

## **KUR'AN'DA ANAHTAR SİYASİ KAVRAMLAR\***

**Çev. Dr. Mustafa ÖZEL\*\***

### **KEY POLITICAL CONCEPTS IN THE QUR'AN**

Qur'an, as a book of guideline for Muslims, has intrested with every field of life. Naturally, it includes many terms and concepts. One of them is the political terms. Here, writer analyzes the political terms of Qur'an from Islamic point of view and compares them with their western meanings up to some extant. He points out that Qur'anic terms differ from those of west.

#### **Anahtar Terimler**

Kur'an, Kavram, Siyaset

Modern çağda, klasik ve ortaçağ dönemi İslâm siyaset terimlerini yeniden inşâ girişimi, metodolojik ve semantik mahiyetli bir çok karmaşık problemle kuşatılmıştır. Çağdaş bir sosyal bilimcinin İslâm'ın klasik ve ortaçağ dönemlerindeki anahtar siyasi kavramlarını kavramada karşılaştığı en büyük zorluk, bunların Kur'ân kelâmî doktrinlerinde yer aldığı şekliyle, biricik olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı onlar, Yahudi, Hıristiyan, Roma ve Yunan siyasi düşüncelerinden süzülüp gelen batı siyasi nazariyelerinden farklıdır. İslâm'ın bu siyâsî kavramları bütünüyle farklı sosyal, ekonomik, politik ve tarihsel ortam ve koşullarda gelişmiştir. Bu durum, tanım ve semantik

---

\* Bu makale, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, (Dr Ahmed Manzooruddin, Karachi 1983, sh. 18-43) adlı kitabının ikinci bölümünün (Key Political Concepts in Quran) çevirisidir.

\*\* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İzmir.

sorunlara yol açmaktadır.<sup>1</sup> Çağdaş sosyal bilimciler bir yanda, batı siyâset terminolojisindeki arka planlarıyla İslâmî terimleri kavrayamamakta; diğer yanda da bu kavramları çağdaş siyaset biliminin terminolojisine aktarmada kavramların aslî anlamlarını değişime uğratmaktadır. Örneğin, İslâm'da aşikâr bir çağdaş devlet fikri bulunmamakla birlikte, hala insanlar bir İslâm devletinden söz etmekte ve bu anlamda *ümme*t ve *hilâfet* gibi İslâmî kavramlar, *devlet* ve *hükümet* gibi çağdaş kavramlarla denk sayılmaktadır. Oysa *ümme*t ve *hükümet* kavramlarının kendine özgü anlamları vardır.<sup>2</sup>

Bu tür zorluklar yüzünden İslâm siyâset kuramının temel kaynakları durumunda olan Kur'ân, Sünnet ve hadis, erken dönem tarihî kayıtlar ile İslâm Anayasa Hukuku üzerine yazılan ortaçağ risâlelerin ışığında İslâm'ın siyâsetle ilgili kavramlarını tasnif etmek zorunludur. Kur'ân'da, *ümme*t (toplum), *din* (inanç), *millet* (dinî toplum), *şeriat* (ilâhî hukuk), *kavm* (grup veya halk), *şab* (geniş kabile), *hilâfet* (birinin yerine geçme), *imâmet* (nderlik), *mülk* (krallık) vb. gibi sosyal ya da siyasal bağlamları olan bir çok kavramla sık sık karşılaşılır. Bütün bu kavramlar Kur'ân'da genel olduğu kadar, teknik anlamda da kullanılmıştır. Fakat daha sonraki hadis, tefsir fıkıh vb. kaynaklarda bu terimler genel anlamlarından çok teknik anlamlarında kullanılır. Aynı zamanda, İslâm'ın tarihsel evrimi esnasında, bu kavramların kullanımındaki insicamlı gelişmeyi keşfetmek zor değildir. Bu bağlamda insan, İslâm toplumunun büyümesiyle İslâm'ın klasik ve ortaçağ dönemlerinde teknik düşüncenin gelişimi arasındaki yakın ilişkiyi de keşfedebilir. Sonuç olarak, bu kavramların kendilerine uygun düşen ideolojik, tarihsel ve sosyal açılardan tanımlanması zorunludur.

---

<sup>1</sup> Semantik problemlerin geniş bir yöntembilimsel uygulaması için bkz. Izutsu, Toshihiko, *The Structure of The Ethical Terms in the Koran*, (Tokyo: Keio University 1959), zellikle II., III. ve IV. blümler.

<sup>2</sup> Ahmed Manzooruddin, *Pakistan, The Emerging State* (Karachi: Allies Book Corporation, 1966), sh. 17-26.

## Cemâat

Cemâat kavramı Kur'ân'da hiç bir yerde yer almamaktadır. Ancak *cem'an*, *ceme'a* gibi türevleri bir çok surede bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu ifadeler modern sosyolojik anlamdaki toplum düşüncesine hiç bir yerde delalet etmez.. Hatta İslâm öncesi dönemde de bu terimler toplum anlamında kullanılmıyordu. *Cemâat* ve *ceme'a* ifadeleri elbette sıkça kullanılıyordu, ancak bilinen toplum anlamında değil. Bu terimin toplum anlamında kullanılmasına büyük hadis mecmualarında sık sık rastlanılır.<sup>4</sup> Bununla ilgili aşağıda bir kaç örnek verilmiştir:

1-Cemâatla beraber olunuz. (Ahmed b. Hanbel)

<sup>3</sup> Şah, Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, I. Blüm, *Concordance of the Qur'ân*, (Benares,: E. J. Lazarus & Co., 1906). Kur'ân'da yer alan *cemâat*'in on üç türevinin hepsini sıralamaktadır: *el-Cem'ân*, iki grup demektir, Al-i İmrân (3), 155, 172; Enfâl (9), 59 ve Şuâra (26), 61; *Came'a* Tâhâ (20), 64, Meâric (70), 18, Hümeze (104) 2 surelerinde yer almaktadır. Bu terimlerin anlamları için *A Complete Glossary of the Qur'ân* alt başlıklı aynı çalışmanın ikinci bölümüne bakınız. Şirâsî, Mirza Ebu'l-Fadl b. Feyyaz Ali b. Nevruze Ali b. Hacı Ali'nin *Garîbü'l-Kur'ân fî Luğati'l-Furkân* (Haydarabad Dekken: Dominion Book Concern 7947) adlı eserine (sh. 64-65) bakınız. Daha kapsamlı bir çalışma olan altı ciltlik *Nu'mânî*, Muhammed Abdurreşid'in *Garîbü'l-Kur'ân'ına* (Delhi: Ceyyid Bargi Press 1945) c. II s. 253-254'e bakınız. Arapça'daki en mükemmel çalışma Râgıb el-İsfehânî'nin *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân'dır* (thk. Seyyid Muhammed Geylânî), Mısır 1961. Bkz. sh. 96-9.

<sup>4</sup> Cemâatla ilgili hadisler çoktur. Büyük hadis kitaplarında İmâret blümlerinde bulunabilir. *el-Eimmetü* başlığı altındaki hadisler için bkz. Wensick, A. E. A. *Handbook of Early Muhammadan Traditions* (Leiden: E. J. Brill 1960) ve yine bkz. bunun Arapça çevirisi Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *Miftâhu Küñûzi's-Sünne*, Mısır 1937; *Mişkât* c. II, *el-İmâre ve'l-Kadâ*, bazı hadislerin güzel bir kelâmî tartışması Azâd, Ebu'l-Kelâm, *Mesele-i Hilâfet* (Lahor: tsz.), sh. 49-54'te yer almaktadır.

2-Allah'ın eli cemâatla beraberdir. Kim cemâatten ayrılırsa, ebedî cehennemde mahkum olur. (Ebu Davud)

3-Cemaate tâbi olun. (İbn Mâce)

Burada zikredilen hadisler, İslâm'ın ilk döneminde, söz konusu kavramın teknik olarak "toplum" anlamında kullanıldığının lafzî delilidir. Bundan dolayı sahih olup olmadıklarıyla pek o kadar ilgilenmiyoruz. Cemâat kavramı (daha) sonraki dönemlerde daha sınırlı bir çoğunluk grup anlamında kullanılmıştır. Bu dar anlamda Ehlü's-Sünnet ve'l-Cemâat (Peygamber'in sünnetini takip edenler, hakim çoğunluk), Müslümanların ortodoks/orta yolcu çoğunluğunu, heterodoks/aşırı ve sapkın azınlıktan ayırmak için kullanılmıştır.<sup>5</sup> Onlar böyle tanımlandılar, çünkü çoğunluğu oluşturmuşlar, Peygamber'in sünnetine, ashabına dört halife dahil, sıkıca bağlanmışlardı. Buna karşın çoğunluğun görüşlerine karşı çıkan Ali'nin taraftarları (şîa) ve hâricîler gibi azınlık gruplar dışlandılar ve kınandılar. Bundan dolayı, cemâat teriminin bu son grupları içermemesi ilginç bir durumdur. Terimin, Müslümanların çoğunluğunu oluşturan grup olarak bu özel anlamda kullanılışı, ilk hilâfet döneminin sonlarında İslâm toplumunun siyasal dinamiklerinin etkisini açıkça yansıtır. Böylece, İslâm öncesi dönemdeki aslî anlamına kadar uzanabilecek olan cemâat teriminin anlam ve kullanımındaki gelişime dikkat çekmiş oluyoruz.

Cemâat kavramını tanımlama sürecinde iki önemli sorunun araştırılması yararlı olabilir. İlk olarak, bu terim *ümme*, *kavm*, *şâ'b* gibi diğer Kur'ân terimlerinden anlam bakımından nasıl ayrılmaktadır. İkinci olarak, söz konusu terimi modern sosyal bilimin terminolojisine nasıl aktarabiliriz. İlk anlamı dikkate alındığında ve ilk kullanımı da göz önünde bulundurulduğunda,

---

<sup>5</sup> Hughee, T. P., *Dictionary of Islam* (London: W.H. Allen & Co. 1935 reprint), Sünnî başlığına bkz. sh. 263; Şîi ve Sünnî mezhepleri arasındaki mezhebî farklılıklar için bkz. Chaygan, Ali, *Essai sur l'histoire du Droit Public Musulman* (Paris: Les Editions Domat-Montchrestien, 1934), sh. 44-48; ayrıca bkz. Ahmed, Manzooruddin, *Pakistan, ... Islamic State*, aynı yer, sh. 39-41; bks. Aghanides, N. P. *Muhammadan Theories of Finance*, (New York 1916), sh. 134.

cemâat kavramının "insanların herhangi bir şekilde toplanması"na işaret ettiği görülür. Daha geniş anlamdaki bu cemâat terimi, bir takım -siyasal, dinsel, savunmacı ve biyolojik- grupları belirleyici olarak kullanılan ümmet, millet, kavm ve şa'b'dan ayrılmalıdır. Bundan dolayı cemâatin spesifik sosyal grup biçimleri olan *ümmet*, *millet*, *kavm* ve *şa'b* kavramlarını içeren, geniş anlamlı kuşatıcı bir terim olduğu sonucuna varırız. Ancak cemaat terimi zamanla daha çok sosyolojik olarak toplum anlamında kullanılmaya başlandı. Ortaçağ tarihçisi İbn Haldun, İslâm'daki genel toplum teorisini geliştirirken sık sık *el-ictimâ* terimine göndermede bulunur.<sup>6</sup> Çağdaş Arap kullanımında bu terim açık bir sosyolojik anlam kazanmıştır. Bundan dolayı hali hazırda zikredilin tartışmalar ışığında, cemâat sözcüğü ve türevlerinin Kur'ân'da veya diğer klasik kaynaklarda ve ortaçağ İslâm siyaset nazariyesinde teknik anlamda kullanılmadığı sonucuna varabiliriz.

### Kavm

Modern Arapça'da, kavm terimi ulus anlamına gelirken, *kavmiyet* ulusçuluğun karşılığıdır.<sup>7</sup> Bu terimlerin her ikisi de tamamen modern siyaset biliminin içerdiği anlamda kullanılmaktadır. *el-Kavm el-Arabiyye* ifadesi Kuzey Afrika'daki Fas'tan Yakın Doğu'daki Irak'a kadar uzanan bütün Arap ülkelerinin halklarını ifade eder. Arap halklarının tek bir ulustan oluştuğu kabul edilir, zira onlar Arap dilinin ortak bağları ile birbirlerine bağlanmışlardır. Çağdaş Arap ulusçuluğunun linguistik/dilsel temeli, bütün Arap uluslarının daha büyük siyâsî birliğini gerçekleştirmeyi amaçlayan bir hareket olan Pan-Arabizm'in doğmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Pan-Arabizm, Pan-İslâmizm'den ayırt edilmelidir. Pan Arap hareketi, kurulması planlanan Arap birliği bünyesine Arap olmayan Müslümanları dahil etmez-

<sup>6</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, (Kahire: Mustafa Matbaası, tsz., sh. 35; bkz. Franz Resonhal'ın çevirisi, *The Muqaddimah*, c. I, (London Routledge & Kegan Paul, 1958), sh. 89.

<sup>7</sup> Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edisyon, J. Milton Cowan, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961), sh. 800; Fawq el-Adal S., *Dictionary of Diplomacy and International Affairs*, Beirut, Maktabah Lebanon, 1974), sh. 24.

ken, Pan-İslâmizm, Fas'tan Endonezya'ya kadar uzanan bütün İslâm coğrafyasını kapsamaktadır.

Çağdaş anlamdaki *kavm* terimi, ortaçağ İslâm terminolojisindeki anlamda kullanılmamaktadır. *Kavm* kelimesi ve türevleri Kur'ân'da sıkça yer alır.<sup>8</sup> Kökleri *kâme*, *kıyâm*'dan kalkmak, ayağa kalkmak anlamına gelen<sup>9</sup> *kavm*, bir liderin ardından giden halk, insan topluluğu demektir. Kelimenin Kur'ân'da bu anlamda sıkça kullanıldığını görmekteyiz: *Kavm-i Ad*, *kavm-i Semud*, *kavm-i Nuh*.<sup>10</sup> Kur'ân aynı zamanda iyi halk (*kavmi's-sâlihîn*), kötü halk (*kavmi'z-zâlimîn*) tanımlamalarında da bulunur.<sup>11</sup> Kur'ân'ın 5. suresinin 11. ayetinde Medine'nin Benî Nadir kabilesinin Peygamber'e suikast girişimine- ki, bu suikast, ilâhî müdahale sayesinde başarısızlığa uğramıştır, dolaylı bir atıfta bulunulur.<sup>12</sup> Başka bir Kur'ân ayetinde, *kavm* tamamen ya eril ya da dişil bir grup için kullanılmaktadır. Benzer bir biçimde, başka bir ayette Allah âsî Müslümanları uyarmaktadır: "Eğer savaşa çıkmazsanız, size acı veren bir azaba çarptırır, sizi başka bir halkla değiştirir."<sup>13</sup>

*Kavm* kelimesinin bütün bu sahip olduğu nüanslar yüzünden, bu kavramın bir takım muayyen hedefler için bir araya gelen bir halk veya vatandaş grubunu ifade eden genel bir anlamda kullanıldığı sonucu çıkarılabilir.

<sup>8</sup> Şah, Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, Birinci bölüm, sh. 169-170; anlamı için bkz. İkinci bölüm, sh. 77, terim, halk olarak çevrilmiştir. Ayrıca bkz. İsfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 416-418.

<sup>9</sup> İsfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 416; Ayrıca bkz. Wehr, Hans, *Dictionary of Arabic*, sh. 798-800.

<sup>10</sup> Şah, Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, Ad, sh. 139; Semud, sh. 85; Nuh, sh. 223.

<sup>11</sup> Li kavmin ya'kılûn akıllı halk, Bakara (2) 164; el-kavm ez-zâlimîn, En'âm (6)144; el-kavm el-mücrimîn (6) 147; kavm müsrifûn (7) 81; kavmin kâfirîn (7) 93; el-kavm el-hâsirûn, (7) 99; li kavmin yü'minûn (7) 203.

<sup>12</sup> Mâide (5), 11.

<sup>13</sup> Tevbe (9) 39.

Kur'ânî anlamında bu kavram, en iyimser biçimde, bir grup taraftarın sadakatlerinin ortak bir lider etrafında birleşmesi fikrini tazammun eder. Sonuç olarak, bu kavram birbirine dil, kültür, gelenek, tarih, ekonomi ve siyaset bağlarıyla birbirine bağlı olan bölgesel bir topluma işaret etmemektedir. Bu sebeple terimin ne modern ulus kavramıyla ne de ulusçuluk anlamındaki kavmiyetle bir alakası vardır.

### *Millet*

Her ikisi de Kur'ânî kavramlar olan cemâat ve kavm, bir başka Kur'ân kavramı olan milletten açıkça ayırt edilmelidir ki, bu kavram Kur'ân'da özel bir anlamda kullanılmaktadır.<sup>14</sup> Bir peygamber vasıtasıyla ilâhî rehberlik temelinde bir araya getirilen bir insan topluluğuna işaret ettiği sürece, millet kavramı tipik bir Sami mefhumu ifade eder. Peygamberlik ve hidayet kavramlarının her ikisi bütün semitik dinlerin -Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm-karakteristik özellikleridir. Bundan dolayı millet, hususi olarak, bir peygamber tarafından ilâhî hukuk temeline dayalı olarak kurulan dinî topluluk<sup>15</sup> demektir.

Millet kelimesi s.zlük olarak *din* (inanç) ve *şariat* (ilâhî hukuk) demektir.<sup>16</sup> *Millet*, *milleti-i İbrahim*, *millet-i âbâi* ifadeleri Kur'ân'da sıkça yer almaktadır.<sup>17</sup> Bütün bu yerlerde buluşma merkezlerinin odak noktasını, kendisine ilâhî vahyin geldiği peygamber oluşturur. Kur'ân da *millet* ile *din* arasında kesin bir ayırım yapılmaktadır. *Din*, aynı zamanda din (religion) ya da inanç anlamına gelir, fakat *millet* kelimesinden daha geniş anlamda kullanılmaktadır. Din terimi hem bir peygamberin hem de Allah'ın dini (religion) için kullanılmaktadır. Bu noktada Kur'ân'da sık sık geçen iki ifade, yani Dînullah (Allah'ın Dini) millet-i İbrahim (İbrahim'in dini) ifadelerine atıf yapılabilir. Ancak *milletullah* ifadesi Kur'ân-ı Kerim'de yer almaz. Böylece *millet* değiş-

<sup>14</sup> Şah, Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, Birinci b.lüm, sh. 232.

<sup>15</sup> Wehr, Hans, *Dictionary of Arabic*, sh. 918.

<sup>16</sup> İsfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 471-472.

<sup>17</sup> Age., sh. 471..

mez bir surette peygamber ile ilişkili olurken, *din* peygamber için kullanıldığı gibi Allah için de kullanılır. Bu durum, millet teriminin Kur'ân-ı Kerim'de dar, sınırlı bir anlamda kullanıldığını gösterir.

Aynı şekilde millet ve din terimleri de mezhep (çoğulu mezâhip) ifadesinden ayrıştırılmalıdır. Mezhep, sözlük olarak yol anlamına gelir. Teknik olarak ise; geleneksel İslâm Hukukunun sünnî ekollerini ifade eder. Bunlar halk arasında mezâhib-i erbaa, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî, dört hukuk ekolü, olarak bilinir. Bu mezhepler, adlarını büyük sünnî hukukçularından almaktadırlar.<sup>18</sup> Bununla birlikte, Urduca ve Farsça'da *mezhep* genel olarak herhangi bir din, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm vb., için de kullanılmaktadır. Fakat söz konusu terim zikredilen son anlamda Arapça'da kesinlikle kullanılmaz. Orada *millet* terimi, dinî bir toplumu göstermede kullanılır.

### Ümmet

Millet ile bir şekilde benzerliği olan ümmet terimi de Kur'ân'da sıkça yer alır. Ancak söz konusu terim millet'ten oldukça farklı bir anlama sahiptir. Terim, Kur'ân'da *şerîat* (hukuk), *tarikât* (yol), *din* (inanç), bir kabile nesli, lonca ve hayvan cinsi gibi çeşitli anlam farklılıklarını içerir.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Aghanides, N. P., *Muhammadan Finance*, sh. 133.

<sup>19</sup> İsfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 23; Massignon'un ilgili makalesine bkz. "*L'umma et ses synonymes: notion de communate sociale' en Islam*" *Revue des Etudes Islamiques*, (Paris 1941-1946), sh. 151-157; Ayrıca W. M. Watt'ın şu makalesine de bkz. "*Ideal Factors in the Origin of Islam*", *The Islamic Quarterly* (London: October 1955), c. II, No. 3, sh. 161-174. İsfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 23; Massignon'un ilgili makalesine bkz. "*L'umma et ses synonymes: notion de communate sociale' en Islam*" *Revue des Etudes Islamiques*, (Paris 1941-1946), sh. 151-157; Ayrıca W. M. Watt'ın şu makalesine de bkz. "*Ideal Factors in the Origin of Islam*", *The Islamic Quarterly* (London: October 1955), c. II, No. 3, sh. 161-174.



2:134<sup>20</sup> ve 16:36<sup>21</sup>'da ümmet kelimesi, halk anlamında kullanılmıştır. Bu muayyen anlamda terim, yukarıda tartışılan kavim teriminden pek farklı değildir. Bu kavram, 6:38<sup>22</sup>'de hayvan ve kuş türleri anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân'ın tarihsel oluşum süreci ışığında bakıldığında, ümmetin ilk mekkî surelerde bir çok anlamda kullanıldığı görülür. Bu durum, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) toplum inşa etmede temel problemlerle uğraşmak zorunda olduğu Medine dönemi gerçeğine tamamen uygundur. Bundan dolayı son inen medenî ayetlerde söz konusu terim, ortaya çıkan İslâm toplumunu tanımlamak için kullanılmıştır.<sup>23</sup> Medine'de ümmet, *ümmeten vasatan* (dengeli/ölçülü toplum),<sup>24</sup> kimi zaman da *ümmeten vâhideten*<sup>25</sup> olarak adlandırılmıştır. Medine'de toplum inşasının bu safhasında, ortaya çıkan ümmet'in temelleri olarak birlik, uyum ve itidal ilkelerine büyük vurgu vardı. İslâm'ın kendisi Arap kabilelerinin kültür, dil, ahlâk, hukuk ve maneviyat alanlarında bütünleşmenin merkezî noktasını oluşturuyordu. Böylece Arap kabile sistemi peygamberlik, ilâhi hukuk ve hidayete dayanan yeni bir sosyal birliğe dönüştü.<sup>26</sup> Bu birlik

<sup>20</sup> Bakara (2) 134. "Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız da sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulmayacaksınız."

<sup>21</sup> Nahl (16) 36. Andolsun ki, her ümmetin içinden, Allah'a ibadet edin, tağuttan kaçının (emriyle), bir peygamber göndermişizdir. (Abdullah Yusuf Ali'nin *The Holy Qur'an* çevirisinden, C. II, nâşir: Saikh Muhammad Ashraf, Lahore ts.)

<sup>22</sup> En'âm (6) 38. " (Yeryüzünde) yaşayan hiç bir hayvan ve kanatlarıyla uçan hiç bir varlık yoktur ki, sizin gibi topluluk oluşturmazın." (Çev. Yusuf Ali, Birinci bölüm.)

<sup>23</sup> Watt, M. *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1962) ve *Islam and the Integration of Society*'sine bkz. (London: Routledge&Kegan, 1961).

<sup>24</sup> Bakara (2) 143. "Biz sizi uluslara şahit olasınız diye ölçülü bir ümmet yaptık." (Abdullah Ali'nin çevirisinden , Birinci bölüm).

<sup>25</sup> Bakara (2) 213.

<sup>26</sup> Ahmed Manzooruddin, *Pakistan, ... Islamic State*, sh. 20.

kabile yapısının zirvesini oluşturan *şa'btan* (geniş kabile) oldukça farklı olan ümmet olarak tasvir edildi.

### *Şa'b*

*Şa'b* sözlük olarak başın üst kısmı demektir.<sup>27</sup> Bundan dolayı mecâzî olarak bir çok kabileden meydana gelen en büyük akraba grubunu tanımlamak için kullanılmıştır. Ebu'l-kabâil (kabilelerin babası) olarak da adlandırılmıştır. *Şa'b*'in altında sözlük anlamı "yüz" olan *kabile* vardır. Kabile klan idi ve bir çok klan hep birlikte *şa'b*'i oluşturmaktaydı. Bu klanlar, vücudun daha alt organlarını mecâzen gösteren *fasîle*, *fahiz*, *batn* ve *imâret* olarak daha küçük, alt gruplara ayrılmaktaydı. En küçük akraba birimi aile, *ayala usre* idi.<sup>28</sup> Kabile bağlarının temeli sadece akrabalıktı. Bu sebeple kabile, tamamıyla biyolojik bir mefhumdu. Dolayısıyla bu terim, ümmet kavramından ayrılmalıdır.

Kur'ân-ı Kerim'de, *şa'b* teriminin çoğulu *şuûb* 49:13'te bu anlamda kullanılmaktadır. Söz konusu ayette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Sizi, birbirinizi tanıyasınız diye millet ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız, en muttakî olanınızdır. Kesinlikle Allah Bilen'dir, Haberdar'dır."<sup>29</sup> Bu ayet, eski Araplara akrabalığın yalnızca kimlik için gerekli olduğunu, kabile bağı temeline dayanarak maddi ve manevî üstünlük iddiasında bulunmanın artık herhangi bir geçerliliğinin kalmadığını anlatmaktaydı. İslâm, insanın ahlâkî niteliğini belirlemede yegane ölçü olarak mükemmellik ve takvayı koydu. Böylece

<sup>27</sup> Roberts, Robert, *The Social Laws of Islam*, (London: Williams and Norgate Ltd., 1925), sh. 4; Kabile hiyerarşisi hakkında geniş bir tartışma *Institutions du Droit Public Musulman* (Emile Tyan), Le Califat b.lümü (Paris: Recuil Sirey, 1954), sh. 5 vd. da bulunabilir.

<sup>28</sup> Zaydan, Jurji, *Umayyads and Abbasides*, çev. D. S. Margoliouth (Leiden: E. J. Brill: London: Luzac&Co., 1907), bkz. *Introduction*, sh. 3-4; ayrıca bkz. Tyan, *Le Califat*, sh. 5.

<sup>29</sup> Hucurât (49) 13; ayrıca bkz. Isfahânî, *el-Müfredât*, sh. 261.

İslâm, birbiriyle savaşan kabileleri bir ümmete dönüştüren yeni bir temel ortaya koydu. Ancak İslâm, bu amacı gerçekleştirmeye çalışırken, sosyal birlikteliğinin temeli olan akrabalığı tamamen yürürlükten kaldırmamış, sadece g.çebe kabilelerinin ortak enerjilerini daha yüksek ve soylu amaçlara yöneltmede yeni bir yön göstermiştir.

İslâm'ın ortaçağdaki meşhur sosyal filozofu İbn Haldun, biri kabile başına, diğeri imana dayanan iki tür asabiyye (sosyal dayanışma ya da grup zihniyetin)den, bahseder.<sup>30</sup> Ona göre, bu iki gücün İslâm'ın tezi etrafında bir araya gelmesi, Arap kabilelerindeki potansiyel enerjiyi harekete geçirmiştir. Böylece, Araplar uzun bir süre devam eden bir imparatorluk kurma başarısını gösterdiler.<sup>31</sup> Bunu modern terminolojiye aktarırsak, şu anlama gelir: Ulusal birlik (el-ittihad el kavmiyye) ve düşünsel birlik (el-ittihad el-fikriyye) İslâmî uyanışın temel şartlarıdır. Ancak bu yaklaşım, çözülemeyecek problemlere de yol açar. Bu, bir yanda tek başına ulusalcılıkla İslâm düşüncesinin temel ahlâkî/manevi evrenselliği arasındaki bölünmenin çözümü problemine yol açarken, diğer yandan Arap, Türk, İran, Endonezyalı ve diğer Müslüman ulusların birbirine zıt ulusalcılıklarını telif etmede bir takım zorluklar yaratır. Bundan dolayı, bugün bütün Müslüman ulusların karşı karşıya buldukları en önemli sorun, İslâm'ın evrenselliği ile günümüz İslâm dünyasındaki ulusalcılığın yeni güçleri arasındaki temel çatışmanın çözümünde yatmaktadır.

Yapılan inceleme ışığında, bu Kur'ânî terimlerin tanımlarını modern terminoloji doğrultusunda yeniden yapmak, bunların sosyal ve siyasal içeriklerini yeniden belirlemek durumundayız. Grup anlamındaki *cemâat* teriminin sosyal boyutlarının olduğu söylenebilirse de, açık ve kesin bir siyasal içeriği yoktur. Kur'ân'daki kullanımında halk ya da millet anlamındaki *kavm* ifadesinin, ne sosyolojik ne de siyasal bir değeri vardır. Ancak *ümmet* terimi Kur'ân'da hem sosyolojik hem de siyasal anlamda kullanılmıştır. Bu terim

<sup>30</sup> İbn Khaldun, (F. Rosenthal çevirisi), *The Muqaddimah*, C. I, sh. 319-320.

<sup>31</sup> Age., sh. 320-321, ayrıca bkz. Rabi', Muhammad Mahmoud, *The Political of Ibn Khaldun*, (Leiden: E. J. Brill, 1967), sh.; daha geniş bir tartışma için bkz. Rosenthal, *Political Thought ... Islam*, sh. 95-97.

modern toplum kavramına yakındır.<sup>32</sup> Çağdaş sosyologlara göre toplum terimi "öncü bir yerleşim birimi, köy, kent, kabile ya da ulus" anlamında kullanılmaktadır. McIver'e göre; "küçük veya büyük bir grubun üyeleri öyle bir biçimde yaşarlar ki, şu ya da bu özel konuyu değil günlük hayatın temel şartlarını paylaşırlar. Biz bu gruba toplum deriz."<sup>33</sup> Bir topluluğun oluşması için üç unsur zorunludur: Kendi kendine yeterli olma düzeyi, toplum bağlarına dayalı toplumsal birlik duygusu ve toprak (yaşanılacak yer). Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında, Medine'de toplumun ilk kuruluş dönemlerinde bu unsurların hepsi mevcuttu. Zamanla toprak kavramının yerini, evrenselliğe bıraktığını görüyoruz. Arap-*ümme*ti'nin, hem Arap hem de Arap olmayan halkları kapsayan bir imparatorluğun kurulmasıyla dünya-*ümme*tine dönüşmesi gibi toprak (b.lgesellik) mefhumunun da zamanla yerini, evrensellik mefhumuna bırakması dikkatimizi çeker. Bu, aynı zamanda yerel Medine İslâm anlayışının bir dünya görüşüne dönüşmesi ile de uyum arzeder.

#### *Ahd, Akd ve Mîsâk*

Böylece yukarıda da ifade edildiği gibi, *ümme*t, yalnızca dînî birliktelik üzerine kurulan bir olguya işaret ettiği sürece, millet kavramı onun muayyen bir biçimdir. Bundan dolayı, siyasal anlamda, çeşitli dînî grupların hep birlikte, kendi dînî dayanışmalarını bozmaksızın, yeni bir siyasal ya da sosyal birliktelik oluşturmaları mümkündür. Bu tür siyasal bir birlik, anlaşmaya varan tarafların/toplulukların hak ve yükümlülüklerini belirleyen bir toplumsal mukavele temeli üzerine de yaratılabilir. Peygamber Muhammed (s.a.v.) tarafından düzenlenen Medine Vesikası gerçekte, Medine'deki dînî topluluklar arasında yapılan bir anlaşmaydı.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Ahmed, Manzooruddin, *Pakistan ... State*, sh. 19.

<sup>33</sup> McIver R. M., *Community*, (London: 1928), sh. 22.

<sup>34</sup> *Tarihu's-Siretü'n-Nebeviyye li İbn Hişam*, ed. eş-Şebrevi, Muhammed b. Abdilaziz, İsmail, (Kahire: 1961), sh. 201-204.

Mukavele ile ilgili Kur'ân terimleri *ahd*<sup>35</sup>, *akd*<sup>36</sup> ve *mîsâk*<sup>37</sup> tir. Sami geleneklerde mukavele düşüncesinde çok eskiden beri kökleşmişti ve sonuçta iptidai mahiyete sahip bir ahlakî sözleşme, siyasi karaktere sahip bir antlaşma ve hukuki sonuçları olan bir mukavele gibi muhtelif anlamlarda kullanılmaktaydı. Sosyal mukavele teorisi<sup>38</sup> bağlamında yorumlandığında ise, bunun, Peygamber ile taraftarı arasındaki sözleşmenin bir *millet* yaratması, Allah ile kulları arasındaki sözleşmenin insanlar arasında ahlâkî düzenin temel taşı koymuş olmasıdır; fakak çeşitli dînî topluluklar arasında yapılan sosyal sözleşme ise; *ümme*t'in doğmasına yol açmıştır. Bundan dolayı, Kur'ân'daki millet, din ve ümmet mefhumlarının temel olarak sözleşme fikrine dayandığı sonucunu çıkarabiliriz. Aynı şekilde, İslâm Hukuku'nda da mukavele fikri, evlilik ve ticarî muamelelerde çokça yer almaktadır.

### *Emânet ve Velâyet*

Bu bağlamda, Kur'ân'ın emânet (yükümlülük) ve velâyet (sorumluluk) kavramları da zikredilebilir. Bu terimler, bir İslâm devletinde siyasal otoriteyi ifade etmek için yorumlanmıştır. Bundan dolayı, bunların siyasal muhtevasını belirleyebilmek için Kur'ân'da hangi anlamda kullanıldık(arını) araştırmak yararlı olabilir. Emânet kelimesi Kur'ân'da 33:72'de zikredilmektedir: "Biz emâneti göklere ve yere sunduk. Onlar bunu yüklenmekten kaçındılar. Bundan korkuya düştüler. Bunu insan yükledi. Şüphesiz o, çok zalim ve çok cahildir."<sup>39</sup> Bu ayette *emânet* sözcüğü şeriatı (ilâhî kanunları) uygulama sorumlu-

<sup>35</sup> Şah, Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, B.lüm I, sh. 151; Isfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 350.

<sup>36</sup> Age., sh. 145; Isfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 341.

<sup>37</sup> Age., sh. 211.

<sup>38</sup> Ahmad, Ilyas, *Social Contract and the Islamic State*, (Allhabad: Urdu Publising House, 1940); Khaduri, M. *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1955) kitabında akd/mîsâk teorisini tartışmaktadır. Introduction'a bakınız.

<sup>39</sup> Ahzâb (33) 72; diğer referanslar için bkz. Şah Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, Birinci b.lüm, sh. 37.

luğu olarak tefsir edilmiştir. Ümmet, şeriatı uygulamak için siyasal bir otorite oluşturmaktaydı. Aynı şekilde velâyet terimi de siyasal otorite fikrini ifade etmek olarak yorumlanmıştır.<sup>40</sup> Bu aşamada önemli ve esaslı bir soru yöneltilebilir: İlâhî hukukun muhafızları kimlerdir? İlâhî kanunlar nelerdir? Yasamanın prosedürleri nelerdir? Daha derin bir araştırma için böyle bir sürü soru sorulabilir. Felsefî düzlemde, İslâm'da peygamberliğin mahiyetinin tartışılmasını içerebilir. Hukuki düzlemde ise, İslâm toplumunun gelişimi esnasında; ilâhî, tabii kanunlarla ve pozitif kanunlar arasındaki ilişkilerin keşfine götürebilir. Tam olarak siyasal anlamda da şu probleme yol açabilir: Siyasal otorite kavramı, sürekli gelişen İslâm ümmeti içinde hangi noktada, hangi aşamada ve ne şekilde ortaya çıkar?

*Emânet* ve *velâyet* kavramları, sözleşme fikrine uygun görünmektedir. Herhangi bir anlaşma iki tarafı gerektirir: Soru şudur: Bu taraflar kimlerdi? *-mmet*, Allah ile insan arasındaki bir ilk mukavele fikri üzerine kuruluydu. İnsan, iradesini Allah'ın iradesine teslim etmiş, karşılığında da Allah, peygamberler aracılığıyla sürekli ilâhî hidayeti va'detmiştir. Böylece insan, kendisine peygamberler tarafından verilen ilâhî kanunların muhafızı olmuştur. Diğer bir soru da şudur: İlâhî kanunların uygulanması sorumluluğunu Peygamber mi yoksa ümmetin kendisi mi deruhte etmekteydi? Veya ilâhî kanunların toplumda sürekli kılınmasında toplumsal ve bireysel sorumluluk<sup>41</sup> alanlarının arasındaki sınırlar nasıl belirlenir?

Bir kere ümmet'in ahlâkî ve psikolojik esasları ilk sözleşme temeli üzerine inşa edildiğinden, ümmetin gelişimindeki bir sonraki safha, örgütlü otoritenin ortaya çıkışına doğru ilerlemektir. Kuruluş aşamasında Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) kendisi örgütlü otoritenin vekili olarak ümmetin merkez noktası olarak kaldı. Bu nedenden dolayı insanlar genellikle, Peygamber'in,

<sup>40</sup> Kehf (18) 44; Abdulmecid Deryabadi'nin şerhli Kur'ân tercümesine C. IV, sh. 610, d. N. 64 bkz.; Velâyet kavramının geniş bir tartışması için bkz. Ahmed, Manzooruddin, *Pakistan ... Islamic State*, sh. 29-30.

<sup>41</sup> İslâm Hukuku'nda farz-ı kifâye (ortak sorumluluk) ile farz-ı ayn (bireysel sorumluluk) arasında bir ayırım yapılmaktadır.

ümmeti ilâhî bir talimatnâme ile yönettiğine inanarak yanılıya düşmüşlerdir. Oysa gerçek şu ki; o bir hükümdar değildi. Onun önderliği yalnızca peygamberlik görevinin bir parçası, onun bir gereği idi.<sup>42</sup> Fakat O'nun öncelikli görevi, ilâhî kanunları almak, bunları kendi davranışıyla örneklendirmek sonra bu kanunları ortak bir emanet olarak toplumun bütün bireylerine aktarmaktı. Bundan dolayı, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca onun peygamberlik göreviyle seküler yöneticiliği arasındaki sınır, belirsiz ve müphem kaldı. Doğal olarak Peygamber'in ölümünden sonra peygamberlik durmuş, bu sebeple, O'nun peygamberlik görevine halef olma sorunu diye bir şey ortaya çıkmamıştır. Peki *hilâfetürrasûl* (Peygamber'in halifesi olma) veya *hilâfetullah* (Allah'ın halifesi olma) gibi ifadelerle anlatılmak istenen nedir?

### *Hilâfet ve imâmet*

*Hilâfet* terimi ve çeşitli türevleri Kur'ân'da, büyük hadis kitaplarında, ilk tarihî kayıtlarda ve ortaçağ hukuk risalelerinde sık sık yer alır. Genellikle başka bir Kur'ân terimi olan *imâmet*in eşanlamlısı olarak kullanılır. Etimolojik olarak *hilâfet*, "birinin ardından gelme" anlamına gelen *halefe* kökünden türemiştir.<sup>43</sup> Teknik olarak ise, İslâm toplumunun başkanı olarak Peygamber'in halefini (yardıl) seçme kurumu anlamında kullanılmaktadır. Bu klasik kurumda mündemiç takip etme fikri, dört önemli unsuru içerir: 1-Selef (Önceki) 2-Halef (sonraki) 3- Hilâfetin amacı 4-Halifelikten kaynaklanan hak ve yükümlülükler. Hilâfet kavramı ele alınırken, bütün bu unsurlar tanımlanmak zorundadır.

Halifelikle ilgili bilgileri değerlendirme sürecinde biz, genellikle iki ana ifadeyle, yani *Hilâfetullah* ve *Hilâfetürrasûl* ile karşılaşmaktayız. Bu ifadelerin çevresinde iki tür teori oluşturulabilir:<sup>44</sup> Eğer biz, *hilâfetullah*'ı (Allah'ın

<sup>42</sup> Bu konunun tartışması hakkında bkz. Abdurrazık, Ali, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hüküm* (Kahire: Matbaatü Mısır, Şirketü Masahime, 1935), sh. 39-80. Görüşlerinin tartışması hakkında bkz. Ahmed, Manzooruddin, *Pakistan ... Islamic State*, sh. 63-64.

<sup>43</sup> Isfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 156.

<sup>44</sup> Ibn Khaldun, (F. Rosenthal çevirisi), *The Muqaddimah*, C. I, sh. 389.

halifesi olma), İslâm'da siyasal otorite kavramını oluşturmak için başlangıç hipotezi olarak alırsak, yukarıda sözü edilen dört unsurla ilgili tamamen değişik cevaplar alırız. *Halife*, Allah'ın halefi olduğu sürece, selef olan Kâdir-i Mutlak Allah'tır. Bu durumda, ya Peygamber'in kendisi ya da toplum halife olarak telakki edilmelidir. Halefliğin amacı ya nübüvvet görevi ya da ümmetin önderliği veya her ikisi birden olacaktır. İlâhî kanunların uygulanmasının nihai sorumluluğu *halifeye* verilmiş olacaktır. Böyle bir faraziyeler silsilesine dayanan İslâm siyaset teorisi zorunlu olarak dört temel kavramı ortaya çıkaracaktır: 1- Allah'ın nihai/kesin egemenliği 2- İnsanlığın yeryüzünde halifeliği 3- Siyasal otoritenin ya peygamberin halifesi ya da ümmet tarafından ifa edilmesi 4- Siyasal otoritenin nihai amacı olarak şeriatın (ilâhî hukuk) uygulanması. İslâm siyasetinde bu kavramların rasyonelleşmesini incelerken ümmetteki siyasal otoritenin nihai odağını belirlemenin çok zor olduğunu görürüz. Diğer bir ifadeyle, tamamen hukukî anlamdan ziyade pratik anlamda İslâm ümmetinin nihai hakiminin kimin olduğunu söylemek zordur. Hukukî olarak Allah'ın mutlak hakim olduğu doğrudur. Fakat, yönetmek için kendisi yeryüzüne inmemekte, ilâhî kanunları alan, bunları uygulayan ve *ümme*ti yöneten Peygamber göndermektedir. Dolayısıyla biz böyle bir mantık zincirini izlersek, siyasal otoritenin pratik anlamda Peygamber'e verildiği sonucuna varabiliriz. Tersine peygamberin rolünü Allah'ın habercisi olarak sınırlarsak o zaman gerçek siyasal otoritenin başka bir yere, mesela ya peygamberin halifesine veya toplumsal yapı olarak ümmete yahut ta ilâhî kanunların zü olan şeriata verilmiş olacaktır. Şayet otoritenin peygamberin halifesine verildiğini farz edersek, bu takdirde peygamberin rolünün sınırlı olduğu, lümünden sonra bunun bittiğini ve dolayısıyla artık toplumun yöneticisi olarak peygamberin halefinin olamayacağı ileri sürülebilir. Bu iki nazariyeyi reddettikten sonra, geriye yalnızca iki geçerli açıklama kalır: 1- Ya siyasal otorite bir bütün olarak topluma verilir 2- Ya da şeriata verilir. Fakat şeriatın egemenliği düşüncesi korunamayacağı gerekçesiyle, son nazariye kolayca geçersiz kılınabilir. Çünkü şeriat bilfiil yasama, uygulama ve yürütme süreçlerinde daima yorumlara maruz kalır. Bundan dolayı otorite, doğal olarak, yasama, yürütme ve ilâhî kanunların ümmet içinde uygulanmasından nihai olarak sorumlu olanlara verilecektir.

Bununla birlikte eğer biz *hilâfetürresûl* ifadesinde mündemiç olan hipotezlerle ilerlersek, karşımıza tamamen farklı bir nazariyeler dizisi çıkar. Pey-



gamber, nihai kanun koyucu olarak egemen (hakim) olacak, Peygamber'in halifesi, halifelik aracılığıyla siyasal otoriteyi üstlenecek ve neticede halife yasama, uygulama ve şeriatın yürürlüğe konması konusunda mutlak ve biricik otoriteye sahip olacaktır. İkinci hipotez bizi hemen meşruiyyet sorununa götürür. Şianın *imamet* teorisi, masum imamlar ve verasete dayalı hilâfet aracılığıyla ilâhî rehberliğin sürekliliği ilkesi üzerine kurulmasından dolayı daha tutarlı görünmekte, bu da hem siyasi hem de dini otoritenin ehl-i beyt mensuplarına verilmesi inancıyla sonuçlanmaktadır. Diğer yanda, Sünnî hilâfet teorisi bu faraziyeleri reddetmekte, ve dolayısıyla çoğunluk yönetimini haklı gören karşı faraziyelere dayanmaktadır. Her ne kadar Şia mezhebi gibi Sünnîler de peygamberliğe inanırlarsa da, ilâhî rehberliğin masum imamlarla sürdüğü düşüncesine, neticede veraseten haleflik teorisine inanmazlar. Tersine sünnî teori, hilâfetin biat temelini vurgular, ki buna göre, *ümme*t halifeyi seçme hakkına sahiptir. Hilâfet, *ehlü'l-hal ve'l-akd* adı verilen ümmetin seçilmiş temsilciler konseyiyle istişare ederek şeriatı uygular.<sup>45</sup> Bu, daha önce Hazret-i Peygamber'in ashabından oluşan *ehlü's-şûrâ* olarak bilinirdi. Bunlar aynı zamanda Kur'an'da *ülü'l-emr* (otoriteyi elinde bulunduranlar) olarak tanımlanmıştır. Sünnî teori icma teorisini de (çoğunluk, veya temsilcileri aracılığıyla ümmetin ortak mutabakatı) vurgular.

Bu farklı iki hilâfet teorisi, yani insanın yeryüzündeki halifeliği kavramı ve tarihi hilâfet kurumu, klasik halifeliği amlî temellere oturtma ve meşrulaştırma çabasındaki ilk muhaddis, tarihçi ve hukukçular tarafından birbiriyle karıştırılmıştır. Bundan dolayı İslâm'da yeniden siyasal bir otorite teorisini inşa etmek için hakikatleri kurgudan, teoriyi uygulamadan ve ideal olanı gerçekten ayırmak zorunludur.

### *Devlet*

<sup>45</sup> Ehlü'l-hal ve'l-akd ifadesi ilk olarak muhtemelen el-Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali tarafından *Kitâbü'l-İbâne* (Haydarabad, Dekken, 1948), sh. 79'da kullanıldı. Daha önceki Ehlü's-şûrâ ifadesi, yerine kullanıldı. Ancak hukukî bağlamda terimi geliştiren, el-Maverdî idi.

Çağdaş siyaset biliminde anlaşıldığı şekilde devlet kavramını keşfetmek için yapılacak herhangi bir çaba, şüphe yok ki; Kur'ân terminolojisi bağlamında tamamen beyhude bir çaba olacaktır. Çağdaş Arap sözlüğünde *devlet* terimi, devlet (state) anlamında, mesela, ed-düvelül'-arabiyye (arap devletleri) gibi, kullanılmaktadır.<sup>46</sup> Ancak biz devletin karşılığı olarak herhangi bir Kur'ân terimini bulamayız. Kur'ân'da devlet terimi yer alır. Fakat bu, devlet anlamında değil, zenginlik anlamında mecâzî olarak (gerçi s.zlük olarak, mübadele edilen mal anlamında el değiştiren şey demektir) kullanılmaktadır.<sup>47</sup> Muhtemelen bu mecazi anlamdadır ki, kavram tek bir elde kalmayan siyasi otorite için kullanılmaya başlanmıştır. Çağdaş siyaset bilimine göre devlet kavramı, belirli bir bölgede yaşayan halk, yasal olarak oluşan bir hükümet, toplum içinde hakim/üst bir güç ve yabancı kontrolünden bağımsızlık gibi unsurları içeren soyut hukuki bir şahsiyeti içerir. Sonuç olarak biz, İslâm'da böyle bir devlet teorisi bulamamaktayız.

### *Siyâdet (egemenlik), mülk (krallık)*

Çağdaş devlet sisteminin merkezî mefhumu, onu diğer insan birliklerinden ayıran egemenlik teorisi ile alakalıdır. Geleneksel olarak kabul gören devletin egemenliği tanımı "mutlak insan üstünlüğü"ne dayanmaktadır.<sup>48</sup> Biz nerede böyle bir insan üstünlüğü bulursak, bu grup, devlet olarak tanımlanabilir. Çağdaş Arap terminolojisinde, *seyyid* (başkan)den türeyen siyâdet terimi, egemenlik için kullanılmaktadır.<sup>49</sup> Kur'ân'da yönetici anlamında seyid terimine atıflar vardır.<sup>50</sup> Fakat siyâdete herhangi bir atfın yapıldığını görmemekte-

---

<sup>46</sup> *Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Ma'hed Dirâsâti'l-Arabiyye, Vesâik ve Nusûs Desâtiri'l-Bilâdi'l-Arabiyye*, Kahire 1955, Fawq Al Adal, *A Dictionary*, sh. 410-416.

<sup>47</sup> İsfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 174-175.

<sup>48</sup> Ahmed, Manzooruddin, *Pakistan ... Islamic State*, sh. 25.

<sup>49</sup> *Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye*, herhangi bir anayasanın önsözüne bkz. Ayrıca bkz. Fawq Al Adal, S., *A Dictionary*, sh. 403.

<sup>50</sup> Yusuf (12) 25.

yiz. *Siyâdet* kavramının Kur'ân'da asla kullanılmadığı ve bunun İslâm siyaset teorisiyle ilgisinin olmadığı sonucuna varabiliriz.

Bununla birlikte *mülk* terimi Kur'ân'da sık sık yer alır. Sözlük olarak krallık, egemenlik, sahiplik, efendilik anlamlarına gelir.<sup>51</sup> Kur'ân'da *mülk* kavramının kökenini ve gelişimini araştıran bir Fransız oryantalist, kelimenin muhtemelen yabancı menşeli olduğunu ve güney Arabistan'dan göç eden Arap kabileleri tarafından merkezî Arabistan'ın Arapça sözlüğüne dahil edildiğini söylemektedir. Krallık kurumu güney Arabistan'ın yerleşik tarım toplumlarında yürürlükteydi. İslâm öncesinin güney Arap krallıkları, Sasani ve Habeş imparatorluklarının doğrudan etkisi altında kurulmuştu.<sup>52</sup> İran'da uygulanan krallık kurumu ise veraset ve hanedanlık ilkesine dayanıyordu. Kral mutlak, bölünmez ve parçalanmaz bir yetki ve güce sahipti. Ne kimseye bir hesap verme, ne de başka bir güce boyun eğme durumundaydı. Krallığın Farsça karşılığının daha belirli olmasının nedeni budur. Farsça'daki padişah ve şehinşah, sırasıyla "kral" ve "kralların kralı" anlamına gelir.<sup>53</sup> Benzer şekilde kadim Hindistan'da, *maharaca*<sup>54</sup> ve *samrat*<sup>55</sup>, sırasıyla, aynı anlamda kullanılmaktaydı. Bu ifadeler bir insanın uhdesine verilen ve veraseten haleflik yoluyla aynı sülalede devam eden büyük bir siyasal güç düşüncesini tazammun eder. Netice olarak krallık kavramı, padişah ile tebaası arasında bir bağımlılık ilişkisini ifade eder. Halkın padişaha karşı herhangi bir hakkı yoktur. Krallık kurumunun gelişimi, kadim doğunun kutsal krallık kavramına kadar geri götürülebilir.

<sup>51</sup> Şah Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, Birinci bölüm, sh. 202; Kur'ân'da farklı anlam ve kullanımları için bkz. Isfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 472-473.

<sup>52</sup> Ryckmans, J., *L'Institutions Monarchique en Arabic avant l'Islam*, (Lovain: 1951), yazar, krallık kavramının orijin, gelişim ve yapısını dikkatle incelemiştir.

<sup>53</sup> Arnold, T. W. *The Caliphate*, (London: Routledge&Kegan lmt., 1965, reprint), bkz. Ek E., sh. 203.

<sup>54</sup> *Büyük kral* anlamına gelen Sanskritçe bir sözcüktür.

<sup>55</sup> Bu da kralların kralı anlamına gelen Sanskritçe bir sözcüktür.

Kur'ân-ı Kerim'de *mülk* sözcüğü tamıyla Allah Teâlâ için kullanılmaktadır. Elbette *mülk* ve *mâlik* kelimeleri sırasıyla, krallık ve kral, anlamında Süleyman, Davud ve Tâlut hakkında da kullanılmıştır.<sup>56</sup> Bu son durumda, *mâlik* peygamber-yönetici anlamındadır. Bu iki istisna dışında, *mülk* ve *mâlik*, daima Allah'a atfen kullanılır. Bundan dolayı, söz konusu terimler Kur'ân'da farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Böyle bir kullanım, İslâmî siyaset teolojisinin temellerini oluşturan İslâm'daki Tanrı kavramına da uygundur. Allah, evrenin Yaraticısı, Sahibi, Rezzâk'ı, Rızık vereni'dir. Bu bağlamda bir başka Kur'ânî ifade olan rubûbiyyet'e de atıfta bulunulabilir.<sup>57</sup> Bu, Allah'ın bir sıfatıdır ve Rabb, Allah'ın isimlerinden biridir. Egemenlik kavramı, Allah'ın bütün bu sıfatlarıyla uyumludur. Dolayısıyla bir çok İslâm mütefekkeri Evrensel/Mutlak Egemenlik'in insana ait olmadığını, çünkü bunun sadece Allah'ın sıfatı olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlayıştan onlar İlâhî Hakimiyet'in siyaset teorisini çıkarmaktadırlar. Eğer Allah evrenin Hâkim'i ise, politik anlamda da Hâkim (Egemen), O olmalıdır.<sup>58</sup>

Ancak, İslâmî bir siyaset teorisi inşa etmek için batı siyaset düşüncesindeki egemenlik teorisinin gelişimini net bir şekilde aklımızda tutmalıyız. Egemenlik terimi ve bunun *suprema potestats* ve *majestas* gibi eşdeğerlerinin insan toplumunda üstün bir merkezî güç düşüncesini tazammun etmektedir. Avrupa'da böyle bir üstün merkezî gücün ortaya çıkışına, orta çağ Avrupa siyaset kültürünün dağılık politik gücünden olumsuz etkilenen dini ve siyasi hareketlerin büyüyen tesiri yol açmıştır. Sonuçta iki devrim, siyasi otoritenin mefhum ve yapısında büyük bir değişiklik meydana getirmiştir: 1- Kilise ile

<sup>56</sup> Süleyman için Bakara (2) 102; Davud için Bakara (2) 251; Tâlut için Bakara (2) 247'ye bkz.

<sup>57</sup> Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Kur'ân kî hr Bünyâdi Istilahât*, (Rampur: Cemâat-i İslâmî, 1951.)

<sup>58</sup> Ahmad, Ilyas, *Sovereignty: Islamic and Modern* (Karachi: Allies Book Corporation, 1965), muhtemelen Pakistan'da geleneksel bir siyaset bilimcinin konuyu en kapsamlı fakat düzensiz ele aldığı bir çalışmadır. Yazar, Karaçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Profesörü ve bölüm başkanıydı.

Devlet'in birbirinden ayrılmasına yol açan Reform Hareketi, 2- Orta çağ kültürünü bağımsız, bütünleşmiş ve birbirine bağlı ulusal kültürlerle dönüştüren Sanayi Devrimi. önceleri krallar, ilâhî hak doktrini marifetiyle yönettiklerinden dolayı mutlak siyasi güce sahiptiler. Bir kitle hareketi olarak ulusçuluğun ortaya çıkışı, güç odağının krallardan halka kaydırıldı ve bunu, halk ile krallar arasında uzun bir mücadele izledi. Bu mücadelede halk, sivil toplumun kaynağının geçerli açıklaması olarak toplumsal sözleşme temellerine dayanan egemenliği elde etme iddiasında başarılı oldu. Siyaset alanında ise halkın egemenliği düşüncesi önem kazanmaktaydı. Benzer şekilde, hukukta ulus-devlet fikri tedricen zuhur etmekteydi. Bu iki düşünce akımı birleştiler ve devlet egemenliği mefhumunu doğurdular.

İslâm tarihinin ilk ve orta dönemleri boyunca; İslâm toplumu böyle bir siyasal gelişme sürecini tecrübe etmedi ve sonuç olarak devlet ve egemenlik kavramları gelişmedi. Bu batılı siyasal kavramlar, İslâm Dünyası Avrupalı güçlerin sömürge egemenliğine boyun eğdikleri on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca İslâm düşüncesine sızdı. Ortaçağ siyasal kurumları, Osmanlı Halifeliği'nin ortadan kaldırıldığı 1924'e, Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde çağdaş Türkiye, ilk kez ortaçağ kurumlarını lağvetmeye, Avrupa çizgisinde modernizasyonun rehberi olarak onun hukuksal, siyasal ve kültürel değerlerini benimseyerek genç Cumhuriyet'i inşaaya karar verdiği döneme kadar sürdü. Yeni Türk Anayasası'nda Türk halkı egemen olarak ilan edildi. Altı ilke -laiklik, milliyetçilik, halkçılık, Atatürkçülük, devrimcilik ve demokrasi- ulusal yapılanmanın araçları olarak kabul edildi. Bu yeni felsefe geçmiş geleneklerden topyekün bir kopma meydana getirdi. Yeni bir siyasi düzen kurarken Türk aydınlarının devrimin başlangıç safhalarında İslâmî terminolojinin çağdaşlaştırılması ile ilgili yaklaşımlarını aklî temellere oturtmaya teşebbüs ettiklerini gösteren yeterli tarihî kanıt sahibiz.<sup>59</sup>

Yukarıdaki tartışmalar ışığında çağdaş siyaset bilimi anlamında, modern devletin en nemli niteliğinin egemenlik olduğunu müşahede edebiliriz. Çağdaş

<sup>59</sup> Ahmed, Manzooruddin, *Pakistan ... Islamic State*, sh. 57-61. Ayrıca Arnold'un *The Caliphate*'inin yeni baskısında yeni bir bölüm olan Sylvia G. Haim'in "*The Abolition of the Caliphate and its Aftermath*" sh. 205-218.

bilgesel devlet herhangi bir dış güçten bağımsız ve toplum içinden gelen herhangi bir sınırlamadan azade olmalıdır. Böyle bir modern devlet kavramı, yukarıda açıklanan İslâmî devlet anlayışıyla uyumu mümkün değildir. İslâm inancına göre; ne bir insan ne de bir grup kendisinin mutlak, daimi, bölünmez ve parçalanamaz egemen olduğu iddiasında bulunabilir, zira bütün bir evrenin yegane Hâkim'i ve nihai gücün bütün sıfatlarına sahip olan sadece Kâdir-i Mutlak Allah'tır. Bu, bir İslâm toplumunda siyasi otoritenin Kur'ân'da yer alan ilâhî kanunlara itaat etmesini ifade eder. İslâm devleti, otoritesi Kur'ân kanunları tarafından tahdit edildiğinden, ne dış ilişkilerini düzenlemede bağımsız, ne de iç politikalarını uygulamada özel hakka sahiptir. Dahası Müslüman ulusların sınırsız siyasal egemenlik talep edemeyecekleri demektir. Bu çıkarımlar, tabii olarak, Allah Teala'nın bütün evrenin Hâkim'i olduğu ve bu sebeple nerede olurlarsa olsunlar, Müslümanların devlet egemenliği kavramına boyun eğdikleri fikrinden kaynaklanmaktadır. İslâm inanç sistemine göre, devlet düşüncesini doğru bir şekilde ifade edebilen hiç bir kavram yoktur. Benzer şekilde, batılı bağlamında anlaşıldıkları şekliyle ulusçuluk, demokrasi, sosyalizm ve kapitalizm kavramları İslâm'a tamamen yabancıdır. Bizim, Kur'ân'da bu modern terimlere tekabül eden ifade ve terimlerle karşılaşmamamızın nedeni budur. Böylece egemenlik ve *mülk* terimlerinin birbiriyle uyumsuz olduğu sonucuna varmak yanlış olmaz. Bir adım daha ileri giderek, bu terimlere dayanarak uygun bir İslâm siyaset teorisinin inşa edilemeyeceği sonucuna varılabilir.

Bir de genel olarak krallık ve hanedanlık için kullanılan *saltanat* ve kral anlamına gelen *sultan* sözcüğü vardır.<sup>60</sup> Bu ifadeler, bu özel anlamda Kur'ân da hiç bir yerde yer almamaktadır. *Sultan, sultanin, sultanen, sultaniye* ve *sallata* gibi Kur'ân'da yer alan sözcükler genellikle şahit, delil veya güç anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Fakat sultan ifadesinin kral ya da monark anlamında kul-

---

<sup>60</sup> Arnold, *The Caliphate*, bkz. ek D., sh. 202.

<sup>61</sup> Şah Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, sh. 123; Kur'ân'daki anlamları için bkz. Isfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 238.

lanılmasına ancak Abbasi hilâfeti döneminde başlandı.<sup>62</sup> Uzak eyaletlerin valileri, hüküm süren halifenin kontrolünden bağımsızlıklarını ilan ettiler. Bununla birlikte özerklik talepleri, halifenin yasal egemenliğinden tam bağımsızlık anlamına gelmemekte, fakat fiilî otoritenin kullanımını ifade etmekteydi. Böylece, İslâm siyaset düşüncesine hilâfet kavramıyla birlikte yeni bir kavram olan *sultan* kavramı da katılmış oldu.

Benzer şekilde *emr*, *imâret*<sup>63</sup> ve *veliyyülemr*<sup>64</sup> gibi Kur'ân terimleri muayyen siyasi anlamlar taşırlar. Kur'ân metninde bu ifadeler çeşitli türevleriyle birlikte yer alır. *Emr* sözcüğü emir, kumanda, sorun ve iş anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı, *emir* terimi Müminlerin Komutan'ı (Emîrül-Müminîn) olarak halife için kullanılmaya başlanmıştı.<sup>65</sup> Kur'ân'da *âmirûn* kelimesi üçüncü çoğul şahıs olarak kullanılmaktadır.<sup>66</sup> Bu sebeple, “y.netimde bulunanlarınız” mealindeki Kur'ân ifadesinin, çoğunlukla yöneticilere delâlet etmekte olduğu düşünülmüştür. Ancak hala İslâm hukukçularının önemli bir çoğunluğu bunu, ulema kesimine kesin bir atıf olarak telakki etmektedir.<sup>67</sup> Eyalet yöneticileri başlangıçta *âmil* veya *ummâl*<sup>68</sup> diye adlandırılmaktaydı, fakat daha sonraları *emir* veya *ümerâ* diye çağrılmaya başlandılar. Böylece, valilik kurumu *imâret* olarak tanımlanmaya başlandı.<sup>69</sup>

<sup>62</sup> Arnold, *The Caliphate*, sh. 202.

<sup>63</sup> Şah Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, sh. 37-38.

<sup>64</sup> Veliyyülemr, *yetki sahibi olan* anlamına gelmektedir. Çoğulu olan *ülemr* için bkz. Nisâ' (4) 59.

<sup>65</sup> Şah Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, sh. 31-32.

<sup>66</sup> Age., sh. 38; Tevbe (9) 112.

<sup>67</sup> Şah Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, sh. 27.

<sup>68</sup> Age., sh. 34; *Amil*, memur demektir, *ummâl* ise çoğuludur.

<sup>69</sup> Chaygan, Ali, *I'Histoire ... Musulman*, sh. 65-72.

Kur'ân'da aynı zamanda *hüküm* terimi ve türevleri de yer almaktadır.<sup>70</sup> Bu terimler kimi zaman karar verme/karar oluşturma anlamındadır. Ancak bu terimlerin yakından incelenmesi, bunların katı siyasi manada, hükümet ve hâkim/yönetici anlamında kullanılmadığını gösterecektir. Bununla birlikte, *hükkâm*<sup>71</sup> (*hâkim*'in çoğulu olan) sözcüğünün yargılayanlar ya da yönetenler manasına kullanıldığı vaki olur. Dolayısıyla, bu Kur'ânî kavramların, daha sonraki moda oldukları haliyle olan kullanımlarının aslî anlamlarıyla çok alakası/bağlantısı yoktur. *Hakeme* terimi de Kur'ân'da yer almakta ve yargılama anlamına gelmektedir.<sup>72</sup> Kelime bu anlamda İslâm öncesi dönemde bile kullanılmaktaydı. İslâm öncesi dönemde düzenlenmiş kanunnâme yoktu. Bu sebeple her hangi bir anlaşmazlık durumunda, sorunlar bir hakim/yargıçtan ziyade bir arabulucu işlevi gören hakeme g.türülürdü. İslâm öncesi dönemde insanlar bireysel adalet arayışı içinde olduklarından kamu adaleti kavramı yoktu. Din adamı ve kahin anlaşmazlıklarda hakem vazifesini g.rürdü.<sup>73</sup> Örgütlenmiş bir yargı kurumu da yoktu. İslâm öncesi uygulama Medine'de İslâm'ın zuhuru sonrasında bile devam ettirilmişti. Ancak bu ihtiyârî hakemlik kurumu, tedricen yerini örgütlü yargıya bıraktı. İkisi arasındaki fark, *kadın*'ın kararları yöneten otorite tarafından işleme konurken, *hakem*'in kararlarının, anlaşmazlığa düşen tarafların n kabulü ile bağlayıcı olması gerçeğinde yatmaktadır. Önceki hakem'in devletin atadığı hakime dönüşmesi, ilk İslâm toplumunun gevşek örgütlü yönetiminin siyasal karakterinde gerçekleşen kesin bir yapısal değişikliğe işaret etmekteydi.

*Şûrâ*, çağdaş İslâm bilginlerinin İslâm'da modern demokrasiyi yerleştirmek için vurguladıkları diğer bir Kur'ân terimidir. Şûrâ, danışma demektir ve Müslümanlara, Kur'ân tarafından, bütün işlerini yaparken birbirlerine da-

<sup>70</sup> Şah Ahmed, *Miftâhu'l-Kur'ân*, sh. 95; Isfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 126-128.

<sup>71</sup> Bakara (2) 188. Urduca'daki hakimiyet teriminin bu kelimedenden türediğine ve hukukî anlamda "egemenlik" manasında kullanıldığına dikkat edilmeli.

<sup>72</sup> Nisâ' (4) 35, 58.

<sup>73</sup> Tyan, E., *Histoire de l'organisation Judiciaire en Pays d'Islam*, 2 cilt, (Lebanon: 1943), bkz. C. I, 53-55.



nışmaları emredilmiştir.<sup>74</sup> Toplum işleri geniş bir eylem alanını kapsar, fakat aynı zamanda, Kur'ân'da ilâhî delâletin net olarak bulunduğu bazı alanlar hariç tutulur. Benzer şekilde Sünnî inanca göre, Peygamber'in uygulamasından rehberlik aldığımız alanlar da şûrânın haricinde kalmaktadır. Bunun gibi bir çok alim, Peygamber'in ashabının ameli, hatta şeriatı tanzim eden ilk dönem fâkihlerinin içtihatları söz konusu olduğunda, şûrânın alanını sınırlamaktaydı. Hz. Peygamber'in yakın arkadaşları *ehl-i şûrâ* olarak adlandırılmaktaydı ve onlar Bedir Savaşı'nda Allah Rasulü'nün istişare ettiği kişilerdi. Bundan dolayı bazı tarihçiler onlardan Ehl-i Bedr olarak bahsederler.<sup>75</sup> Peygamber'in hayatı boyunca uygulanan bu şûrâ kurumu, İslâm'ın ihdas ettiği bir şey değil gerçekte *nedve* olarak bilinen İslâm öncesi kabilesel kurumun devamıydı. Nedve, kabilenin yaşlılarından oluşan bir kabile konseyiydi.. Kabilenin önemli sorunları mecliste ortaklaşa alınan kararlarla çözüme kavuşturulurdu. Kabile konseyi doğal olarak seçimler neticesinde oluşmuyordu, zira yapısı kabileseldi. Aile reisleri, her akraba grubunun temsilcileri olarak temsil edilirdi. İslâm'ın zuhuruyla bu kurum, akrabalık prensibi değil de, dini bağlılıklar doğrultusunda yeniden düzenlendi. İslâm, kabile yapısının akrabalık temelini yıkarak yeni toplumun yapısında büyük bir psikolojik devrim gerçekleştirdi. Şimdi artık toplumun her bir bireyi inançlarından dolayı toplumun asil üyesi olmaktaydı. Kabile toplumsuluğunun İslâmî bireyselciliğe dönüşümü İslâm toplumu tartışmalarına yeni, bir halka dayalı katılımın koşullarını yarattı. Şûrâ kurumu, böyle bir İslâm toplumu bağlamında gelişti. Bununla birlikte şûrâ'nın etkin bir biçimde düzenlenemediği ve ancak kısa bir süre etkin olabildiği görülmektedir. Emeviler döneminde kabile duygusunun yeniden nüketmesiyle birlikte, ilk dönemdeki şûrâ kurumu da zaman içerisinde yerini baskıcı karar alma mekanizmasına (otokratik yönetime) bıraktı. Yine de şûrâ, halkın katılımı esasına dayalı İslâmî siyaset teorisinin teşekkülü için anahtar bir Kur'ân kavramı sunmaktadır.

<sup>74</sup> Şûrâ (42) 38; bkz. İsfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 270.

<sup>75</sup> İbn Kuteybe, *es-Siyâse ve'l-İmâme*, (Mısır, el-Fütûhu'l-Edebiyye, nâşir: Muhammed Mustafa Fehmi, tsz.) sh. 41, her iki ifadeyi birlikte Ehlü's-Şûrâ ve'l-Bedr olarak kullanır.

*İtaat*<sup>76</sup>, İslâm anayasa hukukçuları tarafından siyasi yükümlülük doktrinine delâlet ettiği şeklinde yorumlanan başka bir nemli Kur'ân ifadesini oluşturur. İslâm hukukçuları toplumun beraberliğini koruyacak örgütlü bir otorite ihtiyacını önemle vurgulamışlardır. Onlara göre, örgütlü siyasi otoritenin yokluğunda, şeriat ümmette artık uygulanamaz. Bundan dolayı şeriat, böyle bir anarşi ortamında işlev g.remez. Böylece ümmet de, şeriat olmaksızın hukukî bir zatiyet olarak varlığını sürdüremez. Şeriatın etkin olarak uygulanmasını sürdürmek için her zaman ümmetin bir imamı ya da halifesinin bulunması zorunlu olacaktır. Her Müslüman bireyin imam veya halifeye itaat etmesi mecburidir. Meşhur Kur'ân ayeti, şöyle der: "Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve sizden olan yöneticilere itaat edin."<sup>77</sup> Bu ayet fakihler tarafından ümmetin halifeye mecburi itaat teorisinin temeli olarak nakledilir. Müfessirlere göre "iktidarı elinde bulunduranlarımıza" ifadesi açıkça halifeye işaret etmektedir. Ancak ayetin bu bölümünün yöneticilere işaret etmediğini, şeriatın gerçek muhafızları olan ulemanın hükümlerine boyun eğilmesine delâlet ettiğini iddia eden bazı fakihler de vardır. Siyasi statükonun sürdürülmesine olan parano-yakça ilgi, bir çok fakihi istibdat ve despotizmi meşrulaştırmaya, halife ve sultanların gayrı meşru otoritelerine karşı halkın siyasal direnişe başvurma hakkını reddetmeye itmiştir.<sup>78</sup>

Bu nedenlerden dolayı orta çağ fakihleri hüküm süren halifelere karşı her hangi bir halkçı direnişi geliştirecek herhangi bir teoriyi ihmal etmişler veya kasten görmezlikten gelmişlerdir. özellikle bu hususla ilgilenen bölümler nispeten kısa, muğlak ve karmaşıktır. Ancak Kur'ân'da dikkatlice yapılacak bir inceleme, siyasi otoriteye karşı bir halk direniş kavramının var olduğunu göstermektedir. Gerçekte, İslâm'ın bizzat kendisi kabileciliğe, örgütlü sosyal adaletsizliklere ve kralların mutlak egemen oldukları düşüncesine karşı büyük bir sosyal, siyasal ve ekonomik bir ayaklanma idi. Ancak tarihin akışı içerisinde ayrılıkçı çizgilerde gelişen Müslüman siyaset teorisinin bir sonucu ola-

---

<sup>76</sup> Nisâ (4) 80.

<sup>77</sup> Nisâ (4) 59.

<sup>78</sup> Hilâfet ve fakihlerin görüşleriyle ilgili olarak bu kitabın Beşinci Bölümü'ne bkz.

rak, halifenin etrafında konumlanan ümmet arasında büyük farklılaşmalar ortaya çıktı. Çoğunluk Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat fakihleri siyasi statükoyu savunmaya başlarken, diğer yanda, azınlığı oluşturan fırkalar da devrimci ideolojileri savunmaktaydılar. Bu sebeple, çoğu öğretisi, devrimci teorilerin cesaretini kırdı ve onları baskı aldı.

Bu aşamada *hurûc*<sup>79</sup>, *fitne*<sup>80</sup>, *fesâd*<sup>81</sup> ve *bağâ*<sup>82</sup> gibi terimlere kısaca işaretle etmek yararlı olabilir. *el-Fitne*, *el-fesâd*, *el-bağâ* terimleri siyasal anarşi, iç savaş ve isyan teorilerinin gelişmesine malzeme sağlamıştır. Ancak *el-hurûc* terimi meşru ayaklanma için kullanılır olmuştur. Bundan dolayı Kur'ân temeline dayalı bir İslâmî siyaset düşüncesini ortaya koymak ve bütün bu terimlerin anarşi, iç savaş, isyan ve ayaklanma kavramlarıyla aralarındaki ince farkları net olarak sergileyebilmek için bütün bu kavramların efrâdını câmi, ağıyârını mani olacak şekilde tanımlanması zorunludur. Böylece, hangi büyük olayların meşru isyan kavramı alanına girdiğinin belirlenebilmesi, hangilerinin de düzensizlik, iç savaş ve isyan olarak sınıflandırıldığının görülebilmesi için bu kavramlar ilk dönem İslâm tarihinin taze ve yeni bir yorumunun anahtarları olarak kullanılabilir.

Siyasi direniş, iç savaş, düzensizlik ve isyan kavramlarının tartışılmasıyla bağlantılı olarak bu kavramlarla İslâm'daki *cihad* nazariyesi arasındaki ilişkinin ne olduğu yolunda bir soru yöneltilebilir. Eğer bir Kur'ân terimi olan *cihad*, dar anlamda kafirlere karşı savaş olarak değerlendirilirse; bunun, *üm-metin* iç siyasal sorunlarıyla/çatışmalarıyla ilgisi yoktur. Ancak bu kavram daha geniş anlamda, toplumun kendi içinde İslâmî değerleri korumak, geliştirmek ve tebliğ etmek için müşterek çabası düşüncesini ihtiva eder. Bu anlamda, istibdada, despotizme ve sui istimalde bulunan yöneticilere karşı *el-hurûc* (siyasal direniş), cihadın bir türü olarak değerlendirilebilir.

<sup>79</sup> Isfahânî, R. *el-Müfredât*, sh. 145; harace'ye bkz.

<sup>80</sup> Age., sh. 371-372.

<sup>81</sup> Age., sh. 379-380.

<sup>82</sup> Age., sh. 55-56.

Kapsamlı bir Kur'ân terminolojisi araştırması yaptıktan sonra, şimdi biz, bu terimlerin hangisinin sağlam ve mantıki bir İslâmî siyaset teorisinin inşası için uygun olduğunu belirleme durumundayız. Siyasi teorinin işlevi bir insan grubunda siyasi otoritenin kaynağını, doğasını, alanını ve yapısını açıklamak olduğuna göre; İslâmî bir siyaset teorisinin inşasında, bu farklı boyutları dolaylı ya da dolaysız, aydınlatan kavram ve terimleri seçmek durumundayız. İslâmî bir siyaset teorisi zorunlu olarak Kur'ân'ın temel kelâmî öğretilerine dayandığından, biz iki farklı teori kurabiliriz: 1- İslâm'ın siyasi teolojisi, 2- İslâm siyaset teorisi. İlk şıkta vurgu Kur'ân'ın tevhid, kozmoloji, eskatalogi ve ahlâk gibi ana kelâmî doktrinlerinedir. Bununla birlikte, bu ana kavramlarda temellenen İslâmî siyaset teorisi, kimin kimi ve nasıl yöneteceği sorunları etrafında odaklanmaktadır. Fakat maalesef Müslüman siyaset mütefekkirleri bu farklı iki açıklama biçiminin arasını asla ayırmamışlardır. Bu iki açıklama grubu arasında bir ayırım yaptığımızda, bu iki terim grubunun ve bu terimlere dayanan iki anlayış grubunu tartışarak halledebiliriz İslâm siyaset teolojisi *rabb, mülk, hilâfet, risâlet, şeriat, kıyamet, ceza, azab, nâr ve cennet* gibi terimlere dayanmaktadır. Diğer yandan ise; İslâm siyaset teorisi kelimenin dar anlamında *ümme, velâyet*, tarihî anlamında ise; *hilafet, emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker, şûrâ, içtihad, icmâ, el-hurûc, el-fitne, el-fesâd, el-bağâ ve el-cihad* terimlerine dayanmalıdır. Tevhid (Allah Teala'nın birliğine inanma), İslâm'ın merkezî kavramıdır. Allah Yaratıcı (Hâlık), Rızık veren, Besleyen (Rabb), Güçlü (Kadîr)'dir ve bu sebeple bütün evrenin Egemeni (Hâkim'i) O'dur. O, Adem'i yaratmış ve onu yeryüzünde halife kılmıştır. *Hayr* (iyilik) ve *şerr* (kötülük) aynı zamanda serbest bırakılmışlardır. İnsanlar arasında Peygamberler iyiliğin tebliğcileri, şeytan ise, kötülüğün yayıcısıydı. Şu yeryüzündeki insan, hayatı boyunca bu iki kutup arasında seçimi yapmakta zorlanmaktadır. Peygamberlere tabi olur, bu dünyada salih (iyi) amel işlerse, Allah'ın hükmünü göstereceği Hesap Günü'nde döllendirilecek, ama kötülük yapıp, iblise (şeytan) uyarsa cezalandırılacak ve ebediyyen cehenneme mahkum edilecektir. Başka bir ifadeyle, Allah bütün bir evrenin Hâkim'idir ve insanlar O'nun tebaasını oluştururlar. Fakat O, Hesap Günü egemenliğini icra edecek ve herkesin eylemlerini dikkate alacak ve buna göre davranışlarıyla ya cezalandıracak ya da ödüllendirecektir. Eğer insan tevhid düşüncesine inanırsa; bu, mantıken tutarlıdır. Bundan dolayı İslâm, altı nemli esası içeren bir iman hareketidir: *Tevhid* (Allah'ı birleme), *risâlet* (peygamberlik), *Kur'ân*

(vahy), *kıyamet günü* (hesap günü), *Ahıret* (teki dünya), *cezâ* (dül), *seza* (ceza), *nâr* (cehennem) ve *cennet*. İslâm sözlük olarak, Allah'ın iradesine boyun eğmek demektir ve bu ancak yukarıdaki ilkelere iman etmekle başarılabilir. İman, her bireyin psikolojik dönüşümünün belirli iki aşamasını içerir: 1- Bütün diğer iman nazariyelerini reddetme, yeryüzüne ait kozmik ya da doğa üstü her hangi bir güce inanmayı terk etme, 2- Bütün varlıkların yegane Yaratıcısı, Rızık vericisi ve Terbiye edicisi olan Allah'ın iradesine teslim olma. Böylece İslâm -Allah'a teslim olma- inanan bireyi, bilincin en alt düzeyinden (bu, Kur'ân tarafından, uygun bir şekilde, küfr veya ahlâk anarşisi olarak tasvir edilmektedir), imanın en yüksek düzeyine çıkarır. Bu durumda iman, yeni bir bütünleşme ilkesi sağlar. İslâm (teslim olma) sonucunda ortaya çıkan toplum, Kur'ân tarafından millet (iman toplumu) olarak tanımlanır. Peygamber, ilâhî rehberliğin (vahyin) kaynağı olarak bu topluluğun merkezi haline gelir. İlâhî rehberlik, Peygamber'in lümünden sonra durur. Peygamber arkasında iki şey bırakır: a- Toplumunu, b- Toplumun bireysel ve sosyal yönetimi için Kur'ân'î hükümler.

Peygamber'den sonra, yeni bir süreç başlar. Toplum kendisinin ruhî ve sosyal birliğinin bilincine erer ve kendi içinde Kur'ân'ın hükümlerini uygulamaya çabalar. Toplum siyasi otoriteyi düzenlemenin şartlarını düşünmeye başladığında, bu, onların siyasi bilincinin başlangıcını oluşturur. Kendi aralarından Kur'ân'ın hükümlerini uygulayabilecek, toplumun yeni sosyal birliğini koruyabilecek birini seçerler. Toplumun müşterek otoritesi, halife olarak adlandırılır. O, bu adla adlandırılır, zira o Peygamber'in ardından gelir. Fakat fıkhi ya da dini anlamda kesinlikle Peygamber'in halefi değildir. O, ne bir vahy almaktadır, ne de Peygamber'in güçlerini veya işlevlerini kullanmaktadır. O, sadece ümmetin adayıdır ve Kur'ân'ın ilâhî hükümlerinin koruyucusudur. Bu sebeple, dinî toplum işte şimdi bir siyasi topluma dönüşür. Bu ikisi arasındaki fark, gerçekte şudur: İlkinde dini toplum, nebevî otorite tarafından kontrol edilirken, ikincisinde, toplumun kendisinin yarattığı siyasi otorite tarafından yönetilmektedir. Eğer bu tez kabul edilirse, İslâm'ın halifesinin, Peygamber'in halifesi ya da Allah'ın halifesi olduğu şeklindeki geleneksel görüşü kesinlikle reddetmek gerekecektir. Eğer bu görüşü kabul edersek, halifenin, Allah ya da Peygamber tarafından tayin edildiği hususunda bazı delillerin bulunması gerekir. Ancak bu, böyle değildir. Tersine tarihi kanıt, halifenin toplum tarafından seçildiği şeklindedir. Eğer böyle bir teori ileri sürülse bile,

bu sadece Şîî hilâfet teorisini destekleyecek, Sünnî teoriyi reddecektir. Şîî teori, halifenin Peygamber tarafından tayin edilmesi ilkesini vurgular. Onlar masum imamlar aracılığıyla ilâhî rehberlik teorisine inanırlar. Öte yanda Sünnî teori ise, seçim ilkesine nem verir.

Ümmette siyasi otoritenin ortaya çıkışıyla, ümmet siyasi bir toplum statüsü kazanır. Bundan dolayı, İslâmî siyaset teorisinin ana ilkeleri şu şekilde yeniden belirlenebilir: 1- Müminler İslâm'da bir inanç toplumunu oluştururlar. 2- Onlar Kur'ân ve Peygamber'in sünnetinde yer alan ahlâkî kurallar mecmuasına sahiptirler. 3- Şeriatın etkin bir biçimde uygulanmasını sağlamak için kendi aralarından yetkin birini başkan olarak seçerek siyasi otoriteyi, hilâfet kurumu'nu tesis ederler. 4- Başkan mutlak veya keyfî yetki ve güç kullanamaz, bilakis şûrâ aracılığıyla alınan ortak kararlara uymakla yükümlüdür. 5- Eğer halife toplumun çıkarlarına zıt davranır ya da İslâm kurallarına aykırı her hangi bir şey yapar veya sorumluluklarını yerine getirmezse, halk onu sorgulama ve azletme hakkına sahiptir. Bu sebeple bu beş ilke, mantıkî bir İslâmî siyaset teorisinin can alıcı noktasını oluşturur.

Yukarıdaki tartışmanın ışığında şimdi biz, *ümmet*, *şeriat*, *şûrâ* ve *hurûc* gibi Kur'ân terimlerinin muayyen siyasi anlamlara sahip olduklarını belirtmek konumundayız. Bundan dolayı, tutarlı bir İslâmî siyaset teorisini inşa sürecinde, bu terimlerin Kur'ân, Peygamber'in uygulamaları bağlamında, İslâm tarihinin ilk ve orta dönemlerindeki gelişmelerin ışığında derinlemesine araştırılması zorunludur. Böyle bir inşa yolunda atılacak ikinci mantıkî adım ise, bu kavramları modern siyaset düşüncesi ışığında incelemek ve son olarak da onları modern çağın ihtiyaçlarına uyarlamak olacaktır.