

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

İNSAN EGEMENLİĞİNİN TEOLOJİK TEMELLERİ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN

YAŞAR ÜNAL

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. AHMET AKBULUT

ANKARA 2011

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR IV

ÖNSÖZ VI

GİRİŞ

EGEMENLİK KAVRAMI 1

I. BÖLÜM

BİREYSEL EGEMENLİK

A) EVRENİN TAKDİRİ 16

B) İNSANIN TAKDİRİ 26

C) ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ 36

D) BİREYSEL EGEMENLİĞİN KURUCU UNSUNLARI 45

1) Özgürlük 46

2) İrade 54

3) Kudret 61

4) Eylem 65

5) Sorumluluk 70

E) BİREYSELLİK 72

1) İnsanın Biricikliği 76

2) Ben Olmak 80

3) Bireysellik ve Aracılığın Reddi 89

II. BÖLÜM

TOPLUMSAL EGEMENLİK

A) SİYASİ EGEMENLİK

1) Siyasetin Tanımı 92

2) İslâm'da Devletin Şekli 95

3) Devlet Mefhumu ve Yönetici Atama	96
B) SİYASİ İKTİDAR	103
1) Siyasi İktidar'ın Meşruiyeti	103
2) Halkın Yönetimi Kontrolü	109
3) Siyasî İktidarın Nitelikleri	112
a) Şûra	113
b) Bîat	116
c) Ehliyet – Liyâkat	118
C) İNSAN – İNSAN İLİŞKİSİ	125
D) HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ	130
E) HİLÂFET VE VEKÂLET	138
1) Halife Kimin Vekili	143
F) MÜSLÜMAN GELENEĞİNDE BİREYSELLİĞİN AŞINMA SÜRECİ	
1) Kabilecilik Anlayışı	158
2) Geçmişin İdealizasyonu	162
G) LAİKLİK	168
SONUÇ	174
BİBLİYOGRAFYA	180

KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.y.	: aynı yer
AÜHF	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİED	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi
AÜSBF	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
der.	: derleyen
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
GÜİF	: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜHFY	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları
krş.	: Karşılaştırınız
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar
tah.	: tahkik eden
TDK	: Türk Dil Kurumu

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
TED : Türk Eğitim Derneği
ter. : tercüme eden
TFK : Türkiye Felsefe Kurumu
TTK : Türk Tarih Kurumu
ty. : tarih yok
vd. : ve devamı
Vol. : volume (cilt)
Yay. : Yayıncılık, yayınevi, yayınları

ÖNSÖZ

Egemenlik, insanın yeryüzü serüveninin başlangıcından beri, cazibesini her zaman koruyan ve aynı zamanda sürekli tartışmalara sahne olan bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle her eylemde, tüm konuşmalarda egemenlikle ilgili bir takım unsurlara rastlamamız mümkün değildir. Hangi alanda yazılmış olursa olsun okumak üzere elimize aldığımız herhangi bir kitapta bile egemenlik ile ilgili birtakım ifadelerle karşılaşabiliriz.

Önemli bir konu olan egemenlik meselesini kendimize çalışma alanı olarak seçtik. Çalışmamızda egemenlik meselesini Kur'an-ı Kerim ve Müslüman geleneği ile sınırlamaya gayret edeceğiz. İlgimizi daha çok siyasal egemenlik ve kullanımı üzerinde yoğunlaştırmaya çalışacağız. Araştırmamızda siyasi egemenliğin bireye ait olduğunu ortaya koymak niyetindeyiz. Çünkü ontolojik egemenliğin Allah'a ait olduğu tartışma götürmez iken, insana ait olan siyasal egemenliği de Allah'a dayandırmanın yol açtığı sorunları inkâr edemeyiz. Böylece yöneticilerin kimseye hesap vermek gibi bir yük altına girmemek ve halkın kendilerini kontrol etmesinin yolunu kesmek konusunda kendilerine avantajlar sağladıklarını, iktidarlarını ölene kadar devam ettirdiklerini görüyoruz. Bu yaklaşım tarzının ise yöneticileri ölümlü tanrılar haline getirdiği açıktır.

Siyasal egemenliğin Allah'a ait olduğu iddiasının, Haricî zihniyeti günümüze kadar taşıyan yönü de unutulmamalıdır. Allah'ı politik bir aktör olarak sunmak, siyasal meseleleri dinî alana taşımak ve bunları inanç meselesi haline getirmek demektir. Bu anlayış ciddi problemlere yol açmaktadır.

Egemenlik konusundaki başka bir sapma da bireyin özgürlüğü meselesinde yaşanmıştır. Siyasal alanın dinî alandan ayrılamaması, siyasetin insanlar üzerindeki baskısını arttırmış, din siyasetçilerin elinde değerini kaybeden bir kurum haline gelmiştir. Dinimizin bu durumdan kurtarılarak yeniden değer kazanmasında özellikle egemenlik alanında yapılacak

Çalışmaların çok ciddi katkıları sağlayacağını dūřunuyoruz. Bu çalışmalarda problemin Kur'an-ı Kerim açısından değerlendirilmesinin ve geleneğin bu açıdan sorgulanmasının gereğine inanıyoruz. Çünkü mevcut durumun sebeplerinin geleneğin içinde olduğunu dūřunuyoruz.

.Çalışmamızı giriş ve iki bۆlümde oluşturduk. Giriş bۆlümünde egemenlik kavramını, ortaya çıkış sۆreciyle birlikte incelemeye çalıştık. Gerek Batılı yazarların, gerekse Mۆslۆman araştırmacıların konu ile ilgili gۆrۆřlerine yer verdik.

Çalışmamızın birinci bۆlümünde "Bireysel Egemenlik" konusunu araştırdık. Ontolojik Egemenlik ve Bireysel Egemenlik alanlarını belirlemeye çalıştık. Bireysel egemenliğin kurucu unsurlarını gۆndeme taşıdık.

Toplumsal Egemenlik olarak başlıklandırığımız ikinci bۆlümde ise, başta siyaset olmak üzere, insanlar arası ilişkiler, hukuk, insanın halifeliği, geleneğin egemenlik olgusuna etkileri gibi egemenlik kavramının yansımalarını ele aldık. İnsan egemenliğine zemin hazırladığını dūřündüğümüz laiklik konusuyla bۆlümü bitirdik.

Sonuç bۆlümünde ise elde ettiğimiz verileri özlü olarak verip, genel bir değerlendirme yaptık.

Gerek konu belirlenmesi, gerekse çalışmam süresince bana her türlü yardımda bulunan tez danışmanım Prof.Dr. Ahmet Akbulut'a minnettarım. Tezimi baştan sona okuyarak eleştiri ve takdirleriyle katkıda bulunan Prof.Dr. şaban Ali Düzgün, Prof.Dr. Recai Doğan, Doç.Dr. Mahmut Ay, Doç.Dr. Mۆfit Selim Saruhan'a ayrıca teşekkürü borç bilirim. Çalışmam süresince bana destek olan eşim Aysel ve oğullarım Ahmet ve Mustafa'nın da haklarını itiraf etmeliyim. Tezin yazımını üstlenen Aysun Akgöz ve Mehmet Gۆkalp'e teşekkürler. Herkese faydalı olması umuduyla...

Yaşar ÜNAL

Ankara 2011

GİRİŞ

EGEMENLİK KAVRAMI

“Egemenlik” uzun süre kamu hukukunda, siyaset felsefesinde ve klasik politika biliminde merkezî bir yer tutmuş ve çeşitli teorilerin temel dayanağı olmuştur. Çağdaş politika biliminde bu kavramın artık terk edilmesi gerektiği yolundaki görüşün gittikçe güçlenmesine ve taraftar kazanmasına rağmen, terimin ve kavramın hâlâ kullanılmakta olduğu görülmektedir.¹

Egemenlikle ilgili çalışmaların önemli bir kesiminde ideolojik karakterin ağır bastığı bilinmektedir. Bu çalışmalarda egemenlik bir kurucu unsur olarak ele alınmadığı gibi, siyasî iktidar ve devlet kudreti kavramları karıştırılmış ve aynı kabul edilmiştir. Hatta söz konusu çalışmaların bir kısmında, egemenliğin Fransız Hukuk Düşüncesi’ne ait bir nazariye olduğu² söylenerek, İslâm’da egemenlik telakkisinin bulunmadığı iddia edilmiştir.³

Alman hukuk felsefecisi Carl Schmitt, modern siyasal teorinin tüm kilit kavramlarının dünyevîleşmiş dinsel kavramlar olduğunu savunmaktadır. Schmitt’e göre:

“Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevîleştirilmiş ilâhiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişmeleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilâhiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kâdir Tanrı, her şeye kâdir kanun

¹ Bkz. Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, AÜHFY, No:431, 2.Baskı, Ankara 1978, ss. 34, 40; Benzer görüşler için bkz. Alagöz, Mustafa, *İdeolojik Aklın Serüveni*, Babil Yayınları 1. Baskı, İstanbul ty, Atilla Yayla da Bodinci egemenlik kavramının günümüz dünyasında reel bir karşılığının olmadığını iddia etmektedir. Yayla daha sonra şunları söylemektedir: “Artık egemenliğin, parçalanmaz devredilmez bir bütün olduğu iddiasını aşındıran pek çok ulusal ve uluslararası olguyla karşı karşıyayız. Ulusal iktidarın parçalanmasından, uluslararası yargı ve bürokrasiye kadar birçok kurumun ulusal egemenliğe ortak olduğunu veya onu bir şekilde sınırlayıp kontrol altında tuttuğunu biliyoruz. Buna rağmen, demokrasinin bir anlamda, bütüncül ve halka ait bir egemenlik nosyonuna dayandığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle demokrasinin egemenlik sorunu açısından cevabını aradığı en önemli soru, egemenliğin bir bütün olarak kime ait olduğudur.” Bkz. Yayla, Atilla, “Liberalizm ve Demokrasi: Mükemmel Olmayan Birliktelik, Tahammülü Güç Ayrılık”, *İslâm ve Demokrasi* içinde, İSAV, İstanbul 2000, s. 284-285; Ayrıca bkz. Lütem, İlhan Raşit, *Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk*, Ankara 1947, s. 3 vd; Duguıt, Leon, *Egemenlik ve Özgürlük, Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, Ankara 2000, s. 379; Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2001, s. 11.

² Bkz. İnan, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Se-Ba Ofset, Ankara 1999, s. 9-10.

³ Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 11.

koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir.”⁴

Eckstein da, “Egemenlik” terimi politize olmadan önce genel olarak yüksek rütbe ve üstünlük anlamındaydı. İnsanlardan daha çok Tanrı’ya verilen bir sıfattı diyerek, Schmitt ile aynı iddiayı paylaşır.⁵

Buradan hareketle egemenlik kavramının ima ettiği anlam, çok uzun süreler, Tanrı’nın dünya üzerindeki hâkimiyetini ifade etmek için kullanılmıştır⁶. Başka bir ifadeyle Eski Sümer, Akad ve Mısır döneminden, egemenliğin ilk kez siyasal bir sembol olarak formüle edildiği erken modern döneme kadar, iktidarın dili ile tanrısallığın dili arasında bir geleneksel bağ kurulduğu görülmektedir.⁷

Tanımı gereği, tüm ilişkileri belirleme, düzenleme, insanlara belirli eylemlerde bulunma izni verme ya da yasaklama güçlerine sahip otorite merkezi Tanrı’dır. Kilisenin siyasal iktidarı tek başına ele geçirme yönünde harcadığı çabalar, egemenlik kavramının doğuşunu kolaylaştırmıştır.⁸

Modern devletin bir kavramı, dolayısıyla modernitenin yarattığı toplumsal, ekonomik ve siyasal ilişkilerin sonucu olan “egemenlik”⁹ kavramı ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Egemenliğin asıl karşılığı olan kelime Latince “superanus”tur. Bu kelime “en yüksek” anlamına gelir. İngilizce “sovereignty” ve Fransızca “souverainete” kelimeleri de “superanus”tan türemiştir.¹⁰

⁴ Schmitt, Carl, *Siyasî İlâhiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2002, s. 41.

⁵ Eckstein, Harry, “Devlet Bilimi Üzerine”, *Devlet ve Hukuk Üzerine Yazılar* içinde, çev. ve der. Mehmet Turan, Ankara ty, s. 65.

⁶ Bkz.Beriş, Hamit Emrah, *Egemenliğin Dönüşümü: Tarihsel ve Siyasal Açından Egemenlik Kavramının Yeni Anlamı*, AÜSBF, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 16.

⁷ Koçak, Mustafa, *Batı’da ve Türkiye’de Egemenlik Anlayışının Değişimi-Devlet ve Egemenlik*, Seçkin Yayınları, Ankara 2006, s. 63.

⁸ Beriş, *Egemenliğin Dönüşümü*, s. 16.

⁹ Beriş, a.g.e, s. 18.

¹⁰ Lüttem, *Egemenlik Kavramı*, s. 4. Bodin de, egemenlik kavramını “superanus” teriminden türetmiştir. Fransız hukukçu, “bir devletin mutlak ve sürekli gücünü nitelemek için “souveranite” kavramını ortaya atmıştır. (Bkz. Bodin, Jean, *On Sovereignty*, ed. ve İng. çev. J.H. Franklin, Cambridge University Press, 6. baskı, Cambridge 2003, s. 1.

Egemenlik “siyasal toplumda en üstün hükmetme gücü” olarak da tanımlanabilir.¹¹ İradesini hiçbir kısıtlama veya denetime bağlı olmaksızın sürdüren bağımlı olmayan, hükümler, hâkim, sözünü geçiren, üstünlük kazanana egemen denir. Buradan hareketle egemenlik, egemen olma durumu, hükümlerlik, buyruğunu yürütme ve hâkimiyet anlamlarına gelir.¹²

“Egemenlik kavramının en belirgin ve önemli özelliklerinden birisi başka bir kaynaktan türemiş olmasıdır.”¹³ şeklindeki görüş eleştirilebilir niteliktedir. Şayet egemenlik ilk bir güç olma özelliğini kendi dışında ve kendinden önce olan bir güç ya da iradeden almış olsaydı söz konusu iradeye bağlı olurdu. Bu durum egemenliğin bağımsızlığını ve ilk olma özelliğini ortadan kaldırırdı. Dolayısıyla yalnızca kendi kendisi tarafından belirlenmekten çıkardı.¹⁴ Böylece egemenlik değil, yetki kavramından bahsedilirdi.¹⁵ Egemenliğin şöyle bir tanımı tam bu noktada zikredilebilir. Egemenlik, “kendisine üstün ya da rakip herhangi bir güç tanımayan otorite”dir.¹⁶ Benzer bir tanım “Egemenlik; yeryüzünde başka herhangi bir kudretten müstakil olan en yüksek otoritedir.”¹⁷ şeklindedir.

Bodin Fransızca’da “souverainete” şeklinde kullandığı terimin Latincesinin “maiestas”, Yunancasının “akra exousia, kurion arche ve kurion politeuma”; İtalyancasının “seignioria”; İbranicesinin “shévet” olduğunu söyler. Tüm bu terimler kendi dillerinde “en üstün hükmetme gücü” anlamına gelmektedir. (Bodin, *On Sovereignty*, s. 1; Bkz. Hamit Emrah Beriş, *Egemenliğin Dönüşümü*, s. 20; Bodin, “Cumhuriyetin Altı Kitabı, Kitap I, Bölüm VIII”, der. Mete Tunçay, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar II, Yeni Çağ* içinde, AÜSBF Yayınları, Ankara 1969, s. 95.

¹¹ Bkz. Beriş, *Egemenliğin Dönüşümü*, s. 19.

¹² *TDK Türkçe Sözlük*, Yeni Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, c. I, s. 434; *Meydan Larousse*, Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, İstanbul 1971, c.4, s. 94; Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara 1970, s. 375; Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara 1982, s. 129; Eyüpoğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s. 102.

¹³ Gündüz, Aslan, “İktidar ve Milletlerarası Sınırları”, *İstanbul Barosu Dergisi*, sayı: 1-2-3, İstanbul 1990, c. 64, s. 16.

¹⁴ Bkz. Can, Nevzat, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2005, s. 112.

¹⁵ Hakyemez, Yusuf Şevki, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı*, Seçkin Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2004, s. 56.

¹⁶ Bkz. Hakyemez, *Egemenlik Kavramı*, s. 57.

¹⁷ Bkz. İlhan Lütem, *Egemenlik*, s. 6.

Blackwelle'e göre ise egemenlik "siyasal hiyerarşideki tepe noktasına yakın bir yerde karar verme ve anlaşmazlıkları noktalama yetkisine sahip asıl yargıç konumundaki bir tarafın niteliklerine denk düşen erk ya da yetke."¹⁸ şeklinde tanımlanabilir.

Black's Law Dictionary'de egemenlik; bağımsız bir devletin en üstün, mutlak ve denetlenemez gücü olarak tanımlanmakta ve bu yüksek siyasal otoritenin, siyasal güç olarak, kendi kendine yeten pozisyonuna işaret edilmektedir.¹⁹

Başgil'in egemenlik tanımı "*Bir devlet ülkesinde mevcut fert ve grup kuvvetlerinin üstünde bunların hepsine kumanda eden ve direktif veren üstün kuvvet*" şeklindedir.²⁰

Hukukî bir kavram olarak egemenlik "belli bir ülke üzerinde yaşayan bir insan topluluğuna siyasî nitelik kazandıran, devlet ve devlet içindeki tüm kurumları oluşturup meşruiyet bahşeden; söz konusu toplumun anayasal ve yasal düzeyde pozitif hukukunun ve bu hukukun yürütülmesinin yetkisel kaynağını teşkil eden üstün irade biçiminde tanımlanabilir.²¹ Ancak bu tanımda egemenliğin dış boyutunun dikkate alınmadığı görülmektedir.²²

Terim olarak egemenliğin en özlü tanımı, "*bir devletin millî sınırlar içinde ve dış ilişkilerinde uluslararası hukuktan doğan kısıtlamalar dışında tam bağımsızlığı, yani hükümranlığı ve hâkimiyetidir.*"²³ şeklinde yapılabilir.

Egemenlik yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güçtür.²⁴ Bu tanıma göre egemenliğin iki özelliği vardır. Bunlar bölünmezlik ve sürekliliktir.²⁵ Bodin'in

¹⁸Miler, David, *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, çev. Bülent Peker-Nevzat Kırış, Ümit Yayınları, Ankara 1994, c. I, s. 211.

¹⁹Bkz. "Sovereignty", *Black's Law Dictionary*, Fourth Edition, West Publishing, 1968.

²⁰Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku Türkiye Siyasî Rejimi ve Anayasa Prensipleri*, Baha Matbaası, İstanbul 1960, c. I, Fasikül. I, s. 175.

²¹Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 90.

²²Hakyemez, Yusuf Şevki, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı*, s.58.

²³*Büyük Kültür Ansiklopedisi (Başkent)*, Ankara 1984, c. 4, s.1620; Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1995, c. 8, sayı: 3-4, s. 149; *Meydan Larousse*, c. 4, s. 94; ayrıca bkz. Philpott, Daniel, "Ideas and the Evolution of Sovereignty", *State Sovereignty: Change and Persistence in International Relations*, ed. S. H. Hasmi, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1997, s. 19-21; *Ana Britannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1988, c. 8, s. 29.

bu düşüncelerinin temelinde, siyasî gücün yalnızca kralın elinde kalması gerektiğine yönelik²⁶ inancı olduğunu unutmamak gerekir.²⁷

Yukarıda yapılan egemenlik tanımlarından hareketle egemenliğin bir irade olduğu konusunda şüphe yoktur. Ancak egemenlik denilen iradenin kendine özgü birtakım özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikler onu diğer irade türlerinden ayırmaktadır. Egemenlik, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenemez bir iradedir. Egemen iradeyi harekete geçirecek tek neden, onun kendisinde bulunan nedendir. Egemenlik, başka bir irade tarafından belli bir harekete zorlanamayacağına göre, egemenliğin eylemini ve konusunu belirleme gücü de var demektir. Ayrıca egemenlik, yönlendirdiği ilişkiler açısından doğası gereği, kendisine üstün ya da rakip herhangi bir gücü tanımayan otorite olarak da düşünülebilir.²⁸

Egemenlikle ilgili yapılan çalışmalarda öne çıkan başka bir husus, egemenlik ve hâkimiyet kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı meselesidir.

1921 ve 1924 Anayasalarında kullanılan “hâkimiyet” sözcüğü Batı’daki benzerleri gibi, dinsel kökenli bir kavramdır. Kur’an’da geçen “hüküm” ve ondan türeyen “hâkimiyet” vb. sözcüklerin gerçekte siyasal egemenlik anlamına gelmediği; ilim ve hikmet, uyumsuzlukların çözümü, takdir etmek, doğruyu yanlıştan ayırmak, karar vermek gibi karşılıklarının bulunduğu, bu nedenle de bazı yazarların siyasî hâkimiyet karşılığı olarak “hâkimiyet” terimi yerine “es-Siyâde” sözcüğünü kullandıkları görülmektedir.”²⁹

²⁴ Bkz. Ağaoğulları, M. Ali-Akal, C. Bali-Köker, Levent, *Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınları, Ankara 1994, s. 19; Ağaoğulları, M. Ali, “Bodin Jean” maddesi, *Felsefe Ansiklopedisi* içinde, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2004, c.2, s. 747-756.

²⁵ Bkz. Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul 1990, s. 63; Ayrıca bkz. Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul 1990, s.36. vd.

²⁶ Can, Nevzat, *Siyaset Felsefesi*, s. 113.

²⁷ Ağaoğlu’na göre aynı gelenekten gelen Grotius ise egemenliği “eylemleri bir başkasının denetimine bağlı olmayan, yaptıkları bir başkasının iradesiyle geçersiz kılınamayan bir güç olarak tanımlamaktadır Bkz. Ağaoğulları, M. Ali ve diğerleri, *Kral Devlet*, s. 94.

²⁸ Bkz. Can, *Siyaset Felsefesi*, 113.

²⁹ Bkz. Koçak, *Batı’da ve Türkiye’de Egemenlik Anlayışının Değişimi*, ss. 63-64, 67-68. ; Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s.77. “es-Siyâde” kelimesi, s-v-d kökünden türemiştir. Şeref ve asalet anlamlarına gelir. Siyâdet sahibi anlamına gelen “seyyid” ise insanların karaltısına sığındığı kişi, başkalarına akıl, mal ve fayda veren, üstün olan kimse, çok sayıdaki topluluğun işlerini yöneten kimse, başkan vb. anlamlara gelmektedir. Bkz. İbnu’l-Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, Daru İhyâ-i Kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1366-1368, c.3, s.120; Firûzâbâdi, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûp b. Necmuddîn, *Okyanûsu’l-Basît fi*

Kur'an'da üç yerde³⁰ geçen “seyyid” kelimesi koca, efendi ve yöneticiler şeklinde kullanılmıştır. Her üç anlamda otorite kavramını çağrıştırmaktadır.

Lewis de “Ortaçağda, h-k-m kökü ve onun çeşitli türlerinin anlamı doğal bir gelişmeyle, adli otorite ile birlikte siyasî otoriteyi de içine alacak şekilde genişledi ve ‘hukemâ’ genelde valinin makamını ve görevini ve hatta müsadere ve tasarruf hakkını veya görevde kaldığı dönemi anlatan bir terim haline geldi. 19. yüzyılın sonlarına kadar da daha genel bir otorite anlamı kazandı” der. Ayrıca 19. yüzyılın başlarındaki Türkçe yazılarda, kelimenin Türkçe şekli olan “hükümet”in genelde idare, siyasî otorite, hâkimiyet ve bazen de rejim anlamlarında kullanıldığını ekler.³¹

Hâkimiyet kelimesinin aslı h-k-m fiilidir. Bu fiilden türeyen hâkim, hakem, mahkeme, muhakeme, mahkûm, muhkem, tahkim, hükümet, hikmet gibi birçok kelime Arapçada kullanılmaktadır³². Bu bağlamda hâkimiyet, hâkimlik yani emir verme, yasaklama ve kural koyma iktidarı olarak görülebilir.³³

Hâkimiyet “hâkimce”, “hâkime mahsus” mânâsına gelen hâkimî kelimesinin sonuna müenneslik te’si getirilerek yapılmış mastardır. “Hâkime ait olmalık” “egemene ait olma durumu” gibi bir mânâ ifade eder. Arapçada kelime bu şekliyle pek kullanılmamaktadır. Kökü Arapça olmakla birlikte, kelimenin bu anlamda ve bu mastar şekliyle kullanımı başka birçok kelimedede olduğu gibi Türkçeden Arapçaya geçişle olmuştur. Bazı batı dillerinde domination ya da sovereignty olarak ifade edilen kelime bu şekliyle tahakküm ve salâhiyet anlamlarını da içerir. Ayrıca h-k-m geçişli bir fiil olup, bir mef’ule ihtiyaç gösterir.³⁴

Tercemeti'l-Kâmûsi'l- Muhît, trc. Ahmed Asım, İstanbul 1268/1272, c.1, s.626-627; el-Bustânî, Butrus, *Muhîtu'l- Muhît*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1987, s. 439.

³⁰ Bkz.Yusuf/25; Âl-i İmran/39; Ahzab/67-68.

³¹ Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yayınları, Kayseri 1992, s. 59-60.

³² Bkz.İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955-1956/1375, c.12, s.140 vd; Firûzâbâdî, *Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l- Muhît*, c. 3, s.430-431; Bustânî, *Muhît*, s.184-185; Akbulut, “Egemenlik Meselesi”, s. 149.

³³ Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku Türkiye Siyasî Rejimi ve Anayasa Prensipleri*, c. I, Fasikül I, s. 175.

³⁴ Bkz.Firûzâbâdî, *Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l- Muhît*, c. 3, s.430-431; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956/1375, c. 12, s. 140 vd; el-İsfahanî, Râgıb, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çeviren ve notlandıran: Yusuf Türker, Pınar Yayınları,1.Baskı, İstanbul 2007, s. 421 vd; Krş: Ünal, A.Bülent, *İlk Devir*

H-k-m ve türeyenleri başlıca şu anlamları ifade etmektedir: Hükmetmek, hâkim olmak, idare etmek, emretmek, takdir etmek, devleti, insanları, bir hayvan ya da vasıtayı, gemiyi yönetmek, bir kimseyi istediğinden alıkoymak, ayırmak, bilge olmak, eşyanın hakikatini bilmek, gem takıp, onun değil yönetenin istediği yöne sevk etmek, mahkeme etmek³⁵. Bu temel anlamlardan hareketle şu sonuca ulaşabiliriz. H-k-m kelimesi ve türevlerinin mânâlarının hepsi de, birisinin bir başkasını ıslah amaçlı olarak sevk etmesi, yönetmesi, idare etmesini çağrıştırmaktadır.³⁶

H-k-m'den mastar olan “hikmet”te ve bağlı kelimelerin mânâlarında bilgi, hikmet, bilim, felsefe anlamları varsa da, bu anlamlar derinlemesine incelendiğinde, kişinin hem kendini hem de başkalarını kötülükten men ettiğini, gemleyip dizginlediğini görürüz.³⁷ Buna göre bilim ve hikmetle donanacak insan, egemenliğin temel ölçüsü olarak hak ve adaleti esas alacak ve onu bütün insanlara yansıtacaktır.³⁸

Hukema kelimesi üzerinde değerlendirmede bulunan Lewis şunları söyler: “Günümüzde İngilizce'deki “government” kelimesinin Arapça, Türkçe ve diğer bazı dillerdeki karşılığı hukema'dır. Hukema kelimesi çok eskidir. Arapça'da ve diğer bazı Sami dillerinde özellikle İbranice'de hâkim olan anlamı “bilgelik”tir. Arapça'da bilgelik ve hatta “bilgi” anlamları vardır. Mesela hâkim sözcüğü “bilge” ve dolayısıyla “hâkim” anlamlarındadır. Fakat en yaygın anlamları “hüküm” veya “hüküm” vermektir. Hukema ise,

İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1997, s. 6; Fırlalı, Ethem Ruhi, “Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler”, *Muğla Üniversitesi Yayınları*, Muğla 2001, s. 137.

³⁵ Bu anlamlar için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956/1375, c.12, s.140 vd. ; İbn Fâris *Mekâyisi'l-Lüğa*, c. 2, s. 91-92; *Firûzâbâdi, Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. 3, s. 430-431; el-İsfahanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 421 vd, el-Bustanî, *Muhîtu'l-Muhît*, s. 184-185; Erkan, Arif, *el-Beyan-Büyük Arapça-Türkçe Lügat*, 1.Baskı, İstanbul 2004, c. 1, s. 1028; Maluf, Louis, *el-Müncid*, Beyrut 1949, s. 142; Mesud, Lübran, *er-Raid*, Beyrut 1967, s. 583; Atay, Hüseyin-Atay, İbrahim, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Hilal Matbaası, Ankara 1968, s. 400-401.

³⁶ Ünal, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 21; Fırlalı, “Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler”, s. 137. Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yayınları, 13. Baskı, İstanbul 2001, s. 247.

³⁷ Ünal, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 21.

³⁸ Fırlalı, “Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler”, ss. 138, 143-144.

genellikle bir kadı veya diğer bir adli şahsın adalet doğurması ve adaleti idame etmesi anlamlarında “hüküm vermek” demektir.”³⁹

Görülüyor ki, egemenlik kavramının hâkimiyet kavramıyla eşanlamlı olmasa da Türkçede onun karşılığı olarak kullanıldığı söylenebilir⁴⁰. İki kavramın ortaya çıkışındaki zaman farklılığından ötürü, aralarında belirgin bir ayırım yapmak, zaten karışık olan egemenlik kavramının anlaşılmasını daha da zorlaştırabilir. Kavramların belirli bir tarihsel zaman diliminde çeşitli koşulların birbirlerini etkilemesi ya da bir araya gelmesi karşısında, bir ihtiyaca cevap vermek için ortaya çıktıkları, şartlara göre olgunlaşma ve değişim aşamaları geçirdikleri göz ardı edilmemelidir. Kısacası 16. yüzyılda ilk defa Bodin tarafından ortaya atılan egemenlik kavramı, zamanla Türkçemize yerleşmiş ve hâkimiyet kavramının yerine kullanılır olmuştur.

1791 Fransız Anayasası’nda yer alan “Egemenlik tektir ve ulusa aittir; bölünemez, vazgeçilemez ve kaldırılamaz; hiçbir grup egemenliği kendisine atfedemez ve tek bir kişi egemenliği üstlenemez”⁴¹ hükmü egemenlik kavramına yeni bir içerik kazandırdı. Böylece temelde halkın kendi başına kullandığı halk egemenliği düşüncesi, örgütlü bir devlet yapısında somutlaşan ulusun kullandığı ulusal egemenlik düşüncesiyle birleşti. Bir adım daha ileri giderek halk ya da devlet adına egemenliği kimin kullandığını araştıran bazı İngiliz hukukçuları, egemenliğin ulusun parlamentosuna verilen bir yetki olduğu sonucuna vardılar. Buna göre, herkesin uymak zorunda olduğu yasaları çıkaran en üst organ olan parlamentonun kendisi, yasalara bağımlı değildi ve yasaları özgür iradesi doğrultusunda değiştirebilirdi⁴².

³⁹ Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, s. 59; Krş. Ammara, Muhammed, *İslâm Devleti*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 60, 63.

⁴⁰ Bkz. Akbulut, “Egemenlik Meselesi”, s. 149.

⁴¹ *Ana Britannica*, c. 8, s. 29.

⁴² A.g.e, a.y. Egemenlik kavramının ortaya çıkışı ve gelişimi için ayrıca bkz. Koçak, *Batı’da ve Türkiye’de Egemenlik Anlayışının Değişimi*, s. 72-110; Soysal, Mümtaz, *Anayasaya Giriş*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1968, s. 37-39; İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi*, s. 45-61; Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 81-91; Hakyemez, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı*, s. 18-51; Beriş, *Egemenliğin Dönüşümü*, ss. 18-25, 83-106; Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 35.

Thomas Jefferson başkanlığında bir komite tarafından hazırlanan ve 4 Temmuz 1776 tarihinde ilan edilen ABD Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki "Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır. Yaradanları tarafından bağışlanmış, belli bazı haklara sahiptirler; hayat, özgürlük ve mutluluğu aramada bunlar arasındadır; bu hakları güvence altına almak amacıyla insanlar kendi aralarında yönetim kurarlar." şeklindeki tanımlama, insan hakları açısından gerçekten eşitlikçi bir söylemi yansıtmaktadır ve ileri bir adımdır.⁴³

"Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" esasına ABD Bağımsızlık bildirgesi ve Fransız İhtilali'nin ortaya koyduğu bu ulusal egemenlik kavramı kaynaklık teşkil etmiştir⁴⁴.

Egemenlik konusu etrafında yaşanan önemli tartışma konularından birisi de egemenliğin kaynağı meselesidir. Bu konuda iki temel yaklaşım vardır:

- a) Teokratik Yaklaşımlar
- b) Demokratik Yaklaşımlar

Teokratik yaklaşımlar egemenliğin kaynağının yöneten ve yönetilenler açısından Tanrı oluşunu esas alırlar. Demokratik yaklaşımlarda ise toplum egemenliğin bizzat kaynağıdır. Egemenliğin beşerî zeminde kabul edilmesi temel prensiptir.⁴⁵ Egemenlik konusunda Ontolojik ve Siyasî hâkimiyet kavramlarını kullanmanın doğru olacağı görülmektedir. Ontolojik hâkimiyet Allah'ın mutlak egemenliğini belirtirken, siyasî hâkimiyet ise insana özgü egemenliği ifade etmektedir.

Müslüman geleneğinde egemenlik tartışmasını ilk başlatanlar Hariciler olmuştur.⁴⁶ Burada söz konusu edilen egemenlik Müslüman toplumun yönetimi açısından gündeme getirilmiştir.⁴⁷

⁴³ Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben İdraki", *Divan İlmî Araştırmalar*, yıl: 2, sayı: 3, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997, s. 32; Akdemir, Salih, *Kur'an ve Laiklik*, Form Yayınları, İstanbul 2000, s. 36.

⁴⁴ Beriş, *Egemenliğin Dönüşümü*, s. 86; Akbulut, "Egemenlik Meselesi", s. 149; krş. İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi*, s. 61; Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, VII. Baskı, İstanbul 1995, s. 532.

⁴⁵ Bu ayırımı ve tartışmalarla ilgili olarak bkz. Türcan, *Devletin Egemenlik unsuru*, s. 106-115; İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi*, s. 106-118; Hakyemez, *Egemenlik Kavramı*, s. 20 vd; Koçak, *Egemenlik Anlayışının Değişimi*, s. 107-122.

⁴⁶ Akbulut, *Egemenlik Meselesi*, s. 150.

İnsan Allah tarafından yaratılmış, ancak Allah onu bir saat gibi kurmamıştır. Bu yönüyle insan ne Tanrı'nın yeryüzündeki imajı ne de günahkâr doğaya sahip bir varlıktır. İnsanın yaratılışı gereği sosyal bir varlık oluşu, siyasetin ya da politikanın insanla birlikte var olduğunu göstermektedir. Bu yüzden siyaset ya da politika salt ülke ve devlet yönetimini içermez. Aynı zamanda insan yönetimini de içerir. Zira siyaset olgusu, devletten önce de, devletin dışında da vardır.⁴⁸ Doğrusu temel tartışma konusu, Allah'ın insana hükmetme gücünü, yani siyasal egemenliği verip-vermediği meselesidir.

Kur'an-ı Kerim'de doğrudan bir siyasal rejim önerilmese de, insanın egemen bir varlık olduğu gerçeği vurgulanmaktadır. Ancak Müslüman geleneğinde süregelen tartışmalarda, "Allah'ın hâkimiyeti" ile "insanın hâkimiyeti" karşı karşıya getirilmiş, bu iki hâkimiyet tarzı biri birinin alternatifi olarak değerlendirilmiştir. Bu ise hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin, şirk çeşitlerinden biri olup⁴⁹, ne yazık ki günümüz Müslümanları da dâhil birçok insan, kendini bu pozisyona sokmaktan kurtulamamıştır. İşte bu noktada "egemenlik kimin" tarzında ifade edilebilecek tartışmalar önem kazanmıştır.

Evrenin içerisinde, diğer tüm varlıklar, Allah'ın kendileri için belirlediği vazifeleri yerine getirirken, sadece insan kendi senaryosunu yazar ve hangi rolü oynayacağına da yine kendisi karar verir. Egemenliği tek tek her insana veren Allah, insandan egemenliğini doğru kullanmasını istemektedir. İnsanın kendine ait bireysel egemenliğini mutlak egemenlik olarak

⁴⁷ Hz.Ali ve Muaviye arasında gerçekleşen Sıffin Savaşı esnasında, "Hakem" olayını öne sürerek ayrılan gruba ilişkin bilindiği üzere "Hariciler" denir. Hariciler bu olayı kendi görüşleri doğrultusunda değerlendirmişler ve sonuç olarak insanların hakem tayin edemeyeceğini, hüküm vermenin ancak Allah'a ait olacağını iddia etmişlerdir. Hariciler bu konuda özellikle, En'âm/57; Yusuf/40 ve Mâide/44-45,47. ayetlerini ileri sürdüler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akbulut, "Hariciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, Özel Sayı, Ankara 1989, c. 31, s. 40; Ayrıca bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *AÜİFD*, Ankara 1978, c. 22. Büyük günah işlemenin cezasını ölüm olarak belirleyen Haricilerin tepkisine herkesten önce Hz.Ali mazhar olmuştur. Hz.Ali "Hüküm Allah'ındır." sloganı için "Hakkın kelimesi ancak onunla bâtil kastedilmektedir." şeklinde anlamlı bir değerlendirmede bulunmuştur. Bkz.Minkari, Nasr b. Muhazim, *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 2.baskı, Kahire 1382, s. 489; Müberred, Ebu'l- Abbas Muhammed b. Yezid, *el- Kamil fi'lüğati ve'l-EdebiVe'n- Nahvi ve't- Tasrif*, Mısır 1347, s. 555. Hz.Ali tahkime rıza gösterdiği için, hakemlerden daha fazla günahkâr sayılmış ve ısrarla tevbe etmesi istenmiş ve neticede bir Haricî tarafından öldürülmüştür. Bu konuda bkz. Kafafi, Ph. D. Muhammed, "Ebû Sa'd Muhammed b. Said el-Azdî al-Kalhatî'ye Göre Hariciliğin Doğuşu", çev. E.Ruhi Fığlalı, *AÜİFD*, Ankara 1972, c. 18.

⁴⁸ Bkz. Ay, Mahmut, Tanrı Tasavvurlarının "Politik Tasarımlara Yansımaları", *AÜİFD*, Ankara 2005, c. 46, s. 128-129.

⁴⁹ Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", s. 152.

algılaması, diğer bireysel egemenlikleri ihlal etmek ve yok saymak anlamına gelir. Bu, bir çatışma ve kaos işaretidir; eminliğin, kurallılığın, düzenliliğin ve ilişkilerin yatay boyutunun devre dışı kalması demektir. Sosyal felaketler bundan sonra gelir. Bu yanılsama ilişkilerin dilini değiştirdiği gibi boyutunu da değiştirmiş, yatay ilişkileri dikey ilişkilere dönüştürmüştür. Bu yatay ilişkiler egemenliğini, piramitsel dikey ilişkiler ağına dönüştürme çabası, en başta bu ilişki biçimini ortaya koyanın egemenliğini tehlikeye atacaktır.⁵⁰

Şu halde yeryüzündeki tek siyasal nesne olan insanın, yine yeryüzündeki hâkimiyetini öne çıkaran yaklaşımların önemi açıktır. Geleneksel Müslüman zihniyeti, Allah'ın ontolojik hâkimiyetini, siyasal alana kaydırarak, çok ciddi yanlışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Müslümanların siyasî tarihi bunun örnekleri ile doludur. Halkın siyasî ve toplumsal olayların neticeleri ile dünya hayatında karşılaşacak olması keyfiyeti bile, egemenliğin halka ait olmasını gerektirir. Bu bir toplumun her üyesinin hisse-i hâkimiyetten sorumlu olması demektir.⁵¹

Toplumun her bir ferdini ilgilendiren egemenlik, toplum adına insanların egemenliklerini kendi rızalarıyla devrettikleri temsilciler ve yöneticiler tarafından kullanılır. Toplumsal egemenlik bir hükümet tarafından ancak bu toplumsal korporasyon sonucunda sahip olunabilir bir niteliğe ulaşır. Ancak egemen varlık, ne denli kutsal, ne denli dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırını aşamaz ve her insan, bu sözleşme gereğince, mallarından, özgürlüğünden kendine ne kaldıysa ondan tümüyle ve istediği gibi yararlanabilir.⁵² İktidar kavramı da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Anlaşılacağı üzere her insan egemen bir varlık olmasına rağmen, iktidar sahibi olamamaktadır. İktidar daha farklı bir pozisyonudur. İktidar içinde rıza sonucu oluşan ve gerektiğinde yaptırım gücü kullanabilme

⁵⁰ Soyalan, Mehmet Yaşar, “Doğal/İlahî Egemenlikten İnsanı Egemenliğe”, *Söz ve Adalet*, yıl: 1, sayı: 5, Haziran 2008, s. 21.

⁵¹ Akbulut, Ahmet, “Egemenlik Meselesi”, s. 153.

⁵² Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, s. 43.

özelliği ön plana çıkmaktadır. İktidar başkalarının davranışlarını etkileyebilme, kontrol edebilme olanağıdır.⁵³

Çoğu zaman iktidarla aynı anlamda kullanılan otorite kavramı da, iktidardan farklı bir anlam içerir. Otorite kavramında zor ve tehdit kullanmak yoktur. İrade bunlara başvurulmaksızın yürütülür. Buradan hareketle otorite zorlama ya da cezalandırma yoluna gitmeksizin başkaları üzerinde söz geçirebilme başkalarının davranışlarını değiştirmeye yönelik etki edebilme gücü olarak da tanımlanabilir.⁵⁴ Otorite haklılık ve meşruluk zemininde yükselen, ikna edici bir güç çeşididir.⁵⁵ Gerektiğinde eleştirilebilir, hatta karşı çıkılabilir özellikler taşır.⁵⁶ Bu anlamda din kurumunun da insanlar üzerindeki etkisinin otoriter bir özellik taşıdığı söylenebilir. Çünkü “din” kurumu insanlar üzerinde zorlayıcı değil, tamamen ikna edici bir etkiye sahiptir.

İnsanların Allah’tan aldıkları görev iki çeşittir. Birincisi umumî görev ki, bu insan hürriyetini ya da irade özgürlüğünü gerektirir. Yani insanlar Allah tarafından evrende tamamen kendi hür iradeleri ile hareket edebilecek kabiliyette yaratılmıştır.⁵⁷

İkincisi belli şahıslara özel görevlerdir. Bunlar Allah’ın belli zamanlar için insanlara gönderdiği peygamberlerin sahip olduğu bir nitelik arz eder. Peygamberlerin elçi olarak seçilmelerinde kendilerinin bir katkısı bulunmadığı gibi bu görevi reddetme yetkileri de yoktur.⁵⁸

Egemenliğin gerçek sahibi bireydir. Aslında toplumsal egemenlik dediğimiz şey bireyin toplumsallaşmış egemenliğini ifade eder. Hiçbir birey birbirinin aynı değildir. Bu

⁵³ Bkz. Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, s. 27; Ayrıca bkz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 25 vd.

⁵⁴ Öztekin Ali, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, 4. Baskı, Ankara 2003, s. 12; Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 32-33; Ayrıca bkz. Alper, Hülya, “Hz. Peygamber’in Dindeki Otoritesi”, *Dini Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 111-112; Tunç, Cihat, “Naslar Işığında Dinî Otorite”, *Dini Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 133-134; Toynbee, Arnold – Daisakin, İkedâ, *Yaşamı Seçin*, Yayına Hazırlayan: Richard L.Gage, çev. Umut Arık, Ankara Üniversitesi, Ankara 1992, s. 243-244.

⁵⁵ Lipson, Leslie, *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Fügen Yavuz, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2005, s. 80.

⁵⁶ Bkz. Can, Nevzat, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, s. 103.

⁵⁷ Bkz. Bakara/256; Yunus/99; Necm/38; A’raf/42; İsrâ/84; Sebe/28; Fussilet/46; Rûm/44; İnsan/3.

⁵⁸ Bkz. Ahzab/7; Râd/40; En’am /14,15; Ahkâf/9; Kasas/85; Cin/20; En’am/106; Ayrıca Bkz. Baktır, Mehmet, “Hz. Peygamber’in Otoritesinin Dayanakları”, *Dini Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 621-622.

durumda kurulmasında, işleyişinde ve gelişmesinde, egemenliğin nasıl kullanılacağı konusunda diğer bireylerle birlikte karar verebilme hakkının bulunması gerekir. Bu kararları birlikte alabilme, işleyişini denetleyebilme, gerektiğinde değiştirebilme, üstelik bunu her an yapabilme hakkının bulunduğu bir toplumsallaşma öngörüsüdür. Çünkü bireyin de kimliklerini var eden şey o toplumsallaşma sürecidir. Bireysel egemenlik; insanın doğal olarak kendi kaderini belirlemesidir. Birey, bireysel anlamda kendi kaderini kendisi belirlerken, toplumsal anlamda da kaderini diğer bireylerle birlikte yine kendisi belirler. İşte egemenlik, bu toplumsal kaderleri belirleyebilmenin kavramsal adıdır. Bireysel egemenlik, toplumsallaşan bireyin özellikle toplumsallaşan egemenliğidir. Nedeni de olayın içinde bireyin bizzat kendisinin var olmasıdır.⁵⁹

“Egemenlik bireyin kendi kaderini kendisinin belirlemesi hakkını ifade etmesine rağmen, toplumsallaştığı zaman, kavramsal olarak başkalarının onun kaderini tayin edeceği bir biçime dönüşüyor” diyen Sayman, tarihsel sürecin genelde böyle olduğunu ve değişmesi gereken ve yanlış olanın da bu olduğunu ileri sürüyor.⁶⁰ Bu anlamda bizim de aynı kanaati taşıdığımızı belirtelim. Gerçekten de egemenliği bireyden soyutlayıp toplumsallaşmanın eline verdiğimiz zaman, birey şaşkın bir şekilde ortada kalmaktadır. Egemenliğin kaynağını bireyden koparıp kavramlara verdiğimiz an o kavramları kim kullanıyorsa, o kavramları kim üretebilme ve altını doldurabilme yetisine yani siyasî iktidara kim sahipse onlar karar verir. Bireyler de boyun eğen, istenen sınırlar içerisinde gezinen varlıklara dönüşür.⁶¹

O halde egemenliğin bireyin yetki ve denetiminden çıkmaması gerekmektedir. Böyle bir egemenlik anlayışı bireyin her türlü özgürlüğünü de garanti altına alacaktır. Birey özgürlüğüne dayalı bir toplumsal kurgu içerisinde ise, yöneticiler her aklına eseni yapamayacak, birey merkezli politikalar üretmek ve uygulamak zorunda kalacaklardır. “Ben bilirim”, “ben yaparım”, “ben haklıyım”, “egemenliği istediğim gibi kullanırım” tarzında

⁵⁹ Sayman, Yücel, “Egemenliğin Gerçek Sahibi Bireydir”, s. 71.

⁶⁰ Sayman, a.g.m, s.71.

⁶¹ Bkz. Sayman, a.g.m, s. 72.

Tanrısal yaklaşımlar sergileyemeyeceklerdir. Burada demokrasinin şu ana kadar insanlar tarafından geliştirilen, insan onuruna, insanın yaratılış özelliklerine en uygun rejim olduğu gerçeğini kabul etmenin yeterli olmadığı, rejimlerin insanların gelişimine paralel olarak değişmek ve gelişmek zorunda olduklarını unutmamak gerekir. Şu halde bize düşen daha iyisini ortaya çıkarmak için çalışmaktır. Siyaset toplumun boynunun borcu, insan merkezli bir faaliyet olduğuna göre, insanların mutluluk seviyesini arttırmak, sorunlarını çözmek de yine siyasetçinin üstüne düşen bir görevdir. Her türlü adaletin Tanrı'dan geldiğini ifade eden Rousseau şöyle devam etmektedir: “*Ama biz adaleti bu kadar yüksekte almasını bilseydik, ne hükümete ihtiyacımız olurdu, ne de yasalara.*”⁶²

Birey egemenliğine dayanan iktidar anlayışı ideal bir yönetim tarzı olmasına rağmen, tüm sorunların çözüldüğü anlamına gelmez. Bireyler egemenliklerini devrettikten sonra, yine birey olarak aldıkları bazı kararları hukukun kendilerine tanıdığı sınırların ve özgürlüklerin dışına çıkarak gerçekleştirmeye kalkarlarsa, bunun sonucunda kaos ortaya çıkacaktır. O halde gerek hukuk kurallarının oluşturulmasında, gerekse uygulanmasında çok hassas davranılmalı, her aşamada bireyin mutluluğunu hedefleyen bir yaklaşım sergilenmelidir. Çünkü mutsuz bireylerin mutlu bir toplum ortaya çıkarması mümkün değildir. Bireylerin hukukun üstünlüğüne inanan birer fert olması için, küçük yaşlardan itibaren hem ailede, hem de okullarda yeterli bir şekilde eğitilmesi, hatta “hukukun üstünlüğü” adı altında özelliği derslerin okutulması şarttır. Siyasal anlamda muhalefet partilerinin de en temel görevi, kısır ve basit çekişmeler yerine, toplumu oluşturan bireylerin egemenliğini yok eden, keyfi uygulamaları eleştirmek olmalıdır. Unutulmamalıdır ki şikâyet etmek ya da eleştirmek iktidarın değil muhalefetin temel görevidir. Bu görev iktidara bırakılmamalıdır.

Dünyada ve ahirette bireysel mutluluğu esas alan dinimiz, bireyde başlayıp bireyde biten yaklaşımlarıyla, bireysel egemenliğe büyük katkı sağlayabilecek bir yol göstericiliğe

⁶² Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.47.

sahiptir. Aynı yol göstericiliğe bireysel egemenliğin nasıl kullanılacağı konusunda da sahip olan dinimiz, ne yazık ki Müslüman toplum tarafından yanlış anlaşılmıştır. İşte bu açıdan bakıldığında, egemenlik ile ilgili yapılacak çalışmalar İslâm'ın bireye ve bireyciliğe nasıl yaklaştığının önemini ortaya koymak açısından oldukça önemlidir.

Dinin siyasetçiler dâhil, herkese yol gösteren üst bir kurum olma özelliğini kaybederek, siyasetçilerin ya da otorite sahibi güçlerin emrine girmesi, dinin baskıcı, gerektiğinde şiddet kullanan bir pozisyona sokulmasıdır ki, bu dine yapılacak en büyük kötülüktür. Çünkü dini kabul etmek ya da yaşamak açısından herhangi bir zorlama yoktur.⁶³ İşte bu anlamda laiklik ilkesinin dinimizi bu pozisyona girmekten kurtarabilecek bir imkânı barındırdığını unutmamak gerekmektedir. Doğrusu dinin siyasete karıştırılmamasını en fazla istemesi gerekenler dindarlar olmalıdır.

⁶³ Bkz. Bakara /256.Hamdi Yazır'a göre sözkonusu ayette geçen "Dinde zorlama yoktur."ifadesini "Zorlama dinde yoktur."şeklinde anlamak gerekir. Çünkü Allah dini kimseye zorla vermez. Din dairesinde zorlama olumsuzlanmıştır. Dinin konusu zorlayıcı, zorlamayla yapılan fiiller değil, serbest seçime, isteğe bağlı fiillerdir. Kısacası reddedilen veya yasaklanan zorlama, yalnız dine inanmak konusunda zorlama değil, hangi şeye olursa olsun zorlama eylemidir. Yoksa "dinde dine zorlama yoktur, ama dünyaya zorlama olabilir" demek değildir. Dinin şanı zorlama değil, belki zorlamadan korumaktır. Zira zorlama, bir kimseye hoşlanmadığı bir işi fiilen bir tehdit ile yapmak zorunda bırakmaktır. Halbuki din hoşlanmayacak bir şey değildir. Bkz.Yazır, M Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura Yayınları, İstanbul 1993, c. 2, s. 136 vd.

I.BÖLÜM

BİREYSEL EGEMENLİK

A) EVRENİN TAKDİRİ

Varlığı yaratmak ve evrenin yönetimi, Allah'ın kendisine ortak kabul etmediği alanlardır. Bütün varlık âlemini yaratan; mutlak ilim, kudret ve hikmet sahibi Allah'tır. Allah'ın kâinat üzerindeki egemenliği, Kur'an'da başta mülk ve hüküm olmak üzere çeşitli kavramlarla anlatılır.⁶⁴ En çok dikkati çeken nokta, Allah'ın varlıklar üzerindeki egemenliğinin bir "kral" ya da "melik" benzetmesiyle anlatılışdır. Kur'an, Allah ile insanın konumlarını ifade için, "Melik" ve "Abd" tabirlerini seçmiştir. Allah'a atfedilen isim ve sıfatlardan hiçbiri, Rab ile insan arasındaki ilişkiyi, O'na "Melik", insana "abd" demekten daha iyi izah edemez. O hükümandır⁶⁵, tahtı vardır⁶⁶, hükümlanlık O'na aittir.⁶⁷ Bu konuda ortağı yoktur. Kendisine mutlak itaat gösteren, emrine amâde görevlileri yani melekleri vardır, evreni bu görevlilerini kullanarak yönetmektedir. Orduları⁶⁸ ve hazineleri⁶⁹ vardır. Yüce meclisi⁷⁰ ve hükümdarlık ülkesi⁷¹ bulunmaktadır.

Kur'an canlı-cansız bütün varlık üzerinde Allah'ın mutlak egemenliği konusunu çok yoğun biçimde işler.⁷² Hüküm kökünden sözcükler Kur'an'da isim ve fiil olarak 90 civarında yerde kullanılmıştır. Bunların büyük bir kısmı, hüküm vermede Allah'ı önelemektedir.

Mülk için de aynı tespiti yapmak mümkündür. Bir kere mülk kökünden gelen Mâlik yani mülk yetkisini kullanan, mülke sahip olan, Melik-Mâlik yani saltanat sahibi-kral

⁶⁴ Zuhruf/84-86; Tevbe/115-116; Nûr/41-42, Furkan/1-2; Hadîd/1-3; Mâide/43; Kehf/26; En'am/57; Yusuf/67, Kasas/70; Mü'min/12.

⁶⁵ Bkz. Haşır/23; Cum'a/1.

⁶⁶ Bkz. Tevbe/129.

⁶⁷ Âl-i İmrân/189.

⁶⁸ Fetih/4.

⁶⁹ Münâfıkûn/7.

⁷⁰ Saffât/8; Sâd/69.

⁷¹ Bakara/26, 107.

⁷² Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yayınevi, 11. Baskı, Ankara 2005, s. 5; Ünal, A. Bülent, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri*, s. 34, 94; Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s. 44-45; Şirvanî, Han, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdâre*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1965, s. 35-37; Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 77.

kelimeleri Allah'ın isim ve sıfatlarındandır ve tümü Kur'an'da kullanılmıştır. Bunun ötesinde de Allah Mâlikü'l-Mülk yani mülk yetkisinin sahibidir.⁷³

Allah'ın kudretini ve egemenliğini yansıtan bu ayetlerdeki⁷⁴ hüküm kelimesine hâkimiyetle ilgili bir anlam verilecekse “kevnî hâkimiyet”ten kâinat hâkimiyeti, kozmolojik ya da başka bir ifadeyle ontolojik hükümranlık anlamı uygun düşer. Ontolojik Hâkimiyet hiç şüphesiz Allah'ındır. Allah'ın mutlak hâkimiyeti, bütün kâinatın işleyişinde kendisini bil-fiil gösterir.⁷⁵ Makro ve mikro boyutuyla fizik âlemin bütün olaylarında fail güç O'dur. Yıldızları sevk ve idare eden O olduğu gibi⁷⁶, spermin teşekkülünden yumurta hücresiyle birleşip yeni bir yaratığa dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda yine O vardır.⁷⁷

Yine Kur'an'a göre bütün mahlûkat ve tabiattaki her şey O'na boyun eğmiş durumdadır. “Boyun eğme” kavramı, hâkimiyet kavramıyla yakından ilişkilidir. Sebep-sonuç ilişkisi açısından “boyun eğme” hâkimiyetin sonucudur. Teshîr, yani boyun eğdirme de hâkimiyetin bir boyutudur. Ancak bu kök kâinatın Allah'a boyun eğmesi anlamında kullanılmamış, kâinatın insana boyun eğdirildiğinin ifadesi olarak kullanılmıştır. Bu kökten gelen kelimeler Kur'an'da toplam 42 yerde geçmektedir.⁷⁸

Yaratıcıya özgü fiiller söz konusu olduğunda, insan bu konuda hiçbir şey yapamaz. Bu durumda emir Allah'tandır ve zıddının olması, aksi bir iradenin etkin olması mümkün değildir.⁷⁹ İnsanın bu iradeye karşı bir tavır sergilemesi düşünülemez. Mesele eğer insanın gücü ve kudretinin sınırları dâhilinde fiiller ve gelişmelerle ilgili olursa, insanın iradesi

⁷³ Bkz.Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, çev. Beşir Eryarsoy, Pınar Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1989, S. 40 vd; Öztürk, Yaşar Nuri, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 248.

⁷⁴ Bu ayetlerin yorumu için bkz. Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, s. 43,44.

⁷⁵ Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, s. 45.

⁷⁶ A'raf/54. Evrendeki her küçük yapı ya da sistem mikro boyutu, bu yapıların ya da sistemlerin bir araya gelmesi ile oluşan en genel yapı ise makro boyutu anlatmaktadır. Her iki boyutta yaratama olarak Allah'ın eseridir. Allah yeryüzündeki siyâsî egemenlik alanını insana vermiştir. İnsan bu güç ve yetkisini doğru kullanarak, yeryüzünde kendisi adına iş yapmakla sorumludur.

⁷⁷ Mü'minûn/12-14.

⁷⁸ Ünal, A. Bülent, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı*, s. 94-98. Krş. Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, s. 12-17.

⁷⁹ Bkz. Vâkıa/62-72; Nahl/3, 40; Yâsîn/82; Tûr/35,36; Fâtır/15-17; Mü'min/68; Mülk/1; Mâide/17; Zâriyat/47; Hûd/107.

bunlara yönelik olarak etkinlik ve belirleyicilik gösterebilir. Yüce Allah, bu iradeye ve irade edilene karışmayabilir. Çünkü böyle bir durumla ilgili olarak belirecek ilâhî irade kesin değildir. Tersine emretme, yönlendirme ve davet etme esaslı bir iradedir.⁸⁰ İnsan istediği ve seçtiği yolu izleme imkânına sahiptir. Dolayısıyla durum böyleyken, Allah'ın mülkünde O'nun teşri iradesine aykırı şeyler olabilir.⁸¹

İnsan hür iradesiyle eylemlerini işlerken, Allah'ın insan hürriyetini kullansın diye evrenden kendisini soyutladığını düşünmek ya da iddia etmek yanlış olur. İnsan yeryüzünde hür bir şekilde eylemlerini yaparken, Allah da dilediğini yapan bir güç olarak⁸² evrene katılır. *“Göklerde ve yerde olan kimseler her şeyi O'ndan isterler. O her an bir iş yapmaktadır”*⁸³ şeklindeki ayet-i kerime de Allah'ı evrenden tecrit etmek isteyen anlayışın doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Neml sûresinin 64.ayetinde de “Yoksa yaratmaya başlayan, sonra da onu tekrar edecek olan; size gökten ve yerden rızık veren kimdir? Allah'ın yanında bir İlah mı? De ki: Eğer doğru sözlü iseniz açık delilinizi getirin.”buyrulurken aynı gerçek bir kez daha vurgulanmaktadır. Burada felsefecilerle İbrahimî dinlerin Tanrı'yı sunumu arasındaki farkı belirtebiliriz. İbrahimî dinler yaşayan insan ve tabiatla sürekli ilişki içinde olan bir Tanrı tasavvuruna sahipken, filozoflar Tanrı'nın münezzehe olduğu öğretilerinden hareketle O'nun hakkında olumsuz hiçbir yüklem kullanmamaya özellikle dikkat ederler.⁸⁴ Aslında

⁸⁰ Allah'ın iki türlü iradesi vardır: 1)Tekvîni irâde: Bütün yaratıkları kapsamına alan irâdedir. Bir şeye taalluk ettiği zaman, o şey mutlaka meydana gelir. “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece ol! dememizdir, o da hemen olur.”(Nahl/40) ayetinde ifade edilen irade, tekvîni irâdedir.2) Teşriî irâde: Dinî irâde de denilen bu irâde, Allah'ın bir şeyi sevmesi, hoşnut olması muhabbet ve rıza göstermesidir. Allah'ın bir şeyi bu anlamdaki iradesi ile dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerektirmez. “Doğrusu Allah adaleti, iyiliği, akrabaya bakmayı emreder; çirkin işleri, kötülüğü ve azmayı yasaklar. Düşünürsünüz diye Allah size öğüt veriyor.”(Nahl/90) ayetindeki irade teşriî irâdedir. Tekvîni irade yaratmayla ilgili olup, zorunluluk ifade etmektedir. Fizik ve tabiat kanunları bu irade içinde değerlendirilir. İnsanın fiilleri ise bu irâdenin dışında kalmaktadır. Teşriî irade ise zorunluluk içermeyip, insana yöneliktir. Bu durumda Allah-insan ilişkisi bağlamında geçerli olan teşriî irâdedir. Teşriî irade insanın özgür irâdesi ile ilgili olup, insana bir şeyi yapmak ya da yapmamak konusunda tavsiye niteliği taşımaktadır. Bunun anlamı insanın kendisine önerileni yapıp yapmama konusunda serbest olmasıdır. Bkz. Kayışoğlu, Nurullah, *Bireysel Sorumluluk ve Teolojik Temelleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010, s. 83-84.

⁸¹ Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998, s. 128-129.

⁸² Hûd/107.

⁸³ Rahmân/29.

⁸⁴ Ay, Mahmut, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, s. 107-108.

felsefenin aksine Tanrı inancına dayalı din ve teolojik sistem, Tanrı'nın bilinebileceği ve hakkında olumlu yüklemeler kullanılabileceğini kabul etmek durumundadır.⁸⁵

Düşünce tarihinde filozofların büyük bir çoğunluğu âlemin bir yaratıcısı olduğuna inanmasına rağmen peygamberlere inanmamaktadır.⁸⁶ Bu filozoflar, hareket noktaları akıl olduğundan vahyi, vahyin bildirdiği Allah'ı ve dini inkâr ederek, sadece akılla idrak edilebilen bir Allah anlayışına sahip olmuşlardır. Bunun sonucunda peygamberlere ve dinlere ihtiyaç olmadığını ileri sürerek “tabii din” fikrini benimseyip savunmuşlardır.⁸⁷ Deist bir anlayışın sonucu olarak evrene müdahale etmeyen bir ilahlık anlayışı ve bilime gösterilen büyük güven⁸⁸ vahyi ve nübüvveti inkâra varmıştır.⁸⁹

Evrensel doğa yasalarından türeyen adil ve akla uygun olma talepleri, ne Hıristiyanlık öncesi ilkçağın çok-tanrılı dinleriyle, ne de Hıristiyanlığın “İlk Günah” ve “Tanrısal Bağışlama” yani “Tanrı'nın İnançları” inançlarıyla bağdaşacak durumda değildi. Ayrıca Hıristiyanlık, Jansencilik ve Kalvincilik gibi reform hareketlerini incelediğimizde de insanın yeryüzündeki doğasının bozulmuş olduğu ilkesinin benimsendiği görülebilir. İnançla aklın birlikteliği kopmuş, insanın kendisiyle bütünleşmesi olanaksızlaşmıştır.⁹⁰ Deist düşüncenin ağırlığını Tanrı ve evren ikilemi değil, akıl ile inanç çatkısı oluşturur. Deizme göre inanç insanlığın tüm tarihsel deneyimlerini içerir.

İngiliz, Fransız ve Alman Aydınlanma Hareketlerinde bir din felsefesi akımı olan “deizm”, Hıristiyanlığın temel ilkelerine ve tarihine sistemli bir eleştiri getirirken, akla dayalı, bir doğal din fikri ortaya atmıştır. Doğal hak anlayışına bağlı kalan deistler, Hıristiyanlık ile doğal din arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışırken tarih anlayışı ile doğal hak anlayışı

⁸⁵ Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayınları, İstanbul 1995, ss. 62, 63.

⁸⁶ Bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s. 362, 363, 365; Cevizci, Ahmet, “Aydınlanma” *Felsefe Ansiklopedisi*, c.1, s.260 vd; Sabri, Mustafa, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim min Rabbi'l-Âlemin ve İbâdihî'l-Mürselîn*, Kahire 1950, c. I, s. 114,115.

⁸⁷ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5.Baskı, Ankara 1990, s. 49.

⁸⁸ Aydın, Mehmet S, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 5.Baskı, Ankara 1996, s. 173.

⁸⁹ Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul ty, s. 169.

⁹⁰ Bkz.Buhr, M.-Shroeder, W.-Barok, K, *Aydınlanma Felsefesi*, der. Veysel Aytaman, Yeni Hayat Kütüphanesi, 1. Baskı, İstanbul 2003, s. 90.

arasındaki çelişkiden ötürü açmaza düşmüşlerdir. 18. yüzyılda deizmin etkisi olağanüstü boyutlara varmıştır. Aydınlanmacıların çoğu deisttir.⁹¹

Kader Tanrısı ya da bir Determinizm sonucu evrenin meydana gelmesi fikri önemli bir tartışma konusudur. “Sünnetullah” kavramı ile bağlantı oluşturacak şekilde yapılan bu tartışmalarda Allah’ın tavrının değişip değişmeyeceği meselesi, tartışmanın en can alıcı kısmını oluşturur. Tartışmalara konu olan “Sünnetullah” ifadesi Kur’an-ı Kerim’de beş yerde geçmektedir.⁹² Bu ayetlerden hareketle “Sünnetullah” kavramının içeriği ve karşılığı hakkında çok şeyler söylenmiş ve farklı tanımlar yapılmıştır. Bir tanıma göre “Sünnetullah” Allah’ın elçileriyle gönderdiği mesajları kabul etme veya etmeme durumunda, toplumlara karşılık verme metodudur.⁹³ Başka bir tanımda ise “Sünnetullah” Allah’ın insanları döktüğü kalıbın adı, yani “fitrat”tır. Allah’ın yaratış tarzı, halk etme üslûbudur ki, ona bağlı olarak her şey, kendisine ait bir yol, bir mecra, bir yurt bulur. Kısaca maksudunu, menzilini, yerini, hedefini bulur.⁹⁴

*“Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah’ın insanları kendisine göre yarattığı fitrata yönelt. Çünkü Allah’ın yarattığı fitratta bir değişiklik yoktur. Gerçek din budur; ancak insanların çoğu bunu bilmiyorlar.”*⁹⁵

Kur’an’da yer alan *“Allah kendisine merhametli olmayı yazdı”*⁹⁶, *“... yapmak üzerimize bir borçtur.”*⁹⁷ gibi ifadeler de, Allah’ın tavrının değişmezliğini insânî bir dille anlatmaktadır. Bu ifadeleri varlıksal bir zorunluluğun anlatımı olarak kabul etmek, Kur’an’ın Allah anlayışıyla bağdaşmaz.⁹⁸

⁹¹ Bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 362, 363, 365; Cevizci, Ahmet, “Aydınlanma” *Felsefe Ansiklopedisi*, c.1, s.260 vd.

⁹² Ahzâb/38, 62; Fâtır/43; Mü’min/85; Feth/23.

⁹³ Tok, Nuri, *Kur’an’da Sünnetullah ve Helak Edilmiş Kavimler*, 1. Baskı, Samsun 1998, s. 29; Ayrıca Bkz. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınları, Ankara 1999, 2.Baskı, s. 182.

⁹⁴ el-Attas, M. Nakib, *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 1994, s. 87.

⁹⁵ Rûm/30.

⁹⁶ En’am/12; ayrıca bkz. Mücâdele/21.

⁹⁷ Yunus/103; Rûm/47.

⁹⁸ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 182.

Kur'an ölüm, yoksulluk, sıkıntı vb. olayları birer sınaama olarak nitelemekte, ama projektörü bu gayr-ı ihtiyarî olayların imkân tanıdığı iradî değişmelere tutmaktadır.⁹⁹ Kur'an'ın tarihi ahlâkla temellendirmesinin sonucu olan bu nokta, onun tarihe bakışının en özgün yönlerinden birini teşkil etmektedir.¹⁰⁰ Buradan hareketle Kur'an, tarihte olaylar arasındaki zorunlu ilişkilere dikkat çekmekle kalmayıp, bu belirlemeyi "sünnetullah"ın değişmezliği ilkesiyle teyit etmiş olmasına rağmen, olayların akışı için önceden belirlenmiş bir seyir anlayışına kesinlikle yer vermez. Kur'an'ın teyit ettiği, belli bir sosyal değişme için gereken şartlar oluştuğunda, bunun sonucu olan değişmenin mutlaka gerçekleşeceği. Ama değişmeyi belirleyen sebeplerin fâili, hür irade sahibi fertlerden oluşan toplum olduğu için, hiçbir sosyal değişme önceden belirlenmiş olamaz.¹⁰¹

*"Bir toplum kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez."*¹⁰² ifadesi bunu anlatmaktadır. Bu anlamda, kıyametin kopuşu ile insanın eylemleri arasındaki bağlantı, dikkat çekicidir. Buna göre kıyametin kopuşunun hızlanması ya da yavaşlama sürecine girmesi, insanların şartları oluşturmaları ile ilgili olmaktadır. Yine bu açıdan bakıldığında, insanların geleceklerinin kendi ellerinde olduğu tezi, güçlü bir şekilde kendini göstermektedir. Kur'an'ın özellikle tarih alanına taalluk eden ifadelerinde neyin kastedildiğini anlayabilmek için, bu ifadelerin müştereken oluşturdukları genel tablo hakkında fikir sahibi olmak gerekmektedir. Zira Kur'an'daki Allah ve tarih fikri, ancak bu ifade örgüsünün oluşturduğu bütünlük içerisinde anlam kazanmaktadır. Kur'an Allah'ı tarihî bir aktör gibi tarihin içine yerleştirirken şöyle bir senaryo canlandırmaktadır: Allah, ezelde tarih içerisinde nasıl bir senaryo canlandıracağını belirlemiş ve bu davranış tarzı yani "sünnetullah"ı değiştirmeyeceğine söz vermiştir.¹⁰³ Buna bağlı olarak, O, tarihin

⁹⁹ Mülk/2.

¹⁰⁰ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 153-154.

¹⁰¹ Özsoy, a.g.e, s. 154.

¹⁰² Râd/11.

¹⁰³ Kavî: Söz kelimesi için bkz. İsrâ/16; Neml/85; Fussilet/25, Kelimetullah için bkz. Yunus/19, 33, 96; Hûd/110; Tâhâ/129.

başlangıcından beri, değişmez bir tavır sergilemektedir ve bu davranışlarında ileride de bir değişme olmayacaktır.¹⁰⁴

Yaratıcı olmanın bir anlamı da yeniden irade etme yeteneğine sahip olmaktır. Yaratmak, Allah için bilgi ve varlık boyutlarıyla anlaktır. “Ol!” der ve “oluverir.”¹⁰⁵ Meselenin bir başka boyutuna da dikkat çekmek gerekir: Eğer tarih önceden planlanan bir olaylar zincirinin üst üste çıkan resimleri olarak benimsenecek olursa, bizim için ne yenilik, ne değişiklik imkânı kalır. Böylece “hilkat” sözcüğü anlamını yitirecektir. Zira bu kelimenin bizim için bir anlamı varsa, o da, bizim herhangi bir işe yaramamızdan gelir.¹⁰⁶

İki seçenek karşısında birini tercih edip sonuca varıldığında, çok defa insanda memnuluk veya pişmanlık duyguları ortaya çıkar. İşte bu duygular, seçmedeki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığının göstergeleridir.¹⁰⁷

Zarurete tâbi olmayan, zaruretin O’na tâbi olduğu Allah, mutlak bir irade sahibi olduğuna göre, bizim zaruri gördüğümüz kanunları değiştirebilir veya erteleyebilir.

İnsan hayatında ilâhî kanunlar, insanın iradesini içine alacak şekilde va’z edilmiştir. İlk insandan itibaren bu kanunlar mesela terbiye kanunları devamlı tekrarlanarak tebliğ edicilerle, yani büyük eğitici-öğretici peygamberlerle insan hayatına geçirilmiştir. Değişme içinde de olsa, kanunda tekrarlanma özelliği vardır. Çünkü ancak böylece kanun anlamına yükselmiştir¹⁰⁸ “Allah’ın geçmişlere uyguladığı kanun budur ve Allah’ın kanununda bir değişme bulamazsın.”¹⁰⁹ ifadesi bunu göstermektedir.

“Kanun” fikri gerek felsefe, gerek ilâhiyat açısından şu şekilde tartışılabilir. Yaratıcı, şüphesiz kanuna ve kanunlar ile idareye “muhtaç” değildir. Kanun zaruret ve zorlama ifade eden bir kavramdır. Allah’ı zaruret ve zorlama ile bağımlı bir varlık şeklinde düşünemeyiz.

¹⁰⁴ Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 17.

¹⁰⁵ Yâsîn/82.

¹⁰⁶ Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitâbiyat Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2002, s. 112.

¹⁰⁷ Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982, s. 29-30.

¹⁰⁸ Sezen, Yümni, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 57.

¹⁰⁹ Ahzâb/62.

Allah'ı zaruret halkasının bir zinciri olarak görmek yanlıştır. O, iradesinde ve fiillerinde sonsuz olarak hürdür. Mutlak mânâda bu hürlük, O'nun zarurete tâbi ve zaruret içinde olmayıp, ancak zarureti yaratmış olabileceğini ifade eder. Bize görünen bizce bilinebilen tarafla Allah, "kanunları" irâde etmiştir. İşte insan şuur ve düşüncesine yansıyan taraf bu noktada başlar. Kanunların ya zaruret şeklinde, ya hürriyet halinde, ya tezatlar içinde, ama her şekliyle ilkeler ve sınırlar getirerek ortaya konmuş olduğunu anlayabiliyoruz. Allah'ın kanunlarının genel adı "Allah'ın sünneti" yani "Sünnetullah"tır. Tabiat kanunları, hayat kanunları, insan ile ilgili kanunlar, toplum kanunları, terbiye kanunları, değişme kanunları, hepsi bu sünnetin içinde yer alır.¹¹⁰

İnsanın egemen olabilmesi için akli olması gerekir. Bilmek, anlamak ancak akılla olur. Akıllı tek varlık insanın egemen olması da anlamsız ya da şaşkıncı değildir.

*"İnsanın halîfeliğinin, herhalde kanunlarla ilgisi olmalıdır. Halife olan insan varlık üzerinde etkili olabilmek için bu kanunların hiç değilse bir kısmını keşfetmek zorundadır. Kanunların keşfi arttıkça evrene hâkimiyet de artar. Toplumsal organizmanın tâbi olduğu yasaların var olduğunu kabul etmek kadar, toplumun sağlığı için bunların keşfedilebilir ve kontrol altına alınabilir olduğunu kabul etmek de zorunludur. Bu olayları kaza ve kader çizgisine bağladınız mı sebepleri bilmeniz ve bilmemeniz arasında bir fark kalmayacaktır. Oysa biz, sebeplerin keşfedilmesiyle sonuçlar üzerinde oynanabileceğinin imkânından bahsediyoruz."*¹¹¹ şeklindeki ifadeler sünnetullah içinde insanın pozisyonuna işaret etmektedir. Sebepleri belirleyen insan olması, sonuçların ne şekilde ortaya çıkacağı konusunda da insan faktörünü öne çıkarmaktadır.

Allah-evren ilişkisi incelendiğinde, Allah'ın evreni yaratırken standartlar koyduğunu görüyoruz. Buna göre Allah evreni kendi belirlediği standartlara göre yaratmıştır. Bu standartların belirlenmesinde Allah dışında hiçbir varlığın iradesi, gücü yahut tercihi söz

¹¹⁰ Bkz. Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 56,57. Ayrıca bkz. Mülk/3-4; Rûm/30; İsrâ/77; Ahzâb/62; Fâtır/43; Fetih/13; Râd/14; Secde/5.

¹¹¹ Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 83.

konusu değildir.¹¹² Aynı standartlara sahip varlıkların, bu standartların içinde gösterdikleri bireysel farklılıkların sebebi, irade ettikleridir ki, bu sadece insan için söz konusudur. Çünkü insan egemenlik özelliğine sahip yegâne yaratılmış varlıktır.

İnsan Allah'ın evren için koymuş olduğu bu standartlara uygun hareket ederse, sorun çıkmayacak, evrende işleyiş düzgün bir şekilde devam edecektir. Ancak iradesini zarar verecek şekilde kullanma tercihinde bulunursa evrendeki düzen bozulacaktır. Buna evrenin standartlarına ters hareket etmek ya da düzene çomak sokmak denebilir. Bugün bitki ve hayvan nesillerinin yok olması, küresel ısınma, zararlı mutasyonlar vb. tüm felaketlerin temel sebebi, insanın evrenin standartlarına yani yasalarına çomak sokmasıdır.

Allah'ın koyduğu tüm standartlara, “sünnetullah” demek doğrudur. Sünnetullah değişmez. Eğer değişseydi gelen her yeni gün getirdiği yeni kanunlarla, insanı ne yapacağını bilmeyen şaşkınlar sürüsüne çevirirdi. Geleceğin bu kadar belirsizleştiği bir yaşam, korku, tedirginlik ve endişeyi had safhaya çıkarır, bu da bir felakete dönüşürdü. Bu yüzden Allah'ın evren için yasalar koyması insan için bir rahmet ve Allah'a şükür sebebidir.

Allah'ın evren ve içerisindekiler için değişmez yasalar koyduğu fikrini kabul etmemek, evrendeki düzeni, standartları, tutarlılığı inkâr anlamına gelir. Sünnetullah ve düzen arasında ayrılmaz bir anlam ilişkisi vardır. Bu bağlamda evrendeki standartların veya düzenin bozulması olarak anlaşılacak Kur'an ayetlerinin¹¹³, kıyametin kopuşu olarak yorumlanması anlamsız değildir.

“Sünnetullah”ı “âdetullah” olarak algılayıp, âdet olan şeylerin değişebilme karakterinden ötürü, Allah'ın kendi koyduğu bazı kanunları, müdahale ederek değiştirmesi şeklinde bir çıkarım yanlış olur. Çünkü insanlar için söz konusu olabilecek bir durum, Allah'a yüklenmiş olur. Oysa Allah insanlar gibi hata yapmaktan uzaktır.¹¹⁴ Yani O'nun “bu iş yanlış

¹¹² Bkz. A'lâ/2,3; Kamer/49; Nahl/3.

¹¹³ Bkz. Tekvir/1-6; Mürselat/8-19; Rahmân/35-37; İnşikak/1-2,3-5; Kıyâmet/5-12.

¹¹⁴ Bkz. Mülk/3,4; Rahmân/5; Zümer/5; En'am/96; Kâf/6; Yunus/5.

oldu, sonuçlar hiç iç açıcı değil” tarzında değerlendirmeler yapması veya bazı şeyleri tecrübe ederek, daha sonra fikrini değiştirmesi gibi şeyler mümkün değildir.

İnsanın akli ve iradesi olan bir varlık oluşu, insan için “Sünnetullah” olgusunun statik, programlanmış bir nitelik taşımadığını gösterir. Çünkü programlanmış bir yapıda akıyla ve iradesiyle iş yapan bir varlığın söz konusu edilmesi bizzat “sünnetullah” ilkesine aykırıdır. Bu durumda Allah’ın insanları seyretmesi söz konusu olacaktır ki, böyle bir “sünnetullah” anlayışı olsa olsa hayvanlar için geçerlidir. Bu yüzden insanlar Allah’ın koyduğu kanunlar çerçevesinde, ancak programlanmış bir şekilde değil, iradelerine göre yaşarlar.

B)İNSANIN TAKDİRİ

İnsan, evrende kendine özgü bir özü bulunan şerefli bir varlık olup, irade sahibi olduğu için de saygın ve ayrıcalıklıdır. Doğal yazgısına karşılık, kendi yazgısının oluşmasında katkısı olan insanın, sahip olduğu güç nedeniyle yükümlülük ve sorumlulukları vardır.¹¹⁵

İnsan bünyesinde âlemin güçlerini toplamıştır. Kuvvet ve prensipleriyle âlemi insan temsil eder. İnsan her ne kadar görünüşü küçük ise de âlemin bir özü, özeti, hülasası ve semeresidir. İnsan kadar âleme benzeyen başka bir varlık yoktur. İnsanla âlem arasındaki benzerliği ifade ederken, insanın küçük âlem, evrenin büyük insan olduğu söylenmiştir.¹¹⁶ “Nefsini arındıran kurtulmuştur. Onu çürüten de kaybetmiştir.”¹¹⁷ şeklindeki ifadeler insanın sahip olduğu yüksek donanımın ve yeryüzündeki pozisyonunun ne olduğunun farkında olmasını gerektirir.

İnsanoğlu hiçbir şeyi anlamsız ve açıklamasız bırakamaz. Anlamsız ve açıklamasız kalan bir şey, onu amansız bir şekilde tedirgin eder. Kâinatı meydana getiren tek tek nesnelere anlamlı olduğu gibi, kâinat da bütünlüğüyle ayrı bir anlam taşır.¹¹⁸

Bilgilerimiz arttıkça, insanoğlunun evrende anahtar, başlıca eksen, başka bir deyişle “kutup” olduğunu daha iyi anlıyoruz.¹¹⁹ Evrenle ilgisi bakımından insana verilen bu önem, hiç de yersiz değildir. Onu bir anahtar, eksen ya da kutup olarak tanımlamak, Kur’an ile de uyumluluk gösterir.¹²⁰

¹¹⁵ Şeriati, Ali, *İnsan*, çev. Şamil Öcal, Fecr Yayınları, Ankara 1997, s. 54-61.

¹¹⁶ Bkz. Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB, İstanbul 1990, ss. 55,79-90; el-İsfahani, Rağıb, *Tafsîlu'n-Neşeteyn ve Tahsilü's-Saadeteyn*, Beyrut 1319, s. 20-21; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Sosyal Yayınevi, İstanbul 1991, s. 64; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 65-67; İnsan türünün kendisi, mevcudâtın en mükemmel temsilcisi, yaratılışın en açık tezahürü olan küçük bir kainattır. Şuur, yaratıcılık, amaç bağlanmış, bütün yönleriyle son derece iyi bir örnek sayılabilecek bir insanı alıp, düşünebildiğimiz kadar büyütürsek karşımıza bu gerçek çıkacaktır. Bkz. Şeriati, Ali, *İslam Sosyolojisi*, ter. Kenan Sökmen, Birleşik Yayınları, İstanbul 1993, s. 90-97; en-Neccar, Abdülmecit, *Hilafetu'l-İnsan beyne'l-Vahy ve'l-Akl*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1987, s. 41; Güler, İlhami, “Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu, Allah'ın Kullarımızı?” İslâmî Araştırmalar, Ankara Temmuz 1991, c. 5, sayı: 3, s. 194.

¹¹⁷ Şems/9-10.

¹¹⁸ Aydın, Hüseyin, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teoloji)*, DİB Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1991, s. 38.

¹¹⁹ Chardin, de Pierre Teilhard, *İnsanın Tabiatındaki Yeri*, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1999, s. 3.

¹²⁰ Bkz. İbrahim/32-33; Nahl/12; Lokman/20.

Kur'an insanoğlunun yeryüzünde gerçekleştirmekle yükümlü olduğu yüce görevlerden söz eder. Ona verilen bu görevler, insanlığın iyiliğini ve yararını içerdiği için esasen insanın kendi başına karar verdiği takdirde benimseyeceği türden amaçlardır. Ne var ki, insan ile bu görevleri arasına giren sonsuz sayıda etmenler vardır. Kur'an insanoğlunun bu engellerin hepsini aşmaya kabiliyetli ve yeterli görür. İşte insanın görevlendirilmesinin gerisinde bu yeterlilik yer almaktadır. İnsanoğlu doğru olanı bulma konusunda kendine yeterli olduğu halde tarih içinde baş gösteren her yozlaşmada Allah ona yardım elini uzatmış ve doğru olanı vahiy yoluyla hatırlatmıştır. Kendisini bu özel görevin son temsilcisi olarak tanıtan Kur'an'da aynı misyonu üstlenmektedir.¹²¹

Allah insanlara içinde yaşadıkları âlem ve kendileriyle ilgili alanlarda istediklerini yapabilme yetisi vermiştir: “*Biz yer ve göktekilerin hepsini sizin emrinize amade kıldık...*”¹²² Bu ayetin anlamı şudur: İnsanlar kabiliyet açısından bazı şeyleri yapmak için güç sahibi ve âlem de insanların yaptıklarına boyun eğmeye müsait bir şekilde yaratılmıştır. İnsanlar bu âlemden istedikleri gibi faydalanabilirler. Âlem onlardan itiraz etmeye yetkili değildir.¹²³ Kur'anî kozmoloji insansız olarak değerlendirildiğinde daima eksik kalmaya mahkûmdur. Zira Kitab, “kozmos”u varlıksal olarak tasvir ederken, aynı zamanda, onu insan ile bağlantılı bir varlık bilimsel çerçevede sunmaktadır. “Homocentrizm”¹²⁴ olarak adlandırılan ilke, bunu

¹²¹ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 183. Ayrıca bkz. Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 52.

¹²² Câsiye/13.

¹²³ Baktır, Mehmet, “Hz.Peygamber’in Otoritesinin Dayanakları”, s. 624. Ayrıca “tashir” kavramı için bkz. Ünal, A. Bülent, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 96; el-Butî, Ramazan, *Kubra'l-Yakiniyyati'l-Kevniyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, s. 245-252.

¹²⁴ Homocentrizm, insan-merkezcilik anlamına gelmektedir. Antropocentrizm ile eşanlamlıdır. Bu kavram çağdaş ahlâk ve çevre felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir. İnsanların kendilerini kâinattaki ve gerçeği değerlendirmedeki merkez ve en önemli varlıklar olarak görmeleri yaklaşımı olarak tanımlanabilir. Anlamına bakıldığında iki önemli özelliğinin öne çıktığı görülmektedir. Birincisi “insanın her şeyin merkezi ve kâinatın da tek amacı” olması, ikincisi ise “önemli olanın sadece insanın değerleri” olmasıdır. Kâinat ancak bu değerlerin devamı ve geliştirilmesi için vardır. Bu nedenle kâinatın kendi başına ve kendisine ait bir değeri yoktur. Bkz. Özdemir, İbrahim, *Yalnız Gezegen*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001, s. 67 vd; Angeles, Peter Adam, “Antropocentrizm” maddesi, *Dictionry of Philosophy*, Harper &Row, London 1981; Callicot, Baird, “Non-Antrophocentric Value Theory and Enviromental Etichs”, *American PhilosophicalQuarterly*, vol. 21, no:4, October 1984, s. 299.

konu edinir. Gerçekte, Kur'an kozmolojisinde kozmos, ancak "insan" ile anlamlı bir bütünlük kazanmaktadır. Çünkü birçok ayette bildirilmektedir ki, bu kozmos insana hasredilmiştir.¹²⁵

*"Kozmos'un varlık olarak 'telos'larından birisi, belki de en önemlisi "insan"dır. Şu halde "kozmos"un fiziksel bir realite olarak varlığının kemâle ermesi, insanın yaratılışı ile doruk noktasına ulaşmıştır. Belki de fiziksel anlamda olmasa da örneğin teolojik anlamda onun "kozmos" olması, ancak insanın varolması ile tamamlanmış, ikmal edilmiştir."*¹²⁶ Allah âlemde işleyen kanunları, varlığın hacimlerini ve boyutlarını insanın donanımına olumlu yanıt verecek, uygarlık kurma faaliyetine aktif ve olumlu bir şekilde katılım sağlayacak şekilde yaratmıştır.¹²⁷ İnsan, kâinata hâkim olmak için yaratılmıştır.¹²⁸ Dolayısıyla insan, tabiat ile kendisi ve Allah arasındaki ilgiyi kavramak zorundadır.¹²⁹ Gerek doğal bilimler, gerekse toplumsal bilimler insanoğlunun çevresini incelemeye yönelmişlerdir. Bunun sonucu olarak doğal bilimler geliştikçe, insanoğlu doğaya egemen olmaya başlamıştır. Örneğin uçmayı başarmıştır. Toplumsal bilimler geliştikçe de, insanoğlu kendi toplumsal kaderine daha fazla egemen olmaya başlar.¹³⁰ Evrene konulmuş bu düzeni kavrayamamak, insana, Allah'ın kendisine yüklediği emaneti yerine getirememesi ve yeryüzünü siyasî anlamda egemenlik altına alma yolunda verdiği hükümlerini kaybettirir.¹³¹

İnsanın boş yere yaratılmadığını, yüksek bir amaç için yaratıldığını "*insan başıboş bırakılacağını mı sanıyor?*"¹³² ayeti bildirir. Yani insan kendini dünyada mükellef tutulmayan; ahirette de yaptıklarının hesabını vermeyen, mânâsız başıboş bir varlık mı sanıyor? demektir. Yine bu ayet özgür iradeli bir varlık olan insanın, aynı zamanda anlamlı,

¹²⁵ Bkz. Câsiye/13; Nahl/5; Nûh/19, 20.

¹²⁶ Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995, s. 443.

¹²⁷ Bkz. Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgeç, Ankara 1987, s. 53.

¹²⁸ Öztürk, Y. Nuri, *Din ve Fitrat*, s. 277.

¹²⁹ Bkz. el-Attas, Seyyid Muhammed Nakib, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

¹³⁰ Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 25; Düzgün, Şaban Ali, *Din, Birey ve Toplum*, s. 95-96.

¹³¹ Bkz. Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1998, s. 129.

¹³² Kıyâme/36; Mu'minûn/115.

gayeli; ötesi ve derunî boyutu olan; bir bakıma büyük bir varoluş projesinin odak noktasında yer alan, gerçek anlamda var ve etkin bir özne olduğunu da ortaya koymaktadır.¹³³

İnsan, insan olması nedeniyle egemendir. “*Andolsun, biz insanoğullarını onurlu kıldık...*”¹³⁴ Şüphesiz insan, insan bilinci, insan aklı esas olarak doğanın, özel olarak kendi doğasının üzerine yükselebilmeye kudretini gösterme imkân ve gücüne sahip bir varlıktır. Başka deyişle insan yalnız doğal bir varlık değildir; belki ondan fazla tarihtir, kendi tarihtir. Bu tarih ve kültür ise, her şeyden önce zihindir, zihnin tarihidir. İnsan özgürlüğünün ve yaratımının yeri ve kaynağı işte bu zihindir. İnsan kendi zihni ile kendi doğasını inşa eden varlıktır. O halde insan saygınlığının temeli ve kaynağı, yeryüzünde tek yaratıcı, tek özgür varlık olan insan zihninde aranmalı ve onda keşfedilmelidir. İnsan insan olduğu, çünkü yaratıcı, özgür bir zihin olduğu için saygın, saygıya layık bir varlıktır.¹³⁵

Allah Âdem’e isimleri de öğretmiştir.¹³⁶ Yani Allah her şeye kadir ve muktedir olarak kendi irade ve isteği ile bilgelik ve gücü, problem çözmek, sistem koymak ve idare etmek üzere insanlara vermiştir.¹³⁷ Fazlurrahman’a göre bu eşyanın niteliklerini, hareket kanunlarını keşfetme gücüdür. Eşyayı isimlendirme, yaratıcı bilgi gücüdür. Kısaca insan, eşya, kendisi ve toplumsallığın yaratıcı ve bilimsel anlayışına sahip olmakla diğer varlıklardan ayrılır. İnsanın yaratılanların en üstünü olmasının ve meleklerden ona saygı istenmesinin nedeni de budur.¹³⁸

İslâmî ahlâk, insanın kâinat içindeki yerini anlamlı kılan bir varlık anlayışına dayandırılmıştır. Allah’a kulluk dışında bir amaç için yaratılmamış olan insanoğlu¹³⁹ yeryüzünde ilâhî bir emanetin temsilcisi durumundadır: “*Biz emaneti göklere, yere ve*

¹³³ Ertuğrul, Resûl, *Kur’an’a Göre İnsanın Psiko-Sosyal Açısından Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004, s. 36.

¹³⁴ İsrâ/70.

¹³⁵ Arslan, Ahmet, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, Ankara 1995, s. 278. Ayrıca bkz. Sezen, Yumni, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, s. 75; Düzgün, Şaban Ali, *Din, Birey ve Toplum*, s. 30.

¹³⁶ Bkz. Bakara/31.

¹³⁷ İşcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm*, s. 79; Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, s. 146.

¹³⁸ Fazlurrahmân, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1977, s. 30.

¹³⁹ Zâriyat/56.

dağlara teklif ettik de onlar yüklenmekten çekindiler. Onu insan yükledi."¹⁴⁰ Günahsız olarak doğan insanoğlu, bu sorumluluğu yerine getirecek güce de sahiptir; çünkü "*Allah herkese ancak gücü yettiği kadar sorumluluk yükler.*"¹⁴¹ Doğrusu "emanet" yeryüzünde ahlâka dayalı sosyal bir düzen kurma görevidir.¹⁴² O halde "emanet"i insan olma şartları olarak anlamak mümkündür. İnsanın hidayete ermesi, bu emanet kavramını ayakta tutmasına, kaybedenlerden olması ise bu kavrama ihanet etmesine bağlı olarak gerçekleşecektir. İnsanın yükseliş imkânı ve umudu, aynı zamanda iniş ve çöküş tehlikesi, kendi fitratına yerleştirilen, onu insan yapan bu temel kavram etrafında şekillenmektedir. Âlemde hiçbir varlığın hayatı bu denli varoluşsal gerilim içinde geçemez.¹⁴³ İnsan "emanet" in emînidir ve ondan sorumludur. Nüfuz ve otorite sahibidir. İcat ve keşif kaynağıdır. Zaten "emanet" ayetinin sonu da bunu göstermektedir: "*O emaneti insan yükledi.*"¹⁴⁴

Tanrı'nın bu kadar önemli bir varlıksal-tarihsel misyon yüklediği insanoğluna, kendi işlerini ve dünyanın kendisine "emanet" edilen işlerini çekip çevirmek üzere bir güç, yetki vermemiş olduğunu düşünmek pek mantıklı değildir. Şimdi bu varsayımı egemenlik konusuna uygularsak, Tanrı'nın insanlara kendi hayatlarını, onlar için tasarlamış olduğu ve kendilerine haber vermiş olduğu projeye uygun olarak düzenlemeleri için egemenliğinden bir kısmını devretmiş olması varsayımında Tanrı'ya uygun düşmeyecek bir şey yoktur. Şüphesiz Tanrı bu egemenliği doğru kullanabilmeleri için insanlara onun yanında belli bir özgürlük,

¹⁴⁰ Ahzab/72.

¹⁴¹ Bakara/286.

¹⁴² Bkz. Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 70-71. Akkad'a göre ise "emanet" sorumluluk anlamına gelir. Bkz. El-Akkad, Mahmud Abbas, *el-İnsan fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Hilal, Kahire ty, s. 36 vd.

¹⁴³ Bkz. Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 150; Ünal, A.Bülent, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 33.

¹⁴⁴ Ahzâb/72. Allah-insan ilişkisinin tarihine baktığımızda, bu ilişkinin "Mîsak" ile başladığını, insanın yaratılması ile eyleme dönüştüğünü, peygamberlerin ve kitapların gönderilmesiyle de geliştiğini görüyoruz. Kur'an'ın da kendisine atıfta bulunduğu söz konusu ilişkinin başlangıcını temsil eden "mîsak", dinsel düşüncede önemli bir konuma sahiptir. Bkz.A'raf/172. Burada Allah'ın mecâzi olarak anlatmak istediği şey, mahiyeti itibarı ile her bir birey için sezme algılamaya yeteneğinin insanın yaratılışında var olduğudur. Bu nedenle "evet" cevabı var oluşsal bir ifadedir. Allah insan cinsine vekâleten, onun adına bir sözleşme yaptığını hatırlatmaktadır. İnsanın doğasında bulunan Allah'ı tanıma ve Rab olarak kabullenme yeteneğine din dilinde "fitrat" denir. Bkz.Rûm/30. Bu yüzden Allah'ı inkâr eden kimse, kendi yaratılışında bulunan niteliklere aykırı hareket etmiş olmaktadır. Bkz. Akbulut, Ahmet, "Kur'an'da Tanrı-Birey İlişkisi" *Otorite- Birey İlişkisi: Hristiyanlık ve İslâmiyetteki Teoloji Çalıştayı*, Eugen Biser Stiftung&Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 16-17 Mayıs 2007. Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Draz, Abdullah, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, çev. Necmettin Demir, Kayıhan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1983, ss. 73-74.

sağduyu, doğru sezgi ve hepsinden önemlisi akıl vermiş olmalıdır. Kısacası insanın yüceliği Tanrı'nın yüceliğine aykırı değildir. Aksine O'nun bir isteği, bir doğrulayıcısıdır.¹⁴⁵

İnsanın çevresindeki varlıklardan yararlanabilmesi veya onları kendine hizmet edebilir hale getirmesi, aklını kullanarak, irade ve beden gücünü, eylem şeklinde bu varlıklarda yoğunlaştırmasıyla mümkündür. Böyle bir çaba aynı zamanda Allah'ın genel ve özel alandaki ayetlerinin okunması, onun kudret ve azametinin gözler önüne serilmesi demektir.¹⁴⁶

Kur'an'da insanlardan doğaya ve evrene bakarak dersler çıkarmaları istenmektedir.¹⁴⁷ Doğayı ve evreni inceleyen insan, Allah'ın yarattığı her varlığın diğerinden farklı olduğunu anlayacak ve kendisinin de farklı olduğunun bilincine erecektir. Dolayısıyla ki, Kur'an'da istenilen insan tipi, “kendi varoluş bilincinin farkına varabilmiş” insan tipidir. Bu da insanın bir “şey” olmaktan çıkıp bir “birey” olmasıdır.

Bunun yanında insandan aklını kullanması ve düşünmesinin istenmesi, herkesin inancının öznel oluşu ve bu konuda ona baskı yapılmaması da bireyselcilik ve insanın egemen bir varlık olması açısından önemlidir.¹⁴⁸ Fert olarak insan, toplum tarafından üretilmemekte; tam aksine, bireyi çok değişik şekillerde etkilemekle kalmayıp zaman zaman sınırlayan bir gerçeklik olarak toplum, bizzat bireyler tarafından üretilmektedir. Bu şu anlama gelir ki, insanın kendi iradesinin payı olmaksızın içine doğduğu çevre gerçeğinden önce, evrensel nitelikli bir “fitrat” gerçeği vardır.¹⁴⁹ Bireyin hangi ırkın, sınıfın üyesi olarak doğarsa doğsun, çevresini ıslah etmekle yükümlü olması, başka türlü izah edilemez. Kur'an böylelikle insanın yeryüzünde gerçek işlevini yerine getirebilmesi için muhtaç olduğu gücü, fitratından

¹⁴⁵ Arslan, Ali, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, s. 117.

¹⁴⁶ Coşkun, İbrahim, “Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Despot-Otokrat Tanrı Tasavvuru”, *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi* içinde, GÜİF Yayınları, Çorum 2002, s. 198.

¹⁴⁷ Bkz. En'am/98,99; Yunus/67; Câsiye/12,13; Mü'min/67; Secde/27; Rahmân/10.

¹⁴⁸ Altındal, Aytunç, *Laiklik Enigmaya Dönüşen Paradigma*, Anahtar Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 1994, s. 40-41.

¹⁴⁹ “Sen yüzünü bir hanif olarak dine çevir; Allah'ın insanları yaratışına uygun olan doğal hal budur. Allah'ın yaratması değiştirilemez. Doğru din işte budur, ama insanların çoğu bilmezler.” (Rûm/30)

alabileceğini belirtmektedir.¹⁵⁰ Nitekim Kur'an'da çevresine rağmen fitratına dönebilen insanlar övülmekte ve onlardan örnekler verilmektedir.¹⁵¹

Kur'an'ın tarih anlayışında bireyin önemli bir yer işgal ettiğini söylemek yanlış olmaz. Kur'an "sünnetullah" olgusunu insanın yüklendiği "emanet"le sıkı sıkıya ilişkili sunmaktadır. Çünkü insanın yüklendiği görev yeryüzünde "halifelik"tir. Bu tarihsel bir görevdir ve insan görevinin konusu olan yeryüzünü imar ve ıslah edecektir. İnsanın yüklendiği "emanet"i anlamlı kılan ve onu tarih karşısında sorumlu yapan, olumlu ve olumsuz güçlerle donatılmış olmasıdır.¹⁵²

*"Biz insanı karışık bir mutfeden yarattık, onu deneyeceğiz. Bu yüzden onu iştirir ve görür kıldık. Sonra ona yolu da gösterdik. Artık ister şükretsin, isterse nankörlük..."*¹⁵³

İnsan tabiattaki diğer varlıklardan farklı olarak özgür bir iradeye, bilme ve karar verme gücüne sahiptir. İnsanın sahip olduğu özgürlük iki ucu keskin bir bıçak gibi hem iyiliğe, hem de kötülüğe yönlendirilebilecek bir özgürlüktür. Öte yandan cennetten çıkarılma olayında bile, insan olma onur ve şerefine hep korunduğunu, bu çıkarılmanın insanın ebedî lanete duçar kılınmasını gerektirecek bir olay olarak algılanması mümkün gözükmemektedir. Bu "ilk cennetten çıkarılma" olayının gerek insanın başlangıçta "yeryüzü" için yaratılmış olmasından ötürü oraya indirilmesinin doğal oluşu, gerek İblis'e yönetilen "sen aşağılıksın" anlamındaki küçümseyici sözlerin Âdem ve Havva için hiçbir zaman kullanılmamış olması ve sadece "uyarılmış" olmaları, insanın Allah'ın yanındaki yerini tespit açısından önemlidir. Ayrıca Âdem ve Havva'nın "tevbe" ederek yeniden asil ve seçkin hallerine dönmeleri, cennetten çıkarılma olayının "esfeli sâfiline reddolunma" diye algılanamayacağını ortaya

¹⁵⁰ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 140.

¹⁵¹ Firavun'un mümine eşi-Tahrim/11; Ashâb-ı Kehf-Kehf/10, 26; Antakyalı Mü'min-Yâsîn/20,27 örnekleri verilebilir.

¹⁵² Özsoy, *Sünnetullah*, s. 112.

¹⁵³ Şems/7-8, Ayrıca bkz. İnsan/2-3.

koymaktadır.¹⁵⁴ Hz.Âdem'in kendisi için yasaklanmış ağaca yaklaşması, insanın madde üzerindeki egemenlik yetkisinin var olduğunu gösterir. Nitekim Âdem'in dünyaya geldikten sonra da onun nesliyle devam eden irade etme özelliği bu fikri destekler.

Kur'an'a göre Allah, insan tabiatına güvenmektedir. Meleklerin karşı çıkmalarına rağmen O, insanı halife olarak yaratmıştır.¹⁵⁵ Allah'ın tartışmasız en önemli yarattığı olan insan, "ilâh" olabilmenin dışındaki her şeye muktedir olarak yaratılmıştır¹⁵⁶ diyebiliriz. Bu dünya, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Allah'ın "insan projesi"nin şeytan tarafından akâmete uğratılması üzerine, insanın cezalandırılmak üzere fırlatılıp atıldığı, lanetlenmiş bir sürgün yeri değildir. Kozmos insan için bir "arz-ı mev'ud"dur. Temiz bir varlık alanıdır. İnsan, kozmos'a egemen olmak üzere gönderilmiştir.¹⁵⁷

Hıristiyanlıktaki, "aslî günah" meselesi kabul edilemez. İslâm'a göre insan birbirini izleyen nesiller boyunca kendinden öncekilerin işlediği hata veya günahı üstlenemez. Âdem'in cennetteki isyanı, onun kişisel bir meselesidir. Onun özel durumu da haliyle diğer insanları bağlamaz.¹⁵⁸ Oysa Hıristiyan paradigma insanı doğuştan günahkâr saydığı için, insanın dünyada bütün sorumluluğu üzerine almasına tahammül edemez. Genesis'in yaratılış mitine göre, Tanrı tarafından iyi karakterli olarak yaratılan ilk insanlar, sonlu varlık oldukları gerçeğini kabul etmemişler, gurur ve kibirle Tanrı'ya ortaklık iddiasında bulunarak O'ndan uzaklaşmışlardır. Yaratılmış oldukları gerçeğini ilan etmeyerek, Tanrı'nın Tanrılığını da gizlemeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda da insanların sonsuz potansiyelleri, sonsuz sapkınlığa dönüştü. Tanrı'nın kendileri için hazırladığı geleceği daha yaşamadan kaybettiler ve insanlık tarihini evrensel bir sapmanın tarihi olarak başlattılar.¹⁵⁹ İslâm'la Hıristiyanlığı kıyaslayan Grunebaum "*Rabbe ubudiyet bireysel varoluşu anlamlı kılmaktadır ve*

¹⁵⁴ Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1999, ss. 30, 48, 54, 55, 56, 57; krş. Coşkun, "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Despot-Otokrat Tanrı Tasavvuru", s. 177.

¹⁵⁵ Bakara/30. Bkz. İşcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm*, ss. 78-79; bkz. Coşkun, İbrahim, "Dünyevî İslâm'ın Önünde Bir Engel", s. 192, 178 vd.

¹⁵⁶ Hocaoğlu, *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e*, s. 465.

¹⁵⁷ Hocaoğlu, a.g.e, s. 440.

¹⁵⁸ el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, s. 155.

¹⁵⁹ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 54.

Hristiyanlığın aksine ilk insanın masum yani günahsız olduğu anlayışına sahip Müslüman, köklü bir yeni düzenlemeye değil, bir rehber ihtiyacı hisseder.”¹⁶⁰ demektedir. Aynı şekilde, insanları dünyada ilk günah işleyen Habil’i Allah’a isyanın sembolü olarak gören Yahudilik, çoğu zaman insana lanetler yağdırır ve yeryüzünü insan lanetledi der. İslâm ise anılan diğer sistemlerin aksine, insanın üzerinde bulunduğu fitratı, diğer bir ifadeyle insanın varlık yapısını tertemiz olarak değerlendirir.¹⁶¹

Kur’an’ın mü’min-kâfir ayırımı içinde müspet ve menfi davranış biçimlerini kategorik sınıflamaya tâbi tutan ahlâkî yapısı, insan hayatını Ahsen-i takvîm ile esfel-i sâfilin¹⁶² arasında dinamik bir çerçeveye oturtmaktadır. Bu iki kutup arasında herhangi bir noktada bulunma kapasitesine sahip olan insan, irade dolayısıyla ahlâkî bir mesuliyet taşımaktadır. Ahsen-i takvîm olarak yaratılan insanın bu özelliğini koruması, Kur’an’ın çizdiği ahlâkî değerler sistemine sadık kalması ile mümkün olabilir.¹⁶³

Kur’an’ın insanı muhatap alması, yani ona gönderilmiş olması bile insanın yeryüzünde egemen olduğunu göstermek açısından yeterlidir. Çünkü ondan bazı şeyleri yapması, bazılarını ise yapmaması istenmektedir. Yapma ya da yapmama ise ancak egemen bir varlığın özelliği olabilir. Eğer insan egemen bir varlık olmasaydı, Kitap ve Peygamber göndermenin, peygamberlerin insanları takvaya davet edip, iyiliğe teşvik etmelerinin bir anlamı kalmazdı. Ayrıca “Emr-i Bi’l-Ma’rûf Nehy-i Ani’l-Münker” kavramı içinde, iyi ve kötü olan kavramları da “emretmek” ya da “yasaklamak” insan kaynaklıdır. Egemen olmayan bir varlığın “iyi” ya da “kötü” şeklinde değer yargıları üretmesi de söz konusu olamaz. İyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak yükümlülüğünün yerine getirilmesi ancak kuvvet ve imaretle yani siyasî otorite ile mümkün olur.¹⁶⁴ Yine ibadetlerde kolaylık sağlanması, ibadetin yerine getirilmesi esasına

¹⁶⁰ Grunebaum, Gustave E. von, “The Sources of Islamic Civilization”, *Der Islam*, sayı: 46, 1-55, 1970, s. 11; Davutoğlu, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri”,s.31.

¹⁶¹ Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, s. 96-97.

¹⁶² Bkz. Tîn/4-5.

¹⁶³ Bkz. Davutoğlu, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri”, s. 33.

¹⁶⁴ Bkz. Ünal, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 35.

hizmet eder. Böylece insanın eylemde bulunması amaçlanır. İnsanı eyleme iten her şey, onun egemenliğini sağlamasına katkıda bulunur. “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.”¹⁶⁵ ayetini bu bağlamda anlamak gerekir. İnsan adına başka varlık düzeyindeki melek, cin gibi varlıkların egemen olması düşünülemez. Nitekim İslâm’a göre insan, bu varlık grupları içinde üstün özelliklere sahip, özel bir varlıktır.

¹⁶⁵ Mâide/6.

C) ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ

İnsan egemen bir varlık olduğu için Allah ile arasındaki ilişkiyi şekillendirecek olan da yine insandır.¹⁶⁶ En güzel şekilde yaratılan insan, “aşağuların aşağısına” düşebilir,¹⁶⁷ dilerse iman eder, dilerse inkâr eder.¹⁶⁸ Tercihinde özgür olan insan, eylemlerinin karşılığını ise hakkıyla görecektir.¹⁶⁹

Kur'an'da tarih yasaları için değışmezliğin teyit edilmiş olmasının ve tarihin bu yasalar uyarınca işlemesine Allah'ın davranış biçimi denmesinin bir sebebi de şudur: Bu tür yasalarda Allah-insan ilişkisi söz konusudur. Bu kanunların konusu olan insan ise, hür irade sahibi olup, hürriyeti ölçüsünde sorumluluğu olan bir varlıktır. Tarih yasalarının konusu olan ilişkide iki tarafın birbirlerine karşı hür tavır alışları vardır. Bir tarafta davranışları takva ve fücür arasında gidip gelen, potansiyel bir istikrarsızlık sergileyen beşer; öbür tarafta Allah'ın sosyal yasaları vardır.¹⁷⁰

İman” dikey bir kategori olarak bireyin Allah ile olan ilişkisini, “fitrat” ise yatay bir kategori olarak insanın hem kendi iç tutarlılığını hem de diğer bireylerle olan ilişkilerini düzenler.¹⁷¹ Dinin “iman” alanı Allah'a karşı dikey bir ahlâklılık, yatay kategori ise dinin “Salih amel” ya da “şeriat” kısmıdır. İnsanî ilişkilerde gerçekleşen siyaset, hukuk, iktisat yatay kategoriye girer.¹⁷²

İnsanın ahlâkî amaca yönelik oluşumu gerçekleştirebilmesi, inanç ve amelle mümkündür. İman ve amelin tesis yöntemini ve yasasını ifade eden form, insan hayatı boyunca Allah'a olan teslimiyetin yerine getirileceği sahadır.¹⁷³ İslâm ve teslimiyet kelimelerine en uygun düşen anlam, insanların yabancılaşmamaları, şirke düşmemeleri, yani

¹⁶⁶ Bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fitrat*, s. 177.

¹⁶⁷ Tin/4-6.

¹⁶⁸ Kehf/29.

¹⁶⁹ Yâsîn/54.

¹⁷⁰ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 180. Ayrıca bkz. Bolay, Süleyman Hayri, “Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunların Yeri, Mahiyeti ve Önemi”, *AÜİİED*, sayı: 5, Ankara 1982, ss. 168, 176-177.

¹⁷¹ Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, s. 17-18.

¹⁷² Güler, İlhami, *Sabit Din, Dinamik Şeriat*, Ankara 1999, 1. Baskı, s. 63. Ayrıca bkz. Güler, “Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu, Allah'ın Kulları mıyız?”, s. 205.

¹⁷³ Macit, Nadim, *Din-Siyâset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 19.

içindeki gizli güçleri, dış dünyadaki nesnelere, kurumlara kişilere yansıtarak, kendilerini güçsüz kılmamaları, köleleşmemeleri ve sonuçta mutsuzlaşmamalarıdır.¹⁷⁴ Bu bağlamda teslimiyet Allah'ın yasalarına uygun hareket etmek anlamı taşır. Bunun için de egemen bir varlık olmak şarttır. Egemen olmadan teslimiyet söz konusu olamaz.

Temellerini insan fitratında bulan, insanın kendi dışındaki varlık alanını keşfedip, anlamasına imkân veren bilişsel yetenek, Kur'an'da "hidayet" terimi ile kavramsallaştırılmıştır. "Hidayet" yeteneğinin ilişki kurup keşfedeceği varlık alanı ise "takdir"dir. Hidayet ve takdir arasında kurulan ilişkinin niteliği ise "Hakk" olarak anılmaktadır.¹⁷⁵ *"Bizim Rabbimiz, her şeye yarattığı biçimi veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle donatandır."*¹⁷⁶ *"Hem bize yollarımızı göstermiş olduğu halde, ne diye biz, Allah'a dayanıp güvenmeyelim?"*¹⁷⁷

*"Hidayet insana, akıl ve duyularının kendisine gösterdiği ve öğrettiğinin ötesinde, varlığını bir bütün olarak sorgulama ve nihaî endişelerine cevaplar aramanın kapısını aralar. Şüphesiz, hidayet kavramı salt metafiziksel söylemlere kurban edilecek zihinsel bir kavram değildir. Aksine, hem bireyin kendini değerlendirmesinde, hem de toplumla kuracağı ilişkide hukuku ve ilişkiler ağını belirleyen şemsiye bir kavramdır."*¹⁷⁸

İnsanda tek bir bilişsel yetenek olmadığı için, hidayet, insanın bu karmaşık bilme yetenekleri için aşama aşama rehberlik anlamını ifade etmektedir. İçgüdüler duyu verileriyle, duyu verileri ise akıl ile kontrol edilmektedir. Hidayet bütün bu süreci kontrol eden bir dış güç, yapıp edilen her şeye bir anlam veren ve iyi ve anlamlı olanı sürekli kılan bir denetim sürecidir.

Nitekim insanın Allah'la olan bağı da iman, küfür, iyi ve kötü amel doğru yola yönelme, suç ve günahları işleme vb. şeklinde belirlenmektedir. İnsan bütün bunlarda ilk irade

¹⁷⁴ Akdemir, Salih, *Kur'an ve Laiklik*, s. 71-72.

¹⁷⁵ Yâsîn/36.

¹⁷⁶ Tâ Hâ/50.

¹⁷⁷ İbrahim/12.

¹⁷⁸ Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Değerlendirmenin İmkânı", s. 16.

sahibidir. Allah'ın insana hidayeti ise, risâletine tutunanı başarıya ulaştırması ve peygamberi de bu doğru yol için göndermesidir.¹⁷⁹ “De ki: Eğer saparsam, kendi aleyhime sapmış olurum. Eğer yolu bulursam, bu da Rabbimin bana vahyettiği bu Kur'an sayesinde.”¹⁸⁰ “De ki: ‘Hak’ Rabbinizdendir. Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin.”¹⁸¹ Bu durumda hidayet kavramının köken sağladığı bilme, aşamalar kaydederek aydınlanmayı ve tekâmülü içinde barındıran bir iç anlama sahiptir.¹⁸²

Tabiat, İnsan-Allah ilişkisinin gerçekleştiği maddî çerçevedir. Bunun içindir ki tabiatın varlık sebebi, insanın varlık sebebine bağlıdır. Dolayısıyla, insanoğlu tabiat ile varlıksal anlamda yaratılmışlar olarak aynı düzlemi paylaşmaktadır. Ancak insan Allah'ın halife kıldığı varlık olarak, varlığın şuurunda olma anlamında tabiata egemen olma konumundadır. Allah-insan-kâinat arasındaki bu varlıksal hiyerarşi İslâmî paradigmanın tarihî oluşumundaki temel unsurdur.¹⁸³

İnsan egemenliği, bunun imkânı ve çerçevesi, Allah'ın mutlak egemenliği karşısında insanın pozisyonu gibi meseleler bizce en önemli tartışma konularıdır. Allah'ın mutlak hâkimiyeti konusunda O'na inananlar arasında bir tartışma olmadığına göre, mesele insan hâkimiyeti çerçevesinde yapılan tartışmalar etrafında gelişmektedir.

Yeryüzü insana “teshir” edilmiştir. Teshir kelimesi insana ait sınırlı egemenliği karşılamaktadır. Arz, insana boyun eğecek tarzda yaratılmış, insanın ona hâkim olması istenmiştir.¹⁸⁴ Bu durumda Kur'an'a göre Müslüman'ın amacı, dünyaya egemen olmaktır. Dünyaya hâkim olacak, ona adeta gem takıp, onu imar edecek, teshir anlamıyla ilişkili olarak, ondan faydalanacak ancak bunu yaparken ona zarar vermeyecektir.¹⁸⁵

¹⁷⁹ el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, s. 159.

¹⁸⁰ Sebe/50.

¹⁸¹ Kehf/29.

¹⁸² Düzgün, *İnsanın Yetkinliği*, s. 16.

¹⁸³ Davutoğlu, Ahmet, “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, s.12.

¹⁸⁴ Bkz. Nahl/12; Câsiye/12; Lokman/20.

¹⁸⁵ Ünal, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 33 vd.

Kur'an'da insanın mülke sahip olabileceğinin imkânı ve insanın aynı zamanda siyasî hükümler olabileceği şu ayette ifade edilmektedir: “*Yoksa mülkten bir payı mı var?*” Öyle olsaydı insanlara bir çekirdeğin çukurunu bile vermezlerdi.”¹⁸⁶ Teshir kavramıyla yakın anlama sahip olan mülk kavramı, kullanıldığı alan itibarıyla da yakınlık gösterir. “*Kudretimizle kendileri için hayvanlar yarattığımızı görmezler mi? Onlara sahip de olmaktadır. Onları kendilerinin buyruğuna verdik; bindikleri de etini yedikleri de vardır.*”¹⁸⁷ ifadeleri teshir-mülk arasındaki ilişkiyi destekler. Mülkünde tasarruf etme yetkisine sahip herkes, mülkiyeti ölçüsünde bu yetkiye haizdir. Cenab-ı Allah kâinatın bütün zerrecelerini ve yoktan varetmiş, modelsiz yaratmıştır. Bunun için bütün yarattıklarında tasarruf etmesi varlıksal bir gerekliliktir.¹⁸⁸ O halde insanın da tasarruf etmek için eşya üzerinde “sahip olmak” yetkisine gereksinimi kaçınılmazdır. Buradan hareketle insanın yeryüzü üzerindeki egemenliği tam ve kâmil bir egemenliktir. “Emanet” boyutu ise insanın kendisinden sonra gelen nesilleri düşünmek ve onlara da yaşam alanı bırakmakla ilgili olmalıdır. O halde “emanet” anlayışını çarpıtarak, insanın eşya üzerindeki tam ve kâmil hâkimiyetini zayıflatmaya kalkmak, hatta insanı evrende hiçbir şeyin sahibi değilmiş gibi göstermek doğru bir yaklaşım değildir.

Hâkimiyet ile karşılaştırıldığında mülk süje-obje ilişkisi açısından daha güçlü bir etkileşimi dile getirmektedir. Hâkimiyette obje gem takılarak kontrol edilmektedir. Mülkte ise nüfuz etmek, istediği şekilde yoğurmak, şekle sokmak anlamları baskındır.¹⁸⁹

Mülk kavramı Kur'an'da daha çok Allah'ın ontolojik hâkimiyetini ortaya koyar tarzda kullanılmıştır.¹⁹⁰ İnsanın mülkiyetinden bahseden ayetler çoğunlukla siyasî iktidarla

¹⁸⁶ Nisâ/53.

¹⁸⁷ Yâsîn/71-72. Ayrıca bkz. İnsan/20.

¹⁸⁸ Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 90. Ayrıca bkz. Buhr, M, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 89; Öztürk, Yaşar Nuri, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı?*, ss. 252 vd.

¹⁸⁹ Bkz. Ünal, Bülent, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 99-100.

¹⁹⁰ Kasas/70, 88; Râd/41. Bkz. Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 26, 77.

ilgilidir.¹⁹¹ Egemenlik insana Allah tarafından verilmiştir. “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah bilendir.”¹⁹² ayetini bu konuda örnek verebiliriz. Ayetten anlaşılan Allah’ın insanda görmek istediği akıl, irade ve kudret gibi özellikleri isteği doğrultusunda insana bahşetmiş olmasıdır. “Bir şeyde ihtilafa düştüğünüzde, hüküm vermek Allah’a aittir. İşte bu Allah benim Rabbimdir. O’na güvenirim ve O’na yönelirim.”¹⁹³ şeklindeki ifadeler ise, ihtilaf meselesinin Allah’ın ayetlerinden hareketle çözülmesini istemektedir. Yalnız bu ayet bile insanın hâkimiyet yetkisini ortaya koyar. Çünkü ihtilaf çıkması, hâkimiyetin kullanılmasıyla mümkündür. Ancak ayetin de ifade ettiği gibi ontolojik hâkimiyet Allah’a ait olup, bunu insanın siyasî hâkimiyeti ile karıştırıp “Hâkimiyet Allah’ındır.” ifadesini siyasal alana taşımak, Allah’a saygının değil, saygısızlığın ifadesidir. Çünkü bu söz Allah’ın insana yüklediği bir göreve itiraz anlamı taşır.¹⁹⁴

İnsan doğası ve insanın insan olarak doğasının gerektirdiği birtakım hakları anlayışının, Tanrısal iradenin özgürlük sınırlarını daraltmak ve ona bazı sınırlar koymak anlamına geleceği düşünülmüştür. Bu düşünüş kendini Eş’ârîlikte de yoğun olarak gösterir. Belki bu tehlike önceden sezildiği içindir ki, Kur’an’da sözü edilen şey insan hakları olmaktan çok, insan ödevleridir. “Sonsuz hürriyete yalnız Tanrı sahiptir. İnsanın hürriyeti beşerî anlamda bir hürriyettir.” diyen Hartshorne şöyle devam etmektedir: *Dünyada görülen kötülüklerden hareketle Tanrı’nın kötülüklerin ortaya çıkmasını istediği hükmüne varmak doğru olmaz. Tanrı kozmik anlamda bir yöneticidir; fakat hiçbir yönetici yönetilenlerin yerine karar vermez; yönetilenlerle ilgili somut kararları bizzat üzerine almaz. O, sadece sınırları*

¹⁹¹ Sâd/20, 35; Bakara/101, 102, 247, 248; Mü’min/29; Zuhur/51; İnsan/20; Tâ Hâ/120.

¹⁹² İnsan/30.

¹⁹³ Şûra/10.

¹⁹⁴ Bkz. Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı?*, s. 251-252. Ayrıca bu konuda bkz. Fığlalı, “Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler”, s. 144; Niyazi, Mehmet, *İslâm Devlet Felsefesi*, s. 39; Şirvanî, Harun Han, *İslâm’da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, s. 35 vd; Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenmesi*, s. 214.

*gösterir. Yönetilenler bu sınırlar içinde kendi kararlarını kendileri verirler. Tanrı karar verme yetkisini isteyerek, başkalarına verme konusunda insana göre önde gider.*¹⁹⁵

Doğrusu egemenlik, iki gerçek üzerine kurulmuştur. Bu iki gerçek Allah ve insandır. Günümüzde sıkça kullanılan “*Hüküm ancak Allah’ındır*” ifadesinde kullanılan fiil Allah’a izafe edilmiştir. Bu ayetlerin hiçbirinin bağlamı hukukî veya siyasal değildir. Ayetler derinliğine araştırıldığında görülecektir ki, bu ayetler ilâhî yasallığı, “sünnetullah”ı ifade ederler. Ayetleri bu içerikten çıkarıp, siyasî bağlamda ilk defa kullananlar Haricîler olmuştur. Allah’ın ontik egemenliğine, siyasî egemenliği de eklemek ise bir fütursuzluk örneğidir.¹⁹⁶

İnsan evrendeki diğer varlıklardan ayrı ve ayrıcalıklı olarak, iyilik ve kötülük yapabilme olanağına sahip, akıl, irade ve sorumluluk sahibi, özgür bir varlıktır. İnsanın yaratılışa öz benliğine yerleştirilen bu yapısal formlar, onun yeryüzünde egemenlik kurma ve yeryüzünü imar etme misyonunun da belirleyicisidirler. Tarihsel özelliğe sahip olan politik tasarımların meşruluk kaynağı bu yapısal formlarda aranmalıdır. Ortaya konan herhangi bir politik tasarım, insan aklına, iradesine, sorumluluğuna ve özgürlüğüne uygunluğu açısından değerlendirilebilir.

Hıristiyan teolog ve politik tasarımcıların ontolojik ve kozmolojik egemenlikle politik egemenlik arasında ayırımı gitmemeleri, başka bir deyişle bu iki egemenliği birbiriyle irtibatlandırmaları, tutarlı olmaktan uzaktır.¹⁹⁷

“Şimdi gördünüz mü döktüğünüz meniyi? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa Biz miyiz yaratan? Gördünüz mü ektiğiniz tohumu? Onu siz mi bitiriyorsunuz yoksa Biz miyiz

¹⁹⁵ Hartshorne, Charles, “Din ve Felsefeye Göre Tanrı”, s. 219. Allah kâinatın tepesindeki dinî sultayı, sultan ise devletin başındaki siyasî sultayı temsil etti diyen Hanefî şöyle devam eder: *Her ikisinden de aynı büyüklük ve güçlülük sıfatlarıyla bahsedildi. Biri göğün ilâhı oldu, diğeri yeryüzünün. Biri dinin ilâhı oldu, diğeri yeryüzünün. Kelâm kitaplarının mukaddimelerinde yapılan övgülerde her iki ilâhın sıfatları birbirine karıştı. Her ikisi de mun’im, vâhid, âdil, âlim, kadir... Böylece aşkınlık fikri siyasî diktatörlüklerin teorik temelini oluşturdu.* Hanefî, Hasan, “Teoloji mi Antropoloji mi”, s. 321.

¹⁹⁶ Sönmez, Vecihi, “Hâkimiyet veya Dinî Otoritenin Meşruiyeti”, s. 220. Ayrıca bkz. İçcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm*, s. 92; Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu*, ss. 125, 139, 147; Ammara, *İslâm Devleti*, s. 52; Manzaruddin, Ahmed, “Kur’an’da Anahtar Siyasî Kavramlar”, *İslâm’da Siyaset Düşüncesi* içinde, Türkçesi: Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 93.

¹⁹⁷ Ay, Mahmut, “Tanrı Tasavvurunun Politik Tasarımlara Yansıması”, s. 128.

bitiren?"¹⁹⁸ şeklindeki ifadeler, Allah'ın eylemi insana bırakırken yoktan yaratmayı zatına ait kıldığını ifade etmektedir. "Gördünüz mü döktüğümüz meni?" ifadesinde, insan "meni dökme" edimiyle kâimdir. Fakat yaratan ve yasa koyan o değildir. Gerçi insanın işlevi basittir. Ancak sonuç basit de olsa bu edimin arkasından gelmektedir.¹⁹⁹

O halde insanın pozisyonunu aşağılayıcı değerlendirmelere katılmak mümkün değildir. İnsanı aciz ve değersiz bir varlık olarak göstermek doğru bir yaklaşım olamaz. İnsanın gücü ne kadar artarsa artsın, Allah seviyesine çıkması hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir.

Ancak geleneksel felsefenin aksine, Yeni Felsefe'de Tanrı yerine insan yerleştirilmiştir. Bu haliyle Yeni Felsefe, metafiziği ve teolojii reddederek bunun yerine bilgi kuramını yani bilgi meselesini yerleştirmeye çalıştı.²⁰⁰

Geleneksel tümelci felsefe mutlak özne tespitinde ne kadar dışlayıcı ve buyurgan ise, buna karşı geliştirilen ve bilişsel özneye dayalı olarak üretilen tekilci felsefe de o kadar dışlayıcı ve isyankârdır. O halde, öncelikle özneyi teke indirgemeye çalışan bir felsefi ve teolojik paradigmadan vazgeçilmelidir. İkinci olarak, iki özne yani Tanrı ve insan kabul edildiğinde bunlar birbirine karşı konumlandırılmamalı, tersine işbirliği içinde hareket ettiklerini temellendiren bir düşünce sistemi inşa edilmeli ve Allah ile insan arasındaki ilişkiyi bir rekabet ilişkisine dönüştürecek kavramsal yapılanmalar terk edilmelidir.²⁰¹ Doğrusu rekabet, Allah ile insan arasında değil, insan ile insan arasındadır.

"Yaratıcı idrak açısından ele alındığında, İslâm inancının tevhit ve tenzih ilkelerinden kaynaklanan ve onu diğer bütün felsefi ve dinî akımlardan ayıran temel özelliği, varlık düzlemlerinin farklılaşmasıdır. Kadim kültürlerin tevhidi özleri zamanla politeist ve panteist algulamaların tesiri altında biri Tanrı'yı değişik tabiat güçlerine benzer cisimleştirme ile

¹⁹⁸ Vâkıa/58-59, 63-64.

¹⁹⁹ Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, ss. 50-51.

²⁰⁰ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 91.

²⁰¹ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 94.

diğeri ise Tanrı'yı evren ile tümünden özdeşleştiren bir soyutlama ile ciddi bir sapmaya uğramıştır. Böylece yaratıcı kudret ile yaratılanlar arasındaki ontolojik hiyerarşi, ya Tanrı'nın yeryüzüne değişik biçimlerde inmesi ya da insan ve tabiat unsurlarının Tanrılaştırılması yoluyla ciddi bir bozulmaya uğramıştır."²⁰²

Allah-insan ilişkisinin dikkat çekici diğeri bir boyutu da Allah'ın insanlara peygamber göndermesidir. Peygamberlik "Sünnetullah"ın icabıdır. Cenâb-ı Allah, ihtiyaca göre her millete ve her devirde peygamberler göndermiştir.²⁰³ O lütuf ve inayete insanları içerisinden seçtiği kimseleri, topluma rehberlik etmeleri için peygamber olarak gönderir. Bu hal, insan nevi güçleninceye kadar saadete götüren yol boyunca dikilen işaretler ona rehberlik için yeterli ölçüde çoğalınca kadar devam eder. İşte o zaman peygamber gönderme sona erer, peygamberlik kapısı kapanır.²⁰⁴

İnsan belli bir düzen ve nizam üzere toplumsal yaşama ihtiyaç duyan bir varlıktır. Toplumsal hayatın gerçekleşmesi ancak dayanışma sayesinde olur. Toplumsal dayanışma ve fertlerin uyumlu bir şekilde birbirlerinin haklarını gözeterek yaşamaları bazı kanunların ve sınırların bulunmasını zorunlu kılar. Bu kanunların Allah'ın istemiş olduğu sınırlara uygun olması gerekir. Dolayısıyla Allah'tan vahiy alan ve O'nun önerilerini insanlığa sunan birinin bulunması gerekir. Bu işi yapan kişi peygamberdir.²⁰⁵

Nübüvvetle ilgili söylenebilecek diğeri bir durum ise, "nebî"nin pratik ve teorik kuvvetlerde diğeri insanlara nispeten çok daha gelişmiş olmasıdır. Nazarî kuvvetin en üstün derecesi Allah'ı en iyi şekilde bilmek ve tanımak, pratik kuvvetin en üstün derecesi ise Allah'a itaattir. Hz.Peygamber gelerek, insanların nazarî ve amelî açıdan kemale ulaşmalarını

²⁰² Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben İdrâki", s. 44.

²⁰³ Bkz.A'raf/35; Nahl/36,43,44; Hicr/10; Meryem/51; Yâsin/30; İbrahim/4,9; Enbiya/25; Bakara/213; Nisâ/64.

²⁰⁴ Abduh, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986, s. 157.

²⁰⁵ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b.Abdulkerim, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 424-425.

sağladı. Bu da göstermektedir ki, insanlık kendilerini doğru yola iletcek ve onları karanlıktan aydınlığa çıkartacak bir rehber, bir lidere ihtiyaç duymuştur.²⁰⁶

Yüce Allah, din teşriini yalnızca kendisine has kılarak insanlığa büyük iyilikte bulunmuştur. Nebilerin temel görevi teşri değil, Allah'tan aldıkları vahyi insanlığa tebliğ etmektir. Esasen insanların peygambere olan bağlılıkları, Allah'a olan bağlılıklarından kaynaklanmaktadır.

²⁰⁶ er-Razî, Fahreddin, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire ty, s. 93-94.

D)BİREYSEL EGEMENLİĞİN KURUCU UNSURLARI

İnsan kendi sorumluluğunu yüklenmek ve ancak kendi güçlerini kullanarak hayatına bir anlam verebileceği gerçeğini kabul etmek zorundadır. İnsan paniğe kapılmaksızın gerçekle yüz yüze gelebilirse, kendi güçlerini geliştirerek ve yaratıcı bir şekilde yaşayarak, kendi hayatına vermiş olduğu anlamın dışında, hayatın başka anlamı olmadığını anlayacaktır.²⁰⁷

Aydınlanmanın esas mimarları peygamberlerin tarih boyunca en önemli hedeflerinden biri de, insanlara özne olduklarını hatırlatmak ve bunun önündeki engelleri kaldırmaya çalışmak olmuştur. Kur'an bu gerçeği insanın yeryüzündeki 'halife' kılınması kavramı ile bildirmektedir. Varoluş amacı, kulluk ekseninde yeryüzünü imar etmek olan insanın bu hedefine ulaşabilmesi, potansiyel bir güce sahip olmasını gerekli kılar.²⁰⁸

Aynı şey insanın amaç sahibi bir varlık olmasıyla da ilgilidir. Çünkü amaçların gerçekleşebilmesi için, yetenek ve yetki sahibi olmak gerekir. Ayrıca ahiret yurdu ve cennetin istenen bir yer, cehennem ise kötü bir yer olarak Kur'an'da işlenişi, insanın amacı olan bir varlık olması açısından anlamlıdır.²⁰⁹

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ifadeler dinin tekâmüle erdirildiğini ifade etmektedir.²¹⁰ Bunun iki anlamı vardır: Birincisi artık vahiy dönemi kapanmıştır. İkincisi ise artık insanoğlu olanla yetinecek, kendi yağıyla kavrulmak durumunda olacaktır. Zira Kur'an vahyi büyük vurgularla, insanın rasyonel ve bilimsel yeteneklerini açığa çıkartmaya ve insanın bunların farkında olmasını sağlamaya çalışmaktadır.

Her iki durumda da, insan yaşamında kazandığı bütün yeteneklerini aktif olarak kullanmak, kendisine yüklenen ve altından kalkması emredilen sorumlulukların²¹¹ altından kalkacak yeteneklerini geliştirmek zorundadır. Bu sorumluluk alanının genişliği de insanın

²⁰⁷ Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 1999, s. 64.

²⁰⁸ Coşkun, İbrahim, "Despot Otokrat Tanrı Tasavvuru", s. 205. Krş. Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Fıraku'l-İslâmiyye ve Neş'eti İlmi'l-Kelâmî İnde'l-Müslimîn*, Kahire 1959, ss. 97-99. Bkz. Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 106.

²⁰⁹ Bkz. Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, çev. A. Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 1990, s. 237.

²¹⁰ Mâide/3.

²¹¹ Mâide/1.

bunun altından kalkacak yeteneklerle donatılmış olmasını gerektirmektedir. Her bir sorumluluk alanının denk düştüğü varlıksal yahut bilişsel bir insan yeteneği vardır. Bilişsel insan yetenekleri için Kur'an'ın lûbb, fuad, sadr, kalp, akıl, basiret vs. vurguları gösterge niteliğindedir.²¹²

İnsan yaşamak için yalnızca yaratabilmekle kalmaz. Aynı zamanda yaratmak zorundadır. Şu var ki, maddî şeyler yaratma, karakterin bir görünüşü olarak yaratıcılığın en sık rastlanan bir simgesinden başka bir şey değildir. Yaratıcılık, insanın kendi güçlerini kullanma ve kendisinde var olan bu imkânları gerçekleştirme yeteneğidir. Yaratıcılık insanın kendini tüm güçlerinin bir araya gelmesinden oluşmuş bir bütün, aynı zamanda bu güçleri gerçekleştirebilecek bir “aktör” olarak hissetmesi demektir. Kendini kendi güçleriyle bir olarak görmesi, aynı zamanda bu güçlerin ondan gizlenmemiş, ona yabancılaşmamış olması demektir.²¹³

Gerileyip, yok olmamak için insan, insan doğasının en mükemmel sembolüne, yani olabildiğince özgür, akılcı ve aktif bir insan olmaya çabalamak zorundadır.²¹⁴

1) Özgürlük

Sözlüklerde hürriyet kelimesi karşısında birkaç tanım bulunmaktadır. Mesela zorlamanın yokluğu, tutuklu olmayan bir varlığın hali, bir eylemde bulunma veya bulunmama iktidarı gibi... Ancak yapılan tanımların hiçbiri, mantıkçıların “ağyarını mani, efradını câmi” diye niteledikleri tam ve tümel bir tanım değildir.²¹⁵

Hürriyet zekâmızın kadranına sığmayan, anlaşılmaktan çok yaşanan ve duyulan bir olgudur. Herkes için kabul edilebilen bir tanımının yapılamamasının sebebi budur.

²¹² Düzgün, Şaban Ali, “İnsan Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, s. 21.

²¹³ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, ss. 105-106.

²¹⁴ Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, s. 209.

²¹⁵ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, s. 10.

Duyguların tam bir tanımı yapılamaz. İşte hürriyet kelimesine felsefî ve siyasî görüşlere göre farklı anlamlar verilmesi, onun bu kavram niteliğinden ileri gelmektedir.²¹⁶

Özgürlük bir konu karşısında “Evet” ya da “Hayır” demekten çok daha fazla bir şeydir. İnsanın kendi gelişimine hükmedebilmesidir. Kendini şekillendirme kapasitesidir. Özgürlük benlik bilincimizin öteki yüzüdür. Özümüzde ne isek, o şekilde olabilme yeteneğidir. Özgürlük kendiliğinden gelmez kazanılır. Her karar kendine özgü bir özgürlük barındırır.²¹⁷

İnsan, kendisini eylemlerinin meydana getiricisi olarak kavrar. Ayrıca çevresi tarafından da uygun bulunan davranışlarının kendisine yüklenmesini ve kişiliğinin bir yansıması olarak kabul edilmesini ister. Buna insandaki özgürlük bilinci denir. Bu özgürlük bilinci, iradenin özgür, yani belirlenmeyip kendi kendine belirlendiğini açıklıkla ortaya koyar.²¹⁸

Özgürlük bir anlamda insanın en derin ilgi duyduğu, karşı konulmaz bir gereksinme, bir dürtüdür, bir içselliktir, bir öznelliktir. Ama sadece bu durumda kalmaz. Başka temel gereksinmeler gibi bilinç düzeyine çıkar, açıklık kazanır. Artık bu bir duyu verisi değil, bilinç verisidir. Diğer bir deyimle kendini gerçekleştirmek isteyen özgürlük bilincine dönüşür. Kişiliğinin en belirgin özelliği bu özgürlük bilincidir. Özgürlük bilinci olmadan kişileşme süreci son aşamalarına ulaşamaz. Toplum da özgürlük bilinci taşıyan kişilerden oluşur. Bu oluşum yoksa bireyler topluluğu bireyler yığını, hatta bireyler sürüsü söz konusudur.²¹⁹

İnsanın hür bir varlık olması ile değerli bir varlık olması arasında yakın bir ilinti vardır. Hürriyetin kullanımı bir anlamda iki seçenekli dünyada iyi ya da kötü, insanın kendi

²¹⁶ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 11; Kılıoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 105. Bu konuda bkz. Öktem, M.Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1977, s. 130.

²¹⁷ May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşe Karpat, Kuraldışı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1998, ss. 150-154.

²¹⁸ Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 129.

²¹⁹ Bahar, Halil İbrahim, “Özgürlük Dürtüsü”, *Özgürlük içinde*, Ortak Kitap 1, Yazko, İstanbul ty, s. 50.

konumunu belirlemesi demektir. Seçenekler olgusu, hürriyetin ortaya çıkabilmesinin şartıdır.²²⁰

Özgürlük; insanın insanlığını gerçekleştirebilmesi, sorumlu tutulabilmesi ve hesaba çekilebilmesi için bir ön şarttır. İnsan tarihi, gelişimsel açıdan da artan bir bireyleşme ve artan özgürleşme süreci olarak tanımlanabilir. İnsanın varoluşu ve özgürlüğü başından beri kopmaz bir bütündür.²²¹ Bireysel kaderi ve toplumların tarihsel evrimini nihaî olarak belirleyen mekanizmaları kafamızda canlandırabilmek için kişiyi incelememiz gerekmektedir. Kişiyi çeşitli seçimlerin ve elemelerin gerçekleştiği bir özgürlük odağı olarak ele almalıdır. Bu seçimler ve elemeler “kişiliği” oluşturan yerel topluluk, ulus ya da ümmet nezdinde bir önder, imam, önemli kişi yaratan özelliklerdir.²²²

*“Sürüleşme insan onurunu yok eden bir unsur sayılmalıdır. Varoluş, kişileşme, bağımsızlaşma, özgür düşünceyle, özgür eylemle gerçekleşir. Varoluş insanın yaşam adına en temel dürtüsüdür. İşte bunun için de özgürlük kaçınılmaz, karşı konulmaz bir gereksinmedir, güçtür.”*²²³

Özgürlük ve serbestlik fikri, İslâm geleneğinde erken dönemlerde ortaya çıkmıştır. Bu da Müslümanların ve İslâm kültürünün bu bağlamda köklü ve orijinal bir birikime sahip olduğunun kanıtıdır.²²⁴

İslâm, kelimenin tam anlamıyla özgür bir dünya kurulması için gelmiştir. İnsanı, beşerî korkularla, dünyevî güçlere karşı fikir, vicdan ve bilinç yönünden özgür kılmak için gelmiştir. İman birliği mefkûresi de bundan başkası olamaz. İslâm örfünde bireysel anlamda insan hürriyeti insanın insanlığının gerçekleşmesi için kaçınılmaz olan gerekliliklerden birisidir. Hatta şöyle dersek abartmış olmalıyız. İslâm “hürriyet”i insan hayatının anlamını

²²⁰ Temizer, Tarhan, *Allah'ı Tanımak ve Anlamak*, Boyut Yayınları, Ankara 1990, s. 135.

²²¹ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1996, s. 40-41; Sennett, Richard, *Otorite*, çev. Kâmil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992, s. 26.

²²² Arkoun, Muhammed, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, 1.baskı, İstanbul 1999, s. 115.

²²³ Bahar, Halil İbrahim, “Özgürlük Dürtüsü”, s. 51.

²²⁴ Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlük Sorunu*, s. 281.

gerçekleştiren şey olarak görmektedir. Onda gerçek hayat vardır. Onun yitirilmesi ölümdür.²²⁵ İslâm'da ferdî özgürlük, kopmaz manevî bağlarla Allah'a bağlanmıştır. Bu özgürlüğü heder edecek her türlü teşebbüs, putperestlik ve cahiliyet çılgılığında, velvelesinden başka bir şey değildir.

Allah'ın iradesine teslimiyet, insanların iradelerine karşı bağımsızlık demektir.²²⁶ İster körü körüne, isterse bir aklileştirme süreci sonucunda oluşan itaati içersin, boyun eğme davranışı için kendisine itaat edilecek bir otoritenin gerekliliği kaçınılmazsa²²⁷, kişi, grup, ideoloji, gelenek, tabiat, devlet vb. bu otoriteler içinde en iyisi Yüce Allah'tır. Allah inancı, insanın köleliğinin sebebi değil, insan hürriyetinin garantisidir.²²⁸ Diğer taraftan inanan bireyin sahip olduğu tek Tanrı düşüncesi, insanların sorumluluk ve mükâfatta Tanrı önünde eşitliği ilkesini öne çıkarır. Bu anlamda dinsel özgürlük, kendi sonucu ve tamamlayıcısı olarak, siyasal ve sivil eşitliği doğurmaya yönelir. Dayanakları itibariyle insanın insan üzerindeki her türlü iktidarını dışlar. Toplum, her insanın haklarını yani onların özgürlüklerini ve doğuştan gelen bağımsızlıklarını güvence altına almak olan “özgür birliktelik fikri”ni kavramaya zorlar.²²⁹ O halde insanın Allah'a kullukta en yükseğe çıkabilmesinin de temelinde özgürlük zemini bulunmaktadır. Bu özgürlük zemininde insanın iki önemli kazanımı daha vardır. Bunlardan biri irade hürriyeti, diğeri söz ve fikir hürriyetidir.²³⁰ İrade ve fikir hürriyeti konusunda bir sorun yoktur. Ancak bunların açığa çıkması demek olan ifade hürriyeti, günümüzde dahi ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. İnsan bütün tasarruflarında müstakil ve muhtardır. Sorumluluğu da

²²⁵ Bkz. Umara, Muhammed, *İslâm ve İnsan Hakları*, çev. Asım Kanar, Denge Yayınları, İstanbul 1992, s. 12.

²²⁶ Begoviç, Ali İzzet, *Doğu ile Batı Arasında İslâm*, ter. Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul 1987, s. 400; Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1998, s. 84.

²²⁷ Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 87.

²²⁸ Öner, *İnsan Hürriyeti*, ss. 137-138. Ayrıca bkz. Fazlurrahmân, “Kur'an'ı Yorumlama”, çev. Osman Taştan, *İslami Araştırmalar*, Sayı: 5, Ekim 1987, s. 104; Yeşilyurt, Temel, “Globalleşen Dünyada Dinin Anlamı”, *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi içinde*, GÜİF Yayınları, Çorum 2002, s. 143-144.

²²⁹ Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 254.

²³⁰ Sürür, Taha Abdülbâki, *Kur'an Devleti*, çev. H. Hüseyin Yılmaz, Özgü Yayınları, İstanbul ty, s. 187. Bu konuda bkz. Abduh, M. *Tevhid Risâlesi*, s. 196; Öztürk, Y.N., *Kur'an ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1990, s. 87.

özgürlüğünden doğmaktadır. O özgürlüğünün Allah'ın yeryüzünde kendisini halife olarak yarattığı günden beri olduğunu bilir. İnsanoğlu bu özgürlüğünün hakkını vermek zorundadır.²³¹

Allah'ın insanlara zulmetmediği, insanların kendilerine zulmettikleri, Allah'ın insanları yanlış yola sürüklediği, insanların kendilerini yanlış yollara sürükledikleri yönünde Kur'an'da sık sık karşılaşılan ayetler²³² yine insanların eylemleri ile ilgili olarak özgür iradeye, özgürlüğe sahip oldukları, dolayısıyla özgürlüğün zorunlu bir değer olduğunu ortaya koymaktadır.²³³

Özgürlük olgusunu insanın itibar görme ihtiyacının en başında bir zorunluluk olarak görmek mümkündür. İnsan her şeyden önce özgür bir birey olarak tanınmak istemektedir. O kendi kararlarının, kendi seçimlerinin belirleyicisinin kendisi olmasından haz duymaktadır. Buna büyük değer vermektedir. Özgür insanlardan oluşan ülkelerin, böyle olmayan insanlardan oluşan ülkelere göre daha başarılı performans sergiledikleri dikkati çekmektedir.²³⁴ O halde özgürlük bir araç olmaktan ziyade bir amaç, çok önemli bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hukuk ve ahlâk düzeni, kuşkusuz akıl ve özgürlükle donanımlı bulunan insana yöneliktir. Ahlâkî düşünme biçiminin ve değerlerin dolayısıyla adalet olgusunun, varlık ve geçerliliğinden söz açabilmek için, özgürlük kavramı adeta ön şart olarak ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki, hem felsefede hem de hukuk felsefesinde araştırma ve tartışmanın odak noktasını özgürlük kavramının açıklanması, yorumlanması ve değerlendirilmesi oluşturmaktadır.²³⁵

“Yürütmek dediğimiz zaman sadece sosyo-politik anlamdaki idareyi değil, bununla ayrıca, belki de ondan çok daha önemli olan, insanın kendi kendisini yönetmesini de kastediyoruz.

²³¹ Bu konuda bkz. En'am/102; Sennett, Richard, *Otorite*, s. 26.

²³² Âl-i İmran/117; Nisâ/40; Fussilet/46; Hüd/101 vb.

²³³ Arslan, Ahmet, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, s. 167.

²³⁴ Arslan, a.g.e, s. 23-24. Ayrıca bkz. Temizer, Tarhan, *Allah'ı Tanımak ve Anlamak*, s. 135; Frankl, Victor E, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1992, s. 29.

²³⁵ Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, İstanbul ty, s. 117. Ayrıca bkz. Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 139-140.

Zira emanet alma nefsin kendisine karşı hakkını da yerine getirmesi özgürlüğü ve sorumluluğunu ifade eder."²³⁶ Buna göre "emanet alma" olgusunun kaçınılmaz bir sonucu, insanın özgür olması zaruretidir. Ayrıca bu zaruret insanın kendi kendisini yönetmesini de içermektedir.

İnsan fitratının mahkûmudur. Yani Allah'ın önerdiği kurallara uygun hareket etmek durumundadır.

Bir bireyin özgürlüğünün mutlaklaştırılması karşılığında konulan sınır, onun özgürlüğünün bir kısıtlanması değil, aksine diğer bireylerin özgürlüklerinin garanti altına alınması anlamına gelir.²³⁷ Kısacası özgürlük zemininin var olması için insanların sınırlanmaları olması gereken bir durumdur. Aslında din de kurallar koyarak, kolektif bir hürriyet zemininde bireysel egemenliklerin, özgürlüklerin yaşanmasına fırsat verir. Bu bağlamda din, düşünce atkını yüzeysellikten, sınırlılıktan ve sonluluktan kurtararak insana aşkın bir referans kazandırmak gibi önemli bir ufuk genişliği önermektedir. Çünkü bilinci yalnızca gözlemlenebilir gerçeklik alanından alarak, gözlemlenemeyecek alanı da içerebilecek şekilde derin ufuklara yöneltir. Ayrıca insan için özgürleştirici bir işlev görür.²³⁸

Din insanı kendine bağlarken onun ne insanlığını ne de hareket etme alanını kısıtlar. O'nun maddî şeylere, mala mülke, kendisinden hiçbir farkı olmayan başka insanlara kul köle olmasını engeller. Bütün varlıkların kendisi için yaratıldığı ve hizmetine verildiği insan, diğer varlıkların tümünden önce kendisini merkeze almalı kendi üzerinde düşünmelidir. Allah'ın mesajlarına kulak vererek hayatın gayesini bulmalıdır.²³⁹ Bu gaye ise evrene anlam vermek ve ona zarar vermeden, onu bozmadan ona egemen olmaktır.

Hürriyetler sınırlanması gerekli haklar olduğuna göre, sınırlayıcı kim olacaktır? İnsan fert olarak kendi hürriyetini sınırlayamaz. Sınırlayıcı ferdin dışında olan bir otoritedir. Bunun

²³⁶ Attas, Seyyid Muhammed Nakib, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, s. 92 vd.

²³⁷ Yeşilyurt, Temel, "Globalleşen Dünyada Dinin Anlamı", s. 145. Ayrıca bkz. Öner, *İnsan Hürriyeti*, ss. 86-87; Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyâset*, s. 254.

²³⁸ Bkz. Yeşilyurt, Temel, "Globalleşen Dünyada Dinin Anlamı", s. 143-144.

²³⁹ Bkz. Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 58-60.

da en güçlüsü, belli kurallar sahibi devlettir. Her türlü otoriteyi reddederek insan hürriyetlerinin sağlanacağını savunan anarşist yazarlar, asıl otoriteyi temsil eden Allah'a ve devlete karşıdırlar.²⁴⁰

Allah'ın iradesine teslim olan bir Müslüman bu yüzden toplam özgürlüğünü çok daha fazla kullanır. Çünkü bu, insanı, kendine has özel kendiliğinin, küçüklüğü ve önemsizliğinin üzerine çıkartarak, evrenle tinsel bir birleşime girmesini sağlamış ve hakikat ile güzelliği samimi bir şekilde birleştirerek, nadir bulunan bir güç ve ayrıcalığa sahip bir yaşam türü üretmiştir.²⁴¹ İslâm ferde hürriyet vermekle, onu kendi ayarındaki diğer varlıklara kul köle olmaktan kurtarmak istemiştir. Dinimiz insanın hür oluşunu ilâhî hürriyet için bir tehlike olarak görmemiştir. Öyle olsaydı, Allah böyle bir hürriyeti insana vermezdi. Tersine İslâm bütün alanlarda insana hürriyet vermiş ve Allah'ın bahsettiği yetenekleri bu yönde kullanmasını istemiş, yani ferdî hürriyeti esas almıştır.²⁴²

İnsan hürriyetinin bilincine seçmede değil, yapmada erer. İnsanın kavgasını yaptığı hürriyetlerin hep eylemle ilgili olduğu görülmektedir. Politikacıların, hukukçuların bahsettikleri hürriyet hep eylem hürriyetiyle ilgilidir. Yine insanın duyduğu hürriyetsizlik rahatsızlığı da hep eylemle ilgilidir. Hâlbuki eylem, insan hürriyetinin ikinci merhalesini teşkil eder. Bundan önce “seçme” vardır. İşte buradan hareketle filozofların çoğu insan hürriyeti deyince “seçme” üzerinde durmuşlardır.²⁴³

Çok defa din hürriyeti, vicdan hürriyeti terimiyle karşılanmak istenirse de, bu yanlış bir tutumdur. Vicdan hürriyetinin kapsamı daha geniştir. Din hürriyeti, vicdan hürriyeti içine

²⁴⁰ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 124-125; Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1963, c. 1, s. 294.

²⁴¹ Bkz. Pasquer, Roger De, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, çev. Hakan Yurdakul, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 33; Eucken, Rudolf, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, çev. Ahu Karasulu, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000; Fazlurrahmân, “Kur'an'ı Yorumlama”, s. 104.

²⁴² Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 49.

²⁴³ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 14.

girer. Vicdan hürriyeti içinde, din dışı fikirlere inanma hürriyetinin de bulunduğu²⁴⁴ unutulmamalıdır.

İnsanların önderleri, en büyük devrim olan “beyinlerde devrim” eylemini gerçekleştiren seçkin insanlar, yani peygamberler de insan olmaları hasebiyle özgür ve serbest iradeli varlıklardır. İnsanların yapıp ettiklerinde Allah’ın etkisi ve müdahalesinin olmaması fikri de İslâm düşünce geleneğinde Mu’tezile’yi özgürlükçü bir ekol haline getirmiştir. Ayrıca insanın özgür bir iradesi ve özgür bir seçim hakkı olmadığı durumda peygamber gönderilmesinin bir anlamı kalmaz. Çünkü peygamberlerin insanları iyiye, güzele ve doğruya çağrılmaları insanın hür olduğunu göstermektedir. İnsanlar özgür değilse bu çağrının bir anlamı yoktur. Her şey Allah tarafından belirlenmişse elçilerin gönderilmesine ve davette bulunmasına gerek yoktur.²⁴⁵

Mu’tezile’nin insan için öngördüğü ve fiilleri yaratma düzeyine çıkardığı bu güç, aynı zamanda insanı bu tür fiilleri olumsuzlama, yok sayma yeteneğine de sahip kılmaktadır. Buna göre insan başkasının fiilini yok sayabilir, olumsuzlayabilir. Hatta Yüce Allah’ın fiilini de olumsuzlama gücüne sahiptir.²⁴⁶ İnsanın istediği şey, Allah’ın istediği olabilir de, olmayabilir de.²⁴⁷

Hürriyet kavramı insan için bu kadar önemli ve değerli iken, hürriyetin bazen bir yüke dönüşümü de söz konusu olabilmektedir. Sözelimi uzunca bir süre baskı altında kalan insanlar, tıpkı çok büyük bir atmosfer basıncı altında bulunduğu dalgıç hücresinden birdenbire ayrılması halinde dalgıcın fiziksel sağlığının tehlikeye girmesi gibi, ruhsal baskıdan birdenbire kurtulan bir insanın ahlâkî ve ruhsal sağlığı da hasar görebilir. Özgürlük anlamında bu, özgürlüğün saygısızca ve acımasızca kullanılması şeklinde de görülebilir.²⁴⁸ İmparatorluk toplumuyken demokrasi ve cumhuriyet gibi özgürlüğe dayalı bir rejime geçiş yapan

²⁴⁴ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 91.

²⁴⁵ Kadı Abdulcabbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tah. Fuad Seyyid, Tunus 1986, s. 148.

²⁴⁶ Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, ss. 114-115.

²⁴⁷ Ammara, a.g.e, s. 127.

²⁴⁸ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 85.

toplumumuzda da yukarıdaki tarzda “özgürlük patlamaları”na rastlamamız pek de garip değildir.

Özgürlük yoksa sorumluluk da yok demektir. Tutsakların, kölelerin hangi düşünceden hangi eylemden sorumlu tutulmasını isteyebilirsiniz? Yok edilmiş kişiliğin, özgürce üretilmeyen eylemin sorumlusunu aramak boşunadır. Özgürlükten korkanlar toplumun başındakiler olmuştur.

Özgürlüğünden vazgeçmek insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir. Her şeyden vazgeçen insanın hiçbir zararını karşılama imkânı yoktur. Böyle bir vazgeçme insanın yaradılışıyla uzlaşmaz. İnsanın isteminden her türlü özgürlüğü alma, davranışlarından da her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak demektir.

2) İrade

İradenin tanımını yapmak, irade yüksek bir zihin fonksiyonu olduğundan güçtür. Ancak irade bazı nitelikleri sayesinde açıklığa kavuşturulabilir:

1. Akllılık, en belirgin niteliğidir. İradî bir hareketi otomatik hareketlerden ayıran da budur. Hipnotize edilmiş bir kişi ile normal kişinin hareketi karşılaştırıldığında iradenin özellikleri kendini açık şekilde gösterir.

2. İradede amacın önemi vardır. İradeyi aklî bir iştah diye tanımlamak tam tanım olmasa bile, onun ne olduğu hakkında bir fikir vermektedir. Buradaki iştahın diğer itmelere farkı, aklî olmasıdır.²⁴⁹ Bu anlamda irade “amacın değeri hakkındaki bilinç” ya da “amacı hakkındaki aklî yargı” yani “aklî bir istek”tir.²⁵⁰

Çok yönlü bir kavram olan irade, kullanıldığı alanlara göre çeşitli terim anlamları vardır. “Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istek, dilek, hükümdar emri, buyurmak, emretmek” anlamlarına geldiği gibi; “Allah’ın isteği ve buyruğu, insanın dilemesi ve istemesi, milletin tercih ve kararı” gibi anlamlara da gelmektedir. İrade, “kişinin kendisinin seçtiği

²⁴⁹ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 22-23.

²⁵⁰ Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 113.

amaçlara göre fiillerini tayin etme gücü” şeklinde de tanımlanmaktadır. Bütün bu tanımlarda irade kavramı, daima hürriyet ile birlikte değerlendirilmekte ve bir “seçme ve tercih” karakteri taşıdığı görülmektedir.²⁵¹

Burada bir şeyi belirtmek gerekir. İhtiyar yani tercih etme, seçme duygusu mümkün nitelikli şeylerle ilintilidir. Bu yüzden ihtiyar, iradeden daha özeldir. “Her ihtiyar iradedir, ama her irade ihtiyar değildir.” Buna göre insan iradesi mümkün nitelikli yani olabilir şeylerle ilintili olabileceği gibi gayri mümkün yani olamaz nitelikli şeylerle de ilintili olabilir.²⁵²

Cürcanî’ye göre irade “insanın yararına inandığı fiili gerçekleştirmek için gösterdiği eğilim”dir.²⁵³ Râgıb el-İsfahanî ise iradeyi, “nefsin bir şeye eğilim göstermesi” ve “bir şeyin yapılması veya yapılmaması gerektiğine hükmetmesi” olarak tanımlamıştır.²⁵⁴ İsfahanî bu iki tanımdan birincisinin insan için, ikincisinin de Allah için söz konusu olacağını ifade ederek ilâhî irade ile insanî irade arasında bir ayırım öngörmüştür.²⁵⁵

İrade kavramı, ister Allah için, isterse insanlar için kullanılsın, öncelikle fiillerle ilgisi üzerinde durulmaktadır. Hatta Mu’tezile’ye göre irade doğrudan doğruya fiilin kendisidir.²⁵⁶

İnsan iş yapabilmek için iradeye muhtaçtır. Doğrusu irade ve istek olmadan faaliyette bulunmak mümkün değildir. İnsan herhangi bir seçim karşısında kaldığında hür mü, mecbur mu olduğunu kendisi bilir. İki tercihten birini seçme durumunda insan kendi iç dünyasını dinler. Vicdanının sesine kulak verir, tercihini yapar, seçimde bulunur ve onu yapar. Böylece insan kendisinin mecbur olmayıp irade sahibi olduğunu ortaya koyar.²⁵⁷

Öyle anlaşılıyor ki, insan kendi iradesini gerçekleştirerek, kendi bireysel özünü gerçekleştirir. Bu özü gerçekleştirmek birey için yüce bir doyumdur. İradenin bireysel özün

²⁵¹ Bkz. Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, İstanbul 1984, s. 28.

²⁵² Fârâbî, *el-Felsefe ve 'l-Ecvibetu Anha*, Kahire 1907, s. 107-108.

²⁵³ Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifat*, Beyrut 1992, s. 30-31.

²⁵⁴ el-İsfahanî, Râgıb, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 1275-1277.

²⁵⁵ Düzgün, Şaban Ali-Esen, Muammer-Ay, Mahmut, *Sistemik Kelâm*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim (ankuzem) Yayınları, ed. Ahmet Akbulut, Ankara 2006, s. 216.

²⁵⁶ Bkz. Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1996, s. 431.

²⁵⁷ Bkz. Gölcük, Şerafettin, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, Pınar Yayınları, İstanbul 1983, s. 88.

bir edimi olması, Tanrı'nın buyruğu olduğu için, Tanrı'nın bile insanın kararı üzerinde bir etkisi yoktur.²⁵⁸

Bütün bunlara karşılık irade özgürlüğünün birtakım nedenlerle engellendiği de söylenmelidir. Gerçekten bireyin gelişim sürecinde doğal yetenekleri yanında, eğitim-öğretim, toplumsal çevrenin etkileriyle irade özgürlüğünün önemli ölçüde değişim aşamalarından geçtiği izlenir. Ne var ki bireyin özgürlüğü, değerlerin doğru bilgisini elde etmede, kişiliğin oluşum sürecinde kendisine ahlâkî idealler seçme, buna uygun kararlar alarak davranışta bulunma biçiminde ortaya çıkan ödevlerin belirlenmesinde daha çok önem kazanır. Çünkü burada özgürlük değere uymanın adeta ön şartı olmakta, böylece birey evrendeki “kör olaylar sırasının üstüne” çıkabilmektedir. İşte irade özgürlüğü sayesinde birey doğal ilişkilerin “köleliği”nden kendini kurtarıp “ahlâkî evrene uzanmasını” bir ahlâk varlığı olarak sorumluluk üstlenmeyi gerçekleştirebilmektedir.²⁵⁹

İnsan bir fiil gerçekleştirdiğinde, bu hususta herhangi bir ön hazırlık yapılmamış olsa bile, bunun tesadüfen meydana geldiği ve gerektirici bir sebebinin bulunmadığı sanılmamalıdır. Çünkü bir insandan, serbest iradesiyle önleyemeyeceği bir fiilin ortaya çıkması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle bir fiil ancak işlemlerini önleme ve aksini yapma gücüne sahip bir kimseden sâdır olabilir. Böyle bir kimse onu yapabilir de.²⁶⁰

Doğadaki tüm olaylar nedensellik içinde ona bağlı olarak meydana gelmektedirler. Yani “nedensellik” ilkesi gereğince belirlenmektedirler. O halde bu durumun insanın iradî eylem ve davranışları bakımından da geçerli olması gerekmektedir. Başka bir deyişle bu hususta bir konu hakkında karar veren ve bu kararı gereğince davranışta bulunan kimse, kendisine etkiye bulunan ve kendisinden doğan nedenlere uygun olarak, söz konusu kararını oluşturmak veya vermek, eylem ve davranışını gerçekleştirmek zorundadır. İşte burada salt,

²⁵⁸ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 71.

²⁵⁹ Kılıçoğlu, *Ahlâk- Hukuk İlişkisi*, s. 131.

²⁶⁰ Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 203-204.

kaçınılmaz bir zorunluluğun egemenliği varsa, o takdirde özgürlükten söz edilemez.²⁶¹ Çünkü burada geçerli olan evrenin yasaları olup, bu konu tamamen Allah'a aittir. Allah ise fiillerinde mecbur ve mahkûm değildir²⁶². İradesini dilediği gibi kullanır. İnsan da kendi irade düzleminde güç ve yetkisine uygun olarak eylemlerde bulunur.²⁶³ Sahip olduğu ön bilgi ile irade eder ve daha sonra uygular.

İrade ile kudret sıfatını birbirinden ayırmak ve her birinin ayrı açıdan eşya ile ilişkili olduğunu söylemek nispeten kolaydır. Çünkü kudretin seçici olmadığı, sadece var olması bilinen ve irade edilenleri vücuda getirdiği genel olarak kabul görmüş bir husustur. Fakat ilim sıfatı ile irade sıfatı arasında bir ayırım yapmak daha zordur. Bunu görmüş olan Ehl-i Sünnet mütekellimleri mezkûr ayırımı yapabilmek için olsa gerek daima ilmin "pasif" bir sıfat olduğu üzerinde durmuşlardır.²⁶⁴

Mu'tezile'nin nedenselliğe, sebeplerin varlığının sonuçların varlığını gerektirici olduğuna, varoluş bakımından sebeplerin sonuçlardan önce olmalarına ilişkin kesin inançları, eserlerinde ve konuşmalarında tesadüfü inkâr etmelerine yol açmıştır. Onlara göre tesadüfler sebeplerini şimdilik bilemediğimiz veya bazılarımızın bilemediği sonuçlardır. İnsanların bilgisi, gözlem güçleri arttıkça, bazılarının "tesadüf" dedikleri bu sonuçlarla, şimdilik tümümüze veya bir kısmımıza gizli olan sebepler arasındaki nedensellik ilişkisi ortaya çıkacaktır.²⁶⁵

Hürriyetin temel unsurlarından biri olan seçme, tesadüften farklıdır. Seçmede işin içine bilinç girer. İnsan bazı akıl yürütmelerden sonra seçim yapar. Seçmeden sonra eylem

²⁶¹ Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 113-114.

²⁶² Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 239-240; Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 292.

²⁶³ Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İ'tikad*, Beyrut 1983, s. 65.

²⁶⁴ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, ss. 292-293.

²⁶⁵ Bkz. Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 203.

gelir. İnsan seçtiğini eylem haline getirirken hürriyet veya hürriyetsizliğinin farkına varır. Genelde insan hürriyetinin değil, hürriyetsizliğinin bilincine varır.²⁶⁶

Mu'tezile ekolünün insanın kendi fillerinin mutlak yaratıcısı olduğu fikrine karşılık Cebriye insana ait olan bir irade özgürlüğü tanımamaktadır. İnsan Allah'ın iradesi karşısında rüzgârın önündeki bir yaprak gibidir. Yaptığı her şeyde özgür değil, mecburdur. Her şeyde olduğu gibi, insan fiilleri de Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir.²⁶⁷ Cebriye içerisinde değerlendirilebilecek Eş'ârî anlayışa göre "evrensel nedensellik", "beşerî nedensellik" ayırımı söz konusu olmayıp sadece "evrensel nedensellik" söz konusudur. Kısacası Allah'ın iradesi her şeyi kapsamaktadır ve insanın iradesi de bu kapsama dâhildir. Yani Allah'ın iradesinden bağımsız değildir.²⁶⁸

Ancak "*Allah hiç kimseye güç yetiremeyeceğini yüklemeyiz*"²⁶⁹ ayet-i kerimesi bile Cebri görüşler esas alınıp yorumlanırsa, onları zor durumda bırakacak sonuçlara ulaşılabilecektir. Çünkü böyle bir durumda günahkârların günah işlemekten başka bir çarelerinin olmadığı söylenecektir. Dolayısıyla isyan eden, inkâra sapan, zulüm işleyen vb. kimseler, Allah katında mazurdurlar. Çünkü O'nun kaza ve kaderini yerine getirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Bu durumda resullerin gönderilmesi anlamsızlaşırken, ahiret cezası ise zulüm olarak belirginleşir. Çünkü yükümlülüğün bir amacı, isyan edenin bir günahı ve itaat edenin de bir fazileti olmamış olur. Özgürlük ve serbestlik düşmanlarının çirkin ve yakışsız çıkarsamaları böyle sürüp gider.²⁷⁰ Görüldüğü gibi Cebri görüşün insanı mecbur bırakan anlayışı Mu'tezile

²⁶⁶ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 13.

²⁶⁷ el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, neşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 279.

²⁶⁸ el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali, *el-Luma fi'r-Reddi alâ Ehl-i Zeyği ve'l-Bid'a*, Mısır 1955, s. 47-56. Maturidi anlayış ise, insanın kendisine ait bir iradesinin var olduğunu ve insanın bu iradesini kullanırken tamamen özgür olduğunu kabul etmektedir. İnsanın iradesi, Allah'ın iradesi içerisinde ve etki alanında olarak değerlendirilemez. Yoksa insanın sorumlu tutulması mümkün değildir. Bkz. Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, tah. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, ss. 226, 239

²⁶⁹ Bakara/286.

²⁷⁰ Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 147.

tarafından “adalet” prensibi esas alınarak reddolunmaktadır. Ayrıca Mu'tezile'ye göre “seçme yeteneği” ortadan kalktığında, insanı hayvanlardan ayıran özelliği de kaybolur.²⁷¹

Maturidî kelâmcılar ise, Allah'ın iradesi yanında, insana ait bir iradenin varlığını kabul etmişlerdir. Mutlak ve sınırsız olan Allah'ın iradesine “İlahî irade”, Allah'ın insana verdiği iradeye ise “Küllî irade” demişlerdir.²⁷² Eş'ârî anlayışta bu ayırım farklıdır. Buna göre Maturidîler “cüz'î irade”nin kullanımında insanın hür olduğunu iddia ederek Mu'tezilî anlayışa yaklaşırken, Eş'ârî anlayışı “cüz'î irade”yi Allah'ın güdümü içerisinde kabul ederek, Cebri anlayışı öne çıkarmıştır. Burada Eş'ârî anlayışa göre “cüz'î irade” yani insanın bir işe yönelik iradesi sıfırlanmakta ya da “küllî irade” kapsamına sokulmaktadır.

Eğer insanî irade, varlıksal konumu itibariyle işlevsel değilse, Allah'ın onu insana vermesinin mânâsı nedir? Hâlbuki insanlara göre, Allah boş ve saçma işlerle uğraşmaktan münezzehtir. O halde O, bu iradeyi insana boş ve saçma olsun diye vermiş olamaz. Bu nedenle rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki, ilâhî iradenin yeryüzünde işlenen en berbat ve çirkin kötülüklerle doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlar tamamen insanın Allah'ın kendisine bahsettiği hür iradesiyle yaptığı seçimlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü insan bütünüyle ilâhî iradenin güdümünde olan mekanik ve otomat bir varlık değil, tam aksine, içindeki potansiyelleri gerçekleştirme imkânına sahip olan özgür bir varlıktır. Bu imkânı ve özgürlüğü ona bizzat Yaratıcısı vermiştir.²⁷³

İnsan kendi imkânlarıyla neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilebilir. İradesini iyiye kullanarak iyi olanı sezebilir; güzel olanı yapabilir. Eğer insan böyle bir imkândan bütünüyle yoksun olsaydı ne kimi kötülüklerle engel olabilir, ne de Allah'a aşkın nitelikler atfedebilirdi. Disiplinden yoksun olmayan bir aklın şüphe etmeden kabul edeceği nihaî çıkarımlardan biri de, nitelikli bir varlığın gelişigüzel eylemde bulunamayacağı gerçeğidir.²⁷⁴

²⁷¹ Ammara, a.g.e, s. 135.

²⁷² Bkz. Atay, Hüseyin-Yazıcıoğlu, Said, *Kelam I*, M.E. B, İstanbul 1996, s. 58.

²⁷³ Özdemir, Metin, *İslâm Kelâmında Kötülük Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998, s. 216.

²⁷⁴ Yasa, Metin, Tanrı ve Kötülük, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 62.

Yaratıkların kendileri için iyiyi ve kötüyü tercih etmelerine imkân veren güçleri vardır. Allah, yarattıklarına iyiyi önermektedir. İnsan, otonomluğu sebebiyle kendi eylemlerinde özgürlüğe sahiptir. Özgürlük iyiliğin ilk şartıdır, ama bu özgürlük kötülüğü seçmeyi de içerir. Tanrı'nın insan üzerindeki etkisi "ikna edicilik" olduğu için O, yaratıkların özgürlüğünün gerçekleşmesi için kendini sınırlar. O halde kötülük; varlıkların kısmî anlamda kendi kendilerini belirleme gücüne, dolayısıyla kötülük yapabilme özgürlüğüne sahip olmalarının bir sonucudur.²⁷⁵

Birey olarak insan teşebbüs, seçme hürriyetine sahiptir.²⁷⁶ Her insan ayrı bir değerdir. Bütün insanların ölçülüp biçildiği tek bir kalıp, bir model yoktur. Her insanın tükenmeyen teşebbüs ve bizatihi oluş kaynağı olan bir kabiliyeti ve tabii bir meyli vardır²⁷⁷. Kur'an'da yer alan "*Her insanın hayatta yöneldiği bir istikamet vardır. Nerede olursanız olun, iyi işler yapmakta birbirinizle yarış edin*"²⁷⁸ şeklindeki ifadeler bu gerçeği anlatmaktadır.

Bu arada İslâm'ın kapalı bir normlar topluluğuna dönüşerek "fatalizm" in hâkim olmasında fakihlerin de rolü olduğunu düşünüyoruz. Buna göre fakihler kendi modellerinde her şeyi ve hatta olması muhtemel vakalar için dahi önceden hazır şekilde çözümler üretmişlerdir. Ancak aşılabilir görünen bu yapı, sonuçta otoriter, baskıcı, kişilik gelişimine ve dolayısıyla da yenilik ve değişime büyük ölçüde kapalı bir toplumsal yapı üretmiştir. Ayrıca İslâm dininin de "nomistik" bir görünümüne kavuşması söz konusu olmuştur. Öyle ki akıl, irade ve özgür davranış açısından Müslüman toplumda, bir dönemden itibaren "Cebriyeci" eğilimler baskın hale gelmiş, fatalizm hâkim olmuştur.²⁷⁹

²⁷⁵ Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Yayınları, İstanbul 1998, s. 171.

²⁷⁶ Süreç felsefesi, ahlâkî kötülüğü olduğu gibi, fiziksel kötülüğü de yaratıkların özgürlüğüne bağlar. Fizikî kötülükler, doğa yasalarının zorunlu, kaçınılmaz sonuçlarıdır. Zira onlar olmadan yaratıklarla ilgili hayat olmaz, yani evren olmazdı. Nitekim evrende su maddesi zorunlu bir şeydir. Biz sel, boğulma gibi ondan doğan kötü şeyleri önlemek için O'nun gerçekliğini inkâr edemeyiz. Bu konuda bkz. Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 171.

²⁷⁷ Lahbabî, M. Aziz, *İslâm Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın, Yağmur Yayınları, İstanbul 1992, s. 17.

²⁷⁸ Bakara/147. Ayrıca bkz. İsrâ/84.

²⁷⁹ Ünver, Günay, "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", *AÜİFD*, Özel Sayı, Ankara 1999, s. 112.

Oysa bu durum insan ruh sağlığı açısından ciddi bir sorundur. Bir insanın, kendisine ve dünyaya ait geçmişi esef etmeden kabul etmesi, şu an gerekli seçimleri yapması ve bunu eyleme dnüşürmesi ve bu seçimlerin-eylemlerin sorumluluğu alması sağlıklı ve üst düzeyde bir varolma şeklidir. Sağlıklı seçimler yapabilmek kişiye güçlü kılar. Sağlıklı seçimler yapabilmek ruh sağlığının da göstergelerinden biridir.²⁸⁰

3) Kudret

Literatürde istitaat olarak da ifade edilen kudret, hayat sahibinin, iradesiyle bir fiile muktedir olduğu sıfattır. Kudret; insanın irade ve seçiminin gerçekleştirmesini sağlayan bir araçtır. Kısaca kudret irade kuvvetine etki eden sıfattır.²⁸¹

Kudret, istitaat, takat, vus'at kavramları kelâmcıların ve dilbilimcilerin eşanlamlı olarak kabul ettikleri kelimelerdir.²⁸²

Kudret irade ile bir neticeye yönelir. İrade olmayınca kudret başlı başına fiil meydana getiremez. Fiilin meydana gelmesi için önce irade, sonra kudret gerekir. Ancak kudret bir vücut hali değil, imkân halidir.²⁸³ Kudretin fiilî durumu ise, onun varlık haline geçmesi ile oluşur. Burada imkân ve varlığın ayrılması söz konusudur. İmkân, var olmadan önceki durum; varlık ise var olduktan sonraki durumdur.²⁸⁴

Kudret kavramı hem insan hem de Allah için kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de geçen "Allah her şeye kadirdir."²⁸⁵ ifadesi, Allah'ın kudretini açıkça ortaya koymaktadır.

²⁸⁰ "Doğmak elimizde değildi, ölmek de elimizde değil. Ancak bu ikisi arasında nasıl bir ömür süreceğimiz, bir ölçüde elimizdedir ve yapacağımız seçimlere bağlıdır." Dökmen, Üstün, *Yarına Kim Kalacak? Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yayınları, İstanbul 2000, s. 220.

²⁸¹ Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbu't-Tarifât*, s. 13; Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. es-Seyyid Muhammed Bedruddin en-Na'sâni el- Halebî, Kahire 1325/1907, c. VI, s. 78. Ayrıca bkz. Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002, s. 153; Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979, s. 103; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidî ve Neseфі'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayıncılık, Ankara 1988, s. 91.

²⁸² en-Neseфі, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille*, tahkik ve yayına hazırlayan: Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün, D.İ.B Yayınları, Ankara 2003, c. II, s. 113 vd; es-Sabunî, Nurettin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn-Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2000, s. 129; İbrahim Mustafa ve Üç Arkadaşı, *el-Mu'cem el-Vasit, Çağrı Yayınları*, İstanbul 1986, s. 718.

²⁸³ Bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 91; Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 103. Ayrıca bkz. Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 30 vd.

²⁸⁴ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 91.

²⁸⁵ Mâide/120.

Bâkılânî bu ayet için şu yorumu yapar: “*Kesin olarak biliyoruz ki fiillerin kudreti olmayan birisinden meydana gelmesi imkânsızdır. Allah’ın şeylerin faili olduğu sabit olursa, O’nun kudret sahibi olduğu da sabit olur.*”²⁸⁶ Müslümanlar arasında Allah’ın kudreti konusunda bir tartışma söz konusu değildir. Bu kavram Allah için kullanıldığında O’nun her türlü eksiklik ve acizlikten uzak olduğu kastedilirken, insan için ise onun fiillerini yerine getirebilme gücü kastedilmektedir.²⁸⁷

Allah için kudret konusunda bir tartışma yok iken, insanın eylemlerinin gerçekleşmesinin ön şartı pozisyonundaki kudretin, insanda var olup olmadığı ya da bu gücün keyfiyeti tartışma konusudur. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, Cebriye dışında tüm İslâm ekolleri, insanda fiillerini gerçekleştirebileceği bir kudret olduğunu kabul etmektedir.

Cebrî anlayış insanın yaptığı işin sahibinin Allah, aynı zamanda gerçek failin de Allah olduğu iddiasındadır. Onlara göre fiillerin insanlara mecaz olarak nispet edilmesi söz konusudur. Bu tıpkı “güneş battı” cümlesinin ifadesi gibidir. Burada fiilin gerçek yapıcısı Allah’tır. Keza ağaç meyvelendi, su aktı, güneş doğdu vb. gibi tüm örneklerde de aynı durum vardır. Bütün fiiller zorunlu olduğundan, ceza ve mükâfat da “cebir”dir. Cebir sabit olunca teklifin de cebirden ibaret olduğu anlaşılır.²⁸⁸ Buradan hareketle Cebriyye’ye göre, insanın gerçek anlamda hiçbir gücü ve yetkisi yoktur. İnsan fiillerinde özgür değildir ve iradesi de yoktur.²⁸⁹

İnsan fiil yapan, başka bir ifadeyle fiil sahibi bir varlıktır. İnsanın yaptığı fiil gerçek iken, bu fiilin gerçekleşmesini sağlayan gücü “mecaz” diye nitelemek teknik olarak da, aklen de yanlıştır. Söz konusu edilen insanın fiili olduğuna göre, bu fiile ilişkin gücün insandaki

²⁸⁶ Bâkılânî, K. Ebû Bekr, *el-İnsaf*, Kahire 1309, s. 35.

²⁸⁷ Düzgün, Ş. Ali-Esen, Muammer-Ay, Mahmut, *Sistemik Kelam*, s. 217-218.

²⁸⁸ el-Eş’ârî, *Makâlat*, s. 338; Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, Kahire 1968, c. 1, s. 87.

²⁸⁹ Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkadir b. Tahir et-Temimî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, Kahire 1969, s. 211.

mevcudiyeti son derece doğaldır. Çünkü fiilin varoluş şartı kudrettir. Kudret olmadan herhangi bir fiilin meydana çıkması imkânsızdır.²⁹⁰

Eş'ârî kelâm sisteminde esas olan ise insanın kudreti değil, Allah'ın kudretidir.²⁹¹ Bu sistemi insana irade gücü vermesine rağmen, bu gücün insanın fiilleri üzerinde etkisi olmadığını ileri sürmesinden dolayı Cebriyye'den ayırmak zordur. Nitekim Eş'ârî anlayışın cebr-i mutavassıt olarak değerlendirilmesi isabetlidir.²⁹² Eş'ârîler insandaki gücü kabul etmelerine rağmen, bu gücün onun öz varlığından kaynaklandığını ve onunla sürekli birlikteliğini kabul etmemektedir. Çünkü bu durumda insan daima kudret sahibi bir varlık olurdu. Hâlbuki insan bazen güçlü bazen de güçsüz olarak mevcuttur. O halde onun kuvvetinin ondan başka, onun kendinden olmaması gerekir. İstitaat fiille beraber olup, fiil meydana geldikten sonra yok olur.²⁹³

Maturidî anlayışına göre fiilin gerçek yaratıcısı Allah'tır. Bu fiilleri işlemek noktasında güç sahibi olan insan yaratılmış olan bu fiilleri işlemede herhangi bir zorunluluk içinde değildir. Aksine tamamen özgürdür. İnsan, yaratma söz konusu olmaksızın kendi fiillerine kendi gücüyle etkide bulunabilmektedir. Zira bir fiile iki tür gücün etkisi mümkündür. Nasıl ki, insanın bilgi sahibi olması Allah'ın bilgisine zarar vermiyorsa, insanın belli bir güce sahip olması da, O'nun gücüne bir zarar vermez. Zira bu gücü Allah insana kendi arzu ve iradesiyle vermiştir.²⁹⁴

Maturidî kelâmcılar iki tür istitaatten söz ederler. Bunlardan birincisi, fiilden önce var olan ve bedeninin sağlamlığı anlamına gelen güç; ikincisi ise fiilin oluşumu sırasında yaratılan

²⁹⁰ Bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti Kavramı*, ss. 77, 98.

²⁹¹ el-Eş'ârî, *Kitâb 'ul-Luma*, s. 55-56; el-Eş'ârî, *Kitâbu'l-İbane an Usûlu'd-Diyane*, Kahire 1385, s. 129.

²⁹² Bkz. el-Eş'ârî, *Makâlat*, s. 279; Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 54.

²⁹³ el-Eş'ârî, *Luma*, s. 55-56; Bakıllanî, Kadı Ebu Bekir, *Kitabu't -Temhid*, Beyrut 1414/1993, s.325; Bkz. Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, ss. 128-129.

²⁹⁴ Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s.215-228; es-Sâbûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din-Maturidiyye Akâidi*, s. 137-138; Pezdevi, İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 1980, s. 152 vd; Taftazânî, Sadettin Mesud b. Ömer, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991,s. 197-198.

ve fiilin meydana gelmesini sağlayan arâz anlamındaki güçtür.²⁹⁵ Gücün fiilden önce ve sürekli olması, insanın Allah'a ihtiyaç duymaması anlamına gelir. Daha teknik olarak Maturidî anlayışa göre fiilin meydana gelmesini sağlayan istitaat bir arâz olduğu için, gücün fiile önceliğini kabul etmezler.²⁹⁶ Zira arâzlar, süreklilik özelliğine sahip değildir. Bu durumda gücün fiilden önce olması, onun fiil meydana gelmeden sona ermiş olması ve fiilin kudretsiz meydana gelmesi demektir. Bu da mümkün değildir.

Mu'tezilî kelâmcılar ise gücün fiilden önce olabileceğine işaret eden bazı Kur'an-ı Kerim ayetlerinden²⁹⁷ hareketle gücün fiilden önce olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü istitaatin fiilden önce bulunması, insanın istediği şeyi anında yapabilmesi anlamına gelir. Ayrıca insana yapılan teklifin geçerli ve sağlıklı olabilmesi için gücün fiilden önce olması gerekir. Gücün fiile beraberliği durumunda, insanın güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulması durumu ortaya çıkacaktır.²⁹⁸

Allah insanın fiillerinin yaratıcısı değildir diyen Mu'tezilî anlayışa göre insan kendi yaptıklarına kâdirdir.²⁹⁹ Kendi yaptıklarından ötürü de ceza ve ödüle lâyıktır.³⁰⁰

Sonuç olarak Mu'tezile, insanın sahip olduğu gücüyle seçim ve eylemini gerçekleştirdiğini, aksi durumda ise insanın "aciz" içinde kabul edileceğini iddia eder. Oysa "âciz"i sorumlu tutmak aklen mümkün değildir. O halde insan kudret sahibidir.³⁰¹

Gerçekleştirmemiz gereken "değişim" öncelikle tek tek nefislerde varolana ilişkindir. Çünkü nefsinde olanı değiştirme gücüne sahip olan, toplumu da değiştirme gücüne sahiptir.

²⁹⁵ Maturidî, *Kitâbu't- Tevhid*, s.257,262; İbn Humam, Kemaleddin, *Kitâbu'l-Musâyere*, Kahire 1347, s. 120-121; Düzgün-Esen-Ay, *Sistemantik Kelam*, s. 221. Ayrıca bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 79.

²⁹⁶ Maturidî, *Kitâbu't- Tevhid*, s. 256 ; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 129-132; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 172; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 210-214.

²⁹⁷ Kasas/26; Neml/39; Tevbe/42; Âl-i İmrân/102; Tegâbûn/16; Kehf/67.

²⁹⁸ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, ss. 390, 396.

²⁹⁹ Kadı Abdulcabbar, a.g.e, s. 392-393.

³⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 45.

³⁰¹ Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 155-156; Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 126.

Gerçekte Allah insana nefsinde olanı değiştirme ve bir durumdan diğerine geçebilme yeteneği vermiştir.³⁰²

İşlâm'ın erken dönemlerinde iç ve dış amillere bağlı olarak gündeme getirilen irade, kudret ve istitaat gibi konular, daha çok siyasal bağlamda tartişılmıştır.³⁰³ Tartışmaların siyasal zeminde olmasının doğal sonucu olarak hep despot ya da otokrat Tanrı tasavvuru tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur. İşlâm'ın ilk dört-beş asırdan sonra İşlâm öncesinde toplumsal şuuraltı olarak bulunan despot-otokrat tanrı tasavvurunun tekrar hâkim kılındığını görüyoruz. Yaklaşık hicri 5. yüzyıldan bu yana İşlâm uygarlığının önce donuklaştığı, daha sonra da gerilemeye başladığı bilinen bir gerçektir. O halde bilgisel içeriğini vahyin yorumundan, formunu tarihsel ortamdan alan irade ve kudret, eylemde bulunma ve bilgi üretme ile ilgili kelâmî yorumlar, insanlığın ulaştığı bilgilerle yeniden yorumlanmalıdır.³⁰⁴

Ancak sıfatlar konusunda kelâm ekollerinin tümü meseleyi “tenzih” açısından değerlendirerek, hep Allah'ı korumaya çalışmışlar genellikle de güç sıfatları olan ilim, kudret ve iradeyi ön plana çıkarmışlardır.

4) Eylem

İnsan, akılı, bilgisi ve yetenekleri ölçüsünde evrende iş yapar. İnsanın eylemde bulunduğu herkesin üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Mesele insanın fiillerinin yaratıcısı olup olmaması konusunda ortaya çıkmaktadır.

Eş'ârî anlayış, insanın eylemlerini “kesb” kavramı ile açıklamaya çalışır.³⁰⁵ Lügatte çalışarak iş yapmak, kazanç sağlamak, emek sarf edip kazanmak, toplamak, rızık aramak gibi anlamlara gelen kesb kelimesi,³⁰⁶ terim olarak; insanın kudret ve iradesinin fiile ilintisi; insanın yarar gördüğü şeylerden tercih etmesi; insanın kendisi için ve başkası için bir şey

³⁰² Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, ss. 43, 68, 79, 96-97.

³⁰³ Bu konuda önemli tahliller için bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001, s. 1-18; Akbulut, Ahmet, “Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi”, 149-159.

³⁰⁴ Coşkun, İbrahim, “Dünyevî İşlâm Pratiğinin Önünde Bir Engel”, s. 181-182.

³⁰⁵ “Kesb” kelimesinin kullanımı için bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 55-56.

³⁰⁶ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.1, s. 716-717; İbnü'l-Fâris, *Mekâyisü'l-Luğa*, c.5, s. 179; Firuzâbâdi, *Okyanus*, c.1, s. 250.

alması³⁰⁷ gibi anlamlara gelir. Kesb kelimesi, aslında Kur'an'da da kullanılan bir kelimedir.³⁰⁸

Kelimenin Kur'an'da kullanımında anlam olarak ortaya çıkan şey "kazanç"tır. Kazanç ise insanın dünyadaki iyi-kötü tüm eylemlerine ilişkindir.

Eş'ârî kesb kavramını "yaratılmış bir kudretle, insandan meydana gelen şey" olarak tanımlar. Yani fiili kesbedecek bir kâsib gerekir ki, bu insandır; onu halk edecek bir hâlık gerekir ki, o da Allah'tır. Eş'ârî, görüldüğü üzere kesb için insana gerekli olan gücün yaratılmış bir kudret olduğu inancını taşımaktadır. Örneğin küfrü de imanı da Allah yaratır. Fakat kâfir ya da mü'min olarak adlandırılan insandır. İnsan kâfir olmayı ya da mü'min olmayı kendisindeki yaratılmış kudretle özgür olarak seçer.³⁰⁹ Demek ki insan herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan kendi fiilini kendisi seçer. Fiilini yaratması söz konusu değildir. Kendisi yapmış olduğu için fiil onun olmuş olur, ama onu yaratan Allah'tır.³¹⁰

Eş'ârî'nin kesb anlayışından şu neticeleri çıkarabiliriz:

1) Önceden varolan yaratılmış bir irade

2) Yaratılmış bir güç

3) Sona ermiş bir iş. Güçle iş aynı anda birlikte bulunur.

4) Kudretle fiil arasındaki bağıntı. Kesb bu bağıntı olmaktadır. Bu da kudretin güç yetirilenle ilgili olmasıdır.³¹¹

Burada önemli olan husus kudretin iş üzerinde doğrudan etkisinin olmadığıdır. Meydana gelen fiil ile bu fiili meydana getirenin birbirleri üzerinde herhangi bir etkileri yoktur. Burada fail, yaratılmış kudret ve işin mahallidir, bununla birlikte fiil ve kudret Allah tarafından yaratılmıştır.³¹²

³⁰⁷ el-İsfahanî, *Müfredat*, s.1277; Cürcanî, *Tarifât*, s. 184;

³⁰⁸ Bakara/134, 141, 286; Âl-i İmrân/25, 161.

³⁰⁹ el-Eş'ârî, *Luma*, ss. 40, 42, 43; el-Cuveynî, İmam el-Harameyn, *el-İrşâd*, Kahire 1950, s. 21. (Önemli Eş'ârî temsilcisi Cuveynî daha sonra başka bir eserinde Kesb Teorisini eleştirir. Bkz. Cuveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, Kahire 1948, s. 34-35.

³¹⁰ Bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 57.

³¹¹ Bâcûrî, İbrahim b.Muhammed b.Ahmed, *Hâşiye alâ Metn el-Sunûsiyye*, Kahire 1286, s. 61.

³¹² Bkz. Gölcük, *İnsan ve Filleri*, s. 194.

Oldukça anlaşılmaz olan kesb teorisi³¹³ insanın iradesini var kabul ederken, bu gücün insanın fiilleri üzerinde etkisi olmadığını iddia ederek ciddi bir çıkmaz oluşturmaktadır. Öyle ki Arap dilinde “Eş’ârî’nin kesbi kadar muğlâk” tabiri darb-ı mesel haline gelmiştir.³¹⁴ “Kesb” sorumluluğa işaret eden bir kazanç getirdiğinden Eş’ârî’nin teorisi kabul edilemez niteliktedir.

Mu’tezile mezhebine mensup bilginler ise insanı işlediği fiillerin yaratıcısı olarak nitelendirmekten kaçınmamışlardır. Çünkü onların literatüründe “yaratma” yoktan var etme, örneksiz meydana getirme, benzersiz bir şekilde ortaya çıkarma anlamı ifade etmez. Tam tersine onların literatüründe “yaratma” insan bağlamında yapma, uygulamaya dönük bir plan ve takdire dayalı olarak hareket anlamı ifade eder. Onlar insanın böyle bir takdir ve planlama yapabilecek güçte olduğuna inanırlar. İşte bundan ötürü insanı “yaratıcı” olarak nitelendirmekten kaçınmamışlardır.³¹⁵

Mu’tezile “kesb”i kabul etmemiş, insanların fiillerinin Allah’a nispet edilmesi noktasından hareketle reddetmiştir. Çünkü Mu’tezile’ye göre “tasavvurlarımız bize muhtaçtır ve meydana gelmesi bize bağlıdır.”³¹⁶

Maturidî anlayışa göre ise fiilin gerçek yaratıcısı Allah’tır. Fakat insan yaratılmış olan bu fiilleri işlemede bir mecburiyetle karşı karşıya değildir. Aksine tamamen hürdür. Allah’ın yarattığı fiillerden dilediğini seçerek yapma ve yapmama tamamen insanın elindedir. İnsanın herhangi bir şeyi yapmaya zorlanması söz konusu değildir.³¹⁷ İnsanın fiili yaratma değil, kesb, Allah’ın fiili ise kesb değil, yaratma ya da halk diye ifade edilir. Maturidîlere göre fiil ismi her ikisi için de geçerlidir.³¹⁸

³¹³ Bkz. er-Razî, Fahreddin, *el-Muhassal*, s. 470; Abdulbarî, Muhammed Davud, *el-İradetu inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâire*, İskenderiye 1996, s. 148-149; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 363-364. ; *İslâm Ansiklopedisi*, c.22, s. 383.

³¹⁴ Bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 55.

³¹⁵ Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 112-113; Gölcük, *Kelâm Açısından İnsanın Fiilleri*, s. 123.

³¹⁶ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 363.

³¹⁷ Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, ss. 226, 239; Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 58-59.

³¹⁸ Sabunî, *el-Bidâye*, s. 137.

Görüldüğü gibi fiillerin yaratılmasında, insanın bilgisinin eksik olmasından hareketle, bu eksik bilgiyle fiillerini yaratmasının mümkün olamayacağını iddia eden Eş'ârî anlayış, insanın buradaki payını “Kesb” ile sınırlı tutmaktadır.³¹⁹ Mu'tezile insanın fiillerinin hem yaratıcısı, hem de seçicisi olduğunu iddia ederken, Maturidî anlayış fiili yaratmanın Allah, seçmenin ise insanın sorumluluğunda olduğunu savunmaktadır. Maturidî anlayış, insanın gerçekleştirdiği sıradan bir eylemin bile fizyolojik ve psikolojik birçok ayrıntısının bulunduğunu ileri sürmektedir. Eylemin oluşumunda kişinin bilgi ve gücünün sınırlı kaldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, eylemin bu sınırlı yönü bile, onu gerçek mânâda fail seviyesine çıkarmaktadır.³²⁰

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki temel ayrılık fiilin yaratılmasıyla ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine³²¹ göre insanın da Allah gibi yaratma özelliği olduğu söylenebilir. Ayrıca Mü'minûn sûresi 14. ayette geçen “yaratana en güzeli Allah ne yücedir.” ifadesi bunu destekler. Ancak buradaki yaratma “vardan var etme” şeklindedir. Kur'an'da insan için yaratma fiilinin kullanılmasından hareketle de “kul fiilin yaratıcısıdır” demek bir sakınca yoktur. Kendi fiilini yaratacak kabiliyette bir kulu yaratmak, ilâhî kudretin şanına daha çok lâyıktır.³²² Yaratma kudretine sahip insanın egemen bir varlık olması da doğal sonuçtur.

İnsan önüne aldığı her şeyi dönüşüme uğratan bir güçtür. Burada dönüştürmeden anlaşılması gereken, nesne ve olguları bilincinin konusu yapması, üzerine düşünerek, bilme anlamında kendine katmasıdır. Düşünceyle başlayan süreç eylem aşamasından geçerek tekrar kendine döner. Anlam bu noktada ortaya çıkar. Her eylem, pratik nesnel sonuçlar doğururken anlamlılığı da içinde barındırır. Düşünce, kendini kendine konu ederek örtük olan anlamı

³¹⁹ el-Eş'ârî, *el-Luma*, ss. 39, 41, 42; el-Eş'ârî, *Makalât*, s. 541.

³²⁰ Topaloğlu, Bekir, “Ebu Mansur Maturidî'nin Hayatı ve Fikirleri”, *İmam Maturidî ve Maturidilik* içinde, Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003, s. 193.

³²¹ Mâide/110; Ankebut/17.

³²² Bkz. Akbulut, “Allah'ın Takdiri, Kulun Tedbiri”, *AÜİFD*, c. 33, Ankara 1992, s. 149. Ayrıca bkz. Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 144; Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 158; Aydın, Mehmet S, “İkbal'in Felsefesinde İnsan”, *AÜİFD*, Ankara 1987, c. 29, s. 86.

ortaya çıkarır. Anlam; bütünlüğü sağlamaktır. Birey bu bütünlüğü kendi içinde duyumsamak ister. Eğer sağlayamaz ise huzursuz, mutsuz ve tedirgin olur. Aynı şey toplumlar içinde geçerlidir. Maddi gereksinimlerini karşılamak, düşünsel, sanatsal, törel etkinliklerde bulunmak, tarihsel mirasla ve gelecekte beklenenlerin dinamik ilişkisini sağlamak, daha özgür ortamlarda yaşamak insanın doğal ve evrensel bir istemidir.³²³

Bir şeyi dönüştürmek, onun direncini kırmakla mümkündür. Bu ise onun içinin, yasasının bilinmesini gerektirir.³²⁴ O halde insanın egemen olması dönüştürme yeteneğine, o da dönüştüreceği şeyin içinini, özünü ya da yasasını bilmesine bağlıdır. Bu anlamda tevekkül, Allah'a güvenmek, Allah'a güvenmek ise Allah'ın yasalarına güvenmek anlamı taşır. Tevekkülün başarısı ise, Allah'ın yasalarını keşfederek bu yasalara uygun hareket etmekle doğrudan ilişkilidir.

Kur'an insanları gereksiz bir gevşeklik ya da savsaklama içinde yaşamak yerine, reel bir yaşam ve eyleme sevk eder.³²⁵ Başarılı ve mutlu olabilmek için gerekli şartların yerine getirilmesi gerekir. Bu durum belirli ölçülere uygun olup, tüm insanların evrenin kanunları karşısındaki konumu aynıdır.³²⁶ İnsan tabiata, topluma hâkim olan kurullarla birlikte tarih bilgisini de arttırdıkça, toplumu değiştirme yeteneği ve bununla birlikte sorumluluğu da artmış olur. İnsanın bu yeteneğe sahip oluşu, Kur'an'da şu ifadelerle kendini gösterir. *“Bir toplum kendini değiştirmedikçe, Allah onun durumunu değiştirmez.”*³²⁷

*“Nefsinde olanı, yani bilinç içi ya da bilinç dışında olanı değiştirme gücünde olan, toplumu da değiştirme gücüne sahiptir.”*³²⁸

³²³ Alagöz, Mustafa, *İdeolojik Aklın Serüveni*, s. 17-18. Ayrıca bkz. Plehanov, G.V, *Tarihte Bireyin Rolü*, çev. İbrahim Altınsay, Kaynak Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1982, s. 35.

³²⁴ Alagöz, *İdeolojik Aklın Serüveni*, s. 33.

³²⁵ Enfal/60.

³²⁶ İsrâ/20; Necm/39; Özsoy, *Sünnetullah*, s. 163.

³²⁷ Râd/11.

³²⁸ Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 77.

5) Sorumluluk

Kur'an'a göre, insanın yeryüzündeki serüveninin son anlamı, onun denenmesidir. Ahlâkî anlamda deneme zorunlu olarak özgür iradeyi, fiillerin seçiminde ve yerine getirilmesinde özgürlüğü gerektirir. Ahirette insanları sorumlu tutmanın, dolayısıyla onlara ödül olarak cenneti, ceza olarak cehennemi vermenin temeli budur.³²⁹ Sorumluluk insan için, zorlayıcı ve korkutucu bir hitap değil, şeref verici bir lakap, teklif edici bir hitaptır. O külfetli olduğu ölçüde şeref vericidir. Çünkü zor görevler ancak ona ehil olan kimselere verilir.³³⁰ İşte insanı evrendeki diğer varlıklardan ayıran en bariz özelliklerden birisi “teklif”e muhatap olmasıdır.³³¹ “Teklif”e muhatap olmanın en önemli şartı ise, kendine teklif edilen şeyi yerine getirebilmek için gerekli ve yeterli ruhsal ve fiziksel donanımdır.

Kişinin sorumluluğu, yetkisi ve sahip olduğu imkânlarla kayıtlıdır. Yetkisi ve imkânları arttıkça sorumluluğu da artacak, azaldıkça buna paralel olarak sorumluluğu da azalacaktır.³³²

Sorumluluk, bir görevi yapmaya çağırılınca başlar ve bu çağrıya uyarak görevini yerine getirip, teslim ettiği yerde de biter. Bu iki nokta arasındaki açıklık, görevin yerine getirilmesindeki başarıya bağlı olarak uzar veya kısılır.³³³

Öyleyse sorumluluk duygusu yüksek bir duygudur. Eşyaya şekil vermek, onu kendisine has bir irade ve azimle yöneltmek kudretine sahip olma şuuru demektir. Bireyin istem dışı zorlamayla gerçekleşen davranışları sorumluluk sahasından dışarı çıkar.

³²⁹ İshakî, M. Halid, “İslâm Siyaset Teorisinin Sorunları”, *İslam Siyaset Teorisi ve Sorunlar* içinde, türkçesi: Halim Sırçancı, Ekin Yayınları, İstanbul 1997 s. 41. Ayrıca bkz. Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 228-229; Frankl, Victor E, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 117; Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 65; Yürüşen, Melih, “Çok Kültürlülük mü, Çok Kültürcülük mü?”, *Liberal Düşünce*, sayı: 4, 1996, s. 65; Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 23 vd.

³³⁰ Draz, *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, s. 77.

³³¹ Yar, Erkan, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ 2001, s. 59. Bkz. Ahzâb/72; Behiy, *Kur'anî Kavramlar*, s. 57.

³³² İshakî, M. Halid, “İslam Siyaset Teorisinin Sorunları”, s. 48; Draz, *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, s. 79.

³³³ Draz, a.g.e, s. 71-72.

İnsanoğlu kıyamet gününde başarılı olmak için, bu dünyada bütün kabiliyetlerini dosdoğru³³⁴ kullanmak zorundadır. Bu sayede bireyin sorumlulukları onun haklarının önüne geçmektedir. Birey bu sorumlulukları yerine getirmek üzerinde yoğunlaşmalıdır.³³⁵

İslâm'a göre dini sorumluluk bireyseldir. Pek çok ayeti kerime buna işaret eder. *"Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenemez. İnsan için kendi çabası dışında bir şey yoktur. Onun çabası elbette görülecektir. Sonra ona karşılığı eksiksiz verilecektir."*³³⁶ *"İnsanoğlu başıboş bırakılacağını mi sanır?"*³³⁷ *"De ki: ne siz bizim suçlarımızın hesabını vereceksiniz, ne de biz sizin işlediklerinizin hesabını vereceğiz."*³³⁸ Benzer ayetler Kur'an'da hayli yer tutar.³³⁹ Birey önce bilgilendirilir³⁴⁰ sonra da ondan bilinçlenmesi istenir. Daha sonra ise bu bilince uygun hareket tarzı geliştirmesi beklenir. Egemen bir varlık olduğu için aklı, özgürlüğü, iradesi, kudreti ve yetenekleri olan insan, bu özellikleriyle eylemde bulunur. Eylemlerinin karşılığını da tam olarak alır.³⁴¹ Determinizm adı altında yer alan tüm Cebriî yaklaşımlar, insanın sahip olduğu tüm değerleri ve gerçekleştirdiği eylemleri inkâr anlamına gelmektedir.

Peygamberler, Allah ile insanlar arasında elçidirler. Ancak peygamberleri Allah kendisi seçer. Bunların tüm görevi, Allah'ın bildirdiği emirleri insanlara duyurmaktır. Eğer onlar elçilik görevleriyle ilgili hususlarda hata yaparlarsa, kendilerini gönderen Allah tarafından uyarılır ve düzeltilirler.³⁴² Hattı zatında Allah'ın insanlara kendi cinsinden peygamberler göndermesi bile insanların özgürlüğünü gösterir.

³³⁴ Fetih/10.

³³⁵ Bkz. Kalem/10-15; İnsan/24; Şuarâ/151-152.

³³⁶ Necm/38-41.

³³⁷ Kıyâme/36.

³³⁸ Sebe/25.

³³⁹ Bkz. Kalem/7; Müddesir/38; Şems/7-10; Fâtır/18; Zümer/7; Fussilet/46; Câsiye/15, 21; Ahzab/72; Nisâ/79.

³⁴⁰ İsrâ/13-15; A'raf/172-174; Kasas/59.

³⁴¹ Mü'min/16; Nahl/111; Âl-i İmran/182; Enbiyâ/45; Zilzâl/6-8.

³⁴² Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, AÜİF Yayınları, no:194, Ankara 1992, ss. 174, 180-181.

E) BİREYSELLİK

Birey, ayrı bir birlik ya da birim olarak varolan, aktüel ya da kavramsal olarak, ancak kendisine özgü kimliği yitirmek pahasına bölünebilen tek varlık. Tek tek sayılabilen, kendisinden mantıksal olarak söz edilebilen varlık. Ayrı tutulabilen, bağımsız bir varlığı olan, bireyleştirilebilen bir düşünce ya da tümcenin öznesinin, dış dünyadaki karşılığı yapılabilen şey. Kendisini gösteren, belirleyen karakteri, temel özellikleri ortadan kaldırılmaksızın bölünemeyen, bölünecek olursa da, parçalarına bütünü adı verilmeyen canlı insan varlığı.³⁴³

Teolojide insanı felsefede olduğu şekliyle birey olarak tanımlamak yerine kişi olarak nitelenmek daha uygundur. Zira birey tek başına insanı, kişi ise başkaları ile ilişki halindeki insanı tanımlar. Teolojinin nihayetinde ilişkiler içindeki varlıklar üzerine konuşma olduğunu düşündüğümüzde, bireyin temel haklarını baki tutmak kaydıyla, kişinin daha büyük bir vurguya sahip olduğunu görürüz. Zira bir ağaç, bir kedi de birer ferdiyete sahiptirler, ama sadece insanın kişi olmak yeti ve yetkinliği vardır. İnsanı kişi kategorisine yerleştirirken, sadece akıl veya sadece yapıp eyleyen bir varlık olarak tanımlayamayız. Zira bir bütün halinde hayatı anlamaya, yorumlamaya ve yaşamaya çalışan insan zihni bir hükme varmadan şu düzeylerden geçerek hem diğer varlıklardan ayrılmakta, hem de bireysellik düzeyinden kişilik düzeyine yükselmektedir:

a) Duyu organlarıyla algılamının gerçekleştiği tecrübî düzey

b) Algıladıklarımızı anlamaya ve açıklamaya çalıştığımız zihinsel düzey

c) Önerme haline getirmeye çalıştığımız anlayış ve açıklamalarımızın doğruluk ya da

yanlışlığını test ettiğimiz aklî düzey

³⁴³ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 162. Ayrıca bkz. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. James Mark Baldwin, 1960,c.I, s. 534; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1994, s. 38; Rosenthal, M.- Yudin, P, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Enver AYTEKİN-AZİZ ÇALIŞLAR, Sosyal Yayınları, İstanbul 1972, s.166-167; Güçlü, Abdülbâki-Uzun, Erkan-Uzun, Serkan-Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 243. Buna göre bir taş birey değildir. Çünkü taşın bir parçası yine taştır. Fakat insan bir bireydir. Çünkü insan bölündüğünde, parçalara ayrıldığında, elde edilen şey bir insan değildir. Bu nedenle, felsefede birey kavramı daha çok canlı varlıklar için kullanılarak, cansız varlıklar söz konusu olduğunda, onlar bir türün örnekleri diye adlandırılır. Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 162.

d) Rasyonel olduğuna karar verdiğimiz bilginin bize bir sorumluluk yüklediği bilinç ve fedakârlıkla eylemde bulunma düzeyi.

Bu sürecin sonunda bir yaratıcılık ve eylem vardır; bunun için de teolojik düşünme salt kurgusal bir deneme olmanın ötesinde bir edim, bir eylemdir. Vahiyle, vahyin kaynağı ile bağlantı düşüncesi, insan zihninin bir hükme varmada takip ettiği bu süreçlerin her birini çok daha etkin, anlamlı ve sürekli kılmaktadır. Bu anlamda dinin ihtiyaç duyduğu varlık, kişi olarak öne çıkmaktadır.³⁴⁴

Bireycilik, varlıksal, yöntemsel, dinî, siyasî, ekonomik, ahlakî ve gelenekçilik karşıtı bireycilik olarak çok farklı anlamları olan bir kavramdır.³⁴⁵ Genel olarak bireylere, bireysel insan varlıklarına varlıksal, mantıksal, yöntemsel ve eylemsel bir öncelik veren, somut gerçekliğini vurgulayan görüş ya da anlayıştır. Bireycilik, toplum içinde bağımsız bireyin önemi ve değerini ileri süren bunun için de toplumcu görüşü reddeden, bireyi toplumun eseri değil, toplumu bireylerin oluşturduğunu kabul eden bir yaklaşım³⁴⁶ sergiler. Bireyci öğretiyeye göre toplum ancak ikincil bir gerçek, bağımlı bir varlıktır. Ancak her insan, her birey temel bir bütünlük, bir ilkesel gerçeklik meydana getirir. Her ne kadar toplumsal yaşam uygarlaştırıcı değerleri korumak ve bu değerlerin toplum üyeleri arasında paylaşılması açısından insan için bir zorunluluk ifade etse de, birey her şeyin kendisine bağlanması gereken en yüce amaç olarak kalır.³⁴⁷

Bireysellik ise bir bireyi bir bütünden, kitleden, sürüden ayırıştıran kişiliksiz özellikler, tavır ve yönelimler, tamamen bireye ait ahlâkî nitelikler veya değerler, karakter açısından bir

³⁴⁴ Düzgün, “İnsanın Yetkinliği...”, s. 17.

³⁴⁵ Ay, Mahmut, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, *Dinî Araştırmalar*, Ankara Ocak-Nisan 2003, c. 5, Sayı: 15, s. 93; Üskül, Zeynep Özlem, *Bireyseliğe Tarihsel Bakış*, Buke Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2003, s. 220.

³⁴⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 162; Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, İstanbul 1969, s. 109; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akıncay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 73; Crittenden, Jack, *Beyond Individualism Reconstituting The Liberal Self*, New York 1992, s. 77. ; *Ana Britannica*, c. 4, s. 192-193; Güçlü, Abdülbâki-Uzun, Erkan-Uzun, Serkan-Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, s. 243.

³⁴⁷ Duverger, Maurice, *Siyasal Rejimler*, Türkçesi: Teoman Tunçdoğan, Sosyal Yayınlar, 1.Basım, İstanbul 1986, ss. 51, 53.

kişiyi diğerinden ayıran niteliklerdir.³⁴⁸ Bireyleri birbirinden ayıran ve farklı varlıklar şeklinde tanımlayan işaretler ve kodlar bütünüdür. Bireysellikten kastedilen “kişisel duyarlılık”, beğeni ve bilincin gelişmesidir.³⁴⁹

Bireysellik bir kimlik sorunudur. Toplum içinde varlığını zaten sürdüren bireyin kendi arayışı ile doğan, bu arayışın sonunda toplumdan farklılaşmayı belli ölçülerde gerektiren özel oluşum sürecidir. İnsanî olana sevgi ve yakınlık duymaya olanak tanıyan, demokrasinin var olduğu ortamlarda mümkündür.³⁵⁰

Bireyselci modeller toplumsal değişimin, bireyin niteliklerine bağlı olarak gerçekleştiğini ve geliştiğini iddia ederler.³⁵¹ Bireycilik anlayışlarının çok dağınık olması, anlaşılmaz noktaların artmasına neden olmuştur. Bu durum, bazen bireycilik aleyhine de kullanılmıştır. Bencillikle bireycilik karıştırılmıştır. Sadece kendi çıkarları için yaşamakla eş anlamlı tutulmuştur. Oysaki bireyciliğin amacı bencillik değildir. Evrensel insan hakları ahlakının bir bölümüdür ve bireyin kendisini başkaları için feda ederek yaşamasını yasaklar. Bu ise bencillikten farklı bir şeydir. Bireycilik, bazen de kendi içine döndüğü, zevkini düşündüğü “hedonist” kütle karıştırılmıştır. Bazılarınca bireycilikteki insan biçiminin kişisel sorumluluğu olan ve yurttaş olarak kabul edilen insan biçiminden farkı yoktur. Bazılarınca ise bireycilik yalnız bir ben biçimine de yol açabilir ki bu, sıklıkla yapılan bir eleştiridir.³⁵² Tüm bunlardan sonra bireycilik için şu özellikler sıralanabilir:

- a) İnsan doğası bireycidir.
- b) Bireysel özgürlük ve buna bağlı ifade özgürlüğü meşrudur.
- c) Bireycilik “personalizm” ya da “bencillğe”e karşıdır.

³⁴⁸ Ay, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, s. 94; Williams, Roger J, “Individuality and Its Significance in Human Life”, *Essay on Individuality*, ed. Felix Morley, Indianapolis 1977, s. 179.

³⁴⁹ Turner, Brayn, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997, s. 95; Ay, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, s. 94-95.

³⁵⁰ İnanç, Hüsamettin, “Demokrasinin Birey Boyutu”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, 1999, sayı: 10, s. 59.

³⁵¹ Bkz. Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 202-208.

³⁵² Bkz. Üskül, Zeynep Özlem, *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, s. 220-221.

d) Bireycilik toplum gerçeğini inkar etmez.³⁵³

Görüldüğü üzere bireysellik toplumu ve toplumculuğu birey adına yok saymamakta, bireyselleşmeyi ve toplumsallaşmayı birbirinin seçeneği değil, tamamlayıcısı olarak görmektedir. Nasıl ki tek başına bir insan psikolojik, sosyolojik vb. yönlerden ideal durumda kabul edilemez ise, yaratıcı, öncü, etkin özne vb. durumundaki bireylerden yoksun bir toplumda ideal durumdan uzaktır.³⁵⁴

Bireyselleşmenin gerçekleşmesi için, toplumsal bir ortamın kaçınılmazlığı da diğer bir gerçektir. Bu anlamda ele alınacak bir bireysellik, toplumun gelişmesi, yükselmesi ve çağa ayak uydurma anlamındaki değişimleri gerçekleştirmek adına, kişinin sahip olduğu gizil güçlerin tümünü ortaya koyma çabasıdır.

Bireyselleşme olgusunun başarılı olmasının temel gereklerinden birisi, kişi haklarının yeterince korunduğu bir hukuk düzenidir.³⁵⁵ Bunun yanı sıra neslin eğitimi³⁵⁶ ve hoşgörü³⁵⁷ ortamının gerekliliğini de unutmamak gerekir.

Bireycilik, içerdiği ben merkezli olmak, başkalarının çıkar ve isteklerine kayıtsız kalmak, bireyi hazcı hesaplara göre değerlendirmek³⁵⁸ gibi olumsuzluk sayılabilecek anlamları barındırmaktadır. Ayrıca birey-toplum ikilemi yaratarak birey için toplumu feda etme eğilimi taşımaktadır. Bu sebeplerden ötürü “bireycilik” yerine “bireysellik” ifadesini esas alınması daha doğru olmaktadır. Ayrıca İslâm teolojisinde güçlü bir temeli olan birey ve bireyselliğin, toplumu ve bireyi birbirinin seçeneği olarak gören, belli bir ideolojiyi temsil

³⁵³ Bkz. Üskül. *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, s. 321-326. Toplum bireylerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bireycilik toplumu yok saymaz. Ancak toplumsal yaşamın gerekçesi, bireylerin rahatının ve mutluluğunun gerçekleşmesidir.

³⁵⁴ Bkz. Duverger, *Siyasal Rejimler*, s.51,52.

³⁵⁵ Gürkan, Ülker, “Kişilik Kavramının Evrimi”, *Prof.Dr.Hamide Topçuoğlu'na Armağan*, AÜHF Yayınları, no: 498, Ankara 1995, s. 39-40.

³⁵⁶ Bkz. San, Coşkun, “Gençlik ve Demokrasi Eğitimi”, *Gençliğin Eğitimi ve Sorunları*, TED Yayınları, Ankara 1985, s. 209-210.

³⁵⁷ Bkz. San, Coşkun, “Düşman İmgeleri ve Hoşgörü”, *Prof.Dr. Hamide Topçuoğlu'na Armağan*, AÜHF Yayınları, no: 498, Ankara 1995, s. 80-81.

³⁵⁸ Crittenden, Jack, *Beyond Individualizm*, Reconstituting The Liberal Self, s. 77.

eden yönetsel bireycilikle bir ilgisinin olmadığı görülmektedir.³⁵⁹ Bireyi ve bireyselliği, insanın aynı zamanda toplum içerisinde yaşama zorunluluğunu ihmal etmeden öne çıkaran İslâm'a göre, tek tek her ferdin hidayeti esastır. İslâm dininin evrensel oluşu, bireylerinin çoğunun iyi ve doğru olduğu bir toplum var etme anlamına gelmez. Nasıl ki batmakta olan bir gemide bulunan insanların çoğunun yüzme biliyor olması, bilmeyenlerin kurtuluşu için yetmiyorsa, toplumun çoğunun iyi nitelikli olması da diğerlerinin kurtuluşu için yetmemekte ve İslâm dinini hedefine ulaştırmamaktadır. Allah bu yüzden tek tek bireyleri muhatap almaktadır. Bu sebeple İslâm'ın amacı da öncelikle bireyler ve bireysel hidayettir.³⁶⁰

1) İnsanın Biricikliği

Bireyden topluma doğru bir düzelmeyi ve değişimi amaçlayan İslâm, bütünü onu oluşturan unsurlarının niteliğine göre bir nitelik kazandığı temel tezinden hareket etmektedir. Toplumsal düzelmeye ve huzur, o toplumu oluşturan bireylerin düzelmesiyle mümkündür. Kur'an birey-toplum ilişkisini en canlı olarak "toplumsal değişim" olayında görür. Zira Kur'an, toplumun iyiye doğru bir gelişim kaydedebilmesinin şartı olarak toplum bireylerinin kendi içlerinde olanı değiştirmeleridir.³⁶¹ Burada toplumsal bir düzelmeye toplumun iç

³⁵⁹ Ay, Mahmut, *Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman*, s. 95-96.

³⁶⁰ Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1998, s. 80. İnsanın yeryüzü serüveni Hz. Adem ve Hz. Havva'nın işledikleri hata sonucu cennetten çıkarılmaları ile başlamıştır. Bkz. Bakara/30-34; Bakara/35; A'raf/19; A'raf/20; Tâhâ/121. Bu olay farklı yorumlara neden olmuştur. Bu günahı sadece Adem ve eşi değil, tüm insan neslinin işlediği yolundaki inanç, insanın yaratılması ile ilgili sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Her bir insanın dünya yaşamına olumsuz bir noktadan başlaması ve işlemediği bir günahattan kurtulması için uğraşması gerektiği yönündeki kanaat, "Kurtuluş Teolojisi"nin de temelini oluşturmaktadır.

Bireyin doğuştan günahkâr olması, günahı bireyin davranışlarının ahlâkî bir sonucu olmaktan çıkarıp, yaratmanın bir parçası haline getirmektedir. Bu durumda Tanrı yaratıcı mı, kurtarıcı mı sorusunun yanıtını aramamız gerekir. Eğer Tanrı'yı hem yaratıcı hem de kurtarıcı görürsek, kurtarılması gereken varlığın yaratılması, yaratmayı sorunlu, en azından yetersiz kılar. İnsanın yaratılmasının kusursuz olduğunu Bkz. Tîn/4; İnsan/2. düşündüğümüzden, Allah'ın insanı kurtardığını değil de ona yardım ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Yüce Allah, insanın hidayetini ister. Allah insana elçi ve sözlü mesaj göndererek yol göstermiştir. Bu anlamda Kur'an insanlığa bir öğüttür, bir rehberdir. Bkz. Zümer/23; En'am/71; Yunus/57; Yusuf/104; İbrahim/52; Hakka/48, Sâd/87. Allah bizzat insanları kurtarmaz. Çünkü kurtarıcılıkta bireyin iradesi, özgürlüğü işlevsiz hale gelir. Görülüyor ki Allah, insanı çukurdan çıkarmak için değil, insanın çukura düşmemesi için ona öğütte bulunmaktadır. Doğrusu Kur'an "kurtuluşu" değil, "hidayeti" esas almaktadır. Bkz. Akbulut, Ahmet, "Kur'an'da Tanrı-Birey İlişkisi" *Otorite- Birey İlişkisi: Hristiyanlık ve İslâmiyetteki Teoloji Çalıştayı*, Ankara 16-17 Mayıs 2007, Eugen Biser Stiftung & Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

³⁶¹ Bkz. Kur'an Râd/11. Özsoy, *Sünnetullah*, s. 114-115; Çelik, Celaleddin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 66; Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 53.

değişkenlerinde, dolayısıyla bireylerde bulunduğu işaret edilmektedir. İslâm'da esas varlıksal gerçeklik bireydir. Bütün hitaplar birey ve birey aracılığıyla toplumdur.³⁶²

Gerçekten de Kur'an gerek inanmaya çağıran, gerekse ödevler ve sorumluluklar yükleyen ayetlerinde bireylere hitap eder.³⁶³ Kur'an'daki çoğu hitap ifadeleri "Ey İnsanlar", "Ey Mü'minler" şeklindedir ve bunlarla kastedilen istisnaî durumlar dışında bireyüstü kolektif bütünler olmayıp, tek tek kişilerdir.³⁶⁴ Zira birey mutlak değer ve temel bir yapıdır. Bireyin varlığı sınıf, halk, toplumsal grup gibi "bütün"lerin varlıklarından daha gerçektir.³⁶⁵

Din duygusunun her şeyden önce tek tek bireylerin şuurunda yerleşip kökleştiğini kabul etmek gerekir. İman ve onun tecrübe edilmesi, her zaman için özellikle bir şuur, ruh ve özellikle belli bir kimse ile bir bireyle ilişki halindedir.³⁶⁶ Hitap görüntü olarak topluluğa imiş gibi olsa da, kabul bireysel olacaktır. Mesele somut birey dururken, soyut toplumun muhatap olamayacağıdır.

*"Tartışmasızdır ki, inanan insanlar bir metin geleneğini takip etmektedirler. Bu metin hem bireyleri hem de tarihi kurmaktadır. Öte yandan hem metne hem de tarihe tercüman olma görevi ise insanın omuzlarına yüklenmektedir. Bu görev, insanı sıradan tarihsel bir varlık olmanın ötesine geçirip temel özne durumuna yükseltmektedir. Zira teolojik olarak, insan, hem metnin, hem de tarihin dilidir."*³⁶⁷

Bu genel bilgiler açısından baktığımızda, İslâm'ın bireyseli bir toplum tipini planladığını ve bunun sınırlarını da fiilen gerçekleştirdiğini görürüz. Önce bir birey inşa edilmiş, onu canlı tutabilmenin yolları gösterilmiş, sonra da bunlar bir üst birlikle bütünleştirilmiştir.³⁶⁸

³⁶² Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 80.

³⁶³ Mâide/105; Gâşiye/21-22; Yunus/99-100.

³⁶⁴ Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1998, s. 176.

³⁶⁵ Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara 2001, s. 128.

³⁶⁶ Ünver, Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 209-210.

³⁶⁷ Düzgün, "İnsanın Yetkinliği...", s. 18-19.

³⁶⁸ Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenmesi*, s. 130-131.

İslâm'da sorumlu olan bireydir. Bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için yeterince özgür olması gerekir. Bunun için Hz. Peygamber, ferdi “biz şuurunda kurtarmaya çalışmış, aile, kabile vb. bağlarının üzerinde “vatandaş” statüsünde eşit hale getirmiştir.³⁶⁹ Devlet önünde sorumlu tutabilmek için, çeşitli sosyal haklarla teçhiz ederek, ferdiyetin gelişme yollarını açmıştır. Doğuştan statüleri kaldırmış, kişisel çaba ile varılan sonuca önem vermiştir. Gerçekten bir zamanlar köle muamelesi görenler, bireysel kapasitelerini ortaya koymuşlar, içlerinden başarılı komutanlar, valiler vb. çıkmıştır. Hz.Peygamber'in evlatlığı Zeyd ve oğlu Üsâme sadece birer örneklerdir.³⁷⁰

Fazlurrahman'a göre de İslâm'da topluma ve toplumsal varlığa önem verildiği doğru olmakla birlikte, bundan çıkarılan “İslâm Dini'nin kişiden çok toplumu gözettiği veya amaçladığı” sonucu değildir. İslâm dininde kişi her şeyden önce Tanrı katında sorumlu bir varlıktır. Tanrı, sorumluluğu sadece ona yüklemiş, insan da bu sorumluluğu yüklenen tek varlık olmuştur. Kur'an'ın ilgi merkezi “insanın kendisi”dir.³⁷¹

Bir bireyin diğer şahıslara ve eşyalara karşı tepkileri, onların görünüş tarzına göre şekil alır. Her insanın dünyaya ait tasavvuru da tamamıyla ferdî veya şahsîdir. Hiçbir zaman iki insanın bilişsel dünyası birbirinin aynı değildir.³⁷²

Her birey kendi özelinde tektir.³⁷³ Birey, içgüdüleri, yeti ve yetenekleri olan; bununla beraber düşünme yetkinliğine sahip bir varlıktır. Bu iki dünyanın birliği onu özel kılar. Onun bütün eylemleri bu birleşimsel enerjinin etkisiyle olmakta, bu iki yanın biri diğerini tamamlamaktadır. Gerek bireysel eğitimin, gerekse toplumsal uygarlığın gelişimi dediğimiz şey, aslında bilişsel yanın giderek güçlenmesi, doğal dürtülerin başıboş denetimsiz akışına

³⁶⁹ Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s. 99. Ayrıca bkz. Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1991, s. 84 vd; Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, s. 58 vd; Lahbabî, *İslâm Şahsiyetçiliği*, s. 29.

³⁷⁰ Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. Süreyya Sırma, Düşünce Yayınları, İstanbul 1981, s. 225. Bkz. Ay, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman” s. 98-99.

³⁷¹ Fazlurrahmân, *İslâm*, Çeviren: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 2000, ss. 11-12.

³⁷² Krech-Crutchfield-Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, çev. Mümtaz Turhan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, s. 24.

³⁷³ Lipson, Leslie, *Siyasetin Temel Sorunları*, s. 49.

engel olunmasıdır. Engel olmaktan kasıt yönlendirmektir. Zaten doğal dürtüler yok edilemezler. Doğal dürtülerin ve içgüdülerin yok edilmesi insanın insan olmaktan çıkarılması demektir. Bu anlamda varolan her şeyin bir kendilik sınırı vardır. Eğer bu sınır aşılırsa o varlık kendi gerçekliğini kaybederek, başka bir şeye dönüşür.³⁷⁴

“Birey bir kişiliktir, bu aynı zamanda “ben” bilincidir. Her ne kadar ortak özellik taşıyorlarsa da her kişilik kendine özgüdür. Düşünceleriyle, karakteriyle, yaşam karşısındaki tavırlarıyla ya da başka bireysel özellikleriyle hiçbir insan başkasıyla aynı olamaz. Doğal yeti ve yetenekler farklılık taşırlar ki, bireyler yaşam deneyimlerine bu doğal dürtüleriyle başlayıp onu kendi düşünce güçleriyle yoğurarak içselleştirirler. Hamur aynı, ama pişirilmesi sonucu ortaya çıkan lezzetler farklı olur.”³⁷⁵

Akılcı yaşamak insanın amacıdır. Bunun uygulamadaki yararı ise insanın kendi biricik yeteneklerini gerçekleştirmek olmalıdır.³⁷⁶

Kendi yaşayış planını seçmeyi âleme veyahut kendi çevresinde bulunanlara bırakan kimsenin, taklit etme melekesinden başka hiçbir melekeye ihtiyacı yoktur. Kendi planını seçen kimse ise her melekesini kullanır.

İnsanların beşerî tecrübelerin sonuçlarını bilecek ve bunlardan faydalanacak şekilde, gençlikte öğretim görmeleri ve yetiştirilmeleri lazım geldiğini hiç kimse inkâr edemez. Ancak bir insanın ayrıcalığı ve ona yakışanı, melekeleri olgunlaştıkça, tecrübeyi kendi bildiği gibi kullanmak ve yorumlamaktır.

İnsan bünyesi, bir modele göre imal olunup, kendisine emrolunacak işi tıpatıp görmeye oturtulacak bir makine değildir. Kendisini canlı bir şey yapan iç kuvvetlerin eğilimlerine göre, sıfatı enine boyuna gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaçtır. İnsanın

³⁷⁴ Bkz. Alagöz, Mustafa, *İdeolojik Aklın Serüveni*, s. 19-20.

³⁷⁵ Alagöz, *İdeolojik Aklın Serüveni*, s. 20.

³⁷⁶ Rowley, Charles K, *Özgürlük ve Devlet*, çev. İbrahim Dalmış, Liberte Yayınları, 1. Baskı Ankara 2002, s.83.

gayesi, kudretlerinin tam ve birbirini tutan bir bütüne doğru yüksek ve uyumlu gelişmesidir.³⁷⁷

Batı doktrininde özgürlüklerin temel eksenini insandır. Çünkü insan bu toplum içinde tek bilinçli varlıktır. Başka bir ifadeyle o yeryüzünde bilinci, bilincinden doğan istemleri, bu istemleri ekseninde oluşan gereksinimleri olan tek varlıktır.³⁷⁸ “Güdüleri, karakter özellikleri ve değerleriyle her insan tek ve kendine özgüdür. Bu insanın davranışları, onu başkalarından ayıran yaşam biçiminin damgasını taşır.”³⁷⁹

Tek bir insan, insan soyunun simgesidir. İnsan türünün belirgin bir örneğidir. Hem “kendisi” hem de “hepsi”dir. Kendi özellikleri olan bir bireydir ve bu anlamda tektir, biriciktir, ama aynı zamanda insan soyunun bütün ayırdedici niteliklerini kendinde toplamaktadır. Kendi kişiliği, bütün insanlarda ortak olan insan varlığının özellikleri ile belirlenmiştir.³⁸⁰

İslâm dini insana güvenmektedir. Eksikliklerini vurguladığı zaman bile, onun eksikliklerinin farkında olup, o yönlerini tamamlamasını istemektedir. İslâm ferdi sorumluluğu esas almıştır. Ancak ferdi içinde yaşadığı toplumdan soyutlamaz. Ferdin toplumu etkilediğini ve ondan etkilendiğini kabul eder. Temel ilkelerini de bu hakikatin kabulüne dayandırır.³⁸¹

2) Ben Olmak

Ben, bilinçli kişinin kişiliğini diğer kişilerden ayırmasını ifade eden kavram, şuurlu bireylerin nisbet edildiği merkez³⁸² olarak tanımlanmaktadır.

³⁷⁷ Mill, John Stuart, *Hürriyet*, çev. Osman Dostel, Maarif Matbaası, Ankara 1956, s. 11-13.

³⁷⁸ Bkz. Savcı, Bahri, “Özgürlüklerin Temeldeki Anlamı”, *Özgürlük* içinde, Ortak Kitap 1, Yazko, İstanbul ty, s. 36. Bkz. Killoğlu, İ., *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 22.

³⁷⁹ Geçtan, Engin, *Çağdaş Yaşam ve Normdışı Davranışlar*, s. 53.

³⁸⁰ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 57.

³⁸¹ Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 66. Ayrıca bkz. Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 136; Dakuki, İbrahim, “Müzakereler”, *İslâm ve Demokrasi* içinde, İstanbul 2000, s. 205.

³⁸² Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 52.

Benlik, insanın kendi “ben”i üstündeki bilinçli bilgisidir. İnsan kendi üstünde, kendi hakkında edindiği bilgiyi, başkalarının kendini nasıl gördüğü bilgisine katarak benliğini oluşturur.³⁸³

Benlik kavramına göre insanın doğası sürekli mutluluk arayışı içindedir. Kendisi ve doğasıyla uyum içinde yaşamak için bilinçli olarak seçimler yapar. Yaşamdan doyum sağlama, insanın içinde doğuştan vardır.³⁸⁴

Benlik, bilinçli varlığın doğal yapısını bilinciyle aşarak kendine dönüşü dile getirir. Ancak bilinçtir ki kendi için olabilir. Bilinçsiz varlıklar kendi için olamazlar. Belli bir konuda bilinçlenemeyen insan o konuda kendi için değildir.³⁸⁵

Buna göre, özne söz konusu olduğunda, “kendi” deyimi, kendisini nesne, yani ben olarak ortaya koyup ifade ettikten sonra, bu ifadeden hareketle yine kendi kendisine dönen ve bu şekilde somut bir gerçeklik kazanan özneyi ifade eder. Bir varlığın, başka bir şey değil de, kendisi olmasını sağlayan hal, durum veya niteliğe “kendilik” denilmektedir.

Ahlâk alanında ise keyfiliğe, gelişigüzelik ve yasadışıya imkân veren “belirlenimsizcilik”le, her şeyin mutlak bir biçimde belirlenmiş olduğunu savunan “determinizm” arasında kalan bir seçenek olarak, kişinin özgür iradesiyle kendi seçimlerini yapabilmesi, dış koşul, etki ve nedenleri aşarak, hedeflerini özgürce belirleyebilmesi durumuna ya da tercihlerini özgürce kontrol edebilmesi haline, “kendi kendini belirleme” denmektedir.

Kişinin eylemlerinin, kendi dışındaki güçler, kişinin denetleyemediği aşkın nedenlerin değil de, kendi özgür iradesinin sonucu olması durumu olarak tanımlanan kendi kendini belirleme, siyaset alanında bir ulusun kendi problemlerini kendi iradesiyle çözebilmesi, kendi

³⁸³ Hançerlioğlu’na göre Fichte “ben”den yola çıkarak evreni açıklar. Freud’a göre ise “ben” vicdanın özeleştirinin kaynağıdır. Bkz. Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c.I, s.151.

³⁸⁴ Cüceloğlu’na göre Rogers her insanın doğuştan mutluluğu aradığını, potansiyellerini gerçekleştirmek için çabaladığını söyler. Rogers’a göre benlik bilincini bir kimsenin kendisiyle ilgili düşüncelerini algılaması şeklindedir. Benlik bilinci insanın kendini nasıl gördüğünü ifade eder. Ancak insanın bu kanaati her zaman gerçeği yansıtmayabilir. Bkz. Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 3. baskı, İstanbul 1992, s. 430.

³⁸⁵ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 8.Baskı, İstanbul 1993,s.213

kaderini dış müdahalelere maruz kalmadan kendisinin belirleyebilmesi halini anlatır. Yine aynı bağlamda, insanın ahlâk alanında, kendi potansiyel güçlerini tam olarak gerçekleştirmekten oluşan en yüksek hedefe giden yolda, her eylemiyle kendisini aşarak hedefe biraz daha yaklaşması durumuna “kendini aşma” adı verilmektedir.³⁸⁶

Kendilik denilen iç çekirdek insanın özü mahiyetindedir. Özünü tanıma, psikologların deyimiyle “Öz bilinç” kendini gözleme ve duygularını tanıma, duygular için bir sözlük oluşturma, duygular, düşünceler, tepkiler arasındaki ilişkiyi bilmektir.³⁸⁷

Yaşıyor olmak demek bizler için kendimizin farkında olmakla eş anlamlıdır. Birey olmak “ben-lik” denen muhteşem deneyimi yaşamak, olayların içindeki özne olmak demektir.

Kişi kendini, bir birey olarak almak zorundadır. Çünkü bireysellik benliğin bir parçasıdır. Benlik bilinci tamamen bireye özgü bir özelliktir. Birey güçlerini dürüstçe ve özgürce dışarı vurduğu sürece sevinç de hazır bekler.³⁸⁸

İkbal her varlığı bir ben olarak düşünerek ve varlığın gerçekliğini “ben”e bağlamakla her varlığa ayrı bir ferdiyet tanımakta ve “ben”lerin niteliğini bu ferdiyet ölçüsüyle ölçmektedir.³⁸⁹ O bu konuda şöyle der:

“Benliğin benliğe sığınması muhaldir.

Benliğin ta kendisi olmak kemâldir.”³⁹⁰

İkbal’in “ben”e tanıdığı bu ferdiyet, “ben”in faaliyet imkânı, özgürlüğü, hatta “ben”in yaratıcılığı ve “ben”ler arası ilişkinin kurulabilmesi, “ben”ler arasında bir ilişkiden söz edilebilmesi için kabul edilmesi gereken bir zorunluluktur.

³⁸⁶ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 552.

³⁸⁷ Goleman, Daniel, *Duyusal Zekâ*, Bilim Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1998, s. 375.

³⁸⁸ May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, ss. 91, 93, 100, 110.

³⁸⁹ Aydın’a göre İkbal düşünce dünyasında “insan benliği”ne çok ayrı bir önem vermiş, hemen hemen bütün eserlerinde bu konuya değinmiştir. İkbal’in düşüncesine göre “insan benliği” yani İslâm filozoflarının genelde “nefs” diye adlandırdıkları şey, klasik anlayışta olduğu gibi yok edilmesi veya köreltilmesi ve geliştirilmesi gereken, güçlü olması halinde insanı da güçlü kılan temel bir unsurdur. İkbal’e göre dağların, yerlerin ve göklerin kabul etmediği ve Allah’ın insana verdiği emanet, kendini geliştirme ve güçlendirme yeteneğine sahip olan bu “Benlik”tir. İnsan onu güçlendirmelidir. Bkz. Aydın, Mehmet S, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, ss. 83-84,88-89,91-92; Albayrak, Ahmet, “İkbal’de Dinamik İnsan Anlayışı”, *Divan Dergisi*, yıl: 3, sayı: 5, 1998.

³⁹⁰ İkbal, Muhammed, *Gülşen-i Raz-ı Cedid*, çev. Ali Nihat Tarlan, B.Kervan Matbaası, İstanbul, ty, s. 17.

“O varlığın özü olan benlik, faaliyet hedefiyle bazen yaratan, bazen yaratılış, bazen sebep, bazen netice olarak görülür.”³⁹¹

İkbal’in bu şekilde varlıkların özü olarak söz ettiği benlik, her zerrede kendi imkânlarını ortaya koyarak kendini göstermek arzusundadır.

“Kendisini göstermek benliğin huyudur.

Her zerrede yatan onun gücüdür.”³⁹²

Kişiliğin tanımına gelince, *“kişilik bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, konuşma tarzının, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren bir terimdir.”³⁹³* denebilir.

Başka bir ifade ile kişilik bireyin iç ve dış çevresiyle kurduğu diğer bireylerden ayırt edici, tutarlı ve yapılaşmış bir ilişki biçimidir.³⁹⁴

Buna göre, kişilik kavramı, insan varlığının davranışlarını açıklamak için geliştirilmiş teorik bir yapıdır. İnsan varlığının ya da bireyin gözlemlenen tavırlarından ve yeteneklerinden türetilen kişiliğin belirleyici özellikleri ise yetenekler ve zekâdır. Mizacın ise, kişiliğin biyolojik çerçevesini oluşturan, büyük ölçüde kalıtımla geçip, bireyin somut bir durum karşısındaki tepkilerini belirleyen fizyolojik yapı ya da bünye olduğu söylenebilir.³⁹⁵

Benlik kavramı, kişiliği çok etkilemekle birlikte, kişilikten biraz farklı bir anlam taşımaktadır. Benlik, kendi kişiliğimize ilişkin kanılarımız ve kendi görüş tarzımızdan oluşur. Bu bakımdan benlik kişiliğin özel yanı olarak tanımlanabilir. Böylece benlik, bireyin özellikleri, yetenekleri, değer yargıları, emel ve ideallerine ilişkin konuların dinamik bir örüntüsüdür.³⁹⁶

³⁹¹ İkbal, Muhammed, *Esrar-ı Hodi (Benlik ve Toplum)*, çev. Ali Yüksel, Birleşik Yayınları, İstanbul 1999, s. 24.

³⁹² İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 25.

³⁹³ Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, 10. Baskı, İstanbul 1993, s. 255.

³⁹⁴ Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, s. 404.

³⁹⁵ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 562.

³⁹⁶ Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, s. 267.

Benlik; birçok psikolojik haller, izlenim ve duygulardan meydana gelir. Bu insanın kendisine dair sahip olduğu idrak halini, kendi bedenine dair malik olduğu izlenimini, kendine, maddî görüşüne dair mevcut imgeleri ve şahsiyetinin hissedilir içeriklerini de içine alır. Yine, kendisine dair sahip olduğu görüşleri, kendi özellikleri, kabiliyetleri, cemiyette oynamakta olduğu rolleri, yetişme tarzını, sahip bulunduğu imkânları da içine almaktadır. Bundan başka, kendi şahsî görüşü ve inancı, kanaatleri, kendi değer yargılarını da kapsamaktadır. Herhangi bir alanda tercih yapabilme hakkına sahip olmak da benlik içinde yer alır. Benlik deyince “ben, beni, benim, bizzat ben” kelimelerinin kapsadığı her şeyi içine almaktadır. Benlik öyle bir şeydir ki; o her şahsın bir insan olarak kendi asıl ve esasını oluşturan varlıktır.³⁹⁷

Birinci derecede olarak başkalarını ilgilendirmeyen hususlarda, birey, “ben varım” demelidir³⁹⁸. Ben olmak kişi olmanın ilk temel koşuludur. Bu yargı hem insan hakkında hem de Tanrı hakkında geçerlidir. Tanrı ile insan arasında sürekli olan bir ilişkinin varlığından, dolayısıyla insan için, bir dinsel ve ahlâksal hayattan söz edebilmemiz onların her ikisinin ben olmasına bağlıdır. Ancak benler arasında bir ben-sen ilişkisi olanaklı görüldüğünden dolayı kişiliğin gerçekleşmesi de bu ilişkiye bağlı olarak düşünülebilir.³⁹⁹

“Şahsın bizzat kendi karakterinin değil de, başkalarının geleneklerinin veya âdetlerinin hareket kaidesi olduğu bir yerde, insan saadetinin terkiğine giren başlıca unsurlardan biri, hem de ferdî ve içtimaî ilerlemenin asıl baş unsuru, eksik olur.”⁴⁰⁰

İnsanın kendini gerçekleştirmesinin temel şartı kendisini tanımasıdır. Yunan filozof Sokrates insanın kendini tanımasını ve kendisini bilmesini önermiştir. Çünkü insanlar bilmedikleri için kötü olurlar. Erdeme, iyiye ulaşmak bilgiyle olur. Bu yüzden insan önce

³⁹⁷ Jersild, Arthur T, *Gençlik Psikolojisi*, çev. İbrahim N. Özgür, Türkoğlu Matbaası, 3. Baskı, İstanbul 1978, s. 25-26.

³⁹⁸ Mill, John Stuart, *Hürriyet*, s. 96.

³⁹⁹ Urhan, Veli, *İnsan ve Tanrı'nın Kişiliği-Bilinçlerarası İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2002, s. 77.

⁴⁰⁰ Mill, *Hürriyet*, s. 96.

kendini tanımalıdır. Aristo erdem, kişilik ve ideal iyi bir yaşamdan bahsederken, kendimizi tutkularımızı, düşünce ve değerlerimizi, kendi benliğimizi tanıyarak, bilinçli bir şekilde yönlendirmemizi tavsiye etmektedir.⁴⁰¹ Doğrusu varoluş, sadece insandır, insanın özüdür, kendini gerçekleştirir.⁴⁰²

Gazâlî'ye göre Rabbini tanımak isteyen öncelikle nefsini bilmelidir. Allah'ı tanımının anahtarı kendi nefsini tanımadır. “*Sana senden yakın hiçbir şey yoktur. Kendini bilmezsen başkasını nasıl bilebilirsin*”⁴⁰³ diyen Gazâlî'nin düşünceleri, başta Mevlânâ olmak üzere, “Anadolu Erenleri” olarak bilen bütün mutasavvıflarda kendini gösterir.

Özgürlüğün çeşitli tanımları yapılabilir. Bunlardan biri şudur: “*Açıkça icbara karşı olması bakımından nasıl hareket edeceğimi, neyi seçeceğimi kendim tayin etmemdir.*” Burada, söz konusu olan birey olduğunda bu kendini belirleme özgürlük, bir ulus olduğu zaman ise bağımsızlık adını alır. Burada “kendi” ve “belirleme” kavramları önemlidir. Çünkü bunlar belirleyici kişinin varlıksal bir varlığı, gerçekliği olduğuna işaret eder. Onun bir birey, bir kişi olduğunu vurgular.⁴⁰⁴

Kendini tanıyan kişinin sonraki aşamada yapması gereken şey ise, kendini gerçekleştirmektir. İnsanın “insan-ı kâmil” mertebesine gelmesi kendi egosunu gerçekleştirmesine bağlıdır.⁴⁰⁵

Kendini gerçekleştirme kavramını inceleyen pek çok psikolog, bu kavramın sağlıklı insan davranışlarının temel güdüsü olduğunu belirtmişlerdir. Kendini gerçekleştiren insan ruhsal açıdan tam anlamı ile sağlıklı kişi olarak tanımlanmıştır.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Bkz. Goleman, Daniel, *Duygusal Zekâ*, s. 13.

⁴⁰² Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir*, TFK Yayınları, Ankara 1991, s. 15.

⁴⁰³ Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed, *Kimya-yı Saadet*, Bedir Yayınları, İstanbul 1973, 6. Baskı, s. 24.

⁴⁰⁴ Arslan, Ahmet, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, s. 20-23.

⁴⁰⁵ İkbâl, Muhammed, *Câvîtnâme*, çev. A. Marie Schimmel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 36; Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İlhan Güngören, Onur Basımevi, 3.Baskı, İstanbul 1981, s. 278; Maslow, H.Abraham, *Motivation and Personality*, Harper & Row Publishers, New York 1954, s.270

⁴⁰⁶ Maslow, a.g.e, s. 270.

Yaratıcılık, bu çerçeveden bakıldığında bireyin kendisinin gerçekleştirmesi olarak tanımlanabilir. Değişim halindeki şartlara uyum sağlayabilmek ve yaşama etkin bir şekilde katılabilmek belirli bir esnekliği ve yaratıcılığı beraberinde getirir. Çünkü yaratıcılık içinde bulunulan duruma karşı en uygun tepkiyi verebilmeyi içermektedir. Sorunlarla başa çıkabilme ve özgün seçenekler bulabilme demektir. Yapıcı ve yaratıcı düşünce yeni yaşantılara açılmanın hazırlığıdır.⁴⁰⁷

İnsan kendi varoluşundan kendisi sorumludur. Bu seçim; insanın doğuştan var olan gizli güçlerini geliştirmesi doğrultusunda olur.⁴⁰⁸ İnsan nihâi anlamda kendini belirleyen bir varlıktır. Var olmakla yetinmez. Her zaman için varoluşunun ne olacağına, bir sonraki anda kendisinin ne olacağına karar verir. Her insan herhangi bir anda değişme özelliğine sahiptir. Bireysel kişilik öz itibarıyla tahmin edilemez. Tahminlerin temelini biyolojik, ruhsal ve toplumsal şartlar oluşturmaktadır. Yine de insanın varoluşunun temel özelliklerinden birisi, bu koşulların üstüne çıkabilmektir. İnsan kendini ve dünyayı daha iyiye doğru değiştirebilme ve geliştirebilme yetilerine sahiptir.⁴⁰⁹

Kendini gerçekleştirmek, kendini yaşamayı göze alabilecek cesareti gösterebilmek anlamına gelir. Bu anlamda yaşamak, kendini gerçekleştiren insanın ihtiyaç duyduğu desteği toplumdan değil, kendinden almasıyla başlar. Açık uçlu insan dünyası, öyle bir dünyadır ki, ancak insanın kendi etkinliği ile biçimlenmelidir.⁴¹⁰

İnsanoğlu kendini gerçekleştirmek üzere bu dünyada bulunan sosyal bir varlıktır. Kendini anlamak diğer bir ifadeyle “İnsan nedir?” sorusuna yanıt aramak durumundadır. Ancak devam eden süreçte toplum bireyin önüne geçmiş, mesaj ise lafın gerisinde kalmıştır.

⁴⁰⁷ Geçtan, Engin, *İnsan Olmak (Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı)*, Hür Yayınları, İstanbul 1984, s. 78.

⁴⁰⁸ Bkz. Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, s. 239.

⁴⁰⁹ Bkz. Frankl, Victor, E, *Duyulmayan Anlam Çığılığı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1992, s. 115-116.

⁴¹⁰ Berger L. Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 31.

Oysaki İslâm, dinin algılanışını, yaşam uygulamasına dönüştürülmesini ve bunun sonucunda doğan sorumluluğu tamamen bireye yüklemiştir.⁴¹¹

Dinler ve felsefeler her canlı yaratık için doğru hedefin doğal “benmerkezciliği”ni öldürmek olduğunu ilan ederler. Aynı zamanda bu çabanın zor olduğunu, çünkü doğaya aykırı olduğunu, fakat bunun bir taraftan da benliği gerçekleştirmenin tek doğru yolu olduğunu ve bu nedenle kişisel doyumun ve mutluluğa ulaşmanın da yine yalnızca bu şekilde sağlanabileceğini söylerler.⁴¹²

Kendini bağlayarak ve feda ederek benliği gerçekleştirmek bir çelişkidir. Eğer bu çelişki gerçekse, bir canlı varlığın evrenin geri kalan kısmından ayrı bir öge olması gerekir.⁴¹³

“Bireysel benliği olmayan veya bunu yok etmiş kişi, efendisi kendi dışında bir yetke de olsa, efendiyi, bilinç ya da ruhsal zorlanım olarak içselleştirmiş, karar vermekten kurtulmuştur. Kendi beninin yazgısı için nihaî sorumluluğu üstünden atmıştır. Alacağı kararlar açısından kuşku duymaktan kurtulmuştur. Ayrıca kendi hayatının anlamının ne olduğu, ya da kendisinin kim olduğu kuşkusundan da kurtulmuştur. Bireysel benliğin yok edilmesi, kişinin kendisi dışında ve kendisinden daha büyük ve daha güçlü bir bütünün parçası haline gelmesi, onun içinde erimesi ve ona katılması girişimidir.”⁴¹⁴ Tasavvuftaki şeyh-mürit ilişkisi bunun en iyi örneğidir.

Geleneksel Kelâmın da insanı konu edinmesinden daha çok Allah’ı konu edinen bir görüntü içinde olması, insan için bazı olumsuzlukları beraberinde getirmiştir. Bu eksik yaklaşımın doğal sonucu olarak Mu’tezile ve belli bir dereceye kadar da Maturidî kelâmı dışında, Eş’ârî ağırlıklı klasik kelâm, insanı ikinci derecede öneme sahip ve bütün faaliyetlerinde sadece Allah’a bağımlı bir varlık kategorisi olarak değerlendirmektedir.

⁴¹¹ Çaha, Ömer, “İslâm ve Demokrasi”, *İslâmiyat*, c. 2, sayı: 2, Ankara 1999, s. 61,

⁴¹² Toynbee, Arnold – Daisaku Ikeda, *Yaşamı Seçin*, Yayına Hazırlayan: Richard L. Gage, çev. Umut Arık, Ankara Üniversitesi, 1992, Türkçe yayına hazırlayan: Prof. Dr. Nur Şölen-Aypar Altınel, s. 25-26; Ayrıca Bkz. Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980, ss. 29,33,34.

⁴¹³ Toynbee, Arnold-Daisaku, İkedâ, *Yaşamı Seçin*, s. 25-26.

⁴¹⁴ Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, s. 92; Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 129.

Allah'ın mutlak otoritesi, bireysel otoriteye karşıt bir güç şeklinde konumlandırılmaktadır. Böyle olunca, Allah'ın insanla olan ilişkisi, insanı bilgisel olarak güçlendiren, yaratma gücünü arttıran bir unsur olamamaktadır. Tam tersine insanı zavallılığa iten, güçsüz bir unsur olarak değerlendirmekte, insan, Allah'ın mutlak kudreti karşısında aciz, mutlak ilmi karşısında cahil vs. olarak görülmektedir.⁴¹⁵

İslâm dinine göre mutlak olma niteliği sadece Allah'a özgüdür. Ancak insan da bir varlıktır. Bu insan, Allah'ın bir parçası değil, O'nun bir eseri ve ayrı bir varlıktır. Kendine ait kişiliğiyle, akıl ve iradesiyle yaptıklarından sorumlu olmasıyla kendine özgü bir varlıktır. Yani insanla Allah arasındaki ilişki parça-bütün ilişkisi değil, yaratan-yaratılan ilişkisidir. İnsanın varoluş amacı Allah tarafından belirlenmiştir. Bu amacın gerçekleştirilmesi ise tamamen insana bırakılmıştır. İnsan yaratılıştaki sahip olduğu, akıl, irade, özgürlük ve sorumluluk gibi yapısal formlar aracılığıyla bu amacı gerçekleştirebilecek olanağa sahiptir.⁴¹⁶

Tüm bunlardan sonra, “ben olmak” la kastedilenin “egemen olmak” olduğu inkâr edilemez. İnsanın sahip olduğu ve onu bir özne, etkin bir özne durumuna yükselten özellikler elbette ki ona anlamsız bir şekilde, boş yere verilmiş olamaz. Buradan hareketle insana düşen şey egemenliğini gerçekleştirmek ve böylece insan olduğunun bilincine varmaktır.

Geleneksel kültürümüzde dünya hâkimiyeti, toplumlararası ilişkiler bağlamında bir toplumun veya devletin diğerlerinin üzerindeki hükümlerliği şeklinde tek yönlü olarak değerlendirilmiştir. Hâlbuki Kur'an'daki dünya egemenliği kavramı daha çok insan-eşya ilişkisi bağlamındaki dünya hâkimiyetine vurgu yapmaktadır. İnsanîleşme ise insanın kendini fethetmesi, yeteneklerini keşfetmesi, varlık âleminde önemli bir fail olduğunun farkına varmasıdır.⁴¹⁷

⁴¹⁵ Bkz. Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 2-3.

⁴¹⁶ Ay, Mahmut, “Tanrı Tasavvurlarının...”, s. 128.

⁴¹⁷ Coşkun, İbrahim, “Dünyevî İslâm Pratiğinin Önünde Bir Engel”, s. 173.

3) Bireysellik ve Aracılığın Reddi

Kendi düzenini kurma ve kendi yağıyla kavrulması için diğer varlıklarda bulunmayan yeteneklerle donatılan insanın, bu yeteneklerini varlık alanına çıkarmasını engelleyip, bunu sadece bir istek ve arzu şeklinde içinde taşımasını yeterli görmenin özgürlük adına hiçbir anlamı yoktur.⁴¹⁸

İnsan tabiatına aykırı ve tabiatüstü olmaması hasebiyle tabii bir din olan İslâm “bireyin otonomisini ve dinî sistemle direkt ilişki kurmasını”⁴¹⁹ telkin eder.

İslâm’da Allah’a kul olmayı öngören, kula kulluk etmeyi kabul etmeyen bir anlayış vardır. O yüzden Allah’tan başkası önünde eğilmemek, bütün isteklerin Allah’a yöneltilerek diğer insanlardan onur ve haysiyeti incitecek taleplerde bulunmamak esas kabul edilmiştir. Bu nedenle İslâm dinine göre Allah ile insan arasında bir kişi veya kurum olarak herhangi bir aracı kabul edilemez. Yüce Allah kendisine yönelenlere doğrudan karşılık vereceğini net olarak belirtmiştir.⁴²⁰ Şöyle buyurur Allah: “*Ey Muhammed! Kullarım sana Beni sorarlarsa, Ben yakınım. Yakaranın çağrısına cevap veririm. Onlar da Benim çağrıma uysunlar, Bana inansınlar, böylece doğru yolu bulurlar.*”⁴²¹ “*Beni çağırın size cevap vereyim...*”⁴²²

Görülüyor ki insanın, Allah tarafından insanlığına yakışır bir konuma yerleştirilmiştir. İslâm bireyle Allah arasındaki aracılığı kaldırmakla kalmamış, özgürlüğü ve sorumluluğu da bireye has kılmıştır. Bu noktayı nazar-ı dikkate aldığımızda da ahirette insana peygamberler dâhil hiç kimsenin şefaet ve yardım edemeyeceğini belirtmiştir. Kur’an’ın tüm ayetlerinin ortak çıkarımı Kur’anî anlayışın “aracılık” anlayışına tamamen karşı olduğudur.⁴²³

⁴¹⁸ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, ss. 32, 38-39.

⁴¹⁹ Hanefî, Hasan, “Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm”, çev. İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar*, c. 6, sayı: 3, Ankara 1992, s. 158.

⁴²⁰ Ünal, İsmail Hakkı, “Müzakere”, *İnsan Onuru* içinde, AÜİF Yayınları, No: 227, Ankara 2005, s. 45-46.

⁴²¹ Bakara/166.

⁴²² Mü’minûn/60.

⁴²³ Bkz. Çalışkan, İsmail, “Allah-İnsan İlişkinde Aracı Fikri: Vesilecilik”, *İslâmiyat*, Ankara 2002, c.5, sayı: 1, s. 181-190; Çaha, Ömer, “İslâm ve Demokrasi”, *İslâmiyat*, 1999, c. 2, Sayı: 2, s. 61; Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 69.

İslâm dini, gelişiyse birlikte bireyi ezen, yok sayan, sindiren tüm düşünce ve oluşumların aksine; kendine egemen, kendi kararlarını kendi veren, etkin bireyleri hedeflemiş, bu anlayışıyla zihinlerde ciddi bir devrime yol açmıştır.

“Tevhid prensibi Allah’ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tam ve mutlak anlamda birliğini ortaya koyarken, tenzih prensibi ise mutlak olan ile göreceli olan yaratılmışlar âlemi arasında mutlak bir varlık hiyerarşisi oluşturmaktadır. Yani yaratan ile yaratılan arasında bütün ara ontolojik düzlemler ve varlıkların reddedildiği açıktır. Bunun içindir ki, insanoğlunun kemâli, varlık düzlemlerinde bir sıçramayı beraberinde getirmez. Dolayısıyla “insanın tanrısal kudreti” gibi bir algılama ve bu algılamanın beraberinde getirdiği ontik dönem dinî yozlaşması ya da modern dönem insan-merkezciliği türü bir oluşum söz konusu değildir.”⁴²⁴

“Tevhid” akidesine iman eden insan, O’nun dışında olan her şeyden kurtularak, yalnızca Allah’a kul olur. Neticede herkes, hür insanlar arasında yaşayan her hür insanın sahip olduğu hak ve hürriyetleri elde eder. Bu durumdaki insanlardan oluşan toplumda herkes eşittir. Onlar arasında hak yönünden diğerlerinden ne üstün ne değerli ne de bayağı ve değersiz olanlar vardır. Onların birbirinden üstün olmaları, işledikleri amellere göre olup, faziletleri de akıllarının ve bilgilerinin üstünlüğüyledir.⁴²⁵

Allah tarafından yeryüzünün en değerli ve şerefli varlığı olarak ifade edilen insanın⁴²⁶ Allah ile arasına aracı varlıklar koyması, bizzat kendisini aşağı derecelere indirmesidir. Koyduğu aracı varlıkları yani şirk unsurlarını artırdığı ölçüde de egemenliğini zayıflatacağı hatta o varlıklara terk etmek zorunda kalacağı aşikârdır. Allah insana değer verip, onu yücelttikçe, insanın buna karşı çıkıp, kendi değerini düşürmeye çalışması, anlaşılabilir değildir. İnsanın kendi yerine yüceltip, egemenliğini devrettiği varlıkların hiçbirisi insanın sahip olduğu donanım ve yeteneklere sahip değildir. Bu yüzden evrenin tekâmülü konusunda

⁴²⁴ Bkz. Davutoğlu, “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri...”, ss. 5, 9.

⁴²⁵ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, s. 193.

⁴²⁶ Tîn/4; Secde/7-9; Mülk/23; Ahzab/72; Bakara/31; Mü’minûn/78.

insanın yapabilecekleri geri plana itilecektir. Putçuluğun ve şirkin yaygın olduğu toplumların “ilkel” damgası yemesi, bu yüzden garip ya da anlaşılmaz değildir.

İslâm dininde Allah ile aracısız ilişki kurma anlamında ‘kilise yoktur’ düsturu, bireyciliğin gelişimini destekleyecek metafizik bir temeli teşkil etmektedir. Çünkü insan Allah ile doğrudan ilişki kurabilecek yetenektedir. Bu ilişki, adalet, sevgi ve ahlâk üzerine bina edilmiştir.⁴²⁷

Dinî otoritenin olmaması, birey kimliğini geliştirmek içindir. Çünkü bu takdirde insan “kendi kendinin otoritesi” olmak durumundadır. Kur’an’daki “emir-i bi’l ma’ruf nehy-i ani’l-münker” vazifesi, Allah’ın insanı, ferdî ve ortak hayatını yaratmasını bilen sosyal bir oyun kurucu olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu görev bireyin sosyal bilinç sahibi, yeri geldiğinde siyasî iktidarı denetlemesini bilen bir özne olmasını öngörmektedir.

“İslâm inancının ilâhî mesajı, hıristiyanlığın aksine kilise gibi bir kuruma değil, bir metne, yani Kur’an-ı Kerim’e dayandırması ilâhî mesajın sosyo-politik ve sosyo-ekonomik nitelikli bir güç yapılanmasının nesnesi olmasını engellemiştir. Müslüman geleneğinde ilahi mesajın bir sosyal kurumun yani kilisenin öznel bilgisi ile değil, ancak dilbilimsel araçlarla incelebilen bir metin şeklinde doğrudan insanoğlunun idrakine sunulmuş olması, ilâhî bilginin sosyo-politik ve sosyo-ekonomik bir güç nesnesi olmasının önüne geçmiştir.⁴²⁸

Kur’an açısından bakıldığında her Müslüman, Kur’an’ı okuma ve anlama görev ve gücüyle donatılmıştır. İslâm’da Hıristiyanlık gibi bireylerin özgür düşüncelerine set çekilmemiş; birey olarak Müslümanların dinî hükümleri yeni şartlara uygun olarak akıl ve tecrübeye göre yorumlamalarına yani içtihadı büyük önem ve değer verilmiştir.

⁴²⁷ Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 14.

⁴²⁸ Bkz. Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetlerin Ben İdraki”, s. 40-41.

II. BÖLÜM

TOPLUMSAL EGEMENLİK

A) SİYASÎ EGEMENLİK

1) Siyasetin Tanımı

Siyaset kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir. Kökü “s-v-s” ya da “sâse” olan “siyasa” kelimesi yönetmek, eğitmek, yetiştirmek, hüküm sürmek, düzene koymak, başa geçmek, haricî ve dahilî devlet işlerini maharetle yürütmek, sevk etmek vb. anlamlarına gelir⁴²⁹. Batı dillerinde Yunanca kökenli “politika” kelimesi ile karşılanır. “Politika” devlete ait işler, yönetim işleri, adil, iyi ve ahlâkî bir toplum kurma faaliyeti anlamlarına gelmektedir.⁴³⁰

Siyaset kelimesi bedevî toplumlarda “at”ı azarlayıp kırbaçlayarak itaat ettirmek anlamında alındığı için, atları tımar edip, onlara bakan ve yetiştiren kişiye “seyis” denilmektedir. Hatta “seyis” kelimesi bir koyun sürüsünü yönlendirmek ve ona rehberlik etmek için sürünün önünde giden erkek keçi, yani teke için de kullanılmaktadır.⁴³¹

Doğu dünyasının siyasî kültüründe yaygın olarak kullanılan ve yöneten-yönetilen ilişkisini, çoban-sürü ilişkisine benzeterek izah etmeye çalışan bu anlayış Doğu’da siyasetin gerçek ruhunu ve özel anlamını ortaya koymaktadır. Bu anlayışa göre çoban ayrı sürü ayrı bir cinstendir. Çoban sürünün isteğine göre bu göreve seçilmemiştir. Onu bu göreve seçen, gücü her şeye yeten Tanrı’dır.⁴³²

Sürü ve çoban anlayışının mutlak anlamda temel bir konu; dinsel, siyasî, ahlâkî ve toplumsal bir algı olduğuna özellikle İbranî toplumunda rastlanır. Tanrı, halkının çobanıdır.

⁴²⁹ Bkz. İbnü’l-Fâris, *Mekâyisul- Luğa*, c.3, s. 119, Firûzabâdî, *Okyanus*, c. 2, s. 249; el- Bustânî, *Muhît*, 440; Atay, Hüseyin, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, s.1054-1055; *Mu’cemu’l-Vasit*, s. 462; Dursun, Davut, *Siyaset Bilimi*, Beta Yayınları, İstanbul 2002, s. 25.

⁴³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, HÜ Yayınları, Ankara 1988, s. 19.

⁴³¹ Bkz. İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l-Arab*, c.6, s. 109. Müslümanların pek azı “siyaset” kelimesini kullanırken bunun eski Orta Doğu’da “at” anlamına gelen bir kelimeyle ve klasik Arapça’da “seyislik” yapmak anlamına gelen bir fiilden türetildiğinin bilincindedir. Bkz. Lewis, Bernard, *İslâm’ın Siyasal Dili*, s. 23.

⁴³² Can, Nevzat, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, s. 21-22; Hatemi, Hüseyin, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1989, s. 221.

Yehova'nın halkı bir sürüdür⁴³³. İsrailoğulları'nın ilk kralı Davud, sürüsü olacak bir halkın çobanı olma görevini Tanrı'nın elinden kabul eder ve sürünün nihayet ağıla girdiği ve cennete kavuştuğu gün, Yahudi halkının selâmeti gerçekleşmiş olacaktır.⁴³⁴ Demek ki yöneticinin çoban, yönetilenlerin de sürü olarak algılanması anlayışı, Yunanlılarda ve Romalılarda yokken, bir dizi Doğu Akdeniz toplumunda çok büyük önem taşımaktadır.⁴³⁵

Siyaset, herkesin yararına olan bir toplum düzeni kurma çabasından başka bir şey değildir⁴³⁶. Doğrusu siyaset, toplumun tümünü ilgilendiren veya toplumu oluşturan birimler arasındaki ilişkileri, son aşamada meşru zora dayanarak düzenleyen eylemler bütünü olarak tanımlanabilir.⁴³⁷ Siyasetin başka bir tanımı ise “bütün bir toplumun refah ve düzeni için gerekli olan hükümler” şeklinde yapılmıştır.⁴³⁸ Bir başka tanıma göre siyaset maddî-manevî değerlerin otoriteye dayalı olarak dağıtılması sürecidir.⁴³⁹

Diğer bir yönüyle siyaset, halkın maddî ve manevî, ruhî ve entelektüel seviyelerini yükseltecek tarzda yönetme, devlet işlerini yürütme ve düzenleme sanatıdır.

Siyaset olgusunun baş aktörü “insan”dır. Çünkü yönetici olmak isteyen de, yönetim hakkını devreden de, yönetim şeklini belirleyen ve uygulayan da, eleştiren de, yönetimi değiştiren de “insan”dır. Her şey insan tarafından belirlenmekte, insan tarafından uygulanmaktadır.⁴⁴⁰ Allah insanı siyasal bir özne, egemen bir varlık olarak yaratmıştır.

Alınan siyasî kararlar devletin damgasını taşıdığı, onun otoritesine büründüğü için toplumda geçerlilik kazanır. Ancak bu kararların arkasında devleti yönetenlerin tercihlerinin

⁴³³ *Kitâb-ı Mukaddes*, Hezekiel, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1988, 34: 11-15.

⁴³⁴ *Kitâb-ı Mukaddes*, Hezekiel, 34: 23-24.

⁴³⁵ Bkz. Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, çev. İ. Ergüden-O. Akınay-F. Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 226.

⁴³⁶ Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, s. 1-2.

⁴³⁷ Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul 1990, s. 21.

⁴³⁸ Pakalın, Mehmet Z, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1993,c.III, s.240.

⁴³⁹ Bkz. Turan, İlter, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, Der Yayınları, İstanbul 1997, s. 7. Siyaset sözcüğünün günümüzdeki anlamını ortaya koyan en genel tanımı ise Bülent Daver yapmıştır. Buna göre siyaset, “ülke, devlet ve insan yönetimi” şeklinde yapılabilir. Böyle bir tanım siyaseti aynı zamanda bir bilim ve de bir sanat olarak değerlendirenlere de ters gelmeyecektir. Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993, s. 5.

⁴⁴⁰ Özdemirci, Harun-Çolak, Yaşar, *Din-Devlet Din-Siyaset İlişkileri*, DİB Yayınları, Ankara 2001, s. 43.

yattığı unutulmamalıdır. Politika bilimi, devlet ve onun soyut kişiliği kavramlarının ötesinde, bu somut gerçeği bulup ortaya çıkarmak amacına yöneliktir.⁴⁴¹

Şüphe yoktur ki, insanların ve insan toplumlarının hayatları, sosyal, siyasî ve ekonomik vb. yönlerden bir bütündür ve ayrılması mümkün değildir. Siyaset de en geniş anlamda, toplumsal yapı içinde ortaya çıkan, orada cereyan eden bir faaliyettir.⁴⁴² Bu geniş alanda meydana gelen siyasî kültürün en önemli kaynağı toplumun söz ve davranış normları ile kuşaktan kuşağa aktardığı tecrübeler, teamül haline gelmiş, alışkanlık yaratmış, kalıplaşmış kurallar ve yaşam dinamikleridir. Başta gelenek olmak üzere tarih, kültür ve din gibi olgular, siyasal kültürü belirleyen en önemli unsurlardır.⁴⁴³

İslâmiyet ve siyaset arasındaki ilişkileri, sanki ebedî ve zamanla kayıtlı olmayan bir ilişki varmış gibi ele almak, yöntemsel ve tarihsel açıdan hatalı görünmektedir. Tarihsel süreç içinde hatalı uygulamalar, çoğalıp karmaşıklaşmış ve Müslüman toplumlar, sosyolojik olarak farklılaşmıştır. Buna paralel olarak İslâm Siyaset Kuramı da dönüşüme uğramıştır. Kur'an'ın mesajının siyasal ve toplumsal ifadesinin ne olması gerektiği konusunda Müslüman düşünürler arasında geniş bir görüş yelpazesinin var olduğu da göz ardı edilmemelidir.⁴⁴⁴

Dinsel olanın nerede bitip, siyasal olanın da nerede başladığı sorunu, bir yandan kelâmın, diğer yandan da siyaset ile ilgili bilimlerin katılımıyla aydınlatılabilir. Dinsel yapı ve değerler, içlerinde insan ilişkileri barındırdıkları sürece, dolaylı olarak sosyal ve siyasal gelişmelere yön verebilirler demektir.⁴⁴⁵

“... İslâm sosyal realiteyle bağlarını her zaman korumuştur. Bütün tarihi boyunca, halkın ve toplumdaki grupların emellerinden tecrit edilmemiştir. Hatta bazı zamanlar bu

⁴⁴¹ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 25.

⁴⁴² Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 4.

⁴⁴³ Çetin, Halis, *Türk Toplum Sözleşmesi (Siyasetin Sosyolojik Temelleri)*, Lotus Yayınları, Ankara 2004, s. 25-26.

⁴⁴⁴ Bkz. *Siyaset*, ed. Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2000, s. 542.

⁴⁴⁵ Evkuran, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 180.

*emellerin savunulmasına hizmet etmiştir. İslâm her zaman için, sosyal sürecin bir parçası olagelmiştir.*⁴⁴⁶

2) İslâm'da Devletin Şekli

Hamidullah; *“İslâm'da devletin pratik geleneği şüphesiz Hz.Peygamber'in uygulamalarına dayanır. Ancak şunu açıkça belirtmek yerinde olur ki, bu dönem bize şekil konusunda açık bilgiler vermemektedir. Çünkü Hz.Peygamber din ve devlet başkanlığını aynı anda temsil ediyor, vefatıyla birlikte peygamberlik şeklinde beliren dinî liderlik son buluyordu.*⁴⁴⁷ demektedir.

Kur'an-ı Kerim, siyaset bilimine konu olacak biçimsel siyasî düzenleme ve iktidarı elde etme yöntemlerinden bahsetmez. Diğer bir ifade ile Kur'an normatif değerler vazetmemiş, biçimle ilgilenmemiştir. Kur'an'da hiçbir sahada bir model, sistem veya rejimin sistematiği bulunmaz. Siyasî yapının dinamik olmasından dolayı sürekli değişeceğinden bu değerleri temel alarak zamana uygun ve sistem ve modelleri oluşturmak Müslümanlara bırakılmıştır.⁴⁴⁸ Bir başka ifade ile Kur'an'ın, siyasî faaliyetlerin kilometre taşlarını koyduğunu, diğer hususları çağlarına göre insanlara bıraktığını görmekteyiz.⁴⁴⁹

Kur'an'ın siyasî bir model içermeyip, bunun tespitini insanlara bıraktığı iddiasına birçok araştırmacıda rastlamak mümkündür.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Roberson, B.A, “Islam and Europe: An Enigma or a Myth”, *Middle East Journal*, vol. 48, n. 2, Spring 1994, s. 305.

⁴⁴⁷ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, s. 75; Bkz. Bayındır, Abdülaziz, *Din ve Devlet İlişkileri-Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul 1999, s. 86-87.

⁴⁴⁸ Kahveci, Niyazi, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara 1996, s. 58-59.

⁴⁴⁹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 6. Ayrıca bkz. Devâlibî, Muhammed Ma'ruf, *İslâm'da Devlet ve İktidar*, çev. M. Said Hatiboğlu, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 38.

⁴⁵⁰ Bkz. Ammara, *İslâm Devleti*, s. 276; Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, Yöneliş Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 40-41; Macit, Nadim, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, ss. 27, 39; Özek, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul ty, s. 648; Ünal, A. Bülent, *İlk Devir Hâkimiyet Anlayışı*, s. 108; Sürür, Taha Abdülbâki, *Kur'an Devleti*, s. 145 vd; Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, s. 217; Niyazi, Mehmet, *İslâm Devlet Felsefesi*, s. 49; Hatiboğlu, M. Said, “Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD*, Ankara 1978, c. 23, s. 141-142; Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV, Ankara 1993, s. 7-8.

Siyaset Müslüman toplumun bilgi ve eylemiyle doğrudan alâkalı olup, Kur'an'daki metinlerin lafzî anlamıyla bire bir örtüşen bir alan değildir. Çünkü burada asıl rol, siyasî modelin kurucusu olan fertler ve tarihi şekillendiren iç ve dış dinamiklerdir.⁴⁵¹

3) Devlet Mefhumu ve Yönetici Atama

Siyasetin icrâsı için gerekli olan örgütler ağı devlet olarak adlandırılır. Devlet, belli bir toprak parçasında bir hükümete ve ortak kanunlara bağlı olarak yaşayan bir milletin ya da milletlerin meydana getirdiği siyasî bir birliktir.⁴⁵²

Başka bir tanıma göre devlet, belli bir ülke üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip, bir üstün iktidar tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiği siyasal kuruluştur.⁴⁵³

Devlet kendi içinde yönetenler ve yönetilenler farklılaşmasının gerçekleştiği, yani bir siyasî otoritenin bulunduğu herhangi bir insan topluluğu biçiminde de tanımlanabilir.⁴⁵⁴

Devlet, toplum adına hareket edebilen, bu amaçla güç kullanabilen, toprağı ve insanıyla birlikte tüm bir ülkeyi temsil eden, onun simgesi olan bir kurumdur.⁴⁵⁵

Hukukî açıdan devlet belirli bir ülkede, üstün bir iradenin hâkimiyetine bağlı olarak yaşayan insanlar topluluğunun oluşturduğu, ayrı ve bağımsız bir şahsiyete sahip, hukukî bir kurum biçiminde tanımlanabilir.⁴⁵⁶

Bu tanımlardan devleti oluşturan temel öğelerin halk, ülke ve siyasî iktidar olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵⁷ Ancak burada şu ayrıntıyı da belirtmek gerekir. Devleti tanımlarken egemenlik yerine, iktidar unsurunun tanımlamada yer alması, hukukî tutarlığa aykırıdır. Zira

⁴⁵¹ Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 33-34.

⁴⁵² *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları, Ankara 1966, c. 13, s. 153.

⁴⁵³ Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, s. 17.

⁴⁵⁴ Duguít, Leon, *Hukûk-ı Esâsiyye*, (Birinci cilt: Kâide-i Hukukiyye-Devlet Meselesi), çev. Menemenli Zâde Edhem, Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyatı, Matbaâ-i Âmire, İstanbul 1339, s. 300; Kubalı, Hüseyin Nail, *Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar ve Siyasî Rejimler)*, İÜHF Yayınları, Kutulmuş Matbaası, İstanbul 1969, c.I, s. 165.

⁴⁵⁵ Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyaset Bilimi*, İmge Kitabevi, Ankara 1987, s. 88.

⁴⁵⁶ Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 23.

⁴⁵⁷ Bkz. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 17; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 89.

egemenlik unsuru devleti kuran ve ona hukukî bakımdan şahsiyet kazandıran sürekli bir irade olduğu halde, iktidar olgusu siyasî ve arızî niteliktedir.⁴⁵⁸ Devlet, siyasî faaliyetin de temelini teşkil etmektedir.⁴⁵⁹

Devletin insanların yine insan için kurdukları bir örgüt⁴⁶⁰ olduğunu ifade ettikten sonra, sıra devleti icra ettiren organ olan hükümeti tanımlamaya gelir. En basit ve anlaşılır olarak “devlet”in görevlerini yerine getirmek için kullandığı araca ve yonteme hükümet adı verilmiştir.⁴⁶¹

“Hükümet” soyut bir kavram olup, ancak onu icrâ ettirecek insanların varlığı ile pratik alanda iş görür hale gelir. İslâm dünyasında yönetim ile ilgili tartışmalar “imamet” başlığı altında yer almıştır.

İmamet konusunu ilk önce Şîâ’dan Ali b. İsmail b. Meysem et-Temmâr ve Hişam b. el-Hakem’in ele alıp yazdıkları anlaşılmaktadır. İmamet meselesinin ilmî zeminde ilk olarak Şîâ tarafından inceleme konusu yapılması, bu alanla ilgili yapılacak çalışmaların gelecekte alacağı biçimi etkilemiştir. Zira Şîâ’nın siyasî fikirlerini itikat alanına taşımaya dönük yaklaşımı konunun bir kamu hukuku ve siyaset bilimi sorunu olarak ele alınmasını büyük ölçüde engellemiştir. Sorunun ilmî tarzda ilk defa Şîâ tarafından incelenmeye başlaması, diğer ekollere mensup ilim adamlarınca yapılan çalışmaların sınırlarını, ele alış biçimlerini, metodolojilerini ve içeriklerini etkilemiş, hem inceleme alanının sadece devlet başkanlığı ile sınırlı tutulmasına, hem de meseleye itikadî açıdan bakılmasına neden olmuştur.⁴⁶²

⁴⁵⁸ Bkz. Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 22; Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri*, s. 15; Özek, Çetin, *Siyasal İktidar Düzeni ve Fonksiyonlar Aleyhine Cürümler*, İÜHF Yayınları, Cezaevi Matbaası, İstanbul 1967, s. 43.

⁴⁵⁹ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, ss. 9, 22.

⁴⁶⁰ Lipson, Leslie, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, s. 10.

⁴⁶¹ Lipson, a.g.e, s. 470.

⁴⁶² Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 86; Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 116; Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 31-32; *Sistemantik Kelâm*, s. 34.

Doğrusu İslâm fırkaları içinde iktidarı talep eden ve iktidara alternatif olan bir model, Şiâ tarafından öngörülmüştür. Şiâ iktidarı ele geçirmek için alternatif olarak “imamet” teorisini geliştirmiştir.⁴⁶³

Şiâ'nın düşünce tarzı eski Pers kültürünü ve siyasetini Hz.Ali üzerinden Araplar üzerinde hâkim kılma çabası şeklinde değerlendirilebilir. İran mitolojisinin bazı konularının, Şiî düşüncede yeniden yorumlanarak üretildiği bilinmektedir. Yönetimde veraset hükümdarın tanrısal hakkı, yarı insan yarı Tanrı yöneticiler, kutsanmış aile motifleri Şiâ'nın İslâmîleştirdiği temel mitoslardandır.⁴⁶⁴ Tarihsel süreç içerisinde yaşanan olaylara bağlı olarak mehdîlik ve ric'at görüşlerinin de Şiâ'nın temel inanç esasları arasında olduğu görülmektedir.⁴⁶⁵

Şiâ, Hz.Peygamber'in karizmatik otoritesinin muhafazası ve kurumsallaştırılması doğrultusunda, karizmanın rutinleşmesi değil, daimileştirilmesi yönünde bir olgu ortaya koydu. Böylece Şiî İslâm anlayışı ortaya çıktı. Şiî hiyerarşide imamlar peygamberden daha alt bir konuma yerleştirilmişlerdir. Bununla birlikte otoritelerinin biçim ve tabiatı şahsî ve karizmatiktir. Fakat Peygamber'in karizmatik otoritesi Allah tarafından tanımlandığı, “yetkilendirildiği” halde, imamların otoritesi Peygamber'den gelir. Şiâ'ya göre “lider” tayini topluma terk edilemezdi.⁴⁶⁶

İmamet meselesi, Zeydiyye dışında kalan Şiîler hariç, hiçbir müslüman ekol tarafından bir akâid konusu yapılmamıştır. Ehl-i Sünnet imamet meselesini güncele ait ikincil bir mesele olarak görürken, Mu'tezile de imameti dinin aslî bir ilkesi görmemiştir. Görselelerdi onu kendi

⁴⁶³ Ay, Mu'tezile ve *Siyaset*, s. 109. Ancak bunu yaparken “imamet” doktrinini “nübüvvet” inancı ile kıyaslamak suretiyle, imamlar hakkındaki inancı ve onlara bağlılığı imanın bir parçası ve şartı olarak saymıştır. Buna göre “iman” ancak imametle tam bir mükemmelliğe ulaşabilirdi. Bkz. er-Rayyis, Ziyauddin, *en-Nazariyyetu's-Siyasetu'l-İslâmiyye*, Kahire 1979, s. 164-165. Bkz. Ay, Mu'tezile ve *Siyaset*, s. 112; Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 119-120.

⁴⁶⁴ Bkz. er-Rayyis, Muhammed Ziyauddin, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yayınları, İstanbul 1995, s. 69-70.

⁴⁶⁵ Bkz. el-Muzaffer, Muhammed Rıza, “Şiâ İnançları”, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978, s. 63-68.

⁴⁶⁶ Bkz. Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, s. 21.

temel ilkeleri içinde zikrederlerdi. Hariciler ise bu konuda seçim ilkesini benimseyerek, imamet için gerekli şartları barındıran her müslümanın imamete gelebileceğini savunmuştur.

Her ne kadar erken dönemlerden itibaren Şiâ dışındaki Müslümanlar imamet meselesini bir inanç konusu yapmamış ve onu siyasete ait bir mesele olarak görmüşlerse de, bu mesele Hz.Peygamber'in vefatından itibaren üzerinde en çok konuşulan ve ilk ihtilaf edilen meselelerden olması itibariyle başta kelâm, mezhepler tarihi kitapları olmak üzere hemen hemen bütün kitaplarda tartışıla gelen bir sorun olmuştur.⁴⁶⁷

İmamet düşüncesinin siyasî anlamda bir bozulmaya uğraması, imamet meselesinin fikhın değil, teolojinin bir konusu olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶⁸ Aslında bu durum tamamen bir zorunluluğun sonucudur. Çünkü Şiâ'nın imameti inanç meselesi olarak görmesine tepki olarak Ehl-i Sünnet, bunu İslâm inançlarını bozacak bir tehlike olarak telakki etmiş ve doğal olarak kelâm yoluyla savunmaya geçmiştir. Tartışmalar bu zeminde başlamış ve devam etmiştir.⁴⁶⁹

Hükümetlerin meşrulaştırılması konusunda, pratik siyasî gelişmeler sonucu ortaya çıkan zaruret hali türünden açıklamalara daha ziyade imamet tarihinin ilk dönemlerinde rastlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki Allah'a yönelik "hüküm" deyiminin anlamı toplum siyaseti ve yönetim sistemi değildir.⁴⁷⁰ Burada amaçlananın meselelerin ayetlerin ışığında çözülmesi olup, Allah'ın hüküm koyması, ayetlerini onları insanlara ulaştıran ve açıklayan elçisiyle göndermesidir. "*Hüküm vermekte anlaşmazlığa düştüğümüz meseleleri Allah'a ve Resûlü'ne götürün*"⁴⁷¹ tarzındaki tüm ayetlerde kastedilen mânâ budur.

⁴⁶⁷ *Sistemik Kelâm*, s. 34. Bkz. Macit, "Bilginin İmkânı Bağlamında Dinî Otorite", *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 189.

⁴⁶⁸ Musavi, Ahmet, "Velâyet-i Fakih Teorisi ve Şii Fıkıh Literatüründeki Yeri", çev. Halim Sırçancı, *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar* içinde, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, s. 162.

⁴⁶⁹ Şiâ'nın ortaya attığı şekildeki "imamet" teorisinin, bireyin egemenliğini, imamın otoritesi altında ezdiği bir vakıdır. Bugünkü İran rejiminin kurucusu Ayetullah Humeyni'nin eseri olan "Fakih Otoritesi"ne göre devlette en yüksek meşru otorite tek bir "fakih"tir. Bu makamdaki kişi hükümetin icraatlarını ve çıkardığı yasaları İslâm'a aykırı bulduğu takdirde iptal etme yetkisine sahiptir. Böyle bir makama geçmişteki, İslâmî doktrin ve uygulamalarda hiçbir zaman yer verilmemiştir. Bkz. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s. 48.

⁴⁷⁰ Ammara, *İslâm Devleti*, s. 59.

⁴⁷¹ Âl-i İmran/55.

İnsanın hükümdar olması siyasette zorunludur. Allah'ın mutlak hâkimiyeti ile dünyada siyasal mânâda insanın hâkimiyetini karşı karşıya getirmekten kaçınmak gereklidir. İslâm dininin ruhban sınıfı reddetmesi dolayısıyla, devlet otoritesinin dinî karakterli olmadığını gösterir. Bu yüzden dinin, siyasî otoriteyi tayin etmediği açıktır. Öyleyse yönetim beşerî bir olaydır. Yönetimin dayanacağı ilkeler de, yani yönetimin normatif yapısı da insana dayanmaktadır. Kısacası yönetim bir insan işidir.⁴⁷² İnsan, insanca yaşayabileceği siyasî yapılanmayı, vahiyden ve insanlığın bilgi birikiminden yararlanarak gerçekleştirecektir.⁴⁷³ Kanunu oluşturacak olan insandır. Uygulayan da insandır. Kanunsuzluk durumunda yargı yoluyla devreye giren de yine insandır. Allah sadece öneriler yapar. İnsan bu önerilere uyarsa başarılı olur.⁴⁷⁴ Tüm bunlar insanın egemen bir varlık olduğunu gösterir. Çünkü egemen olmayandan kanun yapmasını, bu kanunları uygulamasını ve de kanunlara uymayarı cezalandırmasını bekleyemezsiniz.⁴⁷⁵

Adalet kavramı altında toplanan bütün değerler, bir aracıyı, kadı, müctehit, imam veya halifeyi gerekli kılan şartlardır. Burada otorite kavramı içindeki vasıfların davranış ve fonksiyonların bir araya geldiğini görüyoruz.⁴⁷⁶ Ayrıca adalet ve huzur gibi kavramların sadece dinî bir içeriğe sahip olmadığı, evrensel değerler olduğunu burada belirtmeliyiz. Kısacası bu değerleri korumak ve yaşatmak, hangi inanç ve ideolojiye sahip olurlarsa olsunlar, tüm toplumların ortak hedefidir.

⁴⁷² İşcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm*, s. 90.

⁴⁷³ Onat, Hasan, "İslâm'da Yeniden Yapılanma Üzerine", *AÜİFD*, c. 40 (Özel Sayı), Ankara 1999, s. 206.

⁴⁷⁴ Bu konuda bkz. Fırlalı, "Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler", s. 145.

⁴⁷⁵ İslâm tarihindeki düşünce akımlarına bakıldığında, Şîâ'da insan, Ehl-i Sünnet'te zümre, Haricilerde ise milletin tercihi şeklinde ortaya çıkan üç tarz-ı siyasete de rastlanmaktadır. Bunların hepsinde ortak olan yönetim ve yöneticinin zorunluluğudur. Bkz. Gümüšoğlu, Hasan, *İslâm'da İmamet ve Hilafet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1999, s. 102-104; Musavi, Ahmet, "Velâyet-i Fakih Teorisi..." s. 167; Amidî, Seyfüddîn, *el-İmâmetu min Ebkârî'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, neşr. Muhammed Zübeydiye, Beyrut 1992, s. 74; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, neşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut ty, c. IV, s. 149; el-Ferrâ Ebû Ya'la, Muhammed b. Huseyn, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1983, s. 19; Ahmed, Manzaruddin, "Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar", s. 98.

⁴⁷⁶ Arkoun, Muhammed, "İslâmî Düşüncede Otorite Kavramı", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 58-59.

“Allah’a, Peygamber’e ve sizden olan Ulu’l-emr’e itaat edin.”⁴⁷⁷ ayeti, ümmetin yöneticiye itaati teorisinin temelinde yer almıştır.⁴⁷⁸ Burada doğal bir sıralama karşımıza çıkar. İslâm’da devlet ya da hükümet başkanı şer’î değil sivil bir otoritedir. Yönetim tamamen sivil bir iştir. Dolayısıyla siyasî iktidarın kaynağında diğer insanlar vardır. Devlet reisi ve yönetimi konusunda Sünnî kelâmcılar iktidarın sivillliğini kesinlikle vurgulamışlardır. Devleti inancın bir parçası değil, bir kamu yararı ve toplumsal örgütlenme meselesi olarak değerlendirmişlerdir. Bu, otoritenin ilâhî olduğunu reddetmek, onu insan doğası üzerine temellendirmek demektir⁴⁷⁹. Din salt yönetme işini kötülemediği gibi, yönetici olmayı da yasaklamış değildir.⁴⁸⁰

Burada “Ulu’l- Emr” kavramından da söz etmek gerekir. Nisa Sûresinde Allah (c.c): Ey inananlar! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden emir sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde çekirseniz, Allah’a ve ahiret gününe de inanıyorsanız, onu Allah’a ve elçisine götürün. En iyisi budur ve sonuç bakımından da en güzel olan budur.⁴⁸¹ buyurulmaktadır. Ayette geçen “emir sahipleri” kelimesi çoğul olarak geçtiğine göre emir sahiplerinin ikiden çok olması gerektiği, bir gramer kuralı olarak ortaya çıkmaktadır. Devlet başkanının birden fazla olması düşünülemeyeceği için, burada itaat edilmesi gerekenin yalnız devletin başında bulunan kişi olamayacağı anlaşılmaktadır. Zemahşerî, bu ayetteki “emir sahipleri” ifadesinden, ulemanın kastedildiğini belirtmektedir.⁴⁸² Söz konusu kavramın, valiler ve ulemâ,⁴⁸³ fıkıh ve din ehli⁴⁸⁴ seriyye komutanları⁴⁸⁵ Peygamber devrinde müslümanların

⁴⁷⁷ Nisâ/59.

⁴⁷⁸ Manzaruddin Ahmed, “Kur’an’da Anahtar Siyasî Kavramlar”, s. 98.

⁴⁷⁹ İşcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm*, s. 94. Bkz. Özdemirci, Harun-Çolak, Yaşar, *Din-Devlet Din-Siyaset İlişkileri*, s. 47.

⁴⁸⁰ Evkuran, *Ehl-i Sünnet Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 150.

⁴⁸¹ Nisâ/ 59.

⁴⁸² Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Tefsîru’l-Keşşâf*, tahkik ve ta’lik: Muhammed b. Amr, Kahire 1977, c.1, s. 252.

⁴⁸³ Neseî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârik et-Tenzîl*, Beyrut ty, c. 2, s. 103; Krş: Yazır, *Hak Dini*, c. 2, s. 536; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l- Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire 1980, c. 1, s. 540.

⁴⁸⁴ Cessâs, Ebû Bekir, Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkâmü’l-Kur’an*, Beyrut 1985, c. 3, s. 177. ; Yazır, *Hak Dini*, c.2, s. 536-537.

⁴⁸⁵ Firûzabâdî, Ebu Tahir Muhammed b. Ya’kûb, *Tenvîru’l-Mekâbis min Tefsîri İbn Abbas*, Beyrut ty, c. 2, s.103-104; Yazır, *Hak Dini*, c. 2, s.537.

emirleri, Peygamber'den sonra halifeleri, hâkimleri ve seriyye komutanları,⁴⁸⁶ anlamlarına geldiği de belirtilmiştir. Ayetin nuzûl sebebinden de devletin başında bulunan idareciye itaatın gerekli olduğu fikri çıkarılamamaktadır.⁴⁸⁷

Ulu'l-emr kavramı, Nisâ suresinin başka bir ayetinde de geçmektedir. Bu ayetteki ifade şöyledir: “Kendilerine güven veya korku hususunda haber geldiğinde onu yayarlar. Halbuki, o haberi Peygamber'e veya kendilerinden emir sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar onu bilirdi...”⁴⁸⁸ Burada geçen “ulu'l-emr” ifadesinden de akıl ve re'y sahipleri⁴⁸⁹ sahabenin ileri gelenleri⁴⁹⁰ kastedilmektedir. Kaldı ki, sözkonusu ayette, “Peygambere veya emir sahibi olanlara” ifadesi geçmektedir. Buradan hareketle Peygamber zamanındaki bir hadisenin kastedildiği anlaşılmaktadır. Hamdi Yazır bu ayetin tefsirini yaparken “ulu'l- emr”i, bir işe selahiyet ve ihtisası bulunan kişiler olarak⁴⁹¹ anlamaktadır. Ayrıca “Herhangi bir işte ehliyet ve iktidara sahip olanların”⁴⁹² Allah yanında “ulu'l-emr” olduklarını da belirtmektedir. Açıklamaya çalıştığımız bu ayetler hakkında Hatipoğlu da , “Nisâ sûresinin anılan ayetlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki, işin başına geçirilecek kimsede aranan iki şart vardır: Ehil olmak, mü'min olmak.”⁴⁹³ yorumunda bulunmaktadır. Bu açıklamalar, Kur'an'da geçen “ulu'l-emr” kavramından sahasında temayüz etmiş, yani uzmanlaşmış kişilerin kastedildiğini ortaya koymaktadır.⁴⁹⁴

⁴⁸⁶ Beyzavî, Ebu Said Abdullah b Ömer, *Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut ty, c. 2, s.103; Yazır, *Hak Dini*, c. 2, s.537.

⁴⁸⁷ Bağdadî, Ali b. Muhammed, *Lubabu't- Te'vil fî Maâniti't-Tenzîl*, Beyrut ty, c. 2, s. 103; Yazır, *Hak Dini*, c. 2, s.535; Hatipoğlu, Mehmet Said, “İslâm'da İlk siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşiliği”, s. 142-144. Bkz. Akbulut, *Sahabae Dönemi İktidar Kavgası*, s.76.

⁴⁸⁸ Nisâ/83.

⁴⁸⁹ Bağdadî, *Lubabu't- Te'vil*, c. 2, s. 124; Firûzabâdî, *Tenvîru'l- Mekâbis*, c. 2, s. 124.

⁴⁹⁰ Beyzavî, *Envaru't- Tenzîl*, c. 2, s. 124; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, c.1, s.260; Neseî, *Medârik et-Tenzîl*, c. 2, s.124.

⁴⁹¹ Yazır, *Hak Dini*, c. 2, s.556.

⁴⁹² Yazır, *Hak Dini*, c. 2, s.556.

⁴⁹³ Hatipoğlu, “Hilâfetin Kureyşiliği”, s. 143.

⁴⁹⁴ Akbulut, *Sahabae Dönemi İktidar Kavgası*, s.77.

B)SİYASÎ İKTİDAR

Siyasetin ana konusu iktidar olgusudur. İktidar kavramı insanî ilişkilerin, bir arada yaşamanın tabii sonucudur.⁴⁹⁵Siyasî iktidar, ülke dâhilindeki “en üstün” iktidar olması yönüyle de öteki iktidar türlerinden ayrılır. Siyasî iktidar ile diğer sosyal iktidarlar arasında eşitlik değil, hiyerarşik bir ilişki mevcuttur. Bununla birlikte siyasî iktidarın bahse konu olan “en üstünlük” niteliği “mutlak bir üstünlük” anlamında değerlendirilmemelidir.⁴⁹⁶

Siyasî iktidar denilince yöneten ve yönetilenlerin pay sahibi olduğu bir ilişki anlaşılmalıdır. Siyasî iktidar, devlet iktidarını belirlenen hukukî sınırları dâhilinde kullanma yetkisidir. Buna göre devlet organlarının genel ve geniş anlamda haiz olduğu yetkiye, yani devlet yetkilerini kullanma veya devlet adına icrada bulunma hakkına siyasî iktidar denilmektedir.⁴⁹⁷

1) Siyasî İktidarın Meşruiyeti

İnsanlar arasındaki iktidar ilişkisi, yani kişi ya da gruplardan birinin ötekini, irâdesi dışında, belli bir doğrultuda davranmaya sevk eden etkilemeye dayalı ilişki, herkes tarafından kabul edilmek suretiyle kurumsallaşarak meşruiyet kazanır ve hukukî bir içeriğe kavuşursa, o tür iktidara artık haiz bulunduğu nitelikten ötürü “otorite” denir.⁴⁹⁸

Görülüyor ki, siyasal iktidarın en önemli niteliği “rıza” ve buna bağlı olarak ortaya çıkan “itaat” unsurudur.⁴⁹⁹ İktidar sadece güç unsuruna bağlı olarak varlığını sürekli sürdürmeyi başaramaz. Siyasî iktidarın meşruiyeti sorunu, iktidar için çok önemlidir. Çünkü bir siyasî sistemde, yönetilenler, iktidarın meşruluğuna inandıkları ölçüde onun kararlarına kendiliklerinden uyma eğilimi gösterirler, hatta gerekli sayarlar. İşte bu durumda iktidar, zora

⁴⁹⁵ Macit, *Din-Siyaset İlişkinin Teolojik Yorumu*, s. 23. Bkz. Öztekin, Ali, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 3.

⁴⁹⁶ Bkz. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 29 vd. Kışlalı'nın “siyasî iktidar” tanımı yeterince kapsamlıdır. Buna göre siyasî iktidar, en genel, en kapsamlı, en üstün, toplumu oluşturan bireyler üzerinde zor kullanma tekeline sahip bulunan bir iktidar şeklidir. Bkz. Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 90-91. Bkz. Heller, Hermann, “Power Political”, *Encyclopedia of the Social Sciences*, The Mac Millian Company, New York 1957, c.XIII, s. 301; Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 8-9.

⁴⁹⁷ Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 203.

⁴⁹⁸ Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara 1993, s. 117.

⁴⁹⁹ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 30.

başvurma gereksinimi duymaksızın itaati sağlamış olur. O halde “meşruiyet”, yönetimi kolaylaştıran, onu daha istikrarlı ve etkili kılan bir faktördür.⁵⁰⁰

İnsan toplumlarını oluşturan bireyler arasında düşünce, çıkar ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma her zaman var olmuştur. Bu çatışmanın nedeni ise iktidarın ele geçirilmesidir. İnsanlarda bulunan başkalarına hükmetme arzusu, başa geçme isteğini doğurmaktadır. Çünkü yöneten insan, diğer insanlara hükmetmekte ve daha çok istediği gibi yaşamaktadır. Başa geçmeyen ise başkalarının istediği gibi yaşamak durumundadır. Maslahat icabı, insanların topluluk halinde yaşamaları sonucu, bu başa geçme, tek olma ve bağımsızlık insanın yaratılışındandır. İnsandaki iktidar arzusunu, iktidarın sağladığı nimetler de tahrik etmektedir. Hatta bazen insan, sırf iktidar için dahi iktidarı isteyebilmektedir.⁵⁰¹

Toplumunu yönetecek olan gücün iktidar yetkisinin meşruiyetini nereden veya kimlerden alacağı sorusu, din-siyaset tartışmalarının önemli bir bölümünü oluşturur. Basit bir tasnifle, eğer yönetici sınıf yönetme yetkisini Tanrı’dan veya Tanrı adına hareket ettiğini iddia eden bir kişiden veya kurumdan alıyorsa buna “teokrasi”, halktan alıyorsa buna “demokrasi” denir.⁵⁰²

Teokratik anlayışta “siyasal iktidar”ın meşruluk temeli önceleri gökyüzünde, Tanrı’da kutsal kaynaklarda aranmıştır. İlkel toplumlardan yakın zamanlara kadar bu inanç değişik şekillere ve anlayışlara bürünerek uzanır gelir. Bu teolojik meşruluğun en ilkel türünü eski çağların Tanrı-Kral’larında mesela Mısır Firavunlarında görmek mümkündür. Sonradan bu anlayış biraz değişmiş ve hükümdarın kendisinin Tanrı olmayıp, ancak “Tanrı’nın Oğlu” olduğu anlayışına geçilmiştir.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Bkz. Ay, Mahmut, *Mu’tezile ve Siyaset*, s. 93; Easton, David, *A Systems Analysis of Political Life*, University of Chicago, Chicago 1967, s. 279 vd; Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 5; Esed, Muhammed, *İslâm’da Yönetim Biçimi*, s. 54-55.

⁵⁰¹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 3. Bkz. Kapani *Politika Bilimine Giriş*, s. 5.

⁵⁰² Bkz. Kapani, a.g.e, s. 49-50.

⁵⁰³ Bkz. Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabala Yayınevi, İstanbul 2007, s. 93-96, 117-126; Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004, s. 57, 60 vd; Kapani, *Kapani Politika Bilimine Giriş*, s. 48-49; Zabunoğlu, Yahya Kemal, *Kamu Hukukuna Giriş: Devlet Tanım, Kaynaklar ve Unsurlar*, AÜHFY, Ankara 1973, s.114; Gözler, Kemal, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 2. Baskı, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa 2002, s. 51; Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 5. Bası, Beta Yayınları, İstanbul 1998, s. 87.

Gelişmiş ve sistemleştirilmiş teokratik doktrinlerin ortaçağın sonlarında ortaya çıktığı görülür. Katolik kilisesinin ve dogmalarının bu teorilerin oluşmasında önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Avrupa’da mutlak monarşilerin kurulmasıyla birlikte kralların hükümlerlik haklarını meşru bir temele dayandırma zorunluluğu da kendini göstermiştir. İsa Peygamber’in havarilerinden olan Saint Paul daha başlangıçta bütün iktidarların Tanrı’dan geldiğini ileri sürmüştür.⁵⁰⁴ O halde krallar da iktidarlarını doğrudan doğruya Tanrı’dan O’nun kutsal iradesinden alırlar.⁵⁰⁵ Bu bakımdan Kral, Tanrı’nın bir görüntüsü sayılır. Ona sadece bir insan gözüyle bakmak hata olur. Bütün mükemmellikler, değerler Tanrı’da birleştiği gibi, bu toplumda yaşayanlar da Kral’ın kişiliğinde birleşmişlerdir.⁵⁰⁶

Teokratik doktrinler etkinliklerini on sekizinci yüzyılın sonuna kadar koruyabilmişlerdir. Ancak bu yüzyılın içinde ortaya çıkan yeni fikrî akımlar, iktidarın meşruluk kaynağını gökyüzünde değil, fakat yeryüzünde ve toplumda aramak gerektiği görüşünü işlemeye başlamışlardır. Tabii hukuk mektebi ve özellikle Rousseau tarafından geliştirilen bu fikirlerin 1789 Fransız İhtilali’ni büyük ölçüde şekillendirdiğinde şüphe yoktur.⁵⁰⁷

Millî egemenlik teorisine göre belli bir zamanda ülkede yaşayan insanların kişiliklerinden ayrı bir manevî kişiliği olan millet, egemenliğin tek meşru kaynağı ve sahibidir. Egemenlik, şüphesiz ki onu açıklayacak ifade edecek bir iradenin varlığını gerektirir. Millet, fizik bir varlığa sahip olmasa da, bir “manevî kişi” olarak kendine özgü bir iradeye sahiptir. Egemenlik bu millî iradede kendisini bulur ve onun tarafından seçilen temsilciler tarafından kullanılır. Millî egemenlik teorisinin getirdiği tek yenilik ya da değişim

⁵⁰⁴ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 48-49. Ayrıca bkz. Johari J.C, *Principles of Modern Political Science*, Sterling Publishers, New Delhi, 1989, s. 142; Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, AÜHFY, No:485, Ankara 1986, s. 6-7; Koçak, Mustafa, *Devlet ve Egemenlik*, s. 108.

⁵⁰⁵ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 48-49.

⁵⁰⁶ Bkz. Okandan, Recai Galip, *Umumi Amme Hukuku*, İUHFY, İstanbul 1976, S. 784; Akın, F. İlhan, *Kamu Hukuku*, Üçdal Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul ty, s. 121.

⁵⁰⁷ Bkz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*; Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yöntemler*, s. 209-210; Miller, James, *Rousseau: Dramer of Democracy*, Yale University Pres, New Haven 1984, s. 118-120; Sancar, Mithat, “Değişen Egemenlik Sürecinde Meşruiyet Sorunu ve Anayasal Düzen”, *Anayasa Yargısı*20, Aym Yayınları, Ankara 2003, s. 159.

egemenliğin sahibi ve öznesi konusundadır. Eskiden krala ait olan egemenliğin, olduğu gibi millete ait olduğu ortaya konmuştur.⁵⁰⁸

Burada “millet iradesi” ve “halk iradesi” kavramlarının da irdelenmesi gerekir. Buna göre “millet” manevî bir kavram olup, fizik varlığı olmayan, yalnız halen yaşamakta olanları değil, fakat ölmüş kişileri ve henüz doğmamış çocukları da kapsayan bir kavramın “iradesi”dir. Bu bakımdan millî irade, tamamen anlamsız bir deyim, sosyal gerçeklikle hiç ilgisi bulunmayan boş bir kavramdır.⁵⁰⁹

Milletin iradesi olamayacağına göre, bir seçim veya referandum sonunda ortaya çıkan şey, onun bugün yaşamakta olan bölümünü oluşturan “halk”ın iradesidir, denebilir mi? “Halk iradesi” daha somut bir deyim olmakla beraber gene de realiteye uymaz. Şu halde seçimlerde fiilen iradesini açıklayan “halk”, sadece seçmen niteliğine sahip olan vatandaşlardır.⁵¹⁰

Toplumu oluşturan bireyler kendilerine ait olan yönetim haklarını başka birine bir süreliğine

⁵⁰⁸Bkz. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 51-52. Egemenliğin toplumu oluşturan bireylerin herbirine ayrı ayrı verilmesiyle ortaya çıkan egemenliğe “halk egemenliği” denir. Gerek “millet egemenliği” gerekse “halk egemenliği” kavramlarının ortak noktası, egemenliği monarka ya da hükümdara değil, insanların eline vermeleridir. Ancak “millî egemenlik” teorisinde, egemenliğin soyut bir bütün olarak kendisine manevi kişilik tanıyan millete verilmesine karşılık, “halk egemenliği” teorisinde egemenlik somut olarak belli bir zamanda millî topluluğu meydana getiren vatandaşlar kitlesine verilmektedir. Bkz. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 52. Şu halde “halk egemenliği” anlayışında devletteki üstün güç ya da egemenlik, kendisini oluşturan bireylerden ayrı, manevi bir kişi olarak karşılanan bir varlığa değil, doğrudan doğruya toplumu oluşturan bireylere aittir. Toplum bireylerden oluşur ve her bireyin egemen gücün kendi payına düşen kısmına sahip olması gerekir. “Halk Egemenliği” teorisinde oy kullanma bir hak olmasına karşın, “millî egemenlik” teorisinde bu bir görev sayılır. “ Milli Egemenlik” teorisinde fizik varlığı olmayan milletin kendi adına konuşacak sözcülere ya da temsilcilere ihtiyacı vardır. Çünkü “millet” hem geçmişi ve hem de geleceği kapsayan farazi bir topluluktur. İradesi de bu manevi, kolektif yapıya dayanır. Bu bakımdan “millî egemenlik” anlayışında egemenliğin kullanıcısı ile kaynağı ayrılmıştır. Bkz. Yack, Bernard, “Popular Sovereignty and Nationalism”, *Political Theory*, vol. 29, Number:4, August 2004, s. 520; Sarıca, Murat, *Fransa ve İngiltere’de Emredici Vekaletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*, İÜHF Yayınları, İstanbul 1969, ss. 182-183,186-187. Bu da zorunlu olarak *temsili sistemi* gerektirir. “Halk Egemenliği”nde ise gerçek fizik varlığa sahip olan vatandaş kitlesi, gerektiğinde kendi iradesini aracısız ve direkt olarak açıklamak imkânına sahiptir. Bkz. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 53. “Yine tamamen teorik olarak, “Millî Egemenlik” ilkesinde kuvvetler ayrılığı ilkesine ikinci meclis ve kanunların anayasaya uygunluğunun kontrolü gibi fren ve denge mekanizmaları yer alabildiği halde, “halk egemenliği” ilkesi halk egemenliğini frenleyecek ya da geciktirecek bu tarz mekanizmalarla pek kolay bağdaşmaz” Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 53. “Bu nedenle “halk egemenliği” anlayışı hem doğrudan demokrasi, hem de genel oy ilkesine daha uygundur. Bkz. Hakyemez, Yunus Şevki, *Egemenlik Kavramı*, s. 65. Sonuç olarak, “Halk egemenliği” somut ve bireylerin egemenliğinden oluştuğu için bölünebilir niteliğe sahipken, “millet egemenliği” soyuttur ve bölünemez. Bkz. Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, 4. Bası, İÜHF Yayınları, İstanbul 1980, ss. 151,154-155; Bkz. Okandan, *Amme Hukuku*, s. 765.

⁵⁰⁹ Bkz. Okandan, *Amme Hukuku*, s. 764-765; Duguit, Leon, “Egemenlik ve Özgürlük”, s. 391; Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, s. 154-155; Yack, Bernard, “Popular Sovereignty and Nationalism”, s. 520; Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku*, c.1, s. 207.

⁵¹⁰ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 55-56; Ayrıca bkz. Sayman, Yücel, “Egemenliğin Gerçek Sahibi Bireydir.”, s.72.

devrederler. Böylece iradeleri seçtikleri kişi ya da kişilerce temsil edilir hale gelir. İşte demokratik teorilerin temelinde bu ilke yer almaktadır.⁵¹¹

Toplumlar bireylerden oluşmaktadır. Fakat birey her zaman toplumu aşar. Bu yüzden birey özgürlüğü çok önemlidir. Kur'an da birey özgürlüğüne dayanır. Bireyi zihnen köleleştiren bir toplumun gelişme ve değişme şansı yoktur. Yaratıcılık özgürlüktedir. Özgürlükçü ve çoğulcu bir siyasal sistemin yerleşmesi için de fikir ve daha da önemlisi ifade özgürlüğüne ihtiyaç vardır.⁵¹²

Kur'an toplumsal yaşamın düzenlenmesini toplumsal akla bırakmıştır. Bireyler toplumsal alandaki eylemlerini dinsel inançları öyle emrettiği için değil, toplumsal çıkar öyle gerektirdiği için yaparlar. Birey özel yaşamında irrasyonel davranırsa bile, toplumsal yaşamında rasyonel davranmak zorundadır.⁵¹³

İslâm hukukçularına göre İslâm toplumunun egemenliği, toplumun bir hakkı ve hukukî yetkisi olarak Allah tarafından bahşedilmiştir. O halde egemenliğin bir yetki olarak kaynağı ilâhî irade, sahibi de millettir. Dolayısıyla kamusal işleri, millet adına yürütmek üzere oluşan devletin yetkilerinin kaynağında en üst yetki olan millet iradesi bulunmaktadır. Toplum kendi yetkisi dâhilinde bulunan yasama, yürütme ve yargılama faaliyetlerini bizzat yerine getiremeyeceği için, temsilcileri aracılığıyla icrâ eder.⁵¹⁴

Allah'ın halka vekâleten bir yetkiyi devretmesi kabul edilemez. Çünkü “vekâlet vermek” için aynı varlık grubuna dâhil olmak gerekir. İnsanlar Allah'ın vekili değil, olsa olsa

⁵¹¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, ss. 26, 27, 108 vd; Duverger, *Siyasal Rejimler*, 17; Duguit, Leon, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Sühep Devril, AÜHF Yayınları, Ankara 1954, s. 67; Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yöntemler*, s. 212-213; Ağaoğulları, Mehmet Ali, “Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil”, *AÜSBF Dergisi*, *Muammer Aksoy'a Armağan*, Ankara 1991, s. 24.

⁵¹² Akbulut, “Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni”, s. 272-273.

⁵¹³ Akbulut, “a.g.m”, s. 272.

⁵¹⁴ Bkz.Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 147 vd, 207. Muhammed Esed'e göre “Hâkimiyet Allah'ındır” denilmesi aldanılabilecek bir durumdur. Bu ayet-i kerimeye göre İslâm Devleti'nde hâkimiyetin gerçek kaynağı şeriâtin hükümlerinde açıklandığı şekliyle “ilâhî irade”dir. İslâm toplumunun egemenliğine gelince o, vekâleten bir “hâkimiyet”tir ve bu “hâkimiyet”in ipinin ucu da Allah'ın elindedir. İslâm Devleti, halkın iradesinin bir sonucu olarak var olabiliyor ve halkın arzularına boyun eğiyorsa bile, hâkimiyetin kaynağı Allah tarafındandır. Bkz.Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 57-58. Benzer ifadeler için bkz. Sönmez, Vecihi, “Hâkimiyet veya Dinî Otoritenin Meşruiyeti”, s. 221.

görevlisi olabilir. Ayrıca yeryüzündeki her insan vekâleten değil, asaleten kendi adına iş yapar ve sorumluluklarına da katlanır. İnsan Allah'ın temsilciliğini yapmak durumunda değildir ve zaten yapamaz da. Eğer egemenliğin sahibi halk, dolayısıyla toplumu oluşturan her bir fert ise -ki öyledir- o halde fertler yetkilerini sadece kendi istek ve tercihlerine göre kullanmalıdırlar. Bunun dışında kalan ve Eş'ârî anlayışı çağrıştıran tüm yaklaşımlar, meselelerin yanlış anlaşılmasına sebep olacaktır. Âl-i İmran sûresinin 26. âyetini, hâkimiyet için gereken şartları yerine getirenler ona sahip olurken, bu şartlara sahip olmayanların onu kaybedeceği şeklinde anlamak, Kur'an'ın geneline ve hayatın gerçeklerine daha uygun olacaktır. Kâinattaki “*mülkün sahibi Allah'tır*”⁵¹⁵ ilkesini ise, dünyadaki siyasî hâkimiyetin bir zümrenin ya da sınıfın değil, herkes için olduğu ve kimsenin tekelinde olmadığı şeklinde anlamak mümkündür.⁵¹⁶ Kısacası olan biten her şey “sünnetullah”a uygun cereyan etmektedir.

Yönetim işleri konusunda topluma ait işlerin toplumsal irade tarafından düzenlenmesi, işlerin ehil olanlara verilmesinin emredildiği zaman adaletle hükmedilmesinin istenmesi⁵¹⁷ gibi durumlar da göstermektedir ki, siyasî egemenlik insana aittir. Çünkü ancak seçme iradesi olandan, ehil insanlara görev vermesi istenir. Ancak hükmetme gücü bulunandan adalet talep edilir ve ancak edindiği tecrübeye göre karar verecek olanlara, yani insanlara danışma tavsiyesinde bulunulur.⁵¹⁸

Kur'an-ı Kerim milletlerin çöküşlerinin nedenlerini, o milletlerin bizzat kendilerine bağlar: “*Bir toplum kendini değiştirmedikçe, Allah onların durumunu değiştirmez.*”⁵¹⁹

İlk Müslümanlar, gerçek değişimin kendi içlerinde başlayan değişiklik olduğunu, bunu yapıcı eylem ve yaratıcı çalışmanın izlediğini ve bunların etkin olabilmesi için şeylerin yüzeyiyle ilgilenmeyip, öze inilmesi gerektiğini biliyorlardı. Bu nedenledir ki, çağlarının tüm

⁵¹⁵ Âl-i İmran/26, 189; Mu'minûn/84, 85, 88; Kasas/70; Lokmân/26; Câsiye/37; Hadîd/10; Haşr/23; Talâk/12.

⁵¹⁶ Bkz. Kahveci, Niyazi, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 60-61.

⁵¹⁷ Şûra/38; Nisâ/58; Âl-i İmran/159.

⁵¹⁸ İşcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm*, s. 90-91. Bkz. Akdemir, Salih, *Kur'an ve Laiklik*, s. 184.

⁵¹⁹ Şirvanî, Harun Han, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, s. 35.

uygarlıklarına açılmış, tüm bilimlerini incelemiş ve her alanda çalışmışlardı. Peygamber'in ölümünden bir kuşak sonra bedevîlikten çıkmış ve medeni olmuşlardı.⁵²⁰

İnsanın iyiliklere ve güzelliklere kavuşması, tamamen aktif bir tutum içinde bulunmasına bağlıdır. Din insanlara sihirli formüller sunmaz. İnsan, hiçbir şey yapmadan sorunlarını dinin çözmesini bekleyemez. İnsan, etkin olmak zorundadır.⁵²¹

Kelâm okulları içerisinde siyasî iktidar, yönetim felsefesi ve imamet gibi konularda doğru olana en çok yaklaşan Mu'tezile olmuştur. Gerek yöneticinin seçimi sırasında ümmetin vekillerinin etkin olmasını öngören tavrında, gerekse lüzumu halinde imam azletme yetkisini tanıma konusunda, ümmetin özgürlüğünün altını çizen siyasal bir tavır sergilemiştir.

Ehl-i Sünnet'e mensup İslâm hukukçularının önemli bir kesiminin ise, siyasî iktidarın meşruiyeti konusunda Şîî anlayışı ile oldukça benzerlik arz eden bir metodoloji takip ettikleri görülmektedir. Şîî anlayış, dolaylı da olsa halifelerin nass ile kanıtlanması yoluna gidilmesini öne sürerken, ehl-i sünnet ise imamların Kureş'ten olmaları koşulunu benimsemiştir.⁵²²

2) Halkın Yönetimi Kontrolü

Yönetimin meşruiyetinin toplumla olan ilgisi, aynı toplumun yönetimi kontrolünü ve yeri geldiğinde de siyasî iktidara yönelik muhalefetini mecburi kılar.

Hükümetin çalışmalarını kontrol etmek, toplumun görevlerindedir. Hükümet görevini gereği gibi yerine getirdikçe halk ona güvenecek, doğru yoldan sapacak olursa, ondan güvenini geri alacaktır.⁵²³

İtaat nedir? sorusuna verilebilecek cevap, bir insana, kuruma ya da güce boyun eğmedir. Bunun anlamı da, insanın kendi özerkliğinden vazgeçmesi, kendi iradesi ve yargısı

⁵²⁰ Bkz. Aşmavî, *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, s. 87-88; Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, s. 47.

⁵²¹ Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, s. 25.

⁵²² Eş-Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Umm*, Mısır 1968, c.1, s. 143; İbn Teymiye, *Minhacü's-Sünne*, Mısır 1903-1904, c.2, s.260; İbn Abd Rabbihi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülişi, *Kitabu'l-Ikdu'l-Ferid*, tashih: Ahmed Emin, Kahire 1948, c.4, 258; İbn Haldun, *Mukaddime*, c.1, s.488; Maverdi, Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el- Basrî, *Ahkâmu's- Sultaniye*, Mısır 1298/1881, s.5; Welhausen, Julius, *Arab Devleti ve Sükûtu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963, s.17.

⁵²³ Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 54-55.

yerine yabancı bir güç tarafından yargılanmayı ve onun iradesini kabullenmesidir. Kişinin kendi aklına ya da inancına itaat etmesi ise bir boyun eğme değil, onaylamadır. Kendi inancı ve yargısı gerçekten kişiye aitse onun bir parçasıdır. Başkalarının yargıları, kararları yerine onları izliyorsa, kişi kendine ait oluyordur. O zaman da itaat sözcüğü mecaz anlamda ve “dışa dönük itaat” durumundan tümüyle farklı bir anlamda kullanılmış olur.⁵²⁴

“Siyasî iktidara itaat”ten kastedilen şey, kişinin önce kendi aklıyla ve inancıyla hareket edip, tercihini yaptıktan sonra yani “içe dönük itaat”ten sonra, “dışa dönük itaat”i, yani siyasî iktidara itaati gerçekleştirme şeklinde anlaşılabilir.

İtaatkâr insan tipinin karşıtı olanlar, her zaman öne çıkan, üstün olmak, hep birinci sırada olmak isteyen insanlardır. Bu duygu aşırı düşmanlık, kin, öfke ya da saldırganlıkla ortaya çıkmadığı zaman, belli bir dereceye kadar faydalı olabilir. Politik egemenlikte “ben öne geçmek istiyorum” şeklindeki söylem, beşerî bir istek ve arzudur. Bundan şikâyetçi de olunamaz.⁵²⁵

Aristo’nun ifadesiyle “siyasal hayvan” olan insanın, düşünme yeteneğini geliştirdiği andan itibaren kendi toplumsal hayatı, siyasal yaşamı üzerinde düşünmeye başlaması, bu konuda kendi kendine birtakım sorular sorması ve cevaplaması ve bu soruların cevaplarını araması kadar doğal bir şey olamaz.⁵²⁶

İslâm toplumları içinde de var olan “yöneticiye zalim de olsa itaat gerekir, çünkü o, Tanrısal iradeyi temsil ediyor” şeklindeki görüşün, ilk önce Pavlos tarafından Hıristiyanlığa sokulduğu ileri sürülmektedir.⁵²⁷

⁵²⁴ Fromm, Erich, *İtaatsizlik Üstüne*, çev. Ayşe Sayın, Kariyer Yayınları, İstanbul 2001, s. 9 vd.

⁵²⁵ Öztürk, Y. Nûri, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 262.

⁵²⁶ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 6.

⁵²⁷ Bkz. Hatemi, Hüseyin, *Hukuk Devleti Öğretisi*, ss. 67-84. Hasan Hanefî ise “yöneticiye itaat” anlayışının İslâm toplumlarında yaklaşık bin yıllık bir süreçtir var olduğunu ifade eder. Ona göre bu düşünce demokratik dönüşümü engelleyen baskıcılığın ve tahakkümün, epistemolojik, ontolojik, ahlâkî, sosyal, siyasal ve tarihsel köklerine sahiptir. Gazâlî’nin hicrî 5. yüzyılda Bağdat’ta Nizâmü’l-Mülk’ün yönetimini desteklemek amacıyla, tekçilik lehine çoğulcu düşüncüyü öldürmesinden beri durum böyledir. Gazâlî itikatta Eş’âfîlik ve fıkhîta Şâfîliği hâkim kılarak “hakikat”i tekleştirdi. O, akîde ve nassı kullanarak, bir yandan *el-İktisat* adlı eserinde Halife’ye güç ideolojisini sunarken; öte yandan *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn*’de, yönetilen halka itaat ve bağlılık ideolojisini verdi. Böylece, sultanın sıfatlarıyla, Allah’ın sıfatları arasında fark kalmamış oluyordu. Her ikisi

İnsanın egemen bir varlık olması ancak demokratik sistemlerde imkân dâhilindedir. “Muhalefet” duygusunun bizzat kendisi egemenlik göstergesidir. Başkaldırı duygusu olmayan bir varlığa insan olarak bakılamaz. İtaat insanî bir duyguysa eğer, muhalefet de en az onun kadar insanîdir. Belki de demokrasinin en ideal yönetim biçimi oluşu nispeten yeni olmasına ve diğer sistemlerde bulunmayacak ölçüde, muhalefet olgusuna yer vermesiyle ilgili olsa gerektir.⁵²⁸ Aslında İslâm bizatihî kendisi kabileciliğe, organize sosyal adaletsizliklere ve kralların mutlak hükümlerliliği fikrine karşı büyük bir sosyal ve ekonomik ayaklanmadır.⁵²⁹

Müslümanların inancının tehdit edebileceği düşüncesi, Müslüman Miras'taki “muhalefet” kavramına güçlü sınırlamalar koyar. Cemaatin birliğini bozmak böyle bir kargaşadır. Müslüman Toplumlarında devlete isyan etmiş kişiler, ilk yüzyıllardan itibaren, fitneye sebebiyet vermekle suçlanmışlardır. Bununla birlikte “fitne” hem muhalefeti sınırlamak, hem yönetenlere karşı çıkmak için kullanılabilen karmaşık bir kavramdır. Çağdaş Müslümanlara zengin miraslı bir kavram sunar ve demokratikleşmekte olan Müslüman Toplumlarında muhalefet ile ilgili tartışmaların arkasında bu yatar.⁵³⁰

de âlim, kâdir, hayy, semî, basîr, mütakellim ve mürîd'dir. Bu sıfatları Allah, zâtî sıfatları ve melekleri aracılığıyla; sultan ise doğal yetenekleri, devlet organları, istihbarat ve asayiş görevlileri aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Gazâlî, Mu'tezile gibi şer'î, alenî ve akılcı olsun, Batnîlik gibi gizli olsun, Haricilik gibi köktenci, silahlı ve açık olsun, her türlü muhalefeti “tekkîr” etti. Onu buna iten şartlar bulunulan coğrafyadaki tehditlere karşı güçlü bir devlet var etmekte. Aynı durum devam etmektedir. Nasıl ki Tanrı tek ve ezeli ise, yöneten de tektir ve ölüncüye kadar yöneticidir. Asla değişmeyen tek bir görüş vardır. Fırka-i Naciye tektir ki, o da iktidarın partisidir. Diğer bütün fırkalar ya da muhalefet partileri ise cehennemliktir. Hanefî, Hasan, “Geleneksel İslâm Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlâkî, Siyasî ve Tarihî Kökenleri Üzerine”, *Politik Teoloji Yazıları* içinde, Ek-2, çev. İlhami Güler, Ankara 2002, s. 236-237. Ayrıca bkz. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg 1998, s. 23; Tritton, A.S, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s. 58; Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1995, s. 30. Yukarıda ifade edilen düşünce tarzının ilk sonucu, siyasal düşünce alanındaki nedenliliğin reddi ve siyasî tasavvurları doğrudan Allah'ın iradesiyle izah çabasıdır.

⁵²⁸ Esposito-Voll, *İslâmiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınları, İstanbul 1998, s. 52 vd.

⁵²⁹ Ahmed, Manzaruddin, “Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar”, s. 98-99.

⁵³⁰ Esposito-Voll, *İslâmiyet ve Demokrasi*, s. 63-64. Ayrıca bkz. İkbâl, J. Cavit, “İslâm'da Devlet Kavramı”, *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar* içinde, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 69-70.

3) Siyasal İktidarın Nitelikleri

Kur'an'ın dayandığı temel ilkeler, insan özgürlüğü ve insan sorumluluğudur. Bunları ortadan kaldırmayan her sistemle Kur'an'a dayalı anlayış uzlaşır. Zaten önemli olan da ilkeler bazında uzlaşmaktır.⁵³¹

Kur'an'ın toplumsal ve siyasal hayatı düzenleyen normatif, yani bir kural değerini taşıyan ilkeleri yoktur. Ancak onun bireye istikamet gösteren ve tüm hayat için geçerli olan genel prensipleri vardır. Bu prensiplerden diğer alanlarda yararlanıldığı gibi toplumsal ve siyasal alanlarda da yararlanılabilir. Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda siyasî faaliyetlere sınır teşkil edecek şu esasları çıkarabiliriz:

1. Toplumsal sorunların, ilgili taraflar ile görüşülerek çözülmesi⁵³²
2. Yöneticilerin ehliyetli kişilerden seçilmesi ve kamu görevlilerinin liyâkatli kimselere verilmesi⁵³³
3. Yöneticilerin vatandaşlar arasında adaletle hükmetmesi⁵³⁴
4. Yöneticilerle yönetilenler arasında çıkan uyuşmazlıklarda, problemin mahkemelerce çözülmesi⁵³⁵
5. Toplumda fikir özgürlüğünün sağlanarak, değişik görüşlerin tartışılabileceği bir ortamın oluşturulması ve bu şekilde en güzel görüşün ortaya çıkmasının sağlanması⁵³⁶
6. Toplumu meydana getiren bireylerin, siyasî bilinç düzeyinin geliştirilmesi ve vatandaşın, desteğinden sorumlu olması⁵³⁷
7. Siyasî iradenin, toplumun gelişmesi için ilmî araştırmalara destek olması⁵³⁸ ... gibi prensiplerdir.

⁵³¹ Akbulut, "Din Laiklik ve Demokrasi", s. 269; Cabirî, Muhammed, Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 700.

⁵³² Âl-i İmrân/159; Şûra/38; Nûr/62.

⁵³³ "Emaneti ehline teslim ediniz." Nisâ/58.

⁵³⁴ Nisâ/58, 135; Mâide/8; Sâd/26.

⁵³⁵ Nisâ/59.

⁵³⁶ Zümer/18.

⁵³⁷ İsrâ/36. Krş. Bakara/167; İsrâ/71; Kasas/41.

⁵³⁸ İsrâ/36. Krş. Bakara/167; İsrâ/71; Kasas/41.

Bu esaslara Müslüman olmayanlar da itiraz etmezler. Bu durum, Kur'an'ın siyasî konulara bakış açısının esnekliğini, insanın ferdî ve içtimaî istek ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde önerilerde bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁵³⁹

a) Şûra

Şûra, ş-v-r ya da şâra kökünden türemiştir. Teşâvür, müşavere ve meşûra da bu kökten türemişlerdir. Birbirine danışarak, başvurarak görüş alma anlamına gelirler. Türedikleri ş-v-r kökü, dışarıya çıkarma anlamındadır. Şûra ise danışma anlamına gelir.⁵⁴⁰

Kur'an'da 42. sûrenin adı “şûra”dır. “Şûra” kelimesi ve müştakları Kur'an'da üç yerde geçer⁵⁴¹. Bu ayetlerden “*iş hakkında onlara danış, fakat karar verdin mi Allah'a güven. Doğrusu Allah güvenenleri sever.*”⁵⁴² ve “*Onların işleri birbirine danışarak yürür.*”⁵⁴³ şeklindeki ifadelerde geçen “iş” öncelikle “toplum işi” olarak anlaşılır. “Danışma” konusu sadece belirtilmiş, alanı, yöntemi, bağlayıcılığı, örgütlenme gibi konular mü'minlerin değerlendirilmesine bırakılmıştır.⁵⁴⁴

Kur'an'da geçen “şûra” kavramı, siyasî ve teknik bir kavram olmayıp, genel bir kavramdır. Müslüman hayatının her aşamasında buna uyar. Siyaset de yaşamın bir parçası olduğuna göre “şûra” genel ilkesinden hareketle, siyasî kararlara halkın katılımını sağlamak, egemenliğin kaynağının halk olduğunu belirtmek mümkündür. Geleneksel Müslüman siyasî kültürü, bu kavramı siyasete tahsis etmiş, fakat onun gereğini de yerine getirememiştir. İslâm dünyasının en büyük sorunu, geleneksel Müslüman kültürü ile demokrasiyi

⁵³⁹ Akbulut, *İktidar Kavgası*, s. 7-8.

⁵⁴⁰ el-İsfahânî, *Müfredat*, s. 831; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 4, s. 434-435.

⁵⁴¹ Âl-i İmran/159; Şûra/36-39; Bakara/233.

⁵⁴² Âl-i İmran/159.

⁵⁴³ Şûra/36-39.

⁵⁴⁴ Bkz. Mücahid, Huriye Tevfik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayınları, İstanbul 1995, s. 56-57; Fazlurrahman, “İslâm'da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü”, *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar* içinde, çev. Halim Sırçancı, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, s. 144-145.

bağdaştıramamasıdır. Çünkü söz konusu siyasal kültür topluma değil, yöneticiye güven doğrultusunda oluşmuştur.⁵⁴⁵

“Şûra” ilkesinin siyasî yapıya ait önemli bir ilke olduğunu kabul eden yazarlar, genel olarak ilkenin siyasî olmaktan önce sosyal mekanizmalarla ilgili olduğunu ileri sürerler. Buna göre “şûra” bir danışma organı değildir; bir tarz, bir yöntemdir. Teşkilatlanmadan problem çözümüne kadar, geniş kapsamlı bir süreçtir. Örneğin işçi, esnaf, hükümet vb. her basamağın organizeli biçimde yönetime, karar ve icrâya katılımı demektir. Problemi en iyi tanıyanlar, içinde bulunanlardır. Esasen devlet bu organizasyonun en geniş halkasıdır. Dikkat edilirse bu sistem diğer siyasî hakların tamamını içine alır.⁵⁴⁶

Hız. Peygamber’in hayatında tatbik edildiği şekliyle bu şûra kurumu, İslâmî bir yenilik değildi. “en-Nedve” olarak bilinen İslâm öncesi bir kabile kurumunun devamı idi. “Nedve” kabilenin yaşlılarından oluşan bir kabile meclisi idi. Kabilenin önemli meseleleri bu mecliste görüşülerek karara bağlanırdı. Bununla beraber kabile meclisi, kabile yapısı sebebiyle, halkın seçimleriyle oluşuyordu. Aile reisleri her bir akraba grubunun mümessili olarak temsilci durumundaydı. İslâm’ın gelişiyle birlikte, bu kurum akrabalık esasından ziyade dinî ilişki temeli üzerinde yeniden organize edildi. İslâm, yeni topluluğun yapısında büyük bir psikolojik devrim meydana getirdi. Topluluğun her bir ferdi, inançlarına binaen, toplumun tam bir üyesi oldu. “Şûra” kurumu böyle bir İslâm topluluğu çerçevesinde gelişti.⁵⁴⁷

Hız. Muhammed’in hayatı boyunca kendini müstebit bir reis veya melik olarak görme yerine, “nebî” ve “resûl” olarak takdim ettiğini söyleyen Cabirî ise, onun etrafında toparlanan müslümanların ‘hükmedilenler’ veya ‘yönetilenler’ değil, ‘sahabe’ veya ‘ashab’ olduğunu

⁵⁴⁵ Akbulut, “Din Laiklik ve Demokrasi Üçgeni”, s. 269. Ayrıca bkz. İbn Teymiye, *es-Siyâsetu’s-Şer’iyye*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1985, s. 191; Ahmed, Manzaruddin, “Kur’an’da Anahtar Siyasî Kavramlar”, s. 97; Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 80; Akdemir, *Kur’an ve Laiklik*, s. 184; Derviş, Kusay Salih, *Raşid Gannuşi ile İslâmî Hareket Üzerine Söyleşi*, çev. İbrahim Akbaba-Ramazan Yıldırım, Birleşik Yayınları, İstanbul 1994, s. 91-94; Esposito, John L.-Piscatori, James P, “Democratization and Islam”, *Middle East Journal*, vol. 45, No. 3 (Summer 1991), s. 434 vd; Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, s. 418.

⁵⁴⁶ Bkz. Kahdehlevî, M. Yusuf, *Hız. Muhammed ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*, çev. A.M. Büyükcınar-A.Ö. Tekin-Ö.F. Harman, Kalem Yayınları, İstanbul 1979, c. II, s. 637.

⁵⁴⁷ Ahmed, Manzaruddin, “Kur’an’da Anahtar Siyasî Kavramlar”, s. 97.

belirtir. Bu arkadaşlık ise, ta başlangıçtan yani Mekke Dönemi'nden itibaren 'şûra' ilkesi üzerine kurulmuştur.⁵⁴⁸

Garaudy'e göre de Hz.Peygamber, Medine'de örnek bir toplum kurdu. Bu toplumun Allah'ın birliğine olan imanı, onun bütün kurumlarının ilham verici prensibi olmuştur. Nitekim bu iman topluluğunun birliği, kişisel veya toplumsal hayatın her alanında kendini gösteriyordu. Bu ise sosyal bir adalet ve toplumun görüşünü alma, yani şûra yoluyla gerçekleştiriliyordu. Şûra sayesinde herkes bir bakıma Allah'ın gözetim ve denetimi altında, site hayatına katılıyordu.⁵⁴⁹

Allah'ın ayetlerle Hz.Muhammed'in Medine'deki siyasî tecrübesine müdahalede bulunduğunu kabul eden Arkoun, bununla birlikte, Hz.Muhammed'in etrafında kendileriyle şûra ilkesini veya tavsiyesini gerçekleştirdiği on kişilik, oy hakkına sahip bir heyetin olduğunu belirtir. Farklı kabilelerin güç ve itibar sahibi isimlerinden oluşan bu ekip, Arap toplumundaki siyasî ve toplumsal güçleri temsil etmekteydi.⁵⁵⁰

Peygamberimizin uygulamalarını birer örnek ve Kur'an'daki şûra ayetlerini bir tavsiye olarak anlayan yazarların⁵⁵¹ yanında, "şûra"yı İslâmî bir prensip hatta Allah'ın tüm işlerde kesin bir emri gibi telakki eden yazarlara⁵⁵² da rastlamak mümkündür. Ayrıca, "şûra" ve demokrasinin arasını ayırıp, "şûra"nın sadece istatistiğe dayanan, vekâletle yürütülen ve bu yüzden yozlaşan her türlü demokrasi şeklini reddettiğini ileri sürenler de vardır.⁵⁵³ Kaldı ki "şûra" ve "demokrasi" aynı şeyler değildir. Çünkü 'şûra'da temsilcilerin halk tarafından seçimi değil, genel olarak uygun bulması söz konusudur.

⁵⁴⁸ Cabirî, Muhammed Âbid, *el-Aklu's-Siyâsiyyi'l-Arabî*, Beyrut 1990, s. 366.

⁵⁴⁹ Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1996, s. 14.

⁵⁵⁰ Arkoun, Muhammed, *Tarihîyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, Beyrut 1986, s. 175; Güler, *Politik Teoloji*, s. 114.

⁵⁵¹ İshakî, M. Halid, "İslâm Siyaset Teorisinin Sorunları", s. 60; Macit, Nadim, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 28 vd; Akdemir, *Kur'an ve Laiklik*, s. 183-184; Atay, Hüseyin, "Allah'ın Halifesi İnsan", *AÜİFD*, Ankara 1972, c.18, s. 75.

⁵⁵² Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 64; Sürur, Taha Abdülbaki, *Kur'an Devleti*, s. 148; Demir, Fahri, *İslâm Dini Açısından Din-Devlet İlişkileri*, s. 130-134; Fazlurrahman, "İslâm'da Devlet İdaresi", *Değişim Sürecinde İslâm* içinde, ed. J. Esposito-J. Donohue, çev. Aydın Ünlü-Ali Yaşar Aydoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 276 vd; Umara, Muhammed, *İslâm ve İnsan Hakları*, s. 33-34.

⁵⁵³ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 21.

Hız.Muhammed'in uyguladığı şûra Emevîlerin iktidara gelişiyile ortadan kaldırılmıştır.⁵⁵⁴ Şûra prensibi kendi başına sürekliliği olan bir kurum olmadan terkedildiği için "Ehl-i Hall ve'l-Akd" müessesesi tek alternatif olarak kalmıştır. Ayrıca şûra konusunda müslümanlar arasında büyük bir yanlış anlayış meydana gelmiştir. Buna göre şûra büyük ölçüde tek bir kişinin yani yöneticinin tekelinde olan ve yaptığı tavsiyeleri uygulamaya aktarma sorumluluğu bulunmayan birtakım insanlara danışması olarak algılanmıştır. Sünnî siyasî anlayışının zalim iktidara başkaldırmanın yasak olduğu yaklaşımıyla birlikte değerlendirildiğinde, meşruiyetin kaynağının karışık geleneklerde ya da dikta rejimlerinde aranmasının sebebi dah iyi anlaşılacaktır.⁵⁵⁵

b) Bîat

Müslüman siyaset geleneğinde halka dayanan yönetimlerin olmamasının ve otokratik-teokratik yönetimlerin ortaya çıkmasının en önemli sebebi, "şûra" kültürü yerine "bîat" kültürünün geliştirilmesidir.⁵⁵⁶

Hız.Peygamber'den sonra bîatın tek yanlı itaat için kullanıldığı görülmektedir. Hız.Peygamber zamanında dinî bir kavram olan bîat, O'ndan sonra siyasî bir içerik kazandı. Kelimedeki bu anlam değişikliği, onu tamamen siyasî bir terim haline getirdi.⁵⁵⁷ Bîat lügatte egemenliği tanıma⁵⁵⁸, bir iş üzerine ahitleşme, sözleşme yapma⁵⁵⁹, itaat etmek üzere sultanla anlaşma⁵⁶⁰, salahiyetin bir diğerine devri gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak bîatı "ümmetin halife seçimine muvafakat etmesi" şeklinde tanımlayan Faruk Nehban "bîata seçme

⁵⁵⁴ Bkz.Fazlurrahman, "İslâm'da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü", s. 138-139; Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991, c.2, s. 132; Arkoun, *Târihiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, s. 175; Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, s.149.

⁵⁵⁵ Bkz.Fazlurrahman, *İslâm'da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü*, s. 137 vd.

⁵⁵⁶ Arkoun, *Târihiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, s. 175.

⁵⁵⁷ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 31; Bkz.İbn Haldun, *Mukaddime*, c.1, s.529-530; Hudârî, Muhammed, *Tarihu'l-Umemi'l-İslâmiyye ed-Devletu'l-Emeviyye*, Mısır 1969, c.2, s. 210; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-i A'lâmün-Nübelâ*, Beyrut 1986, c.3, s. 292; Halife b. Hayat, *Tarihu Halife b Hayat*, 2.Baskı, Riyad 1985, s. 213-215; Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s. 89 vd; Kahveci, Niyazi, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 61; Güler, *Politik Teoloji*, s. 115.

⁵⁵⁸ Mustafa, İbrahim ve Üç Arkadaşı, *Mu'cemu'l-Vâsît*, s. 79.

⁵⁵⁹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, c.8, s.24; İbn'ul-Fâris, *Mekâyus el- Luğa*, c.1, 327.

⁵⁶⁰ el-İsfahanî, *el-Mufredat*, s. 253.

mânâsının verilemeyeceğini”⁵⁶¹ ileri sürmektedir ki bu görüşün, geçmişteki tatbikata uygun düştüğü görülmektedir.⁵⁶²

Kur’an içinde farklı kullanım alanına sahip olan bîat kavramı ve türevlerinin⁵⁶³ siyaset ile ilgili olduğunu söylemek oldukça zordur. Çünkü burada açık olarak vahyi insanlara aktaran ve bunu hayata taşımak isteyen Peygamber’e uymak, yardımcı olmak, hatta ona karşı baskı uygulayanlara karşı müdahale etmek vurgulanmaktadır. Bîat’ı bir yaşam biçiminin kabulü ve tercihi olarak aldığımızda, bu tercihi içeren davranış kodunun Müslüman olarak herkesi kapsadığını görüyoruz. Dolayısıyla bîat, siyasî bir tercihten daha çok, İslâm’a iman etmek ve onun mübelliği olan Hz.Peygamber’e yardımcı olmayı içeren bir öneridir.⁵⁶⁴ Kısacası Hz.Peygamber, önemli durumlarla karşılaştığında “güvenoyu” denilebilecek desteğe başvuruyordu. Hz.Peygamber’in sünnetinde ortaya çıkan bu gerçeğin, O’ndan sonra uygulama alanı bulamadığı görülmektedir.⁵⁶⁵

İslâm’ın ilk yıllarında, yönetenle-yönetilenler arasında hayalî değil, gerçek bir sözleşme yapılmıştır.⁵⁶⁶ Hz.Peygamber’in ölümünden sonraki dönemde, halifenin ta’yini, ümmetin bîatı ile tasdik edilmiştir. Halifenin tesbitinde, her ne kadar çoğunluğun görüşüne

⁵⁶¹ Nehban, M. Faruk, *Nizâmu’l-Hukm fi’l-İslâm*, Kuveyt 1974, s. 477.

⁵⁶² Akbulut, *Sahabe Devri İktidar Kavgası*, s. 31.

⁵⁶³ Tevbe/111; Mumtehine/12; Fetih/10-18.

⁵⁶⁴ Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 28-29.

⁵⁶⁵ Bkz.Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 32.

⁵⁶⁶ Hz. Peygamberin Mekke’de kurduğu dinî cemaat, Peygamberimizin Medine’ye hicretinden sonra Medineli Müslümanların da katılımıyla genişledi. Müslüman olmayan Yahudilerin de bu topluma katılmasıyla, Hz. Peygamber aynı zamanda Yahudilerin de siyâsî lideri olmuştu. İslâm’da ilk politik sürecin böyle başladığı bilinmektedir. Hz. Peygamber, bundan sonra dini tebliğin yanında siyâsî meselelerle de ilgilenmek durumundaydı. Çünkü artık sadece inanan bir cemaat ile değil, devletleşme sürecine girmiş bir yapı ile muhataptı. Peygamber için bundan sonra yapması gereken en önemli şey, siyâsî otoritesini güçlendirmektir.

Medine’nin sosyal, iktisadî ve idarî yapısı Mekke’den farklı özellikler taşıyordu. Mekke’de Kureyş ve onun kolları olmasına karşılık, Medine’de Evs ve Hazrec’in kolları ile üç büyük Yahudi kabilesi ve onun kolları bulunmaktaydı. Hz. Peygamberin yaptığı ilk siyâsî faaliyet, tüm Medinelileri bir “anayasa” altında toplamak oldu. Bkz. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *İslam Tarihi-Sîret-i İbn-i Hişam*, tercüme: Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul 1995, c.2, s. 172-175; Watt, V. Montgomery, *Muhammed at Medina*, Oxford 1956, s. 221-225; Watt, V. Montgomery, *Prophet and Statesman*, Oxford University Press, Oxford 1961, s. 94. Bu anayasanın maddeleri ve özeti için bkz. Watt, V. Montgomery, *Islamic Political Thought*, s.130-134; Devâlibî, Ma’rûf, *İslam’da Devlet ve İktidar*, çev. Hatiboğlu, M.Said, 1. Baskı, Dergâh Yayınları İstanbul 1985, s. 62-66. Dünyanın bilinen bu ilk yazılı anayasası, bir devletin kurulmasında İslâm’ın siyâsî yaklaşımını da ortaya koymaktaydı. Hz.Peygamber, Medine’de örnek bir siyâsî toplum kurdu. Bkz. Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, c.1, s. 137; Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 14. Böylece, Medine’de İslâm’ın politik düzeni, dinî düzeninden daha çabuk yayılmıştı. Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 23-24.

başvurulmamış ve daha başka eksiklikleri ve yanlışları varsa da⁵⁶⁷, siyasî iktidarın oluşturulmasında zamanın halk yapısı ve siyasî kültür dikkate alınmıştır.

“Bîat”ın dikkat çeken en önemli hususu ise, bireyin iradesine verilen değerdir. Birey kendi iradesi ile sahip olduğu bazı hak ve hürriyetlerini bir başkana terk etmektedir. Bu suretle daha üstün bir güce itaat hususunda bir anlaşma yapmıştır.⁵⁶⁸

İslâm, toplumdaki siyasî otoritenin “sivil”liğini önerirken, otoritenin “beşerî” olduğunu vurgular. Yöneticinin ümmetin vekili olduğunu, ümmet karşısında ve huzurunda sorumlu olduğunu belirtir.⁵⁶⁹ Ancak biatın doğrudan bir modele işaret ettiğini söylemek mümkün değildir.⁵⁷⁰

c) Ehliyet-Liyâkat

Kur’an’da pek çok yerde geçen⁵⁷¹ “emanet” kavramının en etkili kullanımına Nisâ Sûresi, 58. ayette rastlamaktayız. Buna göre Yüce Rabbimiz şöyle buyurmaktadır: “*Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder!*” Birçok İslâm bilgini, emanet kavramının siyasal anlamda devlet başkanlığına işaret ettiğini ileri sürmüştür. Ayetin son kısmındaki “*insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder*” ifadesi bu tür bir değerlendirmeye yol açmış olabilir. Oysa adaleti Kur’an’daki diğer ayetlerle birlikte değerlendirince, ayetin siyasî alanda dâhil olmak üzere, yaşamın her alanı için geçerli olan bir ilke olduğu rahatlıkla görülecektir. Bu yüzden onu, yaşamın bir parçası olan siyasete indirgemek önemli bir hatadır.⁵⁷²

İbn Teymiye de Nisâ/58’den sonra, Nisâ/60’a kadar geçen ayetlere bakıldığında “emanet” kelimesinin sözlük anlamından sıyrılarak siyasî alana kaydığını kaydeder. Buna göre ayetler, 1) İşin ehline verilmesini, 2) Adaletle hüküm edilmesini, 3) Ulu’l-emre itaat

⁵⁶⁷ Bu konuda bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 42 vd.

⁵⁶⁸ Bkz. Kahveci, Niyazi, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 61; Rayyıs, *İslâm’da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 198-199; Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, s. 89-90; Akyüz, Vecdi, *Kur’an’da Siyasî Kavramlar*, s. 203.

⁵⁶⁹ Ammara, *İslâm Devleti*, s. 102.

⁵⁷⁰ Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 30.

⁵⁷¹ Nisâ/58; Bakara/283; Mu’minûn/8; Meâric/32; Âl-i İmran/75; A’raf/18; Şuarâ/107, 125, 143; Enfal/27; Ahzab/72.

⁵⁷² Bkz. *Sistematik Kelâm*, s. 261.

edilmesini düzenlemektedir. Görülüyor ki Müslümanların kurması gereken siyasî sistem emanet ve adalet temellerine dayanmaktadır.⁵⁷³

İbn Teymiye, göreve liyakat şartının çok önemli olduğunu ve Resûlullah'ın bu konuya özen gösterdiğini belirtir. Eğer ehliyet ve liyakat sahibi birisi herhangi bir sebepten ötürü hak ettiği göreve atanmaz ise, bunun Allah'a, Resûlü'ne ve mü'minlere ihanet olacağını söyler. Bu işte sorumluluğu olanlar ise "*Ey inananlar! Allah'a ve Peygamber'e karşı hainlik etmeyin, size güvenilen şeylere bile bile ihanet etmiş olursunuz.*"⁵⁷⁴ ayetinin kapsamına girmektedirler.⁵⁷⁵

Nisâ/58'in indiriliş sebebi de meselenin önemini ortaya koymaktadır. Resûl-i Ekrem Mekke'yi fethedip, Kâbe'nin anahtarlarını Benî Şeybe'den alınca, Hz.Peygamber'in Amcası Abbas, hacıların su ihtiyacının giderilmesi ve Beytullah'ın bakım ve korumasını elinde bulundurmaya üzere, onların kendisine verilmesini istedi. Bunun üzerine söz konusu ayet geldi. Abbas'ın istediğin görevlerin, Osman b. Talha'ya verilmesinin gerektiğine işaret etti.⁵⁷⁶ O halde veliyyu'l-emre düşen, herhangi bir işi o iş için yetenekli olan kişiye vermektir. Hz.Peygamber bu kuralı en güzel şekilde uygulamıştır. Nübüvvet dönemi vazife alan kişilerin nesep açısından incelendiğinde, bunların atanmaları hususunda herhangi bir kavmî şart aranmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁷⁷

İslâm'da şûra ilkesinin yanında, ruhban sınıfının olmayışı, icma, icthad vb. unsurların varlığı İslâm'ın insanın özgürlüğünü kabul eden, ona serbestlik alanı tanıyan siyasal sistemlerle uygunluk arz ettiğini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, öğretisi ile ilgili konularda neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirleyecek dogmatik bir otorite yoktur. İslâm

⁵⁷³ Bkz. İbn Teymiye, *Siyaset*, s. 33-34; Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, s. 29; Ünal, A. Bülent, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı*, s. 40.

⁵⁷⁴ Enfâl/27.

⁵⁷⁵ İbn Teymiye, *Siyaset*, s. 37 vd.

⁵⁷⁶ İbn Teymiye, a.g.e, s. 37; Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf*, c. I, s. 252; Beyzavî, Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut ty, c. 2, s. 100; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 25.

⁵⁷⁷ Bkz. Hatiboğlu, Mehmet Said, "Hilafetin Kureyşliliği", s. 146. "*Emanet ehline verilmediği zaman kıyametin kopmasını bekle!*" İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Abdullah, *Müsned*, İstanbul 1981, c. 2, s. 361.

ilke olarak, akıl ve temyiz sahibi her Müslümanı, Kur'an'ı okumak, anlamak ve yaşamak konusunda eşit ölçüde yetkili kılmıştır.⁵⁷⁸

“Şûra” ilkesi, egemenin yönetme işini danışarak yapmasını gerektirir. “İçtihat” Müslümanlara yeni şartlar ve durumlar karşısında ilâhî kuralları yeni yorumlara tâbi tutma yetkisi verir. “İcma” ise Müslümanların bazı meselelerde uzlaşma içinde olmasını sağlar. “İcma”, özellikle Sünnî Müslümanlar arasında İslâm hukukunda geçerli bir kavram olarak kabul edilmiştir. Sünnî İslâm, İslâm'ı yorumlama nihaî dinsel otoritesini, “icma”ya ya da cemaatin kolektif yargısına bırakır duruma gelmiştir. Sonuçta “icma” İslâm Hukukunun gelişiminde eksen bir rol oynamış ve yasa ya da yasal yorum külliyyatına önemli katkılarda bulunmuştur.⁵⁷⁹

“İcma”yı bir başka açıdan ümmet iradesinin yüceltilmesi olarak da görebiliriz. Burada kendini açığa vuran irade elbette politik süreçlerin belirleyici etkisi altında şekillenen yarı siyasal ve resmî bir iradedir.⁵⁸⁰ Bu noktada “icma”yı ve halkın zaman içindeki kabulü ve onayı ile “icma” gücü kazanmış kişisel içtihadı, demokrasi ve halkın çoğunluğunun iradesi olarak nitelendirmekte hiçbir mahzur yoktur.⁵⁸¹ Hatta içtihat gayr-ı resmî bağımsız yargı uygulaması olarak kabul edilebilir. İçtihadın insanın egemen bir varlık olduğunu da bilmek gerekir.

Öyle anlaşılıyor ki Sahabe Peygamber'in içtihadı olan karar ve uygulamaları eleştirmiş; karşılıklı münazara neticesinde ise bazen Peygamber, bazen de sahabe görüşlerini değiştirmiştir. Kur'an'ın açık olarak belirlediği hususların dışında Müslümanların daha iyiye ulaşmaları için fikrî tartışmaya ihtiyaçları vardır.⁵⁸² Kur'an'ın Hz.Peygamber'e emrettiği de

⁵⁷⁸ Arslan, Ahmet, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, s. 104 vd.

⁵⁷⁹ Esposito-Voll, *İslâm ve Demokrasi*, s. 43.

⁵⁸⁰ Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesi*, s. 244.

⁵⁸¹ Bkz. Arslan, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, s. 87.

⁵⁸² Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yayınları, Ankara 1992, ss. 80, 89-90; Alper, Hülya, “Hz.Peygamber'in Dindeki Otoritesi”, s. 124; Yavuz, Yusuf Şevki, “Kur'an-ı Kerim'de Dinî Otorite”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 30.

budur.⁵⁸³ Sahabenin kendisinde böyle bir hakkı görmesi çok önemlidir. Bizzat Hz.Peygamber Müslümanları sağlığında buna alıştırmış, belki de bununla kendinden sonraki süreçte Müslümanların kendi ayakları üzerinde durma, kendi kendilerini yönetme olgunluğuna ulaşmalarını hedeflemiştir. İctihada yani bireysel Müslümanların dinî hükümleri yeni şartlara uygun olarak, akıl ve tecrübeye göre yorumlamalarına verilen önem bunun sonucudur.⁵⁸⁴

Kur'an, Hz. Muhammed'in dinî, nebevî kişiliği ile insanî kişiliği arasında bir ayırım yapar.⁵⁸⁵ Hz. Muhammed'in masumluluğu, ancak Tanrı'dan alarak tebliğ ettiği mesajın içeriği veya dinî boyutuyla ilgilidir.⁵⁸⁶ Buna karşılık olarak onun yöneticilik, askerlik, savaş ve barış, tıp, sağlık, ziraat, ekonomi gibi konulardaki tasarrufları, tamamen insanın doğasına ilişkindir.⁵⁸⁷ Hatta bu konularda hata yapması bile mümkündür.⁵⁸⁸ İşte buna dayanarak İslâm'ın bizzat Hz.Muhammed'in şahsında dine dayalı hususlarla, siyasal konulara dair hususlar arasında bir ayırım yapma anlamında, çoğulculuğun varlığını kabul ettiği söylenebilir.⁵⁸⁹

Kur'an'da, Allah ile elçisi beraber zikredilmekte ve Peygamber'e de iman edilmesi emredilmektedir.⁵⁹⁰ Ayrıca Peygamber'in inkâr edilmesinden söz edilmektedir.⁵⁹¹ İman edilmesi gereken Peygamber'in fizikî varlığı değil, O'nun Allah'ın elçisi olduğudur. Bundan dolayı Peygamber'e inanmak Allah'a inanmaktır.⁵⁹² Peygamber'e itaatten anlaşılan, Allah'ın

⁵⁸³ Âl-i İmran/159; Şûra/38.

⁵⁸⁴ Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 79. Ayrıca bkz. Arslan, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, s. 114; Esposito-Voll, *İslâm ve Demokrasi*, s. 69.

⁵⁸⁵ Kehf/110; Ahkâf/9; Fussilet/6; En'âm/50; Âl-i İmran/144; Nisâ/34.

⁵⁸⁶ Müzzemmil/1-4; Yâsîn/2-4; En'am/19-20; Tevbe/128; Mâide/67, 69; Kehf/56; Hûd/2; Nahl/44.

⁵⁸⁷ Bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihat*, Ankara ty, s. 39. Bu konuda ayetler Enfal/5-8; Tevbe/43, 113; En'am/52. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Kur'an-ı Kerim'de Dinî Otorite", s. 30; Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 69-70; Ömer, Nadiye Şerif, *İctihadu'r-Rasûl*, Beyrut 1985, s. 89.

⁵⁸⁸ Enfal/67-68; Tevbe/43; Yunus/99; Ahzab/37; Abese/1-10. Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 53, 68 vd. Bkz. Abduh, *Tevhid Risâlesi*, s. 134-135.

⁵⁸⁹ Arslan, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, s. 106.

⁵⁹⁰ Mâide/12; Nûr/62; Hadid/7-8; Mücadele/4; Saff/11.

⁵⁹¹ Tevbe/84.

⁵⁹² Tahavî, Ebû Câfer Ahmed b. Selameti'l-Ezdî, *Usûli'l-Akidedi'l-İslâmiyye*, Şerh: Ali b. Ebi'l-İz el-Ezdî, Beyrut 1988, s. 51.

Peygamber aracılığıyla bildirdiği emirlere itaat olmalıdır. Bunun içine Peygamber'in içtihadını dâhil etmek söz konusu olamaz.⁵⁹³

Hz.Peygamber'in içtihadının farkı, eksen kaymasına neden olabilecek içtihat hatası olduğu zaman düzeltilme imtiyazına sahip olmasıdır.⁵⁹⁴ Kur'an'da belirtilmeyen hususlarda, Peygamber'in kural koyması ve bunu uygulaması doğaldır. Peygamber'den sonra da her neslin âlimlerinin yeni olaylar karşısında yeni kurallar koymaları gerekir. Burada Peygamber'in, Kur'an'ın belirtmediği konularda kural koyması, bizim de Kur'an'ın esprisine aykırı olmayacak şekilde kural koyma yetkimizi gösterir. Kur'an'ın ilk uygulayıcısı olan Hz.Peygamber, bu uygulaması ile bize örnek olmuştur.⁵⁹⁵

Diğer insanlar gibi Kur'an'a uymak durumunda olan peygamber, nasıl ki Allah'tan aldığı mesajı olduğu gibi ümmete aktarma sorumluluğunda ise, ümmet de peygamberinden aldığı bu mesajı, diğer insanlara olduğu gibi aktarma sorumluluğu taşımaktadır. Bu hususta ümmet peygamberin yerine geçmiştir.⁵⁹⁶

Sorumluluk, emanet, liyâkât, şûra, içtihat, biât, icmâ, ilkelerinden hareket ederek günümüzde bazı Müslüman yazarlar, İslâm dini ve demokrasi arasında bir uzlaşmanın olduğunu ispat etmeye çalışırlar.⁵⁹⁷

O halde İslâm ve demokrasinin bağdaşabilirliği fikri, indirgemeci bir yöntemden hareket ederek, her alanda geçerli olan şûra, ehliyet, liyâkât, adalet vb. ilkeleri sadece politik alanla ilişkilendirmektedir. Demokrasinin, Batı ve dolayısıyla Hıristiyan kaynaklı olması yaklaşımı ise, İslâm ve demokrasiyi birbirine alternatif kabul ederek çatışmayı temellendirmeye çalışmaktadır. Aslında her iki yaklaşım da tutarsızdır. Zira her iki yaklaşım

⁵⁹³ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, ss. 51, 90, 92.

⁵⁹⁴ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, s. 46.

⁵⁹⁵ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 68.

⁵⁹⁶ Akbulut, a.g.e, s. 62-63.

⁵⁹⁷ Bkz. Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurunun Politik Tasarımlara Yansıması", s. 127; Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 79; Ubcini, M.A, *Türkiye 1850*, çev. Cemal Karaağaçlı, c. I, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty, s. 79, 80, 81, 82; Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 331, 334; Esposito-Voll, *İslâmiyet ve Demokrasi*, s. 12-13, 41 vd; Esposito, John L-Piscatori, James P, "Democratization and Islam", s. 434; Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 74; Hatemi, Hüseyin, "Demokrasi ve Hukuk Devleti Arasındaki Bağntı", *İslâm ve Demokrasi* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 302.

da bir politik tasarım olarak, demokrasinin meşruiyet kaynağını din ile açıklamaya çalışmaktadır. Oysa politik tasarımların meşruluk kaynağını dinde değil, insanın yaratılıştan sahip olduğu yapısal formlarında ve toplumsal bir varlık oluşunda aramak daha tutarlıdır.⁵⁹⁸

Din ile demokrasiyi bağdaştırmaya çalışan bazı yazarların “İslâmî demokrasi” görüşünü ileri sürmeleri doğru değildir. Bu hem yanlış, hem de aldatıcıdır. Çünkü demokrasinin başına gelen her sıfat, demokrasiyi demokrasi olmaktan çıkarmaktadır. *“Amacımız geleneksel din anlayışımızın ‘hilafet’i mutlaklaştırması gibi, demokrasi’yi mutlaklaştırmak da değildir.”*⁵⁹⁹ Müslümanların daha iyisini buluncaya kadar, elde bulunan yönetim biçimlerinin güzelinden, iyisinden yani demokrasiden yana olmaları gerekir.⁶⁰⁰

İslâm ve Demokrasi konusunda dikkat edilmesi gereken en temel nokta birinin din, diğerinin ise siyasî ve idarî rejim biçimi olmasıdır.⁶⁰¹ Demokrasi kendisini İslâmî olmayan bir zeminde ve İslâmî olmayan gerçeklerle savunabilir ve temellendirebilir. İslâm’ın kendisini demokratik olmayan bir zeminde ve demokrasiye, temel insan haklarına uygun olmayan veya onlara aykırı düşen gerekçelerle savunması ve temellendirmesi ise aynı ölçüde başarılı olmayabilir.⁶⁰²

Bugün dünyada gelişmiş ülkelerin büyük bir kısmı demokratik rejimlere sahiptirler. Bunun en basit açıklaması ise, demokrasinin insanlara kendisine güven duygusu, topluma barış getirmesi, böylece bir güven duygusu ve barış içerisinde yaşayan bireylerin ekonomik bakımdan daha girişken, daha yaratıcı, daha verimli, sonuç olarak daha üretici olmalarıdır.⁶⁰³

⁵⁹⁸ Ay, “Tanrı Tasavvurunun Politik Tasarımlara Yansıması”, s. 127.

⁵⁹⁹ Akbulut, “Din Laiklik ve Demokrasi”, s. 269.

⁶⁰⁰ Akbulut, “a.g.m”, s. 269. Ural’a göre de bütün mesele her yönüyle insan tabiatına, insan onuruna, insanı insan yapan değerlere en uygun olması gereken bir sistemin, o topluma en uygun şekilde tanımlanması, işletilmesi ve sonuçta toplum tarafından benimsenmesidir. Aksi takdirde sistemin adı demokrasi bile olsa, bireyin diğer bireyler tarafından, toplum ve devlet tarafından ezilmesi, hak ve özgürlüklerinin elinden alınması kolayca mümkün olabilir. Bkz. Ural, Şafak, “Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey”, *AÜİFD*, Ankara 1999, c. 40, s. 452 vd; Özdemirci, Harun-Çolak, Yaşar, *Din-Devlet Din-Siyaset İlişkileri*, s. 46.

⁶⁰¹ Sezen, Yumni, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, s. 327-328.

⁶⁰² Arslan, Ahmet, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, s. 97.

⁶⁰³ Arslan, a.g.e, s. 17-18.

Demokrasi modern toplumların ve modern devletlerin sistemidir. Bu sistemin özellikleri şunlardır:

1. İktidarı halkın ta'yin etmesi
2. Çoğulculuğa izin vermesi
3. Ayırım yapmayan bir kanunla yönetilmesi
4. Fikir ve ifade özgürlüğü ile can ve mal güvencesinin sağlanması.

Siyasî anlamda bu koşulların benimsenmesinde bir sakınca yoktur.⁶⁰⁴İslâm dini açısından bakıldığında, tüm yönetim ilkelerinin insan kaynaklı oluşu, hepsinde insanın yetkili ve etkili olması, siyasal egemenin de insan olduğunu bir kez daha itiraf etmemizi gerektirir.

⁶⁰⁴ Bkz. Sezen, Yumni, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 327-328

C) İNSAN-İNSAN İLİŞKİSİ

Kur'an-ı Kerim'in değer alanını oluşturan ilkeleri barındırdığını şu ayet ortaya koymaktadır: *“Elçilerimizi açık belgelerle gönderdik; insanların doğru hareket etmeleri için peygamberlerle birlikte Kitab'ı ve ölçüyü indirdik...”*⁶⁰⁵

Dinî öğretinin yarısı, Allah'a karşı ahlâklı olmaya çağrı ise; diğer yarısı da, bunun yansımaları olarak, insanlara karşı ahlâkî sorumlulukların yerine getirilmesine çağrıdır. Kur'an'da iman ve salih amelin birlikte değerlendirilmesine bağlı olarak, insanın hemcinslerine ve Allah'a karşı sorumlulukları da, değer olarak birbirinden ayrı tutulamazlar. Kur'an ahlâkî kavramların bilgisel tanımını yapmamaktadır. Bunları ayırt etme yeteneği, yaratılıştaki insanın fitratına yerleştirilmiştir. İnsanlık, müşterek tecrübesiyle ve peygamberlerin yardımıyla bunların içeriğine dair bilgiyi biriktirmiştir. Kur'an'ın çabası, insanların bildikleri/tanıdıkları ahlâkî erdemleri uygulamaya geçirmeleri için muhataplarını ikna ve teşvik etmeye yöneliktir.⁶⁰⁶

Dinin görevi, bir tarih öğretisi veya yıldızlar âleminin açıklanması, yeryüzünün uzunluğunun, genişliğinin bildirilmesi olmadığı gibi, hayatın ve yaşantının ayrıntılarını sunmak da değildir. Peygamber, insanlara ticareti, sanatı, geçim yollarını, siyaseti öğretmek için gelmemiştir. Bunlar dinin değil, ilmin kapsamı içindedir, çalışarak elde edilebilecek bilgi türleridir.⁶⁰⁷

Kur'an'ın asıl amacı, insanlara bilmedikleri ahlâkî doğruları, yanlışları ya da iyileri, kötülere öğretmek değildir. Kur'an'a göre bunları bilme yeteneği, insan yaratıldığında ona verilmiştir.⁶⁰⁸ Kur'an'ın insanlara katkısı, bunları hatırlatmak ve daha önemlisi, bunların pratiğe geçmesine moral yardımı sağlamaktır. Bu nedenle Kur'an, genel ahlâkî kavramlar kullanır. Ancak bunların ne anlama geldiğinin insan tarafından bilindiği öngörüldüğü için,

⁶⁰⁵ Hadid/25.

⁶⁰⁶ Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'an*, s. 414.

⁶⁰⁷ İşcan, *Siyasal İslâm*, s. 84-85.

⁶⁰⁸ Bkz. Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'an*, s. 414.

bunları hiçbir yerde tanımlamaz. Zaten ahlâkî meseleler de dâhil olmak üzere Kur'an'ın ayrıtıya girmemesi oldukça doğaldır. Bunun aksi insanın akıllı bir varlık olmasıyla çelişir. Kur'an, satır aralarının insan tarafından doldurulmasını öngören bir kitaptır. Bu, insan aklının doğal özelliği olan sürekli akletmeyi sağlamaya yönelik olsa gerektir

Eğer Allah insanlara kesin ve sorunsuz bir yasa bırakmayı istemiş olsaydı, uygulamaya ilişkin kurallar Kur'an'ı doldurmaya yeterdi. Ancak zaman ve mekâna uygun olarak yasa yapıcılığı görevini, akla seslenerek ümmete bırakmıştır. Çünkü hukuk kurallarının doğası itibariyle dini belirleyen evrensel değerlere sahip olması olanaksızdır. Kur'an'ın kendini genel kurallarla sınırlandırıp, İslâm'ın Yahudilik gibi savunucularının uygulamalarını sürdürürebilmek için özgün kuralları değiştirmek zorunda kaldıkları geçici bir aşiret şeriatına dönüşmesini önlemesinin nedeni budur.⁶⁰⁹ İnsan-insan ilişkisinde yine bizzat insanın egemen, etkin bir varlık olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. Daha doğrusu yasama, yürütme ve yargı “erk”leri tamamen insana aittir.⁶¹⁰ İnsanın bu eylemleri gerçekleştirirken inançlarından etkilenmesi kaçınılmazdır. Sekülerizm⁶¹¹ adına insanların inançlarını içine karıştırmadıkları kanunlar üretmelerini beklemek, Müslüman olmayanların bunu başardıklarını iddia etmek, olguya uygun olmayan, komik bir duruma düşmektir.⁶¹² Din ve bilimi birbirine alternatif haline getirmek, insanları ikileme bırakacağı için, mutluluk ve huzur yerine, huzursuzluk doğuracaktır. Din duygusundan korkmak ya da onu savaşılabilecek bir rakip olarak görmek yerine, onun evrensel ahlâk ilkelerinden yararlanmak çok daha akıllıcadır.

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde insanın kendisine ve çevresine karşı ahlâkî sorumluluklarının a) Övülen ve tavsiye edilen, b) Yerilen ve yapılmaması istenen davranışlar olmak üzere iki grupta toplanabileceğini görüyoruz.

⁶⁰⁹ Aşmavi, *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, s. 40. Ayrıca bkz. Akin, Asım, *Evrende İnsan*, s. 121.

⁶¹⁰ Bkz. Aybay, Aydın-Aybay-Rona, *Hukuka Giriş*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 6-7.

⁶¹¹ Sekülerizm yaşamın Tanrı, Ahiret vb. metafizik kavram ve değerlere dayalı inançlardan uzak şekilde, yalnızca bu dünya ile ilgili prensiplere göre belirlenmesi anlayışını ifade eder. Sosyal hayatın dinsel doğmalardan ve kurallardan bağımsız olması gerektiğini vurgular. Bkz. Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 335-336; Cilacı, Osman, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, Damla Yayınevi, İstanbul 2001, s.320; Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, Nebioğlu Matbaacılık, İstanbul 1958, c. 3, s.189.

⁶¹² Bkz. Bulaç, Ali, *Din Devlet Demokrasi*, İstanbul Mülkiyeliler Vakfı, Maçka Otelı, İstanbul 1995, s. 33-34.

Övülen ve tavsiye edilen davranışlar arasında şunları sıralayabiliriz.⁶¹³

1. Genel olarak İyilik ve Doğruluk⁶¹⁴
2. İyilerle Dost Olmak⁶¹⁵
3. İyilikte Yardımlaşmak ve Kötülüğe Karşı Koymak⁶¹⁶
4. Başkalarına Maddî Yardımda Bulunmak (İnfak)⁶¹⁷
5. Namuslu Olmak⁶¹⁸
6. Arabuluculuk Yapmak⁶¹⁹
7. Emânete Riayet Etmek⁶²⁰
8. Adâletle Davranmak⁶²¹
9. Kardeşlik⁶²²
10. Hoşgörü ve Bağışlamak⁶²³
11. Sabırlı Olmak⁶²⁴
12. Alçak Gönüllü Olmak⁶²⁵
13. Sözünde Durmak ve Yeminini Yerine Getirmek⁶²⁶
14. İnsanları Özgürleştirmek⁶²⁷
15. Görgülü Olmak⁶²⁸
16. Dünya-Ahret Dengesini Korumak⁶²⁹

⁶¹³ Bu gruplandırmada “Konularına Göre Kur’an” adlı eser esas alınmıştır. Bkz. Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur’an*, s. 415-460.

⁶¹⁴ Beled/11-18; Furkan/70; Fâtır/10; Hüd/112; Lokman/13; Şûra/36-38.

⁶¹⁵ Enfal/72; Mümtahine/1-2, 13; Mâide/51; Tevbe/71; Nisâ/144.

⁶¹⁶ Lokman/17; Şûra/39; Âl-i İmran/110; Nisâ/114; Tevbe/71; Hac/41.

⁶¹⁷ Leyl/5-7; Mâun/1-7; İsrâ/26; Zâriyat/19; Bakara/195, 215; Âl-i İmran/134.

⁶¹⁸ Ahzab/59; Nûr/26, 30-31, 33, 60.

⁶¹⁹ Bakara/182, 224; Nisâ/114; Hucurat/9-10.

⁶²⁰ Mu'minûn/8; Me'âric/32-33; Bakara/283; Nisâ/58; Âl-i İmran/75-76.

⁶²¹ Nisâ/58; A'raf/29; Nahl/76, 90; Mümtahine/8; Hadîd/25.

⁶²² Âl-i İmran/103; Hucurat/10, 13.

⁶²³ Furkan/63, 72; Kasas/54; Şûra/43; Nahl/126; Bakara/263; Nisâ/149.

⁶²⁴ Müzzemmil/10; Asr/1-3; Beled/17; Kasas/54; Hüd/11; Bakara/153.

⁶²⁵ Furkan/63; İsrâ/24, 37; Lokman/18-19.

⁶²⁶ İsrâ/34; Nahl/91-92; 94; Mu'minûn/8; Me'âric/32; Hucurat/15.

⁶²⁷ Beled/12; Nisâ/92; Nûr/33; Mâide/89; Mücadele/3.

⁶²⁸ Nisâ/86; Nûr/27-29, 58-59, 61.

17. İnsanlara İyi Davranmak ve Güzel Söz Söylemek⁶³⁰

Yerilen ve kaçınılması istenen davranışlar ise şunlardır:

1. Genel Olarak Kötülük⁶³¹
2. Cimrilik⁶³²
3. İftira⁶³³
4. Yapılan İyiliği Başa Kakmak⁶³⁴
5. Gıybet (Dedikodu)⁶³⁵
6. Kendini Beğenmişlik⁶³⁶
7. Bozgunculuk⁶³⁷
8. Çekememezlik⁶³⁸
9. Savurganlık⁶³⁹
10. Adam Öldürmek⁶⁴⁰
11. Yalan Söylemek⁶⁴¹
12. İnsanları Küçük Düşürmek⁶⁴²
13. Gösteriş Yapmak⁶⁴³
14. Zina ve Fuhuş Yapmak⁶⁴⁴
15. Eşcinsellik Yapmak⁶⁴⁵

⁶²⁹ İnşirah/5; Necm/24; Kasas/60; Nahl/30; Bakara/201; Muhammed/36. Dünya-Ahiret dengesi demek, biraz dünya, biraz ahiret için çalışmak değil, ahirette kazançlı ve başarılı olmak için önce dünyayı kazanmak anlamına gelir. Çünkü dünya kazanılmadan ahiret kazanılamaz. İnsan, A'raf sûresi 172. ayetinde vurgulandığı gibi, dünyada Allah'ın kendisinden istediği amel-i salihî işlerse, yani kaliteli mal ve hizmet üretirse ahireti de güzel olacaktır. Yani ahiret hayatı, dünya hayatının bir sonucudur.

⁶³⁰ Asr/1-3; İsrâ/23, 24, 28, 53; Nisâ/36; Ankebut/8.

⁶³¹ Kalem/10-14; A'raf/33; İsrâ/36-39; Nahl/90; Nisâ/148, 85.

⁶³² Leyl/8-10; Fecr/17-20; Humeze/1-3; İsrâ/29; Me'âric/19-21.

⁶³³ Ahzab/58; Nisâ/112; Nûr/23-24, 4.

⁶³⁴ Müddesir/6; Bakara/262-264; İnsan/8-10.

⁶³⁵ Humeze/1; Hucurat/12.

⁶³⁶ Beled/5; Kasas/76-77; İsrâ/37; Lokman/18; Nisâ/36; Hadîd/23.

⁶³⁷ A'raf/56, 74; Kasas/77; Rûm/41; Mücadele/9.

⁶³⁸ Felak/1-5; Nisâ/32.

⁶³⁹ A'raf/31; Tâhâ/81; İsrâ/26,29.

⁶⁴⁰ İsrâ/31, 33; Nisâ/93; Mâide/32.

⁶⁴¹ Furkan/72; Câsiye/7-8; Ahzab/70-71; Hac/30; Saf/2.

⁶⁴² Humeze/1; Hucurât/11.

⁶⁴³ Maûn/4-7; Bakara/264; Enfal/47; Nisâ/38.

⁶⁴⁴ İsrâ/32; En'am/151; Nahl/90; Nûr/3, 19, 33.

16. Önyargılı Olmak⁶⁴⁶

17. Sarhoş olmak ve Kumar oynamak⁶⁴⁷

18. Dünyaya Aşırı Düşkünlük⁶⁴⁸

19. Büyücülük⁶⁴⁹

20. Rüşvet Almak ve Vermek⁶⁵⁰

İslâm dini, kutsal tanımlama hakkına ve ayrıcalığına sahip hiçbir ara varlıksal kurumsallaşmaya izin vermeyen bir varoluş doktrinini ortaya koymuştur. Bireysel varoluş bilincinin temelini dokuyan Allah-insan ilişkisinin insan-insan ilişkisine yansıyan yönü de budur. İslâmiyet'in her renk ve ırktan insanı, kuşatacak bir şekilde hızla yayılması, ben idrakinin insan-insan boyutunda kolaylıkla nüfûz edilebilir bir nitelikte olmasının özgürleştirici etkisi dolayısıyladır.

Allah'ın takdir ettiği varlıksal konum itibariyle mutlak bir eşitliğe sahip oldukları, hiçbir insan grubunun diğerleri aleyhine doğal üstünlük iddiasında bulunamayacakları ve bütün diğer ilişkilerin bu temel prensip etrafında ele alınması gerektiği görüşü benimsenmedikçe, insan onurunu eksen alan bir insan hakları uygulamasını gerçekleştirmek söz konusu olamaz.⁶⁵¹

⁶⁴⁵ A'raf/80-81; Neml/54-55.

⁶⁴⁶ Nisâ/94; Hucurat/12.

⁶⁴⁷ Bakara/219; Mâide/90.

⁶⁴⁸ Müzzemmil/11-13; Müddesir/11-16; Leheb/1-5; A'lâ/16-17; Necm/29; Kıyâme/20; Fâtır/5; Neml/4; Hûd/15; Lokman/33.

⁶⁴⁹ Felâk/1-5; Bakara/102-103.

⁶⁵⁰ Bakara/188.

⁶⁵¹ Bkz. Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben İdraki", s. 48-49.

D) HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ

“Hukuk” tanımı güç olan bir kavramdır.⁶⁵² Çünkü “hukuk” tarihsel ve toplumsal yapıdan doğar.⁶⁵³ “Hukuk”un birçok tanımının yapıldığını görüyoruz. Arapça “hakk”ın çoğulu olan hukuk insanların kanuna, ahlâk kurallarına, örf ve âdetlere bağlı olarak fiil ve hareket serbestliğini tanzim eden usûl ve kâidelerdir.⁶⁵⁴ Türkçe sözlüklerdeki hukuk tanımı ise şu şekildedir: “*Toplumunu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların tümü.*”⁶⁵⁵ Bu tanımın ansiklopedilerdeki hukuk tanımlarıyla uyum arzettiğini görüyoruz.⁶⁵⁶

Kısaca hukukun tanımı şöyle yapılabilir, “*Toplumun genel faydasını veya ortak iyiliğini sağlamak amacı ile kral veya parlâmento, diktatör veya halk meclisi gibi şekli ne olursa olsun, yetkili makam tarafından konulmuş ve etkinliğini sağlamak için prensip itibarıyla müeyyilendirilmiş, bir sosyal hayat kuralıdır.*”⁶⁵⁷

Hukukun kaynağı meselesi de önemlidir. Hukuk bir toplumsal olgu ya da varlık olarak, bir yerden çıkmakta, kaynaklanmaktadır. Hukukun kaynağı konusunda esas itibarı ile üç görüş vardır: Bu görüşlerden ilkinde göre, hukukun kaynağı “üstün kudret”tir. İkinci görüşe göre, hukuk kurallarının kaynağı “insan aklı”dır. Aklın koyduğu hukuk kuralları, kişiyi olduğu kadar devleti de bağlar. Üçüncü görüşe göre ise kaynak ne devlet, ne de akıldır. Hukuk kurallarının yaratıcısı “toplum”dur. Toplum halinde yaşayan insanların düzensiz

⁶⁵² Kılıoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 241; Hirş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güneş Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara 1949, s. 27-28.

⁶⁵³ Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 247.

⁶⁵⁴ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s.159

⁶⁵⁵ *Türkçe Sözlük*, Hukuk Maddesi, TDK, Ankara 1988, c. 1, s. 654; *Türkçe Sözlük*, Hukuk Maddesi, Dil Derneği Yayınları, Ankara 2005, s. 878; Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, Ankara 1982, s. 430.

⁶⁵⁶ Bkz. *Ana Britannica*, Hukuk Maddesi, c. 11, s. 262; *Meydan Larousse*, Hukuk Maddesi, c. 6, s. 46-47. Hukuk kelimesinin dikkat çeken diğer yönü ise, Türkçe’de, Arap dilbilgisi kurallarından farklı olarak, tekil anlamda da kullanılmasıdır diyen Göger, hukuku şu şekilde tanımlar: “*Hukuk, insanı toplumun bir üyesi olarak inceleyen sosyal bilimlerin bir dalıdır.*” Göger, Erdoğan, *Hukuk Başlangıç Dersleri*, AÜHF Yayınları, no: 353, Ankara 1974, s. 6-7.

⁶⁵⁷ Göger, Erdoğan, *Hukuk Başlangıç Dersleri*, s. 13; Görgün, Şanal, *Hukukun Temel Kavramları*, Verso Yayınları, Ankara 1991, s. 34-35.

yaşamalarına imkân yoktur. “Toplumun olduğu her yerde bir düzen, yani bir hukuk vardır.” şeklindeki Latin özdeyişi bunu anlatır⁶⁵⁸.

Görüldüğü üzere hukukun kaynağı, üç farklı ve fakat birbirine bağlı alanla ilişkilendirilmiştir. Toplum halinde yaşamak ve bunun organize bir şekilde gerçekleştirilmesinin zorunluluğu⁶⁵⁹ insanın var olması koşulundan sonra gelmektedir. Hukuk tarihi ve karşılaştırmalı hukuk bakımından araştırıldığı takdirde, tek nizam yerine, birden çok düzenlerin, dolayısıyla çok sayıda “hukuk” anlayışlarının olduğu görülür. Toplum içindeki hayat kuralları ve yaşam şartlarının doğurduğu çıkarlar yer ve zamana göre değişir. Edebî, her yerde mutlak surette geçerli olan, içerik bakımından değişmez bir hukuk yoktur.⁶⁶⁰ Her hukuk sistemi yalnız konu ve tasnif bakımından değil, aynı zamanda ana kavramlar ve terminoloji bakımından da çok farklıdır.⁶⁶¹

Hayat, özgürlük ve mülkiyet insanlar yasalar yaptığı için var değildir. Aksine, ezelden beri var olan bu unsurların kendisi insanı hukuk yapmaya sevk etmiştir. O halde hukuk nedir? Hukuk bireyin meşru savunma hakkının kolektif organizasyonudur.⁶⁶²

İnsan ve toplum içindeki ilişkilere sadece uyan bir yaratık değil, bu kuralları yapan, uygulayan ve değiştiren bir varlıktır. İnsan toplumlari tarih içinde genel olarak daha iyiye, daha ileriye doğru sürekli bir gelişme göstermektedir. İnsanlık tarihi bir anlamda bu

⁶⁵⁸ Göger, Erdoğan, *Hukuk Başlangıç Dersleri*, s. 12; Görgün, Şanal, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 34; Aybay, Aydın-Rona, *Hukuka Giriş*, s. 93. Ayrıca bkz. Bruhl, Henry Levy, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Hüsnü Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 39 vd; Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, AÜHF Yayınları, no: 485, Ankara 1986, s. 1; Hırş, Ernest, *Pratik Hukukta Metod*, Genişletip Değiştirerek İşleyen: Volf Gernis, AÜHF Yayınları, no: 433, Ankara 1978, s. 12.

⁶⁵⁹ Bkz. Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 234; Aşmavi, *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, s. 18; Russell, Bertrand, *İktidar*, çev. Mete Ergin, İstanbul 1990, s. 208; Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 5; İbn Teymiye, *Siyaset*, s. 93; Aybay, Aydın-Rona, *Hukuka Giriş*, s. 4; Mutahhari, Murtaza, *Tarih ve Toplum*, İstanbul 1991, s. 11-12 vd.

⁶⁶⁰ Hırş, Ernest, *Pratik Hukukta Metod*, s. 12-13.

⁶⁶¹ Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, s. 27-28. “Hukuk normları doğaları itibariyle yerel ve geçici olduklarına göre, Allah genellikle ayrıntıları düzenleme görevini ve gerektiğinde değiştirmeye karar verme özgürlüğünü her ülke ve çağın gereklerine göre insanlara bırakmıştır.” Aşmavi, *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, s. 107.

⁶⁶² Bastiat, Frederic, *Hukuk*, çev. Yıldırım Arsan, Liberte Yayınları, Ankara 2003, s.1; Ayrıca bkz. Gözübüyük, A.Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, no:134, Sevinç Matbaası, Ankara 1973, s. 6-7; Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Yeni Desen Matbaası, Ankara 1959, s. 12; Okandan, Recai Galip, *Hukuk Tarihi Dersleri*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1951, s.1; Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, s.1; Yörük, Abdülhak Kemal, *Hukukun Umûmî Prensipleri*, İÜHFY, no: 485, İstanbul 1949, s. 8 vd; Meydan Larousse, *Hukuk Maddesi*, c. 6, s. 47.

gelişmenin sağlanması daha adil, insanlara daha çok mutluluk getirecek bir toplum düzenine ulaşılması için harcanan çabaların, girişilen savaşların tarihidir.⁶⁶³ İnsanlar bir toplum içinde birlikte yaşadıkları zaman bilinçlerinde belli bir davranışın hakk ya da iyi, bir başka davranışın ise haksız ya da kötü olduğuna ve bu davranışlara karşı bir tepkide bulunmasının gerekliliğine ilişkin bir tasarım meydana gelir. Buna göre doğru davranışa iyi bir karşılıkla bulunulması, kötü davranışın ise cezalandırılması öngörülür.

Öyle anlaşılıyor ki hukuk, insanın doğal olayları ve özellikle doğal davranışları, kısaca “olan”ı olduğu gibi kabul etmeyen değerlendirici tinsel yanının bir ürünü olarak meydana gelmiş ve bu yolla insan olanın karşısına başka bir dünyayı, insanî bir dünyayı biçimlendiren “olması gereken”i dikmiştir. Gerçekten insan yaratıcı çabasında ne denli dış şartlarla belirlenmiş olursa olsun, bir tinsel yapının içeriği ile onu belirleyen her dış koşul arasında yine de insanın tinsel yanının etkisi bulunur, onun izlediği amaçlar yer alır.⁶⁶⁴

Hukukun amacı adaletin sağlanmasıdır. Çünkü adaletin olduğu yerde zulüm olmaz. Bunun içindir ki Aristo adaleti yalnız herhangi bir fazilet değil; fakat bütün hayata hâkim olan en yüksek fazilet olarak kabul etmiştir.⁶⁶⁵

Adalet temelde ahlâkî bir kavramdır. O, erdem anlamında kişisel bir özelliği deyimler. Öznel ve nesnel olarak iki başlıkta incelenebilir. Buna göre öznel adalet, adaleti gerçekleştirmeye yönelmiş bir zihniyet ve tutum olarak, adalet severlikten başka bir şey değildir.

Erdem olan öznel adaletin dışında ve ondan önce, nesnel bir adalet kavramı vardır. Nesnel adalet, artık kişinin bir özelliğini değil, onun bu karakter özelliğine uygun olarak somut durumlarda gerçekleştireceği, ilişki biçiminin bir özelliğini deyimler. İşte hukuk alanında hukukî değer olarak söz konusu olan adalet de, nesnel anlamda adalettir. Çünkü

⁶⁶³ Aybay, Aydın-Rona, *Hukuka Giriş*, s. 6-7.

⁶⁶⁴ Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 41-42.

⁶⁶⁵ Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, s. 317.

hukuk, insanlar arası ilişkileri biçimlendiren, onlara görünür ve algılanabilir bir düzen veren, bu amaca yönelen normlar bütünüdür.⁶⁶⁶

Hukukun tekrar adalete yönelen, onu kendi normları içeriğinde yansıtan ve yansıtması gereken bir kurallar bütünü olduğu göz önüne alınmaktadır. Çünkü yaşadığı gerçeklik dünyasında insan ilişkilerinde de bir değerlendirme yapan insan, bu değerlendirmesinin mantıken zorunlu ölçüsü olarak adaleti istemektedir. Yani hukuk, insanın değerlendirici niteliğinden dolayı, toplumdaki olay ve ilişkilere adalet ölçüsünü uygulamaktadır. Bu nedenle adalete yönelmeyen bir hukuk anlamsızdır.⁶⁶⁷

Adaletin amaççı karakteri, insanı adaleti gerçekleştirmeye yöneltir. Bu bakımdan adaletteki formalizm dinamiktir. Adaleti gerçekleştirecek olan da insandır. Bu durumda biçimsel adaletin amacı, insanın iradî kararlarında ve ilişkilerinde içeriğe kavuşur ve oluşur.⁶⁶⁸

Adalet ancak toplumsal yaşamda gündeme gelebilir. Toplumsal yaşam ise insan için kaçınılmazdır.⁶⁶⁹ Kur'an'ın insan toplumlarının yönetimine ilişkin yaklaşımının temelinde fitne ve kargaşanın karşıtı anlamında toplumsal düzen fikri yatmaktadır. Nitekim bu Kur'an'da meleklerin dile getirmesi ile vurgulanmaktadır.⁶⁷⁰

Kur'an'ın, toplum anlayışının özünde adaleti temin edecek ve bütün insanların haklarını koruyacak, hukukun üstünlüğüne bağlı bir yönetimin kurulması hedefi bulunmaktadır. Kur'an devlet, iktidar ve iktidarın kullanılması hususunda en genel ve en evrensel prensipler önermekle yetinmiştir.

Kur'an'ın öngördüğü sisteme, çağımızın ifadesiyle “Hukuk Devleti” diyebiliriz. Kur'an idarecilerinden de hukuka riayet etmelerini istemektedir: “*Ey inananlar, Allah için adaleti ayakta tutup gözeten şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe*

⁶⁶⁶ Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 126.

⁶⁶⁷ Bkz. Kılıoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 270.

⁶⁶⁸ Kılıoğlu, a.g.e, s. 279.

⁶⁶⁹ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 162.

⁶⁷⁰ Bakara/30, 217; Enfal/30.

*sürüklemesin. Adil olun...*⁶⁷¹, “*Ey iman edenler, kendiniz, ana-babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa Allah için adaleti gözetin.*”⁶⁷² Kur’an icra organının faaliyet alanının, belli ölçüler dâhilinde olmasını istemektedir. Hukuk Devleti ise, devlet faaliyetlerinin takdiri kaidelere değil, hukukî kaidelere tâbi olmasıdır⁶⁷³. Allah keyfi davranmayı elçisine bile yasaklamıştır⁶⁷⁴. Kısaca Kur’an hukukun üstünlüğü esasını savunmaktadır.⁶⁷⁵ Hukuku çiğneyerek, sınırı aşmak, iktidarı kaybetme nedenidir.⁶⁷⁶ Adaletin sağlanması için “hukukun üstünlüğü” ilkesine riayet şarttır. Keyfi veya heva ile yapılacak yönetimler adaleti sağlayamaz.

Hukuk devleti “önceden belirlenmiş hukuk kaidelerine devletin de uyması”⁶⁷⁷ ise, hukuk devleti fikrini ilk olarak İslâm tesis etmiş demektir.⁶⁷⁸ Hukuk Devleti olmak, insanı egemen olmaktan çıkarmaz. Sadece sistemli bir egemenlik anlayışı getirir. Bir devletin rejim biçimi ile hukuk devleti olması arasında da “ayrılmaz” bir ilişki yoktur. Laik bir devlette, “din”e dayandığını iddia eden bir devlet de veya demokratik olan bir devlet de ya da olmayan da hukuk devleti olabilir.⁶⁷⁹

Burada Kur’an’ı Allah’ın sözlerinden oluşan bir “anayasa” olarak gören zihniyetten de söz etmek gerekir. Bazı yazarlara göre “Anayasa Kur’an Olmalıdır” sloganı Kur’an’a açık bir saygısızlıktır.⁶⁸⁰ Çünkü anayasa toplumdan topluma değişen bir belgedir. Devlet sayısı kadar anayasa vardır. Bugüne kadar olduğu gibi bu gerçek, bundan sonra da devam edecektir. Kur’an, tüm insanlığın ufuk kitabı olarak anayasalara ruh verecektir. Kur’an anayasaların

⁶⁷¹ Mâide/8.

⁶⁷² Nisâ/135. Ayrıca bkz. Nisâ/58, 105; Mâide/2, 48; Yunus/47; Sâd/26.

⁶⁷³ Gözübüyük, A. Şeref, *Türkiye’nin İdarî Yapısı*, S Yayınları, Ankara 1974, s. 16.

⁶⁷⁴ Nisâ/105.

⁶⁷⁵ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 9. Ayrıca bkz. Kahveci, Niyazi, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 62-63; Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, ss. 244-245, 254, 276-277; Şirvanî, Harun Han, *İslâm’da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, s. 42-45.

⁶⁷⁶ Nisâ/5.

⁶⁷⁷ Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982, c. I, s. 73.

⁶⁷⁸ Sezen, Yumni, “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu”, *Yeni Türkiye Osmanlı*, Ankara 1999, c. 6, s. 43-55.

⁶⁷⁹ Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, ss. 264, 274, 325 vd.

⁶⁸⁰ Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 263.

anayasasıdır. Ona, “anayasalara ufuk ve ışık veren kitap” denilebilir ama anayasa denilemez. Böyle bir ifade Kur’an’ı küçültülmüş olur.⁶⁸¹

“*Kur’an bir hukuk kitabı değildir.*” Kur’an’da yer alan hukukla ilgili ayetler “hukuk” ifade etmez. Bunların hukuk ifade edebilmesi için, hukuk alanına taşınması, hukuk diline tercüme edilmesi, hukuk mantığı ve içinde yaşanılan gerçeklikle yoğrularak hukuk kalıplarına dökülmesi gerekmektedir. Bu bakımdan, İslâm Hukuku beşerî bir hukuktur. İslâm adaletin tesisi için, hukukun üstünlüğünü bir zorunluluk olarak görür. Kur’an’ın muhatabı, toplumda mevcut olan herhangi bir kurum değil, bireydir. Hukukla ilgili ayetlerden birey öncelikle “öğüt” olarak yararlanır; ona dayalı fikir üretir, değerler üretir. Müeyyidelerin uygulanması bireyin işi değildir. Ceza bireyler tarafından değil, hukukla ilgili kurumlar tarafından belirlenir, tatbik edilir. Aksi takdirde, toplumda kargaşa ve anarşi çıkar; hukuktan söz edilemez.⁶⁸²

Allah’ın “varlıksal egemenliği” alanı ile insanın siyasî egemenliği alanları karıştırılmıştır. “*Kim Allah’ın indirdiği ile hüküm vermezse, işte onlar inkârcılardır*”⁶⁸³, “*Hâkimiyet Allah’ındır*”⁶⁸⁴ şeklindeki ayetlerin anlaşılmasında ciddi kaymalar olmuştur.

Gerçekte, Allah’ın Hâkimiyeti öğretisinin, İslâm’la hiçbir ilişkisi yoktur. İlk kez Eski Mısır’da ortaya çıkmıştır. “*Hâkimiyet Allah’ındır*” ayetinden siyasal hâkimiyet çıkarmak oldukça yanlıştır. Bu düşüncenin referansı İslâm değildir. Çünkü İslâm’da Allah’ın yeryüzüne inmesi şeklinde bir anlayışa yer yoktur. Allah’ın insanlar arasında hüküm vermesi olayı ise, ahiretle ilgilidir.⁶⁸⁵

⁶⁸¹ Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 263. Krş. Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, s. 264.

⁶⁸² Onat, Hasan, “İslâm’da Yeniden Yapılanma Üzerine”, s. 207.

⁶⁸³ Mâide/55.

⁶⁸⁴ Yusuf/40, 67. Krş. Kasas/70, 88; Hac/56, 69; Nisâ/141; Mü’min/48; Nahl/124; Bakara/113; Âl-i İmran/55-56; Enbiyâ/112; Mâide/1, 50; Yunus/109.

⁶⁸⁵ Mâide/46-48

Bugün siyasal anlamda sıkça kullanılan, “*Hüküm ancak Allah’ındır.*”⁶⁸⁶ ifadesinde kullanılan fiil, Allah’a izafe edilmiştir. Bu ayetlerin hiçbirinin konteksti, hukukî yasama veya siyasal değildir. Ayetler dikkatle tetkik edilirse, ‘İlâhî ahlâkî yasallığı’ yani “Sünnetullah”ı ifade ettikleri anlaşılır. Ayetleri bu muhtevasından çıkarıp, siyasî bağlamda yanlış olarak ilk defa kullananlar Haricîlerdir. Bundan dolayı Hz.Ali “*söz doğru fakat kastedilen şey bâtil*” demiştir⁶⁸⁷.

Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenlerin kâfirler olduğunu bildiren ayetlerin, “Allah’ın hükümlerini uygulama” olarak anlaşılması, Kur’an’ın bütünlüğüyle de çelişmektedir. Çünkü bu takdirde amel insanın vazgeçilmez bir parçası olmakta, amelde herhangi bir eksiklik, iman ortadan kaldırmaktadır. Bir günah işleyen dinden çıkmaktadır.⁶⁸⁸ Bu ise “haricî” zihniyetin tâ kendisidir.

Burada Allah’ın hükmü dışında bir hüküm var mı? sorusu akla geliyor. “*Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen*” ayetlerinde hüküm çıkarma, hükmetme, insana havale edilmiştir. Hükmedilecek esas kaynak, hükmün hammaddesi, Allah’ın indirdiğidir. Kul en iyi hükmü bununla yakalamaya, elde etmeye çalışacaktır.⁶⁸⁹

Allah mutlak hâkim ve “hâkim” vasfıyla hükmedenlerin en üstünüdür. Çoğul olarak hâkimler kullanılarak Allah’ın bunların en hâkimi oluşunun ifadesi⁶⁹⁰, Allah dışındaki varlıkların da hükmedebileceklerini anlatmaktadır. Allah’ın “el-Hakem” sıfatıyla gönderdiği Kur’an hükümleri, insanlar arasında, sosyal hadiselerde oluşan ihtilaf ve çözüm bekleyen

⁶⁸⁶ En’am/57, 62; Yusuf/40, 67.

⁶⁸⁷ Bkz.Hz. Ali, *Nechü’l-Belâğa (Hz.Ali’nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri)*, der. eş-Şerif er-Râdi, Ebu’l- Hasan Muhammed b. el-Hüseyin b. Musa el- Musevi, çev. Prof. Dr. Adnan Demircan, Beyan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2007, s. 62; Minkari, Nasr b. Muhazim, *Vak’atu Siffin*, tahk.ik: Abdusselam Muhammed Harun, 2.baskı, Kahire 1382, s. 489; İbn Abd Rabbihi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülisi, *Kitabu’l-Ikdu’l-Ferîd*, tashih: Ahmed Emin, Kahire 1948, c. 2, s. 388; Şehristanî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *Kitabu’l-Milel ve’n-Nihal*, tahkik: M. Fethullah Bederan, Kahire 1947, c. 1, s. 201; Müberred, Ebu’l- Abbas Muhammed b. Yezid, *el- Kamil fi’lüğati ve’l-Edebi ve’n- Nahvi ve’t- Tasrif*, Mısır 1347, s. 555.

⁶⁸⁸ İşcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm*, s. 93.

⁶⁸⁹ Ünal, A. Bülent, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı*, s. 47.

⁶⁹⁰ Yunus/109; Tin/8.

problemlere çözüm önerileridir. Hesap gününde, iman eden ve etmeyenler arasındaki ihtilafın çözümünde de Allah'ın hükmü geçerli olacaktır.⁶⁹¹

Yine “*Kim Allah'ın hükmüyle hükmetmezse*”⁶⁹² ayetini ‘kim hak ve hakkaniyet ilkesini gözetmez ise’ şeklinde anlamak icap etmektedir⁶⁹³ Nitekim ayette asıl önemli olanın ‘hükmetme’nin insana izâfe edilmesidir. Hükmetme amel etme değil, Kur’an’ın öncüllerinden hareket etmek sûretiyle, yeni hükümlere varma, sonuca ulaşmadır.⁶⁹⁴

O halde rejimin ismi ne olursa olsun, sistemin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için “hukukun üstünlüğü” ilkesine sadâkatle bağlanmak gereklidir. Bunun dışındaki tüm seçenekler keyfiliği ve öznelliği, dolayısıyla zulmü yaygınlaştıracak, bu da hem iktidarın meşruiyetini hem de halkın mutluluğunu sıkıntıya sokacaktır.

⁶⁹¹ Şûra/10; Nahl/124; Hac/56, 69; Nisâ/141; Bakara/113; Enbiyâ/112; Âl-i İmran/55-56; Mü'min/48. Ayrıca bkz. Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı*, s. 142.

⁶⁹² Mâide/44.

⁶⁹³ İşcan, M. Zeki, *Siyasal İslâm*, s. 93.

⁶⁹⁴ Bkz. Ünal, A. Bülent, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı*, s. 212-222.

E) HİLÂFET VE VEKÂLET

Halife birinin yerine geçen ardından gelen anlamındaki “halif” kelimesinin müannesidir. Masdarı ise “hilâfet” olan H-L-F kökünden gelir. Bu kelimenin çoğul kullanımı “halâif” veya “hulefâ”dır.⁶⁹⁵ Half ise kuddamın zıttıdır.⁶⁹⁶ Yani sonraki, sonradan gelen, öncekini izleyen demektir. Halef de sonradan gelen anlamını taşır. Karşıtı “selef”tir. Aynı kökten gelen bir kelime olan “hilfe” ardarda gelmek demektir. O halde halife birinin ardından gelen, bir başkasının yerine geçen, birinden sonra gelip onun yerini alan, takip eden, vekâlet eden, temsil eden bir kişiye veya şeye bedel olan, birinin yerine geçerek, işini görevini devam ettiren anlamlarına gelmektedir.⁶⁹⁷

Bir başka ifadeyle aslı yerinde bulunmamasından, ölümünden, acizliğinden veya asla şeref vermek için⁶⁹⁸ başkasının yerine geçen kimseye halife⁶⁹⁹ bu durumun kurumsal ifadesine ise “hilafet” denir. Kelime olarak hilafet “tahalluf” fiilinin mastarıdır. Falanca kişi falancadan tahalluf etti denildiğinde, ondan geri kaldı ya da onun yerine geçti mânâları kastedilir. Falan filana halef oldu demekle “onunla beraber ya da ondan sonra bir işi üzerine aldı” mânâsı anlatılmak istenir. “Halefe hilâfeten” cümlesinin mânâsındaki “halife olmak” ise, onun arkasından gelmektedir. Yahut onu takip etmektir.⁷⁰⁰

Hilafetin ıstılahî mânâsı ise peygamberden niyabeten⁷⁰¹ devlet işlerinde umumi riyâsettir.⁷⁰² Bu durumda halife Hz.Muhammed’in vefatından sonra ümmetin yönetiminin başına geçen kimse olmaktadır.⁷⁰³

⁶⁹⁵ İbn Manzur, *Lisânu 'l-Arab*, c. 9, s. 82 vd.

⁶⁹⁶ İbnu'l-Fâris, *Mekâyisü 'l-Luga*, c. 2, s.210; İbn Manzur, *Lisânu 'l-Arab*, c. 9, s. 82.

⁶⁹⁷ Firûzabâdî, *Okyanus*, c. 2, s. 753 vd; Râgıb el-İsfahanî, *Müfredât*, s.505 vd; Mustafa, İbrahim ve Üç Arkadaşı, *el-Mu'cemu 'l-Vasît*, s. 251; Ayrıca bkz. Abdurrazık, Ali, *İslâm'da İktidarın Temelleri- Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 23; Öztürk, Y. Nuri, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 264.

⁶⁹⁸ Râgıb el-İsfahanî, *Müfredât*, s. 507. Ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, Mubarek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs ve 'l-Eser*, Kahire 1963, c. 2, s. 5-70.

⁶⁹⁹ Firûzabâdî, *Okyanus*, c. 2, s.755; Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1988, s. 379.

⁷⁰⁰ ez-Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tâcu 'l-Arûs min Cevâhiri 'l-Kâmûs*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 1986, c. XXIII, s.265; el-Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 2, s. 755-756.

⁷⁰¹ Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, s. 441; Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, s. 121.

Halife kavramına yüklenen anlamlar kullanıldıkları yere ve amaca bağlı olarak, geniş bir çeşitliliğe sahiptir. Tasavvuf anlamında peygamberin veya tarikat şeyhinin vekili, siyasî anlamda, devlet başkanı veya onun atamış olduğu kimse hukukî anlamda aslın halefi; varlıksal anlamda dünyayı kendisine verilen akıl ile imar etme sorumluluğu taşıyan insan anlamlarında kullanılmıştır.⁷⁰⁴

Halife kelimesi biri diğerinin yerine geçerek⁷⁰⁵ kendilerine verilen görevi sürdürmeleri anlamında da Kur'an'da ifadesini bulur.⁷⁰⁶ Ayetlerde geçen “halife”den maksat nedir? İnsan kimin halifesidir? Halife “bir başkasının yerine geçen anlamına geldiğine göre, insan kimin yerine geçmiştir? Ayette “halife” kelimesinin belirsiz kullanılmış olması⁷⁰⁷ kelimedenden murat edilenin ittifakla insan cinsini göstermesine karşılık, problemin insanın kimin halifesi ya da kime halife olacağı konusunda yoğunlaşmasına yol açmıştır. Ayetlerin hiçbirinde “halife” sözü Allah’a izafe edilmemiştir.⁷⁰⁸

Halife Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Birincisinde Hz.Âdem için, ikincisinde de Hz.Davud için kullanılmıştır. Bakara sûresinin 30-37. ayetlerinde, insanın yaratılışı izah edilirken, Allah'ın meleklerle: “*Yeryüzünde bir halife var edeceğim.*” yani, “*bir halife tayin edeceğim... Kendi irademden, kudret ve sıfatımdan ona bazı salâhiyetler vereceğim*”⁷⁰⁹ buyurduğu açıklanmaktadır. Burada zikredilen halifeden maksat insandır.⁷¹⁰ Başka bir ifade

⁷⁰² İbn Haldun, *Mukaddime*, MEB Yayınları, İstanbul 1990, c. 1, s. 481-482; Şemsettin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317, s. 585; Abdurrazık, Ali, *İslâm'da İktidarın Temelleri*, s. 24; Hasan, İbrahim, *İslâm Tarihi*, c. 2, s. 122; el-Kalkeşendî, Şehabeddin Ali b. Ahmed, *Meâsiru'l-Înâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, Beyrut 1980, c. 1, s. 8; Ünal, A. Bülent, *Hakimiyet Kavramı*, s. 92.

⁷⁰³ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, s. 379. el-Îci, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetu'l-Mütenebbî, Kahire ty, s. 395.

⁷⁰⁴ Bkz. Düzgün, Ş. Ali, *Sosyal Teoloji*, s. 103. Ayrıca bkz. Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 1, s. 708; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. 219.

⁷⁰⁵ Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 2, s. 753-754.

⁷⁰⁶ Yunus/14; Fâtır/39; A'raf/142; Hûd/57; Meryem/59; Zuhruf/60.

⁷⁰⁷ Zümer/62; Râd/16.

⁷⁰⁸ Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, s. 131.

⁷⁰⁹ Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 1, s. 255.

⁷¹⁰ Atay, “Allah'ın Halifesi İnsan”, s. 74.

ile yeryüzünün sakinleri olan Âdem ve zürriyetidir.⁷¹¹ Sa'd sûresi 26. ayette “*Ey Davud! Seni şüphesiz yeryüzünde halife kıldık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet, hevese uyma, yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır...*” Hatırlanacağı gibi Hz.Davud, Müslümanlar için dinî ve siyasî otoriteyi birleştiren hem bir peygamber, hem de bir hükümdardı. Bu ayette Hz.Davud’tan kendi keyfine göre değil, Allah’ın kendisine bildirdiği ilkeler doğrultusunda hükmetmesi istenmektedir. Yani Hz.Davud “icrayı adalette, hakkın tahakkukunda ve bâtilin iptal edilmesinde” görevlendirilmiştir.⁷¹² Bu kelimenin Kur’an’da birçok yerde çoğul halde ve “helâif” şeklinde geçmesi⁷¹³ halifelik görevinin bütün insanlığa verilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.⁷¹⁴

Halife kavramı, yanlış değerlendirilerek, genelde insan cinsinin Allah’ın halifesi olduğu görüşünün ileri sürülmesine neden olmuştur.⁷¹⁵ Bu yaklaşım, “teokrasi” anlayışına uygun bir zemin oluşturmaktadır.⁷¹⁶ Oysaki halife kavramı ile ilgili hiçbir ayetten Allah’ın halifesi ya da Allah’ın vekili şeklinde bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Hatta Kur’an-ı Kerim’in bir bütünlük içinde incelenmesi durumunda, bu türlü bir anlamayı reddeden birçok ayet bulunmaktadır.⁷¹⁷ Sözelimi Kur’an’ın ruhban sınıfının oluşumu ve bu sınıfın tanrılaştırılması ile ilgili ayetleri⁷¹⁸ bu konuda örnek verilebilir. Yine Allah adına bazı şeyleri haram ya da helal kılan zihniyetlerin eleştirilmesi⁷¹⁹ de burada ileri sürülebilir. Nihayetinde Hz.Peygamber’in dahi Allah’ın vekili olamayacağına dair açık ayetlerin varlığı⁷²⁰ ortadayken, insan cinsinin Allah’ın vekili ya da halifesi olduğu fikrinin ileri sürülmesinin tutarlı bir tarafı

⁷¹¹ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, c. 1, s. 62; İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ, *Tefsîru'l-Kur'anî'l-Azîm*, Beyrut 1986, c. 1, s.70.

⁷¹² Akbulut, *İktidar Kavgası*, s. 74; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 236; Ayrıca bkz. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s. 70.

⁷¹³ En'am/165; Yunus/14, 73; Fâtır/39; A'raf/69, 74; Neml/62; Zümer/62; Râd/16.

⁷¹⁴ İnan, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, s. 170.

⁷¹⁵ Bkz. Atay, “Allah’ın Halifesi İnsan”, s.74; Gümüšoğlu, Hasan, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, s. 22-25; Sunar, Cavit, “Allah-İnsan İlişkisi”, *AÜİFD*, Ankara 1976, c. XXI, s. 95-111.

⁷¹⁶ Bkz. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s. 73.

⁷¹⁷ Hüd/86,108; Zümer/41; En'am/107; Şûra/6,48; Furkan/43; Yunus/108; İsrâ/54; Nisâ/84.

⁷¹⁸ Tevbe/30, 31.

⁷¹⁹ Nahl/116; Yunus/59; Şûra/21; Ahzab/36; Mâide/87.

⁷²⁰ Nisâ/58; Sâd/26; İsrâ/86.

yoktur. Hatta Kur'an-ı Kerim'deki halife ve bu kavramla ilgili diğer ifadelerin, "halife"nin peygamberin halefisi olacağı ya da olması gerektiğine dair açık bir işaret de yoktur. Bu bakımdan "halife" kelimesi, Hz.Peygamber'den sonra cereyan eden tarihî ve siyasî olayların gelişmesine bağlı olarak ortaya çıkan hilâfet kurumu yüzünden ciddi bir anlam değişmesine uğramış ve neticede bu tehlikeli anlam değişmesine dayalı, egemenlik ya da siyaset teorileri oluşturulmuştur.⁷²¹

İnsan hiçbir biçimde, Allah'ı temsilen Allah adına siyasî egemenlik iddiasına kalkışamaz. Daha önce de ifade edildiği gibi, Allah için iş yapmakla, Allah adına iş yapmak farklı şeylerdir.⁷²² Allah insanlara nimetleri, ilmi, mülkü, malı, evladı, rızkı, siyasî anlamda egemenliği bahşetmiştir. Kâinatı ona musahhar⁷²³ kılmış, ona bir egemenlik alanı açmıştır.

"Allah'ın halifesi" tabiri, Kur'an'ın en temel prensibi olan tevhide zıttır. Bu anlamda "halifetullah" unvanı açıkça ilâhî bir monarşi hakkı, doğrudan Tanrı'dan gelen bir otorite iddiası taşır.

Bakara sûresi 30–33. ayetlerden anlaşılan şey, insanın Allah tarafından yeryüzüne "halife" olarak gönderileceği ve bunun gerekçesinin de insanın sahip kılındığı bilme-bilgi kudreti olduğudur. İnsanın sürekli öğrenen bir varlık oluşu ile egemenlik arasında bir bağlantı vardır. Çünkü değişen şartlara uygun bir yönetim için, sabitlik fikri kabul edilemez. Şartlar değiştikçe egemenliğin içeriğinin ve şeklinin değişmesi gerekir.

"Halifetullah" sıfatı yöneticinin halka değil, sadece Allah'a hesap verme ihtiyacı içerisinde olduğu gibi bir izlenim bırakmasına yol açmıştır. Yönetici elbette her insan gibi yaptıklarının hesabını Allah'a verecektir. Bu Allah ile insan arasında dikey içerikli ilişkinin

⁷²¹ Fığlalı, "Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler", s. 139; Ünal, A. Bülent, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 92; Öztürk, Y. Nuri, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 268 vd. Krş. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s. 79.

⁷²² Bkz. Akbulut, "Egemenlik Meselesi", s. 150-151.

⁷²³ Musahhar kılma deyimini Arapça (s-h-r) dan türemiştir. Kur'an'da bu kökten gelen kelimeler toplam 42 yerde geçmektedir. Bunlardan tef'il kalıbında gelen 22 tanesi boyun eğdirme anlamını taşımaktadır. Bkz. Nahl/71; Zuhruf/12-14; Lokman/20,29; Câsiye/12-13; Sâd/36; Enbiyâ/79; Sâd/1;Nahl/12-18;Hac/36,65; Zümer/5; Ankebut/61; İbrahim/32,33. Ayetlerin anlamlarına bakıldığında, evrendeki her şeyin insanın hizmetine sunulduğu, emrine verildiği anlaşılmaktadır. Yani insan Allah'ın yaratmış olduğu varlıklar üzerinde egemenlik sahibidir. Ona bu gücü bizzat Allah vermiştir. İnsana düşen egemenliğini doğru bir şekilde kullanmaktır. Bkz. Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, s. 15,39.

sonucunda ahiret âlemine özgü bir durumdur. Ancak yönetici ile yönetilenler arasında bir de yatay içerikli bir ilişki olup, siyasî tercihler ve uygulamalar bu alana aittir. Egemenlik de bu dünyaya aittir. Hesabı da bu dünyada verilmelidir. İslâm tarihinde bu gerçeğin ihmal edildiğine dair ilk belirgin söylem Hz.Osman'a aittir. O muhaliflerine karşı sahibi olduğu hilafet makamını kastederek “*Bu gömleğin kendisine Allah tarafından giydirildiğini ve yine ancak Allah tarafından çıkarılabileceğini*” söylemiştir.⁷²⁴ Bu sözleriyle Hz.Osman, hata yapmıştır. Örneğin Hz.Ebû Bekir ümmeti idare etmenin kendisine yine ümmet tarafından verilmiş ağır bir görev olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Hz.Ebû Bekir, görevi verenin ümmet olması gerçeğinden hareketle, yönetimi kontrol edip, gerekirse kılıçlarıyla düzeltmelerini de yine ümmetten istemiştir.⁷²⁵ Görülüyor ki, Hz.Ebû Bekir yatay ilişkiyi gözardı etmemiş, kendisini Peygamber'in değil, toplumun vekili saydığını ortaya koymuş⁷²⁶, bu alanla ilgisi olan siyasete Allah'ı karıştırmamıştır. Bunun sonucunda Hz.Ebû Bekir yönettiği kitlenin büyük ölçüde takdirini kazanırken, Müslümanların üçüncü halifesi Hz.Osman, gözardı ettiği yatay ilişkinin kapsama alanını temsil eden sosyal zemin tarafından katledilmiştir.⁷²⁷ Öyle anlaşılıyor ki, ümmet egemenlikten doğan yetkisini kullanarak beğenmediği idareciyi bu şekilde iktidardan indirmiştir.

Hz.Ebû Bekir ve Hz.Ömer de bireysel olarak sonuna kadar dinden besleniyorlardı. Fakat hiçbir zaman siyasî yetkilerini Allah'a dayandırmıyorlardı. “Ridde” olaylarında savaşmaya karar verdiğinde, kararını herhangi bir ayet veya hadise dayandırma ihtiyacı

⁷²⁴ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire ty c. 5, s. 389-390. Ayrıca bkz. Evkuran, *Ehl-i Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 112; Altındağ, Şinasi, “Hilafet ve Hilafetin İlgası”, *Atatürk Önderliğinde Türk Devrimi* içinde, Ankara 1972, s. 39-43.

⁷²⁵ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Kitabu Uyûni'l-Ahbâr*, Daru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, Kahire 1926, c. 2, s. 234; İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam*, c. 4, s. 418; el-Vakîdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'r-Ridde*, Daru'l-Arabi'l-İslâm, Beyrut 1990, s. 48; İbnü'l- Esîr, Mubarek b. Muhammed, *el-Kâmil fi't- Tarih Tercümesi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Bahar Yayınları, İstanbul 1985, s. 304; Ayrıca bkz. Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, s. 146-147; Aşmavi, *İslâm Karşı İslâmcılık*, s. 89.

⁷²⁶ Yurdaydın, H. Gazi, “Devlet ve Din Halifelik ve Laiklik”, *AÜİFD*, Ankara 1983, c. 26, s. 176.

⁷²⁷ Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 146-171.

hissetmedi.⁷²⁸ Hz.Ömer Sevad arazisinin savaşa katılan gazilere dağıtılmasına, “müellefe-i kulüb” a verilen payı kaldırmaya karar verirken, bu konudaki ayetlerle ters düştü.⁷²⁹

Bu tarz örnekler çoğaltılabilir. Buradan çıkarılacak sonuç, insanî-siyasî problemlerin yine insanlar tarafından çözülmesidir. Bunları din boyasıyla boyamak meseleleri çözümsüzlüğe taşır. İslâm tarihi bunun acı örnekleriyle doludur.

1) Halife Kimin Vekili

Halife kavramı ile ilgili tarihî tartışmalardan biri de halifenin kimin vekili olduğu konusuyla ilgilidir. Tanrı'nın mı? Yoksa Peygamber'in mi? Hukukçuların sıkça anlattıkları görüş, hükümdarın Peygamber'in halifesi olduğu ve Tanrı'ya hiçbir şekilde vekil olmadığıdır.⁷³⁰

Vekil, sözlükte birinin işi görmesi için kendi yerine bıraktığı veya yetki verdiği kimse⁷³¹ başkasının yerine ve adına hareket eden ya da konuşan, asıl vazifelinin yerine çalışan bir kimsenin adına hareket yetkisi verdiği kimse anlamlarında kullanılmaktadır.⁷³² Vekil kavramı Kur'an'da yaklaşık yirmidört yerde geçmektedir. Bu kökten türeyen, Tevkil başkasına güvenmek ve onu kendi yerine geçirmek demektir. Vekil de bu anlamla yakından ilgilidir. Güvenilen ve birinin yerine geçirilen kişi anlamına gelir.⁷³³

Kur'an ayetlerinde vekil kelimesinin bekçi⁷³⁴, sözcü⁷³⁵, koruyucu⁷³⁶ gibi anlamlara geldiğini görürüz. Yine vekil sözcüğüne kefil anlamı da verilmiştir. Vekil kefile göre daha geniştir. Çünkü her kefil, vekildir, ama her vekil kefil değildir.⁷³⁷

⁷²⁸ Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 115; Aşmavi, *İslâm Karşı İslâmcılık*, s. 89 vd; Güler, *Politik Teoloji*, s. 69.

⁷²⁹ Hz. Ömer'in muhalefet ettiği âyet Enfal suresi, 41. âyettir. Bkz.Naim, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse University Press, 1987, s. 79; Belazurî, *Fütuhu'l- Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Ankara 1987, s. 651; Ebû Yusuf, Yaküb b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, çev. Ali Özek, Hisar Yayınları, İstanbul 1973, s. 57.

⁷³⁰ Bkz. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s. 79. Krş. Esposito-Voll, *İslâm ve Demokrasi*, s. 40.

⁷³¹ *Türkçe Sözlük*, TDK, c. 2, s.1556; el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu'l-Luga*, tahkik: Ali Hüseyin Hilâlî, Kahire ty, c. 10, s.372; Ağakay, Mehmet Ali, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1959, s. 797.

⁷³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 11, s.734-735; *Türkçe Sözlük*, MEB, Ankara 1995, c. 4, s. 3063; Doğan, D. Mehmet, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1982, s. 1022.

⁷³³ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 1586.

⁷³⁴ Hûd/108. Krş. Zümer/41; İsrâ/54.

⁷³⁵ En'am/107; Şûra/6; Nisâ/109; Furkan/43.

Vekil kelimesinin içeriğinde bir acziyet sonucu başka birine itimat ve bunun sonucunda da emanet ve bu şekilde de sorumluluğu devretmek anlamı vardır.⁷³⁸ Burada acziyet müvekkil için söz konusudur. Ancak bazen vekilin kendisi de acziyet yaşayabilir ve bu durumda o da kendisinden daha ehil birisini vekil yapabilir. Kendi işini acizlik, korkaklık, ağırlık, zayıflık vb. sebeplerden ötürü yapamayan ve bu yüzden başkasına devretmekle ortaya çıkan vekil kavramının, anlam yönünden vekillik kavramıyla bütünlük içinde olduğu söylenebilir. Vekâlet sözlükte vekil olma, başkasının yerine bir işe bakma, vekillik, birinin yerini tutma, birini temsil etme⁷³⁹, birinin yerine görevini üstlenme⁷⁴⁰ anlamlarında kullanılır.

Vekillik kavramıyla anlamdaş diğer bir kavram da “velâyet”tir. Bu kavramda aynen vekâlet gibi hukukî yönü olan bir kavramdır. Vekillik; yetki vermek, başkası adına iş yapabilme, koruması altına alma, otorite⁷⁴¹ gibi anlamlara gelir. Asıl aciz ya da korunmaya muhtaç olduğu için, aslın çıkarlarını gözetme anlamındaki velâyet, örneğin reşit olmayan çocukların, sefihlerin, delilerin kısaca mahcurların haklarını aynen bir anne-baba gibi koruma yetkisine sahip olmayı ifade eder.⁷⁴²

Vekil kelimesi ile “vekâlet”in siyasî ve hukukî kullanımları arasında da aynı şekilde bir bütünlük göze çarpmaktadır. Bu anlamda vekaletnâme bir kimsenin “vekil” olduğunu belirten noter tasdikli vesikaya verilen isimdir.⁷⁴³ Taraflardan birinin kendisine verilen işi sevk ve idare etmeyi veya kabul ettiği hizmeti yerine getirmeyi borçlandığı sözleşmeye de⁷⁴⁴ vekâletname denir.

⁷³⁶ İsrâ/86.

⁷³⁷ el-İsfahânî, Ragıb, *Müfredât*, s. 1586.

⁷³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 11, s. 736; el-Cevherî, İsmail İbn Hammal, *es-Sıhah*, tah. Ahmed Abdulgaffar Attar, Kahire ty, c. 5, s. 1845; Ezherî, *Tezhîbu'l-Luga*, c.10, s.372.

⁷³⁹ *Türkçe Sözlük*, M.E. B, c. 4, s. 3063; Cevherî, *es-Sıhah*, c.4, s.1709.

⁷⁴⁰ *Türkçe Sözlük*, T.D.K, c. 2, s. 1556.

⁷⁴¹ *Türkçe Sözlük*, T.D.K, c. 2, s. 1557; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1022.

⁷⁴² *Türkçe Sözlük*, M.E. B, c. 4, s. 3063.

⁷⁴³ *Türkçe Sözlük*, TDK, c. 2, s. 1557; *Türkçe Sözlük*, MEB, c. 4, s. 3063; Ağakay, M. Ali, *Türkçe Sözlük*, s. 796; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1022; *Türkçe Sözlük*, Dil Derneği, s. 1997.

⁷⁴⁴ *Türkçe Sözlük*, MEB, c. 4, s. 3063.

Hukuken vekillik, birinin yerine iş görme yetkisi, naiplik⁷⁴⁵, vekil olma hali⁷⁴⁶ anlamlarında kullanılırken daha özel kullanımda, bakanlık, bakan olma durumu, bakanlık etme, birinin yerine bakmak, görevini üstlenmek anlamlarına gelir.⁷⁴⁷

Millet meclisine milletin oyları ile seçilerek giren ve milleti temsilen kanun çıkarma ve yönetim akdini kullanma yetkisini elinde bulunduran milletvekilleri de⁷⁴⁸ vekildirler. Yani millet kendisini yönetme yetkisini bu vekiller kanalıyla kullanır.⁷⁴⁹ Vekil kelimesi bu anlamda acziyetin zıddı olan güçlülük anlamı taşır. Çünkü bu gücün arkasında bütün bir toplumun güç birliği vardır.

Hilafetin, kişi veya kurum yerine temsil ettiği kişi veya kurumun bütün hak ve yetkilerini asıl adına kullanmak şeklindeki anlamı da vekil kavramını çağrıştırmaktadır.

Halifenin konumlandırılmasında, halifenin toplumun değil de Hz.Muhammed'in vekili sayılması, dinî ve siyasî açılardan önemli sorunlar doğurmuştur. Bu yanlışlık temelde Hz.Muhammed'i Müslümanların siyasî ilişkileri ile özdeşleştirmek yanılığası üzerinde durmaktadır.⁷⁵⁰ *“Oysa siyasî liderlik, bir kurum olarak Hz.Muhammed'in kişisel varlığını da aşan ve ondan fazla bir şeydir.”*⁷⁵¹

Diğer bir yanılığası da vekâlet inancından beslenen “vesâyet” inancıdır. Vesâyet inancındaki mantık kısaca şöyle işlemektedir. Mademki halife Peygamber'in vekilidir, o halde vekilin kim olacağını belirlemek, yine asla yani Peygamber'e ait özel bir haktır.⁷⁵² Burada yönetim makamı sanki Hz.Muhammed'in özel malı gibi algılanmakta ve kendi malı üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkını kullandığı düşünülmektedir. Şiâ'nın yönetimin Muhammed'den sonra Hz.Ali ve soyuna ait olduğu inancını temellendirirken yürüttüğü

⁷⁴⁵ *Türkçe Sözlük*, TDK, c. 2, s. 1557, *Türk Hukuk Lügatı*, Türk Hukuk Kurumu, TTK Basımevi, Ankara 1956, s. 356-357.

⁷⁴⁶ *Türkçe Sözlük*, MEB, c. 4, s. 3063; *Türk Hukuk Lügatı*, s. 356.

⁷⁴⁷ *Türkçe Sözlük*, MEB, c. 4, s. 3063; *Türkçe Sözlük*, TDK, c.2, s.1557; *Türk Hukuk Lügatı*, s. 356.

⁷⁴⁸ *Türkçe Sözlük*, MEB, c. 3, s. 1982; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 697.

⁷⁴⁹ *TC Anayasası*, Madde 6, 7, 80.

⁷⁵⁰ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 78.

⁷⁵¹ Evkuran, *Ehl-i Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 122.

⁷⁵² Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 79.

mantık işte bu vesâyet dogması temeline dayanmaktadır. Ancak ehl-i sünnet âlimleri de kendilerini vesayet düşüncesinden uzak tutabilmiş değillerdi. Onların, imametın Kureyş'ten olması gerektiğini ileri sürerken takındıkları tavır, vesâyetin etkilerini hissettirmektedir.⁷⁵³

Kur'an-ı Kerim Hz.Peygamber'in görevinin ne olduğunu belirtmekle kalmamış, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ne olmadığını da açıklamıştır.⁷⁵⁴ "... Seni onlara koruyucu yapmadık, onların vekili de değilsin."⁷⁵⁵ "De ki: Ey insanlar... Ben sizin bekçiniz değilim."⁷⁵⁶ "Ey Muhammed! Biz seni onlara vekil göndermedik."⁷⁵⁷ "... Ben size bekçi değilim."⁷⁵⁸ "... Ey Muhammed! Sen onlara vekil değilsin."⁷⁵⁹ "Ey Muhammed! Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki, Biz seni onlara bekçi göndermedik; sana düşen sadece tebliğdir."⁷⁶⁰

Bu ayetler, bir kimsenin başka birisinin yerine karar alıp uygulayamayacağını anlatmaktadır. O halde Peygamber ne vekil, ne de bekçidir. O Allah'ın mesajını insanlara ileten bir elçidir.⁷⁶¹

Peygamber'in bu konumu önemlidir ve Kur'an sık sık bunu vurgulamaktadır: Doğrusu Peygamber ne Allah'ın ne de insanların vekilidir. O, sadece Allah'ın bir elçisidir. Elçiyi tanımak, elçinin kendisini değil, göndereni tanımaktır. Bundan dolayı elçiye itaat gönderene itaattir. Zaten bu hususta Kur'an ayeti açıktır. "*Rasûle itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur.*"⁷⁶²

Elçi, Allah'tan gelen haberleri insanlara ulaştıran kişidir. Peygamber Allah'tan aldığı haberleri hiçbir şey katmadan ya da eksiltmeden insanlara ulaştırmakla görevlidir. Onu bu şekilde kabul etmek, insanları mesajın karşısında objektif bir niteliğe sokarak, insanların

⁷⁵³ Evkuran, *Ehl-i Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 122. Krş. Ahmed, Manzoruddin, "Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar", s. 102.

⁷⁵⁴ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 61.

⁷⁵⁵ En'am/107.

⁷⁵⁶ Yunus/108.

⁷⁵⁷ İsrâ/54.

⁷⁵⁸ Hüd/86.

⁷⁵⁹ Zümer/41.

⁷⁶⁰ Şûra/48. Ayrıca bkz. Nisâ/84; Yunus/41; Kâf/45.

⁷⁶¹ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 61.

⁷⁶² Nisâ/80.

mesaj üzerinde düşünmesini, mesajı anlamaya çalışmasını, anladıklarını ise özgürce ifade etmesini mümkün kılar.

Peygamberi bir vekil olarak kabul etmek, bir yerde vekilin taraflar arası ilişkide diğer tarafın yerine geçmesi şeklindeki anlayıştan da hareketle, elçiyi vahyin anlaşılmasında bir araç olmaktan çıkarıp amaç ya da vahyin bizzat kendisi şeklinde değerlendirmeye yol açmaktadır. Elçinin vekil olarak kabul edilmemesi, özellikle Kur'an'ın anlaşılması ve yaşantımıza uygulanmasında önemlidir.

“Vekâlette sorunu vekil çözer. Risâlette ise sorunu mesaj çözer.”⁷⁶³ Bu elçilik görevi iyi anlaşılmadığından olsa gerek peygamberlerin dindeki konumu karıştırılmıştır. Mesajın taşıyıcısı durumunda olan elçiler, mesajın sahibi olmuşlardır. Müslüman geleneğinde elçi, Kur'an'a rağmen, ayrı bir mesaj kaynağı niteliği kazanmıştır. Bu ikircikli yapı çözülmesi gereken önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.”⁷⁶⁴

Doğrusu İslâm'da hem varlıksal hem de siyasî anlamda Allah'ın vekili, memuru gibi bir kurum ya da kişi bulunmamaktadır. Görevi sadece Allah'ın mesajını eksiksiz biçimde insanlara iletmek olan elçilerin vazifeleri arasında vekâlet görevi yoktur. Tebliğ görevi dışında peygamberler de diğer insanlar gibi yükümlülükleri olan birer insandır.⁷⁶⁵

Gerçekten de Peygamberimiz için “elçi” anlamı taşıyan isimler dışında, “halifetullah” ya da “vekilullah” gibi ifadelere rastlamak mümkün değildir.

İnsan cinsinin Allah'a naib ya da vekil olduğu fikrine katılmamız mümkün değildir. Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki vekâlet, naiplik, kalfalık vs. aynı tür varlıklar arasında söz konusu olabilir. Ancak yokluk, güçsüzlük, cehalet, yeteneksizlik, eksiklik,

⁷⁶³ Mâide/92,94; Âl-i İmran/20; Râd/40; Nahl/35; Zümer/54; Ankebut/18.

⁷⁶⁴ Akbulut, Ahmet, “Kur'an'da Tanrı-Birey İlişkisi” *Otorite- Birey İlişkisi: Hristiyanlık ve İslâmiyetteki Teoloji Çalıştayı*, Eugen Biser Stiftung&Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 16-17 Mayıs 2007.

⁷⁶⁵ Bkz. *Sistematik Kelâm*, s. 188-189. Hasan Hanefî egemenliğin meşruiyet kaynağı hakkında şöyle der: “Devlet başkanı (imam) tayini nassın dışında başka bir yolla meşru olmayan, Allah'ın veya peygamberin halifesi değildir. O, kendisini seçenlerin halifesidir. Allah kimseyi seçmediği gibi, Peygamber de kimseyi seçmedi. Peygamber devlet başkanlığına kendini tayin etmedi. O göreve başkasını vekil olarak atamadı. Aksine, mesajı açıkladıktan sonra bu görevi bizzat kendisi ifâ etti. Devlet başkanı halkın temsilcisidir. Peygamber'in halifesi değil... Devlet yönetimi yani hükümet seçim yoluyla, rıza ve kabule dayanan bir egemenliği kabul etme ve bir sözleşmedir.” Hanefî, Hasan, *Mine 'l-Akîde ila 's-Sevra*, c. 5, s.234-235.

sefihlik vb. âcizlik durumlarında, bu özelliklere sahip olanlar, başkasına vekâlet verir. Allah pek tabiidir ki bu sıfatlardan münezzehtir.

Aslında mesele iddia edildiğinin tam tersinedir. İnsanlar Allah'ın değil, Allah insanların vekilidir.⁷⁶⁶ Çünkü Allah insanlar adına tercihlerde bulunur, kararlar alır. İnsanlar Allah adına bunu yapamadıkları gibi, O'nun kararlarını da eleştiremezler. Vekâlet bu anlamda bizim adımıza karar vermektir. O yüzden Allah Peygamberine sürekli “*sen vekil değilsin*”⁷⁶⁷ diye uyarı yapar. Elbette insan, Allah'ın kendisiyle ilgili aldığı kararlar üzerinde düşünme ve sorgulama özgürlüğüne sahiptir.⁷⁶⁸

Kur'an Hz.Muhammed'in Allah tarafından gönderilen son peygamber olduğunu özellikle ifade eder: “*Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, o Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilendir.*”⁷⁶⁹ Hz.Muhammed'den sonra Allah ile insanlar arasında Allah'ın bilişsel mesajını içeren ilâhî vahiy bağı artık hiç kurulmayacaktı. Bu, Muhammedî risaletin en önemli yönü idi. Bu anlamda Hz.Peygamber'in sonra onun çok boyutlu otoritesine halef olacak yoktu.⁷⁷⁰

İslâm “ruhban” yani Tanrı adına O'nun gücünü paylaşacak bir sınıfı kabul etmediği için, iktidarın “din” adına paylaşılması da söz konusu değildir. Onun içindir ki Hz.Peygamber, kendisinden sonra ümmetin nasıl devam edeceğine ve yerine kimin geçeceğine, kısaca İslâm devletinin yönetim biçimine dair herhangi bir söz söylememiş veya işarette bulunmamıştır. Öyle görünüyor ki, o müslümanların halife meselesini zımmî olarak kendi başlarına çözmeleri gerektiğini önermişti. Aslında bu anlayış, onun devrinin anlayış ve geleneğine son derece

⁷⁶⁶ Âl-i İmran/173; En'am/102; Hûd/12; Nisâ/81. Son kısmı için bkz. Ahzab/3; Nisâ/109, 171; İsrâ/65; Ahzab/48; İsrâ/2; Mümezzil/9.

⁷⁶⁷ Hûd/108; Zümer/41; En'am/107; Şûra/6; Furkan/43.

⁷⁶⁸ Bkz. En'am/74-83; Bakara/260; Enbiyâ/51-74; Saffât/91-96.

⁷⁶⁹ Ahzab/40.

⁷⁷⁰ Bkz. Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, s. 79. Ayrıca bkz. Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınevi, İstanbul 1984, s. 12; Tuğ, Salih, “Hicretle Gelen Devlet ve Anayasa Nizamı”, *Nesil Dergisi*, c. IV, Ekim-Kasım, İstanbul 1979, s. 36-38; Şirvani, Harun Han, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore 1985, ss. 19, 20.

uygundu.⁷⁷¹ Dolayısıyla Hz.Peygamber'in, herhangi birisini halife tayin etmemesi veya belirli bir seçim tarzı va'zetmemiş olması, Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımıyla tam bir uyum içindedir.⁷⁷² Nitekim Hz.Ebû Bekir'in, Hz.Ömer'i halife tayin etmesi, Emevî yönetiminin saltanata dönüşmesine zemin hazırlamış, Emevîlerin siyasî rejimlerine dayanak olarak ileri sürülen en güçlü delil olmuştur. Emeviler "halifetullah" yani Allah'ın Halifesi ünvanını benimsediler ve kendilerine öyle hitap edilmesini istediler. Abbasiler bu ünvana "Sultânullah fi arzihî" veya Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" ünvanını da eklediler.⁷⁷³

Hz.Peygamber'den sonra geldiği için Hz.Ebu Bekir'e "halife" unvanı verildi. Ancak bu kişi hukukî ve dinî anlamda Hz.Peygamber'in halefi değildi. Ne ilâhî bir rehberliğe mazhardı, ne de Hz.Peygamber'in görev ve yetkilerini kullanıyordu. O sadece ümmetin içinden çıkan bir aday ve Kur'an'daki ilâhî emirlerin bir hizmetkârı idi.⁷⁷⁴ İşte bu yüzden ki Hz.Ebû Bekir, halife seçilmesinin sonucunda kendisine yakıştırılan "halifetullah" sıfatını şiddetle reddetmiş, "Ben Allah'ın elçisinin halifesiyim ve bu sıfatımdan da razıyım." Demiştir.⁷⁷⁵ Böylece Hz.Ebû Bekir seçildiği siyasî makamla nübüvvet arasına net bir çizgi çekmiştir.⁷⁷⁶

⁷⁷¹ Fığlalı, *Din ve Laiklik Üstüne*, ss. 109-110. Ayrıca bkz. Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 113. Hz.Peygamber'den sonra yeni bir safha başladı. Topluluk yeni ruhî ve sosyal birliğinin şuuruna vardı ve Kur'anî emirleri uygulamaya gayret etti. Bu siyasî otoriteyi teşkilatlandırma konusunu düşünmeye başlamaları, siyasî şuurlarının gelişmesine de başlangıç teşkil etti. Aralarından birini, Kur'anî emirleri icra etmek ve topluluğun yeni sosyal bütünlüğünü korumak için seçtiler. Rayyis'e göre Sakîfe günü müslümanlar kurmayı kararlaştırdıkları, özünde ve amacında yeni bir yapı olan ve "hilafet" adı verilen düzenleme ile o günün dünyasında bilinen ve egemen olan diğer düzenlemelerin karışmaması için, önder edindikleri kimseye "halife" adını verdiler. Halife adının en önemli yanı, kuşkusuz budur. Bkz. Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 110.

⁷⁷² Ishakî, Halid M, "İslâm Siyaset Teorisinin Sorunları", s. 65.

⁷⁷³ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's- Siyâse*, nşr. Muhammed Taha Zeynî, Kahire 1963,c.2, s.155; Mes'ûdî, Ebu'l- Hasen Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-Zeheb ve Medainu'l-Cevher*, tah. M.M. Abdulhamid, Mısır 1964, c.3, s. 212; el-Yafî, Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman, *Mir'atü'l-Cinân ve İbrâtü'l-Yekzân*, Beyrut 1997, c.1, s. 182; Watt, W.Montgomery, *İslamic Political Thought*, s. 33; Bkz. Triton, A.S, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s.58; Abdulhamit, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s.284. el-Bâşâ, Hasan, *el-Elkâbu'l-İslâmiyye fi't-Tarih ve'l-Vesâik ve'l-Âsâr*, Daru'l-Fenniyye, Kahire 1989, s. 59-69; Aynı yazar, *el-Funûnu'l-İslâmiyye ve'l-Vezâif ale'l-Âsâri'l-Arabiyye*, Daru'n Nahdati'l-Arabiyye, Kahire ty, c.1, s. 490. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s. 72.

⁷⁷⁴ Manzoruddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar", s. 101 vd.

⁷⁷⁵ el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Kitâbu Cumel Min Ensâbi'l-Eşraf*, tahkik: R.Zirikli-S.Zekkar, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. II, s. 187; İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Önsöz: İhsan Abbas, Beyrut ty, c.3, s.183. İbn Hajdun, *Mukaddime*, c.1, s.482; el-Ferra, Ebu Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 67; Ayrıca bkz. El-Kalkeşendî, Şehabeddin, Ahmed b. Abdillâh, *Meâsiru'l- İnâfe fi*

Hız. Ömer hilafete gelince ona, “halifetu halîfeti Rasulillah” diye hitap etmişlerdir. O ise insanlara “sizler mü’minler, ben ise sizin emirinizim” şeklinde cevap verince, Müslümanlar kendisine “Emiru’l-Mü’minin” şeklinde hitap etmeyi uygun bulmuşlardır.⁷⁷⁷

Sünnî ulemanın neredeyse tümünün yaklaşımı, halifenin peygamberin vekili ya da halefi olduğu şeklindedir. Yani halife, imanın kurucusu ve İslâmî siyasa ve cemaatin yaratıcısı olan Peygamber’in maddî ve manevî mirasının bir koruyucusudur. Fakat O’nun peygamberliğinin ve Allah kelâmını getirip izah eden yönünün bir mirasçısı değildir.⁷⁷⁸

“Sünnî hukuk, felsefe ve siyaset dilinde Tanrı’nın vekilliğine ilişkin hiçbir teorik ifade yoktur. Genelde halifeler bu meselede resmî bir taraf olmamaya özen göstermişlerdir. Üstünde unvan geçen madenî para ve fermanlarda hükümdar genellikle halife olarak tanımlanmış kimin veya neyin halifesi olduğundan ne de halifeliğini kimlerin üstüne uyguladığından bahsedilmemiştir.”⁷⁷⁹

Müslümanlar, Peygamber’in ümmeti ilâhî bir emirle yönettiğine inanarak yanılmışlardır. Bununla beraber, onun bir hükümdar olmadığı, liderliğinin peygamberlik görevinin bir parçası ve sonucu olduğu gerçeği ortadadır. Hz.Muhammed’in birinci görevi ilâhî mesajları tebliğ etmek, anlamak onları kendi davranışlarıyla örneklendirmek ve topluluğun bütün üyelerine emanet olarak devretmektir. Bu sebeple Peygamber’in hayatı boyunca peygamberlik görevi ile siyasî liderliği arasındaki sınır belirsiz kalmıştır. Sonuçta

Meâlimi’l-Hilâfe, tah. Abdussettar Ahmed Ferac, Âlemü’l- Kütub, Beyrut 1980, c.1, s.16-17; Watt, W.M, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 102; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İnanç Kavramı*, s. 12; Abdurrazık, *İslâm’da İktidarın Temelleri*, s. 25.

⁷⁷⁶ Bkz. Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyasî Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 111.

⁷⁷⁷ Belâzurî, *Ensâb*, c. II, ss. 186, 187. ; Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, s. 79; Rayyıs, Ziyaüddin, *İslâm’da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, 2.Baskı, Nehir Yayınları, İstanbul 1995, s. 112.

⁷⁷⁸ Bkz. En-Nesefî, *Tasiratü’l-Edille fî Usûli’-d-Dîn*, 2. cilt, s. 431 vd; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 257 vd; Gazali, *el-İktisad fî’l-İtikad*, s. 147-148; Âmidî, Seyfüddîn, *el-İmâmetu min Ebkâri’l-Efkâr fî Usûli’-d-Dîn*, neşr. Muhammed Zübeydiye, Beyrut 1992, s. 69; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 323; İbn Haldun, *Mukaddime*, c.1, s. 482; el-İci, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, Mektebetü’l-Mütenebbî, Kahire ty, s. 395; Krş. Yeprem, M. Saim, *Maturidi’nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, TDV, Ankara 2011, s.92; Suyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Târihu’l-Hulefâ*, Beyrut 1993, s.145; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c.3, s. 301-302; Debûsi, Selahuddin, *el-Halîfetu: Tevliyetuhu ve Azluhu*, İskenderiye ty, s. 100. Ayrıca bkz.Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, s. 71. vd, Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyasî Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 172; Özdemirci, Harun-Çolak, Yaşar, *Din-Devlet Din-Siyaset İlişkileri*, s. 38-39.

⁷⁷⁹ Bkz. Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, s. 73-79. Ayrıca bkz. Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyasî Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 111.

Hz.Peygamber'in vefatından sonra peygamberlik sona ermiş ve bu görevi ile ilgili bir problem çıkmamıştır.⁷⁸⁰

Hz.Peygamber'in vefatıyla başlayan süreç, müslümanları, zamanın şartları ve İslâm'dan önce yerleşik olan yönetici seçimi usûlünün de etkisiyle Hz.Ebû Bekir'i halife seçmeleriyle devam etmiştir.⁷⁸¹

Hz.Ebû Bekir'in kısmen seçimle, Hz.Ömer'in tayin edilerek, daha sonra da Hz.Ömer'in seçtiği altı kişilik bir komisyon tarafından Hz.Osman'ın halife seçilmesi, bu konuda oturmuş bir usûlün ya da sistemin olmadığını gösterir.

Yönetici seçiminde akıllı, becerikli, komutan vasıflı, cesur, tecrübeli, zengin olmak gibi yetenekler göz önüne alınmıyordu.⁷⁸² Bu ilk uygulamada Müslümanlar, kabile başkanlığının zengin, nüfuzlu, soylu gibi bazı özelliklerini kazanarak, diğer nitelikleri, ümmetin kendinden olmak, şûraya mutlak uymak, adalete riayet etmek vb. gibi İslâmî ilkelerle birleştirerek esnek bir şekil ortaya koymuşlardır.⁷⁸³

İslâm siyasî yapısında başkanlık tarzı gibi seçim sistemi de “tarihî ve kendine has” bir karakter taşır. İlk halifelerin seçiminde iki teknik kullanılmıştır: “Tayin” ve “Bîat”. Tayin sınırlı bir grupça yapılmış, bîat ise daha geniş bir kitle tarafından gerçekleştirilmiştir. Fakat sonuç itibarıyla bu seçim tarzları da kesin bir dinî ilkeye dayanmaz.⁷⁸⁴ Gerek ayet ve hadisleri, gerekse Rasûlullah'a yapılan bîatleri dikkate aldığımızda, bîatten seçim anlamını çıkarmak mümkün olmadığı gibi lügat itibarıyla de böyle bir mânâ anlaşılabilir. Bîat ve seçim ayrı şeylerdir.⁷⁸⁵

Doğrusu “ilk hilafet sistemi” zarûretlerin yarattığı, realite mantığının ortaya çıkardığı siyasî bir düzenden başka bir şey değildir. Bu siyasî düzeni Müslümanlar, yaşantılarına ve

⁷⁸⁰ Manzoruddin Ahmed, “Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar”, s. 87.

⁷⁸¹ Bu konuda bkz. Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, s. 218; Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 20.

⁷⁸² Şirvanî, Harun Han, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, s. 25 vd.

⁷⁸³ Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, s. 81.

⁷⁸⁴ Hamidullah, a.g.e, s. 98.

⁷⁸⁵ Bkz. Gümüsoğlu, *İslâm'da İmamet ve Hilafet*, s. 265. ; Uçar, Şahin, *İslâm'da Mülk ve Hilafet, Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet Kavramı*, Konya 1992, s. 57-62.

iklimlerine uygun olduğu gerekçesiyle benimsemişlerdir. Yoksa tüm Müslümanların her zaman hilafet sistemine uyma mecburiyetleri söz konusu edilemez. Şartlar gerektiği takdirde hilafet sisteminin ismi, şekli ve araçları da değiştirilebilir. Bunda herhangi bir sakınca yoktur.⁷⁸⁶

Siyasî kararların ilâhî ilkelere uygun olup olmadığına karar verecek teokratik bir kurum yoktur. Halife de tıpkı eski kabile şeyhi gibi, kendi akranları arasından seçilmiş bir birinci şahıstan ibarettir.⁷⁸⁷ Gerçekten de siyasal anlamda hilafet kavramının dinî-kutsal hiçbir yönünün bulunmaması gerekirdi. Halife kavramına yüklenen tarihî-siyasî anlam, Hz.Peygamber'den sonra onun kurmuş olduğu devleti yöneten kişi şeklindedir. Hz.Muhammed devlet başkanı olarak gönderilmemiştir.⁷⁸⁸

Hız.Peygamber öldüğü zaman Müslümanlara hitap eden, Hz.Ebû Bekir “*muhakkak surette devlet işlerini yürütecek, düşmanlarımıza karşı savaşacak ve sizleri koruyacak bir başkana muhtaçsınız.*” demişti. Peygamber'in yerine seçilecek olan bu başkanın, Ebû Bekir'in bu sözlerinin de ortaya koyduğu üzere din ya da peygamberlikle bir ilgisi yoktu, olamazdı. Çünkü Hz.Muhammed son peygamberdi. Böyle olunca da seçilecek başkan o dönem, İslâm toplumunun siyasal önderi yönetimden sorumlu başkanı olacaktı.⁷⁸⁹

Hız.Ebû Bekir'e “halifetu resûlullah” denirken Hz.Ömer'in kendisine “halifetu halifetu resûlullah” denilmesini istemediğini görüyoruz. Hz.Ömer kendisine kısaca “emiru'l-mü'minîn” denilmesini istemiştir. Bunun gerekçesini ise şöyle açıklamıştır. “*Ben de*

⁷⁸⁶ Sürür, Taha Abdalbaki, *Kur'an Devleti*, s. 162.

⁷⁸⁷ Uçar, Şahin, *İslâm'da Mülk ve Hilafet*, s. 35-36.

⁷⁸⁸ Coşkun, İbrahim, “Despot-Otokrat Tanrı Tasavvuru”, s. 190. Muhammedî karizmatik otoritenin bütününden ayrılan ilk kalıp, ilk dört halife ve diğerlerinin şahsında siyasî otorite değildi. Sonrasında dinî, ruhanî, hukukî ve askerî boyutlarda daha bir ayrıldılar ve farklı, ayrıca ayırt edilebilir biçimler; otorite, şahsiyet ve kurumları şeklinde somutlaştılar. İslâm öncesi Arap tarzında bir kabile şefinin ihtiyar heyeti tarafından seçilmesi ve sonrasında kabilenin diğer önde gelenleri tarafından tanınmasına uygun biçimde Müslüman toplumunun liderleri seçildi ve kendilerine öncelikle siyasî otorite yetkisi tanındı. “Rasûlullah'ın Halifesi” şeklindeki şerefendirici unvan, özellikle dinî otoritenin karşısına yerleştirilmiş biçimde siyasî otoriteyi temsil ediyordu. Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 20.

⁷⁸⁹ Yurdaydın, H. Gazi, “Devlet ve Din Halifelik ve İslâm”, s. 175-176.

*müslümanlardan bir ferdim. Sadece onların bir emiri, idarecisiyim.”*⁷⁹⁰ Burada öne çıkan önemli bir ayrıntı, Hz.Ömer’in uygulamalarını kendi sorumluluk alanında görmesidir. Bu isimlendirme ile Hz.Ömer iktidarını ve kararlarını gerek Allah, gerekse kendinden önceki idarecilerden ayrı bir konuma taşımış ve doğru olanı yapmıştır.

Şu halde hilafet kelimesini kullanmak, bir zorunluluk değildir. Hükümet şeklinin gereklerinden biri de değildir. Öyleyse devlet başkanının adı ya da Hz.Ömer’in devrinin diliyle “Emîru’l-Mü’minîn” ya da çağımız terminolojisine göre “Cumhurbaşkanı” ya da ileride doğabilecek sistemlerin ifadelerine uygun bir ad olmalıdır.⁷⁹¹

İslâm dininin doğuş sürecinin bir kısmı politik bir süreçtir. Bir devletin başkanı olan Hz.Muhammed’in, yer yer ayetlerle Allah tarafından idare edildiği, yönlendirildiği bir gerçektir. Birçok ayet mü’minleri Allah’a ve Hz.Muhammed’e itaate çağırır.⁷⁹² Fakat Hz.Muhammed öldüğünde, din tamamlanmış, yeni bir devlet oluşturulmuştu. Bu yeni devleti yönetecek insanlar, yönetme yetkilerini kimden alacaklardır?⁷⁹³

İmamet veya hilafet “ümmete naiplik” olduğuna göre, çağdaş anayasal hukuk dilini kullanarak, siyasal açıdan tüm yetkilerin kaynağı Müslüman bireylerdi. İmamlık sözleşmesi için öneride bulunmak, bu seçimle kendi haklarının kullanımını aktarmak Müslümanların isteğidir. Devletin temelinde bu isteklerle gerçekleştirilmiş olan bir sözleşme yatmaktadır. Çağdaş demokrasinin önderlerinin söyledikleri de, bu olsa gerektir.⁷⁹⁴

Müslüman geleneğinde merkezî egemenlik kurumu olan halifelik, Sünnî hukukçular tarafından, sözleşme ve rızaya dair özelliklere sahip bir kurum olarak tanımlanır. Yani yönetenler ile yönetilenler arasında karşılıklı yükümlülük bağları yaratan bir sözleşme olarak

⁷⁹⁰ Bkz.Belâzurî, *Ensâb*, c. II, ss. 186, 187; Suyûtî, *Tarîhu'l-Hulefâ*, s. 56; Krş. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, s.79; Uçar, Şahin, *İslâm'da Mülk ve Hilafet*, s. 57-62.

⁷⁹¹ Sürûr, Taha Abdülbâki, *Kur'an Devleti*, ss. 161, 150-151.

⁷⁹² Enfâl/46; Nisâ/59, 80; Mücâdele/13.

⁷⁹³ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 112.

⁷⁹⁴ Bkz. Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 203.

anlaşılır ve takdim edilir. Yönetilenler yönetene itaat etmek ve onun talimatlarını yerine getirmek yükümlülüğündedirler.⁷⁹⁵

Yöneten ve iktidarı ele geçirmek için mücadele verenler insanlardır. Yalnızca Peygamber döneminde hükümet onun hâkimiyeti, denetimi ve yönetimi altında hareket etmekteydi. Onun ölümünden sonra geriye her biri eşit olan, insanlar kaldı. Onların hükümeti, insanların hükümetinden ibaretti.⁷⁹⁶

Yurttaşlık bilincinin geliştirilmesi, emanetin ehline verilmesi, işlerin istişare ile yapılması, bağımsız yargının işletilmesi, ilmî araştırmalara destek verilmesi ve nihayet özgürlükçü bir toplum yapısının öngörülmesi, yanlışlarıyla ve eksiklikleriyle tam bir beşerî yönetim tarzını anlatmaktadır. Bu beşerî yönetimin başında da yine bir beşer vardır.⁷⁹⁷

Bütün siyasal sistemler toplumsal-tarihsel koşullara bağımlıdırlar ve İslâm'ın vazettiği adalet, eşitlik ve hoşgörü çerçevesinde halkın gereksinimlerinin ve çağın gereklerinin Müslüman toplumun yönetiminde etkili olması beklenir. Hz.Peygamber'in ölümünden sonra hükümet ancak halk tarafından özgürce seçilen, onun katılımına açık, onun denetim ve yaptırımlarına tâbi, halkın hükümeti, yani şiddete ve aforozlara başvurmaksızın siyasal değişimi kabul edebilen bir hükümet olmalıdır.⁷⁹⁸

Ancak tamamen insanî özellikler ve ihtiyaçlara dayalı olarak ortaya çıkan “hilafet” meselesi, “Büyük Günah” işleyen kişinin durumunun tartışılmasıyla birlikte, önce “kader” meselesini daha sonra da yönetim işinin siyasî zeminden akidevî alana kaydırılmasını beraberinde getirmiştir. Bu yüzden de mesele Tanrı açısından ele alınmaya çalışılmıştır. İşte

⁷⁹⁵ Lewis Bernard, “Islam and Democracy: A Historical Overview”, *Journal of Democracy*, April 1996, vol. 7, n. 2, s. 55. Ayrıca bkz. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, ss. 52-53; Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 67. Egemenlik konusunu inceleyen Türcan'a göre İslâm'ın egemenlik konusundaki görüşünün ilâhî temelli bir iktidar anlayışı tarzında olduğunu ileri sürmek hiçbir şekilde ilmî olmaz. Zira İslâm hukukçuları temel kaynaklarda egemenlik ve iktidarın hukukî dayanağına dair İslâm'ın anlayışını açıkça ortaya koymuşlardır. Bu anlayışa göre halife iktidarını Allah'tan değil, halktan almaktadır. Allah'ın naibi ve vekili değil, halkın vekilidir. Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 129.

⁷⁹⁶ Aşmavi, *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, ss. 32-33.

⁷⁹⁷ Çağlayan, Harun, *Müslüman Kelâmında Elçi ve Vekil Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, s. 39.

⁷⁹⁸ Aşmavi, *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, ss. 72-73.

sorunun “kelâm”ında işin içine karışmasını sağlayan boyutu bu noktada ortaya çıkmıştır. O halde siyaset konusunun teolojik bir mesele olması onun itikadî bir konu olmasından dolayı değil, İslâm’ın erken döneminde ortaya çıkan siyasî tartışmalar sonucunda meselenin iman alanına çekilmesiyle aktarılmasındandır.⁷⁹⁹

Bu meselenin başka bir boyutu da Müslüman kültüründeki Tanrı tasavvurları ile ilgilidir. Müslüman geleneğinde ortaya konan yöneten-yönetilen ilişkisinde, imamet/hilâfet teorilerinde, siyasal birlik kaygısında, siyasî irade, egemenlik ve kudret anlayışlarında, yönetime karşı mutlak itaat kültüründe, teolojik anlamda tevhit, ilâhî kudret, ilâhî irade, ilâhî egemenlik, Tanrı’ya itaat gibi, ilkelerin yansımaları bulunmaktadır. Halife veya imam ile ümmet arasındaki ilişkinin zihinsel altyapısı Tanrı ile insan arasında tasarlanan ilişkiye benzemektedir.⁸⁰⁰

Metafiziksel bir içeriğe sahip olan Tanrı’yı birleme, politik bir içerik kazanarak, yönetimin imam veya halife adı ile tek elde tutulmasına dönüşmüştür. Varlıksal egemenlik ile siyasal egemenlik tümüyle eşdeğer görülmüştür. Varlıksal düzlemde Tanrı’nın eşinin ve benzerinin bulunmadığına yönelik ilâhî söylem, siyasal ve sosyal düzlemde, yani beşerî alanda halifenin ortağının olamayacağı yönündeki siyasî söyleme dönüşmüştür. Tanrı hakkında şirkin⁸⁰¹ her türlü şiddetle yasaklanırken, halife veya imam hakkında da otorite

⁷⁹⁹ Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 24.

⁸⁰⁰ Ay, Mahmut, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, s. 111.

⁸⁰¹ Şirk, kelime olarak ortaklık, Allah’tan başka ilâh bulunduğuna inanma, Allah’a ilâhlıkta ortak koşma, nifak, riyâ vb. anlamlara gelir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.10, s. 449-450; el- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah*, c.4, s. 1593-1594; İsfahânî, *Müfredât*, s. 798 vd; Parlatur, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara 2006, s. 1584; Özön, Mustafa Nihat, *Osmanlıca- Türkçe Sözlük*, İnkilâp Kitapevi, İstanbul 1969, s. 670. Şirk koşmak, Allah’ın ilahlığında, sıfat ve fiilerinde eşi ve ortağı bulunduğunu kabul etmektir. Bkz. Hac/31; Kehf/110; Râd/16; A’raf/190; Cin/18; İsrâ/22,42,56; Meryem/81; Neml/59-64; Yunus/66; En’am/1; Yusuf/39,40,106; Ayrıca bkz.Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 191,200; Macit, Nadim, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Yayınları, Konya 1992, s. 17. Şirk koşmak ve putperestlik birbirinden farklıdır. Putperestlikte kişinin Allah ile denk varlıklar kabul etmesi değil, Allah ile arasına aracı varlıklar koyması sözkonusudur. Bkz. Nahl/73; Necm/19-23; Furkan/3; Fâtır/40; Yunus/18; Hûd/109; Zümer/43-44; Rûm/33-35; Tevbe/30; Ayrıca bkz. Atay, Hüseyin, *Kur’an’daki İlkeler*, atay ve atay, Ankara 1999, s.90-91; Halefullah, M.Ahmed, *Hiz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, Birleşik Yayıncılık, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1992, s. 56. Putlar insanın özgürlüğünü yok eder. Putlardan uzaklaşmak özgürleşme hareketidir. Dinimizin ilk hedefi Allah’tan başkasını Rabb edinmeyerek insana özgürlük kazandırmaktır. Bkz. Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, s. 358. Müşrik olmak kâfir olmaya göre daha ağır bir durumdur. Çünkü müşrikler Allah’ın varlığına inandıktan sonra Allah’a ortak koşmaktadırlar. Ayrıca yine putperestler de Allah’a inanan grup içerisindedirler. Bkz. Zuhuruf/86. Allah’tan başka varlıklara ilahlık

paylaşımının her türlü s yasaklanmıştır.⁸⁰² Oysa devlet başkanı yeryüzünde siyasî sosyal işlerde yetkiyi halktan alır. Çünkü sonuçta her insan halifedir.⁸⁰³ Devlet yetkilisinin farklı bir halifeligi olamaz. O sadece idare için halk tarafından görevlendirilmiştir.

Allah insanı değişik yeteneklerle donatmış, böylece varlık alanına egemen olma imkânını vermiştir. İnsan, kendi adına bir düzenleyicilik görevi yüklenmiştir. Ancak bu görev geneldir, yalnızca siyasî misyon değildir. Üstelik kendi imkân ve kabiliyetleri içerisinde her ferde ayrı ayrı verilmiştir. Kısaca Kur'an halife kelimesiyle devlet başkanı anlamına gelen özel bir siyasî görevliyi kastetmemektedir.⁸⁰⁴ İslâm dünyasındaki halifelik, tamamıyla siyasî sıfat ve yetkilerle kurulmuştur. Halifelerin başlangıçtan itibaren dinsel bir kutsalligi, bütün vicdanlara hitap eden ruhanî, ulv bir sıfat ve kudreti yoktur.⁸⁰⁵

İlk insan Hz.dem başta olmak üzere, Allah'ın insanın fizyolojik yapısını belli bir tabiatta yaratmasındaki hikmet, onu hilafet misyonu gibi yüce bir görevle yükümlü kılmasında gizlidir. İnsan hayatını sürdürebilmek için her türlü donatıma sahiptir. Kâinat, insan hayatının devamı için gerekli olanları barındırmaktadır.⁸⁰⁶

Varlığın kutbu olmasının yanı sıra, bizzat kendi oluşumunda da insana bir kutupluluk konumu verilmiştir. Öyle ki, diğer kevnî mahlkatı oluşturan ve başka hiçbir oluşumda birleşmeyen unsurlar; maddî ve ruhî unsur şeklinde insanda birleşmektedir.⁸⁰⁷ O mahlkatın kutbu olmasından dolayı "küçük âlem" tabiriyle vasıflanmıştır. Yani o âlemin özü, onun cevheri ve hlsasıdır.⁸⁰⁸

Allah'ın insanı yeryüzünde halife olarak yaratıp, onu yeryüzünün imarına, düzenli ve güvenli bir toplumsal hayat içinde kimsenin hukukunu ihlâl etmeden yaşamaya memur

yakıştırmak veya onları Allah'ın yanında ilahi bir g olarak kabul etmenin sonucunda, insan kendine yabancılaşmakta ve fitratından uzaklaşmaktadır. Bkz. A'raf/179.

⁸⁰² Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları", s. 114-115.

⁸⁰³ Sezen, Yumni, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 314-315.

⁸⁰⁴ Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun şekillenii*, s. 220.

⁸⁰⁵ Bkz. Yurdaydın, H. Gazi, "Devlet ve Din Halifelik ve Laiklik", s. 176.

⁸⁰⁶ Coşkun, İbrahim, "Despot-Otokrat Tanrı Tasavvuru", s. 178-179.

⁸⁰⁷ Hicr/28-29.

⁸⁰⁸ Bkz. el-İsfahanî, Rağb, *Tafsîlu'n-Neşeteyn ve Tahsilu's-Saadeteyn*, Beyrut 1319, s. 20-21.

etmesi, ona yetki ve sorumluluk vermesi, siyasî tercih ve iktidarın kaynağının da beşerî olmasını gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde insan “halife” olarak yaratılmış olmasının anlamını kaybeder.⁸⁰⁹

Siyasî anlamdaki egemenliğin halka ait olması, yönetim hakkının bir ferdin, sınıfın veya zümrenin tabî veya ilâhî hakkı olmadığı anlamına gelmektedir. Bu kabul, belirli bir zümrenin değil, Allah’ın yarattığı bütün insanların yüceltilmesi düşüncesine dayanmaktadır.⁸¹⁰

Geleneksel kültürümüzde dünya hâkimiyeti, toplumlar arası ilişkiler bağlamında bir toplumun veya devletin diğerlerinin üzerindeki hükümlanlığı şeklinde tek yönlü olarak değerlendirilmiştir. Hâlbuki Kur’an’daki dünya hâkimiyeti kavramı daha çok insan-eşya ilişkisi bağlamındaki hâkimiyet türüne vurgu yapmaktadır. İnsanîleşme ise insanın kendini fethetmesi, yeteneklerini keşfetmesi, varlık âleminde önemli bir fail olduğunun farkına varması, sonuç itibariyle de Allah’ın insana vadettiklerine sahip olması demektir.⁸¹¹

⁸⁰⁹ Özdemirci, Harun-Çolak, Yaşar, *Din Siyaset Din Devlet İlişkileri*, s. 48.

⁸¹⁰ Özdemirci, Harun-Çolak, Yaşar, a.g.e, s. 48-49.

⁸¹¹ Coşkun, İbrahim, “Despot-Otokrat Tanrı Tasavvuru”, s.173.

F) MÜSLÜMAN GELENEĞİNDE BİREYSELLİĞİN AŞINMASI SÜRECİ

1) Kabilecilik Anlayışı

İslâm'ın ilk muhataplarının toplumsal yapısı incelendiğinde, karşımıza kabileci ruhun egemen olduğu bir toplumun düzenleniş biçimi çıkar. Söz konusu yapı, kabilevî değerlere dayanan yönetim anlayışı ve yazılı olmayan geleneksel değerlerle sürdürülmekteydi. İşte bu yönetim anlayışının temelinde ortak bir “biz” duygusu mevcuttu. Kabileciliğe dayalı anlayış hiç şüphesiz, Arap toplumunun tüm ana ahlâkî fikirlerin kaynağı idi. Kan bağı yoluyla yakınlığa, her şeyden daha fazla saygı duymak ve kabilenin şanı, şerefi için eylemde bulunmak, herkesin üzerinde birleştiği, kutsal bir görevdi.⁸¹²

İslâm tarihindeki kimi büyük ihtilafların kökünün İslâm öncesi kabile çekişmelerine dayandığı gerçeği, bu kabileci kültürünün İslâm'ın zaferi sonrasında dahi devam ettiğinin kanıtı olsa gerektir. Hz.Muhammed'in peygamberlik ile görevlendirilmesi, Arabistan'da otoritenin temel doğasını ve yapısını değiştirdi. Otoriteyi yeniden tanımladı ve yeni bir düzen getirdi.⁸¹³

Hız.Peygamber ve ilk Müslümanlar, dinin kaynağı olan Kur'an'ın ilkelerinden hareketle, kabileci anlayışa karşı koymuşlardır. Bu cemaatçi anlayış yerine bireyin özgürlüğüne ve sorumluluğuna dayalı bir zihniyeti egemen kılmaya çalışmışlardır.⁸¹⁴ Kur'an tüm yeni oluşum ve değişimlere karşı inatla mücadele eden kabileci anlayışı şiddetle eleştirir.⁸¹⁵

⁸¹² İbn Haldun, Mukaddime, c. 1, s. 380 vd; İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam*, ss. 171 vd, 352-353, 357, 387-388; İbn İshak, Ebu Abdillâh Muhammed, *Sîret-i İbn-i İshak*, tahkik: Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 77; Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, ss. 151,152,158,189; Ayrıca bkz. *İslâm Ansiklopedisi*, c. 24, s. 30; Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, c.1, s. 88; Hitti, Philip K, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, c.1, s. 49-50; Ay, Mahmut, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, s. 98; Dabaşî, *Otorite*, s. 42; Sarıçam, İbrahim, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, no: 1052, Eskişehir 1998, s. 24-25; İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 84 vd; Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, s. 51; Krech-Crutchfield-Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, s. 209.

⁸¹³ Dabaşî, *Otorite*, s. 45.

⁸¹⁴ Ay, Mahmut, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, s. 98. Ayrıca bkz. Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyasî Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, s. 54; Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s. 77.

⁸¹⁵ Bakara/170; Mâide/104; A'raf/28, 70; Yunus/78; Hûd/62, 109; İbrahim/10; Şûara/70-76; Zuhruf/22-24.

Hız.Muhammed'in tebliğ ettiği yeni din, en önemli değer olarak bireyi ve bireyselliği öngörüyordu. Burada Arap zihniyetinin tam bir değişimini; dağınıklaktan bireyleşmeye, muğlâklıktan aydınlığa, toplumcu "biz" şuurundan bireysel bilince geçişi gözlemlemek mümkündür. Bu değişimle birlikte artık bir gerçek ve bir değer olan kabile değil, herhangi bir kimse, cinsiyeti ne olursa olsun bireydir.⁸¹⁶ Gerçekte bu durum, kabilecî dayanışmasının çözülmesi, bunun yerine özgür bireylerin bilinçli dayanışmasına yönelik bir dönüşüm projesidir.⁸¹⁷

*"Hz.Muhammed ve ilk Müslümanlar Kur'an'ın, bireyin özgürlüğünü ve sorumluluğunu esas alan ilkelerini kavramışlardı. Ancak sonraki asırlarda, Kur'an'ın kınadığı cemaatçi ve kabileci anlayış Müslümanların zihinlerinde tekrar üreme imkânını bulmuştur. Hatta zaman içerisinde bu anlayış daha da güçlenmiştir."*⁸¹⁸

Müslüman toplumların geçirdiği bu süreç, geleneksel bir toplum tipi ortaya çıkarmıştır. Geleneksel toplum ise "cemaat ruhu"nun egemen olduğu toplumdur. Böyle bir toplumda birey kayıtsız şartsız topluma adanmış bir varlıktır. Tanınma yani adam yerine konma, bireyin toplumun varolan gerçekliğine teslimiyeti ile gerçekleşir. Bu nedenle yaşadığı toplumun genel değerleriyle çatışmaya girmediği sürece birey için sorun yoktur.⁸¹⁹

Cemaat olgusu, özünde sahiplenmeyi ve himayeyi barındıran bir toplumsal sistemdir. Bu nedenle herhangi bir grubun veya cemaatin üyesi olan kişiler daha başlangıçta gönüllüce bu himayeye kendilerini teslim ederler. Severek ve isteyerek bu himayeyi benimserler. Ancak himaye eden, himaye ettiği kişilerden bazı hizmetler bekler. Kişisel yaşamlarını cemaat ya da

⁸¹⁶ Lahbabî, Aziz, *İslâm Şahsiyetçiliği*. Ayrıca bkz. Kur'an: En'âm/167; el-Attas, M. Nakib, *İslâm ve Laisizm*, s. 99-100.

⁸¹⁷ Ay, "Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman", s. 99.

⁸¹⁸ Ay, "a.g.m", s. 99-100.

⁸¹⁹ Bkz. Doğan, İsmail, *Sivil Toplum –Ondan Bizde de Var-*, Sistem Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2000, s. 6-7.

grubun himayesi ile ipotek eden insanlar, kolaylaşmış gibi görünen yaşamlarına karşılık cemaatin siyasal ve toplumsal gücünü elinde bulunduran kimselerin güdümüne gireler.⁸²⁰

Cemaat yapısı, ortak bir “biz” bilincini, bireyin aşkın ideali olarak tüm üyelerine kabul ettirir. Bu anlamda sosyolojik bir terim olarak cemaat, yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu, grubun ve cemaatin genel yararlarının üyelerce kayıtsız şartsız benimsendiği kapalı bir toplumu ifade eder. Dolayısıyla bir cemaate mensubiyet, üyelerin itiraz ve tepkilerine izin vermeyen tam bir teslimiyet yaşamı sunmaktadır. Teslimiyet cemaat üyelerinin görece mutluluklarının en önemli ölçütüdür.⁸²¹

Doğrusu sözü edilen cemaat yararı, uygulamada büyük ölçüde kamu yararına dönüşmemekte; cemaatin uzun vadede yönetimini elinde bulunduranların yararına dönüşmektedir. Cemaate anlamını ve enerjisini veren “birey” ise “organik dayanışma”nın bir parçası olmanın dışında, önemsenen bir varlık olamamaktadır. Bireyin olmadığı yerde ise bireyin çıkarından, özlük haklarından ve hatta insan haklarından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu olgu da bireyi, cemaat yararı gibi son derece öznel bir ideal çerçevesinde kendi özlük haklarından gönüllüce sıyırmaktadır. Böyle bir yapı içerisinde bizzat bireyden gerçekleştirilmesi beklenen oluşumların ortaya çıkması oldukça güçtür.⁸²² Nitekim Geleneksel İslâm Kültüründe de özgür ve yaratıcı olma öngörüsü, yerini geleneğe bağlılık ve taklit ruhuna bırakmıştır.⁸²³ Oysa insanlık âlemi sayfaları birbirinden tamamen ayrı, bağımsız ve birbirleriyle sıkı ilişkisi bulunan, birbirlerine yardım eden, eksikliklerini tamamlayan sonsuz derecede büyük bir kitap gibidir.⁸²⁴

⁸²⁰ Doğan, İsmail, *Sivil Toplum –Ondan Bizde de Var-*, s. 6-7; Krech, *Cemiyet İçinde Fert*, s. 316. Ayrıca bkz. Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 43-44

⁸²¹ Atiker, Erhan, *Bireyselleşme ve Toplumsal Farklılaşma*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1995, s. 47.

⁸²² Doğan, İsmail, *Sivil Toplum*, s. 4-5, 30. Ayrıca bkz. Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 140-141; Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, s. 92 vd. Krş. Atiker, Erhan, a.g.e, s. 47.

⁸²³ Ay, Mahmut, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Bir Olarak İman”, s. 100.

⁸²⁴ Lahbabî, Aziz, *İslâm Şahsiyetçiliği*, s. 18-19. Lahbabî’ye göre, müslümanı sadece, üyelerini belirli ölçüde birbirlerine az veya çok uygun kopyalar teşkil ettiği bir toplumda yaşayan varlık olarak kabul eden bedevî düşünüş tarzından uzaklaştırmak lazımdır. Bkz. a.e, a.y.

Toplumun birey üzerindeki baskısı, insanı kendine de yabancılaştırmaktadır. Toplumun bireyin zihnini, isteklerini, duygularını, tavır ve davranışlarını belirleyici dominant baskısı, insanın kişiliğini eritmektedir.⁸²⁵ Değişik sosyal, kültürel ve etnik gruba ait Müslümanların ortak bir kimlik geliştirebilmeleri, dinî ve siyasî kurumsallaşmanın aracılığına ihtiyaç hissetmeyecek şekilde kişisel bilinci doğrudan belirleyen özgün ben idraki sayesinde. İnsanoğlunun varoluş problemi dinî ve siyasal kurumların ötesinde zati bir alanı ilgilendirir ve o alana ancak ve ancak özel bir ben idraki ile nüfuz edilebilir.⁸²⁶

Kur'an bireysel farklılıklara vurgu yapmaktadır. *“Rabbinin nimetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik ve onlardan kimini ötekine derecelerle üstün kıldık ki biri diğerine iş gördürebilsin. Rabbinin nimeti onların toplayıp yaptıklarından daha hayırlıdır.”*⁸²⁷

İnsanlar bahşedilen imkânlar ve beceriler açısından birbirinin aynısı olarak yaratılmamışlardır. Eğer böyle yaratılmış olsaydılar, yani herkes aynı özelliklere sahip olsaydı kimsenin kimseye ihtiyacı kalmaz ve karşılıklı olarak yerine getirilen sorumluluklar anlamsız hale gelirdi.

Allah insanları gerek beceri bakımından gerekse ruhsal, fiziksel, entelektüel bakımlardan farklı farklı yaratmış, her birine farklı farklı istidat ve eğilimler vermiştir. Özel kabiliyetleri sayesinde insanlardan bazıları diğerlerinden farklı kılınmış, böylece doğuştan birbirlerine muhtaç hale gelmiştir. Bu da toplumsal hayata geçiş sürecini kolaylaştırmıştır.⁸²⁸

Kur'an-ı Kerim'de toplumsallaşma sürecinin insanın fitratına yerleştirildiği bildirilmiştir. *“Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız*

⁸²⁵ Sezen, Yumni, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 77-78.

⁸²⁶ Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetlerin Ben İdraki”, ss. 34-35. *“Ben demenin şeytan işi olduğuna; benlik davası gütmenin şeytana yakışacağına; ben demekle imanın bir arada olamayacağına inanan Türk toplumu, tüm “benlik” değerlerini “bizlik” içerisinde eritir. Varlığını ve benliğini, yokluğa ve bizliğe armağan eden Türk insanı aile, soy, aşiret, toplum, millet, cemaat, örgüt, devlet gibi biçimleriyle bir kolektivitinin içinde yok olmaktadır. Bu yok olma bir zorunluluktan öte, sanki bir tercih gibidir.”* Çetin, Halis, *Türk Toplum Sözleşmesi*, s. 173.

⁸²⁷ Zuhruf/32.

⁸²⁸ Mutahhari, *Tarih ve Toplum*, s. 15.

için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en üstün olanınız takvaca üstün olanınızdır.”⁸²⁹

Bu ayette, ahlâkî bir hükmün ötesinde, insanın toplumsal varoluş felsefesine ilişkin göndermeler vardır. Yani insan, gruplar, kabileler, milletler halinde yaşayabilen bir varlık olarak yaratılmıştır. Eğer bu ilişkiler olmasaydı, bir insanı diğerinden ayırt etmek mümkün olmayacaktı. Sonuç olarak da insanların bir diğeri ile olan ilişkileri üzerine oturan toplumsal hayat var olmayacaktı. Renk, dil, fizyolojik yapı gibi özellikler bireysel farklılıklar için zemin oluşturur. Eğer tüm bireyler aynı özelliklere sahip olsalardı ve farklı kurumlar ve ilişki biçimleri tarafından yönlendirilmeseydi, sonuçta bireyler tek tip robota benzerlerdi. O halde milletlere ya da kabilelere ait olmanın doğal bir hedefi, felsefesi vardır. O da insanların birbirlerini tanımalarıdır. Bireysel farklılıklar toplumsal hayatın vazgeçilmez şartıdır.⁸³⁰ Toplumsal yapının bizzat kendisi bireysel farklılıkların eseridir. Bu yüzden toplum olmak ya da toplumsallaşmak, toplumun çıkarını önde tutmak adına insanın bireyselliğini yok etmek, doğru bir yaklaşım değildir.

2) Geçmişin İdealizasyonu

Gelenekte ve görenekte engellenemez bir güç vardır diyen Gustave Le Bon’a göre geleneğin etkisinden kendisini kurtarmaya çalışan kişi, kısa zaman içinde bağlı olduğu toplumun düşmanlığı ile karşılaşır. Gelenek ancak yavaş yavaş değişebilir. Fakat devam ettiği sürece etkisi de devam eder. Kesin bir gücü vardır. Etkisi yalnızca dış görünüşle de sınırlı kalmaz.⁸³¹ O halde gelenek nedir sorusuna cevap aramaya çalışalım.

Gelenek sözlükte “*Kuşaktan kuşağa geçerek gelen, topluluğun üyeleri arasında ortak ve özel bir ruh ve dolayısıyla da sağlam bir bağ kuran her türlü alışkı*”⁸³² olarak

⁸²⁹ Hucurât/13.

⁸³⁰ Mutahharî, *Tarih ve Toplum*, ss. 13-14.

⁸³¹ Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, Yayına Hazırlayan: Yunus Ender, Hayat Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1997, s. 927; Ayrıca bkz. Le Bon, Gustave, *Ulusların Yükselişlerinin Psikolojik Yasaları*, çev. Mehmet Demirezer, Ufuk Yayınları, İstanbul 1988, s. 21 vd; Atiker, *Bireyselleşme ve Toplumsal Farklılaşma*, s. 53-54.

⁸³² *Türkçe Sözlük*, TDK, c.I, s. 534.

tanımlanmaktadır. Gelenek, “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayalî bir geçmişle süreklilik gösteren, genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi”dir.⁸³³

Gelenek “geçmişin gelecek üzerindeki tahakkümüdür. Nerede bir toplum varsa kendini var eden, kendini birtakım alanlarda yükselten geleneksel kültürleri, tabuları, efsaneleri mutlaka vardır. Bu geleneksel değerlerin; “dün”den yola çıkan, “bugün”e anlam veren, “yarın”ı anlatan mitolojik bir dünya kurma gücünden söz edilebilir. Bu sebeple gelenek yaşayanları öldürmeye değil, ölüleri yaşatmaya çalışır. Gelenek yaşayanları ölümlerinin ruhunda, ölümlerini de yaşayanların bedeninde yeniden var eder.”⁸³⁴

Bir kültüre dahil olan bireyler, duygusal olarak bazı simgeleri, değerleri, inançları ve gelenekleri içselleştirirler. Onları kendilerinin bir parçası olarak değerlendirirler. Böylece siyasal kültür, tek biçim bir değer, ilke ve davranış dünyası yaratarak toplumsal belli bir tipe uymayı da sağlamış olur. Bu alanlarda siyasal kültür, dinsel değer oluşturma, mitoloji yaratma simgeler, ritüeller, semboller üretme ve bunları toplumsallaşma sürecinde törenleştirme işlevlerini de üstlenir. Bu bağlamda birey de bu yeni bağlılığın aracı haline dönüştürülmüş olur.⁸³⁵

⁸³³ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 258-259. Ahmet Cevizci, Marshall’ın tanımını aynen alıp, arkasına şunu eklemiştir: “Bir topluluğun, mevcut toplumsal yapısını ve değer sistemini çok büyük sarsıntılar yaşamadan koruyup devam ettirmek amacıyla, kendinden önceki kuşaklardan devraldığı, belli bir dönüşüme uğratarak sonraki nesillere aktardığı başta inançlar, düşünceler ve kurumlar olmak üzere, ‘her’ türlü sosyal pratik.” İnanç Sözlüğü isimli eserin yazarı Orhan Hançerlioğlu ise “eski kuşaklardan yeni kuşaklara sözlü aktarılan her türlü töre ve davranış biçimi” şeklindeki tanımıyla Cevizci ile birleşmektedir. Hançerlioğlu, Orhan, *İnanç Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s. 206; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 402-403. Ayrıca bkz. *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985, c. 3, s. 1022; Ozankaya, Özer, *Toplumbilim*, Cem Yayınları, 8. Baskı, İstanbul ty, s. 166.

⁸³⁴ Çetin, Halis, “Ezelden Ebede Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, yıl: 1, sayı: 3, Kış 2005, s. 156; Ayrıca bkz. Le Bon, *Ulusların Yükselişlerinin Psikolojik Yasaları*, s. 25.

⁸³⁵ Çetin, Halis, *Türk Toplum Sözleşmesi*, s. 36-37. Kendisini değişen ve gelişen bilim çevresinden koruduğu sürece canlı ve itibarlı olan (bkz. Arkoun, “İslâmi Düşüncede Otorite Kavramı”, s. 63) geleneğin yapılan tanımlar ve sunulan bilgiler ışığında taşıdığı özellikler de ortaya çıkmaktadır. Buna göre:

a) Gelenek dinî boyutu da dâhil olmak üzere tüm boyutlarıyla bir sürekliliğe işaret eder. Sürekliliğin halkalarındaki bir geleneğin otantikliğini zedeler ve zamanla yozlaşarak, başkalaşmasına sebebiyet verir. O halde sürekliliğin toplumsal hafızanın kodlarına yerleşmesi gelenekleşme ile mümkün olmaktadır.

b) Gelenek vücuda getirdiği süreklilik arz eden yapıya kayıtsız ve şartsız itaati ister. Gelenek herhangi bir bireyin kendi başına hareket etmesine izin vermez.

c) Gelenek her zaman istikrarı savunur. Gelenek nesilden nesle aynı toplumsal davranışlarda bulunmayı öğretir. Gelenek farklılığı gizleyip, ortak alanı öne çıkarmakta, bir ortak duygu yaratmaktadır. Bireyleri kendi

Gelenek kavramı ile ilgili olan diğer bir kavram da “gelenekçilik”tir. Bu iki kavram birbirlerinden farklı içeriklere sahip oldukları için ayrı ayrı değerlendirilmeleri gerekir. Gelenekçilik, geleneğe dayanan inanç sistemine, gelenekler yoluyla aktarılan âdet ve düşünce tarzlarına bağlılıkla belirlenen tavidir. Geleneksel ve yerleşik veya kurumsallaşmış olanı yeni ve modern olana tercih etme tutumu, geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunan yaklaşımdır.⁸³⁶

Bir başka tanıma göre gelenekçilik, geçmişteki inançları ve pratikleri değişmez kabul ederek geçmişi yüceltmek⁸³⁷ anlamına gelir.

Geçmiş şeyleri yeniden canlandırma bilinci veya geçmişin onurlu çağına dönme eğilimi olarak⁸³⁸ da tanımlanabilen gelenekçilik bir zihniyet biçimidir. Bir geleneği kabul edenler onu gelenek diye adlandırma ihtiyacı duymazlar. Kabul edilebilirliği onlar için apaçık bir şeydir. Bir gelenek benimsendiğinde, gelenek onu benimseyenler için, eylem ya da inançların diğer parçaları kadar önemli ve hayatîdir.⁸³⁹

“Gelenekselciler için gelenek kavramı vahiy yoluyla aktarılan kutsal sözleri ifade ettiği gibi, bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan ibadet biçimlerini, çeşitli davranış kalıplarını, kurumlar, sanat eserleri şeklinde kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek manevî, gerekse maddî yollarla aktarımını da ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında

özgür grup alanlarının değer ve ilkelerden uzaklaştırıp toplum ve grupların üst ilke ve değerleriyle kuşatmaktadır.

d) Her gelenek kendisinin diğer geleneklere göre “asıl”a “orjin”e yani “kaynak”a daha yakın dolayısıyla daha otantik olduğunu savunur.

e) Gelenek kendisinin daima kâmil ve eksiksiz olduğunu savunur. Bir toplumun ilerlemesinin önündeki en büyük engel de işte bu anlayıştır.

f) Geleneğin sürekliliğini sağlayan ise seleflerin üstünlüğü fikridir. Toplumda yaygın anlayışa göre, önce gelen, sonra gelenden daima üstündür. Bu sınıflandırma için Bkz. Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1972, s.9, 19 ve 20.

⁸³⁶ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 403. Bir başka tanıma göre gelenekçilik geleneğe dayanan topluluk özelliklerinden yerindeliği akılca gösterilmese bile, bunlara topluluğun, kendiliğinden doğmuş gerçek gereksinimleri gözüyle bakan ve topluluk hayatında geleneklerin temelli görevleri bulunduğu inanan öğretilerdir. Bkz. *Türkçe Sözlük*, TDK, c. 1, s. 534.

⁸³⁷ Sarıbay, A. Yaşar, *Türkiye’de Modernleşme ve Din Politikası*, “MSP Örnek Olayı”, Alan Yayınları, İstanbul 1985, s. 40.

⁸³⁸ Türkoğlu, Orhan, *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1977, s. 282.

⁸³⁹ Shils, Edward, “Gelenek”, çev. Hüsamettin Arslan, *Doğu-Batı Dergisi*, yıl: 7, sayı: 25, Ankara 2003-2004, s. 111.

dinin bütün tezahürlerini de kucaklayan bir kavram olarak tanımlandığı için, onlara göre geleneğin dinle özdeş olduğunu söylemek de mümkündür.”⁸⁴⁰

Gelenekçilik çoğu zaman muhafazakârlık, tutuculuk, mutaassıplık şeklinde de isimlendirilir. Muhafazakâr, tutucu ya da mutaassıplığın ortak özelliği ise geçmişin ya da hiç değilse mevcut durumun korunmasının yanında, bu durumu değiştirebilecek her yeniliğe karşı çıkmaktır. “*Muhafazakâr, “şimdi”nin daha iyi bir duruma getirilebileceğine inanmaz ve geleceğe, şimdiki görüşe göre biçim vermeye çalışır.*”⁸⁴¹ Bundan ötürü gelenekçilik bir çeşit tutuculuktur.⁸⁴² Gelenekçilere göre güzel ve mükemmel olan geçmişte yapılmış ve bitirilmiştir. Bir daha da yaşanmaz. Bu nedenle de geleneğe kutsallık atfederler. Geçmişin aşılabileceğine inanmazlar. Bu da bireysel ve dolayısıyla toplumsal değişim ve gelişimin önündeki en büyük engeldir.

Gelenekçi toplumlarda bireysel kimliklerin gelişmesi topluluk kimliği tarafından engellenir. Kişinin davranışları büyük ölçüde toplumsal kimliği tarafından belirlenir. Bu nedenle eylem, düşünce ve davranışlarında gerekli kararları öncelikle alma eksikliği görülür. Gelenekçi tip, kişiliğini geliştirmek isteyen başkalarının da eylemlerini pek onaylamaz. Çünkü gelenekçi yapının değişmesi onda huzursuzluk ve güvensizlik yaratır.

Gelenekçi toplumlarda kişiler kurulu düzenle tamamen uyumluluk içinde bir arada yaşarlar. Yani kişinin davranışları geniş ölçüde gelenekler tarafından belirlenir. Bu da bireysel ve toplumsal kimlik arasında önemli ölçüde fark bulunmadığını gösterir. Başka bir deyişle burada kültür, büyük ölçüde kişiliğin aynası olur.⁸⁴³

Yine gelenekçi özellikleri baskın toplumlarda, çocukların sosyalleştirilmesi ve dolayısıyla toplumsal normların çocuk tarafından içselleştirilmesi, yalnız anne-baba değil,

⁸⁴⁰ Yılmaz, Hüseyin, “Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu” ‘Niceliğin Egemenliği’, *İslâmiyât*, 2004, c. 7, sayı: 4, s. 96.

⁸⁴¹ Düzgün, Ş. Ali, *Din, Birey ve Toplum*, s. 88; Ayrıca bkz. Sezgin, Osman, “Gelenegin Baş Düşmanı Statikleşmesidir”, *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içerisinde, İSAM, İstanbul 1996, s. 197.

⁸⁴² Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü*, s. 206.

⁸⁴³ Atiker, Erhan, *Bireyselleşme ve Toplumsal Farklılaşma*, s. 62-63.

diğer yakın akrabaların denetimi ile çok başarılı bir şekilde gerçekleşir. Böylece topluluk kimliği olduğu gibi yeni kuşaklara aktararak yeniden üretilir. Ancak çocuk toplumsal kimliğin koyduğu sınırlamaları kayıtsız-şartsız kabul etmek zorunda bırakıldığından, bireyselliği gelişemez ve bu kişiliğin arandığı modern toplumlarda sorun yaratır.⁸⁴⁴

Otorite veya dinî otorite dendiğinde sadece vahyin ve bir ölçüde vahyin taşıyıcıları olarak kabul edilen din adamlarının karizması anlaşılır. Bundan aynı ölçüde, önceleri ortaya konan fikirlerin ve bu fikirlerin sahipleri “selefler”in yetkesi ve geleneğin iktidarı da anlaşılmaktadır. Bu noktada karşımıza ‘cemaat otoritesi’ çıkmaktadır. Artık bu anlamda otorite, cemaatin kolektif hedefler doğrultusunda yapılması gereken şeyleri sağlayan, genelleştirilmiş geçmiş kapasitedir. Hedef, cemaatin kural koyma özelliğini koruyup sürekliliğini ve denetimini sağlamaktır.⁸⁴⁵

Cemaat otoritesinde otorite taşıdığı kabul edilen veya meşru görülen değer sisteminin ‘hegemonya’sı önemlidir. Dolayısıyla cemaat otoritesi gerçekte bir birlik biçimidir. Burada insanın kurtuluşu, ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla

⁸⁴⁴ Atiker, Erhan, a.g.e, s. 63. Gelenekçilere göre bir geleneğin “iyi” niteliğini kazanması için üç bağımsız kriteri bulundurması gerekir:

1. Geleneğin, şanlı bir tarihin verdiği değere sahip olmasıdır.
2. O geleneğin bağlılarının sadakatini içinde barındırıyor olması gerekir.
3. Geleneğin kaynaklandığı fiilden daha uzun ömürlü olması ve ona anlamını vermesidir. Bkz. Torbjorn, Tannsjö, *Conservatism For Our Time*, Routledge, London and New York 1990, s. 141.

Ölçütlere bakılınca gelenekçilerin, gelenek hakkında hiçbir gerçek bilgiye sahip olmaksızın, geleneğe doğru sadece bir tür eğilim ya da istek duyan kişiler oldukları sonucuna varabiliriz. Gelenekçi ancak basit bir araştırmacı olabilir. İşte bu nedenle, o daima tarih sahnesinde kaybolma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Çünkü kendisine şaşmaz ve yanılmaz bir yön gösterecek ilkelere sahip değildir. İnsan zihni bir konu hakkında farklı bir görüş, bakış açısı yakaladığında bile, asırların oluşturmuş olduğu alışkanlıklara göre işlemektedir. Geleneksel görüş açısına ait vurgular, kendilerini her türlü bağdan kopardığını sanan kimselerde bile varlıklarını sürdürmektedir. Bkz. Schoun, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1992, s. 110.

⁸⁴⁵ Gelenek için söylenebilecek olumlu şeyler de mevcuttur. Sözelimi K.R. Popper geleneğin her bilgi ve yorum açısından asıl olduğunu belirtirken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Zorunlu bilgi hariç bilgimizin en önemli kaynağı, niceliksel ve niteliksel olarak büyük bir farkla gelenektir. Pek çok şeyi örnekle, dinleyerek, kitap okuyarak, eleştirmeyi ve gerçeğe saygı duymayı öğrenerek öğrendiğimizi biliyoruz. Bilmimizin pek çoğunun kaynağının gelenek olduğu gerçeği, gelenek karşıtlığını geçersiz kılar. Fakat bu gerçek, geleneksel tutumu desteklemek için kullanılmamalıdır. Geleneksel bilgimizin her parçası eleştirel sınamaya açıktır ve yıkılabilir. Böyle olmasına karşın gelenek olmadan bilgi mümkün değildir. Çünkü bilgi hiçten başlamaz. Boş zihne ve salt gözleme dayanmaz. Bununla birlikte elbette ki bilgimizin gelişmesi, ilk bilgimizin gelişmesini kapsar” . Çünkü bilgiyi keşfetmenin anlamı, genelde bilginin ilk teorilerimizi değiştirmedeki gücüne dayanır. Bkz. Popper, Karl R, “Knowledge with Authority”, *Popper Selection*, Edited by David Miller, Princeton Press, New Jersey 1985, s. 54; Tözlyurt, Mehmet, *Kur'an'da Gelenek Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, s. 181.

gerçekleşmektedir.⁸⁴⁶ Bu otorite tipinde ‘manevî çağ’ ve bu çağın sona ermiş olduğu iddiası bulunmaktadır. Böylelikle seleflere adeta bir ‘fonksiyon karizması’ rolü verilmekte, geçmiş büyükler ‘homoreligious’ haline getirilmektedir.⁸⁴⁷

Yüce Allah gelenek konusunda insanları şöyle uyarmaktadır: “*Ey insanlar! Yeryüzündeki temiz ve helal şeylerden yiyin, şeytana ayak uydurmayın, zira o sizin için apaçık düşmandır. Muhakkak size kötülüğü, hayâsızlığı, Allah’a karşı bilmediğiniz şeyi söylemenizi tavsiye eder. Onlara: “Allah’a indirdiğine uyun!” denilince, “Hayır, Atalarımızı yapar bulduğumuz şeye uyarız.” Derler. Ya ataları bir şey düşünemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler iseler!*”⁸⁴⁸ “*Böylece sizi insanlara şahit ve örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık. Peygamber de size şahit ve örnektir.*”⁸⁴⁹

Yukarıdaki ayetler “Ata”larını taklitle yetinen, Araplar’ı, daima düşmanca karşıladıkları özgür ve yeni fikirlere çağırmakta ve onlardan eskiyi yani geleneği sorgulamalarını istemektedir.⁸⁵⁰ Saffat sûresinin 31. âyetinde “*Onlar babalarını sapık kimseler olarak bulmuşlardı. Öyleyken yine de onların izlerinden kovalanırcasına koşturuyorlardı.*” buyrulmaktadır.⁸⁵¹

Geçmiş kutsallaştırarak, geleneği en sağlam ve tek doğru seçenek olarak gören zihniyet, bireyi sindirerek, onun tüm özgürlüklerini, egemenliğini, dolayısıyla çağdaş ve özgün eserler ortaya çıkarmasını engellemektedir. Geleceğimizin aydınlık olması, geçmiş sorgulamak ve doğruyu ortaya koymamıza bağlıdır.

⁸⁴⁶Bkz. Lukas, Steven, “İktidar ve Otorite”, çev. Sabri Tekay, Robert Nisbet-Tom B. Bottomore, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Ayraç Yayınları, Ankara 1997, s. 654-657.

⁸⁴⁷İşcan, M. Zeki, “Sunnî Düşüncede Dinî Bir Otorite Olarak ‘Selef’ Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 148-149.

⁸⁴⁸Bakara/168, 169, 170. Ayrıca bkz. Yunus/10; Hûd/11; Lokman/21; Saffât/69; Zuhruf/21; Mâide/104.

⁸⁴⁹Bakara/143. Ayrıca bkz. İbrahim/9-10; Şuarâ3/69,78.

⁸⁵⁰Altındal, Aytunç, *Laiklik Enigmaya Dönüşen Paradigma*, s. 38.

⁸⁵¹Allah Mâide sûresi 105. ayetle birlikte aslında bu konudaki esas tavrın ne olduğunu göstermiştir: “*Ey İnananlar! Siz kendinize bakın. Siz doğru yolda olduktan sonra, sapanın size bir zararı dokunmaz. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O yapmakta olduklarınızı size bildirecektir.*”

G) LAİKLİK

Türkçeye Fransızca'dan aktarılan “laik” terimi Yunanca'daki “laikos” ve Latince'deki “laicus” sözcüklerinin kökünü oluşturan “laos”tan türetilmiştir. “Laos” halk anlamına gelir. Eski çağlardan beri din adamı olmayan, ruhani bir sıfatı ve dinsel bir işlevi bulunmayan kişi, kurum ve nesnelere, kısacası dinin dışında kalan alanı belirtmek için kullanılır.⁸⁵²

Laiklik (laïcisme) terimi ilk defa İngiltere'de XVI. Yüzyılda papaz olmayanların da kiliseleri yönetebilmelerini isteyen fikir akımını ifade için kullanılmıştır. Laiklik Fransa'da 1870 yıllarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. *Larousse*'ta 1873, Littré sözlüğüne yapılan zeyilde ise 1877'de yer almıştır. Her iki kaynakta da “laik olanın özelliği” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁵³

Laikliğin felsefî, hukukî ve siyasî anlamları aynı değildir. Felsefî bakımdan laiklik iman ve inanç yerine aklın hâkimiyetini kabul eden bir anlayıştır. Bu anlayışa göre devletin dinden uzaklaşması, hatta dine karşı çıkması gerekir. Siyasî açıdan laiklik, siyasî iktidarın dinî kudretten ayrılmasıdır. Laikliğin hukukî anlamı, soyut olarak devlet ile dinin birbirine karışmamasıdır.⁸⁵⁴

Başta Fransa olmak üzere Batı dünyasında gelişen laiklik, özellikle Katolik Kilisesi'nin merkezî ve baskıcı yapısına karşı duyulan tepkiden doğdu. Kilise ile ruhbanın katı disiplin ve ahlâk kurallarıyla toplum ve bireyler üzerinde kurduğu sıkı denetim, kendi karşıtlarını da yarattı. Ulusçuluk ve Olguculuğun yanında siyasal liberalizm gibi akımların gelişmesine yol açtı. Bu düşünsel kaynaklardan beslenen laikliğin sınıfsal bir anlam ve işlevi de vardı. Feodal-aristokratik toplum ve siyaset yapılarına karşı çıkararak iktidara yükselen burjuvazinin ideolojik, siyasal ve kültürel özelemlerini dile getiriyordu. Özellikle tanrısal

⁸⁵² *Ana Britannica*, c. 14, s. 243.

⁸⁵³ *İslam Ansiklopedisi*, c. 27, s. 61.

⁸⁵⁴ *Meydan Larousse*, c. 7, s.776; Bkz. Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası Laiklik*, İFAV İstanbul 1993, s. 150.

egemenlik anlayışına dayalı mutlak monarşilere karşı çıkan ve kapitalist değerlerin yaygınlaşmasında somut çıkarı bulunan sınıflar, egemenliğin kaynağının ve kullanımının dinsel temellerinden uzaklaştırılarak laikleştirilmesi sürecini de başlattı.⁸⁵⁵

Buna göre laiklik, ortak bir tanımla ve egemenliğin kaynağının beşerî irâde oluşundan hareketle, siyasî ve dinî otoritelerin birbirinden tamamen ayrılmasını; devletin ülkede varolan, bilinen ve kurumlaşmış dinleri tanımasını; bunlara ve mensuplarına karşı tamamen tarafsız olmasını; kamu düzenine genel adap ve erkâna aykırı olmamak kaydıyla her dine özgürlük tanınmasını, teokratik devlet eğilimlerine yer verilmemesini gerektiren bir kuraldır.⁸⁵⁶

Siyasî Laiklik, devlet idaresinin veya siyasal iktidarın meşruluğunun Allah'a değil, halka dayanmasıdır. Egemenliğin kaynağı halktır. Kur'an Müslüman'dan egemenliğini doğru kullanmasını ister. Fakat geleneksel, Müslüman siyasî düşüncesi Kur'an'ın mesajına aykırı doğrultuda gelişmiştir. Hariciliğin tarih sahnesine çıkmasıyla, beşerî hâkimiyet ve Allah'ın hâkimiyeti birbirine zıt olarak değerlendirilmiş, insana hükmetme gücünün ve yetkisinin Yüce Allah tarafından verildiği gerçeği görmezlikten gelinmiştir.⁸⁵⁷

Devlet başkanlığı siyasal bir makamdır. Fakat Orta ve daha eski çağlarda, dinî bir içeriğe sokulmuştur. Sultanlar, krallar ve hükümdarlar hâkimiyeti halktan ve seçimle almış değillerdi. Miras ve kuvvet yoluyla ele geçirmişlerdi. Ancak meşruiyet sorunu vardı. Kendilerini Allah'a dayandırdılar. Sultanların Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, temsilcisi olduklarını halka lanse ettiler. Böylece otoritelerini sağlama aldılar. Sultan Allah'ın gölgesi

⁸⁵⁵ *Ana Britannica*, c. 14, s. 243; *Meydan Larousse*, c. 7, s. 776.

⁸⁵⁶ Fırlalı, Ethem Ruhi, "Din ve Laiklik Üstüne", s. 102; Ayrıca Bkz. Akdemir, Salih, *Kur'an ve Laiklik*, s. 96.

⁸⁵⁷ Akbulut, Ahmet, "Din Laiklik ve Demokrasi Üçgeni", s. 273; Ayrıca Bkz. Fırlalı, "Din ve Laiklik Üstüne", s. 108. Aşmavi bu noktaya nasıl gelindiğini şöyle açıklamaktadır: "Tüm İslâm Tarihi boyunca hiçbir hukukçu, ulema ya da müfessir, özel bir yetkiye sahip olduğu, yargısında Allah'tan eslendiği ya da kutsallıla donandığı iddiası gütmeydi. İslâm'ın insanın insan üzerindeki bu egemenlik biçimlerinden tümünü reddedip, bunları müşriklikle bir tuttuğunu hepsi biliyordu. Buna karşılık despot siyasal iktidar yanılmazlık ve kutsallık aynasını sıkça büründü. Böylelikle İslâm'da siyasal yetki dört halifeden sonra ve özgün İslâm'ın öğretilerine aykırı olarak, yöneticilerin kişisel ve ırsî bir iktidar uyguladıkları ve her türlü denetimin yokluğunda, dinsel yasayı keyiflerince çiğneyebildikleri bir teokrasi görünümü aldı. Dahası ilkede Şiîliğe düşman olmakla birlikte, yöneticiyi Allah tarafından seçilmiş, yanılmaz bir kişilik haline getiren Şii ilkelerinden etkilenmemelik etmediler. Çünkü böylesi işlerine geliyordu." Bkz. *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, s.89.

olunca tabiatıyla ona itaat, Allah'a itaat, ona isyan, Allah'a isyan sayılacaktır.⁸⁵⁸ Dolayısıyla hükümdarın, Tanrı'nın vekili olarak görülmesi, tamamen yanlış bir değerlendirmedir.⁸⁵⁹

Hz. Muhammed, peygamberlik görevi yanında devlet başkanlığı fonksiyonunu yüklenen ilk peygamber değildi. Ondan önce Hz. Davut ve Hz. Süleyman'da aynı zamanda birer devlet başkanı idi. Buna karşılık peygamberlik görevinin bir gereği olmadığı için pek çok peygamber, bu arada, Hz. İbrahim, Musa, İsa gibi peygamberler birer devlet başkanı değillerdi.⁸⁶⁰

Kur'an açısından değerlendirildiğinde siyasî egemenliğin insana ait olduğu ön plana çıkar. "Şûra", "emaneti ehline verme", "insanlar arasında adaletle hükmetme" gibi, aslında evrensel nitelikli yönetim ilkelerinin Kur'an'daki varlığı ve bu ilkelere yapılan yoğun vurgu bizi bu neticeye rahatlıkla ulaştırabilir. "Hâkimiyet Allân'ındır" iddiası ile ortaya çıkarak insani düşünce, irade ve eylemleri Allah'a mal etmek şeklindeki anlayışın adı haricîliktir. Oysa egemenlik fiili bir durumla ilgili olduğu için, yeryüzünde her zaman bir insan, bir grup insan ya da bir ülkenin tüm toplumuna ait olabilir.⁸⁶¹

Öte yandan Allah, evreni insana musahhar kılmış ve ona geniş bir egemenlik alanı açmıştır. İnsan, bu alanda siyasi egemenliğini sonuna kadar kullanacaktır. Buna göre egemenliğin sahibi olan halk da kendi adına egemenliği kullananları, kullanım dönemlerindeki başarı ya da başarısızlıklarına göre değerlendirecek ve böylece egemenlik hakkından doğan yükümlülük ve sorumluluğunu yerine getirmiş olacaktır. Toplumu ilgilendiren yanlışların sonuçları bireysel olarak kalmamakta, bütün bir toplumu etkilemektedir.⁸⁶²

⁸⁵⁸ Macit, Yüksel, *İslam Anayasa Hukukuna Giriş*, Albayrak Matbaası, Tavas 1990. s. 133. Ayrıca bkz. Akbulut, "Egemenlik Meselesi" s. 152; Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 100; Manzoruddin, Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", s. 94-95; Aşmavi, *İslam'a Karşı İslamcılık*, s. 31.

⁸⁵⁹ Demir, Fahri, *İslâm Dini Açısından Din-Devlet İlişkisi*, s. 54.

⁸⁶⁰ Demir, Fahri, a.g.e, s. 54.

⁸⁶¹ Bkz. Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 145-146; Uçar, Şahin, *İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, s. 89; Ünal, Bülent, *İlk Devir Hâkimiyet Kavramı*, s. 114.

⁸⁶² Fırlalı, "Din ve Laiklik Üstüne" , s. 143-144, 147-148; Bkz. Kur'an Râd/11; Enfal/25

“Siyasî otoritenin dinsel nassları ve değerleri referans göstermesi hem dinin, hem de toplumun çıkarına aykırıdır. Çünkü bu durum, siyaseti siyaset olmaktan çıkarmakta ve onu din içinde bir din haline getirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki din bireysel alanı aştığı zaman, bir köleleştirme kurumuna dönüşmektedir. Bundan dolayı Siyasal İslam, dinsel değerleri kullanarak Müslüman’ı Müslüman’a kul etmek isteyen hareketin adıdır. Doğrusu Siyasal İslamcılar, Kur’an’ın mezarını yine Kur’an’a kazdırmaktadırlar.”⁸⁶³

Ancak bu noktada vurgulanması gereken en önemli şey, din bireyi tamamen özgürleştirmeyi hedefleyerek egemenliğini tam olarak gerçekleştirmesini sağlamaya çalışırken, siyaset insan özgürlüklerini azaltarak insanı sadece boyun eğen birisi haline getirmeye çalışmaktadır. Siyasetçilerin Allah’ı yanına alarak inanç ögesini kölelik müessesesine dönüştürme çabalarının da asıl amacı budur. Bu anlamda İslâm dinine en büyük zararı dini açıkça karşısına alanlar değil, dini yanına alıp, onu çirkin gösterenler vermektedir.

Devletin, dindarı dinsizi olamaz. Hiçbir tüzel kişilik üyeleri ile özdeşleşemez. Tüzel kişiliğin üyelerinden ayrı ve farklı, bağımsız bir varlığı vardır. Kur’an’ın muhatabı tüzel kişiler değil, gerçek kişilerdir. Bunun için devletin Müslümanı ya da kâfiri de olmaz. İslâm Devleti ifadesi de yanlıştır. Bu kavram ideolojik bir devleti ifade eder. İdeolojik davranan bir yapının ise gerçeği görmesi mümkün değildir. Aslında laiklikte devletin ideolojik yapısının olmaması gereklidir. Ne yazık ki Türkiye’de laiklik bir ideoloji hatta bir din haline getirilmiştir. Bu şekliyle de sekülerizmle karışmış, ciddi toplumsal problemlere kaynaklık teşkil etmiştir. Yönetim sistemimiz el değiştirmeye paralel olarak bir ideolojiden, başka bir ideolojinin ipoteğine geçmiştir. Bu durum düzeltilmelidir. Türkiye’de uygulanan laikliğin tarafsızlaştırılması, gerçek anlamda laikleştirilmesi lazımdır.⁸⁶⁴ Çünkü laikliği kurumlaştırmak her şeyden önce sadece dinler karşısında değil, her türlü özgür kimlik tercihi ve pozitif değer sistemi karşısında tarafsız bir devlet yapılanmasını sağlamak demektir. “Devletin tarafsızlığı”

⁸⁶³ Akbulut, “Din Laiklik ve Demokrasi Üçgeni”, s. 268.

⁸⁶⁴ Akbulut, “Kur’an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi”, s. 157.

onun belli bir dini, dünya görüşünü veya ideolojiyi resmîleştirmemesini, bunlardan herhangi birine özel bir himaye veya ayrıcalıklı statü tanınmamasını gerektirir.⁸⁶⁵

Devlet ve din ilişkilerinin biçimine bakarak bir ülkede laikliğin varlığı hakkında bir sonuca varılabilir. Laik sistemde ne devlet dine, ne din devlete bağlanır. Sadece din ve devlet birbirinden ayrılır ve her biri diğerine karşı muhtar bir vaziyet alır.⁸⁶⁶

Bu açıdan bakıldığında laiklik, devletin dinler karşısında tarafsız olması ve siyasî-hukukî düzenini dine dayandırmaması yani dinî mülahazalarla hareket etmemesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.⁸⁶⁷ Bu anlamda laiklik birey özgürlüklerini koruyan bir ilkedir. Başka bir ifadeyle laiklik bir amaç değil, bir yöntem veya bir araçtır. Özgürlüğün araçlarından biridir. Bu yönüyle de insanın egemenliğini yeryüzünde gerçekleştirmesi açısından gerekli olan en önemli özelliğin, laiklik ilkesinin teminiyle sağlanabileceği ortadadır. O halde laikliğin işlevi, özgürlüğü ve toplumsal barışı sağlamaktır. İlkenin Avrupa'da ortaya çıktığı ortam göz önüne alınırsa mesele daha iyi anlaşılır.

Yapılması gereken din ve siyaset alanlarının ayrılmasının temini için çalışmaktır. Çünkü bu sayede mukaddes dinimiz, din istismarcılarının elinden kurtarıldığı gibi, laiklik adı altında laikçilik yaparak dinimizi hedef alan İslâm karşıtlarının da hedefi olmaktan çıkacaktır. Din siyasi alandan çıkartılınca değeri olması gerektiği gibi artacak, yeniden yüksek ve değerli mevkilere yerleşecektir. Din siyasete değil, siyaset dine hizmet edecektir. Olması gereken de budur. Müslüman'dan laik olması beklenemez. Çünkü laiklik İslâm'ın aksine dinî ve siyâsî meselelerde ayrıştırıcı bir yaklaşım içerir. Ancak tamamen devlet yönetimi ile ilgili olup, bireysel bir mesele olmadığından, laikliği ilke olarak kabul etmenin dinî açıdan hiçbir

⁸⁶⁵ Erdoğan, Mustafa, "Sekülerizm, Laiklik ve Din", *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 3-4, Yaz-Güz dönemi, Ankara 1995 s. 188.

⁸⁶⁶ Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, 4. baskı, İstanbul 1979, s. 171.

⁸⁶⁷ Bkz. Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, sayı:29, Temmuz-Ağustos 1994, s. 5-23.

sakıncası yoktur. Bu yüzden Müslümanların yaşadığı bir devletin laik nitelik taşıması, kabul edilemez bir durum arz etmez.

SONUÇ

Ontolojik Egemenlik, yani varedici-yaratıcı egemenlik, Allah'a, siyasî egemenlik ise, insana aittir. Evreni ve içerisindeki her şeyi yoktan ve kendi tercihlerine göre yaratan Allah, yeryüzünde siyasî egemenliği kullanmak üzere insanı görevlendirmiştir. Bu görevlendirmeyi yaparken de insana danışmamıştır.

Allah'ın insanı görevlendirmesi, insana verdiği değeri ve duyduğu güveni ortaya koymaktadır. İnsan görev alanında gerekli tüm güç ve yetkilere sahiptir. Kendi egemenlik alanında, egemenliğini doğru bir şekilde kullanarak iş yapmakla sorumludur. Çünkü insan "emânet" in emindedir. Nüfûz ve otorite sahibi olduğu gibi, icat ve keşif kabiliyetlerine de sahiptir.

Allah'ın insanı muhatap alarak ona Kur'ân'ı göndermesi, insanın egemen bir varlık olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Çünkü Allah, insana bazı şeyleri yapmak ya da yapmamak konusunda önerilerde bulunmaktadır. Bu önerilere uymak ya da uymamak, ancak egemen bir varlığın özelliği olabilir. Eğer insan egemen bir varlık olmasaydı, Kitap ve Peygamber göndermenin de bir anlamı kalmazdı.

Allah'ın özgür bir varlık olarak yarattığı insanın özgürlüğünü yok edecek ya da zayıflatacak tüm yaklaşımlar kabul edilemez. Çünkü bu yaklaşımlar insan olma gerçeğiyle taban tabana zıttır. Allah'ın insanın özgürlüğü ile ilgili belirlediği yasa, toplumdaki her bireyin tek tek özgürlüğünü temel alan yasadır. O'nun koyduğu yasaların bir varlık türünün her ferdi için genel ve geçerli olması, Allah'ın adaletini göstermesinin yanı sıra, tüm bireylerin özgürlüğünün de tek garantisidir.

Kur'an insanın dünyasının da ahiretinin de güzel olmasını ister. Bunun gerçekleşmesinin yolu ise muhatap olan bireyi merkeze almaktır. Bu yüzden İslâm'ın her emri

bireye yöneliktir. İman öznel, sorumluluk bireysel, hesap ta bireyseldir. Bu nedenle din bireyde başlamakta ve bireyde bitmektedir.

Bireyden topluma doğru bir düzelmeyi ve değişimi öngören Kur'an, bütünü onu oluşturan unsurlarının niteliğine göre bir nitelik kazandığı ilkesinden hareket etmektedir. Toplumsal düzelmeye ve huzur, o toplumu oluşturan bireylerin düzelmesiyle mümkündür. İslâm'da esas varlıksal gerçeklik bireydir. Bütün hitaplar birey ve birey aracılığıyla toplumdur. Zira birey mutlak değer ve temel bir yapıdır. Bireyin varlığı sınıf, halk, toplumsal grup gibi "bütün"lerin varlıklarından daha gerçektir.

Egemenlik alanları farklı olmasına rağmen, Allah ve insanın egemenlik alanlarının birbirine karıştırılması ciddi zihniyet problemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Müslüman geleneğinde süregelen tartışmalarda, "Allah'ın hâkimiyeti" ile "insanın hâkimiyeti" karşı karşıya getirilmiş, bu iki egemenlikten biri diğerinin seçeneği olarak değerlendirilmiştir. Bu ise hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin, şirk çeşitlerinden biridir. Allah ile insan arasında en azından Allah açısından bir rekâbetin olması söz konusu olamaz. Rekâbet, ancak insan ile insan arasında olabilir.

Müslümanların siyasî geleneği dinî ve siyasî olan ayrımını kabul etmeyen bir anlayışı benimsemiştir. Siyasî konular, itikadî zeminlere taşınmış ve böylece birer iman konusu haline gelmişlerdir. Yöneticilerin Allah'ın vekâletine soyunmaları, başka bir ifadeyle kendilerini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak saymaları, siyasal kararların tartışılmasının ihtimallerini bile ortadan kaldırmıştır. Bu durumda egemenlik konusunda çarpıklık, Müslüman siyasî geleneğinden doğmuştur.

Allah ile insan arasındaki ilişki dikey bir ilişkidir. İnsanlar arasındaki ilişki ise yataydır. Siyâset insanlar arasındaki bu yatay ilişki tipinin eseridir ve tamamen insanla ilgilidir. Bu yönüyle bir insanın ya da insan grubunun, diğer insanlar üzerindeki egemenliğinin yani siyasî iktidarın, insanın toplumsal yönüyle ilgisi vardır. Buradaki

egemenlik, insanın kendisini yönetme hakkını sözleşme yoluyla bir başka insan ya da insan grubuna bırakmasından doğar. Yönetici ancak bu şekilde meşru egemen olabilir.

Bireyin egemenlikten doğan haklarını devretmesinin, başkalarının onun kaderini belirlemesi gibi bir sorunu beraberinde getirmesi, tarihsel bir problemdir. Bu problem bireyin egemenlik üzerindeki yetki ve denetimini sürdürmesi koşuluyla çözülebilir. Yöneticilerin çalışmalarını denetlemek, bireyin görevlerindedir. Birey ancak bu şekilde her türlü özgürlüğünü garanti altına alabilecek, yöneticiler ise bireyin ilgi ve ihtiyaçlarına duyarsız kalamayacaklardır. İslâm, toplumdaki siyasî otoritenin “sivil”liğini önerirken, otoritenin “beşerî” olduğunu vurgular. Yöneticinin ümmetin vekili olduğunu, ümmet karşısında ve huzurunda sorumlu olduğunu belirtir. O halde siyasî iktidarın yönetim anlayışı, bireyin gelişmişlik seviyesi ya da kalitesi ile doğru orantılıdır.

Allah’ın insanları yeryüzünde ‘halife’ kılması, insan cinsinin yeryüzünde Allah’ın vekili pozisyonunda ve O’nun adına iş yapan birisiymiş gibi yanlış bir şekilde değerlendirilmesine yol açmıştır. Oysa Allah’ın insanlara vekâleten bir yetkiyi devretmesi söz konusu değildir. Çünkü “vekâlet vermek” için aynı varlık grubuna dâhil olmak gerekir. İnsanlar Allah’ın vekili değil, olsa olsa görevlisi olabilir. Ayrıca yeryüzündeki her insan vekâleten değil, asaleten kendi adına iş yapar ve sorumluluklarına da katlanır.

Allah’ın insanı yeryüzünde halife olarak yaratıp, onu yeryüzünün imarına, düzenli ve güvenli bir toplumsal hayat içinde kimsenin hukukunu ihlâl etmeden yaşamaya memur etmesi, ona yetki ve sorumluluk vermesi, siyasî tercih ve iktidarın kaynağının da beşerî olmasını gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde insan “halife” olarak yaratılmış olmasının anlamını kaybeder. “Allah’ın halifesi” tabiri, Kur’an’ın en temel prensibi olan tevhide de zıttır. Bu anlamda “halifetullah” unvanı açıkça ilâhî bir monarşi hakkı, doğrudan Tanrı’dan gelen bir otorite iddiası taşır.

O halde “ben olmak” la kastedilenin “egemen olmak” olduğu inkâr edilemez. İnsanın sahip olduğu ve onu etkin bir özne durumuna yükselten özellikler elbette ki ona anlamsız bir şekilde, boş yere verilmiş olamaz. Doğrusu insana düşen şey, egemenliğinin gereğini yapmaktır.

İslâm dininin ruhban sınıfı reddetmesi de, devlet otoritesinin dinî karakterli olmadığını gösterir. Bu yüzden dinin, siyasî otoriteyi tayin etmediği açıktır. Öyleyse yönetim beşerî bir olaydır. Yönetimin dayanacağı ilkeler de insana dayanmaktadır. Kısacası yönetim bir insan işidir. İnsan, insanca yaşayabileceği siyasî yapılanmayı, vahiyden ve insanlığın bilgi birikiminden yararlanarak gerçekleştirecektir. Kanunları oluşturacak olan insandır. Uygulayan da insandır. Kanunsuzluk durumunda yargı yoluyla devreye giren de yine insandır. Allah sadece öneriler sunar ve rehberlik eder. İnsan bu önerilere uyarsa başarılı olur. Tüm bunlar insanın egemen bir varlık olduğunu gösterir. Çünkü egemen olmayandan kanun yapması, bu kanunları uygulaması ve de sorumlu olması beklenemez.

Yönetim işleri konusunda, topluma ait işlerin toplumsal irade tarafından düzenlenmesi, işlerin ehil olanlara verilmesinin istenmesi ve hükmedildiği zaman adaletle hükmedilmesi gibi durumlar da göstermektedir ki, siyasî egemenlik insana aittir. Çünkü ancak seçme iradesi olandan, ehil insanlara görev vermesi istenir. Ancak hükmetme gücü bulunandan adalet talep edilir ve ancak edindiği tecrübeye göre karar verecek olanlara danışılabilir.

Her bireyin tek tek egemenliğini kullanabilmesi ancak demokratik sistemlerde mümkündür. Demokratik sistemlerin içerisinde yer alan ‘muhalafet’ duygusunun bizzat kendisi egemenlik göstergesidir. Başkaldırı duygusu olmayan bir varlığa insan olarak bakılamaz. İtaat insanî bir duyguysa eğer, muhalafet de en az onun kadar insanîdir. Belki de demokrasinin en ideal yönetim biçimi oluşu, muhalafet olgusuna yer vermesiyle ilgili olsa gerektir.

Kur'an'da geçen “şûra” kavramı, siyasî ve teknik bir kavram olmayıp, genel bir kavramdır. Müslüman hayatının her aşamasında buna uyar. Siyaset de yaşamın bir parçası olduğuna göre “şûra” genel ilkesinden hareketle, siyasî kararlara halkın katılımını sağlamak, egemenliğin kaynağının halk olduğunu benimsemektir. Geleneksel Müslüman siyasî kültürü, bu kavramı siyasete tahsis etmiş, fakat onun gereğini de yerine getirememiştir. Bu kültürün en büyük sorunu, geleneksel Müslüman siyasî kültürü ile demokrasiyi bağdaştıramamasıdır. Çünkü söz konusu siyasal kültür, yöneticiyi denetleme ve sorgulama yerine, yöneticiye itaat doğrultusunda oluşmuştur. Müslüman siyaset geleneğinde halka dayanan yönetimlerin olmamasının ve otokratik-teokratik yönetimlerin ortaya çıkmasının en önemli sebebi, “şûra” kültürü yerine “bîat”, yani kayıtsız şartsız itaat kültürünün geliştirilmesi olsa gerektir.

İslâm ve demokrasi kavramlarının yan yana getirilerek “İslâmî demokrasi” vb. terkiбі kavramlar üretmek, boş ve anlamsız bir iştir. Demokrasiyi İslâmî bir değer olarak görmek, İslâmî demokrasi demek ne kadar hatalı ise, bu paralelliğe rağmen İslâm’ı demokrasi karşıtı gibi görmek de son derece hatalıdır. Müslümanların asıl gerçekleştirmesi gereken, adil bir ortamda özgürce yaşamaktır.

Kur'an'ın öngördüğü sisteme, çağımızın ifadesiyle “Hukuk Devleti” diyebiliriz. Hukukun amacı adaletin sağlanmasıdır. Çünkü adaletin olduğu yerde zulüm olmaz. Kur'an icra organının faaliyet alanının, belli ölçüler dâhilinde olmasını istemektedir. Hukuk Devleti ise, devlet faaliyetlerinin hukukî kaidelere tâbi olmasıdır. Allah keyfi davranmayı elçisine bile yasaklamıştır. Kısaca Kur'an hukukun üstünlüğü esasını savunmaktadır. Adaletin sağlanması için “hukukun üstünlüğü” ilkesine uymak şarttır.

Siyasî rejimin ismi ne olursa olsun, sistemin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için “hukukun üstünlüğü” ilkesine sadâkatle bağlanmak gereklidir. Bunun dışındaki tüm seçenekler öznelliği, dolayısıyla zulmü yaygınlaştıracak, bu da hem iktidarın meşruiyetini

hem de halkın mutluluğunu sıkıntıya sokacaktır. Önce bireysel egemenlikler yok edilecek, daha sonra birey egemenliğine bağlı olarak halk egemenliği ortadan kalkacaktır.

Gelenekçi anlayışa göre güzel ve mükemmel olan geçmişte yapılmış ve bitirilmiştir. Bu nedenle de gelenekçiler geleneği kutsallaştırlar. Geçmişin aşılabileceğine inanmazlar. Bu da bireysel ve dolayısıyla toplumsal değişim ve gelişimin önündeki en büyük engeldir. Geçmiş kutsallaştırarak, geleneği en sağlam ve tek doğru seçenek olarak gören zihniyet, bireyi sindirerek, onun tüm özgürlüklerini, egemenliğini, dolayısıyla çağdaş ve özgün eserler ortaya çıkarmasını engellemektedir. Geleceğimizin aydınlık olması, geçmişi sorgulamamıza ve doğruyu ortaya koymamıza bağlıdır.

Laiklik ilkesi de siyasî ve dinî otoritelerin birbirinden tamamen ayrılmasını öngörür. Siyasî Laiklik, devlet idaresinin veya siyasal iktidarın meşruluğunun Allah'a değil, halka dayanmasıdır. Allah'ı siyasal egemen olmaktan çıkaran laiklik anlayışı, bunun yerine insan egemenliğini koymaktadır. Bu şekliyle laiklik ilkesi, yöneticilerin Allah'la olan bağlarını kopartmaktadır. Laiklik, yöneticilerin eylemlerinin sorumluluklarını Allah'a yüklemek yerine, kendilerinin üstlenmesini öngören bir yaklaşımı gündeme getirmektedir. Bu sayede yöneticiler zulümlerini Allah ve din üzerinden topluma transfer edemeyeceklerdir. Şu halde laikliği en fazla isteyenlerin dindarlar olması gerekmektedir. Çünkü bu sayede din, zulümleri meşrulaştıran, şiddet ve baskı aracı olarak kullanılan bir durumdan kurtulacak, insanı özgürleştiren, değişim ve dönüşümlere olanak sağlayan insanların gelişmelerine ve huzurlu bir yaşama ulaşmalarına rehberlik eden bir sistem olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Abdulbarî, Muhammed Davud, *el-İrâdetu inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâire*, İskenderiye 1996.
- Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- Abdurrazık, Ali, *İslâm'da İktidarın Temelleri- Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.
- Ağakay, Mehmet Ali, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1959.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, “Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil”, *AÜSBF Dergisi*, Muammer Aksoy'a Armağan, Ankara 1991.
- Ağaoğulları, M.Ali-Akal, C.Bali-Köker, Levent, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınları, Ankara 1994.
- Ahmed, Manzooruddîn, “Kur'an'da Anahtar Siyâsî Kavramlar, *İslâm'da Siyâset Düşüncesi* içinde, Türkçesi: Kâzım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Alfa Yayınları, İstanbul 1990.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.
- Akbulut, Ahmet, “Allah'ın Takdiri, Kulun Tedbiri”, *AÜİFD*, c. XXXIII, Ankara 1992.
- -----, “Din Laiklik ve Demokrasi Üçgeni” *AÜİFD* (Özel Sayı) Ankara 1999, c. 40.
- -----, “Hariciliğin Siyâsî Görüşlerinin İtikâdileşmesi”, *AÜİFD* (Özel Sayı), Ankara 1989, c. 31.

- -----, “Kur’an-ı Kerîm Açısından Egemenlik Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1995, c. 8, sayı: 3-4.
- -----, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, Ankara 1992.
- -----, *Sahabe dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001.
- -----, “Kur’an’da Tanrı-Birey İlişkisi” Otorite- Birey İlişkisi: *Hristiyanlık ve İslâmiyetteki Teoloji Çalıştayı*, Eugen Biser Stiftung&Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 16-17 Mayıs 2007.
- Akdemir, Salih, *Kur’an ve Laiklik*, Form Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Akın, F.İlhan, *Kamu Hukuku*, Üçdal Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul ty.
- Akin, Asım, *Evrende İnsan*, Hacettepe Taş Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1998.
- Akyüz, Vecdi *Kur’an’da Siyâsî Kavramlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- Alagöz, Mustafa, *İdeolojik Aklın Serüveni*, Babil Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, ty.
- Albayrak, Mevlüt, “İkbal’de Tanrı’nın kudreti” *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 7, Ankara 2001.
- Alper, Hülya, “Hz. Peygamber’in Dindeki Otoritesi”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Altındağ, Şinasi, “Hilâfet ve Hilâfetin İlgası”, *Atatürk Önderliğinde Türk Devrimi* içinde, Ankara 1972.
- Altındal Aytunç, *Laiklik Enigmaya Dönüşen Paradigma*, Anahtar Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 1994.
- Âmidî, Seyfüddîn, *el-İmâmetu min Ebkâri’l-Efkâr fi Usûli’-d-Dîn*, neşr. Muhammed Zübeydiye, Beyrut 1992.
- Ammara, Muhammed, *İslâm Devleti*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.
- -----, *Mu’tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

- *Ana Britannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Angeles, Peter Adam, *Dictionry of Philosophy*, Harper&Row, London 1981.
- Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, İstanbul, ty.
- Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1998.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1988.
- Arkoun, Muhammed, "İslâmî Düşüncede Otorite Kavramı", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- -----, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1998.
- -----, *Tarihiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, Beyrut 1986.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1972.
- Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.
- Arslan, Ahmet, *İslâm Demokrasi ve Türkiye*, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, Ankara 1995.
- Aslan, Gündüz, "İktidar ve Milletlerarası Sınırları", *İstanbul Barosu Dergisi*, sayı: 1-2-3, İstanbul 1990.
- Aşmavi, Muhammed Said, *İslâm'a Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun, Milliyet Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Atay, Hüseyin, "Allah'ın Halifesi İnsan", *AÜİFD*, Ankara 1972, c. 18.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- -----, *İslâm'ın İnanç Esasları*, AÜİF Yayınları, no: 194, Ankara 1992.
- -----, *Ku'an'daki İlkeler*, atay ve atay, Ankara 1999.

- Atay, Hüseyin - Atay, İbrahim, *Arapça-Türkçe Büyük Lugat*, Hilal Matbaası, Ankara 1968.
- Atay, Hüseyin-Yazıcıoğlu, Said, *Kelam I*, MEB, İstanbul 1996.
- Atiker, Erhan, *Bireyselleşme ve Toplumsal Farklılaşma*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995.
- Ay, Mahmut, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2003, Ankara, c. 5, sayı: 15.
- -----, *Mu'tezile ve Siyâset*, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002.
- -----, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *AÜİFD*, Ankara 2005, c. 46, sayı: 14.
- Aybay, Aydın-Aybay-Rona, *Hukuka Giriş*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.
- Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teoloji)*, DİB Yayınları, 2. Baskı Ankara, 1991.
- Aydın, Mehmet S, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1996.
- -----, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *AÜİFD*, Ankara 1987 c. 29.
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Mısrî, *Haşiye alâ Metn el-Sunûsiyye*, Kahire 1286.
- Bağdadî, Ali b. Muhammed, *Lubabu't- Te 'vil fi Maâniti 't-Tenzil*, Beyrut ty.
- Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkadir b. Tahrir et-Temimî, *el-Fark beyne 'l-Fırak*, Kahire 1969.
- Bahar, Halil İbrahim, “Özgürlük Dürtüsü” *Özgürlük içinde*, Ortak Kitap 1, Yazko, İstanbul, ty.

- Bâkıllânî, Kadı Ebu Bekir, *el-İnsaf*, Kahire 1309.
- Bâkıllânî, Kadı Ebu Bekir, *Kitabu't-Temhîd*, Beyrut 1414/1993.
- Baktır, Mehmet, “Hz. Peygamber’in Otoritesinin Dayanakları”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, 1. Baskı, İstanbul 2006.
- Barbier Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyâset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1999.
- Bastiat, Frederic, *Hukuk*, çev. Yıldırım Arslan, Ankara 2003.
- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, 4. Baskı, İstanbul 1979.
- -----, *Esas Teşkilat Hukuku Türkiye Siyâsî Rejimi ve Anayasa Prensipleri*, Baha Matbaası, İstanbul 1960, c. I, Fasikül I.
- Bayındır, Abdülaziz, *Din ve Devlet İlişkileri –Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul 1999.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, 10. Baskı, İstanbul 1993.
- Begoviç, Ali İzzet, *Doğu ile Batı Arasında İslâm*, tercüme eden: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul 1987.
- Belazurî, *Fütuhu'l- Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Ankara 1987.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Kitâbu Cumel min Ensâbi'l-Esrâf*, tahkik: R.Zirikli-S.Zekkar, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Berger, L.Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.
- Beriş, Hamit Emrah, *Egemenliğin Dönüşümü: Tarihsel ve Siyâsal Açından Egemenlik Kavramının Yeni Anlamı*, AÜSBF, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.
- Beyzavî, Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut ty.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Yeni Desen Matbaası, Ankara 1959.
- Bilgiseven, Amiran Kurktan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1995.

- *Black's Law Dictionary*, Fourth Edition, West Publishing Co.1968
- Bodin, Jean, “Cumhuriyetin Altı Kitabı, Kitap I, Bölüm VIII”, derleyen: Mete Tuncay *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar II, Yeni Çağ içinde AÜSBF Yayınları*, Ankara 1969.
- -----, *On Sovereignty*, ed. ve İngilizceden çeviren: J.H. Franklin, 6. Baskı Cambridge University, Pres, Cambridge 2003.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1996.
- -----, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981.
- -----, “Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Yeri, Mahiyeti ve Önemi, *Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1982.
- Bruhl, Henry Levy, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Hüsnü Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000.
- Buhr, M.-Shroeder, W.-Barak, K, *Aydınlanma Felsefesi*, derleyen: Veysel Aytaman, Yeni Hayat Kütüphanesi, 1. Baskı, İstanbul 2003.
- Bulaç, Ali, *Din Devlet Demokrasi*, İstanbul Mülkiyeliler Vakfı, Maçka Oteli, İstanbul 1995.
- Bûtî, Ramazan, *Kubra'l Yakîniyyati'l-Kevniyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- *Büyük Kültür Ansiklopedisi (Ankara)*, Ankara 1984, c. 4.
- Cabirî, Muhammed Âbid, *el-Akli's-Siyasiyyi'l-Arabî*, Beyrut 1990.
- -----, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Callicot, Baird, “Non-Anthropocentric Value Theory and Enviromental Etichs”, *American PhilosophicalQuarterly*, vol. 21, no:4, October 1984.
- Can, Nevzat, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2005.

- Cessâs, Ebû Bekir, Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkâmü'l- Kur'an*, Beyrut 1985.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Chardin, de Pierre Teilhard, *İnsanın Tabiattaki Yeri*, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1999.
- Cilacı, Osman, *Dinler ve İnançlar Terminalojisi*, Damla Yayınevi, İstanbul 2001.
- Coşkun, İbrahim, “Dünyevî İslâm’ın Pratiği Önünde Bir Engel: Despot-Otokrat Tanrı Tasavvuru”, *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi* içinde, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Çorum 2002.
- Crittenden, Jack, *Beyond İndividualizm Reconstituting The Liberal Self*, New York 1992.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 3. Baskı İstanbul 1992.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifat*, Beyrut 1992.
- -----, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. es-Seyyid Muhammed Bedruddin en-Na'sâni el-Halebî, Kahire 1325/1907.
- Çağlayan, Harun, *Müslüman Kelâmında Elçi ve Vekil Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.
- Çaha, Ömer, “İslâm ve Demokrasi”, *İslâmiyat*, Ankara 1999. c.2, sayı: 2,
- Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul 1990.
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, Nebioğlu Matbaacılık, İstanbul 1958.
- Çelik, Celaleddin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Çetin, Halis, “Ezelden Ebede Kadîm Bilgelik'in Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 1, sayı: 3, Kış 2005.
- -----, *Türk toplum Sözleşmesi (Siyâsetin Sosyolojik Temelleri)*, Lotus Yayınları, Ankara 2004.

- Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Dakukî, İbrahim, “Müzakereler”, *İslam ve Demokrasi* içinde, İSAV Yayınları, İstanbul 2000.
- Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993.
- Davutoğlu, Ahmet, “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması” *Divan İlmî Araştırmalar*, yıl: 2, sayı: 3, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997.
- -----, “Medeniyetlerin Ben İdrâki”, *Divan İlmî Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, yıl: 2, sayı: 3, İstanbul 1997.
- Debûsi, Selahuddin, *el-Halîfetu: Tevliyetuhu ve Azluhu*, İskenderiye ty.
- Demir, Fahri, *İslâm Dini Açısından Din-Devlet İlişkileri*, Kürsü Yayınları, Ankara 1999.
- Derviş, Kusay Salih, *Raşid Gannuşi ile İslâmî Hareket Üzerine Söyleşi*, çev. İbrahim Akbaba-Ramazan Yıldırım, Birleşik Yayınları, İstanbul 1994.
- Devâlibî, Muhammed Ma'ruf, *İslâm'da Devlet ve İktidar*, çev. M.Said Hatipoğlu, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1970.
- -----, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1988.
- Dictionary of *Philosophy and Psychology*, ed. James Mark Baldwin, 1960.
- Doğan, İsmail, *Sivil Toplum-Ondan Bizde de Var*, Sistem Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2000.
- Doğan, D.Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, Ankara 1982.

- Dökmen Üstün, *Yarına Kim Kalacak? Evrenle Uyuşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Draz, Abdullah, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, çev. Necmettin Demir, Kayihan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1983.
- Duguit, Leon, *Egemenlik ve Özgürlük, Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi, Ankara 2000.
- -----, *Hukûk-i Esâsiye*, (Birinci cilt: Kâide-i Hukukiye-Devlet Meselesi), çev. Menemenli Zâde Edhem, Türkiye Cumhuriyeti Maârif Vekâleti Neşriyatı, Matbaâ-i Âmire, İstanbul 1339.
- -----, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Sühep Devril, AÜHF Yayınları, Ankara 1954.
- Dursun, Davut, *Siyaset Bilimi*, Beta Yayınları, İstanbul 2002.
- Duverger, Maurice, *Siyasal Rejimler*, Türkçesi: Teoman Tunçdoğan, Sosyal Yayınlar, 1.Basım, İstanbul 1986.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tabiat ve Tarih* (Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri), Lotus Yayınları, Ankara 2005.
- -----, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- -----, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı" *AÜİFD*, Ankara 2005, c. 46, sayı: II
- -----, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1999.
- Düzgün, Şaban Ali-Esen, Muammer-Ay, Mahmut, *Sistematik Kelâm*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, ed. Ahmet Akbulut, Ankara 2006.
- Easton, David, *A System Analysis of Political Life*, University of Chicago, Chicago 1967.
- Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1980.

- Eckstein, Harry, “Devlet Bilimi Üzerine”, *Devlet ve Hukuk Üzerine Yazılar* içinde, çeviren ve derleyen: Mehmet Turan, Ankara, ty,
- el-Akkad, Mahmut Abbas, *el-İnsan fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-Hilal, Kahire ty.
- el-Attas, M.Nakib, *İslam ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları 1. Baskı, İstanbul 1994.
- -----, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, çev. Mehmet Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- el-Bâşâ, Hasan *el-Elkabu'l-İslâmiyye fi't-Tarih ve'l-Vesaik ve'l-Âsâr*, Daru'l-Fenniyye, Kahire 1989.
- -----, *el-Fununi'l-İslâmiyye ve'l-Vezaif ale'l Âsâri'l Arabiyye*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire ty.
- el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, çev. Ali Turgut, Yöneliş Yayıncılık 1. Baskı, İstanbul 1998.
- el-Bustanî, Butrus, *Muhîtu'l- Muhît*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1987
- el-Cevherî, İsmail İbn Hammad, *es-Sihah*, tahkik: Ahmed Abdulgaffar Attar, Kahire ty.
- el-Cuveynî, İmam el-Harameyn, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, Kahire 1948.
- -----, *el-İrşad*, Kahire 1950.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali, *el-Luma fi'r-Reddi alâ Ehl-i Zeygi ve'l-Bid'a*, Mısır 1955.
- -----, *Kitâbu'l-İbâne an Usûlu'd-Diyâne*, Kahire 1385.
- -----, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, neşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu'l-Luga*, tahkik: Ali Hüseyin Hilâlî, Kahire ty.
- el-Ferrâ Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

- el-Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûp b. Necmuddîn, *Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-* Muhît, trc. Ahmed Asım, İstanbul 1268/1272.
- el-İsfahanî, Ebu'l-Kasım Rağıb, *Tafsîlu'n-Neşeteyn ve Tahsilu's-Saadeteyn*, Beyrut 1319.
- el-İsfahânî, Râğıb, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çeviren ve notlandıran: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2007.
- el-İci, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Mektebetu'l-Mütenebbî, Kahire, ty.
- El-Kalkeşendî, Şehabeddin, Ahmed b. Abdillâh, *Meâsiru'l- İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, tah. Abdussettar Ahmed Ferac, Âlemü'l- Kütub, Beyrut 1980.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978.
- el-Vakıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'r- Ridde*, Daru'l-Arabi'l-İslâm, Beyrut 1990.
- el-Yafîî, Abdullâh b. Esad b. Ali b. Süleyman, *Mir'atü'l-Cinân ve İbrâtü'l-Yekzân*, Beyrut 1997.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabala Yayınevi, İstanbul 2007.
- en-Neseffî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl, *Tabsıratu'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay-Ş.Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum, Liberal Siyâset*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1998.
- -----, "Sekülerizm Laiklik ve Din", *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 3-4, Yaz-Güz Dönemi, Ankara 1995.

- Erkan, Arif, *el-Beyân* Büyük Arapça-Türkçe Lügât, 1.Baskı, Yasin Yayınları, İstanbul 2004
- er-Rayyis, Muhammed Ziyauddin, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yayınları, İstanbul 1995.
- -----, Muhammed Ziyauddin, *en-Nazariyyetu's-Siyâsetu'l-İslâmiyye*, Kahire 1979.
- er-Razî, Fahreddin, *el-Muhassal*, tah. Hüseyin Atay, Kahire 1991.
- -----, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire ty.
- Ertuğrul, Resul, *Kur'an'a Göre İnsanın Psiko-Sosyal Açından Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004.
- es-Sabunî, Nurettin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn-Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2000.
- Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, Yöneliş Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002.
- Esposito, John L-Piscatori, James P, "Democratization and Islam", *Middle East Journal*, vol. 45, no: 3, Summer 1991.
- Esposito, John L-Voll, John E, *İslâmiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998.
- eş-Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Umm*, Mısır 1968.
- Eucken; Rudolf, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, çev. Ahu Karasulu, İzdüşüm Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Evkuran, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.
- Eyüpoğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.

- ez-Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus*, Dâru İhyâi't-Turas, Beyrut 1986.
- Farabî, *el-Felsefe ve'l-Ecvibetu Anha*, Kahire 1907.
- -----, *el-Medinetü'l- Fadıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB, İstanbul 1990.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987.
- -----, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet S.Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 2000.
- -----, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
- -----, “İslâm'da Devlet İdaresi”, *Değişim Sürecinde İslâm* içinde, ed. J. Esposito – J. Donohue, çev. Aydın Ünlü, A.Yaşar Aydoğan, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- -----, “İslâm'da Şûra İlkesi ve Toplumun Rolü”, *İslâmi Siyâset Teorisi ve Sorunlar* içinde, çev. Halim Sırçancı, Ekin yayıncılık, İstanbul 1997.
- -----, “Kur'an'ı Yorumlama”, çev. Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 5, Ekim 1987.
- *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2004.
- *Felsefe Sözlüğü*, Güçlü, Abdalbâki-Uzun, Erkan-Uzun, Serkan-Yolsal, Ümit Hüsrev, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler”, *Muğla Üniversitesi Yayınları*, Muğla 2001.
- -----, “Hariciliğin Doğuşu ve Fıkralara Ayrılışı”, *AÜİFD*, Ankara 1978, c. 22.
- -----, “İbâdiye'nin Siyasî ve İtikâdî Görüşleri”, *AÜİFD*, Ankara 1976, c. 21.
- Firûzabâdî, Ebu Tahrir Muhammed b. Ya'kûb, *Tenvîru'l- Mekâbis min Tefsîri İbn Abbas*, Beyrut ty.
- Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, çev. İ.Ergüden-O.Akınay-F.Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

- Frankl, Victor E. *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1992.
- -----, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1992.
- Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 1999.
- -----, *İtaatsizlik Üstüne*, çev. Ayşe Sayın, Kariyer Yayıncılık, İstanbul 2001.
- -----, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğın, Payel Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1996.
- -----, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İlhan Güngören, Onur Basımevi, 3. Baskı, İstanbul 1981.
- -----, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, çev. A.Aritan, Aritan yayınları, İstanbul 1990.
- Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1996.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut 1983.
- -----, *Kimya-yı Saadet*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1973.
- Geçtan, Engin, *Çağdaş Yaşam ve Normal Dışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1989.
- -----, *İnsan Olmak (Voroluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı)*, Hür Yayınları, İstanbul 1984.
- Goleman, Daniel, *Duygusal Zekâ*, Bilim Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1998.
- Göğeri, Erdoğan, *Hukuk Başlangıç Dersleri*, AÜHF Yayınları, no: 353, Ankara 1974.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.
- Gölcük Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979.
- -----, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, Pınar Yayınları, İstanbul 1983.

- Görgün, Şanal, *Hukukun Temel Kavramları*, Verso Yayıncılık, Ankara 1991.
- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayıncılık, 7. Baskı, İstanbul 1995.
- Gözler, Kemal, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 2. Baskı, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa 2002.
- Gözübüyük, A.Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, no:134, Sevinç Matbaası, Ankara 1973.
- Gözübüyük, A.Şeref, *Türkiye'nin İdârî Yapısı*, S Yayınları, Ankara 1974.
- Grunebaum, Gustave Edmund von, "The Sources of Islamic Civilization", *Der Islam*, sayı: 46, 1970.
- Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu'l Fıraku'l-İslâmiyye ve Neş'eti İlmi'l-Kelâmi inde'l-Müslimîn*, Kahire 1959.
- Güler, İlhâmi, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- -----, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu, Allah'ın Kulları mıyız?" *İslâmî Araştırmalar*, c.5, sayı: 3, Ankara Temmuz 1991.
- -----, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2002.
- -----, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Gümüšoğlu, Hasan, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1999.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, AÜHF Yayınları, no: 485, Ankara 1986.
- Gürkan, Ülker, "Kişilik Kavramının Evrimi", *Prof.Dr. Hamide Topçuoğlu'na Armağan*, AÜHF Yayınları, no: 498, Ankara 1955.
- Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- Hafızoğulları, Zeki, "Laiklik" *Erdem Dergisi*, c.7, sayı: 20, Ocak 1991.

- Hakyemez, Yusuf Şevki, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı*, Seçkin Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2004.
- Halefullah, M.Ahmed, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, Birleşik Yayıncılık, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1992.
- Halife b. Hayat, *Tarîhu Halife b Hayat*, 2.Baskı, Riyad 1985.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. Süreyya Sırma, Düşünce Yayınları, İstanbul 1981.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1993.
- -----, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 8. Baskı, İstanbul 1993.
- -----, *İnanç sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- Hanefî, Hasan, “Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm”, çev. İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar*, c. 6, sayı: 3, Ankara 1992.
- -----, “Geleneksel İslâm Düşüncesindeki Oteriteryanlığın Epistemolojik Ontolojik, Ahlâkî, Siyasî ve Tarihî Kökenleri Üzerine”, *Politik Teoloji Yazıları* içinde, Ek-2, çev. İlhami Güler, Ankara 2002.
- -----, *Mine’l-Akîde ila’s-Sevra*, Kahire 1988.
- -----, “Teoloji mi Antropoloji mi”, çev. M.Said Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, c. XXIII, Ankara 1978.
- Hartshorne, Charles, “Din ve Felsefeye Göre Tanrı”, çev. Mehmet Aydın, *AÜİFD*, c. 24, Ankara 1981.
- Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, Kayhan Yayınları, İstanbul 1991.
- Hatemi, Hüseyin, “Demokrasi ve Hukuk Devleti Arasındaki Bağıntı” *İslâm ve Demokrasi* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- -----, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1989.

- Hatiboğlu M.Said, “Hilafetin Kureyşiliği” *AÜİFD*, Ankara 1978, c. 23.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1991.
- Heller, Hermann, “Power Political”, *Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillian Company, New York 1957.
- Hirş, Ernst, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güney Gazetecilik ve Matbaacılık, Ankara 1949.
- -----, *Pratik Hukukta Metod*, Genişletip Değiştirerek İşleyen: Volf Gernis AÜHF Yayınları, no: 433, Ankara 1978.
- Hitti, Philip K, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.
- Hocoaoğlu, Durmuş, *Laisizm 'den Milli Sekülerizm 'e*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995.
- Hudârî, Muhammed, *Tarihu 'l-Umemi 'l-İslâmiyye ed-Devletu 'l-Emeviyye*, Mısır 1969.
- Hz. Ali, *Nechü 'l-Belâĝa (Hz.Ali 'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri)*, der. eş-Şerîf er-Râdi, Ebu'l- Hasan Muhammed b. el-Hüseyin b. Musa el- Musevi, çev. Prof. Dr. Adnan Demircan, Beyan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2007.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınevi, İstanbul 1984.
- -----, *Kur 'an 'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1991.
- İbn Abd Rabbihi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülišî, *Kitabu 'l-Ikdu 'l-Ferîd*, tashih: Ahmed Emin, Kahire 1948.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Abdullah, *Müsned*, İstanbul 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi 'l-Milel ve 'l-Ehvâi ve 'n-Nihâl*, neşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut ty.

- İbn Humam, Kemaleddin, *Kitabu'l-Musâyere*, Kahire 1347.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *İslam Tarihi-Sîret-i İbn-i Hişam*, tercüme: Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul 1995.
- İbn İshak, Ebu Abdillâh Muhammed, *Sîret-i İbn-i İshak*, tahkik: Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut 1986.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, nşr. Muhammed Taha Zeynî, Kahire 1963.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Kitabu Uyûni'l-Ahbâr*, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1926.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955-1956/1375.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Önsöz: İhsan Abbas, Beyrut ty.
- İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, Mısır 1903-1904.
- İbn Teymiye, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1985.
- İbnu'l-Esîr, Mubarek b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Bahar Yayınları, İstanbul 1985.
- İbnu'l-Esîr, Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Kahire 1963.
- İbnu'l-Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Daru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1366-1368.
- İbrahim Mustafâ ve Üç Arkadaşı, *el-Mu'cem el-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986.
- İkbâl, J. Cavit, "İslâm'da Devlet Kavramı", *İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar* içinde, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

- İkbâl, Muhammed, *Câvitnâme*, çev. A.Marie Schimmel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- -----, *Esrar-ı Hodi (Benlik ve Toplum)*, çev. Ali Yüksel, Birleşik Yayınları, İstanbul 1999.
- -----, *Gülşen-i Raz-ı Cedîd*, çev. Ali Nihat Tarlan, B.Kervan Matbaası, İstanbul, ty.
- İnan, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması-Yeni Bir İslâm Siyâset Teorisine Giriş*, Se-ba Ofset, Ankara 1999.
- İnanç, Hüsametdin, “Demokrasinin Birey Boyutu”, *Düşünen Siyâset Dergisi*, 1999, sayı: 10.
- İshakî, M.Halid, “İslam Siyâset Teorisinin Sorunları”, *İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar* içinde, Türkçesi: Halim Sırçancı, Ekin yayınları, İstanbul 1997.
- *İslam Ansiklopedisi*, TDV, Ankara 2003.
- İşcan, M.Zeki, *Siyasal İslâm*, Eker Yayınları, Erzurum 2002.
- -----, “Sünnî Düşünce de Dinî Bir Otorite Olarak ‘Selef’ Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Jersild, Artur T, *Gençlik Psikolojisi*, çev. İbrahim N.Özgür, Türkoğlu Matbaası, 3. Baskı, İstanbul 1978.
- Johari J.C., *Principles of Modern Political Science*, Sterling Publishers, New Delhi, 1989.
- Kadı Abdulcabbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tah. Fuad Seyyid, Tunus 1986.
- -----, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1996.
- Kafâfi, Ph. D.Muhammed, “Ebû Sa'd Muhammed b. Said el-Azdî al-Khalhatî'ye Göre Hariciliğin Doğuşu”, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, *AÜİFD*, Ankara 1972, c. 18.
- Kahveci, Niyazi, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara 1996.

- Kandehevî, M.Yusuf, *Hız Muhammed ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*, çev. A.M. Büyükcınar-A.Ö. Tekin-Ö.F. Harman, Kelam Yayınları, İstanbul 1979.
- Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 431, 2. Baskı, Ankara 1978.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara ty.
- -----, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982.
- Kayışoğlu, Nurullah, *Bireysel Sorumluluk ve Teolojik Temelleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Kılıoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, İFAV, İstanbul 1988.
- Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyâset Bilimi*, İmge Kitabevi, Ankara 1987.
- *Kitâb-ı Mukaddes*, Hezekiel, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1988.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Koçak, Mustafa, *Batı'da ve Türkiye'de Egemenlik Anlayışının Değişimi-Devlet ve Egemenlik*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2006.
- Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.
- Krech-Crutchfield-Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, çev. Mümtaz Turhan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- Kubalı, Hüseyin Nail, *Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar ve Siyâsî Rejimler)*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Kutulmuş Matbaası, İstanbul 1969.
- Lahbabî, M.Aziz, *İslâm Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın, Yağmur Yayınları, İstanbul 1992.

- Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, yayına hazırlayan: Yunus Ender, Hayat Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1997.
- -----, *Ulusların Yükselişlerinin Psikolojik Yasaları*, çev. Mehmet Demirezer, Ufuk Yayınları, İstanbul 1988.
- Lewis, Bernard, “İslam and Democracy, A. Historical Overviews”, *Journal of Democracy* (April 1996) vol. 7, no: 2, s.55.
- -----, *İslâm'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yayınları, Kayseri 1992.
- Lipson, Leslie, *Siyâsetin Temel Sorunları*, çev. Fügen Yavuz, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2005.
- Lukas, Steven, “İktidar ve Otorite”, çev. Sabri Tekay, Robert Nisbet-Tom B. Bottomore, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- Lütem, İlhan Raşit, *Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk*, Ankara 1947.
- Macit, Nadim, “Bilginin İmkânı Bağlamında Dinî Otorite”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- -----, *Din-Siyâset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Seba Yayınları, Ankara 2000.
- -----, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Yayınları, Konya 1992.
- Macit, Yüksel, *İslâm Anayasa Hukuku'na Giriş*, Albayrak Matbaası, Tavas 1990.
- Maluf, Louis, *el-Müncid*, Beyrut, 1949.
- Manzaruddin, Ahmed, “Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar”, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde, Türkçesi: Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akıncay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Maslow, H.Abraham, *Motivation and Personality*, Harper&Row Publishers, New York 1954.

- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, tah. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- Maverdi, Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el- Basrî, *Ahkâmu's- Sultaniye*, Mısır 1298/1881.
- May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşe Karpat, Kuraldışı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1998.
- Mes'ûdî, Ebu'l- Hasen Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-Zeheb ve Medainu'l-Cevher*, tah. M.M. Abdulhamid, Mısır 1964.
- *Meydan Larousse*, Meydan Gazetecilik Neşriyat, İstanbul 1971.
- Mesud, Lübran, *er-Râid*, Beyrut 1967.
- Mill, John Stuart, *Hürriyet*, çev. Osman Dostel, Maarif Matbaası, Ankara 1956.
- Miller, David, *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, çev. Bülent Peker-Nevzat Kıraç, Ümit Yayıncılık, Ankara 1994.
- Miller, James, *Rousseau: Dramer of Democracy*, Yale University Pres, New Haven 1984.
- Minkari, Nasr b. Muhazim, *Vak'atu Siffin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 2.baskı, Kahire 1382.
- Musavi, Ahmet, “Velâyet-i Fakih Teorisi ve Şîî Fıkıh Literatüründeki Yeri”, çev. Halim Sırçancı, *İslâmi Siyaset Düşüncesi ve Sorunlar* içinde, Ekin Yayınları, İstanbul 1997.
- Mustafa İbrahim ve Üç Arkadaşı, *Mu'cemu'l-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986.
- Mutahharî, Murtaza, *Tarih ve Toplum*, İstanbul 1991.
- Müberred, Ebu'l- Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil f'il-Lügati ve'l-Edebi ve'n-Nahvi ve't-Tasrif*, Mısır 1347.

- Mücahid, Huriye Tefvik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Naim, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse University Press, 1987.
- Nehban, M.Faruk, *Nizâmu'l-Hukm fi'l-İslâm*, Kuveyt 1974.
- Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârik et-Tenzîl*, Beyrut ty.
- Niyazi, Mehmet, *İslâm Devlet Felsefesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989.
- Okandan, Recai Galip, *Hukuk Tarihi Dersleri*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1951.
- Okandan, Recai Galip, *Umumi Amme Hukuku*, İUHF Yayınları, İstanbul 1976.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993.
- -----, "İslâm'da Yeniden Yapılanma Üzerine", *AÜİFD*, c. 40 (Özel Sayı), Ankara 1999.
- Ozankaya, Özer, *Toplumbilim*, Cem Yayınları, 8. Baskı, İstanbul ty.
- Öktem, M.Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1977.
- Ömer, Nadiye Şerif, *İçtihadu'r-Rasûl*, Beyrut 1985.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982.
- Özdemir, İbrahim, *Yalnız Gezegen*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001.
- Özdemir, Metin, *İslâm Kelâmında Kötülük Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998.
- Özdemirci, Harun-Çolak, Yaşar, *Din-Devlet Din-Siyaset İlişkileri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Özek, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul ty.
- -----, *Siyasal İktidar Düzeni ve Fonksiyonlar Aleyhine Cürümler*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Cezaevi Matbaası, İstanbul 1967.

- Özön, Mustafa Nihat, *Osmanlıca- Türkçe Sözlük*, İnkilâp Kitapevi, İstanbul 1969.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.
- -----, *Sünnetullah*, Fecr Yayınevi, 2. Baskı, Ankara 1999.
- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yayınevi, 11. Baskı, Ankara 2005.
- Öztekin, Ali, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, 4. Baskı, Ankara 2003.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fitrat*, Yeni Boyut Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.
- -----, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yayınları, 13. Baskı, İstanbul 2001.
- -----, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1990.
- Pakalın, Mehmet Z, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara 2006.
- Pasquer, Roger De, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, çev. Hakan Yurdakul, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, 1. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980.
- Philpott, Daniel, "Ideas and Evolution of Sovereignty", *State Sovereignty: Change and Persistence in International Relations*, ed. S. H. Hasmi, The Pennsylvania State University Pres, Pennsylvania 1997.
- Plehanov, G.V, *Tarihte Bireyin Rolü*, çev. İbrahim Altınsay, Kaynak Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1982.
- Poper, Karl R, "Knowledge with Authority", *Pepper Selection*, edited by David Miller, Princeton Pres, New Jersey 1985.

- Rayyıs, Ziyaüddin, *İslâm'da Siyâsî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, 2.Baskı, Nehir Yayınları, İstanbul 1995.
- Roberson, B.A, “Islam and Aurope: An Enigma or a Myth”, *Middle East Journal*, vol. 48, n. 2, Spring 1994.
- Rosenthal, M.- Yudin, P, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Enver Aytekin-Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınları, İstanbul 1972.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul 1990.
- Rowley, Charles K., *Özgürlük ve Devlet*, çev. İbrahim Dalmış, Liberte Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2002.
- Russel, Bertrand, *İktidar*, çev. Mete Ergin, İstanbul 1990.
- Sabri, Mustafa, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim min Rabbi'l-Âlemin ve İbadihi'l-Mürselîn*, Kahire 1950.
- Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1998.
- Sami, Şemsettin, *Kamus-i Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317.
- San, Coşkun, “Düşman İmgeleri ve Hoşgörü”, Prof.Dr. *Hamide Topçuoğlu'na Armağan*, AÜHF Yayınları no: 498, Ankara 1995.
- -----, “Gençlik ve Demokrasi Eğitimi”, *Gençliğin Eğitimi ve Sorunları*, TED Yayınları, Ankara 1985.
- Sancar, Mithat, “Değişen Egemenlik Sürecinde Meşruiyet Sorunu ve Anayasal Düzen”, *Anayasa Yargısı 20*, Aym Yayınları, Ankara 2003.
- Sarıbay, A.Yaşar, *Türkiye'de Modernleşme ve Din Politikası*, “MSP Örnek Olayı”, Alan yayınları, İstanbul 1985.

- Sarıca, Murat, *Fransa ve İngiltere’de Emredici Vekaletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*, İÜHF Yayınları, İstanbul 1969.
- Sarıçam, İbrahim, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, no: 1052, Eskişehir 1998.
- Savcı, Bahri, “Özgürlüklerin Temeldeki Anlamı”, *Özgürlük* içinde, Ortak Kitap I, Yazko, İstanbul ty.
- Sayman, Yücel, “Egemenliğin Gerçek Sahibi Bireydir”, *Söz ve Adalet*, yıl: 1, sayı: 5, Haziran 2008.
- Schmitt, Carl, *Siyâsî İlâhiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınevi, 1. Baskı, Ankara 2002.
- Schoun, Frithiof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1992.
- Sennett, Richard, *Otorite*, çev. Kâmil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992.
- Sezen, Yumni, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- -----, “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu” *Yeni Türkiye Osmanlı*, Ankara 1999.
- Sezgin, Osman, “Gelenegin Baş Düşmanı Statikleşmesidir” *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde, İSAM, İstanbul 1996.
- Shils, Edward, “Gelenek”, çev. Hüsamettin Arslan, *Doğu-Batı Dergisi*, yıl: 7, sayı:25, Ankara 2003-2004.
- *Siyâset*, ed. Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2000.
- Soyalan, Mehmet Yaşar, “Doğal/İlahi Egemenlikten İnsanî Egemenliğe”, *Söz ve Adalet*, yıl: 1, sayı: 5, Haziran 2008.
- Soysal, Mümtaz, *Anayasaya Giriş*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1968.

- Sönmez Vecihi, “Hâkimiyet veya Dinî Otoritenin Meşruiyeti”, *Dini Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, 1. Baskı, İstanbul 2006.
- Sunar, Cavit, Allah-İnsan İlişkisi, *AÜİFD*, Ankara 1976, c. 21.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Târihu 'l-Hulefâ*, Beyrut 1993.
- Sürûr, Taha Abdalbâki, *Kur'an Devleti*, çev. H.Hüseyin Yılmaz, Özgü Yayıncılık, İstanbul ty.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihâl*, tah. M.Fethullah Bederan, Kahire 1947.
- Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004.
- -----, *Nihâyetu 'l-İkdâm fi İlmi 'l-Kelâm*, tashih: Alfred Guillaume, London 1934.
- Şeriatî, Ali, *İnsan*, çev. Şamil Öcal, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- Şirvanî, Harun Han, *İslâm'da Siyâsî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, çev. Kemal Kuşçu, Nur Yayınları, Ankara 1965.
- -----, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore 1985.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire ty.
- Taftazânî, Sadettin Mesud b. Ömer, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.
- Tahavî, Ebû Câfer Ahmed b. Selameti'l-Ezdî, *Usûli'l-Akâdeti'l-İslâmiyye*, şerh: Ali b. Ebi'l-İz el-Ezdî, Beyrut 1988.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Yayınları, İstanbul 1998.
- *TC Anayasası*.
- *TDK Türkçe Sözlük*, Yeni Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, c. I.
- Temizer, Tarhan, *Allah'ı Tanımak ve Anlamak*, Boyut Yayınları, Ankara 1990.

- Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 5. Bası, Beta Yayınları, İstanbul 1998.
- Tok, Nuri, *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilmiş Kavimler*, 1. Baskı Samsun 1998.
- Topaloğlu, Bekir, “Ebu Mansur Maturidî'nin Hayatı ve Fikirleri”, *İmam Maturidî ve Maturidîlik* içinde, Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003.
- Torbjorn, Tannsio, *Conservatism For Our Time*, Routledge, London and New York 1990.
- Toynbee, Arnold-Daisaku, İlkeda, *Yaşamı Seçin*, Yayına Hazırlayan: Richard L. Gage, çev. Umut Arık, Ankara Üniversitesi, Ankara 1992.
- Tözluyurt, Mehmet, *Kur'an'da Gelenek Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.
- Tritton, A.S, *İslâm Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983.
- Tuğ, Salih, “Hicretle Gelen Devlet ve Anayasa Nizâmı”, *Nesil Dergisi*, c. IV, Ekim-Kasım İstanbul 1979.
- Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, 4. Bası, İÜHF Yayınları, İstanbul 1980.
- Tunç, Cihat, “Nasslar Işığında Dinî Otorite”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Turan, İlter, “Siyasal İdeoloji Olarak İslâm ve Milliyetçilik”, ed. R.Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslâm* içinde, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1993.
- -----, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, Der Yayınları, İstanbul 1997.
- Turner, Brayn, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997.
- Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2001.
- *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları, Ankara 1966.
- *Türkçe Sözlük*, Dil Derneği Yayınları, Ankara 2005.

- *Türkçe Sözlük*, MEB Yayınları, Ankara 1995.
- *Türkçe Sözlük*, TDK, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Türkdoğan, Orhan, *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1977.
- *Türk Hukuk Lügatı*, Türk Hukuk Kurumu, TTK Basımevi, Ankara 1956.
- Ubcini, M.A, *Türkiye 1850*, çev. Cemal Karaağaçlı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.
- Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet Kavramı*, Konya 1992.
- Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, çev. Beşir Eryarsoy, Pınar Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1989.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.
- Umara, Muhammed, *İslâm ve İnsan Hakları*, çev. Asım Kanar, Denge Yayınları, İstanbul 1992.
- Ural, Şafak, “Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey”, *AÜİFD* (Özel Sayı) Ankara 1999, c. 40.
- Urhan, Veli, *İnsan ve Tanrı'nın Kişiliği-Bilinçlerarası İlişki*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2002.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1995.
- -----, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, İstanbul 1969.
- Ünal, A.Bülent, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1997.
- Ünal, İsmail Hakkı, “Müzakere”, *İnsan Onuru* içinde AÜİF Yayınları, no: 227.

- Ünver, Günay, “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, *AÜİFD (Özel Sayı)*, Ankara 1999.
- -----, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Üskül, Zeynep Özlem, *Bireyselleşme Tarihsel Bakış*, Büke Yayıncılık 1. Baskı, İstanbul 2003.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.Ruhi Fırlalı, Ankara 1981.
- -----, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg 1998.
- -----, *Muhammed at Medina*, Oxford 1956.
- -----, *Prophet and Statesman*, Oxford University Press, Oxford 1961.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Sosyal Yayınevi, İstanbul 1991.
- Welhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sükûtu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.
- Vergin, Nur, “Din Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994.
- Williams, Roger J, “Individuality and Its Significance in Human life”, *Essay on Individuality*, ed. Felix Morley, Indianapolis 1977.
- Yack, Bernard, “Popular Sovereignty and Nationalism”, *Political Theory*, vol.29, number: 4, August 2001.
- Yar, Erkan, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ 2001.
- Yasa, Metin, Tanrı ve Kötülük, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul ty.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kur’an-ı Kerim’de Dinî Otorite”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara 2001.

- -----, “Liberalizm ve Demokrasi: Mükemmel Olmayan Birliktelik, Tahammülü Güç Ayrılık”, *İslam ve Demokrasi* içinde, İSAV, İstanbul 2000.
- -----, *Siyâset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, 1. Baskı, Ankara 1998.
- Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası Laiklik*, İFAV, İstanbul 1993.
- Yazıcıoğlu, M.Said, *Maturidî ve Nesefti'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayıncılık, Ankara 1988.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura Yayınları, İstanbul 1993.
- Yel, Ali Murat, “Müzakereler”, *İslam ve Demokrasi* içinde, İSAV, İstanbul 2000.
- *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985.
- Yeprem, Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmam Maturidî*, İstanbul 1984.
- Yeprem, M. Saim, *Maturidî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, TDV, Ankara 2011.
- Yeşilyurt, Temel, “Globalleşen Dünyada Dinin Anlamı”, *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi* içinde, GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi, Çorum 2002.
- Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara 1982.
- Yılmaz, Hüseyin, “Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu” ‘Niceliğin Egemenliği’, *İslâmiyat*, 2004, c. 7.
- Yörük, Abdülhak Kemal, *Hukukun Umûmî Prensipleri*, İÜHF Yayınları, No: 485, İstanbul 1949.
- Yurdaydın, H.Gazi, “Devlet ve Din Halifelik ve Laiklik”, *AÜİFD*, Ankara 1983, c. 26.
- Yürüşen, Melih, “Çok Kültürlülük mü, Çok Kültürcülük mü?”, *Liberal Düşünce*, sayı: 4, 1996.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-i A'lâmün- Nübelâ*, Beyrut 1986.
- Zabunoğlu, Yahya Kâzım, *Kamu Hukuku'na Giriş (Devlet Tanım-Kaynak-Uysurlar)*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1973.

- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşaf*, tahkik ve tâlik: Muhammed b. Amr, Kahire 1977.

ÖZET

Ünal, Yaşar “İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri”, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, VII+ 211 s.

Egemenlik, uzun bir zaman diliminden beri çok farklı boyutlarda tartışmalara sahne olmuş bir kavramdır. Tartışmanın temelini egemenliğin kime ait olduğu sorusu oluşturmaktadır. Müslüman kültüründe yaratıcı-varedici egemenliğin Allah'a ait olduğu konusunda şüphe yoktur. Esas problem Allah'ın insana egemenlik verip vermediğidir.

İnsanın sorumlu bir varlık olması için, egemen olması şarttır. Aksi takdirde sorumluluk ve hesap kavramlarının insan için hiçbir anlamı kalmaz. Allah her bireyi egemen olarak yaratmış ve ondan egemenliğini doğru olarak kullanmasını istemiştir. Bu konuda insana öneriler sunarak, rehberlik etmiş, yardımcı olmuştur. İnsana düşen, Allah'ın kendisini yeryüzünde egemen olarak görevlendirdiğinin farkına varması, kaliteli mal ve hizmet üretmesidir. İşte bu çalışma, yeryüzünde tek siyasal egemenin insan olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tezimizin giriş bölümünde egemenlik kavramının hangi anlamlara geldiğini araştırdık.

Birinci bölümde, Allah- insan-evren üçgeninde, egemenlik alanlarıyla ilgili yaklaşımlara yer verdik. Bireysel egemenliğin kurucu unsurları özgürlük, irâde, kudret, eylem ve sorumluluk kavramlarını ve bunlara bağlı olarak değerlendirilen birey, bireysellik ve insanın biricikliği konularını yine bu bölümde ele aldık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde toplumsal egemenlik incelenmiştir. Bu bölümde siyaset ve siyasî iktidarın yanı sıra, hukukun üstünlüğü, hilafet-vekâlet, gelenek olgusu ve geleneğin bireyin egemenliğini zayıflatan etkileri ortaya konuldu. Son olarak laiklik ilkesi ve bireysel egemenliğin gerçekleşmesine yönelik etkileri ele alındı.

Abstract

Unal, Yasar, "Theological Foundations of Human Sovereignty", Doctorate Thesis. Advisor: Prof. Dr. Ahmet Akbulut. Ankara University Divinity Faculty. VII+ 211 pp.

Sovereignty is a concept that has been debated for ages in different dimensions. The underlying question here is based on the issue, 'to whom sovereignty belongs'. In Islamic culture it is doubtless that Creative-Existent Sovereignty belongs to Allah. The central issue here is whether God has endowed man with sovereignty or not.

Man, so as to be regarded as responsible being, has to have sovereignty. Otherwise, the concepts, 'responsibility' and 'accountability' would mean nothing. God created each individual as sovereign and demanded that he should practise his sovereignty rightly. Offering solutions to man, God has guided and led mankind. Man's responsibility is that he should be conscious of his role that God has designated man as sovereign on earth, thereby producing goods and offering services in the best way. This study aims at putting forward that man is the sheer political sovereignty on earth. In the introductory part, the various meanings of the concept is dealt with in detail.

In the first part, the approaches to the realm of sovereignty within the framework of God-man-universe have been examined. The founding components of individual sovereignty, which are freedom, free-will, omnipotence, and responsibility, have all been dealt with such issues as individual, individuality and uniqueness of man, accordingly.

In the second part of the study, social sovereignty has been focused upon. In this part, as well as politics and political power, superiority of law, hilafet and vekalet (ultimate power of God on earth and its distribution and implementation by man, His shadow on earth), phenomenon of tradition and weakening impacts of tradition over the sovereignty of an individual. Finally, the principle of secularism and its influence directed towards the realisation of individual sovereignty have been dwelt upon.