



# Asya Studies

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar  
Year: 5 - Number: 18, p. 201-218, Winter 2021

## İslam'ın Siyasi Modelinin Özgünlüğüne ve Müslüman Toplumların Hareket Tarzına İlişkin Bir Değerlendirme\*

*An Assessment on the Originality of the Political Model of Islam and Relating to the Movement of Muslim Societies*

DOI: <https://doi.org/10.31455/asya.955730>

Araştırma Makalesi /  
Research Article

Makale Geliş Tarihi /  
Article Arrival Date  
**22.06.2021**

Makale Kabul Tarihi /  
Article Accepted Date  
**02.11.2021**

Makale Yayın Tarihi /  
Article Publication Date  
**31.12.2021**

### Asya Studies

Prof. Dr. Gürbüz Özdemir  
Çankırı Karatekin Üniversitesi,  
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  
Bölümü,  
[gurbuzozdemir\\_4@hotmail.com](mailto:gurbuzozdemir_4@hotmail.com)

#### ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-6237-1507>

\* "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

#### Öz

Çatışmacı bir paradigmaya dayanan Batı düşüncesi, komünizmin çöküşüyle birlikte yerine yeni bir "öteki" olarak İslam'ı yeniden keşfetmiş ve İslam'ın demokrasiyle uyumu tartışmasını başlatmıştır. Ancak tartışma, birçok yönüyle akademik olmayan bir düzlemde yürütülmüştür. Bu çalışmada; İslam'ı, demokrasiyi merkeze alarak demokrasiyle tek taraflı olarak kıyaslanmanın objektif bir yöntem olmadığı ifade edildi. Eğer konu, hiçbir rezerv konulmadan objektif bir şekilde ele alındığı takdirde, İslam'ın demokrasiyle tek taraflı şekilde kıyaslanmayacak bir özgün modele sahip olduğunun anlaşılacağı vurgulandı. Bu bağlamda öncelikle İslam'ı demokrasiyle, demokrasi merkezli tek taraflı kıyaslanmanın yanlışlığı ortaya konuldu. İkinci olarak İslam'ın temel kaynaklarından hareketle İslam'ın siyasete bakışı ve sahip olduğu özgün modelin ilke ve temel esasları ile bu modelin, demokrasiye benzeyen yönleri olduğu gibi farklılıklarının da bulunduğu ele alındı. Sonrasında ise farklı sebeplerden dolayı, bu özgün modelin günümüzde uygulanma imkânı bulunmadığı ve Müslüman toplumların ikilem içerisinde kaldığı belirtildi. Kalınan ikilem ise Müslüman toplumların baskıcı rejimlerin tasallutu altında kalmasına yol açtığı ifade edildi. Bütün bunların sonucu olarak, Müslüman toplumların demokrasiyi, mevcut şartlarda bu baskıcı ve sıkıntılı durumdan kurtulup daha özgür bir ortamda yaşayabilmeleri için despotik modellere nazaran tercih edilebilir bir alternatif olarak görmeleri gerektiği ortaya konuldu.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Demokrasi, Egemenlik, Şûra, Bey'at

#### Abstract

Western thought which is based on a confrontational paradigm rediscovered Islam as "a new other" with the collapse of communism and initiated the debate on Islam's compatibility with democracy. However, the discussion was carried out a non-academic level in many aspects. In this study, it was stated that it is not an objective method to compare Islam with democracy by taking democracy into the center. If the topic is analyzed objectively, it was emphasized that Islam has a unique model which cannot be compared in single-sided way with democracy. In this context, first of all, the inaccuracy of democracy-centered unilateral comparison of Islam with democracy was revealed. Secondly, based on the primary sources, it was considered that Islam's view of politics and the basic principles of its unique model and that this model has similar aspects to democracy as well as differences. After that, it was stated that Muslim societies which are in a dilemma because this unique model cannot be applied today due to different reasons, are under the attack of oppressive regimes. Finally, it was revealed that Muslim societies should see democracy as a preferable alternative to despotic models in the current conditions.

**Keywords:** Islam, Democracy, Sovereignty, Council (Şûra), Allegiance (Bey'at)

#### Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Özdemir, G. (2021). İslam'ın Siyasi Modelinin Özgünlüğüne ve Müslüman Toplumların Hareket Tarzına İlişkin Bir Değerlendirme. *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar*, 5(18), 201-218.

## GİRİŞ

Tarih boyunca gelişmiş olan toplumlar, kendi dönemlerinde çağdaşlığın ölçütü sayılmışlar ve dolayısıyla insanlığın ulaşabileceği zirve nokta olarak kabul edilmişlerdir. Diğer toplumlar ise “geri” olarak adlandırılmıştır. Bu algının doğal bir sonucu olarak, ileri toplumlar gelişmek isteyen toplumlar için bir reçete olarak sunulmuşlardır. Bu bağlamda 90’ların başında, liberal Batı dünyası Sovyet bloğunun çöküşüyle birlikte kendisini dünyaya egemen tek medeniyet olarak ilan etmiştir. Ancak kategorik olarak çatışmacı bir paradigmaya dayanan Batı, kendisini yeniden tanımlayabilmek adına yeni bir “öteki” olarak karşısına bu sefer İslam’ı yerleştirme ihtiyacı hissetmiştir. İslam’ın, özellikle demokrasiyle kıyaslanmaya başlandığı bu süreçte, doktrinel açıdan demokrasiyle uyuşup uyuşmadığı tartışması öne çıkmıştır. Yürütülen tartışmalarda, konuyu akademik açıdan ele alanlar olduğu kadar, tartışmayı medyatik bir düzlemde yürütenler de olmuştur. Konuya akademik yaklaşanlar arasında ise İslam’ın demokrasiyle uyuşmadığını savunanlar olduğu gibi, uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışanlar da bulunmaktadır.

Sosyal bilimler, kavramlar üzerine inşa edilen bir bilim olması sebebiyle, akademik tartışmalarda kavramlara yüklenen anlamların birbirinden farklı olması ve sonuçta bir kavram kargaşasının doğabilmesi doğaldır. Ancak tartışmayı medyatik ortamda yürütenlerin, konuya öznel yaklaşarak demokrasiyi olumlu kavramlar ile birlikte anarken, Batı için “öteki” olarak seçtikleri İslam’ı ise sürekli olumsuz imajlarla demokrasinin karşısına yerleştirdikleri görülmektedir. Böylesi öznel bir yöntemin ise öznel bir sonuç doğuracağı baştan bellidir. Bu sebeple İslam ile demokrasinin uyumu konusunun anlaşılma çabası eğer gerçekse, tartışmanın hiçbir rezerv konulmadan objektif şartlarda yapılması gerekir. Bu bağlamda öncelikle İslam ve demokrasinin esasları temel kaynaklara dayanılarak ayrı ayrı ele alınmalı ve sonrasında karşılaştırma nesnel bir şekilde yapılmalıdır. Böylelikle sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek ve özellikle İslam’ın başlı başına özgün bir siyaset anlayışına ya da bir siyasi modele sahip olup olmadığını görebilmek mümkün olabilecektir.

Bu çerçevede İslam’ın temel kaynakları ve özellikle ilk dönem uygulamaları ele alındığında, İslam’ın uygulanarak hayata geçirilmiş özgün bir siyasi anlayışa ve modele sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu özgünlük, Emevilerle başlayan saltanatlaşma süreciyle birlikte terkedilmiş ve özellikle İslam dünyasındaki modernleşme hareketleri bağlamındaki yeniden ihya çabalarına kadar uzun asırlar tarihin sayfalarında kalmıştır. Ancak 19. yüzyılda başlayan yeniden ihya çabaları, gittikçe güçlenen Batı’nın egemen atmosferi içerisinde yetersiz kalmıştır. Üstelik batılı devletlerin halkının çoğunluğu Müslüman olan devletlere sömürgeci bir anlayışla yaklaşmalarını, Batıya ve başta demokrasi olmak üzere Batı’nın ürettiği değerlere karşı şüpheyle yaklaşılmasına ve mesafeli olunmasına yol açmıştır. Sahip olunan bu şüphe ve tavırdan dolayı demokrasinin İslam’a aykırı olduğu görüşü Müslüman toplumlarda öne çıkmıştır. Bir yandan İslam’ın özgün siyaset modelini ihya çabasının yetersiz kalması, diğer yandan ise demokrasiye karşı oluşan bu olumsuz tavır, Müslüman toplumları baskıcı yönetimlerin tasallutu altında, değil inançlarını yaşamak hayat haklarının dahi ellerinden alındığı şartların önünün açılmasına sebep olmuştur. Sonuçta yaşananlar ve gelişen şartlar, Müslüman düşünürleri günümüzün temel olgusu olan demokrasiyi dikkate alma ve üzerine yoğunlaşma çabası içerisine itmiştir. Böylelikle İslam ile demokrasi arasında ilişki olup olmadığını anlamaya ve uyumlu olabileceklerine dair bir yaklaşım sergilemeye başlamışlardır. Ancak bu yaklaşım dahi, İslam dünyasının içinde bulunduğu ikilemi ortadan kaldırmaya yetmemiştir.

Bu çalışmanın temel hareket noktası; demokrasi olgusunun tanımlanması ya da açıklanması olmayıp, özgün bir siyaset anlayışına ve modeline sahip olduğu ifade edilecek olan İslam’ın demokrasiyle (ya da başka bir rejimle) tek taraflı yani demokrasiyi merkeze alarak kıyaslanmasının doğru bir yöntem olmadığı olacaktır. Bu tespit yapıldıktan sonra esas konuya geçilecek ve tündengelim yöntemiyle literatür taraması ve betimsel yaklaşım birlikte kullanılarak İslam’ın, kendine özgü bir siyaset anlayışına ve siyasi modele sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle temel kaynaklardan hareketle İslam’ın sahip olduğu özgün siyaset anlayışının ve yönetim modelinin dayandığı temel esaslar ifade edilecektir. Ancak bu özgünlük uzun bir süredir hayata geçme imkânı bulamadığından, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan toplumların baskıcı rejimlerin tasallutu altında kaldığı belirtilecektir. Ayrıca Batının İslam coğrafyasını sömürgeleştirme sürecinin, Müslüman toplumların batılı bir olgu olan demokrasiye şüpheyle bakmasına yol açtığı ve sonuçta demokrasiye karşı bir tepkisellik içerisine girilmesine zemin hazırladığı vurgulanacaktır. Müslüman toplumların yaşadığı bu ikilemlerden ve ortaya koydukları tepkisellikten bir şekilde yararlananların ise baskıcı rejimlerin olduğu ifade edilecektir. Bunu aşabilme adına ise İslam’ı demokrasiyle bağdatırabilme çabası içerisine giren ve önemli çalışmalar ortaya koyan düşünürlerin olduğu aktarılacaktır. Sonuç olarak, İslam dünyasına

musallat olan bu rejimlerden kurtulabilmenin çaresi olarak; Müslüman toplumların hiçbir kompleks içerisinde olmadan İslam siyasi modelinin özgünlüğünün farkında olmakla birlikte, günümüz şartlarında sorunlarına çözüm bulabilmek ve hak ve özgürlüklerini koruyabilmek adına demokrasiyi baskıcı modellere nazaran bir alternatif olarak görmeleri gerektiği ortaya konulacaktır.

### **1. İSLAM İLE DEMOKRASİNİN KIYASLANMASI SORUNU**

1990'ların başında Sovyet Bloğunun dağılması, Batı karşısında bir "öteki" olan komünizmin çöküşünü getirmiş ve bu durum Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" (bkz. 2012) teziyle bir zafer olarak ilan edilmiştir. Ancak kategorik olarak çatışma paradigması üzerine kurulmuş olan Batı düşüncesi, bir kategori olarak demokrasinin varlığının bir "öteki"nin varlığına bağlı olduğu anlayışıyla yeni bir "öteki"ye ihtiyaç duymuş ve tıpkı liberalizm, komünizm gibi kapsayıcı değerler sistemine sahip olduğu görülen İslam'ı bir "öteki" olarak yeniden keşfetmiştir. Böylelikle İslam, demokrasinin karşısına yerleştirilerek yoğun bir İslam-demokrasi tartışması başlatılmıştır. Bu tartışmada, bir yönüyle akademik bir yaklaşım ortaya konulurken, diğer yandan ise medyatik ve öznel bir yaklaşım sergilenmiştir.

Bu süreçte öncelikle İslam'ın demokrasiyle bağdaşıp bağdaşmadığı konusu öne çıkarılmış ve sonuçta iki temel yaklaşım belirmiştir. Birincisi, İslam'ın demokrasiyle bağdaşmadığını belirtirken (Kedourie, 1994; Huntington, 1996; Fukuyama, 2012; Roy, 2015 vb.); ikincisi ise, uyumlu olabileceklerini savunmuştur (Casanova, 2001; Keane, 2009; Esposito ve Voll, 2012 vb.). Birinci yaklaşım, demokrasinin sadece seküler düzende yaşayabileceğinden hareketle, İslam ile demokrasinin bağdaşmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Örneğin laikliği, demokrasinin gelişmesinin ön şartı olarak sunan Huntington, Batı'da siyasi liderlikle dini liderliğin birbirinden ayrı kurgulandığını, İslam'da ise ikisinin ayrı olmadığını, bu sebeple de demokrasinin gelişmediğini savunmuştur (Huntington, 1996: 70; Koyuncu, 2015: 710). Yine Fukuyama (2012: 75-76), liberalizm ve komünizm gibi kapsayıcı bir değerler bütününe sahip olarak gördüğü İslam'ın demokrasiyle uyuşmadığını söylemekle birlikte, bu potansiyelin demokrasiye karşı alternatif bir meydan okumaya dönüşmeyeceğini belirtmiştir. Uyumsuzluk yaklaşımını ortaya koyanlar sadece Batılı yazarlar olmamıştır. İslam coğrafyasında da örneğin Ebu'l A'la El-Mevdudi (bkz. 1999), Seyyid Kutup (bkz. 2007a), El-Makdisi (bkz. 2010) gibi birçok yazar, farklı gerekçelerle İslam'ın demokrasiden farklı gören hatta demokrasiyi "şirk" olarak niteleyen görüşler ortaya koymuşlardır. Uyumsuzluk yaklaşımını ileri sürenlere göre, demokrasi ile İslam bazı noktalarda uyuşur gibi görünse de esasen gerek hayat tarzı ve siyaset anlayışıyla ve gerekse prosedürel açıdan İslam'a zıttır. Örneğin Mevdudi'ye (1999: 34) göre, Allah'ın egemenliği üzerine kurulu olan İslam düzeninin demokrasiyle hiçbir benzerliği yoktur. Zira İslam'ın temel kaynaklarına göre egemenlik sadece Allah'a ait olup, demokrasinin temeli olan "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" ifadesi Müslüman için herşeyden önce bir inanç sorunudur. Yine batılı modern toplum düzenini cahiliyye düzeni olarak niteleyen Kutup (2007a: 12) da, İslam'ın, özellikle egemenlik anlayışından hareketle, değil demokrasiyle insan yapımı kurallara dayanan hiçbir sistemle uyuşmayacağı görüşündedir.

İkinci yaklaşım içinde yer alan Esposito (2012), Keane (2009), Casanova (2001) gibi batılı düşünürler ise İslam ile demokrasi uyumunu değişik şekillerde ifade etmeye çalışmışlardır. Örneğin Casanova (2001), demokrasi için laikliğin zorunlu olmadığını, Batı'nın demokrasinin gelişmesinden sonra sekülerleştiğini, dolayısıyla Müslüman toplumlarda da demokrasinin gelişebileceğini söylemiştir. Diğer yandan Hasan El-Benna (1987), Malik b. Nebi (1983), Muhammed Abid El-Cabiri (1997, 2009), Raşid el-Gannuşi (2015b) gibi, İslam'ın demokrasiyle bağdaşabileceğini ya da en azından ters düşmeyeceğini ileri süren Müslüman yazarlar da vardır. Bu görüşteki Müslüman yazarların, demokrasiye genel olarak Touraine'in (2011: 169) demokrasiye yönelik ortaya koyduğu "bir rejim" ya da "bir yönetim mekanizması" şeklindeki iki algılama türü arasından, esas itibarıyla bir yönetim mekanizması olarak yaklaştıkları görülmektedir. Bu yaklaşımın, özellikle İslam'ın siyasi geleneğinde var olan şura, içtihad ve icma gibi kavramları referans aldığı görülmektedir. Bu bağlamda en temel referans ise Kur'an'ın "İşleri aralarında şura (danışma) iledir" (Şura, 38) ayeti olmuştur. Kısacası Kur'an'ın emrettiği "şura'nın bugünkü parlamentoya karşılık geldiği ve dolayısıyla İslam'ın demokrasi ile ters düşmeyeceği ileri sürülmüştür (Toplayıcı, 2010: 27).

İslam ile demokrasi tartışmasında bu tarz farklı analizler yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Bu durum esasen normal görülebilir. Ancak, "Neden sürekli olarak bir siyasi sistem yani demokrasi, herşeyden önce bir din olan İslam<sup>1</sup> ile kıyaslanmaktadır?" türünde soruları da akla

<sup>1</sup> Hristiyanlık ile demokrasi arasındaki bağdaşma ile ilgili var olan bazı tartışmalar için Bkz. Bayat, 2007.

getirmektedir. Dolayısıyla yürütülen tartışmaların, ilk etapta normal gözükse de akademik açıdan rasyonel sonuçlar vermesini beklemenin anlamlı olmayacağını söyleyebiliriz (Akyeşilmen, 2013: 341). Zira böyle bir tartışmada en azından iki taraflı kıyaslama yapılması gerekirken, tek taraflı bir şekilde İslam'ın demokrasiye uygun olup olmadığı hususu merkeze alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle tartışmada temel ölçü olarak demokrasi alınmakta ve İslam bu ölçü içerisinde değerlendirilerek demokrasiye uygunluğu mevzu edilmektedir. Ancak "uyumludur" ya da "değildir" şeklinde yürütülen tartışmada üçüncü bir şıktan yani bu şekilde tek taraflı bir kıyaslama yapılmadan, İslam'ın bizzat bir anlamı olabileceği hiç ele alınmamaktadır. Böyle bir yaklaşım ise bir dayatmadır. Üstelik İslam hakkında bazı marjinal yorumlar esas alınarak terör, kadına şiddet gibi olumsuz imgelerle olumsuz bir tablo oluşturulmakta ve arkasından sürekli olumlu bir imajla sunulan demokrasiyle kıyaslanmaktadır. İşin ilginç yanı, bu tablonun akademik tartışmalara da yansiyabildiği görülmektedir. Kısacası "Yürütülen bu tartışma şekli, gerçekten bir anlama amacı mı, yoksa bir diğerini karalayarak baskılama amacı mı taşımaktadır?" türünden soruları akla getirmektedir (Bozbaş, 2017).

Eğer bu yöntem, yani İslam'ın tek taraflı şekilde demokrasiye uyup uymadığının sorgulanması, üstelik İslam'ın özellikle marjinal yorumlarının öne çıkarılarak olumsuzlanıp yargılanması yöntemi doğruysa, benzer şekilde "Hangi demokrasi?" sorusunun cevabı da verilmelidir. Zira tarih boyunca demokrasinin birçok farklı yorumu hatta olumsuzlayan yorumları yapılmış ve tartışılmıştır. Bu durum ise üzerinde ittifak edilen tek bir demokrasi tanımının yapılmasını zorlaştırmıştır (Bkz. Gallie, 1964). Konuyu biraz açacak olursak; demokrasi, sosyal bilimlere konu olan birçok kavram gibi tarihi süreç içerisinde ortaya çıkıp şekillendiğinden yeniden yeniye tanımlanan göreceli bir nitelik sergilemiştir. Antik Yunan'daki klasik modelden başlayarak tarih boyunca ortaya çıkan her demokrasi modeli yetkin ve yeterli görülmediğinden eleştirilmiş ve demokrasi düşüncesi kendini sürekli yenilemek zorunda kalmıştır. Hatta bu süreçte, kavrama olumsuz anlamlar da yüklenmiştir.<sup>2</sup> Demokrasi düşüncesinin, bugün dahi tamamlanmış ve tam yetkin statik bir modeli ifade etmediği, aksine eksiklerini ve hatalarını sürekli düzelterek kendini yenileme çabası içerisinde olduğu görülmektedir (Özdemir, 2018: 19).

Bu bağlamda daha da önemlisi, II. Dünya Savaşı sonrasında birbirine zıt olan liberal ve sosyalist rejimler dahi kendilerini bir çeşit demokrasi olarak tanımlama yarışına girmişlerdir. Herkes, demokrasiyi kendi benimsediği rejimle irtibatlandırmaya, hasım gördüğü rejimi ise antidemokratik olarak nitelendirmeye çalışmıştır (Özdemir, 2017: 14-15; Baykan, 1997: 10-18). Bu sonuç, demokrasi düşüncesinin toplumun sosyal ve kültürel yapısına, yönetim anlayışına, üretim ilişkilerine göre farklı kuram ve modeller ürettiği ve demokrasinin liberal, sosyal, halkçı, katılımcı gibi farklı isimler aldığı şeklinde açıklanmıştır. Hatta demokrasiye ilişkin oldukça uç yorumların yapıldığı da görülmüştür (Giddens, 2003: 69). Bu bağlamda Yayla (1999: 59), demokrasinin yüzelliye yakın kurgusunun yapıldığını aktararak konuyu daha da ilginç hale getirmiştir. Üstelik bu durum bir iddia olarak kalmamış, bu farklı kurgulara meşruiyet kazandıracak çalışmalar da yapılmıştır (Bkz. Heywood, 2012: 272; Zakaria, 1999: 42-43; Macpherson, 1984). Örneğin demokrasi ile liberalizmin birbirinden bağımsız ayrı süreçlerden geçerek farklı esaslar ortaya çıkardıklarını belirten Zakaria (1999: 41-42), demokrasinin liberal olmayan türlerinden bahsetmiştir. Bu bağlamda Yayla (1999: 60-61), liberalizm ile demokrasinin uyumlu olduğunu söylemekle birlikte ikisinin aynı şey olmadığını vurgulamıştır. Kısacası, demokrasi günümüze kadar tartışılmış, eleştirilmiş ve oldukça uç sonuçlara varan olumsuz yorumları da yapılmıştır. Hatta bu muğlaklığın bir sonucu olarak Sartori (1996), demokrasinin "ne olduğu" değil, "ne olmadığı"ndan hareket etmiş, ancak yine de demokrasiyle ilgili net bir sonuca ulaşamamıştır.

Öte yandan sadece liberal demokrasiler ele alındığında dahi; örneğin İngiltere, Fransa ve ABD demokrasileri arasında ortaya çıkışları ve uygulamaları itibarıyla farklılıkların olduğu görülmektedir (Esposito ve Voll, 2012: 28). Üstelik kendisinden bekleneni yerine getiremeyip ideal demokrasiye ulaşamadığı ve sonuçta demokrasi düşüncesini krize soktuğu şeklinde eleştiriler de getirilmiştir. Özellikle halkın iktidarı doğrudan kullanmasına imkân sağlayamadığı gibi, seçimlerin de sadece oy vermekten ibaret sınırlı ve göstermelik bir temsile yol açtığı dile getirilmiştir (Duverger, 1975). Bu bağlamda Duverger, demokrasinin halktan kopuk oligarşik bir yapıya dönüştüğünü, "Halksız Demokrasi (1969)" ve "Seçimle Gelen Krallar (1975)" gibi nitelemelerle ortaya koymuştur. Dahl (1993: 278-284) ise mevcut durumu demokrasi değil "poliarşi" olarak tanımlama durumunda kalmıştır. Demokrasi yerine "demaşi" ya da başka bir kavram kullanmak zorunda kalanlar da olmuştur (Bkz. Burnheim, 2016; Aktan, 1999). Hatta bizzat demokrasinin meşruluğu dahi tartışmaya açılmıştır. Örneğin Crozier, Huntington ve

<sup>2</sup> Örneğin bkz. Platon, 1980: 241; Platon, 2011: 94; Aristoteles, 2011: 185.



Watanuki, “Demokrasi Krizi: Demokrasilerin Yönetilebilirliği Üzerine Rapor (1975)” başlıklı çalışmalarında; 1970’li yıllarda demokrasi için olumsuz bir tablo çizmişlerdir. Raporda, uzun vadede insanlar demokrasileri zora sokacak taleplerde bulunacaklar, ancak mevcut demokrasi düşüncesi bu talepleri karşılayamacağı için meşruiyet krizi yaşanacağı görüşünü ortaya koymuşlardır. Huntington, bu rapordan otuz yıl sonra da Batı’da giderek artan farklı kültür/kimliklere ve onların taleplerine dikkat çekerek rapordaki tabloyu adeta güncellemiştir. Habermas’a göre bu krizler, kapitalizmin kendi içindeki çelişkilerinden kaynaklandığı için çözmek imkânsızdır. Bu sebeple mevcut durum için gerçek olmayan anlamında “şekli demokrasi” ifadesini kullanmıştır (Yıldız, 2019).

Çağdaş dünyada siyasi hayatı sürdürmenin en iyi yolu olduğu ifade edilen demokrasiyle ilgili oluca uç değerlendirmeler de söz konusudur. Örneğin Mann (2005: ix), demokrasinin yeri geldiğinde “kan dökmeyi savunma aracı” olduğunu ve demokrasideki halkın üstünlüğü anlayışının yer yer etnik temizlikle sonuçlandığını dile getirmiştir. Buna örnek olarak, özellikle Roosevelt’in, Kızılderililerin yok edilmesinin kaçınılmaz olduğu ve “sonuçları itibarıyla bunun faydasının görüldüğü” şeklindeki ifadesini nakletmiştir. Yine demokrasi düşüncesinin yozlaştığını ve mevcut demokratik sistemleri sonuç verdiğini ifade eden yazarlar da bulunmaktadır. Örneğin Hayek (1984), yanlış anlaşılan demokrasi düşüncesinin zamanla yozlaştığını ve kendisinden bekleneni tam olarak veremediğini belirtmiştir.

Siyasi tarihe bakıldığında demokrasinin, Batı’da insanların mutluluğu için verilen mücadeleler sonucunda üretilen bir düşünce sistematiğine dayandığı görülecektir. Ancak “İnsanların mutluluğu için demokrasi olmazsa olmaz şart mıdır?”. “Bu sonucu sağlayan sadece demokrasi midir?” Bu ve benzeri sorulara “evet” cevabı verenler olduğu gibi “hayır” cevabı verenler de vardır. “Hayır” diyenlere göre demokrasi bir amaç olmayıp insanların mutluluğu için bir araçtır. Dolayısıyla araç olan demokratik yönetimlerin mutlak anlamda herkesin iyiliğini sonuç verdiğini söylemenin zor olduğu görüşündedirler (Bkz. Spitz, 1994: 71, 283-284; Köker, 1990: 40 vd; Esposito ve Voll, 2012: 34; ayrıca Bkz. Çevik, 2015: 18). Demokrasi insanların mutluluğu için bir araçsa, demokrasi dışında da birtakım araçların varlığı zımnen kabul edilmiş olmaktadır. Bu bağlamda Aristo’nun (2011: 80-81) sınıflandırdığı yönetimlerden hareketle, “ortak iyiliği” sağlayarak insanları mutlu kılan monarşi (tek kişi), aristokrasi (belirli bir grup) ya da politia (çoğunluk) şeklinde farklı yönetimlerin olabildiğini söylemek iddialı olmasa gerektir. Bu sebeple demokrasinin herşeye rağmen bir amaca dönüştürülmesinin ve adeta kutsanmasının, Aristo’yu hatırlatan şekilde yanlışlanabilir olduğunu söylemek mümkündür. Kısacası “Hangi demokrasi?” sorusu, “İslam, demokrasi ile uyumlu mudur?” türünden soruları teorik olarak anlamsız hale getirmektedir. Bu bağlamda Bulaç (1995: 9), “Eğer demokrasinin üstün bir rejim olduğu savunulacaksa, mukayesenin monarşi, aristokrasi ve teokrasi ile değil; modelin kendi içinde ulaşmak istediği ideallerle olan tutarlılığı temel alınarak yapılmalı ve insanlık tarihinde benzer idealleri içeren başka siyasi sistemlerin bugün de sözü edilen ideal hedeflere ulaşip ulaşmadıkları araştırılarak doğru bir yargıya varılmalıdır.” demektedir. Kısacası demokrasinin, sürekli olarak bir din olan İslam ile, üstelik onun marjinal yorumlarıyla tek taraflı kıyaslanması çok anlamlı değildir.

Eğer İslam ve demokrasi arasında illa bir kıyaslama yapılacaksa, bunun farklı bir bakış açısıyla yapılması daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu bakış açısı nasıl olmalıdır ve nasıl bir yöntem kullanılmalıdır? Herşeyden önce olanı anlamaya yönelik olarak hiçbir rezerv konulmadan, önyargısız ve objektif bir bakış açısıyla hareket edilmelidir. Bunun için de öncelikle, Çevik (2015: 12)’in ifadesiyle, İslam’ın temel siyasi esaslarının neler olduğu temel kaynaklara bakılarak ortaya konulmalı ve sonrasında uygulamadaki örneklerle değil bu esaslar çerçevesinde İslam’ın özgün bir siyaset anlayışına ve modele sahip olup olmadığına ilişkin bir değerlendirme yapılmalıdır. Nihayetinde ortaya çıkan İslam’a özgü olan/olabilecek durum, nesnel ve dışarıdan bir nazarla demokrasinin özgünlüğüyle kıyaslanıp değerlendirilebilir. Ayrıca İslam’a özgü olan/olabilecek olan bu anlayış ve modele, modern bir yakıştırmayla illa bir isim verilmesi de gerekmez; kanaatimizce içeriğinin ne olduğunun anlaşılmasına çalışılması yeterlidir. Böylelikle sağlıklı bir karşılaştırma ve değerlendirme yapmak mümkün olabilecek ve bu durum bizi anlamlı sonuçlara götürebilecektir. Kısacası bağımsız bir kategori olan İslam’ın, demokrasi düşüncesinin gölgesinde ve o esas alınarak tanımlanması sağlıklı bir yöntem değildir. Ancak tartışma, birçok örneğiyle hem yöntem hem de içerik olarak bu noktadan uzak olduğundan sağlıklı gerçekleş(e)memekte ve dolayısıyla kayda değer bir sonuç da çık(a)mamaktadır. Aynı sağlıklı tartışmanın dönem dönem, “İslam ve Kapitalizm” (Bkz. Rodinson, 1969), “İslam ve Sosyalizm” (Bkz. Sıbai, 1976) ya da “İslam ve Liberalizm” (Bkz. Binder, 1996) bağlamlarında yapıldığı da bilinmektedir.

Gelinen bu noktada, İslam’ın öngördüğü özgün modelin kaynağı olan siyaset anlayışının ve yönetim modelinin esaslarına bakmaya çalışalım.

## 2. İSLAM'IN SİYASETE BAKIŞI VE ÖNGÖRDÜĞÜ MODELİN ESASLARI

İslam'ın bir siyasi model öngörüp öngörmediği ya da öngörüyorsa bunun nasıl bir model olduğu hususunda, öncelikle “İslam, siyaset olgusuna nasıl yaklaşmaktadır?” sorusuna cevap aranmalıdır. Bu cevabı bulabilmek adına tarihi süreçte yaşananlara ve oluşan birikime değil, her şeyden önce İslam'ın temel kaynaklarına bakılması önem arz etmektedir. Her alanda olduğu gibi bu noktada da İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin temel ölçü olarak alınması gayet doğaldır. Bu ölçü içerisinde ortaya çıkacak cevapta en can alıcı noktanın ise İslam'ın ne sadece uhrevi hayatı düzenleyen bir din, ne de sadece dünyayı hedefleyen bir ideoloji olmadığı gerçeğinin anlaşılması olacaktır. Zira bir din olarak İslam, dünya ve ahiret hayatını birbirinden ayırmadan bir bütün olarak görmektedir. Ancak bu bütünlük içerisinde esas amaç olarak ahireti göstermekte ve dünyayı, ahiretin tarlası<sup>3</sup> yani ahireti kazanma yeri ve vesilesi olarak nitelenmektedir.

“Dünya hayatı, ancak oyun ve boş şeyle meşgul olmaktır. Ahiret ve nimetleri daimî olduğundan daha hayırlıdır.” (En'am, 32), “Yanınızdaki dünyalıklar geçici, Allah katındaki hazine ve rahmetler ise daimidir.” (Nahl, 96), “Dünyayı ahirete tercih edersiniz, hâlbuki ahiret hayırlı olup nimetleri daimidir.” (A'la, 16, 17) vb. ayetler ile; “Dünya ahiretin tarlasıdır”, “Dünya bir köprüdür”, “Arzusu ahiret olup ahiret için çalışana, Allahü teâlâ dünyayı hizmetçi yapar.” mealindeki hadisler bu manayı açıkça göstermektedir. Yani İslam'ın, tüm nimetlerine ve kendisine yönelik düzenlemelerine rağmen dünyayı başlı başına bir amaç göstermeyip, ahiretin bir tarlası/vesilesi olduğu sürece kıymet verdiği anlaşılmaktadır (Kutlu, 2008: 11). Bu bağlamda Kur'an'da, dünya ve âhiret arasında bir seçim yapma durumunda tereddütsüz âhiretin seçilmesi istenmekte, aksi davranışlar ise kınanmaktadır (İbrâhîm, 3; Nâziât, 37-39). Bu ölçünün dışına çıkıp dünyayı amaç haline getirenler ise, “dünyayı almak için âhireti satanlar” olarak nitelenmektedir (Bakara, 86, 90). Aksine “şehitler” gibi âhiret karşılığında dünyayı satanlar ise övülmektedir (Nisâ, 74). Ayrıca Hz. Muhammed'in Mekke döneminde dünyevi ve siyasi bir talepte bulunmaması ve hatta kendisine yapılan dünyevi/siyasi teklifleri reddetmesi<sup>4</sup> de, sadece dünyevi amaç sahibi konjonktürel pragmatist birisi olmadığı gerçeğini teyit etmektedir. Kısacası hem Kur'an hem de Hz. Muhammed'in uygulamalarından hareketle, İslam'a göre dünyanın ve dünyaya ilişkin bir olgu olan siyasetin bizzat bir amaç ve hedef olmadığı anlaşılmaktadır.

İslam'ın temel kaynaklarının ortaya koyduğu bu ve benzeri ifadelerden hareketle İslam âlimleri de dünyevi bir olgu olan siyasetin İslam Dini içerisindeki yerini anlamaya ve ortaya koymaya çalışmışlardır. Örneğin bugün İslam toplumunun büyük bir kısmını oluşturan Ehl-i Sünnet inancına yön vermiş olan İmam Mâturidi, İslam'ın temel inanç esaslarını ele alırken temel siyasi konu olan imâmet/hilafet hususuna ilişkin herhangi bir açıklama yapmamıştır. O'na göre, Kur'an'da net ve açık bir düzenlemesi olmayan bu konu esasen dinî bir sorun olmayıp akli bir konudur (Çam ve Öngüç, 2020: 644; Çetin, 2013: 6). Yine modern dönemde yaşamış Said Nursi (2020a: 19), siyasete ilişkin bir kavram olan imâmet/hilafet konusunun, doğrudan İslam'ın esasıyla alakalı olmayan teferruat bir mesele olduğunu belirtmiştir. Nursi (2020b: 20-21), bu bağlamda bir eserinde yaptığı tasnifte, İslam'ın esas amacının ahiret olduğunu hatırlatır şekilde, “Şeriatı yüzde doksan dokuz ahlâk, ibadet, âhiret ve fazilete aittir. Yüzde bir nisbetinde siyasete mütealliktir.” diyerek, siyasetin İslam Dini içerisindeki yerinin ancak yüzde bir olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Bu nitelikteki siyasetin ise başlı başına bir amaç olmayıp yine İslam'ın yüzde doksan dokuzuna hizmetkâr olması gerektiğini vurgulamıştır. Aksi halde İslam'ın tasvip etmediği dünyevileşme (sekülerleşme) denilen bir sonucu doğuracağını belirtmiştir (Nursi, 2021c: 74). Bu bağlamda özellikle Ali ile Muaviye arasındaki mücadeleyi, “din ile siyasetin” ya da “hilafet ile saltanatın” mücadelesi olarak tanımlamış ve siyasetin, Emevilerle birlikte esas amaç haline geldiği ve dünyevileşmenin başladığı değerlendirilmesini yapmıştır (Nursi, 2020d: 54). Bu değerlendirmeyi destekleyen şu hadis de oldukça manidardır: “Benden sonra hilafet -veya nübüvvet hilafeti- otuz yıldır, sonrasında ısırcı saltanat gelir.” (Ebu Davud, Sünnet, 8; Tirmizî, Fiten, 48; Ahmed b. Hanbel, 4/272; 5/220, 221).

Siyaset olgusunun, bir din olan İslam'daki yeri bu şekilde ifade edilmekle birlikte, dünya-ahiret bütünselliği içerisinde bir “vesilelik/tarlalık” anlamı da bir gerçekliktir. Zira hangi nitelikte olursa olsun bir düzen olmadan, örneğin can, namus ve malın korunması, asayişin sağlanması, sorunların çözülmesi, iktisadi hayatın düzenlenmesi gibi hayatın birçok işlevinin yerine getirilmesi mümkün değildir. Ayrıca bir topluluk olan Müslümanların, İslam'ın sorumlu tuttuğu birtakım görevleri yerine getirebilmeleri ve dahi dünyada ahireti kazanabilmeleri için de bir düzene ihtiyaçları vardır (Hamidullah, 2010: 305). Diğer bir

<sup>3</sup> Bu mealdeki hadis için bkz. Aclûni, Keşfu'l-Hafa, I/412.

<sup>4</sup> Bkz. www.sonpeygamber.info/gunesi-sag-elime-ayi-sol-elime-verseler-yine-de-vazgecmem.

ifadeyle Müslüman bir toplumda bu ve benzeri işlevlerin yerine getirilebilmesinin vesilesi olacak bir siyasi düzene sahip olunması temel bir gerekliliktir (Uludağ, 1998: 36-37). Bu gerekliliğin adeta bir sonucu olarak, İslam'ın temel kaynaklarında oldukça özgün bir siyaset anlayışının varlığı görülmektedir. Bu özgünlüğün özünde ise herşeyden önce temel kaynakların, örneğin inanç, ibadet ve ahlak konularında doğrudan ve ayrıntılı hükümler beyan ederken, siyasi modele ilişkin hususlarda somut ve ayrıntılı ifadeler yer vermemiş olması yatmaktadır (Fiğlalı, 1997: 37; Akbulut, 1995:151). Örneğin Hz. Muhammed'den sonra “Yönetici/halife nasıl belirlenecek ya da kim olacak?”, “Siyasi düzen nasıl olacak?” vb. sorulara somut, açık ve ayrıntılı cevaplar bulunmamakta, sadece genel ve soyut ilke ve esaslara yer almaktadır (Cabiri, 1997: 724-726). Bu bağlamda Uludağ (2000: 111-112), devlet kavramıyla ilgili terimlerin, Kur'an'da bir yerde “devlet”, bir yerde de devlet kökünden türetilen bir fiil olarak geçtiğini söylemiştir. Bu kullanımların ise o zamanki devlet kavramıyla bile bir ilgisi olmadığını ifade eden Uludağ (2000: 113), “devlet” kelimesinin siyasi bir terim olarak Kur'an'da geçmediği sonucuna ulaşmıştır. Dahası Kur'an'da “emr” ve bundan türeyen kelimelerin çokça geçmesine rağmen, sadece Allah'a ve Resül'üne itaattan sonra “ulu'l-emr'e itaat edilmesi” ifadesinin geçtiğini ancak “devlet” ve “devlet başkanı” anlamına gelen “emaret” ve “emir” kelimelerinin ise geçmediğini belirtmiştir. Kısacası, temel kaynaklarda siyasi sistemin şekline yönelik somut ifadeler olmadığı gibi, yöneticinin nasıl iş başına geçeceği, yönetim tarzının ne olacağı ya da görevinin ne şekilde sona ereceği vb. konularda ayrıntılı bir açıklamanın bulunmadığı da anlaşılmaktadır.

Böylelikle İslam'ın ortaya koyduğu genel ve soyut ilke ve esasların bir sonucu olarak ve de onların ruhuna uygun olacak şekilde, siyaset konusunda Müslümanlara geniş bir hareket alanı tanınmış ve kendi şartlarının ihtiyacına göre siyasete somut şekil verebilme özgürlüğü bırakılmıştır (Esposito ve Voll, 2012: 44). Nitekim İlk dört halifenin belirlenmesi hususunda belirli bir kurala bağlanmış somut bir yöntem olmamış ve her halife farklı şekillerde belirlenmiştir. Ebubekir, dar bir kesim tarafından seçilmiştir. Ömer, Ebu Bekir'in aday göstermesi sonucu seçilmiştir. Osman, Ömer'in önerdiği şura yöntemiyle seçilmiştir. Ali ise doğrudan çoğunluğun tercihiyle seçilmiştir. Sonuçta her bir seçim, genel bir esas olan Müslüman toplumun “bey'at”ı ile gerçekleşmiş ve seçilen halife meşrulaşmıştır. Ayrıca seçilen halifelerin, görevleri ve görev süreleri net olarak belirlenmediğinden, başta adalet olmak üzere temel ilke ve esaslar çerçevesinde kendilerine özgü yönetimler sergilemişlerdir. Üstelik Kur'an ve Sünnete hakim olan ilk dönem Müslümanları, farklı yöntemlerle de olsa yapılan uygulamaları ekseriyetle İslam'a aykırı bulmamışlar; aykırı gördükleri uygulamalara da tepkilerini ortaya koyabilmişlerdir. Sonuçta kesin olan şu ki; uygulama nasıl gerçekleşmiş olursa olsun İslam'ın öngördüğü siyaset anlayışı, çoğunlukla insanların özgür iradesinin seçimine dayanmıştır (Niyazi, 1989: 48-53; Cabiri, 1997: 724-730). Kısacası, temel kaynaklarda genel ilke ve esaslar dışında ayrıntıları somut şekilde belirlenmiş bir siyaset modeli bulunmadığı görülmektedir. Bu sebeple “İslam nasıl bir sisteme sahiptir?” sorusuna cevap olacak her zaman geçerli, sabit ve somut bir modelden bahsetmek zordur.

Öte yandan İslam'ın dünya ve ahireti bütün görmekle birlikte esas amaç olarak ahireti göstermesi ve siyasi sistemle ilgili hususlarda genel ve esnek bir yaklaşım sergilemesi, İslam'ın “şekli” ikinci plâna atıp öncelikle insan unsurunun ahlaken yükseltilmesini ve yetişkinliğinin artırılmasını esas aldığı şeklinde yorumlanabilir. Özellikle dinin temellerinin atıldığı Mekke dönemine bakıldığında, bu dönemdeki âyetlerin çoğunlukla iman ve ahlakla ilgili olması tesadüf olmasa gerekir (Okumuş, 2013: 15-16). Bu âyetlerde, sürekli Allah'ın herşeye hâkim ve insan davranışlarının da Allah'ın gözetimi altında olduğu vurgulanarak, insanın belirli bir kıvama (ahsen-i takvim) getirilmesinin amaçlandığı görülmektedir. Bireyin ahlaki yetişkinliği, manevi kıvamı ve artan sorumluluk bilinci, esas olarak ahiretin kazanılması amacına hizmet ettiği gibi, dolaylı olarak dünyada oluşacak düzenin sağlamlığı için bir ön hazırlık anlamına geldiği de anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle İslam, siyasi bir amaçtan önce böyle bir ahlâkî yetişkinlikle yoğrulmuş bir toplum ve hukuk düzeni hedeflemiştir. Böylece Mekke, Medine'de kurulacak düzene bir altyapı oluşturmuştur. Bu sebeptendir ki İslâm, Müslümanların nasıl bir siyasi model içerisinde kimlerin otoritesi altında idare edileceği meselesinden çok, öncelikle dünya ve ahiret saadeti için belirli bir kıvama gelmiş insanlardan oluşan bir düzen kuracak ve bu düzenin ehil, liyakatlı ve adil kişilerce yönetilmesini, yöneticinin zulmü önlemesini, ahirette hesap vereceğini bilmesini, istişareyle çalışmasını vb. sağlayacak temel ilke ve esaslar ortaya koymuştur (Kutlu, 2008: 10-11). Bu niteliğiyle İslam, esasen ahireti amaçlayan ve bütün insanlığa ve zamanlara hitap eden bir din olmuştur (Uludağ, 2000:114; Akbulut, 2006). Bu noktada Bulaç (1995: 166-167), İslam'ın devletten ziyade bir toplum (ümme) projesi ortaya koyduğunu ve dolayısıyla “İslam'ın öngördüğü siyasi model nedir?” sorusunu yanıltıcı olduğunu söylemiştir. Bu soru yerine “İslam'ın siyasi modeli ne değildir” sorusunun ve verilecek

cevabın daha anlamlı olacağını söylemesi de manidardır. Bu cevaptan, insanın manevi kıvamını, ahlaken yetişkinliğini ve adaleti esas alan İslam'ın, siyasete dolayısıyla yani vesilelik açısından baktığı sonucunu çıkarmak da mümkündür. Kısacası bu ve benzeri tespitler, İslam'ın başta demokrasi olmak üzere diğer dünyevi siyasi modellerden oldukça farklı ve özgün bir niteliğe sahip olduğunun önemli göstergeleridir.

Gelinen noktada, "İslam, ahiretin bir tarlası/vesilesi/aracı olarak gördüğü dünyaya ilişkin nasıl bir siyaset düzeni öngörmektedir?", "Bu düzene yön veren genel ve soyut ilkeler nelerdir?" vb. sorular akla gelmektedir. Verilecek cevaplar içerisinde; en temel ilkenin "adalet" olduğu ve adaletle hükmeden yöneticilerin ahirette üstün makamlara sahip olacağı vb. ifadeler yer alacaktır. Bu noktada Çevik (2015: 24), oldukça ilginç bir tespit yapmıştır. O'na göre, adalet ilkesi o kadar önemlidir ki, her şeye gücü yeten Allah dahi "adalet ilkesi için kendini sınırlamakta" ve insanlara vaad ettiği adaletle muamele etmeye söz vermektedir. Bu bağlamda üstünlüğün takva ile olduğu, iyiliğin emredilmesi, emanetin ehline verilmesi, liyakat gibi birçok temel ilkeyi de sıralamak mümkündür (Kutlu, 2008: 10). Öte yandan İslam, bu temel ilkelerin yanı sıra, egemenlik, şura, bey'at, adalet ve hukukun üstünlüğü gibi yine genel ve soyut temel esaslar da vaz etmiş ve özgün siyasi sistemini bunların üzerine kurmuştur.

Bu temel esasları ayrı ayrı ele almaya çalışalım.

### 2.1. Egemenlik Anlayışı

İslam'ın sahip olduğu ve özgünlüğünün göstergesi olan genel ve soyut nitelikteki temel esaslardan ilki "egemenlik anlayışı"na ilişkindir. Bu esas anlamak açısından cevaplanması gereken temel soru; "İslam'a göre egemenliğin kaynağı nedir?" sorusudur. Bu soruya verilebilecek cevap için temel kaynaklara bakıldığında, "Egemenlik Allah'a aittir" ifadesinin olduğu görülmektedir. Zira "Yerde ve gökte olanların hepsi O'nundur; O'na itaat etmişlerdir" (Bakara, 116; Rum, 26) mealindeki birçok ayete göre, Allah, yerin ve göğün mutlak egemendir. Buna ilişkin olarak, Müslümanlar arasında hiçbir sorun olmayıp tam bir ittifak vardır. Câbirî'ye göre (2001: 307) bu noktada asıl sorun, temel iman konusu olan "Allah'ın mutlak egemenliği" esasının, "Hüküm Allah'ındır (Yusuf, 40)" ayetinden de yararlanarak siyasi bir anlamla anıldığında ortaya çıkmaktadır. Yani özünde bir inanç esası olan "Egemenlik Allah'ındır" ifadesinin, siyasi bir slogana dönüştürülerek, inanç meselesinin siyasi boyuta taşınmasıyla başlamaktadır. Zira bu durum Câbirî'ye göre, "Allah'ın egemenliği"nden "Allah adına egemenlik" anlayışına geçilmesine yol açmıştır. Daha da ileri noktası, Emevi ve Abbasilerde olduğu gibi sultanların "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi/vekili" olduğu anlayışının oluşmasına zemin hazırlanmış olmasıdır (Akbulut, 2017: 150; Aydın, 1991).

Cabiri'nin bu tespitiyle birlikte, "Egemenlik Allah'ındır" ifadesinin siyasi bir anlam taşınması ve hatta bizzat İslam'ın siyasi egemenlik anlayışını yansıttığı olması, esasen bir sorun değildir. Zira Kur'an'a göre, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılın siyasi alanda dahil her şeyin egemeni Allah'tır. Bu sebeple asıl sorun, egemen olan Allah'ın, dünyevi işleri düzenleme ve yeryüzünü imar etme noktasında egemenliğin kullanımını kime ve nasıl verdiği hususunda başlamaktadır (Akbulut, 2017: 151). Hatta bu noktada İslam'ın, "Kilise'nin Tanrı adına hükmetmesi" ya da "yeryüzünde Allah'ın gölgesi" tarzındaki anlayışlara müsait olduğunu söylemek de sorunun başka bir boyutudur. Diğer bir deyişle Hz. Âdem'in şahsında insanı Allah'ın muhatabı ve halifesi yapan (Bakara, 30) ve üstünlüğün sadece takvada (Hucurat, 13) olduğunu bildiren Kur'an'ın, yeryüzünde Allah'ın egemenliğinin kullanımını kişi, kurum, hanedan ya da din adamlarına bıraktığını söylemek tam bir sorundur. Bu sorunun çözümü ise, "Allah'ın egemenliğinin yeryüzünde tecellisi nasıl olacaktır?" sorusuna verilecek cevaptan geçmektedir. Cevabın yine Kur'an'da olduğu görülmektedir. Zira Kur'an, özgür iradesine değer verdiği ve o iradesiyle "imtihan"a tabi tuttuğu ve takvaya yönlendirdiği insanı her şeyin merkezine almıştır. İnsanın akıl ve iradeyle donatıldığı ve buna karşılık kendisine sorumlulukların verildiği ifade edilmiştir. Aksi yani insanın özne değil nesne olduğu, karar verme ve özgürce tasarrufta bulunma hakkına sahip olmadığı düşünülürse, o zaman imtihan olması ve davranışlarından dolayı sorumlu tutulması da haksızlık olacaktır (Gannuşi, 2015b:126; Çevik, 2015: 72). Bundandır ki Kur'an, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi/halifesi olarak, hiç kimseyi değil sadece özgür irade sahibi insanı göstermektedir. Kur'an'a göre, bu imtiyazın verildiği insan hem kimsenin hakkına girmeden ahirete çalışmaya hem de yeryüzünü imar etmeye memurdur. Dolayısıyla birilerinin doğrudan Allah adına toplumu yönetme hakkına sahip olması söz konusu değildir. Kısacası, İslam'ın egemenlik anlayışının, "Allah'ın yeryüzündeki halifesinin insan olduğu" (Bakara, 30) mealindeki ayet etrafında şekillendiği ve Allah'ın yeryüzünde egemenliğinin kullanıcılarının sadece insan olduğu anlaşılmaktadır.

Allah'ın halifesi olma imtiyazının insana verilmiş olması, yöneticinin belirlenmesinde karar verme hakkının da onun özgür iradesine ait olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple bir şekilde



insanlarca belirlenen yönetici/halife, "yeryüzünde Allah adına iş gören kimse" olmayıp, kendi adına yönetmesi, iş görmesi ve hizmet etmesi için insanın halifelik hakkını devrettiği bir görevlidir. Aksi halde insanın, Allah'ın halifesi niteliğinin ve sorumluluğunun anlamı kalmazdı. Bunu açıklayabilme adına Mevdudi'nin (1999: 34-35; 2015: 24), Allah'ın mutlak egemenliği altında benliğinden sıyrılarak kendini Allah'ın hizmetine adanmış olan insana sınırlı da olsa yetki veren "teodemokrasi (ilahi demokratik sistem)" tanımlaması yapmaya çalıştığı görülmektedir. Bu sınırlı egemenlikle insanlar, temel kaynaklarda doğrudan açık hüküm bulunmayan hususlarla alakalı görüş ortaya koyma hakkına sahiptirler. Bu yüzden Mevdudi, insana verilen yetkinin sınırlarının Kur'an tarafından çizildiğini belirtmiştir. Aynı şekilde Nursi (2020b: 58), insanın fiillerinde özgür olmakla birlikte yine de "abdullah (Allah'ın kulu)" olduğunu yani sahip olduğu özgür iradeyi İslam'ın temel esasları çerçevesinde kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.

Öte yandan Çevik (2015: 13)'e göre, "Hüküm Allah'ındır" (Yusuf, 40) ayetinden anlaşılması gereken şey eğer "egemenlik" ise hiç şüphesiz burada ilahi bir ilke söz konusudur ve bunun hayata geçirilebilmesi ise ancak insanın iradesiyle mümkündür. Uygulamada oluşacak muhtemel hatalar da ilahi değil beşeridir. Bu tespitle egemenliğin Allah'a ait olduğu ifadesi birlikte ele alındığında, Allah'ın halifesi olan insanın İslam'ın ilke ve esaslarına bağlı olacağı yani yetkisinin "hüküm Allah'ındır" ilkesiyle sınırlı olduğu sonucuna varılmaktadır (Çevik, 2015: 14). Aynı şekilde Gannuşi (2015a: 127), "Egemenlik Allah'ındır" hükmünü, Allah'ın yeryüzüne inip doğrudan hükmetmesi olarak değil, insanların ve hukukun hükmetmesi anlamında açıklamıştır. Böylelikle insanın kullandığı yetkinin, sadece Allah'ın egemenliğinin yeryüzündeki tecellesi anlamına geleceğini belirtmiştir. Hatta Gannuşi, "Egemenlik Allah'ındır" hükmünün büyük bir devrimin işareti olduğu görüşündedir. Zira O'na göre bu hüküm, kralların başta olmak üzere her türlü egemenlik iddiasını ve onların mutlak karar vericiliğini ortadan kaldırmaktadır. Gannuşi (2015a: 127), insanın halifeliğinden kaynaklı yetkisinin, Allah adına bir yönetim anlamına gelmediğine de ifade etmiştir. Zira insanlar, halifelik hakkını kullanıp somut uygulamalarda bulunurken, demokratik ülkelerdeki anayasalara uyma zorunluluğu gibi, İslam'ın genel ve soyut ilke ve esaslarına uymak zorundadırlar. Hatta Çevik'e göre (2015: 25), "adalet ilkesi"ne dayanan İslam'a göre yönetimler, verili insan haklarına aykırı hareket etme yetkisine sahip değildirler. Zira Allah sınırsız güç sahibi olduğu halde, kendi koyduğu adalet ilkesiyle kendi iradesini sınırlıyorsa, hiçbir kimse hak ve özgürlükleri gasp eden sınırsız bir yetkiye sahip olamaz. Bu durum, yasama organı da dâhil hiç kimsenin mutlak bir otoriteye sahip olamayacağını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim "Allah'ın hükümlerine aykırılık olduğunda kişinin emre itaat yükümlülüğünün bulunmadığı" (Müslim, İmâre, 39; Ebû Dâvûd, Cihâd, 87) mealindeki ifadeler, İslâm'ın temel ölçülerinin dışına çıkan kim olursa olsun meşruiyetini kaybedeceğini ve bu durumda ona/onlara karşı direnme hakkının doğacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla temel kaynaklarına göre keyfî, baskıcı, yanılmaz, yargılanmaz bir kişi/yönetim söz konusu değildir. Bu sonucun, esasen modern devletlerdeki hukukun üstünlüğü güvencesiyle aynı anlama geldiği söylenebilir. Tarihi süreçte bu sınırlama işlevinin, yöneticilerin çevresindeki kamuoyu, meşveret gibi süreçlerle yerine getirilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda Ebubekir'in halife seçildiğinde okuduğu hutbe, adeta insana ait halifelik yetkisinin seçimle devrini anlatan ve seçilen halifenin sınırlarını belirleyen sözlü bir anlaşma niteliğindedir. O hutbede: "Allah'a ve Resulüne itaat ettiğim müddetçe bana itaat edin. Aksi durumda bana itaat etmeniz gerekmez." diyerek, aynı zamanda kendisinin Allah'ın temsilcisi değil ümmetin temsilcisi olduğuna da işaret etmiştir. Yoksa "bana itaat etmeniz gerekmez" sonucuna ulaşması mümkün olmazdı. Bunu teyit eder şekilde, "halîfetullah (Allah'ın halifesi)" değil, "halîfetü resûlillâh (Peygamber'in halifesi)" unvanını kullandığı ve sonrasında da "emîrül-mü'minîn (yani İslam'ın emiri değil müminlerin emiri)" unvanının kullanıldığı bilinmektedir. Bu manaya aykırı şekilde, Emeviler "halîfetullah (Allah'ın halifesi/vekili)" ve Abbâsîler "zıllullah fi'l-arz (Yeryüzünde Allah'ın gölgesi)" gibi unvanları kullanmışlar ancak bu kullanım Müslüman toplum tarafından meşru görülmemiştir (Aydın, 1991). Ancak tarihi süreçte kişi/yöneticilerin otoritesine getirilen bu teorik sınırlamaları hayata geçirecek somut mekanizmaların Müslüman toplumlarca yeterince geliştirilemediği de bir vakiadır.

Öte yandan İslam'ın temel ilke ve esaslarının yorumlanıp somut uygulamalara dönüşmesinin insani bir faaliyet olduğu düşünülürse, bu durumun teokratik bir karakterde olmadığı da aşîkârdır. İnsani bir faaliyet olan bu durum Mevdudi'ye (1999: 34) göre, ruhbanların kendi yaptıkları kanunlarla Allah adına egemenlik kuran ve adeta ilahlıklarını tüm insanlara dayatan bir teokrasi asla değildir. Mevdudi'nin, "Allah'ın ve Peygamber'in koyduğu hükümlerde (temel ilke ve esaslar) Müslümanların görüş ortaya koyma hakkı yoktur" ifadesi tersinden okunacak olursa; bu ilke ve esasların dışında ancak onlara aykırı olmamak ya da uygun olmak şartıyla yeni görüşler (içtihad) ortaya konulabileceği sonucu

çıkarılabilir. Bu yapılan iş, Allah adına hüküm vermek olmayıp, yeni karşılaşılan olayların temel ilke ve esaslar çerçevesinde yorumlanması ve bir görüşle sonuçlandırılması çabasıdır. Eğer bir yönetim, bu görüşlerden birisini benimseyip uygulamaya dönüştürerse yeni bir kural getirme yani “kanunlaştırma” süreci söz konusudur. Bu bağlamda İslam tarihindeki hukuk ekollerinin oldukça özgür bir şekilde olduğu ve görüşlerini serbetçe ortaya koydukları bilinmektedir (Koca, 2004). Kısacası, bütün bunların sonucu olarak İslam’ın, özgün bir egemenlik anlayışı ve buna bağlı bir siyaset modeli ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

“Egemenlik Allah’ındır” ifadesi bağlamında, Batılı bir yazar olan Robert Bellah (1967) ilginç bir şekilde; Amerikan siyaset teorisinde egemenliğin halka ait olduğu söylene de sonuçta egemenliğin Tanrı’ya verildiğini söylemektedir. Bu durumun, özellikle İncil’e el basılarak yemin edilmesinde veya bayrağa bağlılık yeminindeki “Tanrı’nın himayesinde” sözünde ya da “Tanrı’ya güveniyoruz” ifadesinde görmenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kennedy’nin “İnsan hakları devletin cömertliğinden değil, Tanrı’nın kudretinden gelir” sözüne atıf yapması da ilginçtir. Yine örneğin Abraham Kuyper (1931: 82, 85), Batı da dahil yeryüzündeki bütün yönetenlerin otoritesinin Tanrı’dan kaynaklandığı görüşündedir. Carl Schmitt (2014: 41) de, modern seküler kavramların esasen seküler temellere dayanmadığını, aksine Orta çağ teokrasisi için kullanılan kavramların sekularize edilmiş hali olduğu görüşündedir. Kısacası; bu görüşler bağlamında modern batılı yönetimler için dahi çok rahat kullanılabilen “egemenliğin tanrısal olduğu” ifadesinin ve bu çerçevede söylenenlerin, jakoben bir laiklik anlayışıyla bağlamından kopararak genellikle de korku üretmek için kullanıldığını söylemek mümkündür.

## 2.2. Hukukun Üstünlüğü ve Kanun Hâkimiyeti

İslam’ın siyasete ilişkin ortaya koyduğu genel ve soyut temel esaslarından birisi de “adalet” ilkesi etrafında şekillenen “hukuk” ve “hukukun üstünlüğü” esasıdır. İslam’ın temel kaynaklarında doğrudan “hukukun üstünlüğü” ifadesi geçerse de ona referans olacak birçok ifade bulunmaktadır. Örneğin İslam’ın temel ilkesi olan “mutlak adalet”, hukukun üstünlüğü kavramına karşılık gelmekte ve hatta daha geniş kapsam ve içerikleri ifade ettiği belirtilmektedir. Zira adaletin, Batı’da göreceli bir kavramken, İslam’da nesnel esaslara dayanan bir niteliğe sahip olduğu ve istikrar itibarıyla de mutlaklık ve kesinlik arz ettiği aktarılmaktadır. Bu sebeple Batı’daki anlayışın aksine İslam’da zalimliğin karşıtı daha çok hürriyet değil, adalet ve hak olduğu belirtilmektedir (Köse, 1996).

Hukukun üstünlüğü esası, hukukun herkes/her kurum için geçerli olduğu, hukuk ve kanun önünde herkesin eşit bulunduğu, kanunsuz suç ve ceza olmayacağı gibi anlamları taşımaktadır. Örneğin Kureyş kabilesinden bir grup insan, hırsızlık yapan Fâtıma adlı bir kadını affetmesi için Hz. Muhammed’e aracı olduklarında, Hz. Muhammed’in “Sizden önceki insanların helâk olmalarının sebebi, aralarında ileri gelen (zengin) kimseler hırsızlık yapınca suçun cezasını vermeyip zayıf (ve fakir) kimseler hırsızlık yapınca ceza uygulamalarıdır. Bu canı bu tende tutana (Allah) yemin ederim ki Muhammed’in kızı Fâtıma hırsızlık yapsa, onun da elini keserdim!” (Müslim, Hudûd, 9) şeklinde karşılık vermesi, hukuk karşısında herkesin eşit kabul edildiği, hiç kimseye ayrıcalık tanınmadığı bir hukuk sistemini ifade etmektedir. Yine "Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez." (En’âm, 164; İsrâ, 15; Fâtır, 18) mealindeki ayetler, İslam’da “suçun şahsiliği” ilkesini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hukukun üstünlüğünün bir gereği olarak yöneticilerin adil olması, yöneticilerin icraatlarını hukuk çerçevesinde yapması, gücün iktidarda değil kanunda olması vb. ilkeleri ortaya koyan ayetler de vardır. Böylece adalet sağlanarak keyfiliğin ortadan kaldırılması ve gücün değil hakkın egemen olması amaçlanmaktadır (Nursi, 2020e: 133; Güney, 2005: 349). Kısacası, İslam’da hukukun üstünlüğü kavramı, yöneten-yönetilen ya da zengin-fakir fark etmeksizin, imtiyaz ve ayırım gözetmeksizin herkesin hukuka bağlı olmasını ve yöneticilerin keyfi değil hukukun üstünlüğü anlayışıyla hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

İslam’a göre insan haklarının kaynağı, ne devlet ne de yöneticilerdir, yarattığı insana hakkı doğrudan veren Allah’tır. Bu sebeple hak kutsal ve dokunulmazdır ve adalet ancak hakka uymakla sağlanabilir. Bundandır ki Kur’an’a göre (Bkz. Araf, 181), İslam’ın temel amaçlarından birisi başta hayat hakkı, mülkiyet hakkı, inanç hakkı gibi haklar olmak üzere insanların haklarını herkese karşı korumaktır. Batı’da gelişen rasyonel hukuk, nasıl insanın haklarını esas almış ve bu haklara zarar verenlere karşı direnmeyi meşru kabul etmişse; İslam’da da hukukun üstünlüğü ilkesinin kaynağı olarak, en şerefli varlık olarak nitelediği insan merkezli “hak” esas alınmış ve insan hakları dokunulmaz kılınmıştır (Niyazi, 1989: 152). Bu sebeple, örneğin “Dinde zorlama yoktur” (Bakara, 256) hükmünün bir gereği olarak, bir inancın kişinin rızası olmadan zorla kabul ettirilmesi yasaklanmıştır. Bunu, İslam’ın özgürlükçü ve despotluğa izin vermeyen bir niteliğe sahip olduğu şeklinde yorumlamak da mümkündür. Ayrıca İslam’da adaletin tesisinde en temel ilkelerden birisi olan “bütün insanlık için dahi olsa bir insanın hakkının

çığnenemeyeceği” (bkz. Maide, 32) ilkesinin bir sonucu olarak, gerçeğe ulaşmada kayıtsız bir çoğunluğa uymanın mutlak bir ölçü olmadığı sonucuna ulaşmak da mümkündür (Aslan, 2001).

### 2.3. Şûra

Meşveret, istişâre gibi kelimelerle aynı anlamda kullanılan “şûra”, “danışma, görüş alışverişinde bulunma, danışan kimseye fikrini söyleyip onu yönlendirme ya da danışma kurulu” gibi anlamlara gelmektedir. İslâmî literatüre bakıldığında ise, “yöneticilerin görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların kanaatlerini göz önünde bulundurmasını” anlattığı görülmektedir. “Şûra” ifadesi, “Onların işleri aralarında şûra iledir” (Şûra, 38) ayetinde doğrudan geçmektedir. Bu ayette, ilk Müslümanlar övülmekle birlikte, şûra Müslümanlara bir karar alma yöntemi olarak sunulmaktadır. Ayrıca büyük bir sureye “Şûra” adının verilmesi ve iman etme, namaz kılma ve zulmü engelleme gibi sıfatlarla birlikte zikredilmesi, Kuran’ın kavrama verdiği değerın önemli bir göstergesidir (Türcan, 2010).

Şûra, hadislerde de doğru karar almanın şart bir usulü olarak geçmektedir (Bkz. Tirmizî, “Fiten”, 78; Aclûnî, II, 242). Hz. Muhammed, siyasi ve sosyal hayatın en önemli esaslarından biri olarak şûrayı emrettiği gibi, kendisi de bizzat uygulamıştır. “Bana görüşlerinizi bildirin” ifadesiyle, insanlara danışarak görüşlerine başvurmuştur (Türcan, 2010). Bu bağlamda şûranın siyasi ve sosyal hayata getireceği olumlu sonuçları şöyle özetlemiştir: “İdarecileriniz içinizden iyi kişiler, zenginleriniz ise cömert kişiler olduğu ve işleriniz de müşavere ile yürütüldüğü takdirde, sizin için toprağın üstü altından daha hayırlıdır. (...)” (Tirmizî, Fiten, 78). Kısacası şûra, insanların görüşlerini dikkate almak gibi bir sorumluluğun sonucu olarak İslam’ın temel kaynaklarının önemli bir esası olmuştur. Böylelikle yönetimi insanların onayına dayandıran bir uygulama ortaya konmuştur.

Hz. Muhammed’in vefatıyla birlikte peygamberlik görevi sona ermiş, ancak vefatından önce kendinden sonrası için somut ve ayrıntılı bir model emretmemiştir (Uludağ, 1998: 57). Öyle anlaşılıyor ki, dünyevi işlerin düzenlenmesi toplumu ilgilendiren bir husus olduğundan, Kur’an’ın temel ilke ve esasları çerçevesinde kendi yöneticisini belirleme ve denetleme yetkisini bütün Müslümanlara bırakmıştır (Kutlu, 2008: 14). Hz. Muhammed’in vefatından sonra Kur’an ve Sünneti esas alan Müslümanlar, toplumun birlik ve düzen içinde yaşamasını sağlayabilmek adına dünyevi görevleri birilerinin yapması gerektiği hususunda anlaşılıp belirli bir model (temel ilke ve esaslara dayanan) üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Böylelikle Hz. Muhammed sonrası yeni düzen toplumun özgür iradesiyle kurulmuş ve yöneticilerin (halifeler) belirlenmesinde farklı yöntemlerle de olsa “şûra” yöntemi uygulanarak baskıcı olmayan bir nitelik ortaya konulmuştur (Avcı, 1998; Lewis, 2015: 59-60). Kısacası şûra, Kur’an ve hadislerde bir esas olarak belirlendiği gibi, bir yöntem olarak Hz. Muhammed ve dört halife dönemlerinde oldukça işlevsel kullanılmıştır. Farklı uygulamalarıyla bugünkü meclis (ehl-i hal ve l-akd) anlamında kullanılarak, yönetimin barışçıl bir şekilde el değiştirmesi sağlanmıştır. Dönemin Bizans, Sasani gibi despotik kalıplarına rağmen, sonuçta ahlakîlik temelinde gelişen özgürlükçü bir düzen ortaya çıkarmıştır. Ancak bu düzen 30 yıl gibi bir süre sonra (Emevi saltanatıyla birlikte) bozulmuş ve yerine farklı siyasi teorilerin üretilmeye başlandığı bir dönem kendisini göstermiştir (Eliaçık, 2011: 170-171).

### 2.4. Bey’at

Aslı Arapça olan ve “Yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek” gibi anlamlara gelen “bey’at” ifadesi Türkçe’de “biat” şeklinde kullanılmaktadır. “Bey’atlaşma/ akidleşme” şeklinde kullanılışı ise, “İdare edenle idare edilenler arasında yapılan, seçim veya bağlılık karakteri taşıyan sosyopolitik akid” (Kallek, 1992) anlamını taşımaktadır. Kur’an’da, “Şüphesiz sana biat edenler, ancak Allah’a biat etmişlerdir. Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir. Şu hâlde, kim ahdini bozarsa, artık o, ancak kendi aleyhine ahdini bozmuş olur. Kim Allah’a verdiği ahbine vefa gösterirse, artık O da ona büyük bir ecir verecektir.” (Feth, 10), “Andolsun, Allah, sana o ağacın altında biat ederlerken mü’minlerden razı olmuştur, kalplerinde olanı bilmiş ve böylece üzerlerine 'güven duygusu ve huzur' indirmiştir ve onlara yakın bir fethi sevap (karşılık) olarak vermiştir.” (Feth, 18) vb. ayetlerde geçtiği gibi “biatlaşma” Peygamberle ahidleşme anlamında kullanılmıştır.

Bey’atın uygulanması bağlamında Hz. Muhammed, Kur’an’ın belirlediği esaslar çerçevesinde Mekke ve Medine’de ihtiyaç duyduğu her anda insanlarla bey’atlaşmıştır/sözleşmiştir. Müslüman, Müslüman olmak isteyen ya da farklı din mensubu kadın, erkek ve çocuk herkesle ve hatta bulaşıcı hastalıklı insanlarla da (uzaktan) bey’atlaşmıştır. Bey’atlaşmayı, başta Akabe, Rıdvan, Bedir ve Uhud Bey’atları gibi önemli olaylar öncesi olmak üzere birçok konuda uygulamıştır (Bkz. Buhârî, İmân 42, Mevâkî 3; Müslim, İmân, 97-98). Kur’an’ın, insanların bey’atlarına sadık kalmaları emrini de bizzat Hz. Muhammed uygulamıştır. Bey’atta özgür irade esas olduğundan, aynı zamanda insanların bey’atlarından

vazgeçme taleplerini de kabul etmiştir (Kapar, 1991: 75-77). Bu yönüyle bey'at, her kadın ve erkeğin yöneticilerle karşılıklı sorumluluklarını kabul ettiklerine dair bir "toplum sözleşmesi" uygulamasını hayata geçiren bir esas olmuştur. Halkın, yöneticileri kendi özgür iradeleriyle seçmelerine, yönetime katılmalarına ve dahi uygun bulmadıkları zaman vazgeçebilmelerine imkân tanıyan bir işlev görmüştür. Kısacası, bey'at, İslam'da yönetici olmanın zorbalığa değil halkın gönüllü onayına dayandığının göstergesi olan önemli bir esas olmuştur (Sarigül, 2016).

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür; Kurân'ın öngördüğü bu özgün ilke ve esaslara dayanan yönetim modelinin ilk somut uygulanmasını bizzat Hz. Muhammed Medine'de hayata geçirmiştir. Bu özgün model, Müslümanlarla birlikte Hristiyan, Yahudi ve diğer bütün gruplar arasında ve onların özgür iradeleriyle imzalanan yazılı bir sözleşmeyle (Medine Sözleşmesi) oluşmuştur (Hamidullah, 1993: 39-41; Tuğ, 1971: 149). Böylece Medine'deki farklı topluluklar, birliktelik anlayışı içerisinde ve adalet, iyilik, güvenlik, barış, dinde ve hukukta serbestlik gibi değerlerle düzenlenmiş hukuki bir belge etrafında bir araya gelebilmişlerdir. Her türlü farklılığı tanıma, temel hak ve özgürlüklerini teminat altına alma esasına dayanan Sözleşmeyle, farklılıklar bir arada yaşama imkânına kavuşmuştur. Medine'de yeni düzeni kuran Sözleşme, bu özgün niteliğiyle adeta "ortak siyasi birliktelik deklarasyonu" niteliği taşımaktadır (Suruç, 2019: 485 vd.; bkz. Sambur, 2014).

Medine Sözleşmesi, yönetimi insanların özgür iradeyle imzaladıkları bir hukuki belgeye dayandırmakla hem İslam'ın hukuka verdiği önemi hem de yönetim anlayışının hukukilik esasına göre şekillendiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda özellikle "adalet" kelimesine sıkça yer vermiş olması da oldukça dikkat çekicidir. Buna göre, Hz. Muhammed de olsa, hiçbir kişi ya da yönetici belirlenmiş yetkilerin dışına çıkmayacak ve yetkilerini keyfi şekilde kullanmayacaktır. Zira bu yetkilerin kaynağı, onların gücü değil, hukukun çizdiği çerçeve ve insanların iradesine dayanan Sözleşmedir. Bu sebeple Medine Modeli, devlet özelliklerini taşısa da esasen farklılıkların özgürce bir arada yaşamasını sağlayacak şekilde ilişkilerin dikey olduğu hükümlerlik esasına değil, yatay olduğu sözleşmeye dayalı özgün bir proje olarak belirmiştir. Kısacası Medine Modelinde yönetim, hukuki belge gibi sağlam esaslara bağlanmıştır (Suruç, 2019: 485 vd.; Niyazi, 1989: 123).

Böylelikle Medine Modelinde din, iktidar ve güç için bir araç yapılmamış ve Medine'de otoriter ve totaliter bir teokrasi değil hukuku ve sözleşmeyi esas alan bir yapı inşa edilmiştir. Bu sebeple Medine Sözleşmesinin, şekli açıdan bugünkü anayasalara benzemese de maddi açıdan anayasal nitelik taşıdığını, Batılı kaynaklar da dâhil ifade eden birçok çalışma bulunmaktadır. Bu sebeple bir toplum sözleşmesi niteliği taşıması sebebiyle, tarihte bugüne kadar saptanan ilk yazılı anayasa olarak görülmesi de ayrı bir öneme sahiptir (Aydın, 1991). Hatta Modelin sahip olduğu bu özgünlükten dolayı, demokratik bir sistemden daha fazlası olduğu ifade edilen bir "nomokrasi (hukuk rejimi)" ortaya koyduğu iddia edilmiştir. Zira nomokrasi, kişi/zümrenin değil hakkın, adaletin -çağdaş bir tabirle- hukukun üstünlüğü ve kanunun hâkimiyeti demektir. Bu minvalde İslam'ın, özel tercihlerden ziyade nesnel ve iyi tanımlanmış normlara dayalı bir yönetimi onayladığı görülmektedir. Burada laik bir bakış açısıyla, normların kaynağının kutsal metinler olması hususu tartışılabilir. Ancak esas önemli olan hususun, insan ve hakkaniyet merkezli hukuk üstünlüğünün varlığı ve bu Modelin bunu Sözleşmeyle güvence altına almış olması olsa gerektir (Uyanık, 1998: 46).

Sözleşmeye göre, Hz. Muhammed vefatına kadar Müslümanlar açısından dinî otoriteyi, tüm Medineliler açısından ise siyasi ve idari otoriteyi temsil etmiştir. Yani bir yönüyle peygamber iken, diğer yönüyle Müslümanlar dâhil Medinelerin dünyevî işlerini düzene koymak gibi görevleri olan bir yönetici olmuştur (Lewis, 2015: 59). Dahası Hz. Muhammed, "Bir kavmin efendisi ona hizmet edendir" (bkz. Beyhaki, Şuabu'l-İman, XVII, 408) sözüyle hem kendisini hizmetkâr sıfatıyla tanımlamış hem de kendi görüşlerine alternatif görüşler ileri sürülebilmesine imkân vermiştir (Kırbaçoğlu, 1993: 27 vd.). Zira Kur'an, "Sen onlar üzerinde zorba değilsin." (Gaşiye, 22) ifade ederek, Hz. Muhammedi'i bir kral/melik gibi zorlamaması hususunda uyarmıştır. Bütün bunlarla birlikte Hz. Muhammed'in somut bir yönetim şekli önermediği, yöneticilerin belirlenmesi gibi sonradan birçok ihtilâfa da sebep olan siyasi konularda dahi ayrıntılı düzenleme yapmadığı bilinmektedir. Kendisinden sonra ilk dört halifenin her birinin farklı yöntemlerle seçilmeleri de bu serbestliğin en önemli delilidir.

Özetle Bulaç (1995:166-167), Medine Sözleşmesi çerçevesinde kurulan özgün Modeli şöyle tanımlamaktadır:

1. İslam'da en üstün değer din ve ondan kaynaklanan hukuktur.
2. Hukuk temelinde örgütlenen bireyler ve toplum devletten önce ve onun üstündedir.
3. Devlet, siyasi birliği meydana getiren ümmetin en geniş anlamda siyasi örgütlenmesidir.



4. Bu siyasi birliğin çatısını çoğulcu temelde organize olan farklı topluluklar oluşturur.
5. Her bir dini ve hukuki topluluk kendi değerler sistemine göre özerk ve özgürdür.
6. Birlikte yaşamının sonucu olan ortak ve bölünemez hizmetleri ve yükümlülükleri yerine getirmek, seçimle işbaşına gelenlerin yetki alanına girer.
7. Eğitim, ekonomi, ticaret, sağlık, bilim vb. alanlar sivil topluma bırakılmak zorundadır.”

### **3. GÜNÜMÜZDE MÜSLÜMAN TOPLULARIN DURUMUNA İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME**

Bir din olarak İslam'ın esas amacının ahiret olduğu ve dünyayı ahiretin kazanılması için bir tarla, bir araç olarak gördüğü tespiti daha önce ifade edildi. Yüzde birlik bir orana sahip olsa da hükümleri içerisinde siyasete ilişkin ilke ve esaslar vazettiği ancak bunların ayrıntılı ve somut hükümler değil, genel ve soyut ilke ve esaslar olduğu ortaya konuldu. Sonuçta İslam'ın, egemenliğin kaynağı hususu başta olmak üzere birçok ilke ve esasından dolayı, demokrasi dahil tüm siyasi modellerden farklı özgün bir yaklaşıma sahip olduğu belirtildi. Ayrıca hem Batılı hem de Müslüman yazarlar arasında, İslam ile demokrasi gibi iki özgün model arasında demokrasiyi temel ölçüt olarak yapılan tek taraflı kıyaslamaların yöntem olarak doğru olmadığı, elma ile armutun karıştırılması anlamına geleceği vurgusu yapıldı.

Ancak gerek demokrasinin günümüz gelişmiş ülkelerinde yaygın olması ve tüm dünyaya bir ideal model olarak sunulması ve gerekse İslam'ın özellikle egemen medya tarafından sürekli ürkütücü bir imajla (terör gibi) takdim edilmesi ya da bizzat İslam'ın esaslarına uymayan marjinal ve radikal yaklaşımların ortaya konulması vb. sebepler, İslam'ın özgün modelinin günümüz egemen atmosferinde uygulanabilirliğini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla İslam'ın özgün modeli, kendisinden beklenen ilk Müslümalardan itibaren vermiş olsa dahi, şu an canlandırılıp hayata geçmesi yönünde Müslümanlarda güçlü bir irade gözükmemektedir. Bu durumda, “Bir yönüyle modernleşmeye çalışan ancak diğer yönüyle kendi değerlerini koruma eğilimi içerisinde olan Müslüman toplumlar, siyaset ve yönetim konusunda ne yapacaktır?” ya da “Kendi inancına uygun özgün bir modeli hayata geçiremezse nasıl davranacaktır?” vb. sorular akla gelmektedir. Bu ve benzeri sorulara cevap verebilmek adına birçok çabanın olduğu da bilinmektedir.

Bu bağlamda; direk demokrasiyi esas alanlar ya da İslam'ın demokrasiyle uyumlu olduğunu söyleyenler olduğu gibi, İslam'ı demokrasi üzerinden yeniden okumaya çalışanlar ya da ikisi arasında kalanlar da bulunmaktadır. İslam'ın özgünlüğünü ortaya koyma çabasının Osmanlı Tanzimat döneminden itibaren gösterildiğini ve Namık Kemal, Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlıların bu yönde önemli girişimlerinin olduğu bilinmektedir (Bkz. Özdemir, 2000; Çağlayan, 2011). II. Meşrutiyet döneminde de bu çabayı görmek mümkündür. Örneğin Nursi (2020c: 61), o dönemde cumhuriyet ve demokrasi manasında gördüğü meşrutiyeti, “meşrutiyet” sınırları içerisinde kabul ettiğini yani İslam'ın esasları çerçevesinde bir “meşrutiyet-i meşrua” istediğini ifade etmiştir. Daha sonraki süreçte örneğin Mevdudi (1999: 34) de bu çabanın içerisinde girmiş ve önceleri Allah'ın egemenliği üzerine kurulu olan İslam'ın demokrasiyle hiçbir benzerliği olmadığını söyleyerek demokrasiyi onaylamazken, yaşadığı süreçlerin bir sonucu olarak sonrasında demokrasinin içeriğini değiştirerek benimseyen bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle Eyüp Han yönetiminin baskılarını azaltmak için bütünüyle kötü olmadığını ifade ederek demokrasi çağrısı yapma ihtiyacı duymuştur (Nafi, 2012: 89-91). Mevdudi (1999: 34-35), demokrasinin etkisinin görüldüğü bu yeni yaklaşımını, İslam'ın ilahî demokratik bir yönetim tasavvuruna sahip olduğu anlayışıyla ürettiği “teodemokrasi” kavramıyla ifade etmiştir. “Teodemokrasi” kavramıyla, yukarıda sorduğumuz sorulara cevap bulmağa ve İslam'da yönetim modeli tartışmalarına yeni bir soluk getirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde İhvan Hareketinin kurucusu Hasan El-Benna (1987: 3), her şeye rağmen baskıcı yönetimlere karşı önemli kazanımlar ortaya koymasının görmezden gelinemeyeceğini söyleyerek demokrasiye yönelik esnek bir yaklaşım sergilemiştir. Günümüzde de örneğin Gannuşî (2015a: 126; 2015b: 18), Tunus'ta uzun yıllar süren diktatörlük tecrübesinden sonra demokrasinin İslamî açıdan uygulanabilir bir model olduğu sonucuna varmıştır. Gannuşî, İslam ile demokrasi arasında zıtlıklar ve farklılıklar olabileceği gibi ortaklıkların da olabileceğini belirterek, fayda temeline dayalı bir ilişki kurulması gerektiğini ifade etmiştir. Çevik (2015) de, böyle bir çabanın sonucu olarak “Müslümanca Demokrasi” adlı çalışmada, “Müslümanca Demokrasi” kavramıyla devlet merkezli İslam anlayışı yerine devlete karşı insanı önceleyen bir İslam anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Kısacası, bu tür çabaları çoğaltmak mümkündür. Ancak İslam ile demokrasi, hukukun üstünlüğü, seçme ve seçilme hakkı, yönetime katılma, iktidarın denetimi, muhalefet, ifade ve inanç özgürlüğü gibi aynı güzel hedeflere yönelmiş olsalar da; başta egemenliğin kaynağı, adalet anlayışı gibi birtakım esaslarda sahip oldukları

özgünlüğün sonucu olarak farklı vasıflara sahiptirler. Bu durum ise günümüz Müslüman toplumlarını sürekli bir ikilemde bırakmış ve bırakmaya da devam etmektedir.

Şurası kesin ki; adalet ve hukukun üstünlüğü iyi bir yönetimde bulunması gereken en önemli özelliktir. Ayrıca iktidar değişikliğinin hiçbir zorlama olmadan insanların özgür iradeleriyle gerçekleştiriyor olması da iyi bir yönetim için önemlidir. Eğer böyle bir yönetim, otokratik rejimlerin zıddı bir model ortaya koyuyorsa; “Allah”, “insan” ve “tabiat” ilişkisinde bir kişi veya bir zümrenin keyfi icraatlarını değil adaleti hedefleyen Müslümanların mevcut egemen şartlarda bu modeli despotluğun bir alternatif olarak görebilmesi gerekir. Bu sebeple Müslüman toplumları zorba şekilde yöneten otokratik yönetimlerle mücadele etmek yerine, sadece demokrasiyi kendisiyle her zeminde mücadele edilmesi gerekli bir tehlike görerek hedef tahtasına oturtulması anlamlı değildir. Üstelik demokrasi konusunda karşı çıkışların ya da getirilen eleştirilerin, yaygın şekilde otokratik yönetimlerin hüküm sürdüğü İslam coğrafyası için despotik uygulamaları meşrulaştırma şeklinde bir söyleme kapı aralama tehlikesi de vardır. Demokrasinin, İslam’ın dışında ideolojik bir model olarak görülmesi ya da uygulanmasında ortaya çıkan birtakım çelişiklere dikkat çekme çabası gibi İslami hassasiyetten kaynaklı masum niyetlerle dahi olsa, bu durumun günümüz egemen atmosferinde dolaylı da olsa despotik iktidarlara destek verdiği ve onları meşrulaştırdığı şeklinde yorumlanma ihtimali oldukça yüksektir (Kaya, 2004).

Bununla birlikte herhangi bir alandaki özgünlüğün yok olması insanlık adına bir kayıp olduğu gibi, demokrasiyi adeta kutsayarak İslam’ı özgün siyaset modelini gölgede bırakacak şekilde demokrasiyle kıyaslamak ya da bağdaştırmaya çalışmak da sağlıklı bir yöntem değildir. Belki bu süreçte tespit edilmesi gereken temel konu; Müslüman toplumların temel paradigmalarını ve özgün değerlerini kaybedip kimlik seviyesinde bir eksen kayması yaşama ya da İslami taleplerinin gölgelemesi kaygısını taşımaları olabilir. Bu sebeple gerek hukuka uygun özgürlükçü uygulamaların nasıl olabileceği ve gerekse sürecin kimlik krizine yol açmadan nasıl işleyebileceği hususu tüm yönleriyle ortaya konulmalıdır. Kısacası Müslümanlar açısından, mevcut şartlarda hak ve özgürlüklere imkân tanıyan demokratik ortamların otokratik yönetimler yerine bir alternatif olarak görülmesi anlaşılabilir bir yaklaşım olacaktır.

## SONUÇ

Batı dünyası, ilk karşılaştığı günden beri mücadele içinde olduğu İslam’ı 20. yüzyılın başlarında mağlup ettiği düşüncesiyle yönünü sosyalist/komünist bloğa çevirmiştir. Bu bloğun yaklaşık 70 yıl süren mücadele sonucunda 1990’larda çökmesiyle birlikte Batı nihai zaferini ilan etmiştir. Ancak çatışmacı bir paradigmaya dayanan Batı, kısa sürede yeni bir “öteki” arayışına girerek İslam’ı yeniden keşfetmiştir. Bu süreçte İslam’a karşı üstünlüğünü gösterebilme adına, özellikle demokrasiyle kıyaslama çabası başlatmış ve İslam’ın, özellikle doktrinel açıdan demokrasiyle uyum sağlamadığı tartışmasını öne çıkarmıştır. Bu tartışmada bazıları demokrasinin İslam’la çeliştiğini, bazıları ise bağdaşabileceklerini savunmuştur. Ancak tartışma, genelde İslam’ın aleyhine olacak şekilde öznel bir ortamda gerçekleşmiştir. Zira İslam ile demokrasi arasında sağlıklı bir kıyaslama yapabilmek için, olması gereken hiçbir rezerv konulmadan ve medyaya malzeme olmadan nesnel şartlarda yapılmasıdır. Bu durumda İslam’ın, demokrasiye benzeyen yönleri olmakla birlikte, siyasete bakışıyla ve ortaya koyduğu modelle özgün bir yapıya sahip olduğu anlaşılacaktır.

Ancak İslam’ın bu özgünlüğünün; gelişmiş batılı ülkelerinin siyasi rejimi demokrasi olduğu, demokrasinin dünyada ideal bir yönetim modeli olarak kabul gördüğü, İslam’ın egemen medya tarafından sürekli olarak terör gibi unsurlarla anılarak olumsuzlaştırıldığı ya da bizzat İslam’ın esaslarına uymayan marjinal ve radikal yaklaşımların varlığı gibi sebeplerden dolayı günümüz egemen atmosferinde hayata geçebilirliği zorlaşmıştır. Bu durum, Müslüman toplumları uzun bir dönemdir ikilem içerisinde bırakmış ve bu ikilemden kurtulmak için bir arayışa itmiştir. Ancak bu arayış yetersiz kaldığından Müslüman toplumlar savurulmuş; bir kısmını despotik rejimleri sonuç verecek şekilde İslam’ı otokratik modellerle sentezlemeye mecbur ederken, bir kısmını da batılılaşma çabasıyla İslam’ı bir tarafa bırakıp demokrasinin takliden alınması gerektiği sonucuna götürmüştür. Bir kısmı da demokrasi düşüncesini reddeden bir tepkisellik içerisinde girmiştir. İslam’la birlikte demokrasiyi önemseyenler ise İslam’ın demokrasiyle bağdaşabileceğini savunmuştur.

Bu çabaların niteliği ne olursa olsun, sorunu görüp buna çözüm bulma arayışının bir sonucudur. Ancak bu süreçte Müslüman toplumlar, hangi model olursa olsun konuya kompleksle İslam’ın özgün modelini başka bir modelin gölgesinde bırakarak yaklaşmamalıdır. Aksine İslam’ın kendi bütünselliği içerisinde özgün bir anlayış ve modele sahip olduğunun farkında olmalıdırlar. Ancak bu özgün modelin günümüz egemen şartlarında hayata geçmesinin zorluğundan dolayı, demokrasinin diğer despotik

modellere göre tercih edilebilir bir model olması da göz ardı edilmemelidir. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar, İslam'ın özgünlüğünü kabulle birlikte, sorunlarına çözüm bulabilmek ve hak ve özgürlüklerini koruyabilmek adına demokrasiye despotluğun alternatifi bir model olarak bakabilmelidir. Yoksa bu şartlarda, demokrasiye yönelik yapılan reddiyelerin, İslam coğrafyasında oldukça yaygın olan otokratik modelleri meşrulaştırma hatta destekleme anlamına geleceği unutulmamalıdır. Kısacası günümüzde Müslümanlar, kendi ülkeleri dahi olsa otokratik yönetimler altında inançlarını zor yaşarken, demokrasilerin olduğu ülkelerde daha rahat yaşayabilmektedir. Bu sebeple inançlarını yaşayabilecekleri bir ortam hazırlayan böyle bir modelin “başka bir din” veya “Allah’a ortak koşmak” şeklinde yansıtılmasının Müslümanlara rasyonel hiçbir faydası yoktur. Dolayısıyla Müslümanların otokratik idarelerde yaşamak yerine, mevcut şartlarda dinlerini özgürce yaşayabilecekleri demokratik ortam önemli bir imkândır.

Özetle; temel kaynaklara bakıldığında İslam, siyaset ve yönetim açısından her zaman geçerli somut bir model ortaya koymamıştır. Bu çerçevede genel, evrensel ve soyut ilke ve esaslar vazetmiştir. Bu bağlamda yönetim nasıl olması gerektiği hususunda değil, ne yapması gerektiği üzerinde durarak, somut öneriler yerine ortaya koyduğu soyut ve genel nitelikli adalet, liyakat gibi ilkeler ile egemenlik, hukukun üstünlüğü, bey’at ve şura gibi esaslara dayalı özgün bir siyaset anlayışı ve modeli ortaya çıkarmıştır. Böylelikle devletin somut şeklinden ziyade görev ve işlevleri önemli hale gelmiş ve İslam’da siyasetin yapısı ve yönetim şekli kabuk, kışır, içerik ve işlevler ise öz niteliğine sahip olmuştur. Bu özgün model, Hz. Peygamber tarafından Medine’de hayata geçirilmiş, ancak Emevilerle başlayan süreç, Müslüman toplumları bu özgün modelden uzaklaştırmıştır. Modern dönemde bazı ihya hareketleri olsa da yetersiz kalmış ve sonuçta Müslümanlar otokratik rejimlerin tasallutu altında dinlerini dahi yaşayamaz hale gelmiştir. Bu sebeple günümüz mevcut şartlarında otokratik modellere nazaran daha özgürlükçü olan demokratik yönetimler, İslam’la kıyaslanmadan sadece despotizme alternatif model olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Nursi, hem II. Meşrutiyet ortamında söylediği “Ne kadar iyilik var, meşrutiyetin zıyasındandır; ne kadar fenalık var ya eski istibdadın zulmetinden yahut meşrutiyet nâmıyla yeni bir istihdadın zulmündendir.” (2015: 300) sözüyle hem de “Bir kavmin efendisi ona hizmet edendir” hadisinden hareketle ortaya koyduğu “İslam istibdadı, zulmü ve baskıyı kaldırmak için âleme gelmiştir” (2020b: 14) ifadesiyle, müteahkimane (baskıcı) istibdadın İslam’la hiçbir alakasının olmadığını ve bu sebeple İslam’ın despotizme değil meşrutiyete (demokrasiye) daha yakın olduğunu vurgulamıştır. Özetle; Hintli düşünür Abulkalam Azad’ın (1912) şu cümlesi manidardır; “İslam anayasal olmayan ve parlamento dışı olan her hükümet şeklini en büyük beşerî suç olarak görür.” (Akt. Ahmad, 2011: 79).

#### KAYNAKÇA

- Ahmad, İ. (2012). Demokrasi ve İslam, (Çeviren: F. Özdemir). *Journal of Islamic Research*, 23(2), 79-88.
- Akbulut, A. (1995). Kur’an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi. *İslamî Araştırmalar*, 8(3-4), 149-159.
- Akbulut, A. (2006). Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları. *Kelam Araştırmaları*, 4(2), 1-10.
- Akbulut, A. (2017). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi-Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları.
- Aktan, C. C. (1999). Kahrolsun Demokrasi, Yaşasın Demarşi. *Yeni Türkiye Dergisi*, 5(29), 201-207.
- Akyeşilmen, N. (2013). İslam, Demokrasi ve İnsan Hakları: Esas Soru(n) Ne?, *Uluslararası Katımlı 1. İslamofobyaya Sempozyumu Bildiriler Kitabı (30 Haziran-1 Temmuz 2012)* İçinde (s. 339-357). Ankara: Merak Yayınları.
- Aristoteles (1975). *Politika*, (Çeviren: M. Tunçay). İstanbul: Remzi Yayınları.
- Aristoteles (2012). *Politika*, (Çeviren: Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aslan, N. (2001). Hukukun Üstünlüğü ve İslam Hukuku. *Journal of Islamic Research*, 14(2), 252-266.
- Avcı, C. (2021). Hilafet. *İslâm Ansiklopedisi*, (Cilt: 17) İçinde (s. 539-546). Ankara: TDV Yayınları.
- Aydın, M. A. (1991). Anayasa. *İslâm Ansiklopedisi*, (Cilt: 3) İçinde (s. 153-164). Ankara: TDV Yayınları.
- Bayat, A. (2007). *Islam and Democracy: What is the Real Question?*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Baykan, F. (1997). Demokrasi, Laiklik ve Teokrasi (Şeriatçılık) Üzerine Bir Derkenar. *Türkiye Günlüğü*, 0(46), 10-18.
- Bellah, R. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, 46(1), 1-21.

- Benna, H. (1987). *Hasan El-Benna Konuşuyor (Davetin Esasları-Gençliğin Meseleleri)*, (Haz. İ. Ataç). Konya: Esra Yayınları.
- Binder, L. (1996). *Liberal İslam*, (Çeviren: Y. Kaplan). Kayseri: Rey Yayınları.
- Bozbaş, G. (Ocak 2017). İslam ve Demokrasi Tartışmaları Üzerinden Bir Algı Yönetimi. *Tesam*, 4(1), 133-153.
- Bulaç, A. (1995). *İslam ve Demokrasi: Teokrasi, Totaliterizm*. İstanbul: İz Yayınları.
- Burnheim, J. (2016). *The Demarchy Manifesto: For Better Public Policy*. Luton: Andrews U.K. Limited.
- Cabiri, M. A. (1997). *İslam'da Siyasal Akıl* (Çeviren: V. Akyüz). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Cabiri, M. A. (2001). *Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çeviren: A. İ. Pala ve M. Ş. Çıkar). Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Cabiri, M. A. (2009). *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. New York: I. B. Tauris Pub.
- Casanova, J. (2001). Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam. *Social Research*, 68(4), 1041-1080.
- Crozier, M.; Huntington, S. ve Watanuki, J. (1975). *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press.
- Çağlayan, S. (2011). *Müslüman Kardeşlerden Yeni Osmanlılar'a İslamcılık*. İstanbul: İmge.
- Çam, S. ve Öngüç, M. S. (Güz 2020). Mâtürîdîlikte İmâmîyet/Devlet Başkanlığı Anlayışı. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 641-669.
- Çetin, M. (2013). Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmîyet) Anlayışı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Danışman: Prof. Dr. Sayın Dalkıran), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çevik, M. (2015). *Müslümanca Demokrasi*. İstanbul: Mana Yayınları.
- Dahl, R. A. (1993). *Demokrasi ve Eleştirileri*, (Çeviren: L. Köker). Ankara: Yetkin Yayınları.
- Duverger, M. (1969). *Halksız Demokrasi*, (Çeviren: İ. Özüt). İstanbul: Dördüncü.
- Duverger, M. (1975). *Seçimle Gelen Krallık*, (Çeviren: N. Erkurt). İstanbul: Konuk.
- Eliacı, R. İ. (2011). *Adalet Devleti*. İstanbul: İnşa.
- Esposito, J. L. ve Voll, J. O. (2012). *İslamiyet ve Demokrasi*, (Çeviren: A. Fethi). İstanbul: Köprü.
- Fiğlalı, E. R. (1997). *Din ve Devlet İlişkileri*. Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Fukuyama, F. (2012). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, (Çeviren: Z. Dicleli). İstanbul: Profil.
- Gallie, W. B. (1964). *Philosophy and The Historical Understanding*. Londra: Chatto&Windus.
- Gannuş, R. (2015a). *Laiklik ve Sivil Toplum*, (Çeviren: G. Topçu). İstanbul: Mana.
- Gannuş, R. (2015b). *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, (Çeviren: O. Tunç). İstanbul: Mana.
- Giddens, A. (2003). *Run-Away World: How Globalization is Reshaping Our Lives*. Londra: Profile Books.
- Güney, Ç. (2005). Büyük Orta Doğu Çerçevesinde İslam ve Demokrasi. *Avrasya Dosyası*, 11(3), 6-55.
- Hamidullah, M. (1993). *H. Peygamber'in Savaşları*, (Çeviren: S. Tuğ). İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Hamidullah, M. (2010). *İslam'a Giriş*. Ankara: TDV Yayınları.
- Hayek, F. (1984). "Whither Democracy?" (Eds. Chiaki Nishiyama ve R. Leube). *The Essence of Hayek* içinde (s. 352-362). Stanford: Hoover Institution Press.
- Heywood, A. (2012). *Siyaset Teorisine Giriş*, (Çeviren: H. M. Köse). İstanbul: Küre Yayınları.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. New York: Simon&Schuster.
- Kallek, C. (1992). Biat. *İslam Ansiklopesisi, (Cilt: 6)* içinde (s. 120-124). Ankara: TDV Yayınları.
- Kapar, M. A. (1991). İslâm'da Bey'at. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(4), 73-83.
- Kaya, R. (Nisan 2004). İslami Hareketler ve Demokrasi. *Haksöz Okulu*, <https://www.haksozhaber.net/okul/islami-hareketler-ve-demokrasi-3942yy.htm> adresinden 25.04.2021 tarihinde erişildi.
- Keane, J. (2009). *The Life and Death of Democracy*. New York: Norton.
- Kedourie, E. (1994). *Democracy and Arab Political Culture*. Londra: Frank Cass.
- Kırbaçoğlu, M. H. (1993). *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Fecr.
- Koca, F. (2004). Mezhep. *İslam Ansiklopesidisi, (Cilt: 29)* içinde (s. 537-542). Ankara: TDV Yayınları.
- Koyuncu, A. A. (2015). Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları. *İTOBİAD*, 4(3), 705-727.



- Köker, L. (1990). *İki Farklı Siyaset, (Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Köse, S. (Temmuz-Aralık 1996). İslam'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri. *İlam Araştırma Dergisi*, I(2), 7-52.
- Kutlu, S. (Bahar 2008). Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması. *E-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, I(1), 7-26.
- Kutup, S. (2007a). *İstikbal İslam'ındır*, (Çeviren: H. F. Ulus). İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Kuyper, A. (1931). *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, MI.
- Lewis, B. (2015). *Ortadoğu –İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*. İstanbul: Arkadaş Yayınları.
- Macpherson, C. B. (1984). *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, (Çeviren: L. Köker). Ankara: Birey ve Toplum.
- Makdisi, Ebu M. A. (2010). *Demokrasi Bir Dindir*, (Çeviren: S. Yılmaz). İstanbul: Şehadet Yayınları.
- Mann, M. (2005). *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mevdudi, Ebu'l Ala (1999). *İslamda Siyasi Sistem*, (Çeviren: A. Seçkin). İstanbul: Özgün.
- Nafi, B. M. (2012). *İslamcılık*, (Çeviren: B. Aldiyai). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Nebi, M. (1983). *Çağdaş Temel Konular*, (Çeviren: V. Uysal). İstanbul: Bir Yayınları.
- Niyazi, M. (1989). *İslam Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Nursi, S. (2020a). *Lem'alar*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Nursi, S. (2020b). *Divan-ı Harb-i Örfi*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Nursi, S. (2020c). *Hutbe-i Şamiye*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Nursi, S. (2020d). *Mektubat*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Nursi, S. (2020e). *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Nursi, S. (2015). *Asar-ı Bediyye*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Okumuş, M. (Güz 2013). Kur'an'ın Ön Tedrici Nüzül Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine. *Eskiyeni*, 0(27), 7-21.
- Özdemir, G. (2000). Tanzimat Döneminde Muhalefet Düşüncesi ve Yeni Osmanlılar (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Danışman: D. Dursun), Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, G. (2017). Demokratikleşme Kavramı Bağlamında Arap Demokratikleşmesine İlişkin Bir Değerlendirme. *Tesam*, 4(1), 9-54.
- Özdemir, G. (2018). Huntington'un Demokratikleşme Dalgaları Bağlamında Türk Demokratikleşmesine Bakış ve 15 Temmuz'un Önemi. *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi*, 1(1), 17-35.
- Platon (2021). *Devlet Adamı*, (Çeviren: Furkan Akderin), (Hazırlayan: Ahmet Cevizci). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, D. (1980). *Devlet*, (Çevirenler: S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rodinson, M. (1969). *İslamiyet ve Kapitalizm*, (Çeviren: O. Suda). İstanbul: Gün Yayınları.
- Roy, O. (2015). *Siyasal İslamın İflası*, (Çeviren: C. Akalın). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sambur, B. (Güz 2014). Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlil. *Liberal Düşünce*, 0(76), 179-186.
- Sarıgül, H. (2016). *Demokrasi İslam ve Ötesi*. İstanbul: Mana Yayınları.
- Sartori, G. (1996). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (Çeviren: T. Karamustafaoglu ve M. Turhan). Ankara: Yetkin Yayınları.
- Schmitt, C. (2014). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, (Çeviren: A. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Yayınları.
- Sibai, M. (1976). *İslam Sosyalizmi*, (Çeviren: A. Niyazoğlu). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Spitz, D. (1994). *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, (Çeviren: Ş. Yalçın). İstanbul: MEB Yayınları.
- Suruç, S. (2019). *Kâinatın Efesndisi Peygamberimizin Hayatı*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Toplayıcı, M. (2010). İslam ve Demokrasi. (Editörler: A. Bardakoğlu ve İ. Kurt). *İslam ve Demokrasi* İçinde (s.11-67). İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Touraine, A. (2011). *Demokrasi Nedir?*, (Çeviren: O. Kunal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tuğ, S. (Mayıs-Haziran 1971), Bir Şehir-Devlet'in Yeniden Teşkili. *DİBD*, 0(10), 108-109.
- Türcan, T. (2010). Şura. *İslam Ansiklopedisi*, (Cilt: 39) İçinde (s. 230-235). Ankara: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (1998). *İslam Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- 
- Uludağ, S. (2000). Kur'ân'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?. (Editor: B. Çetiner vd.). *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I* içinde (s.111-117). İstanbul: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 32.
- Uyanık, M. (1998). İslam ve Demokrasi İlişkisinin Mahiyeti -Muhammed Abid Cabiri'den Hareketle Bir Okuma, *Türkiye Günlüğü*, 0(51), 39-60.
- Yayla, A. (1999). Liberalizm ve Demokrasi. (Editor: A. Yayla). *Sosyal ve Siyasal Teori- Seçme Yazılar* içinde (s. 9-66). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Yıldız, N. (Nisan 2019). Habermas'ın Meşruiyet Krizi Teorisi ve Türkiye. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 0(22), 159-173.
- Zakaria, F. (1999). *İlliberal Demokrasilerin Yükselişi*, (Çeviren: A. Yayla), (Editor: A. Yayla). *Sosyal ve Siyasal Teori- Seçme Yazılar* içinde (s. 41-57). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- [www.sonpeygamber.info/gunesi-sag-elime-ayi-sol-elime-verseler-yine-de-vazgecmem](http://www.sonpeygamber.info/gunesi-sag-elime-ayi-sol-elime-verseler-yine-de-vazgecmem) adresinden 25.04.2021 tarihinde erişildi.
-