

# İSLAM TOPLUMSAL SÖZLEŞMESİ ÜZERİNE DİYALEKTİK BİR YAKLAŞIM\*

*The Dialectical Approach to the Islamic Social Contract*

Dr. Nurullah GÜNGÖR\*\* & Doç. Dr. Abdullah ACAR\*\*\*

## Özet

Bünyesinde barındırdığı selamet, barış, huzur gibi manalar sebebiyle bizzat yaratıcı tarafından adı konulan İslam dini, özünde inansın ya da inanmasın insanların bir arada barış ve refah içerisinde yaşamaları için öngörülen kuralları muhtevasında barındıran bir dindir. Bu durum, farklı dinlerden oluşan bir toplumda hayata geçirilen ve ilk toplumsal sözleşme metni olarak da kabul edilen Medine Vesika-sı'nda da görülmektedir. Bu vesika, İslâm toplumunun nasıl bir medeniyet tasavvur ettiğini göstermekle beraber, evrensel nitelikte temel argümanları da ortaya koymaktadır. Nitekim İslâm hukukunun birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de de temel hak ve özgürlüklere ilişkin toplumlara yönlendirici mesajlar sunulmakta olup hak ve ödev ilişkisinin sınırları belirlenmektedir. Bu makale, klasik ve modern kaynaklarda pek fazla dile getirilmeyen İslâm Toplumsal Sözleşmesi'nin mahiyeti, kaynakları ve yönetim anlayışı üzerindeki etkilerini, sınırlılıklarını Müslüman ve Batılı düşünürlerin görüşleriyle mukayeseli olarak incelemek üzerine kurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Toplumsal Sözleşme, Medine Vesikası, Yönetim, Mülkiyet.

## Abstract

Islam involves the concepts of peace, tranquility and soundness within the religion. The name of this religion has given by the creator himself. Believe in the creator or not, Islam aims for people to live together in peace and tranquility. This understanding has stated in the articles of Medina Charter, which has accepted as the first social contract. This charter not only shows what kind of civilization imagined by Islamic society but also sets out the basic arguments of a universal attribute. Thus, in the Qur'an, which is the premier source of Islamic law, messages are given to guide societies about fundamental rights and freedoms and the limits of the dialogue between rights and duties are determined. This article is based on examining the nature, resources and the effects and limitations of the Islamic Social Contract, which is not mentioned much in classical and modern sources, in comparison with the views of Muslim and Western thinkers.

**Keywords:** Islamic Law, Social Contract, Medina Charter, Administration, Property.

\* Bu makale, ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri-İslam Hukuku ABD'nda 2019 yılında hazırlanan "İslâm Hukuku Bağlamında Yönetim ve Toplumsal Sözleşme Teorisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Abdullah Acar'ın danışmanlığa ek olarak bu makaleye katkısı, müstakil şekilde bilgi ve tahlil katmak şeklinde gerçekleşmiştir.

\*\* T.C. Kamu Denetçiliği Kurumu-Uzman, ngungor@gmail.com

\*\*\* Necmettin Erbakan Ün. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi-Doç. Dr., abacar42@hotmail.com

## Giriş

İslâm hukuku belki de özünde vahiy kaynaklı olması sebebiyle günümüz modern hukuk sistemlerinin kullandığı birçok kavramı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu modern kavramlardan biri de bireylerden oluşan halk kitlelerinin bilinçli bir şekilde etrafında kümelendikleri muhteviyat ve bir arada yaşama kültürünün temelleri demek olan “toplumsal sözleşme teorisi”dir. Bu teori ihtiyaç hâsıl olduğunda evrensel insan hak ve özgürlükleriyle kadîm İslam medeniyetini buluşturarak toplumsal refahın sağlanması adına güçlü bir altyapı oluşturmaktadır. Öte yandan İslâm hukuku toplumsal sözleşme teorisiyle benzer bir anlayış içerisinde insana dair hal ve davranışların sosyolojik anlamda bütünlüğünü irdelemekte ve gerektiğinde yönlendirici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir arada yaşamanın zorunlu kıldığı “toplumsal sözleşme” ile “hukuk”un iç içe olması sebebiyle yönetim anlayışı bazen re’sen meydana gelebilmektedir. İslâm hukukunun nevi şahsına münhasır toplumsal sözleşme teorisine bakışını, onun mükerrem insan odaklı yaklaşımıyla batıda geliştirilen modern teorilerle uzlaşısı sonunda ortaya çıkan yönetim anlayışında görmek mümkündür.

İslâm’ın birincil ve birinciliği değişmez kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’de toplumun huzur ve refahının şartlarını barındıran bütüncül bir bakış açısı mevcuttur. Bu sebeple Hz. Peygamber’in de (sav) eylem ve söylemlerinde toplumsal maslahatın her zaman ön plana çıkmasını gerekli kılmıştır. Bundan dolayı toplumsal maslahatı önceleyecek şekilde “İslam, ferdi içten derinliğine, cemiyeti de dıştan genişliğine kuşatmış olan yüce bir disiplin, kanunlar ve vazifeler yuğmasının adıdır,”<sup>1</sup> şeklinde tarifler yapılır.

İslâm’ın bir devlet modeli olup olmadığı tartışmalarına ve farklı zamanlarda adı konulmaksızın “toplumsal sözleşme ilkeleri”ne uyularak çeşitli tarzda yönetim modeli geliştirmiş olmalarına rağmen, bu “teori” İslâmî devlet yönetim esasları içerisinde sadece Cuma ve bayram namazları, hac gibi topluca icra edilen ibadetler bağlamında kısmen değinildiği, ancak günümüzdeki bağlamda değinilmediği görülür. Bu toplumsal sözleşme teorisi daha sonraki yani 16. ve 17. çağdaki Batılı filozoflar Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau ve John Lock tarafından anayasal monarşi, liberal demokrasi ve cumhuriyetçiliğin temeli esas alınarak geliştirilmiştir. Hâlbuki İslâm Hukuk literatürü içeri-

<sup>1</sup> Hakkı Aydın, “İslam Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (Sivas, 2001), 60.

sinde doğrudan yer verilmese de aslında ipuçları bulunan “toplumsal sözleşme teorisi” kavramı, küreselleşmiş olsa da aslında tam anlamıyla adaleti sağlayamamış günümüz yönetim gelişim modellerine ayak uyduramaması sebebiyle bu kez Müslüman yönetimleri olumsuz yönde etkilemiştir. Nitekim yönetim aygıtı adalete, barışa, hakka kodlanmış olmalıdır.

İslâm hukukunun kendine özgü epistemolojisi ve çok boyutlu bakış açısı, aslında hukuk felsefesinin özünde yer alan adâlet ve eşitlik ilkesinin mihenk taşıdır. İslâm hukuku, toplumun ihtiyaçlarını gözeten, hukuk felsefesini içselleştirmiş, devlet-vatandaş ilişkilerini hassas bir dengeye oturtmuş, modern ve çağdaş bir yönetim anlayışıyla tezat teşkil etmeyen bir yapıdadır. Bütün bu çözümler İslâm hukukunun yenilenmesi ve canlı kalmasında büyük rol oynayan ve daha çok kendine has ilkeleriyle işleyen içtihat ile sağlanmaktadır. Zaten anlamlandırma ve güncelleme içtihat müessesesinin vazifesidir. Nitekim söz konusu dengeye ve toplumsal sözleşme teorisinin, özünde İslâm hukukuyla bir sorunu olmamasına rağmen, bu kavramın Müslüman coğrafyalarda kabul görmeme sebebi, Müslüman coğrafyalar ve halklar nezdinde her zaman kendi çıkarlarını gözeten, dolayısıyla bu teoriyi söylemden öte eyleme dönüştürmeyen Batı uygarlığı tarafından sahiplenilmesidir.

Bu iki cenah arasında haklı olarak mesafeli duruşun sebeplerinin tespiti ve azaltılması uğruna gösterilecek gayret, konunun özüne ilişkin çalışmaları önemli kılacaktır. Özellikle İslâm hukukunun Batı felsefesinden çok farklı bir mevkiye konumlandığı temel ilkeler olan, “hak, adâlet, eşitlik, ahlâk, mülkiyet” gibi kavramları, Batının sunumunu yaptığı tarzdan farklı şekilde ele alarak İslâm’ın kadim köklerinde yer aldığı şekliyle anlamlandırmak son derece lüzumludur. Bahsi geçen kavramlar maalesef çoğunluğun evrensel kabul ettiği tanımlamalarla karşılık bulmaktadır. Hâlbuki İslâm bu kavramların özünü her daim korumuş ve geliştirmiştir.

Çalışmamızın mihenk noktasını, 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 değerleriyle buluşturmak olacaktır. Böylece, İslâm’ın toplumsal sözleşme üzerindeki etkisi, İslâm hukukunun yönetim anlayışını çerçeveselendirmesi ve Batı medeniyetinin aslında İslâm medeniyeti ile kucaklaşmasının hiç de zor olmadığı ifade edilmeye çalışılacaktır.

## 1. İslam Toplumsal Sözleşmesi Nedir?

Bünyesinde barındırdığı selamet, barış, huzur gibi manalar sebebiyle biz-zat Yaratıcı tarafından adı konulan İslam dini, özünde insanların bir arada barış ve refah içerisinde yaşamaları için öngörülen kuralları barındıran bir dindir. İslâm hukuku da tamlamadaki İslam kelimesinden dolayı dinî hüvi-yetli bir hukuk olmasına rağmen, insan aklı ve katkısı da göz ardı edilmemiş, hukuk felsefesinin özünde yer alan adâlet ve eşitlik ilkesinin daima korunması hedeflenmiştir. “Toplum” sözcüğü ise, “...aynı toprak parçası üzerinde bir arada yaşayan ve temel çıkarlarını sağlamak için iş birliği yapan insanların tümü, cemiyet”<sup>2</sup> olarak tanımlanmıştır. “Toplumsal sözcüğündeki ‘...sal’ eki ise “toplum ile ilgili” anlamını kazandırmak için Türkçe’ye eklenen Latin kökenli bir yapım ekidir. İslam hukuku literatüründe ise “toplum” sözcüğü, “ma’şerî” kelimesi ile ifade edilmektedir. *Ma’şer-i vicdan* tanımı ise toplumun ortak duygu ve kanaatleri”<sup>3</sup> olarak ifade edilir. Bu tanım, ruhu gereği İslâm hukukunun insanda var olan ‘hak, özgürlük, eşitlik, hürriyet’ gibi duygularından bağımsız bir düzenleme içeri-sinde olamayacağı kanaatini oluşturmaktadır.

Bu tamlamanın Arapça’daki karşılığı olarak, karşılıklı söz vermek manasın-daki *ictimâî mukavele* ya da *ictimâî muâhede* de kullanılabilir. Nitekim Osmanlı’nın son döneminde toplumsal çözülmeye karşı fikir üretmek bağlamında “ictimâî usûl-i fıkıh” şeklinde bu tamlamaya benzer kavram da kullanılmıştır.<sup>4</sup> Bu söz verme, bazen *zorunlu*, bazen *gönüllü*, bazen *sesli/yazılı* bazen de *sessiz/onayla-ma* şeklinde tezahür etmektedir. İslâm inancında yaratıcıya ve onun koyduğu ilkelere genel manada uyacağına dair verilen söze “ahd”,<sup>5</sup> bu sözü bozmaya “nakz”, insanlar arasında günlük işlere dair yapılan sözleşmeye ise İslam hu-kuk literatüründe “akd” bu sözün bozulmasına ise *ikâle*<sup>6</sup> denilmektedir. Aslında her iki kavram da anlaşmanın zıt kutuplarını temsil etmekte olup temelde ha-dise söz üzerine inşa edilmektedir. J.J. Rousseau, “Toplumsal Sözleşme” isimli eserinde, toplumsal düzenin kutsallığına, karşılıklı söz vermenin ya da sözleş-menin işleyişine vurgu yaparken şöyle bir giriş ifadesi kullanır. “*İnsan özgür do-ğar, ama her yerde zincire vurulmuştur. Kendisini başkalarının efendisi sanan biri bulunabilir*

<sup>2</sup> Türk Dil Kurumu, “Güncel Türkçe Sözlük” erişim: 3.8.2016. <http://www.tdk.gov.tr>, ‘toplum’.

<sup>3</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 347.

<sup>4</sup> Ziya Gökalp, *İctimâî Usûl-i Fıkıh*, İslam Mecmuası, 1/3, 1329.

<sup>5</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 16 “Ahd”, ‘eman, vasiyet, verilmiş söz’.

<sup>6</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 16 “İkâle”, ‘bir akdi kaldırmak, düşürmek’.

*ancak böyle sanması bu kişinin onlardan daha çok köle olmasına engel değildir... Ama toplum düzeni kutsal bir haktır ve tüm öteki hakların temelidir.”*<sup>7</sup>

Bu sebeple İslâm toplumu analiz edilirken, toplumsal sözleşmenin mesajının ne olduğu ve şu an ne durumda bulunduğu ve gelecekte ne olacağına dair soruların sorulması kaçınılmazdır. İslâm’ın ferdi ilgilendiren yönü ile iç içe girmiş olan toplumsal yönünü anlamak ve yeni nesillerce kolayca anlamlandırmak için Kur’ân’ın mesajını olduğu gibi yansıtılabilmek önem arz etmektedir. Çoğu araştırmacının toplumsal sözleşme konusunu genellikle Medine Vesikası üzerinden detaylandırmaya çalıştığı görülür.<sup>8</sup> Bu sebeple biz de makalemizi bu sözleşme üzerinden izah etmeye gayret edeceğiz.

## 1.1. Medine Sözleşmesinin Kaynakları

Hicretten kısa bir süre sonra Hz. Peygamber’in önderliğinde Medine’de yaşayan Müslümanlar, Yahudiler ve müşrik Araplar arasında hazırlanan Medine Vesikası, orijinal metninde *kitab* ve *sahîfe* adlarıyla, kaynaklarda ise *muwâdaa* ve *muâhede* gibi isimlerle anılır. Türkçe’de ise “Medine sözleşmesi, Medine anayasası” şeklinde adlandırılmaktadır. Kaynaklarda vesikanın Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra ve Bedir Gazvesinden önce düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bazı araştırmacılar ise metnin Müslümanlarla ilgili kısmının (1-23. maddeler) hicretten hemen sonra, Yahudilerle ilgili kısmın (24-47. maddeler) Bedir Gazvesi’nin ardından kaleme alındığı görüşündedir. Bazı araştırmacılar ise bu vesikanın birkaç seferde değil, ihtiyaç hâsıl oldukça ve çeşitli zamanlarda yazılmış sekiz ayrı belgenin birleştirilmesinden meydana geldiğini ileri sürmektedir.<sup>9</sup>

Medine Vesikası incelendiğinde özünde hürriyetçi, tüm inanç gruplarına özgürlük imkânı veren bir anlayışı barındırdığı anlaşılır. Dolayısıyla en temel haklardan olan “inanç hürriyeti” bağlamında bu vesika incelenirken, insanın beşeri özelliklerinden olan *esaret* ve *özgürlük* ilişkisine sosyolojik açıdan bakmak gerekmektedir. Özgürlüğü tercih etmek özgürlüğü devretmeye göre daha kolay olmasına rağmen, insan, daha az sorumluluğu ve risk almamayı ‘konforlu alan’ olarak tercih ettiği için bazen esareti tercih edebilir. Ancak ne şartta olur-

<sup>7</sup> J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, trc. İsmail Yerguz, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 57.

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bk. Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 2016), EK-2: 212.

<sup>9</sup> Özkan, *Medine Vesikası*, EK-2: 212.

sa olsun Hz. Peygamber esareti, yani Yahudi ve Hristiyanların baskı yoluyla Müslüman gibi görünmelerini asla kabul etmemiştir. İnsanın zor olanı seçip özürlüğü bir başkasına teslim etme gibi bir davranış sergilemesi ise incelenmesi gereken başka bir konudur. Nitekim özgürlük anlayışı üzerine kurulu sözü edilen toplumsal sözleşmeler, ahlâk, güç, adâlet, mülkiyet ve insan hakları kavramları çerçevesinde gelişerek ilerlemiştir.

Bu sebeple insanın özgürlüğü “İslam Toplumsal Sözleşmesi”nin kaynağını belirlemede son derece etkin bir role sahiptir. Ancak sözleşmedeki hükümler tek taraflı insan aklının disipline ettiği bir durumdan değil aynı zamanda yaratıcının koyduğu hükümler ile gerçekleştirilebilmelidir. Buna mukabil Gannuşî, İslam’da özgürlük kavrayışının batı düşüncesinden çok farklı olduğunu ileri sürer ve insan aklının sınırlı olduğunu ve ötesinin ancak düzen koyucu bir yaratıcı tarafından bilinebileceğini<sup>10</sup> ifade ederek bu konuda insandan ziyade yaratıcı boyutunu önceliği hissedilir. Toplumsal sözleşmenin önemli kuramcılarında olan Thomas Hobbes, tahayyül çözümlemesinde insana ve ondaki özgürlük anlayışına 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, sebep aynı olsa da, yani hiçbir şey kendi kendini değiştiremez ise de, o kadar kolayca kabul edilmez”<sup>11</sup> olduğunu ileri sürmektedir.

İslam hukukunda birey kavramı “âdem” olarak karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla İslâm, birey lafzının özünde yer alan bu tek düze anlayışı benimseyerek yerini duyguları ile bütünleşmiş olan insana bırakmaktadır. Ebu Hanife de bu yaklaşım tarzı ile insan hakları teorisini geliştirmiş ve insanın doğuştan getirdiği özelliklere ket vurulamayacağını vurgulamıştır. Ona göre bu haklar doğuştan gelir ve herkes için mutlak ve ebedidir.<sup>12</sup> Buradan, âdemiyyet, yani insanı sadece insan olarak kabul etme kavramının, temel insan haklarını bünyesinde barındıran İslâm hukukunun temeli olduğu anlaşılır. Modern 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 kar-

<sup>10</sup> Raşid Gannuşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, trc. Gülşen Topçu (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 17.

<sup>11</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, trc. Semih Lim, 13. Baskı, (İstanbul: YKY Yayınları, 2014), 25.

<sup>12</sup> Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 46.

şımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla çeşitli özürler sebebiyle seçme seçilme imkânı bulamayanlar da âdemdir ve mükerremdir. Nitekim İslâm, “İnsanlar arasında kardeşlik bağlarını koparan her türlü sun’i engelleri kaldırarak, onları yarattıkları ve kendisinden dallara ayrıldıkları asıl kaynağa yöneltir”<sup>13</sup> ve farklı dil ve kökenlerde olsalar da insanlığa bir arada yaşamanın bir hak ve görev olduğu hatırlatılır.

İslâm öncesi dönemde Mekke, Taif ve Medine gibi büyük şehirlerde yaşasalar da halklar, tıpkı bedeviler gibi bir sosyo-kültürel anlayışa sahip idiler. Belki de bu kabilecilik anlayışı sebebiyle Hz. Peygamberin hicretine kadar Medine’de herhangi siyasi otorite anlayışı egemen olmamıştır. Çünkü bir sözleşme olabilmesi için, önce hiç birini diğerinden üstün görmeksizin tüm insanların âdem/insan kabul edilmesi, onlara hür iradelerinin sağlanması, adalet prensibinin gereği olarak herkese adil davranılması ve herkesi aynı potada eritmeye çalışmadan tüm farklılıkların kabul edilmesi gerekmektedir.

## 1.2. Toplumsal Düzenin Oluşmasında Medine Sözleşmesinin Etkisi

Toplumsal düzenlemelerin temel amacı geniş halk kitlelerinin belirli bir refaha ulaşması adına reformlar gerçekleştirmektir. Bu da toplumda İslam kelimesi ile aynı kökten türeyen “silm” yani barış ve huzuru temin için sevgi merkezli bir anlayış kurmak olup, çatışma yerine barışı tercih eden bir düşüncenin yaygınlaştırılmasıdır. Kur’an’da toplum içerisinde kötülüğün, baskının, zulmün olmaması için yönetici ya da eğitici bir grubun her zaman yaşatılmasının gerekliliğine işaretler vardır ki belki bunun adı ileride yönetim ya da devlet olabilecektir.<sup>14</sup> İzah edileceği üzere kim olursa olsun her insan için zulme karşı bir tavır geliştirilmesi ve zulmün önünde durulması Medine Vesikası’nın ruhunda yer alan eşitlik ilkesinin bir tezahürüdür.<sup>15</sup>

Hz. Peygamberin liderliğinde geçen 23 yıllık zaman dilimi, günümüz modern yönetim anlayışına ışık tutmaktadır. Ciddi bir ön hazırlık evresi olmadan o dönemki Arap toplumunun karşısına bir yenilik ile çıkmak pek mümkün görünmemekte idi. Mesela, Arap kabilecilik anlayışında zayıf tarafın güçlü

<sup>13</sup> Ahmet Özel, *Daru'l-İslâm Daru'l-Harb*, 3. Baskı, (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 31.

<sup>14</sup> Bk. Ali İmran, 3/104.

<sup>15</sup> Muhammed Selim Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, trc. Adem Yerinde (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2011), 24-27., 45.

tarafa sığınmasına câr/komşu<sup>16</sup> denilmesi,<sup>17</sup> peşinen zayıflığı kabul etmek gibi gözüксе de aslında civardaki herkese adil davranılması duygusunun varlığına da işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamberin kendisine inananlara, aynı aneden doğan kardeşler için de kullanılabilen “ümmetim” diye hitap etmesi, herkesin kardeş gibi olduğunu, kin, nefret ve ayrımcılığın İslâm dini içerisinde yeri olmadığını anlatmaya kâfidir. Hz. Peygamberin ezilenlere sözden ziyade davranışlarıyla da eşit muamele etmesi, herkese adil ve insancıl davranması, insanların kendi etrafında kümelenmesinin önünü açmıştır. Neticede üstünlük mücadelesi veren kabile savaşları içerisinde yaşayanlar onun bu mesajlarını sessiz de olsa kısmen almış ve İslâm dinini desteklemeye gayret göstermişlerdir. Bu çabalar sonucunda hicret, Hz. Peygamber’in evrensel mesajlarının yerellikten kurtularak evrenselliğe ulaşması için önemli bir kıvılcım oluşturmuştur. Bu sebeple Hz. Muhammed’in *siyasal hayatı* miladi 622 yılında Medine’ye hicret etmesiyle başlamıştır,<sup>18</sup> denilebilir.

Hz. Peygamber Mekke ve Medine olmak üzere iki dönem üzerinden toplumsal bir inşa gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği İslam dinine ilk inananlar ile gerçekleştirilen süreçte İslam’ın özü içselleştirilmiştir. Medine döneminde de daha çok ayrıntıya yer verilerek kamusal ve özel alan sorumluluklarına ilişkin hükümler tebliğ edilmiştir.<sup>19</sup> Öte yandan Hz. Peygamber döneminde siyasal iktidar içinde bulunulan özel koşullar dolayısıyla bir nevi kurucu iktidar olmuştur. Yine bu dönemde gerçekleşen iktidar anlayışı meşruiyetini halka dayandırmıştır.<sup>20</sup> Medine’ye hicret<sup>21</sup> sonrasında yapılan anlaşmalar günümüzün ilk “Toplumsal Sözleşme” örneğini oluşturan “Medine Vesikası” ile taçlandırılmıştır. Bu vesika genel itibarıyla, Medine’de yaşayan toplulukların bölgede etkili bir devlet olmalarına engel olan aralarındaki düşmanlık yerine

<sup>16</sup> Mustafa Çağırıcı, “Câr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay, 2002), 26: 217.

<sup>17</sup> Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 19.

<sup>18</sup> Niyazi Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, (Ankara: Sinemis Yayınları, 2012), 46.

<sup>19</sup> Awa, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 35.

<sup>20</sup> Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 47

<sup>21</sup> Önceki adı Yesrip olan Medine’de Evs ve Hazrec adıyla yaşayan iki kabile arasında kadim bir düşmanlık hüküm sürüyor, bu sebeple de Yahudilerin kültürel, siyasal ve sosyo-ekonomik baskısı altında yaşıyorlardı. Mekke’de hemen hemen hiç Yahudi olmamasına karşılık, Medine nüfusunun yarısı Yahudi idi. Bunlar 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 unuttuğu Yakub ve İbrahim Peygamberleri, Yahudiler de tanıyordu. Soylarının Hz. İbrahim’e dayandığını kabul eden Arab neseb bilgileri gibi Yahudiler de kendilerini Hz. İbrahim’e nisbet ederler. Bk. Mustafa Kelebek, “İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası”, erişim: 03 Haziran 2017. <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/288.pdf>.



kardeşçe yaşamaları için gerekli hukuki zemini hazırlamakla beraber, bireysel menfaatten ziyade toplumsal faydayı ön plana çıkartan bir metin olarak da değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber Müslümanlar arasındaki bağları zayıflatan ‘kabile kimliği’ üzerine kurulu toplumsal ilişkiyi etkisiz hale getirerek, yerine ‘dinî eksenli’ kimliği getirmiş ve böylece İslâm çatısı altında birlikte yaşama tecrübesinin geliştirilmesine olanak sağlamıştır<sup>22</sup>. 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 oraya zarar vermemek şartıyla yaşamaya karar verdiği anda oranın vatandaşı olmaktadır.<sup>23</sup> Hz. Peygamber’in Medine’ye göç etmesi ve beraberinde İslâm dinini özümsemiş müminlerin yer alması mevcut kabile mantığını tam anlamıyla tersine çevirmiştir. İslâm’ın mesajları Medine ahalisine duru bir dil ile anlatıldığında artık değişmiştir. İslâm’ın evrenselleşmesinin yolu da aslında bu temel insan haklarına saygı gösterilmesiyle açılmıştır. Belki de hicretten önce gerçekleşen akabe biatları esnasında Yesriplilerin iman etmelerini bile öncesinde onlara Hz. peygamberin “insan onuru”na yakışan tavır ve davranışta bulunması ve insan olma haklarını vermesi, onların İslâm’ın diğer kıstaslarına iman etmelerini ve uymalarını kendiliğinden gerçekleştirmiştir. İşte İslâm’ın mikro ölçekten makro boyutlara yayılım hızı bir şekilde bu mantıkla gerçekleşmiştir denilebilir.

Medine Vesikası güçlü bir hukuki altyapısı olan ve ‘kurucu hükümleri’ ihtiva eden önemli bir belge niteliğine haizdir. Medine’de kozmopolit bir toplumun birlikte yaşama tecrübesinin oluşmasında bu vesikanın önemli katkıları olmuştur. Bu belge Enes b. Malik’in evinde düzenlenen bir toplantı ile yazılı olarak imza altına alınmış ve o an yürürlüğe girmiştir.<sup>24</sup> Medine Vesikası, siyasi hükümler dışında toplumsal düzeni sağlayıcı birtakım kurallar da koymuştur. Mesela; kısas (21 md), suçluların sürgünü (22 md.), sadece suç işleyene karşı yaptırım ilkesi 37b maddesi gibi maddeler, modern hukukta ‘cezalarda şahsiyetlik’ ilkesi olarak da ifade edilir.<sup>25</sup> Bu vesika gayet açık ve net olarak Hz. Peygamber’in siyasi ve diplomatik dehasını ortaya koymaktadır. Zira daha önce örneği

<sup>22</sup> Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 69.

<sup>23</sup> Ebu'l A'la Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, trc. Ali Genceli, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2016), 24.

<sup>24</sup> Bk. Salih Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969), 30.

<sup>25</sup> Awa, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 46-47.

bulunmayan bir metin 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.<sup>26</sup>

### 1.3. Sözleşmede Adalet, Ahlak ve Mülkiyet Kavramları

İslam Toplumsal Sözleşmesi'nin adalet, ahlak mülkiyet olmak üzere üç temel unsuru bulunur. Şimdi bu üç kavram hakkında bilgi sunulacaktır:

#### 1.3.1. Adalet

Adalet, her şeyi tam yerine koymak, her hususta ölçülü hareket etmek ve hakkı yerine getirmek demektir. Adalet, zulmün zıddıdır.<sup>27</sup> İsfahâni'ye göre *el-âdl* den maksat maddi ve manevi olmak üzere iki çeşittir. Mutlak adalet, aklın iyi olduğuna hükmettiği adalettir ki bu, hiçbir zaman değişmez yahut hiçbir şekilde aşırılığı iddia edilmez. Mesela, iyilik yapana iyilik yapmak ve sıkıntını giderenin sıkıntısını gidermek ilk sınıfa dâhildir. Diğerinin adalet olduğu ise ancak şeriat ile anlaşılır ki kısas, cinayetlerin diyeti ve mürtedin malına el konulması gibi hususlarda bazı zamanlarda değişimi ya da neshi mümkün olabilir.<sup>28</sup>

Adâlet, Kur'ânî anlayışta her şeyin merkezi kabul edilir ve yasamanın felsefesi, yaratılışın hikmeti, toplumun binası, hukukun muhafazası ve ahlakî ilkelere derinliği ona dayanır. Bundan dolayı adâlet, hale göre değişken değildir. Bilakis, bütün alanlarda talep edilen ve devrede olması gereken bir değerdir. Çünkü adaletin siyasette, iktisatta, sosyal hayatta, kültürde, eğitimde ve hukukta genel-geçer bir değer olması iktiza eder. Yoksa toplumun huzur, güvenlik ve istikrardan istifadesi mümkün olmaz. Adâlet anlayışına farklı bir yorum getiren Mutezile'ye göre adâlet; gaye ile yapılan işin mutlak bir tezahürü olması üzerine kuruludur. Maksatsız iş yapmak faydasızdır ve bu durumda kötü bir fiil söz konusudur. Adâlete ulaşmanın yegâne yolu iyi üzerine kurgulanmalı ve bir amaca yönelik olmalıdır.<sup>29</sup> Dolayısıyla adâlet, ahlâk merkezli bir anlayışın tezahürü sonucu ortaya çıkar. Bu adâleti oluşturan ahlâk; faziletin yaygınlaştığı mükemmel ve huzurlu bir toplumsal hayatın gerçekleştirilmesinin asli unsur-

<sup>26</sup> Awa, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 47.

<sup>27</sup> Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l- Bekâ*, (Dersaadet: Matbaatü'l-Âmire, 1869), 265.

<sup>28</sup> İsfahâni, Râğîb, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 325.

<sup>29</sup> Fethi Ahmet Polat, İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, *Mu'tezilî Zemahşeri'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 301.

larından birisidir. Bu durum hak-sorumluluk dengesinin de bir yansımasıdır. Zira adâlet herkese hak ve sorumluluğunu birlikte tanımaktır.<sup>30</sup>

### 1.3.2. Ahlak

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 sözleşmelerin olmazsa olmazıdır. Sözleşme metinlerine ahlak ilkesinin nasıl yansıtılacağı meselesi bir yana, hukuk ve ahlak ilişkisi bağlamında hangisinin insanlık için daha önemli olduğu ya da hukukun mu ahlakın mı öncelikli olduğu konusunda çeşitli kanaatler bulunmasına rağmen, Jellinek'in dediği gibi 'ahlakın asgarî hukuk' olduğuna dair görüşler ağır basmaktadır.<sup>31</sup> Bu sebeple tüm peygamberler öncelikle gönderildikleri toplumun hukukunu değil, tefesüh etmiş ahlakını düzeltmeyi hedeflemişler, öncelikle değişmez ahlakî ilkeleri ya da öğretileri tebliğin yanında ilahî kaynaklı hukuku da uygulamışlardır.

Ahlâkı tanımlamadan önce onun ne olduğunun kavranması gerekir. Ahlâkın bilinç düzeyinde oluşan bir takım kurallar silsilesi olup olmadığı ve insan beyninde bir noktada özel bir görev üstlenmiş nöronların işbirliği ile gerçekleşip gerçekleşmediği üzerine bilim insanları birçok araştırma yapmaktadır. "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."<sup>32</sup> Neticede ahlâkî meseleler bilimin sınırları değil, dinin sınırları içindedir.<sup>33</sup>

Kur'an'da ahlâk (huluk) kelimesi biri "gidişat, karakter" diğeri "fıtratı bozulmamış üstün ahlâk" manasında iki ayette geçer<sup>34</sup> ve ikisinde de insanın ya da toplumun gidişatından, yani hal ve hareketinden bahsedilir. Arapça'da "huluk" zaten yaratma ve yaratılış manasında olup karakter, insanın daha çok toplum değerleri açısından gösterdiği olumlu özelliklerini, ahlakî tutum ve davranışlarını belirten bir kavramdır.

<sup>30</sup> Çağırıcı, Mustafa, "İslâm'da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması," *İslâm Üzerine Düşünceler*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 51.

<sup>31</sup> Yörüğ, Abdülhak Kemal, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, (İstanbul, 1958), 160, 166.

<sup>32</sup> William Frankena, *Etik*, trc. Azmi Aydın (İstanbul: İmge Yayınevi, 2007), 25.

<sup>33</sup> Muhammed Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 22.

<sup>34</sup> Habil Şentürk, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 55.

İslam inancında “ahlâk”, ilahi yönü olan yani kutsal bir kavramdır. Kur’an’da Hz. Peygamber’den bahsedilirken “*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin*” ifadesinin kullanılması onun ayırt edici özelliğinin yüce ahlakı olduğunu açıklamaktadır. Nurettin Topçu da ahlâkın din ile bağına dikkat çekerken, onun “doğuşu ve evrimi” olmak üzere iki bakımdan din ile irtibatı olduğunu, ilkinin ilkel toplumlardaki din ile ahlâkın sıkı sıkıya bağ kurması, ikincisi ise ahlâkın evrildiği gaye bakımından din ile olan ilişkisidir. Dolayısıyla ahlâkın temel hedefi ilk insandan günümüze kadar insan ruhunu temizlemek ve mutlak bir doğruluğa iletmeğidir.”<sup>35</sup>

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 kurallarının tamamıdır.”<sup>36</sup> Görüleceği üzere felsefe, ahlâkı insana dair davranışların tümü olarak adlandırırken, İslam’da salt birey davranışının ötesinde toplumsal bir eylemin ahlâk olduğudur.

İslâm hukukunda ise ahlâk, içerisinde derin bir anlam taşıyan “ismet” kavramı ile de anılır. Bu kavramın salt ahlâktan farkı dinî olarak da kendine bir misyon taşımasıdır. Hukuk dilinde ismet; “korunma, korunma altında olma, malın, canın korunmasını gerekli kılan bir vasıf, yapılması imkân dâhilinde olan günahlardan sakınma ve kaçınma melekesi olarak açıklanır. Peygamberlerin günahattan ve tebliğ ile ilgili konularda hata etmekten korunmuş olmaları”<sup>37</sup> manası için de kullanılır. “İsmet, Müslümanların Dünya’daki hukuk sistemlerine nasıl yaklaştıklarını ve kendi sosyal hukuk düzenleri içinde kalarak bu sistemlerle nasıl birleştiklerini anlamak için de anahtar kavramdır.”<sup>38</sup> İslam inancında tümevarımdan ziyade tümdengelim ile yanıt toplumun huzuruyla bireyin de huzuru temin edilir.

Bu sebeple toplumsal sözleşmelerin varlığı İslâm’ın tümdengelim metoduyla uyumludur. 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 ır-

<sup>35</sup> Nurettin Topçu, *Ahlâk*, 4. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 31.

<sup>36</sup> Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Nurşen Özsoy, (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005), 12.

<sup>37</sup> Erdağan, a.g.e, 2015: 213

<sup>38</sup> Şentürk, İnsan Hakları ve İslâm, 201.

zasını kazanacağını bilir.”<sup>39</sup> Dolayısıyla İslâm, toplumun huzur ve refahı için bireylerin de sağlıklı eylem yapmalarını önemser ve bunu etkin bir biçimde kullanır.

### 1.3.3. Mülkiyet

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

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/sahipliğinin asıl olmadığını, dolayısıyla harcanması gereken yerlere mülkün asıl sahibi olan Allah’ın istediği oranda harcamadan çekinilmemesi gerektiği vurgulanır.<sup>40</sup> İslâm dini içerisinde bireylerin mülk edinmeleri üç koşula bağlanmıştır ki bunlar, veraset, hibe ve kazançtır.<sup>41</sup> “İslâmiyet, mülkiyeti benimsemekte ve fakat bu hakkın kötüye kullanılmasını önleyip sosyal faydaya yöneltici mahiyette bazı kayıtlarla sınırlamaktadır. Diğer dinler ise bu konuda kimi mülkiyete karşı, kimi taraftar olmak üzere, tek yönlü bir karakter göstermektedir.”<sup>42</sup>

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 cinsiyet farklılığına dayalı 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 ve detaylıca açıklanır.<sup>43</sup> Bu uygulamalar, İslâm’ın ilk yıllarından itibaren mülk konusunun toplumsal sözleşmenin ana unsurları olduğu sonucu çıkarılabilir.

<sup>39</sup> Ebu Davud, *Kitâbu'l Edeb*, trc. A. Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2013), 510.

<sup>40</sup> Faruk Beşer, *İslamda Sosyal Güvenlik*, (Ankara: Diyanet yay, 1987), 24.

<sup>41</sup> Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *İslâmî Kavramlar*. Trc. Süleyman Akyüz. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 152.

<sup>42</sup> Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 5. Baskı, (Ankara: DİB Yay., 2012), 17.

<sup>43</sup> Bk. Nisa, 4/7: Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından **erkeklerle pay vardır,... kadınlara da pay vardır.**

Bu mülkiyette hakkaniyet ilkesi aynı zamanda bir ibadet biçimidir. İnsanların aynı koşul ve şartlar altında eşit bir yaklaşım göstermesi, bir domino etkisi yaratacak ve birçok konuda bu eşitlik kendiliğinden gelişecektir. Çünkü insan, hata yapmaya ve ne pahasına olursa olsun bazı işini günahla sonuçlandırmaya meyillidir.

Diğer felsefi yaklaşımlarda ise “her türlü mülkiyet, zorunlu olarak zama-  
naşımıyla veya Latincedeki “usucapion”la, yani “daimi sahip olma” ile başlar.  
Hâlbuki zilyetlik/sahiplik 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, yararlan-  
an kişiyi mülk sahibine dönüştürmesini sağlayamazsınız.”<sup>44</sup> Gerçi İslam hu-  
kukunda kamunun ortak olduğu ormanlar, ağaçlar, otlar, meyveler vb. mallar-  
da ilk defa onu alan kişi ona sahip olur. Burada herhangi bir zaman geçmese  
de zilyetlik hukukuna tabidir.<sup>45</sup>

Âdem ve Havva'nın dünyaya indiklerinde bir mülkiyetinin olmadığı dü-  
şünüldüğünde mülkiyetin günümüz insanının konumunu nasıl belirlediği de  
önemli bir husus olmalıdır. Rousseau, bu konuyu “ilk yerleşme hakkı” bağla-  
mında 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.”<sup>46</sup> Bu durum, Hz. İsmail annesi Hacer'in  
Kâbe civarına ilk yerleşmeleri sebebiyle daha sonra oraya yerleşmek isteyen-  
lerin onlardan izin almalarına benzemektedir.<sup>47</sup> Bu konu “henüz hiç kimsenin  
eline geçmemiş bulunan bir şey, onu ilk ele geçiren kimseye ait olur”<sup>48</sup> mealindeki hadisle  
vuzuha kavuşturulmuştur. Rousseau'da ilk yerleşen olma hakkına sahip ola-  
bilmek için; “önce bu arazide o zamana kadar kimsenin yaşamamış olması,  
bu kimsenin sadece geçimine yetecek kadar bir yeri işgal etmiş olması ve bu

<sup>44</sup> Proudhon Pierre-Joseph, *Mülkiyet Nedir?*, trc. Devrim Çetinkasap, (İstanbul: İş Bankası Yay., 2016), 102.

<sup>45</sup> Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, (Konya: Ensar yay, 2013), 193.

<sup>46</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, 73.

<sup>47</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 12.

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, İmâre, 36.

araziye hiçbir anlamı olmayan bir formaliteyle değil emekle ve ekip biçmeyle sahip olması”<sup>49</sup> şeklinde üç aşamadan bahseder.

Ancak Hobbes, devletlerin dağılma sebeplerini sıralarken; “herkes, kendi mallarında mutlak bir mülkiyet hakkına sahiptir. Öyle ki herkes, başkalarının hakkını dışlayan bir mülkiyet hakkına sahiptir. Fakat egemenin hakkı dışlanırsa, devlet için konulan yani, onları hem dış düşmanlardan, hem de birbirlerine zarar vermektan koruma görevini yapamaz ve sonuçta ortada devlet kalmaz,”<sup>50</sup> derken sınırsız mülkiyetin sakıncalarını açıklar.

Bu durumda, mülkiyet nasıl ve niçin başlamıştır ve toplumsal sözleşmenin oluşmasında mülkiyetin ne derece etkisi vardır ve İslâm fıkhnının mülkiyeti nasıl tanımladığının bilinmesi gerekir. “Bugünkü Türk hukuk dilinde kullanılan mülkiyet kelimesi daha çok Roma hukukundan itibaren gelişerek gelen ve bazı Batı dillerinde “property, proprietie” 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.”<sup>51</sup>

Öncelikli olarak mülkiyetin konusu olan şey (eşya) kavramını incelemek lüzumludur. Şey, fıkhn sözlüğünde “hariçte varlığı olan nesne ve insanın dilediği, meylettiği nesne” olarak ifade edilmektedir. “Mecellede tanımlanan “şey”, ayrıca “ihtiyaç zamanında saklanabilen bir şey” olmalıdır ki ona mal denebilsin. Hanefiler mal’da bulunması gerekli gördükleri bu nitelikten dolayı “hakkı süknâ” ve “hakkı istiğlal” gibi menfaatleri “mal kavramına dâhil etmezler. Bu sebeple de “menfaatler, tek başına mütekavvim mal sayılmaz şeklinde kaide koymuşlardır.”<sup>52</sup> Öte yandan “mülk” kavramı, “gerek sahibine verdiği tasarruf yetkisinin niteliği ve gerekse hak sahibinin hakkını herkese karşı ileri sürebilmesi bakımından ‘aynî hak’ terimine yakındır.”<sup>53</sup> Mülkiyeti, “fıkhnçların 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

<sup>49</sup> Rouseau, *Toplum Sözleşmesi*, 73.

<sup>50</sup> Hobbes, *Leviathan*, 243.

<sup>51</sup> Hasan Hacak, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, (İstanbul: 2005), 100.

<sup>52</sup> Ömer Demir, & Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2002), 28.

<sup>53</sup> Hacak, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet*, 101

iktidarı anlaşılır.”<sup>54</sup> “İslâm, insana tabii ihtiyaçlarından olan giyecek, ev eşyası gibi şeylerde mülkiyet hakkı tanıdığı gibi, arazi, vasıta ve fabrika gibi şeylerde de mülkiyet hakkı tanımıştır.”<sup>55</sup> Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber döneminde uygulanan zimmet ehli statüsünü aynen korumuş, fethedilen yerlerde yaşayan insanların dini inançları konusunda onları özgür bırakmıştır. Hz. Ömer de savaşlarda ele geçirilen gayrimenkulleri asıl sahiplerine geri vermiştir.<sup>56</sup>

Ebu Yusuf’a göre; “Ölü arazi demek, 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. Bunlar, 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.”<sup>57</sup>

Rousseau da vatandaşın mülkiyet hakkını izah ederken; “topluluğun her üyesi, topluluğun teşekkülü sırasında, o andaki haliyle, kendi nefsinin ve bütün güçlerini, sahip olduğu mal varlığı ile birlikte, topluluğa verir. Ancak bu gönüllü bağış, el değiştiren tasarruf, mahiyetçe de değiştirerek hâkim varlığa, yani devlete ait mülkiyetlerden biri haline gelmez. Çünkü devlet toplumsal sözleşme dolayısıyla, üyeleri karşısında onların bütün mal varlıklarının efendisidir, zira toplumsal sözleşme devlette bütün hakların temelini oluşturur” der.<sup>58</sup> Proudhon da “Kamu nizamı ve vatandaşların güvenliği ancak zilyetliğin garanti altına alınmasını gerektirir; aksi halde yasa niçin mülk sahipliği oluştursun ki?” der.<sup>59</sup>

Mülkiyet elde etme çeşitlerinden biri olan “Fey”, İslâm hukukunda “gayri-Müslimlerden alınan haraç, cizye, ticari mal vergisi ve diğer bazı gelirleri ifade eder”<sup>60</sup> Bu gelirlerin dağılımı da titizlik isteyen bir konudur. Çünkü ihtiyaç sahiplerine doğru ve etkin bir şekilde gelirin pay edilmiş olması gereklidir.<sup>61</sup> Bu

<sup>54</sup> Demir-Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 119

<sup>55</sup> Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 125.

<sup>56</sup> Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 43-44.

<sup>57</sup> Maverdi, Ebu'l Hasan Habib, *el-Ahkamü's Sultaniye*, trc: Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), 332.

<sup>58</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, trc: Cenap Karakaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 47.

<sup>59</sup> Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, 103.

<sup>60</sup> Mustafa Fayda, “Fey”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 12: 511.

<sup>61</sup> Remzi Kaya, “Kur'an-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı,” *Uludağ Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2*, (Bursa, 2001), 73.



türden bir tanzim, İslâm'ın tabiatında mevcut olan denge siyasetinin toplumsal sözleşme içerisindeki yerinin göstergesi açısından son derece mühim bir konudur. Çünkü fey gelirleri yalnızca ihtiyaç sahiplerine pay edilerek, zenginlere dağıtımı kesinlikle yasaklanmıştır.<sup>62</sup> Bu durum İslâm'ın güçlü ve etkin bir sosyal devlet anlayışına verdiği öneme işaret etmektedir.

## 2. Dinin Özgürlük, Demokrasi ve Laiklik Yaklaşımı

### 2.1. Özgürlük

Medine Vesikası, vahye muhatap bir Pergamber'in icraya koyduğu belge olması sebebiyle, onun bu sözleşme vesilesiyle ortaya koyduğu dinî özgürlük ve yönetim anlayışının bilinmesi gerekmektedir. Çünkü "bir bütüne, sisteme (yani dine) ve özgürlüğe ilişkin ilkeler, kurallar var olunca hukukî güvence bakımından en esaslî araç, o bütünün hukukun temel yapı öğelerine göre tanımının yapılmasıdır."<sup>63</sup> Bu suretle kavramların esaslî temellerle analitik bir yaklaşım içerisinde değerlendirilmesi mutlak bir zorunluluktur.

Dinler, kutsal metinlerinde yazılı cüz'î sınırlılıklar dâhilinde insanlara oldukça geniş eylem özgürlüğü verir. Sınırlamadan bahsedilen bir din, insanın özgürlüğünü nasıl konumlandırır? Bu sorunun cevabı yüzyıllardır felsefeciler tarafından çeşitli şekillerde sorgulanmıştır. 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 hâkim olmuş ve "bir dine mensup olmanın temelinde, zorunlu olarak o dinin önerdiği dünya sistemine kişisel bir katılma işlemi vardır. Bu, serbestliği ölçüsünde değer ve anlatımı olan bir işlemdir. Bu yönüyle din özgürlüğü, kanaat özgürlüğünün bir biçimi, daha özel olarak vicdan özgürlüğü altında ifade edilen biçimdir,"<sup>64</sup> yorumları yapmıştır.

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. Mesela, Fransızların geliştirdiği özgürlük prensibinin, vakti zamanında

<sup>62</sup> Kaya, *Kur'an-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı*, 84

<sup>63</sup> Dönmezer, Sulhi, "Din, Vicdan Ve Kanaat Özgürlüğü". *Erdem* 42, (2005), .2.

<sup>64</sup> Kabağlı, İbrahim, "Din Özgürlüğü", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46, (2015), 265.

bir ihtiyaç olduğunu, ancak sınırsız bir koşulla sağlanan bu ihtiyacın bir zaman sonra emperyalizme hizmet eder noktaya geldiği ileri sürülür.<sup>65</sup> İslam özgürlüğü insanlar tarafından geliştirilen otoritenin sınırlılıkları olarak görmez, çünkü otorite mutlak iktidarın verdiği güçle İslâmî çizgiden çıkabilir.<sup>66</sup> Özetle, tek ilahtan bağımsız olarak özgür olacağını iddia eden ve aslında birden çok ilahın esiri olunan batı anlayışına karşı, İslam tek ilah anlayışını önermektedir.

## 2.2. Demokrasi

*Demokrasi*; kavramının uygulamada ve teoride çeşitli alternatifleri olsa da, en genel haliyle halkın kendisine işaret edilen adaylardan birisini seçmesi olarak tanımlana gelmiştir.<sup>67</sup> Ancak “Batı demokrasisinde insan; İslâm’da ise Allah hâkimdir ve insanlar onun temsilcisi veya halifesidir. Batı demokrasisinde insanların kanunlarına, İslâm’da ise Allah tarafından peygamber yoluyla gönderilen kanunlara (şeriat) uyulması ve bu kanunların takip edilmesi zorunludur.”<sup>68</sup>

İslâm Hukukunda da yönetici seçimi danışmanlar kurulu tarafından kendi içlerinden veya işaret ettikleri âkil birinin yönetimi devralmasıyla gerçekleşir. “*Ehli’l-hal ve’l-akd*” denilen heyet âkil kişilerden oluşur ve yöneticiyi halk adına Kur’an ve sünnet ilkeleri ışığında seçer. İslam hukukunda insan davranışlarının getirisi olarak yanlışı ve doğruyu kategorize edecek birtakım vasıtalarla ilahi kaynaklı ‘ilham,’ neticede refaha giden yolda topluma rehberlik teşkil eder.<sup>69</sup> Dolayısıyla, hem demokrasi hem de İslâm hukukunda ortak hedef “toplumsal faydayı maksimize etmektir.” Temsil edilen kitle halktır ve onu temsil etmek yine halka dayalı bir meşruiyetin göstergesidir.

Aralarındaki bu amaç benzerliğine rağmen, küresel sistemde demokrasi ve İslâm’ın yan yana gelmesinin mümkün olmadığı ısrarla vurgulanır. Bunda demokrasinin bünyesinde sadece “çoğunluk” ilkesini barındırması, buna karşın İslam’da ise “çoğulculuk”tan ziyade tek kişi dahi kalsa onun sözleşmesini/içtihadını tescil etme ya da onaylama şeklinde olmasının etkisinin bulunduğu düşünülebilir. Bir başka ifadeyle Batı çıkarı nedeniyle çoğunluğa

<sup>65</sup> Seyyid Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, trc: Ahmet Pakalın, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 27.

<sup>66</sup> Şinasi Gündüz, “Din ve Bireysel Özgürlük Alanı”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 25, (2002), 56.

<sup>67</sup> Ural, Şafak, “Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (Ankara, 1999), 451.

<sup>68</sup> Ebu’l A’la Mevdûdî, *İslâm’da İnsan Hakları*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 22.

<sup>69</sup> Mustafa Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 90.

dayalı sistemi hayatta tutarken, İslamiyet adı üzerinde barış içinde yaşamayı esas aldığından içtihatlarla oluşan çoğulculuğu esas alır.

Bu görüşü vurgulayanların kimlerden oluştuğu, temel amaçlarının neler olduğu, İslâm dinine dolaylı da olsa verdikleri zararların anlaşılması açısından son derece önemlidir. Çünkü kendi içinde tartışmalı ve tam manasıyla ideal bir yönetim biçimi olmasa da nihayetinde kabul gören ideoloji ‘demokratik’ devlet yönetim biçimleridir ve yönetimsizlikten iyidir. Hal böyle olunca karşılıklı olarak modern yönetim biçimi olarak kabul edilen demokrasinin İslâm’dan uzaklaştırılması veya İslâm’ın demokrasiden uzaklaştırılması çabaları yerine aksayan yönlerinin yeniden gözden geçirilmesiyle soru işaretleri giderilebilir.

Mesela Mevdûdî, İslâm’ın cahiliye yönetimine karşı yeni bir alternatif düşünce geliştirdiğini, tüm peygamberlerin dünyaya gönderilme sebeplerinin aynı olduğunu söyler. Demokrasinin İslâm’ın ilkeleri ile uyumlu olamayacağını, bu duruma hizmet eden parlamento üyelerinin de harama bulaştıklarını ifade eder ve demokrasiye alternatif olarak teokrasiyi savunur.<sup>70</sup> Hâlbuki İslâm yönetim anlayışında teokratik bir yönetim biçimi hiçbir zaman kabul görmemiştir. “Tanrı yönetimi” demek olan ve peygamberlerin yaşadıkları dönemde dahi olmayan bu yönetim anlayışı kabul görmemiştir. Bu teokrasiye karşılık, “demokratik düzenin daha reformist bir düşünce ile İslâm’ın özüne uygun ilkeler ile evrilmesinin mümkün olmasına rağmen, seküler düzen içerisinde İslâm’ın varlığını sürdüremeyeceğinden bahisle yerel, gerçekçi ve toplumsal kültürle uyumlu “sivil toplum” hareketine ihtiyaç olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>71</sup>

Fakat İslâm’ın özünde barındırdığı topyekûn hareket algısı, “sivil toplum” ile bir türlü barışamamıştır. Bu durum İslâm’ın 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. Çünkü İslâm’ın içerisinde demokratik unsurların varlığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Bunun aksi söylemler selefî İslâm, yani her türlü yenilik ve güncel çözüme, içtihadı kapalı düşüncesini devam ettirmek isteyen ve modern yaklaşımdan uzak düşünce tarzlarıdır. İslâm, bir Müslüman’ın izlemesi gereken yol ve yöntemleri öngörerek, toplumları sürekli yenileyecek yasaları belirlemiştir.

<sup>70</sup> Ahmad İrfan, “Demokrasi ve İslâm”, trc: Faruk Özdemir, İslâmî Araştırmalar 2 (2012), 83.

<sup>71</sup> Gannuşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 93.

## 2.3. Laiklik

İslam Toplumsal Sözleşmesi'nde tarafların dinî hayatlarına müdahale edilmemesi esastır. En yalın ifade ile laiklik de, din ve devlet işlerinin birbirine müdahale etmeme süreci olarak buna benzer tanımlanır. Oysa bu tanım ne dindar kesimi ne de laik kesimi tatmin etmiştir. Laiklikte asıl olan devletin kendisi ve organları dâhil tüm iş ve işlemlerinde akli unsurlar ile hareket etmeyi temel misyon olarak kabul etmektedir.

Öte yandan laik ve dindar ifadeleri bireysel bir kavramın sonucu iken, laiklik ve dindarlık 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, İslam'ın da öncelediği çıkar paralellliğini ve uzlaşmayı hedefleyen ortak noktaların bulunup kaynaştırma metodunun seçilmesidir. Bu metot uygulanırken iki tarafın da 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 alsa da, kendisi de bir inanç sistemidir. Dini inançtan farklı olarak bu inanç sistemini geliştirenler de neticede insanlardır. Dolayısıyla akli önceleyen laiklik ile akli hiç ihmal etmeyen İslam dini gibi iki inancın da aynı mecliste konuşmayı becerebilmesi, bütünleşmeyi sağlayacak önemli bir adım olarak kabul edilmelidir.

O halde, laiklik ve din kavramının ilk buluşacağı ortak nokta, iki kavramın da bir “inanç” sistemi barındırdığının kabul edilmesidir. Akabinde ortaya çıkan ilk sorun, dinin vahiy kaynaklı, laikliğin ise insan merkezli olması sorunu olacaktır. Oysa bu bir ayrıştırma değil bütünleştirici bir unsur olarak değerlendirilip yaşamın zıtlıkların üzerine kurulu olduğu ve dengeyi sağlayan zıtlıkların bir arada uyum içerisinde yaşayabileceği göz ardı edilmemelidir. İki tarafın birbirlerinin alanına müdahale etmeme, yargılamama, saygı duyma gibi temel vasıfların bir arada yer almasıyla aslında ortaya bir uyum çıkacaktır. Ayrıca, her iki taraf da kendi inançlarının diğerine üstünlük kurma esası yerine eşitlik düzleminde buluşmaları oldukça mühimdir. Ebu Hanefi'ye göre, iki zıt ifadeden birisi mutlak suretle yanlıştır,<sup>72</sup> düşüncesi ancak iki kavramın birbirlerinin alanına müdahale ettikleri zaman geçerli olacaktır. Dolayısıyla laiklik ve din kendi sınırları içinde kaldığı sürece çatışma olmayacaktır. Öte

<sup>72</sup> Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 117.

yandan İslam, müntesiplerinin “Sizindir dininiz, benimdir dinim” kabulü ile çatışmaya taraf olmadığını deklare etmektedir.

İki kavramın savunucularına düşen, önyargıyı terk etmeleri ve bir arada nefes alabilecek ortam oluşturmalarıdır. Laiklere göre dindarlar eğitimsizliğin sonucu iken, dindarlara göre de laikler ahlâkî vecibeleri yetersiz toplulukların oluşturduğu bir modeldir. Bu iddialar incelendiğinde, dindarlığın eğitimsizliğin bir sonucu olduğu görüşü yaşamın doğasına tamamen aykırı bir nitelemedir.

Doğru anlaşılmayan bir husus da laikliğin yalnızca bireysel temelli işlediğidir. Oysa laik birey aynı zamanda dindar da olabilir. Bu durumun önünde ne ahlâkî ne felsefî ne de dinî herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Laik bireyler ahlâkî müeyyidelerini eğer isterler ise dini kaynak yerine evrensel değerlerin öngördüğü ve sınırlılıklarını belirlediği düzenlemelerden de alabilirler. Hal böyle olunca ahlâkî kaynak dinî literatürde olduğu gibi vahye dayalı kaynaklardan değil de insanî deneyimlerden edinilmiş oluyor. Bu değişim ülkemiz anayasalarında da görülebilir. Nitekim 1924 tarihli Teşkilât-ı Esasiye Kanunu’nda devletin dini İslam olarak belirtilmişken 1937 yılındaki değişiklikle laiklik düzenlemesi ilk defa anayasamızda yer almış, 1961 ve 1982 tarihli anayasalarımızda da korunmaya devam etmiştir.<sup>73</sup>

Bireysel laikliğe ise vicdan hürriyeti denilmiştir. 1982 tarihli Anayasanın 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.”

Dolayısıyla, laikler ahlâkî düzenlemelerini evrensel vicdan sistematüğinden alabilirler. Dindarlar ise ahlâkî davranış biçimlerini inanç kaynaklarından alabilirler. Mesela Tocqueville ABD’de demokrasinin güçlü bir şekilde işleminin kökeninde *Hıristiyanlığın* geliştirdiği ahlâk sistemini görürken; Spinoza, tabii durumda insanı ahlâklı veya ahlâksız diye nitelendirmenin doğru olmadığını, yalnızca koşullara uygun bir şekilde hayatta kalmaya çalışan bir varlık olarak nitelendirilmesini, ahlâkî davranışların kaynağının *yasalar* olduğunu ileri sürer.<sup>74</sup> Ancak dogmacılığa karşı oldukları iddiasıyla laikliği katı bir şekilde savunarak

<sup>73</sup> Uslu, Ferhat, *Anayasa Yargısının Sınırları Sorunu*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2014), 268.

<sup>74</sup> Buruma, Ian, *Dinin Demokrasiyle İmtihani*, (İstanbul: Bağaziçi Yayınları, 2015), 64.

inanç sistemini ötekileştirenler, istem dışı da olsa laikliği dogmatik hale getirmişlerdir.<sup>75</sup>

Yine, laik ve dindar tarafların tek bir doğru olduğu gerçeğini ileri sürme ve birbirlerini dışlamadan vazgeçmeleri gerekir. Dindar kesim kendi değişmez inançları çerçevesinde doğrunun tek ve bir olduğunu ileri sürerler. Laik kesim de, bilimin insanlığı başka bir boyuta taşıyacağı gerçeğini kabul eder ve bu gerçeğin sorgulanmasına yalnızca laboratuvar ortamında izin verirler. Oysa uzlaşamaz gibi görülen bu noktada her iki tarafın da amacı; hayata dair sordukları büyük soruların cevaplarını aramaktır. İki taraf da büyük bir idealin peşinde ve bu ideale erişmek için farklı yöntemler denemektedirler. Bu sebeple Medine Sözleşmesinin ruhunda var olan, herkesin ibadet özgürlüğü ilkesinin korunması ve yöntemler farklı olsa da amaçta birlik üzerinden hareket edilmesi en uygun olanıdır.

### 3. İslam Toplumsal Sözleşmesinde Yönetim Anlayışı

#### 3.1. Yönetimin Kaynakları

Yönetim çok boyutlu bir kavram olmakla beraber insanların bir arada yaşamaları için gerekli olan düzenin sağlanmasında çizilecek perspektifin tamamlayıcısıdır. 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 alınması güçlü bir strateji ile mümkündür. Stratejiler ve yönetimler, oldukça değişken olmakla beraber, yönetimlerin daha muhafazakâr bir yapıları olduğu hususiyeti de göz önüne alınmalıdır.

Strateji, “belirli bir amaca ulaşabilmek için izlenmesi gereken yol; yöntemi tamamlayan parçalardan her biri, başarıya ulaşabilmek için öngörülen politikaların etkinliğini artırmaya yönelik iktisadi, kültürel, sosyal ve siyasal ve diğer etkenlerin bir arada uyum içinde yönlendirilmesi”<sup>76</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Stratejiler duruma ve koşula göre değişkenlik gösterebilirken, yönetim her halükarda otoritesini benimsetmek üzere geleneksel bir tutum belirleyebilir. İşte yönetimin bu şekilde olan durağanlığı ve akışa uyum sağlayamamasının önündeki engelleri kaldırabilecek en etkili kavram stratejidir. Modern hukuk

<sup>75</sup> Uslu, *Anayasa Yargısının Sınırları*, 289

<sup>76</sup> Demir-Acar, *Sözlük*, 382

sistemi ve yönetim anlayışında strateji olmazsa olmaz bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir yönetimin başarısı; salt statükodan uzak, toplumun dinamiklerini anlayan, içerisinde yaşadığı sosyolojiyi kavrayan ve birtakım argümanları toplumsal sözleşme ve yönetim anlayışı çerçevesinde belirleyebilen kurullarla ölçülür. Konu İslâm ile beraber anılmaya başlanışa, ‘*başarıya giden yolda her şey mubahtır*’ fikri İslâm’ın özüne aykırılığı sebebiyle muhaldir. Bu sebeple İslâmî devletlerdeki yönetim anlayışı son derece ilkesel olmasının yanında İslâm’dan uzaklaşmayacak derecede de onunla uyumlu olmalıdır.

İlk çağlardan günümüze geleneksel bir yapıda ilerleyişini sürdürse de, yönetim modelleri doğal seleksiyona da uğramışlardır. Fransız ihtilaliyle beraber yönetim anlayışının içerisine ciddi anlamda bir stratejik havuz da eklenmiş, fakat bu strateji “zafere giden yolda her şey mubahtır” ilkesini de beraberinde getirmiştir.

Bu ilkeyi benimseyenler görünüşte insan merkezli görünseler 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. Bundan dolayı dinî önceleyen devletler; insanî duyguları önemsemeyen ve materyalist zihin yapısı ile yarışmamışlardır. O halde, İslâmî devletlere düşen İslâm’ın özüne uygun etik anlayışı benimsemeleri ve bu emir ve yasaklara uygun bir biçimde strateji geliştirmeleri kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm’a 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 onlara bahşedilen nimetlerden yararlanamayacaklardır.<sup>77</sup> Bu sebeple İslâmî yönetim anlayışında Allah hakkı olan ibadetler daha önceliklidir. Buna mukabil, bir kazancın elde edilmesi için yapılan fedakârlıklar da ibadettir. Hatta o kazanç elde edildikten sonra başkalarının unutulmaması ve devamlı suretle yeni fedakârlıklar ile yeni kazançların önünün açılmasının sağlanması gerekliliği üzerinde durularak, dünya da ötekileştirilmez.

O halde, modern çağın gereksinimlerine uygun bir biçimde hareket tarzı benimseyen bir İslâm devletinde olmazsa olmaz hususlardan biri *strateji*dir. Di-

<sup>77</sup> Farabi, *İdeal Devlet ‘El-Medinetü’l Fâzıla’*, Trc. Nafiz Danişman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 112.

ger bir ifadeyle değişime ve dönüşüme açık olmalıdır. Bu hamleler de gücünü stratejik manevralardan almaktadır. Yani okuyanı, yazanı ve araştıranı olmayan bir yönetim anlayışı kısa zamanda kendisini yok etmeye mahkûmdur.

Nitekim toplumsal desteği alamayan bir yönetimin asla kudretini yansıtmayacağı belirtilir.<sup>78</sup> Bu ifade, İslam Toplumsal Sözleşmesi'ndeki gibi bir topluluğun üzerinde ittifakla kabul ettiği sözleşme, hem bireyi hem de toplumu güçlü kılan unsurlardan birisi olduğu kadar kendisinden aldığı bu kudreti yönetimin organlarına da yansıtacağı göstermektedir.

Yönetim organları toplumsal sözleşmeden aldığı bu gücü hangi değerler üzerinden tekrardan topluma yansıtacağı stratejinin de belirlenmesi ayrıca önemlidir. Konu İslâm devleti ise bu değerler Kuran ve sünnet üzerinden 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 benimseyerek faaliyetlerini sürdürmeleri önem arz etmektedir

Locke, toplumun gücünü ifade ederken “toplumun çözüldüğü yerde yönetimin de baki kalamayacağını ispatlamak için fazlaca kanıt eksikliği de yoktur”<sup>79</sup> der. Dolayısıyla güçlü bir devlet için, ilk stratejik hedef toplumun çözülmemesini sağlamaktır. Bu durumu ifade etmek üzere Rousseau da, “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”<sup>80</sup> der. Buna göre her ne kadar toplumsal paydada gücün geldiği yer belli olsa da, bu güç bir zümrenin tahakkümünü ortaya koymak için değil, bütün ortak değerlerin buluşma noktası olarak görülmelidir. Dolayısıyla, İslâm-yönetim ilişkisindeki en önemli husus, toplumun yalnızca bir bölümünden ziyade -destek versin vermesin- tüm kitleye eşit bir şekilde ve bütünleştirici bir bakış ile yaklaşılmasının ön koşul olarak öne sürülmesinden geçmektedir. O halde etkin bir İslâm yönetim anlayışının varlığı için; “İslâmî Strateji”, “İslâmî Etik”, “Bütünleştirici toplum”, ve “Elitizm dışı yönetim” mutlak bir gereklilik olarak değerlendirilmelidir.

<sup>78</sup> John Locke, *Yönetim Üzerine İlkinci İnceleme*, trc. Fahri Bakırcı, (Ankara, Eksi Kitaplar, 2016), 200.

<sup>79</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İlkinci İnceleme*, 224.

<sup>80</sup> Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, 148.



### 3.2. Yönetimde İnsan Hakları ve İktidar Kavramları

*Toplumsal sözleşmeler* doğaları gereği sözleşmeyi oluşturan halk kitlelerinin tabii istekleri doğrultusunda nesiller boyunca gelişerek genişleyen düzenlemelerin genel adıdır. *Anayasal düzenlemeler* ise, bir ülkenin organlarının işleyişini ve sınırlılıklarını belirleyen düzenleyici hatta zorlayıcı normlardır ve hiyerarşisinin en üstünde yer alır. Toplumsal sözleşmelerin oluşturucusu *halk* iken, anayasanınki, devletin karar alıcı mekanizmaları konumundaki *parlamentodur*. Yine toplumsal sözleşmeler de oluşum süreci *uzun ve geniş bir zaman* dilimine bağlı olduğu için değişim ihtiyacı hızlı değildir. Anayasalarda ise bu süreç *sınırlı bir zamanda* hazırlanma zorunluluğu olduğu için çok *çabuk* değiştirme ihtiyacı doğabilir.

Bu durum İslâm hukuku açısından iki farklı temel sorunu ortaya koymaktadır. Birincisi, özgürlüğün sınırlılıkları insanın doğumundan itibaren salt akıl ile ortaya konulabilecek bir durum değildir. Özgürlük ve sınır kavramları birbirine zıt iki kutup olduğundan, özgürlüğün çerçevesi Kur'ân-ı Kerîm'de belirlenmiş ve insanın eylem ve davranışlarında kat'i sorumlu olduğu kesin hükümlere bağlanmıştır. Tabii bir şekilde özgürlük doğuştan gelen bir hak olmakla beraber kişi iradesi doğrultusunda bu özgürlüğünün sınırlarını sadece kendi aklıyla değil vahiyle de tanımlayabilmektedir. İkinci problem ise, tabii halin akli ön plana alarak özgür iradenin temelini insanî bir davranışa bağlamasıdır. Oysa İslâm fihhinde irade tam manasıyla insanın salt egemenliğinde olan bir konu olmamasına rağmen insan, tüm davranışlarından kesin olarak sorumludur ve bu dünyada da öte dünyada da özellikle olumsuz davranışlarının karşılığını görecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın *en güzel biçimde yaratılmış*<sup>81</sup> olmasının manası, insana Allah tarafından verilen en güzel ve en mükemmel fizyolojii ifade ettiği gibi ruhsal yetenekler bakımından da en mükemmel ve en seçkin canlı olarak yaratılmış olmasını ifade eder.<sup>82</sup> Diğer bir ifadeyle, insan varlıkların içerisinde en üstün bir şekilde yaratılış mizacına sahip olmasına rağmen davranışlarında hataya düşebilmesi onun beşer yapısından kaynaklanmaktadır. Öyleyse 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 “Biz her insanın, bu ülkeye ait

<sup>81</sup> Tin, 95: 4.

<sup>82</sup> Hayreddin Karaman ve dğr. *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 5 cilt (Ankara: DİB Yay., 2012), 5: 646-647.

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.” der.<sup>83</sup> Yunus'un dediği gibi “Yaratılanı sev, Yaratandan ötürü” cümlesi, aslında İslam'ı özümsemiş bir Müslümanda olması gereken en önemli vasıf olmalıdır.

Kur'an'da, tüm çağlarda insan hayatının kutsal olduğunu bildirilmiş, bu sebeple bir canı korumak bütün insanlığı korumak kadar üstün bir fazilet sayılmıştır.<sup>84</sup> Çünkü bir insan, insan türünün tamamını temsil eder ve insanlık konusunda eşittir. 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.<sup>85</sup>

Hiç şüphesiz ki İslâm; adından anlaşılacağı üzere barışı tesis eden “yaşarken” barışı önceleyen bir din iken Hristiyanlığın etkilediği Alman edebiyat literatürüne göre ise barış ancak “öldükten sonra” sağlanabilir. Almandaki “mezarlık” kelimesi için birden fazla kelime kullanılırken en çok “barış yeri” manasına gelen “friedhof” kullanılması buna delil sayılabilir.

İslâm'ın ilk müjdelendiği süreçten günümüze kadar İslâm'ın en büyük mücadelesi İnsan hak ve özgürlüklerinin tecelli etmesi içindir. İslâm evrenseldir ve tüm insanlığa “barış” ortak mesajını iletmek ile yükümlü bir dindir. Nitekim İmam-ı Azam'ın “Adâlete uygun hüküm vermek vazifelerin en üstünü ve ibadetlerin en şerefli sidir,”<sup>86</sup> şeklindeki sözü nakledilmiştir. Dolayısıyla İslam denilince “ilk önce adalet” akla gelmesi ve getirilmesi gerekirken, kasıtlı şekilde yanına itici başka kavramlar eklenerek, barış sözünün üstü örtülme istenmektedir.

Yönetim manasındaki *iktidar*; Arapça'da “*iyi ölçüp biçerek gücünü ölçülü kullanmak*” manasında iken,<sup>87</sup> batılı manada “otorite” yani *baskın güç* manasında

<sup>83</sup> Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 37.

<sup>84</sup> Maide, 5/32.

<sup>85</sup> Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/257.

<sup>86</sup> Mahmud Muhammed Mevsili, İmam-ı Azam'ın İctihad ve Görüşleri, *el-İhtiyar*, trc. Celal Yeniçeri, (İstanbul: Şamil Yayınları, 2014), 203.

<sup>87</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık yayınları, 1995), 691.

kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla otorite küresel bir kavramdır ve tüm devlet yönetim modellerinin altında yatan yönlendirici unsurdur. Otorite bilgi, kültür, sosyoloji, ekonomi ve teoloji gibi kavramların temel dinamiklerini oluşturur. Dünyadaki 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 büründürülerek bir nevi “tehlikeli madde” olarak takdim edilmektedir.

Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı Devleti’nin belirli dönemlerinde günümüzdeki anlamıyla otoriter gücün etkisi bazen kendisini hissettirmiştir. Hatta Raşid halifelerden sonra özellikle Emevi ve Abbasi hanedanlıklarında insanların fikir ve düşünce özgürlüğü ellerinden alınmış, baskı ve korku politikalarının uygulandığı belirtilmiştir.<sup>88</sup> Bu devletlerde iktidar, otoritesini halkın lehine kullanmak yerine kendisi ve yakın çevresi için kullanmıştır. Bu durum İslâm’ın özünü uygun düşmeyen ancak iktidarın kişisel hırs ve menfaatlerinden kaynaklı oligarşik yönetimi doğurmuştur. Oysa İslâm’ın adalet ilkesi gereği tüm kesimlere aynı adalet eyleminin gösterilmesi ve hizmetin götürülmesi gerekirdi. İslâm dininde oligarşik bir yapının olmadığı en bariz göstergeleri, camide herkesin beraberce saf tutması, ramazan ayında zengin fakir demeden hep beraber oruç tutmaları, Kâbe’de tüm Müslümanların beraberce tavaf yapmalarındır.

İslâm, merhamet, adalet 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. Sosyal çatışmaların devam etmesi hem İslâm’ın zuhur bulduğu coğrafyalarda hem de İslâm’ın gelişip serpilmesine fayda sağlayacak ortamlarda olumsuz etki yaratacaktır.

<sup>88</sup> Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 116.

## 4. İslam'da Devlet Başkanlığı

İslam toplumsal sözleşmesinin kurumsal kimliğini taşıyabilmesi ve alınan kararların yaşatılabilmesi, denetlenebilmesi için yönetici kadrolara ihtiyacı vardır. Şimdi İslam'ın devlet başkanlığı teorileri hakkında bilgi aktarmak istiyoruz:

### 4.1. İslam'da Devlet Başkanının Görevleri

İslâm dini, kulun Allah nezdindeki yükümlülüklerini yalnızca ibadetler vasıtasıyla izah etmez; aynı zamanda insanın diğer canlılarla, toplumdaki konumuyla, zekât, cizye, evlenme boşanma gibi kişisel durumlarla da belirleyen bir dindir. Tüm bu kapsamların içerisine toplumsal ölçekte siyaset, adalet ve ekonomi de dâhil olmaktadır. Tüm bunlar İslâm dininin bir devlet istencine cevaptır.<sup>89</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı, yalnızca nübüvvet ve risâlet değildir. Toplumu yönlendirme, örnek olma, geleceğe kalıcı bir miras bırakma, topluma zarar verecek yapıları engelleme, suç ve ceza dengesini oluşturma, insanların haklarını koruma ve kollama gibi birçok görevi üstlenmiştir.<sup>90</sup>

Yöneticinin insanî tarafına işaret etmek üzere “İslâm'da devlet başkanına “halife” denilmiştir. Çünkü topluluğu sevk ve idarede Peygamber'e halef olmuştur. Binaenaleyh “Ey Peygamber'in halifesi” demekte sakınca yoktur. “Ey Allah'ın halifesi” demenin uygun olup olmayacağı hususunda ise iki görüş vardır: İnsanlar arasında Allah'ın hak ve kanunlarını ayakta tuttuğundan *Allah'ın halifesi* kullanılabilir. Diğer görüş ise; ancak ölen veya kaybolanın halef bırakılabileceği, Allah'ın ise haşa ölen veya kaybolan birisi olmadığına göre bu sözün söylenemeyeceğidir.”<sup>91</sup>

Hz. Ömer'in hilafete gelmesiyle ise “halife” yerine “emîru'l-mü'minîn/mü'minlerin lideri, emiri” ifadesi yani toplumun işlerini üstlenen manasını taşıyacak şekilde özel bir manada kullanılmaya başlanmıştır. Emîr, Arapça'da hem ‘iş yapan’ hem de ‘emreden’ manasında birden çok anlamda kullanılır. Aslında “emîr” günümüzde anlaşıldığı şekliyle sadece emreden değil, bizzat kendisi iş yaparak, uygulamaya koyan demek olmalıdır. Nitekim aç kalan yetimlerin evine yiyecek gönderilmesini emretmek yerine bizzat sırtında un taşı-

<sup>89</sup> Ahmad Kâtip, *Anayasal Meşruiyet*, trc. Sümevra Özkan, (İstanbul: Mana Yay, 2013), 55.

<sup>90</sup> Fâsi, Allâl, *İslâm Hukuk Felsefesi*, trc. Soner Duman, Osman Güman, (İstanbul: İlim Yurdu Yayın, 2014), 141.

<sup>91</sup> Mâverdi, Ebu'l Hasan Habib, *el-Ahkamü's Sultaniye*, trc: Ali Şafak, (İstanbul. Bedir Yayınevi, 2015), 52.

yan Hz. Ömer'in uygulamaları, onun “emîru'l-mü'minîn” sıfatının anlamını çok iyi bildiğini ve o anlama uygun davranışlar sergilediğini göstermektedir.

İslâm hukukçularına göre genel kanaat, halifenin adaletli bir yönetim tarzı benimsemesi ve bunu İslâm'ın emir ve yasaklarını göz ardı etmeden yapmasıdır. Bu sebeple halifenin aynı zamanda İslâm'ın temsilciliğini yaptığı fikri her daim ön planda olmuştur. Bundan dolayı, halife seçiminde yalnızca iyi bir devlet adamlığının yanı sıra maneviyatı güçlü kişilerin tercih edilmesi olmazsa olmazlar arasında 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. Bu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

- a. Ensar; Hz. Peygamber'i ve dini canları pahasına korudukları için halifeliği kendilerinin hakkı 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 Muhâcirler'den “iki-*li*” bir yönetici seçilmesi düşüncesini öne sürmüştür. Ancak tartışmalar sonucunda Hz. Ebu Bekir'in seçilmesi yönünde bir mutabakat zemini oluşturulmuştur.<sup>92</sup> Yeni kurulan İslâm Devleti Medine'de ensar, Mekk'e'de de muhacirler olmak üzere iki devlet argümanı üzerinden tartışılmıştır.<sup>93</sup> Ancak Hz. Ömer bu teklifi kabul etmeyerek “İki kılıç bir kına girmez” ifadesini kullanmıştır.

Emevîler sultanlığı benimsemişler ve babadan oğula veraset sistemini devlet yönetiminde içselleştirmişlerdir. Şura ilkesi bu şekilde uygulamadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla yönetici sert ve otoriter bir tavırla toplum üzerinde etkili olmaya çalışmıştır.<sup>94</sup> Bu durumu ve adaletsiz 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.*”<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Awa, İslâm Devletinde Yönetim Şekli, 58.

<sup>93</sup> Kâtip, Ahmad, *Demokratik Hilafet'e Doğru*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: İlimyurdu Yay., 2010), 45.

<sup>94</sup> Kâtip, *Demokratik Hilafet'e Doğru*, 123

<sup>95</sup> Rousseau, 2016: 39

Sünnî süreç incelendiğinde görmekteyiz ki, yöneticiler karar alma mekanizmalarını işletirken “şura” düşüncesini bağlayıcı değil bir formalite olarak görmektedir. Nitekim “şûra”nın yöneticiler için bağlayıcı bir unsur olmadığı ve yalnızca müstehap olduğu görüşü hâkimdir.<sup>96</sup> Tabii olarak bu anlayış, tüm çağlarda şura prensibine ihtiyaç olmadığına bir delil sayılamaz.

Siyasi otorite imamet ile ifade edilmektedir. İmamet *imam* kelimesinden türemiştir ve erken dönemler itibarıyla kullanılmaya başlanmıştır. Kelime, namaz kıldırın kişi için de kullanıldığı için zamanla devlet başkanlığı için “*el-İmâmetü'l-Kübra, el-İmâmetü'l-Uzmâ*”, namaz imamlığına da “*el-İmâmetü's-Suğrâ*” denmiştir.<sup>97</sup> “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 İmam Eş'arî; “Efdal varken mefdûlün imameti caiz değildir” demektedir.<sup>98</sup> Zira insanların efdale inkıyad etmeleri daha çok mümkün ve ona biat etmesi kolay iken ve dahi imamet Hz. Peygamber'e niyabet iken, imamete seçilecek kimsenin en üstün mertebede kimse olması gerekir, nitekim Peygamber de en üstün kimsedir.”<sup>99</sup>

“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. Burada devlet başkanının tüm yönlerinin, devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında bir İslâm hukuku tabiriyle isimlendirilen *ehlü'l-hâl ve'l-akd* denilen<sup>100</sup> kişilerce yani bir nevi *seçici kurul* tarafından titizlikle bilinmesi hususu ön plana çıkarken, halkın başkanın tüm yönlerinin bilmesine gerek olmadığı hususu vurgulanmıştır. Öte yandan, Abbasiler döneminde çeşitli bürokratik görevlerde bulunmuş İbnü'l Mukaffa yöneticilik üzerine şu şekilde yorumda bulunur. “Yöneticilikte şu üç niteliğe dikkat et: Rabbinin rızası; sultanın rızası; yönettiklerinin rızası. Tabi ki mal ve şöhret bulmaktan da vazgeçme. Sakıncası yok. Zaten bu ikisi de güzel, hoş ve yeterli olacak ölçüde sana gelecektir. Fakat

<sup>96</sup> Kâtip, *Demokratik Hilafet'e Doğru*, 237.

<sup>97</sup> Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar* (İstanbul: Beyan Yay, 2015, 13.

<sup>98</sup> Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *elbâne 'an Usûl'dDiyâne*, (Medine: b.y. 1410), 59.

<sup>99</sup> Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 84.

<sup>100</sup> Bk. Abdülhamid İsmail el-Ensârî, “Ehlü'l-hâl ve'l-akd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 519.

bu üç niteliği, her zaman vazgeçemeyeceğin bir konumda tut. Mal ve şöhreti ise, vazgeçebileceğin konumda tut.”<sup>101</sup>

Mevdûdî, İslâmî idare şeklinde dinî referanslara dayanmayan diktatörlüğün bağdaşamayacağını, buna gerekçe olarak da hüküm koyan makamın yalnızca Yüce Allah olduğunu ifade eder.<sup>102</sup> Bu ifade hem temel iki kaynak Kur'an ve Sünnet'in ayrıştırılması hem de müctehidlerin icihadlarını yok sayma manasına gelebileceği için yanlış yorumlamalara sebep olabilir: Çünkü Sünnet, Hz. Peygamberin sözü veya davranışı ile bir tutumun kabulü veya reddi anlamına gelmektedir. Eğer bu anlam yeteri kadar anlaşılabilir ise İslâm devleti düşüncesinde önlenemez hatalar söz konusu olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber zamanında devlet idaresindeki bir uygulamanın sonraki yöneticiler tarafından değiştirilmesi veya güncellenmesi ile yeni kurumlar ihdas edilmesi, -bilinçsiz bir şekilde- İslam devleti düşüncesinden sapma olarak da değerlendirilmiştir.<sup>103</sup> Hâlbuki “*Ey iman edenler! Allah’a, peygambere ve sizden olan ülü’l-emre itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün...*”<sup>104</sup> ayetinde “Allah”, “Rasül”den sonra “sizden olanlar” ifadesi de bulunmaktadır. Zemahşerî bu ayetin tefsirinde şöyle der: “Sizden olan idareciler” den kasıt adil idarecilerdir. Çünkü Allah ve Resul’ünün, zâlim idarecilerle hiçbir ilişkisi yoktur ve itaatın 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.”<sup>105</sup>

## 4.2. İslam’da Devlet Başkanının Seçimi

İslam devlet yönetiminde devlet başkanının seçimi konusu başlı başına bir araştırma konusudur. Kısa ve özetle belirtmek gerekirse, ilk lider Hz. Muhammed’in seçimi vahye dayalı olduğundan tartışmasızdır. Fakat kendisinden sonra idareci seçiminin şekli, vasıfları hakkında bilgi verip vermediği tartışmaları bir yana, kendi sağlığında Hz. Ebu Bekir’in arkasında namaz kılması, ona güven olarak telakki edilmiş, böylece acil bir halife seçimi ile devletin başsız kalmasına mani olunmuştur. Dolayısıyla, Hz. Muhammed’in belirli bir usul ve

<sup>101</sup> İbnü'l Mukaffa, İslâm Siyaset Üslubu, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 55.

<sup>102</sup> Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, 150.

<sup>103</sup> Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 120.

<sup>104</sup> Nisa 4/59.

<sup>105</sup> Ebu'l-Kasim ez-Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, trc. Abdulaziz Hatip 2. Cilt, “Nisa Suresi” (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 164.

yöntem belirtmeden vefat etmesinden sonra, fukâha ve ulema, bunun bir serbestlik sağladığını ve günün şartlarına göre devlet başkanı seçiminin mümkün olabileceği şeklinde değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin kim olacağı konusunda tartışmalar ve tartışmaların daha Hz. Peygamber'in na'sının defnedilmesinden önce başlaması, İslam'da yöneticinin bulunmasının önemini ve "ashabın bu konuda nasıl titizlikle durduğunun en açık delilidir." "Teftazânî de, sahabe'nin imam tayin etme işini, defnetme işine takdim etmişlerdir. Her imamdan sonra durum böyle olmuştur," der.<sup>106</sup> İslâm hukukunda yönetici seçiminin de belli başlı kriterleri bu süreç içerisinde bir standarda girmiştir. "Tayin edilecek imamda aranılacak vasıflar beştir: a-Erkek olmak. b-Dürüst ve adil olmak. c-İ-yi okuyuculuk. d-Fakihlik. e-Dilinin kekeme olmaması, sözlerinin anlaşılabilir olmasıdır."<sup>107</sup>

Yine devlet başkanını seçimine ilişkin hem "seçici kurul hem de halifede aranacak şartları" Maverdî şu şekilde sıralamıştır:

- a) "Bu kimselerde adâlet-i mutlaka'nın bulunması şarttır.
- b) Devlet reislerinde gerekli olan vasıfları temyiz edebilecek kadar bilgili olmalıdırlar.
- c) Hükümdarlık makamına en layık kişinin seçilmesini temine medar olacak rey ve hikmetin mevcudiyeti gerekir.
- d) Başkan ve seçici kurul üyeleri Müslüman olmalıdırlar.
- e) Akil baliğ olmalıdırlar."<sup>108</sup>

Maverdî'ye göre halifenin iktidarı; ancak "adâletten ayrılması ve sağlığını kaybetmesi" ile mümkün olur. 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.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 56

<sup>107</sup> Mâverdî, *el-Ahkamü's Sultaniye*, 197

<sup>108</sup> Mâverdî, *el-Ahkamü's Sultaniye*, 86

<sup>109</sup> Mâverdî, *el-Ahkamü's Sultaniye*, 55



Zikredilen vasıflara ilave olarak; “halkıyla bütünleşmesi, adâleti ve hakkı ayırım gözetmeksizin uygulaması, atayacağı yöneticilerin İslâm’dan ayrılmamaları, insanlar arasındaki etnik, dini, ayrımcılıklar yapmaması, yoksullukla mücadele etmesi, zengin ve fakir arasında ayırımı ortadan kaldırması, zekât ve sadaka konularında titizlik göstermesi, halkının çıkarı için kendi çıkarlarını yok sayması, bireyin değil toplumun menfaatine uygun kararlar alması, ilim ve fenni her daim desteklemesi, açık görüşlü olması, eğitime her alanda destek vermesi, şiddeti değil barışı destekleyen bir anlayış içerisinde olması” gibi şartlar da ilave edilmiştir.<sup>110</sup> Öte yandan İmam Ebu Hanife halifelerin din işlerine müdahale etmesinden rahatsız olmuştur. Şeri düşünceyi otoritenin baskın gücünden kurtarmak için çalışmalarda bulunmuştur. Fukahanın ifade ve düşünce özgürlüğü çerçevesinde görevlerini ifa etmesini istemiştir. Amacını gerçekleştirmek ve bu prensiplerini bir gelenek haline getirebilmek için fukahâ akademisi kurmuştur.<sup>111</sup> Ebu Hanife’nin bu duruşu diğer mezhep imamlarının da dikkatini çekmiştir. İmam Malik, “Ebu Hanife öyle bir kişidir ki, sana şu direğin altın olduğunu iddia etse ispat edebilir,” demiştir. İmam Şafii ise, “Bütün insanlar fıkhıta, Ebu Hanife’nin aile fertleri sayılır” ifadelerini kullanmışlardır.<sup>112</sup>

İlk dönem örnek İslâmî uygulamalarda bu şartlara riayet edilmiş, mesela Hz. Ömer Cüfeyne adlı bir Hristiyan’ı ahaliye okuma yazma öğretmesi için Medine’de istihdam etmiştir.<sup>113</sup> Bu ilkelere uymayan yöneticiler karşılığında, müçtehitleri ve büyük mezhep imamlarını bulmuşlardır. Onları doğruya yöneltmek için hükümdara karşı neredeyse isyanda bulunmuşlardır. “Aslında “Ehl-i sünnet” fıkıhçılarının çoğu yöneticiye koşullu itaat prensibini kabul etmiş ve yoldan çıkan yöneticinin azledilmesi gerektiğini söylemişler ancak bu kararı uygulayacak mekanizmalara sahip olamamışlardır.”<sup>114</sup> Mevdûdî’ye göre “İslâm’da adâlet vardır sözü bile aslında İslâm’a hakkını vermeyen eksik bir ifade, hatta hakarettir. Çünkü zaten İslâm’ın ilk gayesi adâlettir.”<sup>115</sup> Hulefa-i Raşidîn dönemi halifeleri “Ben aranızda adâletle hükmettiğim sürece bana itaat edin, adâlete aykırı davrandığımda ise bana itaat etmek zorunda değilsiniz,”<sup>116</sup> ilkesini benimsemişlerdir.

<sup>110</sup> Casım Avcı, “Hilafet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 539.

<sup>111</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012 İstanbul) s. 123.

<sup>112</sup> Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: İz yayıncılık 2012. s.173.

<sup>113</sup> Demircan, *İslâm Tarihi’nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 51.

<sup>114</sup> Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 248

<sup>115</sup> Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, 145.

<sup>116</sup> Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 2: 166

İslam'da idareci/yönetici olmak için kişinin kendisinin talepte bulunup bulunamayacağı da tartışılmıştır. Yusuf Peygamber'in Firavun'dan idarecilik ve hilafeti isteğini anlatan “*Yusuf: Beni memleketin hazineleri üzerine memur et, çünkü ben onları korumaya muktedirim. Bütün tasarruf şekillerini de iyi bilirim dedi*”<sup>117</sup> ayetinin delaletiyle “mevki, makam isteği o makama layık olduğu sürece mubah-tır, mekruh sayılmaz, şeklinde hüküm de çıkarılmıştır.<sup>118</sup> Yukarıdaki özellikleri taşımayan ya da kendini bu işe layık görmeyenlerin idareci olması ise zulüm olarak değerlendirilmiştir. Çünkü zulmün olduğu yerde İslâm ilkelerinden bahsetmek mümkün değildir.

## Sonuç

İslam Toplumsal Sözleşmesi'nin Medine'de yazılı hale getirilmesinden çok önce Mekke'de başlayan ve herkes için olması gereken “hürriyet, adalet ve merhamet”i ilgilendiren iyi yönetim uygulamalarının Hz. Peygamber'in liderliğinde tavizsiz şekilde hayata geçirilmesi daha sonraki yönetim anlayışının oluşturulmasında önemli katkılar sağlamıştır.

Öte yandan, bireysel ve toplumsal bakımdan dünya ve ahiret mutluluğunun sağlanmasında ‘din olgusu’ ile dinin doğrudan ilintili olduğu örf ve âdetin oldukça büyük etkisi vardır. Bu suretle gerek toplumsal sözleşmeler gerekse de toplumsal sözleşmeyi harekete geçiren dinamikleri, dinden soyutlanmış halde tek başına analiz etmek pasif bir yaklaşımdır. Dinin birleştirici tarafından aldığı güçle toplumsal sözleşmeler aslında formal/resmî ya da semi-official/ yarı resmi değil, aksine informal/gayriresmi olarak, yani kendiliğinden ve isteyerek gelişen ve gönüllü olarak katılınan sessiz bir anlaşmadır. Bu tür sözleşmenin diğer sözleşmelere göre etki ve katılım oranının yüksek olacağı aşikârdır. Dolayısıyla yönetimlerin Medine örneğinde olduğu gibi toplumsal sözleşme oluşturacak ortam sağlamaları, yönetim olgusunun tabanda karşılık bulmasına basamak teşkil edecektir.

Yönetim anlayışı ya da yönetim felsefesi ise toplumsal sözleşmeler ile sıkı sıkıya bağlıdır. Toplumsal sözleşmeler re’sen olabileceği gibi, toplum normları tarafından yönlendirilmek suretiyle yapay bir sürecin de tamamlayıcısı olabilmektedir. Ancak yönetim, çoğunlukla toplumsal sözleşmeler baz alınarak otorite tarafından tasarlanmış kurallar bütününe tabidir.

<sup>117</sup> Yusuf, 12/55.

<sup>118</sup> Abdullah Acar, *Fikhî Açıdan Kur'an Kıssaları*, (Konya: E-kopi Matbaası, 2010), 392.

İslâm hukuku yönetim anlayışına bir kutsallık atfeder ve onu toplumun barış, huzur ve menfaatinin koruyucusu olarak görür. Yönetimin başındaki kişiye de, ‘halife, imam, emîru’l-mü’minîn ve sultan’ gibi kavramlar yakıştırılır. Bu ifadeler Batılı anlamda soyluluk çağrışımı yapan ‘prens’ sözcüğünden oldukça farklı konumdadır. Çünkü Batı’da prensler seçkin bir grubu temsil ederken, İslâm fıkında önder tüm toplumun temsilcisi olarak görülmektedir. Dolayısıyla İslâm toplumlarında önder kavramının tutarlılıkla eşdeğer olduğu gözlemlenir.

Bu tutarlılığı denetleme ve dengeyi gözetleme yetkisi de toplumsal sözleşmeden aldığı güçle kamuoyunun yetkileri dâhilindedir. Ancak devlet başkanı, fukâha ve şûrâ meclisi yerine İslâm’ı yorumlama yetkisini sadece kendisinde görürse İslâm’ın özü ile uyuşmayan kayda değer ölçüde bozulmalara sebebiyet verebilmektedir. Bunun çözümü ise, yönetim kademesinin, denetleme ve denge görevi gören kamuoyu tarafından sıkı sıkıya incelenmesi ile kontrol altında tutulabilmesidir. Kamuoyu, şayet toplumsal sözleşmeden aldığı güce rağmen bu görevini ihmal ederse, neticede ortaya çıkabilecek her türlü olumsuzluğun sorumlusu olacaktır.

## Kaynakça

- Acar, Abdullah, *Fıkhî Açıdan Kur'an Kıssaları*, Konya, Ekopi Matbaası, 2010.
- Avva, Muhammed Selim, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, trc. Adem Yerinde, 1. Baskı, İstanbul, İlimyurdu Yayıncılık, Kasım 2011.
- Aydın, Hakkı, "İslam Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2, Sivas- 2001.
- Beşer, Faruk, *İslam'da Sosyal Güvenlik*, Ankara: Diyanet yay, 1987.
- Buruma, Ian, *Dinin Demokrasiyle İmtihanı*, 1. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 2015.
- Avcı, Casim. "Hilafet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrıncı, Mustafa, "Câr", TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yay, 2002.
- Çağrıncı, Mustafa, "İslâm'da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması," *İslâm Üzerine Düşünceler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1991.
- Çeker, Orhan, *Fıkah Dersleri I*, Konya: Ensar yayınları, 2013.
- Demir, Fahri, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 5. Ankara, DİB Yayınları, 2012.
- Demir, Ömer & Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, 2002.
- 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.
- Dönmezer, Sulhi. "Din, Vicdan Ve Kanaat Özgürlüğü". *Erdem* 15 / 42, (Ocak 2005): 1-30.
- Ebu Davud. *Kitâbu'l-Edeb*. trc. Ahmet Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, İstanbul: Şamil Yayınları, 2013.
- Ensârî, Abdülhamid İsmail. "Ehlü'l-hâl ve'l-akd", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10: 519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Esed, Muhammed. *İslâm'da Yönetim Biçimi*. trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebu'lHasan. *elİbâne 'an Usûli'dDiyâne*. Medine: b.y. 1410.
- Farabî Ebu'n-Nasr Muhammed( ö. 950). *İdeal Devlet 'El-Medinetü'l Fâzıla'*. Trc. Nafiz Danışman. 4. Baskı. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fâsî, Allal, *İslâm Hukuk Felsefesi*, trc. Soner Duman, Osman Güman, İstanbul, İlim Yurdu Yay, 2014.
- Fayda, Mustafa, "Fey", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları, 1995.
- Flew, Antony, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Nurşen Özsoy, 1. Baskı, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2005.
- Frankena, William. *Etik*, trc. Azmi Aydın. İstanbul: İmge Yayınevi, 2007.
- Gannuşî, Raşid. *Laiklik ve Sivil Toplum*. trc. Gülşen Topçu, İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Gökalp, Ziya. *İctimâi Usûl-i Fıkıh*, İslam Mecmuası, I/3, 1329.
- Gündüz, Şinasi. "Din ve Bireysel Özgürlük Alanı", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 25, 2002.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. Ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, Ağustos 2012.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, trc. Semih Lim, 13. Baskı, İstanbul: YKY Yayınları, Ocak 2014.
- İsfahânî, Râğıb, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbnu'l-Mukaffa, Ebû Muhammed Abdullah (ö. 142/759). *İslâm Siyaset Üslubu*, trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

- İrfan, Ahmad. "Demokrasi ve İslâm." trc: Faruk Özdemir. *İslâmî Araştırmalar*2, 2012.
- Kaboğlu, İbrahim, "Din Özgürlüğü", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46. 2015.
- Kahveci, Niyazi, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Sinemis Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukuk Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: İz yayıncılık 2012.
- Karaman, Hayreddin & Çağrı, Mustafa & Dönmez, İbrahim Kâfi & Gümüş, Sadrettin) *Kur'ân Yolu Tefsiri*. 5 cilt, Ankara: DİB Yay., 2012.
- Katip, Ahmad, *Anayasal Meşruiyet*. trc. Sümeyra Özkan. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Kâtip, Ahmad. *Demokratik Hilafet'e Doğru*. trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu Yayınları, 2010.
- Kaya, Remzi. "Kur'an-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. Bursa, 2001.
- Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *Külliyâtü Ebi'l- Bekâ*. Dersaâdet: Matbaatü'l-Âmire, 1869.
- Kelebek, Mustafa, "İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası", erişim: 03 Haziran 2017, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/288.pdf>.
- Kutub, Seyyid. *İslâm Toplumuna Doğru*. trc: Ahmet Pakalın. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. trc. Fahri Bakırcı. Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- Mâverdî, Ebu'l Hasan Habib. *el-Ahkamü's Sultaniye*. trc: Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *İslâm'da Hükümet*. trc. Ali Genceli, İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *İslâm'da İnsan Hakları*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2017.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *İslâmî Kavramlar*. trc. Süleyman Akyüz. 11. Bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Mevsilî, Mahmud Muhammed. *İmam-ı A'zam'ın İctihad ve Görüşleri, el-İhtiyar*, trc. Celal Yeniçeri. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2014.

- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık yayınları, 1995.
- Niyazi, Mehmed. İslâm Devlet Felsefesi. 9. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Özel, Ahmet. *Daru'l-İslâm Daru'l-Harb*. İstanbul: İz yayıncılık, 2014.
- Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. EK-2: 212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Polat, Fethi Ahmet. İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, *Mu'tezîlî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *Mülkiyet Nedir?*, trc. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Rousseau, J.J. *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. trc. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Rousseau, J.J. *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*. trc: Cenap Karakaya. 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- Şentürk, Recep. İnsan Hakları ve İslâm Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar. İstanbul: Et-kileşim Yayınları, 2007.
- Tuğ, Salih. *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- Türk Dil Kurumu. “Güncel Türkçe Sözlük”. erişim: 3.8.2016. <http://www.tdk.gov.tr>, ‘toplum’
- Ural, Şafak. “Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1*, Ankara, 1999.
- Uslu, Ferhat. *Anayasa Yargısının Sınırları Sorunu*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2014.
- Yayla, Mustafa. *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: 1958.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd (ö.538/1144). *Keşşaf Tefsiri*. trc. Abdulaziz Hatip 2. Cilt, “Nisa”, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.

