerinde (örneğin Urmiye Gölü'nün güneyindeki Dalma, Tepe Sialk, Tel-i Bakun) Neolitik Dönem'e ait seramik ortaya çıkarılmıştır.”⁴⁶⁵ Dolayısıyla İran tarihini salt bir döneme indirgemek doğru olmaz. Toplumların tarihi ve genetik değişimi mevcuttur ve kültürel miraslarının nesilden nesile aktarırlar. Günümüz iletişim dünyasında bu kültürel değişim her ne kadar hızlı bir şekilde gerçekleşse de bu değişim toplumların öz davranışını yeniden modelleyecek kadar güçlü değildir. Bu sebeple bir konuda hüküm vermeden önce tarihsel boyutunu ele almak son derece önemlidir.

M.Ö. 3000'li yıllarda Güneybatı İran Bölgesi'nde Elamlılar egemenliği vardı. M.Ö. 2200'lere Gütiler ve M.Ö. 1700'lerde Kas'lar ve Hurri'ler Kuzey Mezopotamya üzerinden Kuzeybatı İran'a göç etmişlerdir. Hurriler M.Ö. 1430'larda oldukça gelişmiş bir toplum iken M.Ö. 1350'li yıllarda Hititler tarafından yıkılmış ve Hint Avrupa menşeli bir yönetim tarzında Mitanni Devleti kurulmuştur. En etkili tarihsel değişim M.Ö. 600'lü yıllarda Zerdüş't adlı (Zaraoatres) bir dini liderin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir.⁴⁶⁶

Zerdüş't iyi ve kötü karşıtlığına dayalı bir din anlayışını geliştirmiştir. Zerdüş't yaşadığı toplumun dini inancı içerisinde bir düşünce sistemi geliştirmiş ve bu düşüncenin temellerini reformist bir bakış açısıyla dizayn etmiştir. Bu özellikleri onu yalnız dini bir görevli olarak değil aynı zamanda güçlü bir yenilikçi konumuna da oturtmaktadır.⁴⁶⁷ Bugünkü İran'ın tarihsel yansımalarını ele alırken köklerinin derin bağlar oluşturduğuna dair en önemli örnek 'Nevruz'dur. “Modern zamanlarda kadim

⁴⁶⁵ Bülent İplikçioğlu, *Eskiçağ Tarihinin Anahatları I*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990), 84-85.

⁴⁶⁶ İplikçioğlu, a.g.e., 84-86.

⁴⁶⁷ Bayram Ali Çetinkaya, (ed) *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I*. Cilt Editörü, Ali Osman Kurt, *Zerdüş'ten Günümüze Mecusilik, Zerdüş'tilik*, 1. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015) 780-781.

İran dini gelenekleriyle ilişkilendirilen ve kökeni konusu da birçok tartışmaya kaynaklık eden Nevruz, Mecusi geleneğine daha sonraları giren bir kutlama olarak karşımıza çıkmaktadır.”⁴⁶⁸

Nitekim İran devlet yönetim anlayışını temelde Zerdüşi bakış açısına bağlı iyi ve kötünün karşılıklı mücadelesi olarak ele almak mümkündür. Bu durumun sonraki nesillere nasıl aktarıldığını görmek için Şia’yı incelemek isabetli olacaktır.

4.1.1.1. Şia Yönetim Anlayışının Temelleri

Şiî kelimesi taraftar, şia kelimesi ise taraftarlık manasını taşımaktadır. Muaviye’ye karşı Hz. Ali’nin yanında yer alanları tanımlamak için bu ifade kullanılmaktadır.⁴⁶⁹ Şii ve sünnî gibi ekollerin inancında mesele devletin varlığı ve imametın ya da halifenin hangi sülaleden veya kimin sorgulanması üzerine kuruludur. Sünnilikte hilafet dini değil siyasi bir konudur. Şiilikte ise imamet hem yöneticidir hem de dinsel manada yol göstericidir. Dolayısıyla şiiler için imamet bir iman konusudur.⁴⁷⁰

Toplumsal hareketler belli bir açıdan bakıldığında sosyolojik bir olay örgüsü olarak görülse de aynı zamanda içerisinde dini ve kültürel argümanları da barındığı rahatlıkla ifade edilebilir. Şiilik inancında önemli bir konumu olan “İmam Cafer Sadık, nass kurallarına uygun olarak kendisinden sonra imamlığa ikinci oğlu İsmail’i tayin etmiştir.”⁴⁷¹ Onun oğlunun isminden mülhem bu devlete İsmailîler denilmiştir.

İsmailîlerin içerisinde yer alan Karmatîler bir kozmolojik öğreti geliştirmişlerdir. Bu öğretilerde Karmatîler insanlığın kurtuluşu için gerekli olan sırta hakim olmayı amaç edinmenin insanlığın temel görevi olduğu konusunda mutabık kalmışlardır. ⁴⁷² Mısır’da hakimiyet kuran “Fatımî dönemi, İsmailî Şiîliğinin altın çağını temsil eder.”⁴⁷³ Fatımî halifeliğini büyük bir imparatorluğa dönüştüren dördüncü Halife-imam Muiz’dir. Muiz 953-975 yılları arasında hüküm sürmüştür.⁴⁷⁴

Karmatîlerin kanunsuz ve aşırılığı ön plana alan davranış biçimi sünnî Müslümanlar arasında bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. Ancak asıl sorun sünnî

⁴⁶⁸ Çetinkaya, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, 790.

⁴⁶⁹ Taha Akyol, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2018): 113.

⁴⁷⁰ Akyol, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, 113-115.

⁴⁷¹ Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 137.

⁴⁷² Daftary, a.g.e., 148.

⁴⁷³ Daftary, a.g.e., 148.

⁴⁷⁴ Daftary, a.g.e., 152.

Müslümanların Karmatîleri İsmailîler ile aynı oranda değerlendirmeleridir. Bu da İsmailî karşıtı duyguların artmasına yol açmıştır.⁴⁷⁵

İsmailîlerin devlet yapısı son derece karmaşık ve gizli tutulmuştur. İsmailîlerin mesajlarını yaymak için Dai'ler (davetçiler) kullanılmıştır. Ayrıca İsmailîler'in egemenlik alanı dışında kalan bölgelerde de yine üst düzey Dai'ler gerek devlet politikasını yaymak gerekse dinsel mesajları ulaştırmak için görev almışlardır. Bu Dai'ler en üst düzeyli rütbelilerden seçilen kesimden oluşmuşlardır. İsmailîler'in toprakları dışında kalan bölgeler on iki adaya bölünmüş ve bu adalara 'Cezair' adı verilmiştir.⁴⁷⁶

İsmailîler eğitime büyük önem vermişlerdir. Mecalisü'l hikme adını verdikleri bilgelik meclisi eğitime ciddi katkılar sunmuşlardır. Bu dersler bizzat imam tarafından onaylanarak yürürlüğe girmiştir. Dailer entelektüel kesimi kendi saflarında yer almaya ikna etmek için onlara dönemin etkin terminolojisini kullanarak mektuplar yazmışlardır.⁴⁷⁷

Şia İslâm inancının merkezinde yer alan on iki imam anlayışı bir kurtarıcı öğretisini benimser. Aynı zamanda da Şia'nın Sünni İslâm ve Hıristiyanlık gibi değerlerden de beslendiği gözlemlenmektedir. Bu on iki imam anlayışı çok taraflı bir kültürel yoğrulmayı da beraberinde getirmiştir.

Şii İslâm hukuku hukuk ilminde ahlâk idealizmi, Sünni adâlet anlayışı ile birbiri ile bağlantılı ve geçirgen olduğu görülmektedir.⁴⁷⁸ Şia kendi arasında farklı fırkalara bölünmüştür. Bunlar Keysâniyye, İmamiyye, Zeydiyye ve İsmailiyye'dir. Bu fırkalar arasında usul ve fûruda birçok farklılık olmasına rağmen en büyük ortak noktaları Hz. Ali'nin diğerlerinden üstün bir konumda olması sebebiyle halifeliği daha fazla hak ettiği yönündedir.⁴⁷⁹

4.1.1.2. Yakın Tarihte Şia Yönetim Anlayışı

Tarihsel perspektiften konuyu derinlemesine ele aldığımızda yakın döneme etkili toplumsal hareketin İran'da olduğu gözlemlenir. 1925 yılında Rıza Han

⁴⁷⁵ Daftary, a.g.e., 150-151.

⁴⁷⁶ Daftary, a.g.e., 151.

⁴⁷⁷ Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 153.

⁴⁷⁸ Arjomand, *Constitution-Making in Islamic Iran*, 114.

⁴⁷⁹ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 92.

monarşinin alternatif bir modelini benimseyerek Kaçar hanedanını tahttan indirip yerine geçmiştir. Akabinde Şah Rıza İran'da birçok yasal düzenleme yoluna gitmiştir. Amacı İran'ı modernleştirmek ve şeriat hükümlerinden arındırmaktır. Bu vesile ile 1927 yılında Laik mahkemeler kurulmuş, 1936 yılında da Tahran Üniversitesinin kurulması ile akademik diploma sahipleri yargıçlık yapabilme hakkını kazanmıştır. Laik eğitime geçilmesi ile beraber dinsel eğitim veren birçok medrese yavaşça ortadan kaybolmuştur. Bunun yanı sıra İmam Hüseyin'i anma etkinliklerinin de dahil olduğu birçok dinsel törenin açık alanda yapılması yasaklanmıştır.⁴⁸⁰

Asef Bayat'ın “İslâm'ı Demokratikleştirmek” kitabında bahsettiği üzere “Ana akım bilimler İran devrimini ideolojik bir sürecin, 1960'ların sonundan beri yavaş yavaş gelişmiş olan bir İslâmî hareketin toplamı olarak görür.”⁴⁸¹

Özellikle İran Şah'ı ile Humeyni arasında vuku bulan çatışmaların temel kaynağı İslâmî değerler noktasında yaşanmıştır. Humeyni, Şah'ı İslâm'ın özünden uzaklaştığını ile sürerek suçlamalar getirmiş ve İslâm hukukunun gereklerini halka yaşatmadığını sık sık vurgulayarak İran devriminin zeminini hazırlamıştır. Şah ise kaybettiği itibarı toparlayabilmek adına ciddi reformların hazırlayıcısı olmuştur. 1961 yılında toprak reformunu ve kadın hakları konusunda önemli iyileştirmeler yapmış ve eğitimin tüm yurda yayılması için okuma yazma kursları başlatmıştır.⁴⁸²

1963 yılına gelindiğinde birçok insanın katledildiği bir iç çatışma ortamı yaşanır. Şah'a karşı ciddi direnişler sergilenir. Şah kaybolmaya yüz tutan istikrarı yeniden sağlamak için kısa adı SAVAK' olan örgütü kurar ve halkına karşı aşırı şiddet uygular. Akabinde halkın da şiddete karşı protestoları çığ gibi yükselir.⁴⁸³ Olaylar neticesinde Humeyni ilk olarak Türkiye'ye ve akabinde de Irak'a sürgün edilir. Humeyni sürgün sırasında devrimin altyapısını hazırlar ve fikirlerini sağlam temellere bağlama arzusuyla çalışmalar yapar. Derslerde işlediği konuları bir süzgeçten geçirerek 'İslâm Fıkında Devlet' kitabını yazar. Kitabın ana konusunun İslâm

⁴⁸⁰ Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 123-124.

⁴⁸¹ Bayat Asef, *İslâm'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*, trc. Özgür Gökmen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 51.

⁴⁸² Serkan Balkan - Fatih Tiryaki, “İran Mitolojisinin İslâm Devrimindeki Rolü Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi=Turkish Journal of Middle Eastern Studies*, 1/2 (2014): 99.

⁴⁸³ Balkan, a.g.m., 100.

hukukunda yönetim anlayışı geniş yer tutar ve Humeyni'ye göre en temel sorun da yönetim anlayışının içselleştirilememesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁴

1979 öncesinde İran'da zengin ve fakir arasındaki uçurum gittikçe artmış, hızlı sanayileşme atılımları tarımın ihmal edilmesine yol açmış ve ekonomide ciddi manada bir sarsıntı olmuştur.⁴⁸⁵ Bu durumun arka planı 1946 ve 1979 yılları arasında, İran'ın geleneksel sosyo-ekonomik düzen üzerinde gerçekleştirdiği reform hareketleridir. O yıllarda kademeli bir biçimde tarımsal ekonomiden modern topluma dönüşüm hedeflenmiştir.⁴⁸⁶

Öte yandan, devriminden önce Pehlevî tarafından batıdan esinlenerek gerçekleştirilen devlet yönetiminde modernizasyon anlayışı Humeyni ile birlikte başka bir boyuta ulaşmıştır. Humeyni yönetimi devraldığında hedefi Pehlevî'nin oluşturduğu devleti bir teokrasi haline getirmek ve yargı sistemini İslâmlaştırmak üzerine kurulmuştur.⁴⁸⁷

Humeyni, İslâm hukukunun niteliklerini ve Şah'ın uygulamalarını ele alarak kendisine bu durumun İslâm devleti ile bağdaşamayacağını laik ve batılı düzenin İslâm'da yeri olmadığı öne sürmüştür. Bu iddialar ile beraber Humeyni kendisini alttan alta da liderliğe hazırlamış ve devrimin planları için birçok kolektif örgütle başta komünist hareketler olmak üzere anlaşmalarda bulunmuştur.

Humeyni'nin yönetim anlayışına göre, on iki imamdan sonra imamet fakihlere geçer. Çünkü şeriatı en iyi fakihler bilir ve bunu en iyi onlar anlatır. Fakih, hükümet kurmayı gerçekleştirebilirse bu hak kendisine tanınır. Bu nedenle “velayet-i fakih” öğretisi ulemanın siyasal gücünü perçinlerken Pehlevî rejimini de gittikçe siyasal meşruiyetten uzaklaştırmıştır.⁴⁸⁸

İran devrimi 1979 tarihinde vuku bulmuştur. İslâmî kesimde oldukça ses getiren bu devrimin sonucunda 03 Aralık 1979 tarihinde bir referandum

⁴⁸⁴ Hasan Onat, “İran İslâm Devrimi ve Şiilik”, *e-Malakat Mezhep Araştırmaları*, 6/2, (2013): 228.

⁴⁸⁵ Jahangir Amuzegar, *The Islamic Republic of Iran Reflections on an Emerging Economy*, 1. Baskı (New York: Routledge, 2014), 31.

⁴⁸⁶ Amuzegar, a.g.e., 31.

⁴⁸⁷ Arjomand, *Constitution-Making in Islamic Iran*, 114-115.

⁴⁸⁸ Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 127-128.

gerçekleştirilmiş ve bu referandumun 12. maddesine göre devletin resmi dini İslâm ve mezhebi Caferilik olarak tescillenmiştir. ⁴⁸⁹

1979 tarihli bu devrim kimilerine göre siyasal İslâm'ın mihenk taşıdır. Bu tarihten sonra İslâm'ın siyaset ile iç içe girdiği ve İran'dan domino etkisi yaratarak tüm Müslüman devletlerini etkileyerek İslâm'ı siyasallaştırdığı öne sürülür.

Bununla birlikte Ehl-i Sünnet ile Şiiğin ortak bir noktada birleştiği görüşü hasıldır. Bu durum Köseoğlu'nun kitabında bahsettiği üzere “Ehl-i Sünnet hukukçuları, şeriate aykırı bir durum olmadıkça, itaati gerekli görürler. Zulüm halinde ise, başkanın düşürülmesi gerektiğinde birleşirler. Bu hususun tespiti ve fetvası ulemaya düşer. Ancak, hükümdarı düşürmenin, fitneye meydan vermeyecek bir şekilde ve uygun bir ortamda yapılması gerekir.”⁴⁹⁰ Şii hareketinin hükümdarı düşürmek için ortaya koyduğu nedenler göz önünde bulundurduğunu da Ehli Sünnet ile hükümdarı düşürme noktasında aynı paydada buluşmaları kayda değer bir gerçekliktir.

Bununla birlikte gerek Hanefî hukukçular gerekse İmam Şafii de adâlet sağlayamayan bir hükümdarın imametinin yok sayılması gerekliliğini ifade eder.⁴⁹¹ Öte yandan konuya ilişkin farklı bir yaklaşım ile İran İslâm Devrimi'nin aslında bastırılmış bir toplumun eninde sonunda karşılaşacağı bir son olarak yorumladığını düşündüğümüz Amir Ahmad Fekri şu düşüncelere haizdir.

“İran Devrimi'nin hem politik hem de sosyo-kültürel dışlamaya yönelik tepkilerin bir bileşimi olduğu söylenebilir. Tek adam yönetimi ya da Krallık rejimi olarak şahlık, toplumun büyük bir çoğunluğunu siyasal karar alma süreçlerinin dışında tutarken, sosyo-kültürel açılardan, batılılaşma anlamındaki modernleşme projesinden kaynaklanan yeni kamusal çerçevesinde geniş kitlelerin değer, inanç ve alışkanlıkları küçümsenmek ve aşağılanmak suretiyle bu kesimlerin çağın sosyal etkinliklerinden dışlanması söz konusuydu.”⁴⁹²

Bununla birlikte, İslâm devrimi kendi içerisinde 'post İslâmcı' argümanların da gelişmesine olanak tanımıştır. Küresel ölçekte bir kuluçka dönemi yaşayan post hareketler devrim ile beraber post İslâmcılığa dönüşmüştür. Bunun ilk örneği de

⁴⁸⁹ Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şiiçilik*, 224.

⁴⁹⁰ Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de, İslâm'da ve Osmanlı'da Devlet*, 109.

⁴⁹¹ Köseoğlu, a.g.e., 109.

⁴⁹² Amir Ahmad Fekri, “Marksizm ve İran Devrimi Deneyimi”, *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 31-32, (2003): 188.

İslâmlaştı denilen devletin şeriatının yavaş yavaş sekülerleşme süreci bu durumun en bariz örneğidir. Akabinde post-İslâmcı hareketin sonucu olarak dini anlamda çoğulculuğu ön plana alan entelektüel üretim içerisinde bulundular. Peygamberin sünnetini kendi dünya görüşleri üzerinde yorumladılar ve bu ciddi manada dini açıdan istenmeyen sonuçları da beraberinde getirmiştir.⁴⁹³

Oysa “İslâm bilginlerinin 'aslu'l-asl' dedikleri Kur'an ve sünnet, hiçbir şey ilave edilemez, hiçbir hususu da görmemezlikten gelinemez. İşin mantığı gereği sünnet, Kur'an'a aykırı değildir. İcma da Kur'an ve sünnete aykırı olamaz. Kıyas ise, kendisinden önce gelen üç kaynakla çelişkili bulunamaz.”⁴⁹⁴ Diğer yandan post İslâmcı hareketler kuluçka süresini yalnızca kendi coğrafyasından elde etmemiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılması ile ortaya çıkan, insan hakları ve küreselleşme kavramlarının getirdiği sivil toplum, küreselleşme, şeffaflık demokrasi, hesap verilebilirlik kavramlarını dini konjonktürden ele aldılar.⁴⁹⁵

Mevdûdî'ye göre Hz. Peygamber'e olan sevgi ve inancın etkisiyle insanlarda muazzam bir görüş ve fikir özgürlüğü gelişmiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in insanlara yaklaşımı ile doğrudan bağlantılıdır. Bu özellikleri batı demokrasisinde görmemiz mümkün değildir.⁴⁹⁶

Bununla birlikte, anayasa fikirleri ve terminolojisi, Batı Avrupa'yı Osmanlı İmparatorluğu üzerinden İran'a taşıdı. Osmanlı İmparatorluğu ve İran'daki "anayasa" terimi, “qanun-e asasi/kanun-u esasi” Müslüman toplumun evrensel gelişimin bir parçası olma çabalarının bir kanıtıdır.⁴⁹⁷

Günümüzde Şiiliğin akıllara getirdiği çağrışım "İmamiye" ile eşdeğerdir. Bu mezhebe Cafer es-Sadık temel oluşturmaktadır. Bu sebeple Caferiye denir. Tayin ve nass ile imam olduğu öne sürülen kişilerin 12 olması hasebiyle de "İsna-aşeriyye" de denilmektedir.⁴⁹⁸ Şii hareketinin en önemli olayı olarak görülebilecek İran devrimi beraberinde İslâm odaklı düşüncenin gelişimine de olumlu olumsuz birçok katkı yapmıştır.

⁴⁹³ Bayat, *İslâm'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*, 177-178.

⁴⁹⁴ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 130.

⁴⁹⁵ Bayat, *İslâm'ı Demokratikleştirmek*, 180.

⁴⁹⁶ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 109.

⁴⁹⁷ Arjomand, *Constitution-Making in Islamic Iran*, 116.

⁴⁹⁸ Hasan Onat, “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)* (13 Şubat 1993): 125.

Olumlu katkısı olarak İslâmî değerlerden uzak bir devlet yönetim anlayışının benimsenmemesi gerekliliği hususu ön plana çıkarken, olumsuz olarak nitelendirebileceğimiz hususta eğitim, bilim ve fen konularında çağa ayak uyduramamasının getirdiği sorunlar ifade edilebilir. Tüm bunların yanı sıra İran devriminin İslâm ile uzak/yakın ilişkisi olmayan konuları sırf halkı teskin ve telkin etmek uğruna gündeme getirdiği konular vardır. Bunların başında "mut'a/haz evliliği" kavramı gelmektedir.

Konuyu Bayat şu şekilde açıklar, “Açık bir biçimde cinsellik İslâmî devletin gençleri ve onların alt üst edici duyarlılıklarını dahil etme kapasitesine meydan okumuştur. Bu sorunu ele almak için 1990'ların başında Cumhurbaşkanı Rafsancani mutayı, yani geçici "haz evliliği"ni savunmuştur.”⁴⁹⁹ Günümüzde “İran İslâm Devrimi, hem gittikçe yoğunluğu azalsa da İslâm vurgusu ile hem de Şiiliğin resmi mezhep kabul edilmesi sebebiyle ilgili hak etmenin ötesinde, Müslümanların geleceği açısından bir laboratuvar niteliği taşımaktadır.”⁵⁰⁰

İran devrimi yeni kurulmuş bir devlet olarak mı algılanacak yoksa var olan devletin sistem değiştirmiş biçimi olarak mı görülecektir? Bu konu üzerinde yapılan değerlendirmeler devletin işleyiş mekanizması üzerine ciddi farklılıklar ortaya koyacağı muhakkaktır.

Hobbes Leviathan'da iki farklı devlet kuruluşundan söz eder, ‘sözleşme’ ile kurulan ve ‘zorbalıkla’ kurulan devlet modelini ele alır. Zorba devlet egemenliği güç ve şiddet uygulayarak etkisi altına alırken, sözleşme ile kurulmuş devlette insanlar birer oto kontrol mekanizmalarına haizdir. Bireyler birbirlerine duydukları saygıdan dolayı düzeni sağlarken, zorba devlette yöneticiye korktukları için saygı gösterirler.⁵⁰¹

İran'da 1976 yılında kadın okur-yazarlığı %36 seviyesinde iken 1996 yılına gelindiğinde bu oran %74'leri buluyordu.⁵⁰² Bu durum, İran İslâm devriminin post İslâmcı hareketler neticesinde eğitimi içselleştirmesinden mi yoksa kadının küresel çağdaki konumundan mı kaynaklı olduğu konusu ciddi bir problem oluşturmakla beraber, günümüz İran devletinde kadının konumu göz önüne alındığında ve

⁴⁹⁹ Bayat, *İslâm'ı Demokratikleştirmek*, 115.

⁵⁰⁰ Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şiilik*, 224.

⁵⁰¹ Hobbes, *Leviathan*, 155.

⁵⁰² Bayat, a.g.e., 181.

kadınların siyasi otoriteyi sorgular davranış eğilimi değerlendirildiğinde post İslâmcı hareketin bir dışa vurumu görülebilir.

Post İslâmcı hareketlerin temelinde yatan güdünün geçmişten gelen kaotik bir yapının ürünü olduğu konusunda güçlü argümanlar olmasa da sünni-şii çatışmasının İran yansımasının da göz ardı edilemeyeceği değerlendirilmektedir. Özellikle fârîsi geleneğin köklü davranış biçimi ve güçlü devlet teamülü ile post İslâmcı hareketlerinin bir arada yaşama durumu İslâm üzerinden siyaset yapanların karşına bir muhalefet yerleştirmiştir. Bu şekilde İslâm kavramı siyasal hareketler ile tanışarak "siyasal İslâm" sürecine öncü olmuşlardır.

Diğer yandan Hz. Peygamberin vefatı ile gelişen süreçte hilafeti kimin sahipleneceği hususu da İslâm'ın içerisine siyasete girme çabaları olarak değerlendirmek pek tabî ki de mümkündür. O halde Siyasal İslâm'ın başlangıcı Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi, güçlenmesi ise 1979 tarihli İran İslâm devrimi olarak değerlendirilebilir. Mevdûdî, İslâm'ın halk arasında en üst mertebeye çıktığı dönemi herkesin eşit bir şekilde hakimin huzurunda halife ile ilgili şikâyetlerini dile getirebilmeleri olarak işaret etmektedir.⁵⁰³

Rıza Şah'ın reform hareketleri tarımdan eğitime birçok alanda kendisini göstermiştir. Özellikle tarım reformu ile dini kurumların mal varlıklarının bir kısmını paylaşımını yeniden gerçekleştirmiştir. Eğitim alanında kayda değer gelişmeler göstermiş ve Laik eğitim veren kurumlarda İslâmî entelektüellerin yetişmesine öncü olmuştur.⁵⁰⁴ “1970'li yılların sonlarında ortaya çıkan bir dizi koşul bir yandan İslâm ve monarşik devlet arasındaki kopuşu hazırlarken, diğer yandan da din kurumunu hem siyasal aktör olarak hem de siyasal alan karşısında özerkleştiriyordu.”⁵⁰⁵

İbn Haldun tıpkı insanlar gibi devletin de yaşlanacağından söz eder ve bu evreyi açıklar. Ona göre; devletleri ayakta tutan şan ve şöhret anlayışıdır. Devletler şan ve şöhret kazandıkça onlara bu zaferleri getiren insanlar da kendilerince elde edilen ünden pay almak isterler. Ancak bu pay tek bir merkezde veya kişide toplandığında zafer getiren diğer bireylerin hevesleri kırılır ve yeni zaferler kazanma arzularını kaybederler. Onları takip eden nesil de bu umut kırıklığını kabullenir ve amaçtan

⁵⁰³ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 66.

⁵⁰⁴ Jean - François Bayart, *Cumhuriyetçi İslâm*, trc. Esra Atuk, 1. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 369.

⁵⁰⁵ Bayart, a.g.e., 370.

yoksunluk meydana gelir.⁵⁰⁶ Görüleceği üzere İbn Haldun, devleti ayakta tutan motivasyonun savaşlar sonucu elde edilen zaferler olduğunu ileri sürmekle beraber bu durumun tek başına yeterli olmayacağı elde edilen şan, şöhret ve ganimetin zafere katkı sağlamış herkes ile eşit bir şekilde paylaşılması gerekliliğini ifade eder. Aksi takdirde devlet dinamik yapısını yitirecek ve sonraki nesillere de büyük bir hüsrana bırakacaktır.

“Kuşkusuz İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşu velayet-i fakih ilkesinin kurumsallaşması ve dine sahip çıkan bir azınlığın iktidara gelmesiyle sonuçlandı.”⁵⁰⁷ “İmam'ın din sahnesindeki bu konumu görünüşte çelişkili iki hareketin gelişmesine olarak sağladı. Bir yandan velayet-i fakih doğrultusunda İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşunu kolaylaştırırken, diğer yandan din adamlarının Cumhuriyet'e el koymasına engel oldu”⁵⁰⁸

Oldukça ilginç bir konu da, Humeyni'nin devrim için Komünistler ve laikler ile işbirliği yapma serüveninin bir örneği de Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinde yaşanmıştır. 20. yüzyılın başında Türk İslâm hareketi, örgütlenme ve siyasal faaliyetleri noktasında İttihat ve Terakki karşıtı bir tutum sergilemiş ve Mustafa Sabri öncülüğünde Laikler ile işbirliği yaparak Ahali Fırkası'nı kurmuşlardır.⁵⁰⁹ Gerek İran'daki Humeyni gerekse Osmanlı'daki Mustafa Sabri örneği muhafazakâr İslâmcı hareketlerin Laik ve komünist temelli oluşumlar ile işbirliğine girerek inşai bir yapılanma içerisinde olmaları 20. yüzyıl için son derece değerli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Humeyni'nin devrimden sonraki ilk işi, Şah yanlısı olmayan ancak Humeyni ile aynı düşüncede olmayıp kendisine devrim sürecinde destek veren harici gurupları katletmesi olarak tarihteki yerini almıştır.

4.1.2. Osmanlı Devletinde Yönetim Anlayışı

Osmanlı devleti 13. yy.'da Söğüt ve Domaniç arasında kurulan küçük bir beylik iken 16. yüzyıl sonlarına doğru üç kıtaya hakim olan oldukça kudretli bir siyasi otorite haline gelmiştir. Osmanlı devlet yönetim anlayışı Klasik, Klasik Sonrası ve

⁵⁰⁶ İbn Haldun, *Devlet*, 33.

⁵⁰⁷ Bayart, *Cumhuriyetçi İslâm*, 373.

⁵⁰⁸ Bayart, a.g.e., 375.

⁵⁰⁹ Bayart, a.g.e., 231.

Modernleşme olarak üç bölüm halinde incelenir. 16. yüzyıla kadar olan süreci Klasik dönem diye adlandırılır.⁵¹⁰

Osmanlı devleti kendisinden önce hüküm sürmüş devletlerin yönetim anlayışına dair önemli sentezler geliştirmiş ve devlet yönetiminde bu sentezlerin bir kısmını kullanmıştır. Günümüzde bu duruma “iyi uygulama örnekleri” adı verilmektedir. Özellikle “Ortadoğu ve İran geleneğinin mirasçısı olmuştur”.⁵¹¹ Diğer yandan Osmanlı Devleti’nde yönetim anlayışı Türk-İslâm toplumunun kültürel öğelerinin dinsel kurallar ile harmanlanması neticesinde ortaya çıkmıştır.⁵¹²

Padişah otoritesini sağlamak adına, yönetimde ikili bir sistem anlayışı uygulamıştır. Tımar ve kul sistemi padişahın devlet yönetimi üzerinde otoritesini sağlaması açısından oldukça önemli bir rol üstlenmiştir. Tımar sistemiyle birlikte vergi hazineye doğrudan ulaşmıştır. Orada görev yapan kamu görevlileri ve askerler vasıtası ile değerlendirilmesi gerçekleşmiş ve böylece hizmetler daha etkin bir şekilde sağlanmıştır. Tımar sistemi içerisine yer alan görevlilerin padişaha doğrudan olarak bağlanması hususu da kul sistemi olarak bilinmektedir..⁵¹³

Bununla birlikte devlet yönetiminde hilafete karşı özel bir saygı söz konusudur. Bu durumu Köseoğlu şu şekilde ifade eder: Haşimî olmalarına rağmen Emeviler tarafından kendilerine hilafet makamı verilmeyen Abbasî soyunun hilafet makamına tekrar geçmesi ve daha adil olmaları sebebiyle Abbasî hilafeti daha uzun ömürlü ve halk nezdinde daha fazla teveccüh görmüştür. İşte daha sonraki dönemde yeryüzünde tek İslam Devleti olmalı fikrinin bir nişanesi olarak “İslâm hükümdarlarının Abbasi hilafeti zamanında hep onlara bağlılık göstermeleri ve böylece hakimiyetlerini daha güçlü kılmaları, bir meşruiyet dayanağı olmaktan çok gerek ülke içinde ve gerekse İslâm dünyasında bir itibar ve saygı geleneği olarak devam etmiştir.”⁵¹⁴

Osmanlılarda Yönetim anlayışında en dikkat çeken hususlardan bir tanesi de döneminin oldukça ilerisinde bir devlet geleneği haline gelmiş kamuoyu yoklama durumudur. Padişahlar ahalinin eleştirilerini dikkate almışlar ve duruma göre

⁵¹⁰ Abdüllatif Armağan, “Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler”, *Gazi Akademik Bakış*, 5 / 9, (Eylül 2015): 140.

⁵¹¹ Armağan, a.g.m., 140.

⁵¹² Mehmet Göküş, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Modern Türkiye'ye Yöneten-Yönetilen İlişkilerinin Gelişimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 15/3, (Eylül 2010): 229.

⁵¹³ Armağan, a.g.m., 144-145.

⁵¹⁴ Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından*, 208.

kararlarında değişikliğe gidebilmişlerdir. Toplumun temel problemlerini çözüm noktasında da bağımsız kararlar almamışlar, mutlaka danışmanlarına başvurmuşlardır.⁵¹⁵ Konuya ilişkin Halil İnalçık şöyle demektedir:

“Öyle görünmektedir ki ilk Osmanlı sultanları hukuki kurallar koyarken, hatta önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlar, daha sonra aynı amaç için şeyhülislâmlık makamını Ancak Osmanlı tarihin sonraki dönemlerinde, özellikle Fatih’ten sonra, yönetime ait alanlar, kanun yapma faaliyeti bakımında sultana özgü sayılmışlardır. Bazı özel alanlarda Şeriat ya da dogmatik yorum, çeşitli kamu kurumlarını açıklamakta yeterli görülmemiştir. Burada alternatif bir yöntem olarak deneysel, tarihsel yaklaşım, örf vazgeçilmez bir gerek olarak kabul edilmiştir.”⁵¹⁶

Danışma/Şura konusu Osmanlı Devleti için o kadar önemlidir ki, devletin kuruluşu ile birlikte Osman Bey’in Padişah olarak seçiminin de bir meşveret meclisi tarafından alınan kararlar neticesinde gerçekleştiği ifade edilir.⁵¹⁷ Osmanlılar yönetim anlayışında ikili bir hukuk sistemi kullanmışlardır. Bu sistemler İslâm hukuku ve örfi hukuktur.⁵¹⁸ Ancak örfi hukuk kuralları hiçbir zaman İslâm hukukuna aykırılık teşkil etmemiştir. Bu yüzden, örfi hukuku şeri hukuk ile birlikte eşit kabul etmenin pek mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bununla birlikte, örfi hukukun yok sayılamayacağı, yönetim anlayışında egemen olduğu yönünde bir takım tartışmalar vardır. Araf suresi 199.⁵¹⁹ ayeti kerimesi bu tartışmaların dayanak noktasıdır. Bazıları ayetteki “örf ile emret” kelimesinin emret fiili ile beraber kullanıldığını ifade etmekle birlikte bazıları da “örfün, münker (kötülük) karşıtı maruf (iyilik) anlamına geldiği söylenmiştir.”⁵²⁰

Osmanlı yönetim anlayışı bu tartışmaları belli bir dengede tutmak için, padişah fermanlarının tamamıyla İslâm Hukuku’nu ölçüt aldığı, ancak örfi hukuku da bu konuda destekleyici mahiyette değerlendirdiği bilinmektedir.

Örfün dikkate alındığı durumlardan bir örnek vermek gerekirse; 16. yüzyılda Osmanlı imparatorluğunda iktisadi açıdan para vakıfları oldukça geniş bir kesim tarafından kullanılmıştır. Bu vakıfları şeyhülislâm Ebu Suud onaylamıştır. Oysaki

⁵¹⁵ İzzet Er, “Demokrasi ve Antidemokratik Anlayışlar Çerçevesinde Osmanlı Yönetim”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, (Mayıs 2014): 8-9.

⁵¹⁶ Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 1. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 4.

⁵¹⁷ Bernard Lewis, *Ortadoğu*, trc. Selen Y. Kölay, 4. Baskı, (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2016), 185.

⁵¹⁸ Armağan, *Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler*, 143.

⁵¹⁹ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.

⁵²⁰ Köseoğlu, a.g.e., 213.

Vakıfların varlığı ribaya/faize bulaştığı gerekçesi ile âlim Mehmet Birgivi tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Buradan, İslâm hukuku içinde yaşadığı toplumun menfaatleri doğrultusunda gelişmeye açık bir yapının parçasıdır ve yönetim anlayışında toplumun huzur ve refahı doğrultusunda kontrollü olmak kaydı ile bu neviden düzenlemeler yapabilir,⁵²¹ olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma genel olarak istihsan⁵²² adı verilir. Para vakıflarına ilişkin olarak Edirne’de yaşayan Yağcı Hacı Müslihiddin adında bir kişi, 1423 yılında Ağaçaşpazarı’ndaki gayrimenkulü ile birlikte on bin akçasını da vermiştir. Vakıf sözleşmesinde yer alan hükme göre akçalardan yılda bin akça gelir alınacaktır. Bu uygulama örneği sonraki süreçte fetvalarda ve fıkıh kitaplarında yer edinmiştir.⁵²³

Yönetim anlayışını etkileyen bir diğer hususta geleneklerdir. İslâm dininin yayılması neticesinde ortaya çıkan kültür ve fethedilen topraklardaki yüzyıllardır süregelen yönetim modeli bu konuyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim, Osmanlı yönetim anlayışını son derece etkin bir mozaikle çerçevelemiştir. Osmanlı toplumunun oluşturan ekseri Türkler olmakla birlikte fethedilen topraklardaki yeni milletlerin topluma katılması ile beraber “Osmanlılık” kavramı türemiştir. “Osmanlılık, şövenlik halini hiçbir zaman almamış, içindeki yabancı unsurları etnik açıdan ziyade, politik ve kültürel açıdan etkisi altında bulundurmış bir realite teşkil etmektedir.”⁵²⁴

Osmanlı Devlet-i Aliyye’nin yönetim anlayışındaki bu serbestlik ve gayri Müslimlere özgür alan bırakma modeli son derece başarılı olmuş ve devlet yedi asır boyunca ayakta kalmıştır. Osmanlı Devleti’nde yönetim anlayışı oldukça hiyerarşik ve disiplinli bir model olarak uygulanmıştır. Fethedilen topraklara valiler atanmıştır. Bunlar genellikle askeri kökenli yetkililer olmuşlardır. Bu valilere paşa adı verilmiştir. Valiler Enderun kökenli olup, sarayda eğitilmiş ve akabinde de taşra yönetimine atanmışlardır. Valilerin alt kademesinde, daha küçük yerleşim yerlerini yönetenlere de sancak beyi denilmiştir.⁵²⁵

⁵²¹ İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 5.

⁵²² İstihsan, “Akla gelen ilk çözümü terk ederek haklı bir gerekçeden dolayı (nass, icma, zaruret, gizli kıyas, örf ve maslahat gibi) ilk bakışta gizli kalan başka bir çözüme (kıyas-ı hafi) gitmektir. Zahiren kıyası bırakıp insanların ihtiyacına daha uygun olanı almaktır.” (Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 265.)

⁵²³ Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 64.

⁵²⁴ Gür, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Kadılık Müessesesi*, 7.

⁵²⁵ Jane Hathaway, *Osmanlı Hakimiyetinde Arap Toprakları*, trc. Gül Çağalı Güven, 1. Baskı, (Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 62.

Osmanlılık, çağının oldukça ilerisinde bir görüşe sahip olup benzer zihniyetleri üzerinde bir şura erişmiştir. Ancak Yavuz Sultan Selim ile beraber hilafetin devralınması neticesinde devletin yapısı teokratik bir tutum sergilemiş ve yönetim anlayışında dinamik ve çağını aşan fiiliyet ortadan kaybolmuştur.⁵²⁶

Osmanlı'da yönetim anlayışını dönem dönem zayıflatan ve yıkımında büyük etkisi olduğu düşünülen fetva kurumu, kamusal alanda nitelikli kararlar almada zaman zaman güçlükler çekmiş ve İslâm Fıkhı ile uyumlu olmayan hükümler vermiştir. Bu durumu da birtakım manipülasyonlar ile gölgeleyerek şeriata uygunmuş gibi gösterebilmişlerdir.⁵²⁷ Dolayısıyla halk tarafından yönetime olan bağlılıkta azalmaların olması da kaçınılmaz olarak gerçekleşmiştir.

Oysaki İslâm fıkhı perspektifinden bakıldığında, bir konuda hüküm verilirken Şeriatın gerekliliğine uygun hareket etmek zorunludur. Alınacak kararlar, İslâm'ın özüne aykırılık teşkil etmemelidir. Bu şekilde her daim bir hükümdar olmalı ve devlet düzenini Hz. Peygamber'in uyguladığı çerçevede tesis etmelidir.⁵²⁸ Ancak gerek insan fitratından kaynaklı egoist yaklaşımlardan, gerekse de bireysel menfaatin getirdiği birtakım hususiyetlerden olsa gerek, bazı durumlarda Şeyhülislâmlar istihşam yorumlamada aşırıya kaçıp fıkhın maneviyatına zarar vermişlerdir.

“Osmanlılarda da bilhassa dinî emir ve yasaklara nezaret(uyuma) ile ahlâk ve an'anelerin nesilden nesile bozulmadan intikalini temin hususunda her zaman titizlik gösterilmiştir. Zira çirkin ve gayr-ı ahlâkî harekât ile davranışlar karşısında sükût edilemeyeceği prensibi, Osmanlı cemiyetinde de aktif içtimaî bir kontrolü sağlamıştır.”⁵²⁹

Öte yandan değişim çabaları, modernist hareketlerin bir deterministliğidir. Yakın tarihte değişim, 19. yüzyıl Osmanlı Devleti ve Mısır coğrafyalarında başlamıştır. Bu iki adımlı sürecin ilk ayağı, seküler kodların devletin modernizasyonu noktasında yeniden ele alınma aşaması olarak değerlendirilmektedir. Batı modelini örnek alan uygulamalar 1840 Osmanlı Devleti'nden, 1874 Mısır'a kadar olan

⁵²⁶ Gür, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadılık Müessesesi*, 8.

⁵²⁷ İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 6.

⁵²⁸ Lewis, *Ortadoğu*, 190.

⁵²⁹ Ziya Kazıcı, “Hisbe Teşkilatı”, *Altınoluk Dergisi* 31, (İstanbul, 1988), 16.

aşamalardır. Kendilerini modernist hareketin içerisinde bulan bu devletler çağa uygun mevzuat hazırlama çabaları içerisinde olmuşlardır.⁵³⁰

Bu durum, Türk-İslâm Osmanlı sentezi ile başlayan daha sonra Osmanlılık olarak devam eden süreçte re'sen kabul gören İslâmî unsurlara dayalı toplumsal sözleşmenin maneviyatına bilerek ya da bilmeyerek kalıcı zararlar vermiştir.

4.2. ŞİA ANLAYIŞINDA İMAMET

Siyasal meşruiyet Şii mezhebinde bir değer önemli hususu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şia'ya imam doğrudan imamete hak kazanır ve bu ilahi bir kazanımdan ileri gelmektedir.⁵³¹ Şia inancında köklü bir değişiklik yaratan ve esasında Hz. Ali taraftarlarının öğretilerinden oldukça uzak olan imamet teorisi 8.yy.'da geliştirilmiştir.⁵³²

“Şia mezhebi, başlarda (Şia) adı kullanılsın ya da kullanılsın Haşimoğulları ve onun lideri ya da ileri gelenlerinden biri olan Hz. Ali'nin siyasi iddiaları etrafında şekillenmiş bir harekettir.”⁵³³ Öte Yandan Hz. Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin'den gelen bilgiler doğrultusunda üçünün de tayininin Anayasal meşruiyetin getirdiği şura üzerine tayinlerinin yapıldığı öne sürülür.⁵³⁴

Hız. Ali'nin hilafeti kargaşanın hüküm sürdüğü bir döneme rast gelmektedir. Hız. Ali hilafeti sırasında Hız. Osman döneminde atanan valileri görevden almış yerlerine daha önceki yönetimde mağdur olduğunu düşündüğü kişileri vali olarak atamış, bu durum muhalif safların iyiden iyiye kemikleşmesine neden olmuştur.⁵³⁵

Şia ayrıca kendi nevine özel bir inanç biçimi de barındırmıştır. Bu inanç, insan aklı ile anlaşılabilen iç hakikatlerin varlığıdır. Bu sebeple bir imama ya da rehber ihtiyacı duymuşlardır.⁵³⁶

Şia'nın iddialarının gelişim sürecinin dayanağı şunlardır:

⁵³⁰ Joseph Schacht, “Islamic Law in Contemporary States”, *The American Journal of Comparative Law, American Society of Comparative Law*, Vol. 8, 2, (1959): 134

⁵³¹ El Katip, *Çağdaş İslâm Siyaset Sisteminde Anayasal Meşruiyet*, 109.

⁵³² Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 48.

⁵³³ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 123.

⁵³⁴ El Katip, *Çağdaş İslâm Siyaset Sisteminde Anayasal Meşruiyet*, 109.

⁵³⁵ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 123.

⁵³⁶ Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 47.

- “Hz. Ali'nin halifelik hakkının verilmediği ya da hakkının gasp edildiği düşüncesi.
- Emeviler döneminde Ehl-i Beyt mensuplarına ve taraftarlarına karşı takınılan tutum.
- Emevilerin muhaliflere karşı zaman zaman oldukça sert tutumları.
- Arap olmayan Müslümanların birçok haktan yararlandırılmadıklarını düşünmelerine sebep olan uygulamalar.
- Gerginliği arttırıcı tedbirler.”⁵³⁷

İmamiyye'nin oluşmasında öncü dört isim vardır. Bunlar;

- a) İmam Muhammed b. Ali el-Bakır (676-733).
- b) Şeyh Muhammed b. Numan el-Müfid (947-1022).
- c) Şeyh Ahmed En-Nuraki (1771-1829).
- d) Şeyh Muhammed Hüseyin En-Naibi (1860-1936).⁵³⁸

İmam Muhammet b. Ali el-Bâkır: “Hz. Ali ve Hüseyin'in soyuna, İslâm'da bir benzeri daha görülmemiş bir şekilde 'Dini meşruiyet' ve 'Yönetime direk izinle geçme hakkı' veren İlahi imamet teorisinin oluşumunda büyük rol oynamıştır.”⁵³⁹

Şia'nın ortaya koyduğu temel inançta Hz. Peygamber halifeliği Hz. Ali'ye vermek istemiş ancak etrafındakiler buna engel olmuş, bu yüzden ilk halife Hz. Ali olamamıştır, şeklindedir. Dayandıkları hadis ise, ben kimin dostu isem Ali'de onun dostudur.⁵⁴⁰ İmam Cafer'in anlattığı üzere, kendisine sorulan; oğlun da senin gibi okatabiliyor mu? sorusuna, “biz ehlibeyte mükemmellik miras kalmıştır ifadesini kullanmıştır.”⁵⁴¹ Bu durum imamiyetin yönetime dair bakış açısını anlatan önemli örneklerdendir. Şöyle ki, imamiyeti temsil eden makamlar kendilerini ayrıcalıklı bir konumda görürler ve bu ayrıcalıktan kaynaklı yönetimde hak sahibi olduklarını ileri sürerler. Bu konuda el-Bâkır yine şu ifadeleri kullanmıştır “Allah Tealâ, başkalarına vermediği bazı özellikleri bize verdi.”⁵⁴²

⁵³⁷ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 123.

⁵³⁸ El Katip, *Çağdaş İslâm Siyaset Sisteminde Anayasal Meşruiyet*, 111.

⁵³⁹ El Katip, a.g.e., 115-116.

⁵⁴⁰ Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 47.

⁵⁴¹ Gülağ Öz, *On İki İmam ve Kerbela*, (Ankara: Kültür Ajans Yayınları, 2013), 102.

⁵⁴² Öz, a.g.e., 102.

İmametın varlığına ilişkin Şia'nın öne sürdüğü Hadis şöyledir:

“Yakın akrabaları ziyaret et! (Şura 26/4) ayet inince Resulullah Abdülmuttalib oğullarını Ebu Talib'in evinde topladı. Onlar kırk erkek ve iki kadın idiler. Resulullah onlara yemek ikram etti. Onlardan her biri bir oturuşta bir deve yiyecek ve bir kap dolusu ayran içebilecek güçte idiler. Doyuncaya kadar yiyip içtikleri halde yiyeceklerden hiçbir şey eksilmedi. Bu durum onları şaşırttı ve böylece Hz. Peygamber'in nübüvvetinin gerçek olduğu onlara açıkça görünmüş oldu. Hz. Peygamber onlara şu konuşmayı yaptı: 'Ey Abdülmuttalib oğulları! Şüphesiz Allah beni tüm insanlığa ve özellikle de size peygamber olarak gönderdi ve 'yakın akrabaları inzar et!' buyurdu. Ben sizi dilde hafif, mizanda ise ağır gelecek iki kelimeye davet ediyorum. Siz o iki kelime ile Arap ve Acem milletlerine hükmedeceksiniz. Milletler o iki kelime sayesinde size boyun eğecekler. O iki kelime: Allah'tan başka ilah olmadığına, benim de Allah'ın peygamberi olduğuma inanmaktır. Kim benim davetime katılır ve bana yardımcı olursa, o kişi benim kardeşim, vezirim, vasım, bendenden sonra halifem olur.' Bu söze topluluktan hiç kimse cevap vermedi. Sadece Müminlerin emiri Hz. Ali: 'Ben bu işte sana yardım ederim ey Allah'ın Rasulü' dedi. Resulullah, Hz. Ali'ye: 'Yerine otur' dedi ve arkasında bu sözünü tekrarladı. Yine Hz. Ali kalktı ve aynı sözü söyledi, Resulullah onu yerine oturttu. Üçüncü defa aynı işlem gerçekleşip Hz. Ali sözlerini tekrarlayınca Resulullah 'Yerine otur! Sen benim kardeşim, vezirim, vasım, varisim ve benden sonra halifemsin' dedi.”⁵⁴³

İlahi imamet teorisine kaynak teşkil eden ve teorisinin merkezini oluşturan yukarıdaki hadise ile yönetimin nass yoluyla bir kabileye verilmesi hususu Kur'anı Kerim'deki hükümler doğrultusunda gerçeği yansıtmamaktır. Çünkü Hz. Muhammed ile peygamberlik sona ermiş ve Allah adına yönetimi sürdürecektir hiçbir insan veya topluluk bulunmamaktadır. İlahi imamet teorisinin teokratik olgusu Kur'an hükümlerine göre söz konusu olamaz.⁵⁴⁴

⁵⁴³ İsmail Hakkı Atçeken, “İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin İmametiyle İlgili Şii Rivayet ve Yorumları Tenkidi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 12, (2001/Güz): 51-52.

⁵⁴⁴ Selim Özarslan, “Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüz Yansımaları” *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları Dergisi* 3:1 (2005): 43.

Sünnî düşüncede imamet anlayışı bir toplumun din ve dünya işlerinin bir arada yürütülmesine imkân sağlayacak niteliklere haiz kişilerin gerçekleştirdiği başkanlık sistemidir. Bu düşünce Şiiiler tarafından da kabul görmektedir. Ancak Şii düşüncesinde Allah'ın peygamberi tayin etmesinden yola çıkarak, Peygamber'de olan nitelikler imamda da bulunmalıdır ölçütü söz konusudur.⁵⁴⁵

Yukarıdaki rivayete dayanarak, Şeyh Muhammed b. Numan el-Müfid: "Dini Merci" kuramını geliştirmiştir. Şeyh Ahmed En-Nuraki: 'Velayeti Fakih' teorisini kurmuştur. Bu teori 'İlahi İmamlık' teorisinin yerine gelmiştir. Şeyh Muhammed Hüseyin En-Naibi: 'Meşruta ve Düsturriye' hareketlerinin öncülerindendir.⁵⁴⁶

Şia inancında kadınların konumu İslâm dini içerisinde yer alan birçok mezhepten daha fazla tartışmaya konu edilmiştir. Şah ve Humeyni döneminde geliştirilen politikalarda kadınların sosyal ve kültürel yaşamına yönelik geliştirilen argümanlar bir şekilde siyasetin önemli konu başlıkları arasında yer almıştır. Bu konunun köklerine gidildiğinde aslında Şia inancında kadın konusunun her daim tartışıldığı görülebilir.

Ebu Haşim Caferi'den nakledildiğine göre “Bir kişi imam'a: Niye yoksul kadın mirastan bir hisse ve erkek ise iki hisse almakta? diye sordu. İmam buyurdu ki: Çünkü kadın cihat etme ve masrafları karşılamakta sorumlu değil ve yine yanlışlıkla öldürülen birinin kan parasını ödemek erkek için gerekli olduğu halde, kadın için bir şey yoktur”⁵⁴⁷ demiştir.

Şia inancında dini gelişimin her dönemine konu edilen kadınların tarihsel süreçte politika ile içi içe geçmelerini şu şekilde yorumlayabiliriz.

20. yüzyıl içerisinde de durum farklı olmamıştır. Şii geleneği kadını yine politik ve siyasi enstrümanların başına koymuştur. 8 Ekim 1962 yılında gayri müslim ve kadınların seçimlere katılıp oy kullanması için yapılan düzenlemeye Humeyni şiddetle karşı çıkmıştır.⁵⁴⁸ Ne gariptir ki, kadınları toplumsal koşullarda arka planda yaşamaya mahkûm eden Humeyni ve destekçileri yine kadınlar tarafından destek

⁵⁴⁵ Özarslan, a.g.m., 45.

⁵⁴⁶ Katip, *Anayasal Meşruiyet*, 111.

⁵⁴⁷ Gülağ Öz, *On İki İmam ve Kerbela*, 209.

⁵⁴⁸ Bayart, *Cumhuriyetçi İslâm*, 394.

görmüş ve yaklaşık 17 yıl sonra gerçekleştirecekleri devrimin ayak izlerini oluşturmuşlardır.

Avva'ya göre “partiler ilk defa Müslümanların Hz. Ali'nin halifeliği üzerinde görüş birliğine varamamaları sonucu ortaya çıkmıştır.”⁵⁴⁹ Bu örnekler ışığında Şii inancında kadının serüveni şu şekilde düzenlenebilir:

- a) On iki imam dönemi, kadının toplum içinde yeniden konumlandırılması.
- b) Şah dönemi, Laiklik çizgisinde ilerleme. Batı merkezli argümanlar.
- c) Humeyni dönemi, post İslâmcı bir yapı. Batılı ve geleneksel çizginin çarpışması.

Tarihte Afrika üzerinde kurulan ilk Şii Devletler İdrisîler (789-985) ve Fatımîler'dir (909-1171). İdrisîler Fas çevresinde, Fatımîler de Kuzey Afrika'da kurulmuş hanedanlıklardır. İdrisîler Abbasilere karşı muhalefetin bir tepkisi olarak kurulmuşken, Fatımîler'de Şii olmasına rağmen İdrisîler'e karşı geliştirilen husumet sonucunda güçlenen bir hanedanlıktır. Ayrıca Fatımîler, Sünni Afrika'yı üzerinde hegomanya kurmak için oldukça etkin politikalar izlediler.⁵⁵⁰

İran'ın Şiiliğe dönüşü de Safeviler ile olmuştur. “Şah İsmail, Allah'ın tezahürü, kayıp imamın ilahi ateşi ve mehdi olduğunu iddia etmiştir. O kendini, İranlı imparatorlar tarzında ‘Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi’ olarak isimlendirmiştir. Yedinci imamın torunu, masum bir imam ve ilahi varlığın bir süduru olarak otoritesi mutlak ve sorgulanamazdır.”⁵⁵¹

İslâm öncesi kan bağı doğrultusunda hısımlık geliştiren kabilecilik anlayışı İslâm'ın gelmesiyle birlikte, Arap toplumu açısından oldukça benzersiz ve yabancı bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Çünkü Hz. Peygamber kimsenin etnik kökenine veya soy bağına bakmadan İslâm dini altında bulunan herkese vatandaşlık hakkı tanımış ve buna da Ümmet demiştir.⁵⁵²

Öte yandan Safevî döneminde İran'da devletin din üzerindeki hegemonyası şahsına münhasır bir oluşum sergilemiştir. Safevîlerin yönetim anlayışı bugünkü İran

⁵⁴⁹ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 79.

⁵⁵⁰ Baş, *İslâm Tarihi El Kitabı*, 527-530

⁵⁵¹ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi*, trc. Yasin Aktay, 6. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 406.

⁵⁵² Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 42.

üzerinde monarşiyi güçlendirerek, oymak ve kabile beyliklerinin altyapısını oluşturduğu Şii din kurumuna dayalı bir rejim sistemi yaratmıştır.⁵⁵³

İsna Aşariye Şiiliği oldukça başarılı bir devlet yöntemi gerçekleştirmiştir. Bunun sebebi de agnostik düşünce yapısının ve felsefi argümanların mezhebin içine yerleştirilmesi ile ortaya çıkan yeni bir bakış açısı olmuştur. Özellikle İsna Aşariye'nin yönetimdeki sınırlarının temeli ehlibeyt ve imamları bütün olarak değerlendirmelerinde saklıdır.⁵⁵⁴ Yedinci imamlardan İmam Musa Kazım Yönetim anlayışına ilişkin şu ifadeleri kullanmıştır: “Yönetici adil olduğunda onun Allah katında mükafatı olur; senin de şükretmen gerekir. Yönetici zâlim olduğunda da onun günahı olur; senin de sabretmen gerekir.”⁵⁵⁵ İmam Musa Kazım'ın bu sözleri Şii inancının yönetim anlayışında önemli bir yer tutar. Ancak uygulamada kişisel hırs ve çıkarlar bu düşüncenin çok ötesine geçtiği muhakkaktır.

Öte yandan, idarecilerin ya da insanların büyük günah işlemelerinin onların imamete layık olup olamayacakları hususu da tartışılmıştır. Mutezile mezhebi, Hasan el Basri'nin büyük günah (mürtekib-i kefire) görüşüne Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in muhalefeti ile ortaya çıkmıştır. Basri'ye göre büyük bir işleyen günahkâr olarak tanımlanırken, Vasıl b. Ata'ya göre büyük günah işleyen (beyne menziletleyen) ne mümin ne de kâfirdir. Bu arada kalmışlık kişiyi imandan çıkarır ancak küfür dairesine de sokmaz. Zâlim hükümdara karşı isyan Mutezile içerisinde uygun görülmektedir. Ancak buna icazet vermek için isyanın başarı ile sonuçlanacağına önceden kestirilmesi gerekir. Hariciler ise kayıtsız ve şartsız zâlim hükümdara isyanı farz kabul etmiştir.⁵⁵⁶

Tüm bu durumların yanı sıra Kerbela katliamının da Şii yönetim inancı üzerinde derin anlamları vardır. Bu katliam yalnızca İslâm inanç esaslarında paradigma değişimine yol açmamış İslâm'ın bütünleştirici gücü oldukça derinden yaralayan bir resim oluşturmuştur.

İslâm dünyasının gördüğü en büyük katliamlardan birini gerçekleştiren Yezid'i, babası Muaviye sağlığında iken veliahdı ilan etmiştir.⁵⁵⁷ Kerbela katliamında

⁵⁵³ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 414-415.

⁵⁵⁴ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 409.

⁵⁵⁵ Öz, *On İki İmam ve Kerbela*, 153.

⁵⁵⁶ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 93-95.

⁵⁵⁷ Baş, *İslâm Hukuk Tarihi*, 331.

ehlibeyt ailesinin tümü (Zeynel Abidin hariç) ile birlikte yaklaşık olarak 72 ila 87 Müslüman katledilmiştir. Yezid katliamdan iki yıl sonra ölmüştür.⁵⁵⁸ İslâm tarihine kara bir leke olarak geçen bu olayın trajedisi Müslümanlar arasında post travmatik bir süreç yaşatmıştır. Ötekileşmenin başlangıç noktası Kerbela'dır. Bu olaydan sonra İslâm'ın amacı birer birer unutulmuş ve siyasal stratejiler muhteviyatın önüne geçmiştir.

Muaviye'nin İslâm'ın emir ve yasaklarına uygun olmayan bu davranışları hilafetin saltanata dönüşmesine neden olan en güçlü argümanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Saltanat'ın sürdürülmesi ve geliştirilmesi aşaması ise Yezid'in velihat tayin edilmesi ve ümmetin ona zorla bey'at ettirilmesidir.⁵⁵⁹

Tarihi kaynaklardan öğrendiğimiz üzere Yezid de kendisini hiçbir zaman halife olarak görmemiştir. Her ne kadar o makamı istese de bu durum için uygun olmadığını yaşadıkları olaylar silsilesinden mütevellit çok iyi bilmektedir. Çünkü İslâm dininde devletin başı kutsaldır. Bu sebeple iktidarda bulunan devlet başkanı adil, dürüst, eşitlikçi, bilgi ve âlim olmalıdır. Yezid bu hususların hiçbirini kendisinde görmüyordu öte yandan kimse de Yezid'in devletin başına geçeceğini düşünmüyordu, ancak olayların akışını değiştiren bir kişi vardı, o da Muğire idi. Muğire ile Muaviye arasında şu konuşma geçmiştir:

“Müminlerin emiri! Biliyorsunuz ki, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Müslümanlar arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiş ve şehit halifenin kanı hususunda Müslümanlar çatışmış, aralarında kan dökmüşlerdir. Şayet uygun görüyorsan Yezid senden sonra halef ve veliaht olsun. Eğer bu gerçekleşecek olursa sizin vefatınızdan sonra Müslümanların kanı bir daha dökülmez, emirlik konusunda anlaşmazlığa düşmez ve toplum içinde fitne meydana gelmez”⁵⁶⁰ demiştir.

Bu konuşmanın ardından Muaviye ve Muğire ile devletin geleceğine yönelik planlar yapmak yerine temellerini attıkları saltanatı daha da güçlendirmek için stratejiler geliştirmeye başladılar. Buna mukabil Yezid'den nefret eden halk ise baskı ve zulme uğrayarak bey'ata zorlanmıştır.

⁵⁵⁸ Öz, *On İki İmam ve Kerbela*, 286-287.

⁵⁵⁹ Ağırakça, *İslâm Tarihinde İlk Siyasal Hareketler*, 77.

⁵⁶⁰ Ağırakça, *İslâm Tarihinde İlk Siyasal Hareketler*, 78.

Hiz. Osman'ın 6lümünden sonra Hiz. Ali yaklaşık 20 yıldır Suriye'yi yöneten Muaviye üzerinde halifelik otoritesini kurmayı başaramamıştır.⁵⁶¹ Şu kadar ki, Hiz. Hüseyin'in Şehit edilmesi tüm İslâm coğrafyasını etkilemiş ve sonucunda da Emeviler hiçbir vakit istikrara kavuşmamıştır.⁵⁶²

4.3. SÜNNİ ANLAYIŞINDA İMAMET

Hiz. Peygamber'den sonra halife seçim süreci tamamıyla sahabenin kendi üzerinde önemle durduğu bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahabe İslâm fıkhını uygulamak ve İslâm yaşam anlayışını nesilden nesile devam ettirmek için bu şartları yerine getirecek bir önder seçme anlayışı için Beni Saide avlusunda toplanmışlardır. Bu sebeple sahabenin bu girişiminin yalnızca dini kaynaklı olduğunu öne sürmek doğru olmamakla birlikte, dinin yaşam üzerindeki etkisini devam ettirmek üzere atılmış bir adım olarak değerlendirilebilir.⁵⁶³

Hiz. Ömer'in bakış açısına göre hilafet, halkın/ümmetin hakkıdır. O da selefi Hiz. Ebu Bekir gibi hilafeti bir hanedanlığa çevirmeyi reddederek iktidar gücünü oğullarına miras bırakmamıştır. Oysa sahabelerden bazılarının bu yönde tavsiyeleri olduğu bilinmektedir. "Ey müminlerin emiri, oğlun, Abdullah'ın hilafet hususunda kabiliyeti vardır. Halife olarak onu bırakın. Bizim buna rızamız vardır." Hiz. Ömer'in onlara cevabı Şu olmuştur. "İçlerinden birinin hilafeti üstlenmiş olması Hattap ailesine yeter." Sonra oğluna dönerek kendini uyarmıştır. "Ey Abdullah! Sakın" Sakın" O urbayı sakın giyme!"⁵⁶⁴

Raşid halifeler döneminde bu denli güçlü ve etkili mesajlar verilmesine rağmen Emevi ve Abbasi hanedanlıkları döneminde yaşanan güç zehirlenmesi ister istemez iktidarın insan fitratını değiştiren ve dönüştüren etkili bir mekanizma olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu değişim ve dönüşüm tarihsel süreç içerisinde hile teorisi olarak anılmaktadır. "Çoğu zaman toplumun ve kamuoyunun gelişimi, değişim noktasından daha önce olur. Hatta ister beşeri ister semavi olsun hukuk sistemleri yalnızca iyiliği emretmekten, toplumu ıslah edip değiştirme amacıyla var olmuşlardır. Şu halde

⁵⁶¹ Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 50.

⁵⁶² Baş, *İslâm Tarihi*, 334.

⁵⁶³ el-Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 41.

⁵⁶⁴ Katip, a.g.e., 53-54.

yasama, teoriyle pratiği birbirine yaklaştırıp hayata uyum sağlayacak şekilde hukuku tadil etmeyi gerektiren toplumsal ihtiyaçlardan daha sonra gelmektedir.”⁵⁶⁵

Toplumsal ya da bireysel hadiselerde bazen hileye başvurmak geleneksel bir eylem biçimidir. Hile de yönetim konusundaki çıkmazlarda ön plana çıkmaktadır, toplumsal olarak karşılaşılan problemleri bir şekilde çözüme kavuşturmak için eldeki tüm imkânlar seferber edilir de ancak bunun sonucunda yine de çözüme tam anlamıyla kavuşulamamış ise hile yoluna başvurulur. Yetki genişletilir yasama yoruma dayandırılır ve ulaşmak istenilen amaca meşru olduğu varsayılarak varılır. Ancak hilenin ruhunda bir tartışma zemini olmadığından dolayı gelişip vücut bulması imkânsızdır. Bu sebeple toplumun uzun yıllar boyunca filtrelediği kurallar silsilesini ekarte ederek yasama alanında kendisine bir yer bulur.

Hile, genellikle otoritenin gücü kendi lehlerine kullanmak amacıyla geliştirdiği bir kavram olarak literatürde yer almaktadır. Bahsi geçen hanedanlıklarda da sık sık rastlanan durum da budur. “Öyle anlaşılıyor ki, hile, eskilerin kutsadıkları, dini bir temeli olan veya gelenekten devralınan dogmalardan kaynaklanmakta olup onların akıllarına hakim olan donukluğu aşmak için zorunlu idi... Daha sonra bu yöntem gelişmiş devletlerde nispeten hakimın yetkisini genişletmek veya kralların yahut devlet başkanlarının despotluklarını aşmakta kullanılmıştır. Yine anlaşıldığı kadarıyla hile, kanundan kaçmak ve özel bir çıkar sağlamak gibi kişisel amaçlarla da kullanılmıştır.”⁵⁶⁶

Oysa İslâm fikhî vahiy kaynaklı olmasından dolayı, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ayeti kerimeler kesin hükümler içermektedir. Yönetimi elinde bulunduran otoritenin bu durumu görmezden gelip İslâm fikhî adı altında hileye başvurarak İslâm’ın ruhuna uygun düşmeyen bir yönetim modeli geliştirmesi ve kendi çıkarlarına hizmeti sağlayacak davranış ve edimlerde bulunması İslâm hukuk felsefesi ile bağdaşmamaktadır.

Bu konuda, “Locke, Rousseau ve Hobbes, kişilerin devletle olan ilişkilerine dair teorilerini “toplum sözleşmesi” temeline dayandırmışlardır. Onlar realiteye karşı şöyle bir varsayımdan hareketle hile ortaya koymaktadırlar: İnsanlar doğal yaşamdan toplumsal düzene toplumsal bir sözleşme sonucu ulaşmışlardır. Bu sözleşme gereği

⁵⁶⁵ Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 50.

⁵⁶⁶ Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 50.

insanlar kendilerini yönetecek kişiler lehine bazı hürriyetlerinden feragat etmişlerdir.”⁵⁶⁷

Bununla beraber İslâm yönetim anlayışında şura son derece mühim bir nitelik taşımaktadır. Ancak hile teorisi burada da kendine yer bulmuştur. “Yöneticinin görüşü her zaman sağlam bir delile dayanmayabilir ve dolayısıyla her zaman şeriata tam uygun olmayabilir. Ancak buna rağmen kimi Ehl-i Sünnet mensubu fıkıhçı ve düşünürler halka yahut çoğunluğun görüşüne müracaat edilmesini reddeder ve İslâmî hayat içerisinde halkın değiş şeriatın egemen olacağını, dolayısıyla yöneticinin “Şura”ya bağlı kalmak zorunda olmadığını söylerler.”⁵⁶⁸

“Hz. Ömer dönemi için “Anayasal Meşruiyet” terimini kullanabiliriz. Hz. Ömer’in bizzat kendisi de yönetimi için bu anayasal kavramını özellikle vurgulamış ve halka kendi yöneticilerini seçme hakkı vererek şöyle demiştir. “Hilafet ancak şura ile olur. Emirlik şura ile olur.”⁵⁶⁹

Bu nedenle hile teorisi devlet başkanlığı seçiminde de ön plana çıkabilir. “İslâm’ın temel kaynaklarında devlet başkanının o mevkiye nasıl geleceği belirtilmediğine göre, herhangi bir yolla gelebilirler. Elbette ki zorla o mevkiyi ele geçirmeyi hiç kimse tasvip etmemektedir... Zira zorun, cebri kuvvetin getireceği tehlikeleri akıtacağı kanı önceden hesap etmek mümkün değildir. Bu konuda sağlıklı yol, irsiyet ve seçim usulleridir.”⁵⁷⁰ Bu durumdan hareketle, yaşam biçimini İslâm’ın emir ve yasaklarına göre şekillendirmiş kimselerin hile yolu ile iktidara gelmesi büyük günahlardandır ve iktidarlığı yok hükmündedir.

“Selef ya da İslâm’ın ilk kuşağı, Muaviye b. Ebu Süfyan’ın iktidarı zor kullanarak ele geçirerek hilafeti verasete dayalı bir saltanat rejimine dönüştürmesini hilafet prensiplerine ve taşıması gereken zorunlu niteliklerine yönelik bir ihtilal, krallık ve şahlığa doğru bir dönüşüm olarak kabul etmiştir. Hilafet ve saltanatı birbirinden ayıran sınır; adâlet, şura ve halkın Halife’ye rıza göstermesidir.”⁵⁷¹

“Hz. Peygamber’in, devlet başkanı niteliğini nübüvvet, risalet, fetva ve kaza tasarruflarının ötesinde bir şeydir. Devlet başkanı insanları yönetme, toplumun yararın

⁵⁶⁷ Fâsî, a.g.e., 53

⁵⁶⁸ Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 239.

⁵⁶⁹ Ahmet el-Katip, *Anayasal Meşruiyet*, trc. Sümeyra Özkan, 1. Baskı, (İstanbul: Mana Yay, 2013), 69.

⁵⁷⁰ Mehmed Niyazi, *İslâm Devlet Felsefi*, 9. Baskı, (Ankara: Ötüken Yayınları, 2013), 82-83.

⁵⁷¹ Katip, a.g.e., 126.

olan şeyleri yapıp zararına olan şeyleri engelleme, suç işleyenleri cezalandırma, taşkınlık gösterenleri ölüm cezasına çarptırma, insanları ülke içinde iskân etme gibi görevleri üstleniştir. Hz. Peygamber'in fetva, risalet ve tebliğ fonksiyonuyla yaptığı bir şey kıyamet gününe kadar insanlık için konulmuş bir şeriat hükmündedir.”⁵⁷²

“Şu açıktır ki İslâm, sadece, insanların ibadetler aracılığıyla yaratıcısıyla kurduğu ilişkiye ya da ahlâkî değerlerin gerekliliğine önem veren bir din değildir. Aynı zamanda, cihat, zekat, cizye, devletlerarası anlaşmalar, hadler, hakemler ve kişisel durumlar üzerine kanunlar vb. siyasi, hukuki, iktisadi ve askeri yönleri de bünyesinde barındıran bir dindir. Bütün bunlar ise, uygulamaya konulabilmek için bir devlete ihtiyaç duyar.”⁵⁷³

“İslâm'da devlet başkanına Halife denilmiştir. Çünkü topluluğu sevk ve idarede Peygamber'e halef olmuştur. Binaenaleyh “Ey Peygamber'in halifesi demekle sakınca yoktur. Genel olarak “Halife terimi kullanılır. “Ey Allah'ın Halifesi” demenin uygun olup olmayacağı hususunda iki fikir vardır... İnsanlar arasında Allah'ın hak ve kanunlarını ayakta tuttuğundan Allah'ın halifesi kullanılabilir. Diğer görüş ise; ancak ölen veya kaybolanın halef bırakabileceği, Allah'ın ise haşa ölen veya kaybolan birisi olmadığına göre bu sözün söylenemeyeceğidir.”⁵⁷⁴

Mevdûdî, kötü hileye örnek sadedinde zekâtın vergi olarak düşünülmemesi gerektiğini, arasında çok net ayrımlar olduğunu, verginin bir sorumluluk zekâtın ise bir ibadet olduğunu ifade eder.⁵⁷⁵

İslâm devletlerinde halifenin etkin mekanizma olarak kullanılması bahsi geçen anlatımlar ile doğru orantılıdır. Bir otoritenin yeterli güce haiz olabilmesi için o otoritenin desteklendiği yol ve yöntemleri de yakinen incelemek gerekir. Eğer bir halife gücünü etkin ve orantılı bir biçimde halkın faydasına olacak şekilde kullanıyorsa burada İslâm'ın fitratına aykırılık söz konusu değildir. Ancak zulümden yana tavır takınıyor, halkın istek ve iradesine karşı çıkıyorsa İslâm'ın kendisine emrettiği anlayıştan uzak bir tavır sergilediğini ifade edebiliriz.

⁵⁷² Fasi, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 141.

⁵⁷³ Katip, *Çağdaş İslâmiyet Sisteminde Anayasal Meşruiyet*, 55.

⁵⁷⁴ Maverdi, *el-Ahkamü's Sultaniye*, 52.

⁵⁷⁵ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 132.

İslâm hukukçularına göre genel kanaat, halifenin adâletli bir yönetim tarzı benimsemesi ve bunu İslâm'ın emir ve yasaklarını göz ardı etmeden yapmasıdır. Ancak hal böyle iken, aksi bir tutum ve davranış hem İslâm dininin vermek istediği mesajı engelleyecek hem de dinin bütününe ciddi zararlar verecektir. Bu sebeple halifenin aynı zamanda İslâm'ın temsilciliğini yaptığı fikri her daim ön planda olmuştur. Bundan dolayıdır ki, halife seçiminde yalnızca iyi bir devlet adamlığının yanı sıra maneviyatı güçlü kişilerin tercih edilmesi olmazsa olmazlar arasında yer almaktadır. Bu niteliğe uygun olmayan davranışlar geliştiren devletler birçok açıdan yanlışlıklar denizinin içinde boğulmuşlardır.

Halife seçimine ilişkin görüşler şu şekilde yer almaktadır. Hz. Peygamberin vefatı ile birlikte halife seçimine ilişkin üç görüş ortaya çıkmıştır: Bu görüşler Ensar, Muhacir ve Ensar'dan olan Habbab b. Münzir'e aittir.

- a. Ensar, Hz. Peygamber'i ve dini canları pahasına korudukları için halifeliği kendilerinin olarak görmüşlerdir.
- b. Muhacirler ise Ensar'a hak vermekle birlikte Allah'a ilk ibadet edenin kendileri olduğunu ve kendilerinin dışarıda kalamayacağını ifade etmişlerdir.
- c. Ensar'dan olan Münzir ise hem Ensar'dan hem de Muhacirler'den bir yönetici seçilmesi düşüncesini öne sürmüştür. Ancak tartışmalar sonucunda Hz. Ebu Bekir'in seçilmesi yönünde bir mutabakat zemini oluşturulmuştur.⁵⁷⁶

Habbab, “yeni kurulan İslâm Devletinin biri Medine'de Ensar, biri de Mekke'de Muhacirlere ait olmak üzere iki devlete bölünmesini içeriyordu.”⁵⁷⁷ Ancak Hz. Ömer bu teklifi kabul etmeyerek “İki kılıç bir kına girmez” ifadesini kullanmıştır.⁵⁷⁸ Iraklı hukukçular, bir halifenin seçilebilmesi için ona biat etmenin şart olmadığı hususunun ifade ederler. “Halife seçiminde, Iraklı hukukçulara göre; seçmenler heyeti tarafından biat edilmeden de bir şahsın imamlığı teessüs edebilir ve halkın ona itaati gereklidir... Hukukçular ve kelamcıların çoğunluğuna göre; kendiliğinden hilafet makamına gelen bir şahsın halifeliği teessüs etmiş olmaz. Çünkü hilafet rıza ve seçimle teşekkür eder. Seçmenler heyetinin ona halifeliği vermesi suretiyle teşekkülü temin edilmelidir.”⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 58.

⁵⁷⁷ Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 45.

⁵⁷⁸ Katip, a.g.e, 45.

⁵⁷⁹ Maverdi, *el-Ahkamü's Sultaniye*, 36.

“Emeviler (Mervaniler) babadan oğula veraset yoluyla sultan olmaya devam ettiler, Şura prensibi tamamen rafa kaldırılmış, hilafetin yalnız adı kalmıştı. Tahta geçen her yeni hükümdar, muhalefete karşı şiddet ve kaba kuvvetin en ağır biçimini uygulamakta tereddüt etmiyordu.”⁵⁸⁰ Bu durumu ve adâletsiz bir hükümdarı Rousseau şu şekilde açıklar: “Ben seninle tamamen senin aleyhine ve benim lehime olan bir anlaşma yapıyorum ve ben bu anlaşmaya işime geldiği sürece uyacağım, sen ise benim işime geldiği sürece ona uyacaksın.”⁵⁸¹

“Öte yandan, Sünni siyasi düşünce yöneticinin karar alması husunda ‘şura’ ilkesine formalite haline getirmiştir. Nitekim birkaç istisna dışında bütün fıkıhçılar ‘şura’nın imam için herhangi bir bağlayıcılığı olmadığı ve sadece “müstehab” olduğu eğilimindedirler.”⁵⁸² “Siyasi otoriteyi ifade etmek üzere kullanılan kavramlardan biri de imamettir. İmam kelimesi erken dönemlerden itibaren kullanılmıştır... Kelime, namaz kıldıran kişi için de kullanıldığı için zamanla devlet başkanlığı için el-İmametü'l Kübra/ el-İmametü'l Uzma, namaz imamlığına da el-İmametü's Suğra denmiştir.”⁵⁸³

“Oysa, Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu devlet başkanlığına fazilet ve liyakatçe en ileri olanın gelmesi üzerinde durmuştur. En üstün insanın seçilmesi ilke olarak kabul edilmiştir. En üstün insan seçilmezse, durumun ne olacağı uzun uzun tartışılmıştır. Bu konuda Eş’ari şöyle diyor.”⁵⁸⁴ “Efdal varken mefdulün imameti caiz değildir. Zira insanların efdale inkıyad etmeleri daha çok mümkün ve ona biat etmesi hususunda fikir birliği daha kolay görünüyor, üstelik imamet Hz. Peygamber’e niyabettir. Şu halde imamete seçilecek kimsenin en üstün mertebede kimse olması gerekir, nitekim Peygamber de en üstün kimsedir.”⁵⁸⁵

“Seçimle veya veliahtlık suretiyle şahsında halifelik kesinleşmiş olan birinin bulunduğunu bilmek bütün İslâm toplumunun vazifesidir. Şahsını, ismini, özel durumlarını bilmek yalnız seçmenler heyeti için şarttır. Süleyman b. Cerir ise: İnsanların hepsine Allah ve Resulünü bilmek gibi halifenin zatını ve ismini bilmek

⁵⁸⁰ Katip, a.g.e., 123.

⁵⁸¹ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, 39.

⁵⁸² Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 237.

⁵⁸³ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 13.

⁵⁸⁴ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 84.

⁵⁸⁵ Niyazi, a.g.e., 84.

vaciptir, der. Âlimlerin çoğuna göre de, halife hakkında özlü bilgiye sahip olmak herkesin gereklidir, geniş bilgiye lüzum yoktur.”⁵⁸⁶

Burada devlet başkanının tüm yönlerinin seçici kurul tarafından titizlikle bilinmesi hususu ön plana çıkarken, halkın başkanın tüm yönlerinin bilmesine gerek olmadığı hususu vurgulanmıştır. Buradaki temel amaç toplum içerisinde oluşabilecek ikircikli yaklaşımların önüne geçebilmek ve düzeni bozucu herhangi bir fitneye mahal vermemektir. Cahiliyet devri Arap şairlerinden El-Afvehü'l Evdi şiirinde, “İnsanların cahilleri idareci olduğunda, insanlar kötülüklerden, anarşiden kurtulamayacağı gibi sürur ve rahatlığı da bulamayacaklardır”⁵⁸⁷ der.

İdarecinin halkıyla bütünlük içerisinde olması, adâleti, hakkı ve hakkaniyeti gerektiği yerde gerekli şekillerde ayırım gözetmeksizin uygulaması, atayacağı yöneticilerin İslâm'ın temel prensiplerinden ayrılmaması, insanlar arasında etnik, dini, ayrımcılıklar yapmaması, birini bir diğerinden üstün tutmaması, nepotizmden kaçınması, yoksullukla mücadele etmesi, zengin ve fakir arasında ayrımı ortadan kaldırması, zekât ve sadaka konularında titizlik göstermesi, halkının çıkarı için kendi çıkarlarını yok sayması, bireyin değil toplumun menfaatine kararlar alması, ilim ve fenni her daim desteklemesi, açık görüşlü olması, eğitime her alanda destek vermesi, şiddeti değil barışı destekleyen bir anlayış içerisinde olması, İslâm'ın ruhuna uygun bir idareci modeli olarak resmedilebilir.

Bu düşünceden hareketle ilk dönem İslâm örneği devam ettirildiğinde, Hz. Ömer'in eğitime verdiği büyük önem ifade edilebilir. Cüfeyne adlı bir Hristiyan'ı ahaliye okuma yazma öğretmesi için Medine'de istihdam ettiği bilinmektedir.⁵⁸⁸ Bu özellikleri taşımayan yöneticiler karşılarında, İslâm dininin önemli müçtehitlerini ve büyük mezhep imamlarını bulmuşlardır. Onlar doğruya yöneltmek için hükümdara karşı isyanda bulunmuşlardır. Çünkü zulmün olduğu yerde İslâm ilkelerinden bahsetmek mümkün değildir. “Aslında Ehli Sünnet fıkıhçılarının çoğu yöneticiye koşullu itaat prensibini kabul etmiş ve yoldan çıkan yöneticinin azledilmesi gerektiğini söylemişler ancak bu kararı uygulayacak mekanizmalara sahip olamamışlardır.”⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ Maverdi, *El-Ahkamü's Sultaniye*, 51.

⁵⁸⁷ Maverdi, a.g.e, 29.

⁵⁸⁸ Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 51.

⁵⁸⁹ Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 248

Mevdûdî'ye göre “İslâm'da adâlet vardır sözü de İslâm'a hakkını vermeyen eksik bir ifadedir. İslâm'ın ilk gayesi adâlettir. İslâm ancak adâleti ikame etmek için gelmiştir.”⁵⁹⁰ Hulefa-i Raşidin döneminde, halifeler şu standardı belirlemişlerdi. “Ben aranızda adâletle hükmettiğim sürece bana itaat edin, adâlete aykırı davrandığımda ise bana itaat etmek zorunda değilsiniz.”⁵⁹¹

Hz. Peygamber'den kalan mirasların en büyüklerinden bir tanesi de Adâlet ilkesidir. Hulefa-i Raşidin dönemi halifelerinin, adil bir yönetim anlayışını tüm insanlığa evrensel bir mesaj olarak iletmesi Hz. Peygamber'in mirasına olan bağlılığı ortaya koymaktadır. Müminler bu mirası nesiller boyu aktarmakla görevlidir. Sünnetin tabiatında da bu vardır. Diğer yandan modern yönetim anlayışının temelinde yatan adâletli yönetim ilkesinin ilk tohumlarının atıldığı döneme de işaret etmiş olmaktadır.

Abbasiler döneminde çeşitli bürokratik görevlerde bulunmuş İbnu'l Mukaffa yöneticilik üzerine şu şekilde yorumda bulunur. “Yöneticilikte ihtiyacın, üç niteliğe olsun: Rabbinin rızası; konumu senin üstündeyse, sultanın rızası; yönettiklerinin rızası. Maldan ve anılmaktan vazgeçmenin sakıncası yok. Her ikisinde de güzel, hoş ve yeterli olacak ölçüde sana gelecektir. Bu üç niteliği, vazgeçemeyeceğin bir konuda tut. Mal ve anılmayı ise, vazgeçebileceğin konumda tut.”⁵⁹²

Mevdûdî, İslâm dini içerisinde diktatörlüğün barınamayacağını, buna gerekçe olarak da hüküm koyan makamın yalnızca Yüce Allah olduğunu ifade eder.⁵⁹³ Bu durumda İslâm'ın temel kaynakları önemli bir kılavuzluk niteliği taşır, ancak kimi zaman bu kılavuzların yanlış yorumlanması neticesinde ortaya ikircikli bir yapı çıkmaktadır. Şöyle ki;

“Sünnet, İslâm hukukunda, Allah elçisinin ya sözü ya fiili veya tasvibi ile olur şeklinde ifade edilmiştir. Sünnetin mahiyeti yeterince bilinmediğinden gerek batılı ve gerekse Müslüman hukuk bilginlerince, İslâm devletinin değerlendirilmesinde korkunç hatalar yapılmıştır... Hz. Peygamberin devlet hayatındaki bir uygulaması daha sonraki halifelerden birisi, mesela Hz. Ebu

⁵⁹⁰ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 145.

⁵⁹¹ Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*, trc. Abdulaziz Hatip 2. Cilt, “Nisa”, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 166.

⁵⁹² İbnu'l Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslubu*, trc. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 55.

⁵⁹³ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 150.

Bekir veya Hz. Ömer değiştirince veya İşlâm devletine yeni müesseseler katınca İşlâm devletinden sapma olarak değerlendirilmiştir.”⁵⁹⁴

Nisa suresinde; “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir*”⁵⁹⁵ buyrulmuştur. Zemahşeri bu ayetin tefsirini şöyle yapar:

İdarecilere, emanetleri ehline vermelerini ve adâletle hükmetmelerini emrettikten sonra, insanlara da o idarecilere itaat etmelerini ve onların kararlarına uymalarını emretmektedir. “Sizden olan idareciler”den kasıt adil idarecilerdir. Çünkü Allah ve Resul’ünün, zâlim idarecilerle hiçbir ilişkisi yoktur ve itaatin gerekliliği konusunda Allah ve Resulü gibi kabul edilmezler. Allah ve Resulü ile ancak adâleti tercih, hakkı yeğleme, bu ikisini emretme ve bunların zıddından menetme konusunda o ikisine uyan yöneticiler bir arada kullanılabilir.⁵⁹⁶

Öte yandan Hz. Peygamber’in vefatından sonra halifenin kim olacağı konusunda tartişmalar ve tartişmaların daha Hz. Peygamber’in na’sının defnedilmesinden önce başlaması, “ashabın bu konuda nasıl titizlikle durduğunun en açık delilidir.”⁵⁹⁷ Teftazani; “Hatta imam tayin etme işini, defnetme işine takdim etmişlerdir. Her imamdan sonra durum böyle olmuştur.”⁵⁹⁸

İşlâm fikhında yönetici seçiminin de belli başlı kriterleri bu süreç içerisinde bir standarda girmiştir.

“Tayin edilecek imamda aranılacak vasıflar beştir.

1-Erkek olmak.

2-Dürüst ve adil olmak.

3-İyi okuyuculuk.

⁵⁹⁴ Niyazi, *İşlâm Devlet Felsefesi*, 120.

⁵⁹⁵ Nisa 4:59.

⁵⁹⁶ Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*, 164.

⁵⁹⁷ Niyazi, *İşlâm Devlet Felsefesi*, 56.

⁵⁹⁸ Niyazi, *İşlâm Devlet Felsefesi*, 56.

4-Fakihlik.

5-Dilinin kekeme olmaması, sözlerinin anlaşılabilir olmasıdır.”⁵⁹⁹

Yine devlet başkanını seçimine ilişkin hem seçici kurul hem de halifede aranacak şartları Maverdi şu şekilde sıralamıştır.

- a- “Bu kimselerde adâlet-i mutlaka'nın bulunması şarttır.
- b- Devlet reislerinde gerekli olan şartı, temyiz edebilecek kadar bilgili olmalıdırlar.
- c- Hükümdarlık makamına elyak (en layık) kişinin seçilmesini temine medar olacak rey ve hikmetin mevcudiyeti gerekir.
- d- Müslüman olmalıdırlar.
- e- Akil baliğ olmalıdırlar.”⁶⁰⁰

Maverdi'ye göre halifenin iktidarını düşüren iki konu vardır. Bunlar, halifenin adâletten ayrılması ve sağlığını kaybetmesi olarak değerlendirilmiştir. Bir halife, toplumun huzur ve refahını bozarak, İslâm'ın emir ve yasaklarına karşı gelirse hilafeti re'sen düşecektir. Diğer yandan akıl sağlığını kaybeder, ya da halifeliği sürdürmesine mani olacak şekilde hastalanırsa yine halifeliğini bırakması mecburidir.⁶⁰¹ Çünkü İslâm'da halifenin en temel görevi toplumda mutlak adâleti sağlamak üzerine kuruludur.

Rousseau, “uluslara uygun düşen en iyi toplum kurallarını keşfedebilmek için üstün zekâlı bir insana ihtiyaç vardır ve bu insanın öyle olması gerekir ki, bütün beşeri ihtirasların aşınası olduğu halde, hiçbirine kendini kaptırmamış olsun; tabiatının bizim tabiatımızla hiçbir ilgisi bulunmasın, ama yine de insan tabiatını en derin noktasına kadar bilsin; mutluluğu bizim mutluluğumuza bağlı olmamasına rağmen, bizim mutluluğumuz için uğraşmak isteği ile içi dolu olsun”⁶⁰² der.

“Mevki, makam isteği o makama layık olduğu sürece mubahtır, mekruh sayılmaz. Yusuf Peygamber'in Firavun'dan idarecilik ve hilafeti isteği “*Yusuf: Beni memleketin hazineleri üzerine memur et, çünkü ben onları korumaya muktedirim.*

⁵⁹⁹ Maverdi, *El-Ahkâmü's Sultaniye*, 197.

⁶⁰⁰ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 86.

⁶⁰¹ Maverdi, *El-Ahkâmü's Sultaniye*, 55.

⁶⁰² Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, 67.

Bütün tasarruf şekillerini de bilenim dedi”⁶⁰³ şeklinde anlatılır. Yusuf Peygamber nefisini anlattıktan sonra: “Çünkü ben onları korumaya muktedirim,”⁶⁰⁴ demiştir.

Ayet-i Kerîme’den anlaşılacağı üzere, kişinin hak ettiğini düşündüğü ve İslâm’ın öngördüğü şartları taşıdığını kendince tasdik etmesi halinde yöneticiliğe talip olabilir ve seçici kurul önünde adaylığının tartışılmasına olanak tanıyabilir.⁶⁰⁵

İbn Mukaffa, yönetimi elinde bulunduranlara bazı öğütlerde bulunur; “Yönetici olduğunda, övülmeyi ve kendini övmeyi sevmekten ve insanların bunu öğrenmesinden sakın. Yoksa izdihamla girecekleri bir gedik, açacakları bir kapı, yapacakları ve gülecekleri gıybet konusunu olursun. Bil ki övgüyü kabul eden, kendini öven gibidir. Kişinin övülmeye duyduğu sevgi, onu bu övgüyü redde yöneltici olmalıdır. Övülmeyi reddeden, övgün biridir. Övülmeyi kabul eden ayıplanır.”⁶⁰⁶

“Maverdi, hilafetin hem din hem dünya için gerekli olduğunun ısrarla altını çizerek hilafete, onu dini bir makama dönüştürmek suretiyle bir kutsallık verir. Nitekim şu sözleriyle de bu görüşünü açıkça ifade eder: İmamlık, dinin korunması ve dünya işlerinin yürütülmesinde nübüvvetin halefidir.”⁶⁰⁷ Maverdi’nin hilafet yaklaşımı, Abbasi ve Emevi hanedanlıklarını bütününe meşru kılmak için kullandığı bir tanım olarak değerlendirilebilir. Oysa bu dönem içerisinde hilafet makamının İslâm’ın fitratına uygun olmayan hal hareket ve tutumlarda bulunduğu tarihsel bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple, bütüncül değil de dönemin parça parça ele alınması daha isabetli olacak ve genel bir yorumdan ziyade vuku bulan hadiseleri hilafet makamının dönemsel süzgecinden geçirerek değerlendirilmesi uygun olacaktır.

4.4. HİLAFETİN İSLÂM YÖNETİM ANLAYIŞINA ETKİSİ

İslâm yönetim anlayışı kendisine özgü bir tutum sergilemektedir. Bu sebeple gerek toplumun maddi unsurları gerekse de manevi unsurlarının birlik ve beraberliğinde İslâm devlet nizamı son derece etkindir. Bu etkinlik İslâm devleti

⁶⁰³ Yusuf 12:55.

⁶⁰⁴ Maverdi, *El-Ahkamü’s Sultaniye*, 153

⁶⁰⁵ Acar, Abdullah, *Fikhî Açıdan Kur’an Kıssaları*, 392.

⁶⁰⁶ Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslubu*, 55.

⁶⁰⁷ Katip, *Çağdaş İslâm Siyaset Sisteminde Anayasal Meşruiyet*, 96.

iddiası ile ortaya çıkan bir yönetimde mevcut değilse o devlete İslâm Devleti denmesi doğru değildir.

Bu konuya Maverdi şöyle yaklaşmaktadır “Eğer bir İslâm Devleti, İslâm tebliğini tam olarak, bu nizamın etrafında çevirmemiş ise, o zaman İslâm davasını gütmemiş demektir. İslâm davasında, bu nizamı tam olarak göz önünde bulunduran bir İslâmî hükümet bu davayı hak üzerine kurmak ister”.⁶⁰⁸

Ancak “Peygambersiz hayata uyumda güçlük çeken kuruluş devri Müslümanlarını sorgulamaktan kaçınmak, sonraki nesiller arasında ortaya çıkan ve nesiller boyu aktarılan kötü bir miras oldu.”⁶⁰⁹ Bu durum ise, İslâm yönetim anlayışında doğrudan negatif yönlü bir etki yarattı.

Konuya ilişkin olarak Yaman, “Siyaset ve Fıkıh” adlı eserinde bu durumu şu şekilde tespit etmektedir. “İslâm’ın temel yaklaşımı ve Hz. Peygamber sonrası ilk siyaset sistem tecrübeleri, çok daha ileri bir anlayışa götürme istidadına sahipken siyasetin bizzat kendisi buna engel olmuştur.”⁶¹⁰

Hz. Peygamber sağlığında idarî ve manevi konulara olan yaklaşımı insanlara derin bir huzur ve güven sağlamamıştır. Ancak Hz. Peygamberin vefatı İslâm dünyasını kökünden etkileyecek tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Çünkü Hz. Peygamber yaşadığı dönem içerisinde meydana gelen birçok soruna anlık müdahalelerde bulunmuş ve sorunların huzursuzluğa dönüşmesinin önüne geçmiştir. Bununla birlikte vefatı hem O’nun izinde ilerlemek isteyenler hem de yeni bir içtihat mekanizması oluşturmak isteyenleri ortaya çıkartan bir dönüm noktası olarak tarihteki yerini almıştır. Bu süreç için çeşitli söylemler ortaya çıkmış, o dönem ki Arap kabileciliğini yeniden alevlendirmiştir.

Hz. Peygamber hasta yatağında yatarken vasiyet yazdırmak istediği tartışmalı bir konu olarak varlığını sürdürmekte ve Sünni-Şii tartışmalarının da zeminini oluşturmaktadır. Birtakım rivayetler, Hz. Peygamber, “belirli bir şahsa hilafeti vasiyet edip fitne ve fesadın önünü almak istediği söylerken; bir kısmı da, nass ile varit olmuş bir delil hususunda nacak böylelikle bir araya gelinip karmaşa ortadan kalkacağı hesabıyla, önemli hükümleri kısaca yazdırıp beyan etmek istediğini ifade

⁶⁰⁸ Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, 81-82.

⁶⁰⁹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 69.

⁶¹⁰ Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 35.

etmişlerdir.”⁶¹¹ Hz. Peygamber vefatından önce halife seçimi konusunda neden bir ipucu bırakmamış veya birisini işaret etmemiştir? Bu konuda geliştirebileceğimiz hipotezler şunlardır.

a) İslâm'ın doğuşu ile beraber toplumsal yapıda birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişiklikler tarihsel süreç içerisinde bakıldığında Arap kültürünü yeni bir yapıya kavuşturmuştur. İslâm'ın temel ilkeleri hak, adâlet, eşitlik ve düzen kavramları ön plana çıkmıştır. Yöneticinin bu saydığımız sıfatlara haiz olması İslâm'ın varlığı açısından son derece önemlidir. Bu sebeple toplum kendisini yönetecekleri bu ilkeler ışığında seçmeli, iyi ve kötü tüm sorumluluklara katlanmalıdır. Diğer bir ifadeyle toplum idarenin tüm kusurlarından müteselsil sorumludur.

b) Her ne kadar İslâm'ın kubbesi altında birleşen kabileler "toplumsal sözleşme" kurallarına riayet etseler de, eski alışkanlıklar bu düzenin istikrarlı bir şekilde devam etmesinin önüne geçmiştir. Hz. Peygamber'in bir halife işaret etmemesi, kabilelerin kendilerini yönetecek imamı tayin ederken münazara etme zorunluluğu fikrinden doğmuş olabilir. Böylece iletişim her daim sıcak kalacaktır.

c) Hilafetin kuruluş aşamasının zor olması, ileride çıkması muhtemel güçlüklerin toplumsal yapı tarafından soğukkanlılıkla atlatılması için gerekli bir ön hazırlık ve deneyim süreci olarak değerlendirilebilir.

Halife seçiminde Ensar etkili olmak istiyordu, çünkü yönetimin kendilerinde kalması Arap kabileciliğini son derece etkin bir mekanizma olarak tekrar gün yüzüne çıkaracaktı.

Hilafetin varlığı için Müslümanların onayını aldıktan bir müddet sonra bu güveni yitirir ise onay geçersiz kalır ve halife istifa etmek durumundadır.⁶¹²

Şöyle ki, “Biat konusunda Medine’de üç grubun oluştuğunu görmekteyiz. Birinci grup, Sa’d b. Ubade’nin hilafetini destekleyen Ensar ve özellikle Hazreclilerin oluşturduğu grup; ikincisi, Ebu Bekir’in hilafetini kabul ederek ona biat eden Muhacirler; üçüncüsü ise, Ali b. Ebu Talib’in başını çektiği Haşimoğulları grubuydu.”⁶¹³

⁶¹¹ Mehmet Atalan, “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2, (2004): 56.

⁶¹² Mevdûdî, *İslâm’da İnsan Hakları*, 21.

⁶¹³ Atalan, *Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları*, 60.

Hız. Ebu Bekir hilafete geldiği ilk dönemde ordusunun bir bölümünü Suriye'ye göndermiş ve şu konuşmayı yapmıştı “Davanıza ihanet etmeyin, savaşta bile insaftan ayrılmayın. Çocukları, yaşlıları, kadınları öldürmeyin; zulmetmeyin. Hurma ve diğer meyve ağaçlarını, koyun, keçi ve diğer hayvanları yemenin dışında bir amaçla kesmeyin, telef etmeyin. Kiliselerde ibadete çekilenlere rastlarsanız onları ibadetleriyle baş başa bırakın...”⁶¹⁴

Ensar, Sa'd İbn Ubade'yi halife seçmek isterken, Ensar'ın içinden Ubade'yi istemeyenler de bu durumu Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ömer'e iletmişlerdir. Beni Sa'ide de akil insanlar toplanmış ve münazaralar başlanmıştır. Bu durum Ensar ve Muhacirler arasındaki çekişmenin fitilini ateşleyen ilk girişim olmuştur.⁶¹⁵

Muhacir'lerin halifelik iddiasında kullandıkları argümanlar;

- İslmiyeti ilk biz kabul ettik.
- Peygamber soyunuz.⁶¹⁶

Ensar ise,

- Hilafeti paylaşalım bir yönetici sizden bir yönetici bizden olsun, dediler.⁶¹⁷

Hulefa-i Raşidin devri Hız. Ebu Bekr'in (632) halifeliği sürecinden Hız. Hasan'ın hilafeti bırakma sürecine kadar geçen dönemi kapsar. Bu dönem içerisinde hilafetin Hız. Ebu Bekir'e geçmesinden Muaviye'nin Hız. Aliye beyat etmemesine kadar çeşitli politik ve siyasi durumlar gerçekleşmiştir. Bu entrikalar sonucunda günümüzde İslâm dini içerisine yer alan birçok mezhepler farklı bir kimlik altında yaşamlarını sürdürmektedirler. Öte yandan bu kimlikler birer etnik temelli hareketin de başlangıcını oluşturarak toplumsal çatışma ve gerilimin de önünü açmıştır. Hız. Ali'nin şehit edilmesi ve yerine büyük oğlu Hız. Hasan'ın geçmesi, akabinde kısa bir süre sonra Hız. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye bırakması kutuplaşmanın zeminini hazırlamıştır.⁶¹⁸

Hız. Peygamber'in vefatına yakın bir zamanda İslâm coğrafyasının bazı kesimlerinde i isyanlar çıkmaya başlamış ve dinden dönmeler olmuştur. İlk halife Hız. Ebu Bekir'de bu gibi konular ile karşı karşıya kalmıştır. İsyana başlatan yerler iki kısıma

⁶¹⁴ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde nderler ve İhtilaflar*, 19.

⁶¹⁵ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 55.

⁶¹⁶ Akbulut, a.g.e., 55.

⁶¹⁷ Akbulut, a.g.e., 55.

⁶¹⁸ Daftary, *şii İslâm Tarihi*, 52.

ayrılmıştır. Dinden dönüp zekât vermeyenler ve Müslüman olup ta Hz. Ebubekir'i halife kabul etmeyenler şeklinde olmuştur. Hz. Ebubekir isyanı bastırmak istemiş ancak Hz. Ömer Tevhid'i kabul edenler ile savaşmak istememiştir. Daha sonra isyanların git gide yayılmasıyla beraber Hz. Ebu Bekir Hz. Ömer'i ikna etmiş ve isyanları kısa sürede bastırmışlardır.⁶¹⁹

Hulefa-i Raşidin devrinde, “Hz. Ebu Bekir isyan ve irtidat hareketlerini bastırarak fetihlere başlamış, Hz. Ömer fetihleri devam ettirmiş, İslâm ülkesinin sınırları doğuda Amuderya, kuzeyde Suriye ve Ermenistan, batıda Mısır'a kadar uzanmıştır. Hz. Osman bu sınırları daha da genişletmiştir. Üçüncü halifenin şehit edilmesi üzerine Hz. Ali'ye bey'at edilmişse de Şam valisi Muaviye, azilden kurtulmak için şehit halifenin kan davasını bahane ederek Hz. Ali'ye beyat etmemiştir.”⁶²⁰ Peki, halifeye kim nasıl biat edecek? Cumhur yani halk mı yoksa seçim yapmaya ehil olan Cumhur mu?

“Cumhur, çoğunluk demektir. Burada cumhurdan maksat, aşırı uçlara sapmayan; dini Hz. Peygamber ve raşid halifelerin geliştirdikleri usul içinde anlayan, hadisleri, guruplara göre değil, metinlerine ve rivayet eden şahısların objektif vasıflarına göre değerlendiren ve her asırda orta yolu, gerçek İslâm anlayışını temsil eden Müslümanlardır. Bunlar başlangıçta hem Hz. Ali hem de Muaviye'nin yanında bulunuyorlardı. Hz. Hasan'dan sonra devlet başkanlığı Muaviye'ye geçince genellikle onun tarafında bulundular”⁶²¹

Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesinde en etkili faktör, Peygamber ile olan bağı, İslâmîyeti ilk kabul edenlerden olması ve Ensar'ın uzlaşmacı yaklaşımı olarak kabul edebiliriz.⁶²²

Hz. Ebu Bekir hastalanınca kendisinden sonra hilafete birini tayin etmek istemiştir. Çünkü hilafet süreci ortada kaldığı takdirde toplumda huzursuzluğun baş göstereceği endişesi hakim olmuştur. En iyi aday olarak Hz. Ömer'i belirlemiştir. Bu süreç içerisinde başta Hz. Osman olmak üzere sahabeden birçok kişiyle görüşmüştür. Çekincesi olanlar Hz. Ömer'in sert mizacını öne sürmüşlerdir. Ancak genel kanı Hz.

⁶¹⁹ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 53-54.

⁶²⁰ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 101.

⁶²¹ Karaman, a.g.e., 104.

⁶²² Atalan, *Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları*, 60.

Ömer'in hilafeti hakkıyla yapabileceği yönünde olmuş ve Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'i kendisinden sonra halife tayin etmiştir.⁶²³

Ensar'ın, Hz. Ebu Bekir'in halife seçiminde muhalif olmaya devam etmesi, hep beraber inşa edilmiş "toplumsal sözleşme"nin yok olmasının da önünü açmıştır. Bu durumda yeni bir sözleşmenin oluşturulabilmesi adına birçok kural var olan otokratik düzene göre yeniden şekillenerek ve İslâm'ın öngördüğü temel ilkelerden uzaklaşmıştır.

Ancak, Ensar'ın bireysel değil de toplumsal düşüncesi, İslâm kültürünün bir dönem daha güçlü bir şekilde ayakta kalmasına rol oynamış ve gelişim dönemi ara vermeden devam etmiştir. Ne yazık ki, tarihsel süreç içerisinde, muhalif sesler bir takım bireysel menfaatler uğruna yeniden gün yüzüne çıkarak sönmekte olan fitili yeniden ateşlemiştir. Tutuşan fitil, günümüz İslâmcı siyasi ideolojik yapıların oluşmasına imkân tanıyarak, dinci kavramının oluşmasına imkân sağlamıştır. Günümüz siyasetinde İslâm'ın bu kadar aktif bir şekilde rol almasının kökeninde Ensar Muhacir muhalifliği yer almaktadır.

4.5. EVRENSEL PROBLEMLER VE TEMEL DEĞERLER

İslâm Hukuku, içerisinde var olduğu toplumu bütünleştirme gayesi içerisinde olan, bireye ve topluma çok boyutlu sosyal ve manevi destek sağlayan bütüncül bir disiplindir. Bu sebeple, bireyin gündelik hayatında yaşadığı sorunlara karşı nitelikli çözümler sunması da fikhın doğal bir sonucudur. Bu niteliklerine rağmen fikh disiplininin ehil ellerde olmaması neticesinde çeşitli sorunlarla karşılaşabilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel nitelik taşıması sebebiyle, İslâm hukukunun bireysel ve toplumsal sorunlara yaklaşımında evrensel değerlere de yer vermesi mutlak bir zorunluluk olarak görülmelidir. Her şeyden önce, İslâm hukuku sosyal bir mesajın dışa yansımasıdır. Toplumun ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda yalnızca günü değil, geleceği de şekillendiren, insanlara alternatifler sunan ve mümkün olduğunca kolaylık sağlayan yapısı ile fikhî diğer disiplinlerden daha farklı bir noktaya taşır.

Bilgi akışının son derece hızlı ve kolay olduğu modern dünyada doğru bilgiye ulaşmak da bir o kadar zordur. Bu sebeple fikhın kendi içerisindeki sistematığı İslâm dininin kitlelere aktarılması noktasında büyük önem teşkil etmektedir. Eşitlik, sosyal

⁶²³ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, 23-24.

devlet, adâlet, hak, ahlâk gibi modernitenin önemli yapı taşları olan kavramlar İslâmî değerlerin süzgecinden geçirilerek yeniden yorumlanmalı ve bu şekilde İslâm toplumuna sunulmalıdır.

Ancak bilginin İslâmîleştirilmesi ise çok daha farklı bir konudur. Fen bilimlerinin temel alındığı bazı noktalarda bilginin sınırları doğru çizilmelidir. Bu sınırlar bilim ile dini birbirine müdahale alanı bırakmadan, ifade serbestliği sağlayarak belirlenebilir. İslâm geleneğinde bilimsel süreç vahiy yolu ile başlamıştır. Bu suretle, o dönem içerisinde elde edilen bilgilerin tanımı mucizedir ve İslâm'ın bilgiye verdiği değer kutsal sayılabilecek niteliktedir.⁶²⁴ Ancak vahiy sürecinin tamamlandıktan sonra gerçekleştirilen bilgi epistemolojinin konusudur. Dolayısıyla vahiy yolu ile gelen bilgi ile epistemolojinin konusu bilgiyi din ve bilimin değerleri açısından birbirine karıştırmamak son derece lüzumludur.

İslâm dini, bireyin yaşamını en ince ayrıntısına kadar planlar. Bireyin ve toplumun davranış sistematüğünü belirlerken kişilerin özgür iradelerine de müdahale etmez. Fıkhnın uyarıları, başkasının hakkına müdahale noktasında başlar. Bu suretle, fikhın ahlâkî temellendirmeleri oldukça nettir. Fakat yönetimin salt dini vecibeler ile gerçekleştirilmesi ve fikhçılara geniş yorumlama alanları bırakılması, gücü elinde bulunduran iktidarın ya da egemen gücün istekleri doğrultusunda evrensel yorumlar yerel çözümlere dönüşebilir. Bu tür çözümler ancak günü kurtarır. Geleceğe yönelik ahlâkî bir yaptırım ve düzenlemesi söz konusu değildir. Küçük bir gurubun ya da bireysel birkaç egemen gücün menfaatleri doğrultusunda dizayn edilir.

Bu sebeple, İslâm dinini yorumlama ve fetva yetkisi ancak çok ehil kişilerin gözetiminde yapılabilecek bir konudur. Bu kişilerin, toplumun nazarında önemli saygınlığı olmalı ve bilgisinden şüphe edilmemelidir. Çünkü din, toplumları kontrol eden ve kendi içerisinde bir disiplin sağlayan önemli bir alandır. Bu alanın ehil olmayan kişilere bırakılması hem dinin hem de toplumun sağlığını önemli ölçüde etkiler. İslâm'ın temel değeri olan adâlet kavramını da doğrudan etkiler.

İslâm Yönetim anlayışında en önemli hususların başında adil hükümdar kavramı gelir. Hükümdarın halkına adâleti ve iyiliği sunması başlıca görevleri arasındadır. Dolayısıyla adil hükümdarı seçmek toplumun önemli vazifeleri

⁶²⁴ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 47.

arasındadır. Hükümdar eğer halkına zulüm ederse bu yönetenin sorumluluğu kadar zulme uğrayanın da sorumluluğu arasındadır.

Konuya ilişkin Klausen “Pek çok Müslüman lider kendilerini güdüleri hakkındaki şüphelerden bıkmış usanmış hissetmekte ve batılı demokratik değerlere uygunluk arz etmesi için İslâm’ı eğip bükme yönünde kendilerinden talepte bulunulmasından yorulmuş durumdadırlar” demektedir.”⁶²⁵

Klausen’in bahsettiği Müslüman liderler eğer İslâm’ı yeterince özümseyebilselerdi batının dayattığı hususlara ilişkin güçlü argümanlar ile kendi değerlerini savunabilir, onların zihinlerinde zuhur eden İslâm anlayışını kavrayıp İslâm’ın kendi değerlerini anlatabilirlerdi.

Bu durum yalnızca Müslüman önderinin sorunu olmayıp o lidere gerekli vasıfları yükleyen İslâm toplumunun da öncelikli sorumluluğu arasındadır. Çünkü İslâm yönetim anlayışında “İmamet” sorumluluğun paylaşılması neticesinde kabul gören bir liderlik anlayışının tezahürüdür. Dolayısıyla “İmam” kavramı İslâm yönetim anlayışı çerçevesinde oldukça önemli bir vazife yüklenmektedir. İslâm toplumunun bir temsilcisi olarak Müslümanlar hak ve özgürlüklerini doğru bir şekilde yansıtabilmeli ve ifade edilebilmelidir. Bunu gerçekleştiriyorsa, gerekli ehliyet ve liyakate sahip olmadığından dolayı, temsilcileri tarafından azledilmelidir.

⁶²⁵ Jytte Klausen, *İslâmı Yeniden Düşünmek Batı Avrupa’da Siyaset ve Din*, trc: Mahmut Aydın, 1. Baskı, (Ankara: Liberte Yayınları, 2005), 74.

SONUÇ

İslam Hukuku Bağlamında Yönetim ve Toplumsal Sözleşme Teorisi üzerine gerçekleştirilen bu araştırma, yönetim ya da devlet fikri ile bu fikri besleyen ana fikirleri tespitiye yönelik bir denemedir. Bu çalışma İslâm Hukuku çerçevesinde bir toplumun oluşum sürecini ana hatlarıyla ele alırken, diğeryandan da toplumun varlık nedenini güdüleyen dinamikleri İslâm Hukuku perspektifinden bütüncül bir yaklaşımla incelemektedir. Ancak çalışmayı özgün kılan husus, İslâm Hukukunun gerek Anglo Sakson gerekse de Kıta Avrupa hukukundan farklı bir edinim üzerine inşa edilmiş olduğundan hareketle geliştirilen argümanlardır. Bu farklılık neticesinde ortaya çıkan sözleşme ve yönetim anlayışı İslâm Hukukunu oldukça özgün bir noktaya taşımaktadır.

Çalışmamız; İslâm dininin hakim olduğu coğrafyalarda oluşan sözleşme ve ideal yönetim modeli anlayışına dair sonuçları tespit etmekle birlikte günümüz toplumları üzerindeki etkilerini de ele almaktadır. Bu suretle elde edilen bazı kanaatler şöyle sıralanabilir.

- Bireyler davranışlarının bir kısmını aileden, bir kısmını arkadaş çevresinden ve bir kısmını da içerisinde yaşadıkları toplumun kültüründen edinmektedirler. Bu farkında olmadan edinilen davranış geliştirme süreci toplumların şekillenmesinde oldukça büyük rol oynar ve bireylerin en çok benimsedikleri davranış biçimleri de toplumun genel kanısını oluşturur.

İşte bu oluşum süreci içerisinde aslında re'sen yani farkında olunmadan (informal) meydana gelen bir sözleşme süreci vuku bulmaktadır. Akabinde bireyin tutum ve davranışları toplumun ahlâk, adâlet ve mülkiyet dengesi üzerindeki bakış açısını belirlemektedir. Bu durum evrensel ölçekte bir kabulleniş gerçekleştirdiği gibi bir reddoluşun da hazırlayıcısı olabilmektedir.

Diğeryandan, toplumsal gelişimin kaotik bir düzenden doğması fikri, ahlâkî boşluğu tetikleyen mekanizmaların başında yer almasına sebebiyet vermektedir. Kaosun büyüklüğü ahlâkî boşluğun derinliği ile doğru orantılı olarak biçimlenmektedir. Bütüncül olarak toplumun tüm kesiminin ihtiyaç ve zorunluluklarına cevap olamayan sözleşmelerde meydana gelen boşluklar, insan fitratının temel mekaniğini oluşturan ahlâkın da farklı yönlerde belirmesi ile sonuçlanmaktadır.

Bu suretle, İslâm'ın bireyler üzerindeki etkisi bu boşluğu gidermekte ve toplumsal sözleşme üzerinde bir tamamlayıcılık etkisi yapmaktadır. Süreç içerisinde de sözleşmenin kendisi olarak yerini alabilmektedir. İnsanın beşer bir varlık olarak sosyal gruplar halinde yaşaması sözleşmenin varoluş amacını, minimalist bir düzenden ziyade pragmatik bir yaklaşıma doğru yönelttiği gözlemlenmektedir. Buna mukabil yönetim bilimi ve toplumsal sözleşme dinamik bir yapı arz ettiği için zaman ve şartlara göre, temel prensipler dikkate alınarak, bir takım tadilat ve yeni içtihatlarla güncellenmeli ve sosyal yapıya uygun bir model arayışı sürekli olarak devam ettirilmelidir. Hukukun üstünlüğü ve adalet toplumsal ufka atfedilerek olması muhtemel daha kâmil bir toplum sözleşmesi peşinde koşulmalıdır.

Dolayısıyla, İslâm coğrafyalarında oluşan toplumsal sözleşme anlayışı ile Darul Harp'te oluşan sözleşme anlayışı evrensel ölçekte birbirinden farklı bir düzeneğe sahiptir. Darul Harp'te meydana gelen sözleşmeler doğdukları andan itibaren içerisinde yaşadıkları toplumun bireylerini hem dolaylı hem de doğrudan etkilemekte ancak bu etkinin pozitif veya negatif değerleri ile ilgilenmemektedir.

Oysa İslâm coğrafyalarında gelişen sözleşme anlayışı toplumun dinamikleri ve değişkenleri üzerine kurulmaktadır. Akabinde, sözleşmenin oluşturduğu ahlâkî boşluğu doldurmakta ve zamanla ortaya çıkan negatiflikleri toplum yararına olacak şekilde pozitif olarak yeniden yorumlamaktadır.

- Adâlet kavramı, toplumların bir arada yaşama kültürüne önemli ölçüde katkı sağlayan dinamiklerin başında gelmektedir. Özellikle sözleşmenin başarısı, adâletin toplumdaki tecellisinin bir yansıması olarak kabul edilir. Muhteviyatı bakımından adâlet, diğer birçok önemli kavramsal bütünlüğünün de temel taşını oluşturmaktadır.

Evrensel ölçekte adâlet kavramına yaklaşım bu iken, İslâm Hukuku adâlet kavramını yalnızca bireyin tavırlarına bağlamayarak, birçok alanda olduğu gibi burada da çok boyutlu bütüncül bir yaklaşım sergiler. Şöyle ki, İslâmî değerler bireyin yalnızca yasalar ile toplum içerisindeki yaşayış şeklini belirlemez aynı zamanda toplumun kendi içerisinde oluşturduğu bir denetim mekanizmasını da yürürlüğe koyar. İslâm'daki adâlet anlayışının temelinde bu yatar. Yasalar adâleti sağlamak için mutlak bir gereklilik iken bunun dengeleyicisi ve gözetleyicisi toplumdur.

Günümüzde kamuoyu olarak adlandırdığımız bu süreç, aslında Fıkhın toplumsal alandaki nüfuzunun temel niteliği olarak değerlendirilmektedir. Diğer

yandan Anglo Sakson hukukunun benimsediği, denge ve denetim süreci İslâm Hukukunun doğal bir sonucu olarak sözleşme içerisinde yer almaktadır.

İslâm'ın re'sen meydana getirdiği toplumsal sözleşmenin içerisinde yer alan bir diğer husus ise adâletin evrensel tanımının yanı sıra Gannuşı'nin tanımıyla "Kutuplar arasındaki dengeyi" de kusursuz bir biçimde gözetmesi ve "hak sahibine zulmetmemek, haksız olana da hak ettiğinden fazla cezayı vermemektir." İslâm toplumlarındaki bu adâlet algısını evrenin tüm düzeninde görmek mümkündür. Bu da bize, aslında adâlet kavramının İslâm'ın çekirdeğini oluşturduğu ve diğer kavramsal bütünlüğün inşasının yalnızca adâlet temelli olabileceğini göstermektedir.

İslâm toplumsal sözleşmesinde adâlet, bireyin içselleştirmesiyle gerçekleşebilecek bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bireyin ölçülülüğu ve hakkaniyet temelli davranışları toplumsal sözleşmeye doğrudan katkı sağlar. Buradaki temel düşünce felsefi bir anlam da taşımaktadır. Küçük değişimler büyük yeniliklerin öncüsüdür. Bu sebeple, bireyin davranışları mikro ölçekte oldukça önemsiz gibi görünse de İslâm toplumsal sözleşmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir.

Söz konusu sözleşme içerisinde tek boyutlu bir hareket tarzı toplumun temeli için oldukça büyük öneme sahiptir. Dolayısıyla her birey davranışlarından ötürü yalnızca kendisine karşı değil tüm topluma karşı mutlak bir sorumluluk beslemektedir. Bu durum da İslâm toplumsal sözleşmesini diğer sözleşmelerden ayıran yegâne bir nitelik olarak görülmektedir.

Yine birtakım eleştirilerde, İslâm'ın bireylere bu kadar sorumluluk yüklemesi onların özgür iradelerini kısıtladığı yönündedir. Sonucunda da baskıcı bir sözleşmenin kaçınılmaz olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu argümanın herhangi bir destekleyiciliği bulunmamaktadır. İslâm dininin merkezinde bireyin irade serbestisi mevcuttur. Ancak sorumluluğu da yine kendisine aittir. Bu suretle günah ve sevap ölçeğinde yükümlü tutulmaktadır. İslâm dininde zorlama olmaması onun yarattığı toplumsal sözleşmede de aynı şekilde geçerlidir.

• İslâm toplumsal sözleşmesinde adâleti uygulayacak ve tatbik edecek bir üst olgu da otoritedir. Günümüzde bu yetkiyi elinde bulundurana iktidar denilmektedir. Ancak İslâm Hukuku otoriteyi bir yaptırım olarak değerlendirmez. Otorite, yalnızca adâleti tüm toplumda uygulayacak ve gerekli düzeni İslâm'ın emir ve yasaklarına uygun bir biçimde sağlayacak olan mekanizmadır.

Diğer yandan sözleşme içerisinde re'sen oluşan bir otorite kavramı daha vardır. İslâm toplumları içerisinde eğitim ve öğretim yönünden bilge, âlim ve düşünür kabul edilen kimseler de otorite kavramının bir parçasıdır. Bu insanlar toplumdaki düzeni sağlayacak bilgi ve birikimlerini ahali ile paylaşırken aynı zamanda toplumun da vicdanı konumundadırlar.

- Ahlâk, birçok disiplinin yakından ilgilendiği ve incelediği olguların başında gelmektedir. Toplumsal sözleşme içerisinde de ahlâkın önemi yadsınamaz bir boyuttadır. İslâm toplumsal sözleşmesinde ise ahlâk kavramı evrensel ölçekte tanımlanan ahlâk kavramından belli bir noktadan sonra ayrılmaktadır. Çalışmamızda evrensel ahlâk kavramını analiz ederken İslâm toplumsal sözleşmesi içerisinde yer alan ahlâk kavramının da farklılığını tespit etmeye çalıştık.

Evrensel ölçekte ahlâk, gelenek, görenek, yasalar ve dini inançla birlikte harmanlanan bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak her toplumun içerisinde yaşadığı koşullar göz önüne alındığında, benzer nitelikli, gelenek, görenek, yasa ve inanç sistemlerinin olması beklenemez. Bu durumda da asgari düzeyde uzlaşıya varılabilecek bir değerler sistemi oluşturularak evrensel ahlâk algısı yaratma çabası içerisine girilmektedir.

Oysa İslâm toplumsal sözleşmesi içerisinde tüm insanlığı kucaklayacak, bir arada yaşama kültürünü geliştirecek, insanı bir meta yerine koymaktan ziyade onu ruhu ile bütünlüklü bir varlık kabul edecek bir değerler sistemi oluşturulmuştur. Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse Hz. Peygamber'in hayatından birçok ahlâkî edini mi görebilmekteyiz. Bu suretle İslâm toplumları içerisinde varlığını sürdüren sözleşmeler evrensel mesajlar taşımanın yanı sıra tek boyutlu insan algısını çok boyutlu bir bakış açısına çevirmektedir.

Diğer yandan İslâm'ın bu çok boyutlu algısı bazı istismarlara da uğramaktadır. İslâm dinini kendi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda yorumlama girişimleri bazı kötü niyetli kişi, kurum ve kuruluşlarca kullanılmaktadır. Bu durum, İslâm toplumsal sözleşmesinin evrensel nitelikli ahlâkî mesajlarının dezenformasyona uğramasına sebebiyet vermektedir.

Çalışmamızda, İslâm toplumsal sözleşmesinin ahlâkî davranışlarının hem bireye hem de toplumlara ulaşamaması yönündeki engelleri belirlemeye çalıştık. Konuya ilişkin çözüm önerileri de sunulmaya gayret edildi. Ancak psikanalizin temel

konusunu oluşturan çocukluk çağında yaşanan olayların ileriki yaşlarda da etkisini sürdürmesi gibi, İslâm'ın doğuş yıllarında ortaya çıkan iktidar kavgalarının etkileri de günümüze kadar ulaşmaktadır. Bu sorunun çözümü geçmişi yeniden analiz edip İslâm'ın toplumlara vermek istediği mesajın gayesini açıklamaktan geçmektedir.

Yapmış olduğumuz mukayese neticesinde, ahlâk kavramının hem bireyi hem de toplumu ilgilendiren yegâne bir yönlendirici unsur olduğu tespitine ulaştık. Ancak hukuk ile ahlâkın varlık sahası ile edinim alanları arasındaki modern ve post modern insanda bulduğu karşılıkları inceleyerek, İslâm fihhının evrensel anlamda savunduğu ahlâkî değerler ile olan bağını çözümlenmeye çalıştık. Ahlâk yokluğunun karşılığı bir ahlâksızlık durumudur ve bu da ciddi manada toplumun huzur ve refahını bozacak durumlara yol açmaktadır. Dolayısıyla toplumun nabzını tutan, kadim medeniyetimizin birikimleri ile şekillenen hukuk normları ahlâkî yokluğun sebebiyet verdiği kötülükleri minimize edebilir.

Bu suretle, Sözleşme içerisinde yer alacak “ahlâk” anlayışında rehber, yalnızca Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Eğer İslâm dinini yorumlama yetisi ve yetkisi çıkar gruplarının himayesinde olursa sözleşme özgünlüğünü kaybedecek ve küresel sistemin kurbanı olacaktır.

- Toplumsal sözleşmenin ahlâk ve adâletten sonra en önemli unsurlarının başında “mülkiyet” gelmektedir. Mülkiyet temel insan hakkı olarak karşımıza çıkmakta olup, varlık biçimi insanların bir arada toplu bir biçimde yaşamalarına sosyal ve beşeri ilişkiler geliştirmelerine olanak tanır. Ahlâk ve adâlet kavramlarında olduğu gibi mülkiyet kavramı da evrensel tanımlamalar arasında baz alındığında İslâm Hukukunda farklı bir boyutta yer almaktadır. İslâm dini mülkiyete radikal bir yaklaşım sunmaz ancak onu daha insani bir veçhede yorumlar.

Kur'ân-ı Kerîm'de mülkiyetin dağılımının eşit ve hakkaniyetli olması gerektiği hususu vurgulanır. Bu suretle, İslâm toplumsal sözleşmesi oluşturulurken bu husus temel bir nitelik taşımaktadır.

Dolayısıyla, İslâm toplumlarında mülkiyetin önemi yadsınamaz, ancak bu hakkın kötüye kullanımının da önüne geçilir. Bir gurubun aşırı zenginleşmesi İslâm'ın özüne uygun bir hareket biçimi olmayacaktır. Bu İslâm'ın mülkiyete yaklaşım tarzını net bir biçimde ortaya koyar. İslâm, çift taraflı bir bakış açısı sunarak, mülkiyeti ne yok sayar ne de toplumun temelini koyar.

İslâm mülk kavramını toplumsal sözleşme içerisinde kabul etmektedir. Doğuşundan itibaren, mülk kavramına olan yaklaşımı, Kur'ân-ı Kerîm ayetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında mal ediniminin ve bu hakkının kullanımının nasıl olması gerektiği hususları net bir biçimde ifade edilir.

Günümüz modern toplumlarında serbest, rekabetçi, devlet kontrolünde veya karma ekonomik sistemlerin varlığı değerlendirildiğinde hep tek taraflı bir yönelim söz konusuysa, İslâm toplumsal sözleşmesi içerisinde çok yönlü bir davranış sergilendiğini görebilmekteyiz. Hem bireyin hem de toplumun hakları karşılıklı olarak korunmakta olup sağlıklı bir toplumun temellerinin atılmasına olanak sağlanmaktadır. Dünya üzerinde gerçekleşen huzursuzlukların büyük bir çoğunluğunun mülk üzerine kurulu olduğu düşünüldüğünde bu yaklaşım biçimi oldukça önemli bir hususiyet taşımaktadır.

Yine mülk kavramından çıkardığımız bir diğer sonuç ise, İslâm toplumsal sözleşmesinde kadına verilen önemi görebiliyoruz. Kadınların yok sayıldığı tarihsel bir dönem içerisinde Kur'ân-ı Kerîm ayetleri ile onlara mülkten pay verme ve mirasın bir parçası haline getirme son derece devrimci bir yaklaşım olarak kabul etmekteyiz.

Toplumsal sözleşme kavramının önemli temsilcilerinden olan Rousseau, ilk yerleşme ifadesini temel kabul ederek mülkiyeti tanımlar. Bu durumda diğer insanların ilk yerleşimciye saygı göstermesi gerekliliği fikrini ortaya atarak, mülk üzerindeki tasarruf yetkisini ilk yerleşimciye ait olduğunu ifade eder. İslâm toplumsal sözleşmesinde de aynı husus söz konusudur.

Hz. Peygamber bir yerde boş bir arazi söz konusu olduğunda onu ilk eken tasarruf hakkından yararlanacağını ifade eder. Bu durumda, Rousseau'nun toplumsal sözleşme kavramı içerisindeki mülkiyet anlayışı ile İslâm toplumsal sözleşmesi mülkiyet anlayışı arasında büyük benzerlik söz konusudur. Rousseau, ilk yerleşimciyi belli şartlara bağlar, arazide daha önceden kimsenin yaşamamış olması, zenginleşmeye sebebiyet vermeyecek şekilde yalnızca geçimini sağlayacak koşullarda olması ve arazinin mutlak suretle ekilip biçilmesi şartını arar. Hz. Peygamber İslâm'ın ilk yıllarında henüz kimsenin eline geçmemiş bir arazinin onu ilk defa sahiplenen kimsenin olacağını beyan etmiştir.

Bu sebeple klasik toplumsal sözleşme mülkiyet anlayışı ile İslâm toplumsal sözleşme mülkiyet anlayışı arasında temelde benzerlik söz konusudur. Ancak İslâm

toplumsal sözleşmesinde sebepsiz zenginleşme ve bireyin mülk ediniminin toplum için yararlı olması gibi koşullar söz konusudur. Birey toplumun bir parçasıdır ve tek taraflı bir menfaat söz konusu olamaz.

Diğer yandan Rousseau devleti doğal konumu itibarıyla bütün mülk sahiplerinin atası olarak kabul eder. Ona göre devlet, toplumsal sözleşmeden aldığı güçle bütün mal sahiplerinin efendisidir. Bu husus, İslâm'ın sözleşme anlayışından ayrılır bir noktadır. İslâm otoriteyi ancak bireyin çıkarı söz konusu olduğunda sözleşme içerisine davet eder. Onun dışında hiçbir şekilde bireyin sınırlılıklarına müdahale etmez. Rousseau'nun devlet egemenliği üzerinde tanımladığı bu geniş tasarruf yetkisi tek boyutlu bir yönetim anlayışına kapı aralar. Bu suretle, toplumsal sözleşme aygıtının önemli bir yönlendiricisi konumunda olan mülkiyet kavramının klasik anlayışta her ne kadar bireysel hak ve özgürlükler ile bütüncül bir yaklaşım oluşturduğu değerlendirilse de devlete geniş yorumlama yetkisi bıraktığından dolayı bireyin ve toplumun mülkiyet üzerindeki tasarruf yetkisinde özgür bir iradeden söz etmek pek mümkün değildir. Oysa İslâm toplumsal sözleşmesinde birey toplum menfaatleri doğrultusunda mülkü üzerinde her türlü tasarrufu yapma yetkisine haizdir.

- Dünya üzerinde geçmişten günümüze bir toplumun şekillenmesinde din kavramının oldukça büyük etkisi vardır. Bu suretle gerek toplumsal sözleşmeler gerekse de toplumsal sözleşmeyi harekete geçiren dinamikleri tek başına analiz etmek son derece etkisiz bir yaklaşım olmaktadır.

Yönetim anlayışı ise toplumsal sözleşmeler ile sıkı sıkıya bağlı bir ilişki içerisindedir. Toplumsal sözleşmeler re'sen olabileceği gibi, toplum normları tarafından yönlendirilmek suretiyle yapay bir sürecin de tamamlayıcısı olabilmektedir. Ancak yönetim tamamıyla toplumsal sözleşmeler baz alınarak otorite tarafından dizayn edilmiş kurallar bütünüdür.

İslâm hukuku yönetim anlayışına bir kutsallık atfeder ve onu toplumun barış, huzur ve menfaatinin koruyucusu olarak görmektedir. Yönetimin başındaki kişiye de, halife, imam, emiru'l-müminin ve sultan gibi kavramları kullanır. Bu ifadeler batılı anlamda soyluluk çağrışımı yapan prens sözcüğünden oldukça farklı bir yerde konumlanmaktadır. Çünkü batıda, prensler seçkin bir gurubu temsil ederken, İslâm fikhında önder tüm toplumun temsilcisi olarak görülmektedir.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz bir diğer hususta, İslâm dininin muhteviyatında yer alan imam kavramının ikili bir karakter sergileme biçimidir. İmam, hem bu dünya için hem de ahret için bireyin ve toplumun sınırlılıklarını hatırlatmak için vardır.

Oysa prens yalnızca elitist bir gurubun çıkarları doğrultusunda hareket eder ve kurallarını bu doğrultuda duruma, zamana ve mekâna göre yeniden yorumlar. İslâm fikhında bu hususiyet söz konusu dahi olmazken geçmiş ve gelecek arasında bir bütünlük aradığı çalışmamızdan görülebilmektedir.

Dolayısıyla İslâm toplumlarında önder kavramının tutarlılıkla eşdeğer olduğu gözlemlenmektedir. Bu tutarlığı denetleme ve dengeyi gözetleme yetkisi de toplumsal sözleşmeden aldığı güçle kamuoyunun yetkileri dahilindedir. Ancak devlet başkanının İslâm'ı yorumlama yetkisi gibi bir görevi misyon edinmesi halinde İslâm'ın özü ile uyuşmayan kayda değer ölçüde bozulmalara sebebiyet vermektedir. Duruma ilişkin çözümün ise, yönetim kademesinin, denetleme ve denge görevi gören kamuoyu tarafından sıkı sıkıya incelenmesi ile bertaraf edilebileceği değerlendirilmektedir. Kamuoyu, toplumsal sözleşmeden aldığı güçle bu görevini ihmal etmesi neticesinde ortaya çıkabilecek her türlü olumsuz sonuçtan da sorumlu olacaktır.

İslâm fikhının muhteviyatında barındırdığı bir diğer hususta yönetimi elinde bulunduran gücün, kendisini diğerlerinden üstün görme, onları etkisi altına alma veya zorbalığı başvurma gibi bir hakka sahip olmamasıdır. Batılı anlayışın etkisindeki prens kavramı soyluluğu temsil eder ve bu suretle, üstünlük, etkileme ve nüfuz güçlerini kullanır.

Yine batılı anlayışta ikili bir devlet anlayışı hakimdir, bu anlayış Tanrı devleti ve toprak devleti olarak ifade edilmektedir. Oysa İslâm dininin benimsediği anlayış Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm ile insanlığa gönderdiği mesaj etrafında toplanmak ve yönetim modelinin bu hususlar çerçevesinde sınırlanmasına imkân tanımaktan geçmektedir.

İslâm yönetim modeli anlayışında bireyin-birey ile ve bireyin-devlet ile olan ilişkileri çift yönlü ve adâlet temeli üzerine kuruludur. Batılı anlayışta bu durum daha çok tek yönlü olarak görülmektedir. Bu tek yönlülüğün sebebi prensin kendisini diğer insanlardan üstün tutma arzusudur.

İslâm'da imam kavramı eşitlikçi bir anlayış içerisinde olduğundan dolayı üstün görme hususu söz konusu dahi olmamaktadır. İmam davranışlarının toplum tarafından gözetlendiğinin mutlak farkında olarak, yönetim anlayışını İslâm'ı perspektif ile uyum içerisinde sürdürmek gibi bir koşula sahiptir.

Bu suretle, yönetim anlayışı toplumsal sözleşmenin bir parçasıdır ve dolayısıyla birtakım zorunluluklar ve sınırlılıklar da mevcut olmaktadır. Eğer yönetim, geniş yorumlama yetkisine haiz olur ve denetlemeden de yoksun olursa burada zorbalığın olması kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle Emevi hanedanlığında yaşanan ve bugün dahi etkisini kimi İslâm coğrafyalarında hissettiren zorbalık ve zulüm kavramlarının nesilden nesile genetik bir miras olduğu sonucuna varılmaktadır.

Bununla birlikte, ekonomik ve iktisadi faaliyetlerin İslâm devletinin yönetim anlayışına etki eden unsurları ile yönetimin İslâmî ölçekteki faaliyetleri ve kapsam alanları üzerinde durulmuştur. Karşılaşılan sonuç, İslâm toplumsal sözleşmesinin hem merkezi hem de yerel ölçekte kamuoyu tarafından iktidara geniş yetki verdiğinde istenilen amaç ve hedeflerden uzaklaşıldığı, ancak bunun tersine iktidarın yetkisinin kamuoyu tarafından sınırlandırıldığında amaçta birlik gayesinin gerçekleştiği değerlendirilmektedir.

- Çalışmamızda, bir devletin ortaya çıkmasını sağlayacak gerekli motivasyon unsurları incelenerek, İslâm devletlerinin bu motivasyonun hangi tarafında olduğu hususu da irdelenmektedir. Yapılan değerlendirmeler sonucunda İslâm devletinde bir yönetim modeli anlayışının bir ütopya mı yoksa bir realite mi olduğunun tespitinin yapılması için argümanlar geliştirilmiştir. Söz konusu incelemede aslında oldukça ihmal edilmiş olan Medine Vesikasının İslâm toplumunun temellerinin atılmasında öncü rolü üstlendiği tespitine varılmaktadır.

Tezimizde bu hususları ortaya koyabilmek adına, Pakistan ve Mısır ve İran örnekleri ele alınmış, yönetim unsurlarının toplumsal sözleşme ile olan bağı incelenmiştir. Özellikle anayasal sistemlerin İslâm hukuku ile olan bağı ile çağdaş devletlerin insan hak ve özgürlükleri noktasında geliştirdiği müktesebat karşısında İslâm hukukunun konumu değerlendirilmiştir. Özü itibarıyla İslâm Hukuku, yeni durumlar karşısında kendisini hızla güncelleyebilen bir mekanizma üzerine kuruludur. İslâm toplumsal sözleşmesini bu özgün ve pozitif anlamda ayırıcı özelliği bu ülkelerde

21 yy. itibarıyla başarıya ulaşamamış ve sosyal, ekonomik ve politik yönden başarısız bir yönetim anlayışı ile karşı karşıya kalmışlardır. Nitekim, kamuoyunun üstlenmesi gereken denetim mekanizması görevini ihmal etmesi ve iktidara geniş yetkiler vermesi bu durumun tetikleyicisi olarak değerlendirilebilir.

- İslâm Hukukunu, diğer hukuk dallarından ayıran en önemli hususiyet vahiy kaynaklı olmasıdır. Bu durum fikhî kendi içerisinde birçok dallara ayırırken aynı zamanda da çok boyutlu bir yelpazenin de parçası haline getirmektedir. Bireyin davranış biçimlerine doğrudan etki eden karşılaştığımız bu durum neticesinde ortaya çıkan bulgular İslâm Hukukunun toplumsal sözleşme ve yönetim anlayışı üzerine ilkelerini ortaya koyan tamamıyla özgün unsurlar içermektedir.

Bu suretle, İslâm toplumsal sözleşmesi ve yönetim anlayışını tahlil ederken sıraladığımız öğeler, inşa edilebilecek bir yönetim modelinde temel bir kılavuz olarak mutlak suretle değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Acar, Abdullah. *Fıkhî Açıdan Kur'an Kıssaları*. Konya: Ekopi Matbaası, 2010.

Acar, Abdullah. "Sicilya'da Hanefilik". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19-1* Adana, (2019): 33-52.

Acar, Halil İbrahim. *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum, 2000.

Aclunî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*. 2 cilt. Kahire: Dârü't-türâs. 1405.

Açıkgenç, Alparslan. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yay, 2013.

Ağırakça, Ahmet. *İslâm Devlet Düzeni*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978.

Ağırakça, Ahmet. *İslâm Tarihinde İlk Siyasi Hareketler*. 3. Baskı. İstanbul: Akdem Yayınları, Eylül 2011.

Manzuruddin Ahmed, "Kur'ân'da Anahtar Siyasî Kavramlar" (İslâm'da Siyaset Düşüncesi). Trc. Kâzım Güleçyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Akgündüz, Ahmet. *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*. 5. Baskı. İstanbul: OSAV, 1997.

Akpınar, Ali. "Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 2/6*, 2001.

Akseki, Ahmet Hamdi. *İslâm Dini İtikat, İbadet, Ahlâk*. 21. Baskı. Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1969.

Akipek, Ömer İlhan. *Devletler Hukuku*. Ankara: İstiklal Matbaası, 1964.

Aksu, Ali. “Asr-ı Saadet, Ziya Hulefâ-İ Râşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar,” *Cumhuriyet Üniversitesi Dergisi*.

Erişim: 14 Mart 2019. <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/318.pdf>.

Akyol, Taha. *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. 10. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap, 2018.

Âlûsî, Şihabuddin Muhammed. *Ruhu'l-Meânî*. 30 cilt, Beyrut: Daru İhya-i Turasi'l-Arabi, ts.

Amin, Samir. *Modernite Demokrasi ve Din*, Trc. Fikret Başkaya. 1. Baskı. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Amuzegar, Jahangir. *The Islamic Republic of Iran Reflections on an Emerging Economy*. 1. Baskı. New York: Routledge, 2014.

Ankara Üniversitesi. “İcmâ”. Erişim: 08 Mart 2019.

https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/80563/mod_resource/content/0/5-%C4%B0cm%C3%A2.pdf.

Arjomand, Said Amir (4th Chapter Author). Editor: Starr, June - Collier, Jane F. *History and Power in the Study of Law (Book Title) - Constitution-Making in Islamic Iran: The Impact of Theocracy on the Legal, History and Power in the Study of Law (Chapter Title)*. Cornell University Press, 1989.

Armağan, Abdüllatif. “Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler.” *Gazi Akademik Bakış* 5/9 (Eylül 2015): 139-156.

Armağan, Servet. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku Temel Bilgiler-Kaynaklar*. 1. Baskı. İzmir: Akademi Yayınları, Temmuz 2009.

Arslan, Nagehan Talat. “İdari ve Mali Paylaşım Açısından Merkezi Yönetim Yerel Yönetim İlişkileri”. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2011): 189–208.

Asef, Bayat. *İslâm'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*. Trc. Özgür Gökmen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Aslan, Nasi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Beyan yay, 2014.

Atar, Fahrettin. *İslam Adliye Teşkilatı*. Ankara: TDV yay., 1999.

Atalan, Mehmet. “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004): 55-68.

Atçeken, İsmail Hakkı. “İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin İmametiyle İlgili Şii Rivayet ve Yorumları Tenkidi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2001/Güz): 49-69.

Avva, Muhammed Selim. *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*. Trc. Adem Yerinde. 1. Baskı. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2011.

Aydın, Hakkı. İslam Hukuku, “Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001).

Balkan, Serkan - Tiryaki Fatih. “İran Mitolojisinin İslâm Devrimindeki Rolü Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi”. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi=Turkish Journal of Middle Eastern Studies* 1/2 (2014).

Baş, Eyüp. *İslâm Tarihi El Kitabı*. 6. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Başgil Ali Fuat. *Esas Teşkilat Hukuku*. İstanbul, yy, 1943.

Bayart, Jean – François. *Cumhuriyetçi İslâm*. Trc. Esra Atuk. 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Faruk Beşer, *İslamda Sosyal Güvenlik*, Ankara: Diyanet yay, 1987.

Black, Antony. *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*. Trc: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, 1. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

Bochenski, J.M. *Otorite Nedir*. Trc. Hilal Görgün. 1. Baskı. Küre Yay. Eylül 2015.

Briggs John - Peat F. David. *Kaos Yedi Yaşam Dersi*. 1. Baskı. Trc. Sezen Soner. İzmir: Ege Meta Yayınları, 2001.

Brockman, John. *Zihin*. Trc. Zeynel Gül. 1. Baskı. İstanbul: Alfa Bilim, Aralık 2013.

Buruma, Ian. *Dinin Demokrasiyle İmtihanı*, 1. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yay, 2015.

Cathcart, Thomas. *Trolleybüs Problemi*. Trc. İbrahim Şener. 1. Baskı, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *Sihâh-ı Cevheri*, 6 cilt, Kahire, 1956.

Cioran, E.M. *Var Olma Eğilimi*. Trc. Kenan Sarıalioglu. İstanbul: Metis Yay, 2015.

Clarion Project. “Bad Hair Day in Iran, 23 Mayıs 2016”. Erişim: 07 Mart 2019, <https://clarionproject.org/bad-hair-day-iran-4/>

Çağrıçı, Mustafa. “Câr”, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yay, 2002.

Çağrıçı, Mustafa “İslâm’da Eğitim-Ahlâk Meseleler ve Toplu Kalkınması İslâm Üzerine Düşünceler”, *Türkiye Diyanet Vakfı*, Ankara, (1991).

Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, Konya: Ensar yay, 2013.

Çetinkaya, Bayram Ali. (editör) *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I. Cilt* Editörü. Ali Osman Kurt. *Zerdüş'ten Günümüze Mecusilik, Zerdüştilik*. 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Çiçek, Yeter. "Geçmişten Günümüze Türkiye'de Yerel Yönetimler". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (Nisan 2014): 53-64.

Daftary, Farhad. *Şii İslâm Tarihi*. Trc. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Tarih Yay, 2016.

Davud, Ebu. *Kitâbu'l Edeb*. Trc. Ahmet Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2013.

Demir, Fahri. *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. 5. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Demir, Ömer-Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Vadi Yay, 2002.

Demircan, Adnan. *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*. İstanbul: Beyan Yay, 2017.

Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Doğan, Fatma Sümeyra. "Yerinde Adâlet Kurumu: Hisbe Teşkilatı". *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of Turk&Islam World Social Studies* Yıl: 2. 5 Aralık 2015.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay, 2000.

Dönmez, Mustafa. "Merkezi Yönetim ve Yerel Yönetimler Arasında Görev ve Kaynak Bölüşümü," *Mülkiye Dergisi*, 26/235, Şubat 2014.

Düzgün, Şaban Ali. “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, *Kelam Araştırmaları* 4/1, 2006.

Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi*. Trc. Abdulkadir Şener, Ankara: TDV. yay, 1979.

Er, İzzet. “Demokrasi ve Antidemokratik Anlayışlar Çerçevesinde Osmanlı Yönetim”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 Mayıs 2014.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yay, 2015.

Ergül, Ergin. *Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbn Haldun*. 2. Baskı. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.

Erkal, Mehmet. “Amil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV yay, 1991.

Nuri Ören, “Örgütlerde, Nepotizm ve Önemi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/20, 2015.

Eryarsoy, M. Beşir. *İslâm Devlet Yapısı*, İstanbul: Beka Yayınları, 2013.

Esed, Muhammed. *İslâm'da Yönetim Biçimi*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. 5. Baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, Şubat 2016.

Farabi. *İdeal Devlet 'El-Medinetü'l Fâzıla'*. Trc. Nafiz Danışman. 4. Baskı. Ankara: MEB Yayınları, İslâm Klasikleri, 2001.

Fâsî, Allal. *İslâm Hukuk Felsefesi*. Trc. Soner Duman-Osman Güman, 1. Baskı. İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, Temmuz 2014.

Fayda, Mustafa. “Fey”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV yay, 1995.

- Fekri, Amir Ahmad. “Marksizm ve İnan Devrimi Deneyimi”. *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 31-32 (2003): 185-198.
- Feldman, Fred. *Etik Nedir*. Trc. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Ün. Yay, 2013.
- Flew, Antony. *Felsefe Sözlüğü*. Trc. Nurşen Özsoy. Ankara: Yeryüzü Yay, 2005.
- Frankena, William. *Etik*. Trc. Azmi Aydın, 1. Baskı. İstanbul: İmge Yay, 2007.
- Furseth Inger - Repstad Pal, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. Trc. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, 2. Baskı, Birleşik Kitabevi.
- Gannuşi Raşid. *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*. Trc. Osman Tunç, 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Gannuşi, Raşid. *Laiklik ve Sivil Toplum*. Trc. Gülşen Topçu. İstanbul: Mana Yy, 2015.
- Gazali, Muhammed. “Fıkıhçılar ve Hadisçilerin Hz. Peygamber’in Sünnetine Bakışları”. Trc: Mehmet Görmez, *İslâmî Araştırmalar* 2, Ankara, 1992.
- Gökçe, Orhan - Şahin, Ali. “Yönetimde Rol Kavramı ve Yönetimsel Roller”. *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 3/6 (2003): 133-156.
- Göküş, Mehmet. “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Modern Türkiye’ye Yöneten-Yönetilen İlişkilerinin Gelişimi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/3 Eylül 2010.
- Görücü Veysel - Uçar Mustafa, “Paydaşlar, Etkileşenler, Sosyal Sorumluluk Yönüyle Örgüt Teorilerinin Analizi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (Aralık 2015): 107-124.
- Graudy Roger - Bercavi Faik. *İslâmîyet ve Sosyalizm*. İstanbul: Rebeze Kitap, 2012.
- Gülağ, Öz. *On İki İmam ve Kerbela*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları, 2013.

Güler, Birgül. “Yerel Yönetim Tarihine Yaklaşım Sorunu”. *Amme İdaresi Dergisi* 26/1, 1993.

Gündüz, Şinasi. “Din ve Bireysel Özgürlük Alanı”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 11/25, 2002: 52-61.

Gür, A. Refik. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadılık Müessesesi*. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Kasım 2015.

Habermas, Jürgen. *Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje*. Trc. Gülelgül Naliş. İstanbul. K1Y1 yay. 1994.

Hacak, Hasan. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2): 99-120.

Haldun, İbn. *Devlet*. Trc. Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003.

Haldun, İbn. *Mukaddime*, Trc. Halil Kendir. İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2017.

Hallaf, Abdülvahhap. *İlk Dönem İslâm Hukuku*. Trc. Abdülhadi Timurtaş. İstanbul: Pınar Yay, 2006.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*, Trc. Salih Tuğ, 2 cilt, İstanbul: İrfan Yay, 1980.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. Ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, Ağustos 2012.

Hançerlioğlu, Orhan. *Toplum Bilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Henry Fayol, 14 İlke”. Erişim: 01 Nisan 2017.

http://cesc.co.in/cesc/e-prognya/cms/wp-content/uploads/14_Principles.pdf

Heyet: (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 5 cilt, Ankara: DİB Yay., 2012.

Hathaway, Jane. *Osmanlı Hakimiyetinde Arap Toprakları*. Trc. Gül Çağalı Güven. 1. Baskı. Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Trc. Semih Lim. 13. Baskı. İstanbul: YKY Yay, 2014.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbrahim, Ahmet Fekry. *Pragmatism in Islamic Law a Social and Intellectual History*. 1. Baskı. New York: Syracuse University Press, 2015.

İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslâmîyet ve Devlet*. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.

İnancık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslâmîyet ve Devlet*. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Haziran 2016.

İplikçioğlu, Bülent. *Eskiçağ Tarihinin Anahatları I*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.

İrfan, Ahmad. “Demokrasi ve İslâm”. Trc. Faruk Özdemir, *İslâmî Araştırmalar*, 23/2 2012.

Kahveci, Niyazi. *İslâm Siyaset Düşüncesi*. 1. Baskı. Ankara: Sinemis Yay, 2012.

Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı. *Güvenlik Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. Ankara: Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları, 2017.

Kallek, Cengiz. “Hisbe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ans., Ankara: TDV yay, 1998.

Karadavi, Yusuf. *İslâm Hukuku Evrensellik ve Süreklilik*. Trc. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman, 2. Baskı. İstanbul: Nida Yayınları, 2014.

Katip, Ahmet. *Anayasal Meşruiyet*. Trc. Sümeyra Özkan. İstanbul: Mana Yay, 2013.

Katip, Ahmet. *Demokratik Hilafet'e Doğru*. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, Mayıs 2010.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: Nesil Yay. 1996.

Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukuk Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: İz yayıncılık 2012.

Karaman, Hayreddin. Çağrıcı, Mustafa. Dönmez İbrahim, Kâfi. Gümüş, Sadrettin. (Heyet). *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 5 cilt, (Ankara: DİB Yay., 2012).

Katipoğlu, Hasan. "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7, Ağustos 1993.

Kaya, Remzi. "Kur'ân-ı Kerîm'de Fey Gelirleri ve Dağılımı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 Haziran 2001.

Kazıcı, Ziya. "Hisbe Teşkilatı". *Altınoluk Dergisi* 31. İstanbul, 1988.

Kazıcı, Ziya. "Osmanlı Devletinde Yerel Yönetim," *Şehir ve Düşünce Dergisi* 5, 2014.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî, *Külliyâtü Ebi'l- Bekâ*, (Dersaadet: Matbaatü'l- Âmire, 1287/1869.

Kelebek, Mustafa. "İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası". Erişim: 03 Haziran 2017. <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/288.pdf/>

Klausen, Jytte. *İslâmı Yeniden Düşünmek Batı Avrupa'da Siyaset ve Din*. Trc: Mahmut Aydın. 1. Baskı. Ankara: Liberte Yayınları, 2005.

- Köseoğlu, Nevzat. *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de İslām'da ve Osmanlı'da Devlet*. 3. Baskı. Ankara: Ötüken Yayınları, 2013.
- Kutub, Seyyid. *İslām Toplumuna Doğru*. Trc: Ahmet Pakalın. İstanbul: Beka Y. 2017.
- Lapidus, Ira M. *İslām Toplumlari Tarihi*. Trc. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Y., 2016.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu*, Trc. Selen Y. Kölay. 4. Baskı. Ankara: Arkadaş Yay, 2016.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Trc. Fahri Bakırcı. 3. Baskı. Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- Machiavelli. *Prens*. 3. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, Mart 2016.
- Malekian, Farhad. *Sources of Islamic International Law, Principles of Islamic International Criminal Law, A Comparative Search* 2. Baskı, Boston: Brill, 2011.
- Manzooruddin Ahmed - Sharif,M. "Islamic Aspects of the New Constitution of Pakistan". *Islamic Studies* 2 (Haziran 1963): 249-286.
- Maverdî, Ebu'l Hasan Habib. *el-Ahkamü's Sultaniye*. Trc. Ali Şafak. Bedir Yay, 2015.
- Memiş, Mehmet Ünsal. *İç Denetimin Yönetim Fonksiyonlarının Yerine Getirilmesindeki Rolü: Türkiye'deki Büyük İşletmeler Üzerinde Bir Saha Araştırması*. Doktora Tezi, Çukurova Ün. Sos. Bil. Ens, İşletme ABD, 2006.
- Mevdûdî, Ebu'l A'la. *Devlet Bilinci*. 1. Baskı. İstanbul: Ehil Yayınları, 2017.
- Mevdûdî, Ebu'l A'la. *İslām'da Hükümet*. Trc. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yay, 2016.
- Mevdûdî, Ebu'l A'la. *İslām'da İnsan Hakları*. 1. Bs. İstanbul: Düşün Yay, Ekim 2017.
- Mevdûdî. *İslâmî Kavramlar*. Trc. Süleyman Akyüz. 11. Bs. İstanbul: Pınar Yay, 2014.

Mevsilî, *İmam-ı A'zam'ın İctihad ve Görüşleri-el-İhtiyar*. Trc. Celal Yeniçeri. 5. Baskı. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2014.

Mukaffa, İbnu'l. *İslâm Siyaset Üslubu*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yay, 2016.

Nişancı, Zehra Nuray. “Geçmişten Günümüze Yönetim Düşüncesi”. *Yönetim Bilimleri Dergisi* 13/25 (2015): 257-294.

Niyazi, Mehmed. *İslâm Devlet Felsefesi*. 9. Baskı. Ankara: Ötüken Yayınları, 2013.

Onat, Hasan. “İran İslâm Devrimi ve Şiilik”. *e-Malakat Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013): 223-256.

Onat, Hasan. “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, 13 Şubat 1993.

Öğük, Emine “İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1, Haziran 2015.

Özarslan, Selim. “Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüz Yansımaları”. *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları Dergisi* 3:1 (2005): 41-60.

Özcan, Mehmet – Çağan, Çağrı. “Yönetimde Klasik Yaklaşımlar” (01.05.2019)
<https://docplayer.biz.tr/31889284-Yonetimde-klasik-yaklasimlar-mehmet-ozcan-cagri-cagan.html>

Özel Ahmet, *Darul İslâm Darul Harb*. 3. Baskı. İstanbul: İz yayıncılık, 2014.

Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. TDV İslam Ans. Ankara: TDV Yay, 2016.

Pazarbaşı, Erdoğan. “Toplumsal Değişimin Kur'ani Çerçevesi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 Kayseri, 2000.

Platon, *Devlet*. Trc. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 32. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Pool, Robert. "Chaos Theory: How Big an Advance?," *Science* 245, no. 4913, 1989.

Proudhon, Pierre-Joseph. *Mülkiyet Nedir*. Trc. Devrim Çetinkasap. 5. Baskı. Türkiye İş Bankası Yayınları, Nisan 2016.

Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz).

Reinhart, A. Kevin. "Islamic Law as Islamic Ethics". *The Journal of Religious Ethics*, *Journal of Religious Ethics* 11/2 1983.

Rousseau, Jean Jacques. *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*. Trc. Cenap Karakaya. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Rousseau, J.J. *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. Trc. İsmail Yerguz. 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Hız, Ömer Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*. Trc. Mehmet Akbaş. 1. Baskı. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Sarıçam, İbrahim. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Saylı, Halil. "Geleneksel Yönetim Paradigmasının Sınırlayıcı Alanlarına Karşı Post-Modern Yönetim Paradigmasının Geliştirici Alanları". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 10/2, (2008): 181-200.

Schacht, Joseph. "Islamic Law in Contemporary States". *The American Journal of Comparative Law, American Society of Comparative Law*, Vol. 8, 2, 1959.

Sertesin, Selçuk. "Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı Reform Açısından Önemli mi?". *Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı* N201339, Kasım 2013.

Seyit, Kuranda. *The paradox of Islam and the challenges of modernity (Negotiating the Sacred)*, Bölüm 5, Avustralya: ANU Press, 2006.

Spinoza, Benedictus. *Politik İnceleme*. Trc. Murat Erşen. İstanbul: Dost Kitap, 2015.

Sponville, Andre Comte - Delumeau, Jean vd., *Mutluluğun En Güzel Tarihi*. Trc. Saadet Özen. 3. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.

Sulu, Muhammed. "Ötenazi Üzerine," *Marmara Ün. Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/2.

Şahin, Hasan. "İbni Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi". *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri* Kayseri Mart 1993: 485-495.

Şentürk, Habil, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Esra Yay., 1997.

Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslâm Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar*. 1. Baskı. İstanbul: Etkileşim Yayınları, Mart 2007.

Taha, Mahmoud Mohamed. *İslâm'ın İkinci Mesajı*, Trc. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.

Tan, Necmettin. "Kant'ın Din Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2, 2010.

TDK. "Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü". Erişim: 03.03.2019.
<http://tdk.gov.tr/>

Türk Dil Kurumu. “Güncel Türkçe Sözlük”. Erişim: 3 Ağustos 2016.

<http://www.tdk.gov.tr>

The Guardian. “Was Marina Chapman really brought up by monkeys?”. (02.03. 2019).

<https://www.theguardian.com/science/2013/apr/13/marina-chapman-monkeys/>

Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. 4. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, Mart 2014.

Tuğ, Salih. *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.

Türkdoğan, Orhan. *İslâm Değerler Sistemi ve Max Weber*. Konya: Çizgi Kit, 2016.

Türkiye Belediyeler Birliği. “Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı” (08.04.2017).

[http://www.tbb.gov.tr/mevzuat/kanunlar/Avrupa_Yerel_Yonetimler_ozerklik_Sarti.pdf./](http://www.tbb.gov.tr/mevzuat/kanunlar/Avrupa_Yerel_Yonetimler_ozerklik_Sarti.pdf/)

Uludağ, Süleyman. *İbn Arabi*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 1995.

Ulusoy, Ahmet - Akdemir, Tekin. “Yerel Yönetimler Ve Mali Özerklik: Türkiye ve OECD Ülkelerinin Karşılaştırmalı Analizi”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/21 (Haziran 2009): 259-287.

Uslu, Ferhat. *Anayasa Yargısının Sınırları Sorunu*. Ankara: Adalet Yay, 2014.

Yaman, Ahmet - Çalış Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Yayla, Atilla. *Siyaset Bilimi*, 2. Baskı, Ankara: Adres Yayınları, 2015.

Yayla, Mustafa. *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*. 1. Baskı. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, 9 cilt, İstanbul: Eser Yay, ts.

Zaidan Ali Jassem, The Arabic origins of English and indo-European "Democratic Terms": A Radical Linguistic Theory Approach, VEDA'S-Journal Of English Language and Literature, JOELL, 2015/2.

Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*. Trc: Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Zeydan, Abdülkerim. *İslâm'da Ferd ve Devlet Münasebetleri*. 2. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, Eylül 1995.

Zorlu, Cem. *İmam ve Muhalif*. İstanbul: İz yayıncılık, 2013.