

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



İSLAM'DA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYET
KAYNAKLARI: DİNSEL – TEORİK TEMELLER
VE TARİHSEL UYGULAMA ÖRNEKLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ

HAZIRLAYAN
Mehmet Nazım UYGUR

MALATYA-2017

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
**İSLAM'DA SİYASAL İKTİDARIN
MEŞRUIYET KAYNAKLARI: DİNSEL –
TEORİK TEMELLER VE TARİHSEL
UYGULAMA ÖRNEKLERİ**
YÜKSEK LİSANS

DANIŞMAN
PROF. DR. Ahmet KARADAĞ

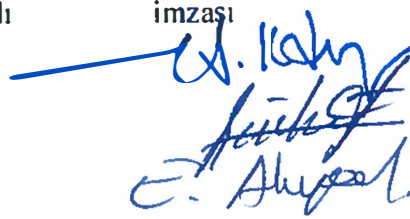
HAZIRLAYAN
MEHMET NAZIM UYGUR

Jürimiz 10.07.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans tezi (oybirliği) ile başarılı bulunarak Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi Bilim Dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ
2. Yrd. Doç. Dr. Fikret BİRDİŞLİ
3. Yrd. Doç. Dr. Ender AKYOL

imzası



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun
tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İslam’da Siyasal İktidarın Meşruiyet Kaynakları: Dinsel – Teorik Temeller ve Tarihsel Uygulama Örnekleri” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlaka uygun şekilde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım eserlerin tamamının metin içinde ve kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterildiğini belirtir, bunu onurumla tasdik ederim.

Mehmet Nazım UYGUR



ÖNSÖZ

Hazırlamış olduğum Yüksek Lisans Tezinin başlangıcından itibaren her aşamasında ve son halini almasında desteğini esirgemeyen, her türlü bilgi ve tecrübesini paylaşan ve akademik gelişmemde büyük emekleri olan saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Bununla birlikte yüksek lisans eğitimim boyunca siyaset ve sosyal bilimler alanında bilgi ve tecrübemin artmasına katkı sağlayan bütün hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezin hazırlanması sürecinde sıkıntılı anlarımda her zaman yanımda olan başta Annem Hanım UYGUR ve Babam Abdulkadir UYGUR olmak üzere ailem ve tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Mehmet Nazım UYGUR

ÖZET VE ANAHTAR KELİMELEER

İSLAM'DA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYET KAYNAKLARI: DİNSEL – TEORİK TEMELLER VE TARİHSEL UYGULAMA ÖRNEKLERİ

Mehmet Nazım UYGUR

Yüksek Lisans Tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ

Malatya, 2017

İslam'da Siyasal İktidarın Meşruiyet Kaynakları: Peygamber Döneminden Günümüze Kadar Dinsel Uygulamaları, Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2017.

Dünyadaki tüm toplumlarda siyasal iktidarlar meşruiyetlerini geleneksel ya da modern bir kaynağa dayandırmaktadırlar. Bu, yönetimlerin istikrarlı olması için zorunlu bir durumdur. İslam'da da siyasal iktidarların meşruiyet temelleri bazı dönemler farklılık arz etse de temel kaynak Kur'an ve sünnete olan sadakat olmuştur. Bazı dönemlerde bu iki temel kaynağın ortaya koyduğu şura, biat veya liyakat ilkelerine aykırı bir şekilde iktidarlar yönetmişse de temelde meşruiyet kaynağı kutsal kitap olmuştur. Burada yöneticilerin karizmaları, farklı kabile veya topluluklardaki güç ilişkisi, aile bağları veya ideolojik ve bürokratik bağlar siyasal iktidarların seçilmesinde etkin rol oynamıştır. Bu anlamda en iyi model olarak niteleyebileceğimiz Peygamber ve Dört halife döneminden sonra meşruiyet kaynaklarında dönüşüm yaşandığı görülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, İslam'da siyasal iktidarın meşruiyet kaynaklarını Peygamber döneminden günümüze kadar dinsel uygulamalar temelinde incelemektir. İlk olarak siyasal iktidar ve meşruiyet ile ilgili kavramlara değinilmiş ve sonrasında geleneksel ve modern meşruiyet kaynakları ele alınmış. Dördüncü bölümde İslam'da siyasal iktidarın meşruiyet kaynakları incelenmiş ve son bölümde geleneksel ve modern dönem uygulamalarıyla meşruiyetin gelişim temelleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal iktidar, Meşruiyet, Otorite, İslam, Şura, Biat

ABSTRACT AND KEY WORDS

“LEGITIMACY SOURCES OF POLITICAL POWER IN ISLAM: RELIGIOUS – THEORETICAL BASIS AND HISTORICAL PRACTICE SAMPLES”

Mehmet Nazım UYGUR

Master Thesis Political Science and Public Administration

Advisor: Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ

Malatya, 2017

Political powers in all societies around the world base their legitimacy on a traditional or modern source. This is a necessary condition for governments to be stable. In Islam, although the legitimacy of political powers is different in some periods, the main sources of loyalty is the Qur'an and the Sunnah. Although some periods ruled the powers in contradiction with the principles of shura and merit, basically legitimacy became Qur'an. The powers of administrators, the power relations between different tribes or communities and the ideological and bureaucratic ties played an active role in the elevation of the political powers. In this sense, it is seen that after the periods of the Prophet and the Four Caliphs, which can be regarded as the best model, there is transformation in the sources of legitimacy.

The purpose of this study is to examine the legitimacy sources of political power in Islam on the basis of religious practices from the Prophet to the present. First, concepts related to political power and legitimacy were addressed and then the sources of traditional and modern legitimacy were discussed. In the fourth part, the sources of legitimacy of political power in Islam are examined and in the last part tried to put forward the bases of development of legitimacy in traditional and modern period practices.

Key Words: Political power, Legitimacy, Authority, Islam, Shura, Bay'ah

**İSLAM'DA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYET KAYNAKLARI: DİNSEL –
TEORİK TEMELLER VE TARİHSEL UYGULAMA ÖRNEKLERİ**

Mehmet Nazım UYGUR

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	I
ÖNSÖZ.....	II
ÖZET VE ANAHTAR KELİMELER	III
ABSTRACT AND KEY WORDS.....	IV
TABLolar LİSTESİ.....	VIII
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	IX
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları	2
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	3
1.3. Araştırmanın Hipotezleri.....	3
1.4. Araştırmanın Yöntemi	5
2. SİYASAL İKTİDAR VE MEŞRUIYET	6
2.1. Devlet ve Egemenlik	6
2.2. İktidar ve Siyasal İktidar	8
2.3. Otorite.....	10
2.3.1. Geleneksel Otorite	11
2.3.1.1. Monarşi.....	12
2.3.1.2. Patrimonyal Otorite	13
2.3.1.3. Feodalite	13
2.3.2. Yasal – Ussal Otorite.....	14
2.3.3. Karizmatik Otorite.....	14
2.4. Meşruiyet.....	14
3. TEMEL MEŞRUIYET KAYNAKLARI VE TEORİK YAKLAŞIMLAR	17
3.1. Geleneksel Meşruiyet Kaynakları	17

3.1.1.	Din ve Kutsallık	17
3.1.2.	Gelenek ve Kültür	18
3.1.3.	Karizma.....	18
3.1.4.	Mitoloji	19
3.2.	Modern Meşruiyet Kaynakları.....	20
3.2.1.	Devlet	20
3.2.2.	Toplum	21
3.2.2.1.	Birey.....	21
3.2.3.	İdeoloji.....	22
3.2.4.	Bürokrasi.....	23
4.	İSLAM'DA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYET KAYNAKLARI	26
4.1.	İslam ve Siyasal İslam	26
4.2.	Siyasal İktidarın Meşruiyet Kaynakları.....	26
4.2.1.	Din.....	27
4.2.1.1.	İslamiyet'ten Önce Din Anlayışı	28
4.2.1.2.	İslamiyet'te Din Anlayışı	29
4.2.2.	Devlet ve Egemenlik	30
4.2.2.1.	İslam Öncesi Topluluklarda Devlet	30
4.2.2.2.	Peygamber Muhammed ve Dört Halife Döneminde Devlet Kavramı	31
4.2.3.	Şura.....	32
4.2.4.	Biat.....	35
4.2.5.	Şeriat.....	35
5.	İSLAM'DA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYETİNİN DİNSEL UYGULAMALARI	37
5.1.	PEYGAMBER MUHAMMED VE DÖRT HALİFE DÖNEMİ	37
5.1.1.	Peygamber Muhammed Dönemi	38
5.1.1.1.	Medine Vesikası	39
5.1.1.2.	Veda Hutbesi	42
5.1.2.	Hilafet ve Dört Halife Dönemi.....	43

5.1.2.1.	Ebu Bekir'in Halifeliği	47
5.1.2.2.	Ömer'in Halifeliği	50
5.1.2.3.	Osman'ın Halifeliği	51
5.1.2.4.	Ali'nin Halifeliği	53
5.1.2.5.	Dört Halife Döneminin Değerlendirilmesi	54
5.2.	SÜNNİ İSLAM GELENEĞİNDE MEŞRUIYET	55
5.2.1.	Emeviler Dönemi	56
5.2.2.	Abbassiler Dönemi	60
5.2.3.	Memlük Himayesindeki Abbasi Halifeliği	63
5.2.4.	Osmanlı Dönemi	64
5.3.	ŞİA GELENEĞİNDE MEŞRUIYETİN DAYANAKLARI	66
5.3.1.	Şia İnancının Doğuşu ve Dayanakları	67
5.3.2.	Fatimiler Dönemi Meşruiyet Anlayışı	69
5.4.	MODERN DÖNEMDEN BAZI ÖRNEKLER	70
5.4.1.	İran	71
5.4.1.1.	1979 İran İslam Cumhuriyeti Öncesi Siyasal İktidarın Meşruiyeti	71
5.4.1.2.	İran İslam Cumhuriyeti Döneminde Meşruiyet Kaynakları	74
5.4.2.	Suudi Arabistan	76
5.4.2.1.	Suud Ailesi ve Vehhabi Harekatı	76
5.4.2.2.	1932 Suudi Arabistan Krallığı ve Meşruiyeti	77
5.4.3.	Mısır	79
5.4.3.1.	641 – 1922 Döneminde Mısır	79
5.4.3.2.	1922'den Günümüze Mısır'da Meşruiyet Kaynakları	80
5.4.4.	Türkiye	81
5.4.4.1.	Osmanlı'nın Son Döneminde Meşruiyet Kaynaklarındaki Dönüşüm	82
5.4.4.2.	Cumhuriyet Dönemi Siyasal İktidarın Meşruiyeti	83
5.4.4.2.1.	Tek Partili Dönem	84
5.4.4.2.2.	Çok Partili Dönem	85
SONUÇ	87	
KAYNAKÇA	90	

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 2.1. Weber'in otorite tipleri ve özellikleri.....	11
Tablo 5.1. Osman göreve geldiğinde ve geldikten sonra bazı önemli vilayetlerdeki değişim	52
Tablo 5.2. Emevi Dönemindeki Halifeler	57
Tablo 5.3. Abbasi Dönemindeki Halifeler.....	62
Tablo 5.4. Mısır'daki Memlûk Sultanlığı Himayesi Altındaki Abbasi Halifeleri	64
Tablo 5.5. Osmanlı Devleti'nin Ridaniye Muharebesini Kazanarak Memlûk.....	65
Tablo 5.6: İmamîye Şiasına göre On İki İmam	67
Tablo 5.7: Kahire'de Hüküm Sürmüş Olan Şii-Fatîmî Halifeleri	70

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 2.1. Meşruiyetin çerçevesi	15
Şekil 5.1. İran'ın Siyasi Yapısı	74



1. GİRİŞ

Siyasi İktidarlar uzun süre ayakta kalmalarını sürekli zor kullanmalarına borçlu değillerdir. Aksine Siyasi iktidarların barışçı biçimde devamı onun az veya çok meşru olmasına bağlıdır. Meşruluk, iktidarın bağlayıcı karar alma ve emretme yetkisine vatandaşların rıza göstermesi demektir (Erdoğan, 2009: 3-6). Siyasal meşruluğun nasıl ortaya çıktığı ve türleri genel olarak klasik ve modern meşruiyet türleri olarak sınıflandırılmıştır. Geleneksel meşruiyet kaynakları olarak gelenek, karizma ve genel normlar sıralanırken modern meşruiyet kaynakları birey, toplum, ideoloji, bürokrasi olarak sıralanmıştır.

İslam toplumu Peygamber Muhammed döneminde Peygamberin sevgisinin kazanıldığı ve İslam'ın giderek yayıldığı bir döneme tanık olmuştur. Dört Halife döneminde de İslam'ın benimsenmesi artmıştır. Bu dönemde dört halifenin de Medine halkının biatı yani halkın onayıyla halife oldukları görülmektedir. Güce ve zora dayanmayan bu meşruiyet anlayışının dört halife döneminden sonra değiştiği gözlemlenmektedir. Emeviler ile birlikte asırlarca sürecek olan ve babadan oğula geçen yönetim biçimleri varlığını sürdürmüştür.

1876 Kanuni Esasi ile anayasal meşruiyete geçilmiştir. Osmanlı devletinin yıkılması ve Halifeliğin kaldırılmasıyla İslam ülkelerinde anayasal meşruiyet daha hızla yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde bazı İslam devletlerinde iktidar mücadelesi veren grupların iktidarı ele geçirmek için demokrasi ve seçimleri kullandıkları görülmektedir. Bazıları ise dini bir devletin kurulmasında ısrarcı olmuşlardır. Bunlara göre dini yönetim, yöneticisi ister halk kanalıyla ister güç kullanarak isterse de askeri müdahale ile gelmiş olsun, sadece, İslami şeriatı uygulamaya dayalı olan kendi meşruiyetine dayanır (El Katip, 2013: 16-18).

Modernizm ile birlikte birçok İslam ülkesi laik bir düzene geçmiştir. Fakat bazıları bu laik düzen içerisinde de dini bir meşruiyet kazanmaya çalışmıştır. Bu anlamda Halifeliğin son bulmasından günümüze kadar nüfusunun çoğunun Müslümanlardan oluşan ve İslami söylemler ile iktidar mücadelesi veren ülkelerin durumu incelenmeye değerdir. Suudi Arabistan, İran, Mısır ve Türkiye bu çalışmada

örnek ülke olmuşlardır. İran’da siyasal meşruluğun kaynağı Şia olmuştur. Şia’ya göre cemaatin tek meşru lideri İmamdır. Geçici yönetimler meşru değildir. Suudi Arabistan’da ise Vahhabi ve Suud ailesinin ittifakı ile güçlü bir yönetim kurulmuş ve en büyük meşru güç Suud hanedanı olmuştur. Laik bir yönetim tarzını benimseyen Mısır’da yönetimlerin meşruiyeti her zaman tartışmalı olmuştur. Çeşitli İslami gruplar bu anlamda Mısır yönetimlerini meşru görmemişlerdir. Türkiye’de de Cumhuriyetin ilk yıllarıyla birlikte İslam toplumunun ciddi sıkıntılar yaşadığı bir dönem başlamıştır. Çok parti hayata geçiş ile İslami partiler seçimlere girebilmiş ve toplumun yoğun desteğini kazanmıştır.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları

İslam’da yöneticilerin meşruiyetlerini sağlamaları için izledikleri yolu tarihi kaynaklara ve İslam araştırmalarına dayanarak ortaya koymak bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu araştırmada, tarihsel uygulamalarıyla İslam Devletlerinde yönetici seçimleri ve bu yöneticilerin yönetilenlerle ilişkisi ele alınmıştır. Burada Kur’an-ı Kerim’de devlet yönetimi ile ilgili hükümler, Dört Halife dönemi gelişmeler, sonraki dönemdeki İslam araştırmacılarının ve tarih kitaplarının bu konudaki yorumları başvurulacak temel kaynaklardan olacaktır.

Bu çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. İki, üç ve dördüncü bölümlerde kuramsal çerçeve ve konunun teorik yönü üzerinde durulmuştur. Burada din, İslam ve meşruiyete ilişkin birçok kavram geniş olarak incelenmiş ve tarihi örneklerle zenginleştirilmiştir. Özellikle İslam’da devlet başkanının seçilme yeterliliği, geçerlilik şartları ve buna dair toplumun yöneticileri meşru görme koşulları ele alınmıştır. Çalışma, Peygamber Muhammed döneminden günümüze kadar ki İslam toplumlarıyla sınırlıdır. Meşruiyetin geleneksel ve modern kaynakları işlenmiştir. Tarih boyunca mikro düzeyden makro düzeye kadar ailede, toplumda yöneten veya muhatap olunanın ilişkilerde bir meşruiyeti aranmıştır. Bu meşruiyet özellikle geleneksel anlayışta aile reisi olmaktan, bir kabilenin en bilge kişisi olmaktan, bir toplumun en yaşlı üyesi olmaktan veya ilahi bir güç tarafından seçildiğine yönelik olan inançtan sağlanmaktadır. Modern meşruiyet kavramları ise bürokrasi, ideoloji, devlet ve toplum olmuştur.

Çalışmanın son bölümünü oluşturan ve Siyasal İslam – Meşruiyet ilişkisini inceleyen üçüncü bölümde 1400 yılı aşkın bir süre incelenmiştir. Peygamber Muhammed ile başlayıp günümüze kadar gelen bu süreçte İslam devletlerindeki veya İslami bir söylemle iktidara gelen yöneticilerin dayanakları ele alınmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bir yönetim sisteminin olmazsa olmazlarından olan meşruiyet kavramı siyasal İslam için de çokça tartışılmıştır. İçinde biat kültürünü barındıran İslam'da Peygamber Muhammed'den günümüze Halifelerin veya İslam devletlerinin başkanlarının meşruiyet kaynaklarına sıkça dikkat çekilmiştir. Özellikle günümüzde Batı görüşünde en iyi model olarak tanımlanan demokrasilerde ilahi bir dinin meşruiyeti eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bilgiler ışığında Siyasal İslam'daki yöneticilerin yönetim anlayışlarında ne kadar haklı olup olmadıklarını, yönetimdeki adalet ve eşitlik ilkelerinin ne ölçüde işlendiğinin ve bu yöneticilerin yönetilenlerden ne derecede olur aldıklarının incelenmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada İslam'da siyasal iktidarın meşruiyet kaynakları çerçevesinde ilk İslam devletinin kuruluşundan günümüzdeki İslam devletlerine kadar siyasal iktidarın meşruiyet temellerinin incelenmesi amaçlanmaktadır. İlk İslam devletinin kuruluşundan günümüzdeki İslam devletlerine kadar yöneticilerin seçilmesi ve bu yöneticilerin hesap verebilme imkanlarının incelenmesi amaçlanmıştır.

1.3. Araştırmanın Hipotezleri

Genel anlamda meşruiyet kavramı için toplumsal rıza en gerekli olgudur. Siyasi İktidara toplumsal rıza gösterildiğinde meşruiyet sağlanmış olur. Bu geleneksel ve modern meşruiyetin ikisi için de geçerlidir. Bu anlamda toplumun siyasi iktidara karşı ciddi bir gücünden bahsedilebilir. Fakat siyasal iktidarların toplumun tercihlerini belirleme veya toplumdaki zorla rıza alma yoluna gitmesiyle toplumun bu gücünü elinden aldığı dönemler de olmuştur. İnanç, kabile ve ya etnik yapı ayrımı gözetilmeden şura ilkesi çerçevesinde bir yönetim anlayışı ortaya koyan Peygamber çeşitli zorluklarla karşılaşsa da kendini topluma tanıttıktan sonra büyük bir meşruiyet krizi ile karşılaşmamıştır. Öyle ki farklı inançlara sahip topluluklarla anlaşmalar imzalamış ve

inançları konusunda özgürlükler tanımıştır. Dört halife döneminin sonlarına doğru ise ortaya konan bu nizam mezhepsel ayrışmayı beraberinde getirecek çeşitli karışıklıklarla zarar görmüştür. Bu anlamda Peygamber döneminden günümüze kadar İslam toplumlarında yaşanan meşruiyet anlayışı ile ilgili şu hipotezler ortaya konabilir:

- Peygamber Muhammed döneminden günümüze kadar İslam tarihinde gerek Halife olarak adlandırılan gerekse Sultan ya da Devlet Başkanı olarak adlandırılan yöneticilerin seçilmesi ve yönetmesinde meşruiyet kaynakları çeşitli dönemlerde değişmiştir.
- Peygamber Muhammed döneminden günümüze biat anlayışındaki değişiklik ve toplumsal denetimin azalmasıyla iktidarlar belirli bir gurubun vesayeti altına girmiştir.
- Peygamber döneminde meşruiyet Peygamberin karizmatik şahsında, topluma karşı gösterdiği adil yönetimde ve manevi özelliğinde ortaya çıkmıştır.
- Emeviler döneminden sonra Peygamberin ve Kutsal Kitap'ın ortaya koyduğu ilkelere yönelik tavizler verilmesiyle farklı bir meşruiyet anlayışı ortaya çıkmıştır.
- Şura komisyonunun gücü ve etkinliği azalmıştır.
- Yönetici seçilme kriterleri veraset sistemine dönmüştür.
- Günümüz meşruiyet anlayışında batı demokrasi söylemi ile İslam söylemi bir arada meşruiyet temelli olarak kullanılmıştır.

İktidarların olmazsa olmazlarından olan meşruiyet yıllarca bilim insanları tarafından tartışılmıştır. İslam'da da hükümet, iktidarın meşruiyet kaynağı ve toplumun yönetici seçilmesindeki rolü bir kez daha bu anlamda çalışmaların devam etmesi, konunun öneminin artmasına ve güncelliğini korumasına katkı sunabilecektir. Görünen o ki söz konusu konuda çalışmalar devam edecektir. Dolayısıyla bu çalışma siyaset biliminde sonraki yıllarda İslam ve meşruiyet konusunu ele alan çalışmalarda bir kaynak teşkil edebileceği düşünülmektedir.

Siyasal İslam tartışmaları yıllarca süregelmiş ve bugün de güncelliğini korumaktadır. Bunun en temel tartışma konularından birisi de meşruiyet konusudur. Bu çalışma, İlk İslam devletlerinden modern döneme kadar inceleyeceğimiz meşruiyet

kavramı Hilafet ile yönetilen bir imparatorluktan sonra kurulan ve resmi dini İslam olan Türkiye'nin de mevcut durumunu ortaya koyacağından önem arz etmektedir. Türkiye'de siyasal İslam'ın meşruiyetinin incelenecek olması ileriki dönemde günümüzün iyi algılanması açısından ve muhtemel iktidarların çizeceği politikalar açısından yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Giriş ile birlikte beş bölümden oluşan bu çalışmada ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde daha çok konunun teorik yönü üzerinde durulmuştur. Son iki bölümde ise ağırlıklı olarak rivayetler, hadisler ve çeşitli tarih ve siyaset bilimi kaynaklarından faydalanılarak her dönemin iktidarlarının uygulamaları teori ile bağdaştırılarak değerlendirilmiştir.

Literatür taraması şeklinde yapılan bu çalışmada konunun teorik yönü ortaya konulduktan sonra, 1400 yılı aşkın bir sürede İslam coğrafyasında gerçekleşen iktidar değişiklikleri ve bunların toplum tarafından onay süreçleri ele alınmıştır. Peygamber Muhammed'in ve Kutsal Kitap'ın çizdiği yol haritası referans alınmış ve sonraki yönetimler bu çerçevede meşruiyet testine tabi tutulmuştur. Bu çerçevede her yönetim anlayışı ortaya konan geleneksel ve modern meşruiyet kaynaklarının örneğini teşkil etmiştir. Yöneticilerin toplumdan onay almasını etkileyen unsurların yöneticinin karizması mı, geleneklerin etkisi mi, ideolojiler mi olduğu konusunda birtakım soruların cevabı aranmıştır.

Son bölümde Peygamber'den günümüze İslam coğrafyasında gördüğümüz iktidarların meşruiyet kaynakları bu teorik alt yapı ile uygulamaların birleştirilmesi yöntemi ile ortaya konmaya çalışılmıştır.

2. SİYASAL İKTİDAR VE MEŞRUIYET

Toplumun yapısal olarak birbirinden farklı gruplardan oluşması, bu grupların kendi bünyelerinde örgütlenmelerini de beraberinde getirmektedir. Toplumdaki bu grupların her birinde bir iktidar yapısı ve iktidar ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Toplumda emretme ve itaate dayanan bu iktidar ilişkisi toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri açısından bir gerekliliktir. Toplumun çeşitli gruplarında görülen iktidar ile siyasal iktidar arasında farklar vardır (Teziç, 2009: 88-90). Örneğin siyasal iktidarın en ayırt edici özelliği özel gruplardaki iktidarın tersine global toplumda ortaya çıkmasıdır. Kabile şefleri, antik çağda site yöneticileri, feodal senyörler, modern toplumların hükümetleri siyasal iktidara sahiptir. Buna karşılık, sendika, dernek ve şirket yöneticilerinin iktidarı siyasi değildir (Duverger, 2011: 131-134). Siyasal iktidarın meşruluğu konusu ise söz konusu iktidarın etkinliğini, yasallığını ve sürekli olabilirliği ile doğrudan ilgilidir. Çünkü siyasal iktidarın etkin, yasal ve sürekli olabilmesi için toplumdan olur almış olması gerekmektedir. Onu meşru kılan yegane öge budur. Erdoğan Teziç (2009: 92-94) meşruluğun dönemlere ve ülkelere göre monarşik ya da demokratik olabildiğini belirtmektedir. Ona göre Monarşik meşruiyetler ilahi hukuktan kaynaklanmaktadır. Burada monark iktidarının meşruluğunu dinsel inançtan almaktadır. Demokratik meşrulukta ise meşruiyetin dayanağı seçim ve halktır.

2.1. Devlet ve Egemenlik

Devlet, Arapça bir kelime olup, d-v-l kökünden mastardır. Köken olarak, insanları sevindiren ya da mutlu kılan bir halin bir topluluktan diğerine geçmesi, topluluklar arasında dolaşması anlamındadır (Türçan, 2015: 487). Modern anlamıyla devlet kavramı tarihi süreç içerisinde dönüşüm kazanmıştır. Öyle ki birçok farklı anlamda kullanılmıştır. Bazen belli bir toprak parçası üzerinde siyasi otoriteyi oluşturan idari kurumları, bazen de bu kurumları gerçekleştiren ve siyasi olarak örgütlenerek bir araya gelen toplumu ya da yönetim biçimini ifade eden bir kavram olmuştur (Koyuncu, 2009: 88-90). Devlet tanımı sosyolojik yaklaşıma dayanan ve hukuki mahiyetini esas alan iki guruba ayrılarak incelenebilir. Sosyolojik yaklaşımı benimseyenlere göre devlet, yöneten ve yönetilen ayrışması biçiminde açığa çıkan bir iktidar olgusundan başka bir şey değildir. Hukuki yaklaşımda devlet, salt bir iktidar olgusu olarak değil, kişilik sahibi

soyut bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşıma göre devlet tanımlarında devleti oluşturan unsurlar yani millet, ülke ve egemenlik, tanımın temel unsurlarını teşkil etmektedir (Türcan, 2015: 487-488). Devlet toplumdaki tüm unsurların üzerinde sınırlı olmayan bir iktidara sahip değildir. Kendi ülkesi üzerindeki yetkileri sınırları içinde yaşayan herkesi kapsar. Devletin bu yetkileri toplumun tüm üyeleri açısından bağlayıcıdır. Burada zorunlu olmaktan ziyade toplumun üyelerinin devletin kurallarının kamu yararı için var olduğu inancıyla, kendi arzularıyla devletin kararlarına uymaları söz konusudur. Devletin toplumun daimi çıkarını yansıttığı inancı, devletin kararlarına meşruiyet kazandırır (Heywood, 2015: 125-128).

Egemenlik kavramı yüzyıllardır siyaset biliminde üzerinde durulan ve hala üzerinde tartışmaların devam ettiği bir kavramdır. Egemenlik iç ve dış egemenlik olarak ikiye ayrılır. İç egemenlik kendi toprakları ve vatandaşları üzerindeki üstün otorite olarak tanımlanabilir. Öte yandan dış egemenlik bir devletin diğer devlet veya topluluklarla olan ilişkilerinde bağımsız olmasını ifade eder (Krehoff, 2008: 288). Özellikle Avrupa'daki üstünlük mücadeleleri ile birlikte kavramın ortaya çıkış serüveni hızlanmıştır. Bu süreçte Fransa Kralları ülke içinde kendilerinden başka bir iktidar tanımadıklarını, ülke dışında da kendilerinden üstün bir kudret tanımadıklarını ifade etmek için egemenlik kavramını hukuki bir formül olarak kullanmışlardır (Kapani, 2015: 65). Yani en genel tanımıyla egemenlik, bir gücün kendi üstünlüğünü diğerlerine kabul ettirebilmek için kullandığı bir imtiyaz (Çetin, 2009: 39) ve devletin pozitif hukukun tümüne egemen olmasıdır (Beaud, 2011: 273).

Egemenliğin meşruluğu yasalarla konulmuş ve şahsi nitelikte olmayan bir düzenin varlığıdır. Böyle bir egemenlik kendi çerçevesindeki birimlerin emirlerinin resmi olarak meşru sayılması sebebiyle geçerlidir (Weber, 2014: 52-54). Kendisine egemenliğin devredildiği kişi veya heyetin doğacağı hak ve yetkilerini Hobbes (2016: 136-143) şu şekilde sıralamıştır:

- Bir devlet kuran ve egemenin kararlarına uymakla yükümlü olanların başka bir egemene tabi olmak için aralarında yasal bir sözleşme yapmaları mümkün değildir
- Egemen güçten vazgeçilemez

- *Çoğunluk muvafık oylarla bir egemen tayin ettiği için; karşı oy vermiş olan da diğerlerine uymalı; yani, egemenin yapacağı bütün eylemleri kabul etmeye ve ya, kabul etmediğinde, diğerleri tarafından haklı olarak yok edilmeye razı olmalıdır. Çünkü toplanmış olanların birliğine gönüllü olarak girmiş ise orada iradesini gerektiği biçimde açıklamış ve dolayısıyla, çoğunluğun karar vereceği şeye zımnen söz vermiş demektir.*
- Egemenin hiçbir eylemi yurttaşlarına karşı yapılmış bir haksızlık olamaz. Egemen hiçbir vatandaşı tarafından adaletsizlikle suçlanamaz ve bu gerekçe ile cezalandıramaz.
- Barış ve güvenlik konularında tek yetkili egemenliği elinde bulunduran kişi veya heyettir. Uygun gördüğü takdirde savaş ve barış kararı alabilir. Savaş ve ya barış dönemlerindeki danışman veya memurların belirlenmesi de egemenin eliyle yapılmaktadır.
- Vatandaşların hakları ve yapabilecekleri eylemlere dair kuralları egemen belirler.
- Toplumsal anlaşmazlıkları çözüme kavuşturma ve yargılama yetkisi egemenliği elinde bulunduran kişi ve ya heyete aittir.

Yani devletin güçlerini sadece genel bir irade yönetebilmektedir. Çünkü bireyler arasındaki çıkar çelişkileri, bu çıkarların bileşmesinden ve örtüşmesinden toplumsal bir bağ ortaya çıkarır. Toplum sadece bu ortak çıkarlardan hareketle yönetilebilmektedir. Bu da egemenliğin genel iradenin uygulanmasından başka bir şey olmadığını göstermektedir (Rousseau, 2010: 66-68).

2.2. İktidar ve Siyasal İktidar

İktidar, en geniş tanımıyla bir bireyin veya bir siyasal grubun bir eylemi yerine getirme, kararları uygulama ve onu belirleme yetisi olarak tanımlanabilir. İktidara sosyal hayatın içerisinde her türlü grup ilişkilerinde rastlanır (Kapani, 2014: 56). Siyasi iktidar ise tüm ülke ve toplum üzerinde geçerli, belli bir zaman dilimi içinde kullanılan bir yönetim yetkisidir (Türcan: 2015: 504).

Siyasal iktidar sürekli ve tek meşru irade özelliği gösteren, güç kullanma tekeli olan en üstün irade ve çok boyutlu siyasal ilişkiler ağıdır. Bu anlamıyla devletle aynı anlama gelmektedir. Çünkü sadece devlet bu kadar kapsayıcı bir şekilde üstün bir güç olarak karar alabilir (Çetin, 2009: 35-38). Siyasi iktidar denildiğinde, siyasi karakteri haiz herhangi ya da her bir iktidar değil; tüm ülke ve toplum üzerinde geçerli bulunan iktidar kastedilmektedir. Dolayısıyla siyasi iktidar sosyal iktidarın öteki formlarından ayrılır. Siyasi iktidarı, diğer sosyal iktidar türlerinden ayıran en önemli nitelik kapsam olarak daha geniş olmasıdır. Siyasi iktidar, ülkeyi ve orada yaşayan insanları bütünüyle içine alan tek iktidardır. İnsanların birbirleriyle olan münasebetleri hususunda düzenleyici ve birleştirici bir fonksiyon ortaya koymaktadır. Onu sosyal iktidarın öteki formlarından ayıran diğer özellikler de en üstün iktidar olması ve maddi kuvvet ve cebir kullanma tekeli elinde bulundurmasıdır. Ülke içinde iradesini gerçekleştirmek maksadıyla, gerektiğinde sadece siyasi iktidar zor kullanma ve güce başvurma yetkisine sahip bulunmaktadır. Öteki sosyal iktidarlara etkin oldukları kişiler üzerinde çeşitli yaptırımlar uygulayabilirler. Ancak kuvvet ve zor kullanma yoluna başvurmaları hukuki bakımdan mümkün değildir (Türkan, 2001: 201-204).

Munci Kapani (2014: 59) bu özelliklerin tek başına siyasal iktidarı net bir şekilde tanımlayamayacağını, rıza ve itaat unsurunun da ilave edilmesinin gerektiğini söyler. Yönetilenler genellikle hiçbir zorlamaya gerek kalmadan kendiliklerinden iktidara itaat ederler. Çünkü iktidarlara güce dayanır fakat sadece güç kullanarak istikrarlı bir yönetim sergileyen iktidar görülmemiştir. Russel (2014: 33-35). İktidarın bireyi etkileme yöntemlerini üç maddede ele almıştır:

- *Bedeni üzerine doğrudan doğruya bir güç uygulayarak (örneğin, hapsederek, öldürerek)*
- *Kandırma ve belli bir yöne sevk etme aracı olarak ödül ya da ceza vererek (örneğin, iş vermek veya işsiz bırakmak)*
- *Fikirlerini etkileyerek (propaganda)*

Bir toplum sadece tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde değildir. Bir toplum farklı ama türevlerini muhafaza eden iktidarlara yan yana gelmesi ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir (Foucault, 2014: 144-146). Çünkü beden üzerinde

zorlayıcı güç ordu ve polis ile, ödüllendirme ve cezalandırma ekonomik örgütler ile, fikirleri etkileme ise okullar, dini kurumlar ve siyasi partiler ile yapılır (Russel, 2014: 34-36).

2.3. Otorite

En genel tabiriyle otorite bir güç biçimidir. Bir kişinin diğer kişilerin davranışlarını meşru yolla etkileyebildiği bir araçtır otorite (Heywood, 2011:158). Bu anlamda otorite meşru iktidar anlamına gelmektedir. Çünkü sosyolojik ve psikolojik olarak bir etkinliği ve yetkinliği ifade eden otorite, iktidarın yönetme hakkının yönetilenlerce tanınması ve kabul edilmesini gerektirir (Çetin, 2009: 38-39). Otorite ile iktidar sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılabilmiştir. Fakat ikisi farklı anlamları ifade etmektedir. İktidar birilerini yapmak istemedikleri bir şeyi yapmaları konusunda etkileyebilme kabiliyetidir. Otorite ise gücü kullanabilmek için meşruiyet talebini ifade eder (Iwuh, 2012). Otorite, sadece bireyin veya yurttaşın devlet görevlisi karşısındaki itaatiyle ve ona atfettiği otoriteyle değil devletin temsilcisi olmayan kişilere yapılan itaatle açıklanmaktadır. Bir ağabey, bir öğretmen, bir dini lider de otoriteyle donatılmış bir birey olabilmektedir. Onlar da belirli ölçüde iktidar sahibi kişiler olabilmektedirler (Vergin, 2008: 44-46).

Otoritenin meşruluğuna dair en önemli açıklama onun, düzenin korunması ve siyasal hükümetten yoksun olan durumun barbarlığından ve adaletsizliğinden kaçmanın tek yolu olmasıdır. Bireyleri bir arada tutan ve onlara sosyal kimlik kazandıran bir olgudur otorite. Öte yandan otorite sorgusuz itaati emretmesi, akli ve eleştiri kültürünü yok etmesi açısından da özellikle anarşistler tarafından eleştirilere tabi tutulmuştur (Heywood, 2012: 54).

Otoriteyi meşru bir biçimde gücün uygulanması olarak tanımlayan Max Weber üç tür otoriteden bahseder. Egemenliğin gerekçesi ve meşrulaştırma yolları da denilen (Çapçioğlu, Şahin, Erdoğan, 2010: 51) bu otorite tiplerinde Weber genel olarak meşruiyet üzerinde durmuştur. Ona göre eğer insanların itaat etmeye zorlanmaları gerekiyorsa, bunun nedeni, yöneticilerin meşru olduğuna inanmayışlarıdır (Sennett, 2014: 34-36). Weber'in çalışmasında bahsettiği bu üç otorite tipi: Geleneksel otorite, Yasal – ussal otorite ve Karizmatik otoritedir.

Tablo 2.1. Weber'in otorite tipleri ve özellikleri

OTORİTE	İşleyiş	Özellik	Örnek
Geleneksel Otorite	Gelenek ve Alışkanlıklar	-Yetki sınırları belli değildir. -Weber bunu en yaygın ve ilkel otorite tipi olarak nitelendirir.	Monarşik, Feodal, Patrimonyal
Yasal – Ussal Otorite	Kurallar ve Prosedürler	-Meşruiyetini hukuktan alır. -Modern Toplumlara Özgü.	Bürokrasi
Karizmatik Otorite	Lidere Kayıtsız Bağlılık	-Liderin olağanüstü sayılan nitelikleri vardır. -Lider kutsaldır veya kahramandır.	Devrimci Lider (Peygamber Muhammed, Gandhi, Humeyni v.s.)

2.3.1. Geleneksel Otorite

Eski geleneklere yönelik kurumsallaşmış inanca dayalı olan geleneksel otorite (Sennet, 2014: 33) somut kurallardan oluşan bir yapıya göre çalışır. Yönetenler otoritelerini sağlamak için büyük bir çaba göstermezler (Türküne, 2009: 13). En önemli örneklerinden biri aile üzerinde erkeğin veya köle üzerinde efendinin hakimiyeti olarak örneklendirilebilecek patriarkalizmdir. Bu anlamda kabileler ve küçük gruplar arasında

mevcuttur (Heywood, 2015: 278). Geleneksel otorite patriarkal, patrimonyal ve feodal otorite şekillerinde ortaya çıkmıştır.

2.3.1.1. Monarşi

Tek kişinin hakimiyeti anlamına gelen monarşi, devlet başkanlığı makamının hanedanlık veya veraset yoluyla doldurulan bir kurumdur. Monarşilerde siyasi otorite halkın rızasına dayanmamaktadır. Hiçbir şekilde hesap verebilirliği olmaması nedeniyle demokratik ilkelere aykırı bir görüntü sergilemektedir (Heywood, 2012: 287-290). Anayasal monarşilerde monark her ne kadar tüm gücü elinde tutsa da yasaya göre yönetir. Bu anlamda tirandan farklıdır. Çünkü tiran yasa tanımaz ve kendisinin yurttaşlarına karşı korunması söz konusudur (Göze, 2013: 47). Bu anlamda egemenin pratik ve ya hukuki olarak kontrol edilemeyen bir gücü vardır. Parlamento yoktur, muhalefet yoktur, bağımsız yargı yoktur. Yani egemenin ki hariç neredeyse hiçbir kamu hakkı yoktur (Minogue, 2002: 3-5). Buradaki temel fark monarkın kendini halka sevdirmeye çabasıdır. Çünkü halkın sevgisinden kaynaklanan güçten daha büyüğü yoktur. Monarşilerdeki hükümdarların yönetim anlayışları halkı tamamen kendisine bağlamak ve aynı zamanda halkın güçlü olmasını sağlamaktır. Bu güç hükümdarı daha da güçlü kılar. Halkın yoksul ve zayıf olduğu dönemde onların hükümdara tam anlamıyla boyun eğmesini sağlamak ve sonrasında halkın gücünden faydalanmak monarşilerde sıklıkla görülen bir durumdur (Rousseau, 2010: 124-126).

Monarşinin tüm bu olumsuzluklarına rağmen olumlu yönlerinin tüm bu olumsuzlukları ortadan kaldırdığını düşünen Bodin'in üç temel gerekçesini Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker (2009: 47-50) şu şekilde aktarmaktadır:

- *Bodin, Ailede tek bir başkan, gökte tek bir güneş, evrende tek bir Tanrı olduğu gibi devlette de tek bir egemenin bulunması gerektiğini ileri sürer. Devletin doğal düzene uygun olması ancak monarşide gerçekleşmektedir.*
- *Kral mutlak tek egemen olduğundan kimsenin etkisi altında kalmadan en yetenekli, en bilge kişileri çevresinde toplar ve bunların önerilerinden yararlanır. Aristokrasi ile demokraside ise, yeteneksizler üst görevlere geldiği gibi, yalnızca bilgelere değil, delilerden de öğüt alınır. Bu*

bakımdan, devlet işleri en akıllı ve en sağlıklı biçimde ancak monarşide yürütülebilir.

- *Egemenliğin mutlak, bölünmez, sürekli olabilmesi, kısacası tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için bunun tek bir kişide toplanmış, yani kralın kişiliğinde somutlaşmış olması gerekir.*

2.3.1.2. Patrimonyal Otorite

Geleneksel toplumlarda görülen ve nitelik açısından yönetici erkek ile yönettiği ev halkı arasındaki iktidar - itaat ilişkisinin geniş toplumsal kesimlerin idare edilmesinde kullanılmasıyla ortaya çıkan yönetim tarzı olan patrimonyalizmde bütün iktidar hükümran olanın elinde toplanmıştır (Aslan, 2003: 245). Şahsi bir idari memur topluluğunun ya da askeri gücün gelişmesiyle geleneksel otorite patrimonyalizme dönüşür. Yani otorite temelde gelenekseldir. Ama güç sahibinin otoritesini kişisel özerkliği yoluyla kullanması durumunda patrimonyal otorite ortaya çıkmaktadır. Bu gücün değişimi devam edip zirveye ulaştığındaki durum ise sultanlıktır (Weber, 2014: 76-78). Yani Patrimonyalizm’de memurun kişisel bir bağımsızlığı vardır. Yöneticinin etrafında çıkan bürokrasilerde siyasi kararlar ve işlemler pek kurala bağlı değildir (Turner, 1997: 146-148). Patrimonyalizm daha çok Avrupa prenslik ve monarşilerinin mutlakiyetçi yönetimlerini tasvir etmek için kullanılmaktadır. Sultan yönetimi de patrimonyalizm gibi geleneksel yönetimin bir başka örneğini oluşturmaktadır. Sultan yönetimi daha çok İslam coğrafyasında var olan bir adlandırmadır (Oktay, 2005: 30-32).

2.3.1.3. Feodalite

Ortaçağ’da özellikle Batı Avrupa’da başlayan toplum düzeni olan feodalitede devlet birliği mevcut değildir. Feodalitenin en önemli siyasi özelliği devlet iktidarının parçalanmış olması ve toplumun doğrudan doğruya devlete değil, toprak sahibi senyörlere tabi olmasıdır (Sarica, 1973: 46-48). Bu egemen senyörlerin başkasının emeğinden geçinme ayrıcalıkları vardır. Feodal bey hem büyük toprak sahibi, hem yönetici, hem yargıç, hem polis hem de askerdir. Bu sistemin siyasal bütünle olan bağlılığını sağlayan etkenlerden biri de dindir. Düverger’e (2014: 292-294) göre din, ilkin tanrının istediği düzen gibi göstererek, arta kalanlara senyörlerin egemenliğini kabul etmeye yarar. Fakat aynı zamanda din, tüm efendi, derebeyine hizmetleri

karşılığında kendisine toprak ve yurtluk verilen kişi, şato beyi ve şövalyeleri de arta kalanlar gibi Hristiyanlık, imparatorluk ya da krallık sistemleri içinde bir yere yerleştirir.

2.3.2. Yasal – Ussal Otorite

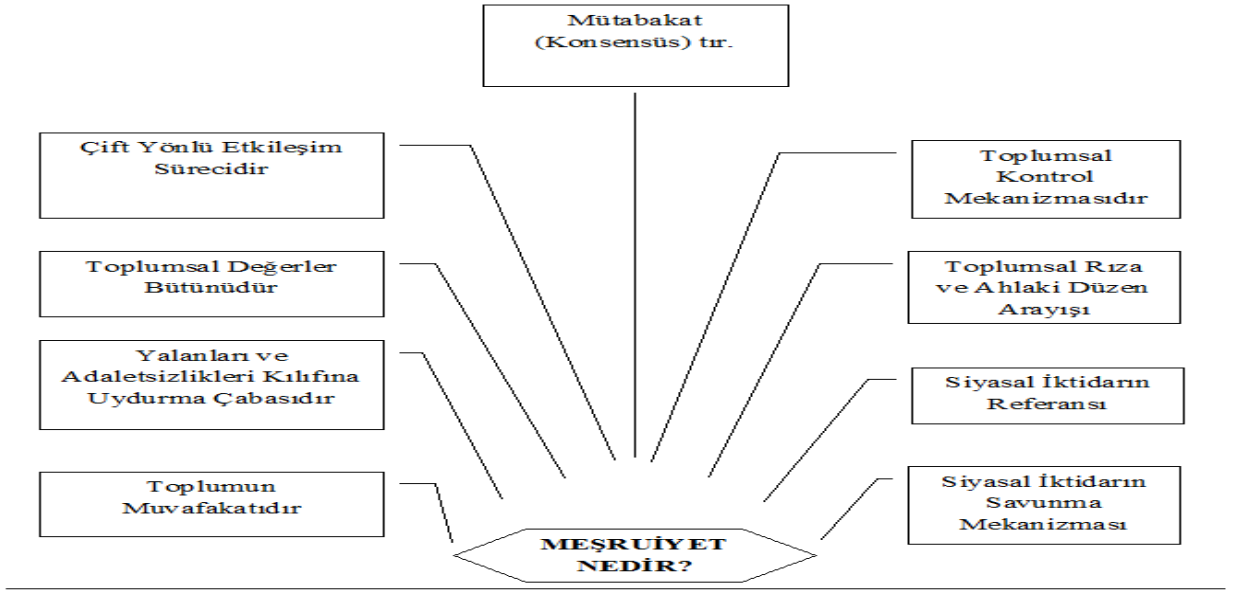
Bu otorite tipi resmi kuralların ve hiyerarşilerin yasallığı inancına dayanır. Meşru bürokratik sistemlerde sıkça görülen otorite tipidir. İnsanların bu otorite tipini meşru görebilmeleri için gücün lidere rasyonellik ve kabiliyet çerçevesinde dağıtılmış olması gerekmektedir (Iwuh, 2012: 6). Yani geleneksel düzendeki işleyişin aksine görevin gerektirdiği nitelikleri taşıyan herkesin bu göreve gelme hakkı vardır. Bu otoritenin gerekçeleri somut ve açıklanabilir ve gerekçeler iktidar sahipleri dahil herkesi bağlar (Sennet, 2014: 33-35).

2.3.3. Karizmatik Otorite

Kutsallık, kahramanlık ve örnek karakter olmaya dayanan bu otorite tipi sıklıkla kriz zamanlarında meşru görülür. Kitlelerin liderlere yükledikleri olağan üstü özellikler liderin toplum tarafından nasıl algılandığı ile ilgilidir (Türköne, 2009: 12-14). Yani bu otorite türünde, bir bireyin kutsallığına veya kahramanca gücüne bir adanmışlık söz konusudur. Var olan bir düzeni yıkan ve yeni bir düzen oluşturan bireylerde görülür. Weber bunlara örnek olarak devrimci liderleri ve Peygamberleri göstermektedir (Sennet, 2014: 33-35).

2.4. Meşruiyet

Meşruiyet kavramı genel itibari ile temel prensiplere uygunluğu ifade eder. Bu temel prensipler doğal hukuka, kamu vicdanına ve ya geçerli bir inanç ve değere yani bir dine ait prensipler olabilir (Akyüzoğlu, 2012: 28). Böylece meşruiyet, bir düzen tesis eder veya otoriter ya da zorlayıcı bir özelliğe hakimdir; dolayısıyla iktidarı veya gücü otoriteye dönüştürür (Heywood, 2015: 278).



Şekil 2.1. Meşruiyetin çerçevesi

Kaynak: (Çetin, 2009) Faydalanılarak Yazar Tarafından Oluşturulmuştur.

Sadece siyasi alan; devlet ve siyasi kurumlar değil aynı zamanda hayatın ferdi ve sosyal yönleri de meşruiyet kavramıyla ilgili olabilmektedir (Okumuş, 2003: 31). Ancak bu çalışmanın amacı doğrultusunda siyasi alana özgü meşruiyet kavramı ele alınacaktır. Siyasi açıdan yöneticiyi itaat edilebilir bulmayı, siyasi gücün toplumdaki yerleşik teamüllerin uygunluğunu ifade eder. Aynı şekilde iktidarın etkinliğini ve sürekliliğini de etkiler (Özkan, 2008). Meşruiyet kelimesi İslami literatür dikkate alındığında dinin temel prensiplerine uygunluğu ifade eder. Pozitif hukukta ise, bir işlemin veya olayın olumlu nitelikteki bir hukuk normuna uygun olmasıdır. Siyasi meşruiyet, yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran yönetimin, yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınması şeklinde kendini gösteren yönetsel güç kurumu olarak tarif edilebilir (Akyüzoğlu: 2012). Yani kısaca siyasi iktidarın varlık sebebinin halkın rızası ve onayıyla, yönetilenler tarafından makul bir anlam kazanmasıdır (Çetin, 2009: 41-43).

Bütün siyasal topluluklarda mutlaka bir siyasal iktidar ve bu iktidarı kullanan, yani karar alma, emir verme ve bu karar ve emirleri gerektiğinde zora başvurarak yürütme gücüne sahip bir kişi veya bazı kişiler daima mevcut olmuştur (Kapani, 2015:

77). Burada meşruiyetten söz edebilmek için bu işleyişin hukuka uygun olması gerekmektedir. Fakat bir devlette hükümetin nasıl iktidara geleceğine dair hukuki bir alt yapı yoksa orada iktidarın meşruiyet sorunu devam etmektedir. Öte yandan hukuk çerçevesinde seçilmiş bir hükümetin hukuk kurallarında değişiklik yaparak diktatörlükle yönetilen totaliter bir devlet oluşturması da söz konusu yönetimin meşruiyetini ortadan kaldırır.

Otoritenin karşı konmaz bir güce sahip olması ve bu nedenle topluma korku salması onun meşru olarak kabul edilmesine yol açmamaktadır. Güç ya da şiddet kullanma egemenin ya da otoritenin özünde vardır fakat salt güç kullanımına dayanan egemenin yönetilenlerin gözünde otoriteye dönüşmesi zordur (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 273-275).

Zorbalık iktidarın hiç kimsenin hakkı olmadığı bir biçimde kullanılmasıdır. Toplum çıkarından ziyade kendi özel çıkarları için iktidarı kullanan zorba yönetimler monarşilerde sıkça görülmesine karşın diğer tüm yönetimlerde de görülebilir. Çünkü yasanın bittiği yerde zorbalık başlar, dolayısıyla tüm yönetimler zorbalığa dönüşebilir (Göze, 2013: 182).

3. TEMEL MEŞRUIYET KAYNAKLARI VE TEORİK YAKLAŞIMLAR

Modern dönem öncesi toplumlarda siyasi ilişkiler ve yöneten yönetilen ilişkisi dini kutsallık veya doğaüstü güçlere olan inançlar çerçevesinde şekillenmektedir. (Çetin, 2009: 53-55). İktidarın geçerliliği bu mitolojik ve dinsel kaynaklara dayanmaktadır. Bu yüzdendir ki eski uygarlıkların bazılarında en yüksek otoriteler kahinler idi. Kahinlerin bu otoritelerini meşrulaştıran güç ise onların insanların içini görebilme yeteneklerinin olduğuna dair inançtı (Sennet, 2014: 174-176). Modern dönem siyasal otoriteler ise meşruiyetlerini Hobbes, Rousseau ve Locke'un kuramlarıyla ortaya atılan güvenlik, eşitlik ve özgürlük ilkelerinden alır (Çetin, 2009: 54-56). Dolayısıyla Peygamber Muhammed döneminden günümüze kadar İslami siyasal iktidarlarını meşruiyetlerinin kaynağının iyi kavranabilmesi için klasik ve modern meşruiyet kaynaklarının neler olduğu iyi irdelenmelidir.

3.1. Geleneksel Meşruiyet Kaynakları

Geleneksel meşruiyetin en belirleyici niteliği temelinde geleneklerin yatmasıdır. Geleneksel meşruiyete uyma aileden ve atalardan devralınmış bir miras sürdürme işidir. Bu sürdürme aynı zamanda dinsellik ve kutsallık içermektedir. Geleneksel meşruiyetlerde kurallar kutsal değerler üzerine kurulmuştur ve kutsallık konusunda bir anlayış birliği vardır. Meşruiyeti sağlayan da bu anlayış birliği olmaktadır (Oktay, 2005: 11-14).

3.1.1. Din ve Kutsallık

Meşruluk, dinin bütünleştirme, sosyalleştirme, sosyal kontrol, yapılandırma, kültür oluşturma, toplumu düzenleme, toplumsal yapıyı değiştirme ve değerler hiyerarşisini sağlama gibi işlevlerinden en önemlisidir. Çünkü meşrulaştırma işlevi diğer işlevlerin gerçekleşmesinde de önemli rol oynamaktadır (Okumuş, 2005: 47-49). Her siyasal iktidar yaptırım uygularken, yönetirken bu uygulamalarını meşru gösterecek bir kaynağa ihtiyaç duyar. Yüzyıllar boyunca bu kaynak gökyüzü, Tanrı, kutsal metinler ve din olmuştur (Kapani, 2015: 77-79). Siyasal iktidar ile dinin gerekleri olan ibadetler iç içe geçmiş ve hatta suç ve günah kavramları birbirinden ayrılmamıştır. İktidarı ellerinde bulunduranların kaynaklarının din ve kutsallık olduğu inancından ötürü bu

kişilere Tanrı – Kral adı verilmiştir. Eski Mısır’da, Çin İmparatorluğunda ve Eski Yunan’da kutsallık atfedilen iktidarlar varlık göstermiştir (Çetin, 2009: 47-49).

Eski çağlarda Mısır’da Firavunlar, Çin’de Göklerin Oğlu ve Türklerde Gök Tengri inancı, orta çağda Papanın iktidarların meşruiyetini Tanrısal buyruklarla veya Kilise doktrinleriyle açıklaması dinin meşruiyetinin örneklerindendir (Altun, 2014: 7). Yazılı olmayan ama içsel olarak bireyleri bağlayıcı nitelik taşıyan bu inanç ve kutsallıklar otoritenin meşruiyeti için yeterli olmuştur (Özdemir, 2014: 74-76).

3.1.2. Gelenek ve Kültür

Gelenek kavramı, kuşaktan kuşağa geçen veya geçmişten bugüne aktarılan her şeyi kapsar (Heywood, 2015: 278-280). İktidarlar eski zamanlardan beri yerleşmiş olan geleneklere uygun bir şekilde güçlerini kullandıklarında yönetilenler bu yöneticilere itaat etmeyi görev sayarlar (Kapani, 2015: 99-101).

Geleneksel iktidar gücünü alışkanlıklardan almaktadır. Hükümdara karşı koymanın ne kadar kötü olduğunu dinsel ve din dışı inançları kullanarak açıklamaya çalışır. Bu yüzden geleneksel iktidarlar için kamuoyu bir tehdit değildir (Russel, 2013: 35-37).

3.1.3. Karizma

Meşruiyet kaynaklarının bir diğer önemli figürlerinden olan karizmatik liderliğin siyasal iktidarlara psikolojik bir boyut kattığını ifade eden Çetin (2009: 53), karizmatik liderliğin fonksiyonunu şu şekilde anlatmaktadır: *“Karizmatik liderlik, toplumun bir insanla bütünleşmesi, dinin, geleneksel iktidarın kısaca bir meşruiyetin bir kişide tecessüm etmesi, eşsiz bir tarihsel misyonun bir kişiyle örtüşmesi, korkunun ve ödüllendirmenin bir kişinin eliyle tüm topluma dağıtılması şeklinde tezahür eder.”* Karizmatik liderlik kişinin statüsü ve toplumsal konumundan ziyade bir çeşit kahraman veya aziz olarak toplumun üzerinde doğrudan ve kişisel etki yaratma yeteneğiyle ilgilidir (Heywood, 2015: 278).

3.1.4. Mitoloji

Olağanüstü kahramanlıkları ve doğaüstü güçleri anlatan hayal ürünü sözlerden oluşan mitolojiler en eski ve güçlü meşruiyet kaynaklarından (Çetin, 2009: 49-52). Özellikle Antik Yunan'daki din anlayışı mitolojik temellere dayanmaktaydı. Yunan mitolojik inancı çok tanrılı bir dini anlayıştı. Zeus, Poseidon, Demeter, Hera ve Hades gibi her birinin evrenin değişik güçlerinden birini kontrol ettikleri ölümsüz tanrı inancı vardı. Tanrıların tanrısı olarak kabul edilen Zeus gökleri kontrol ederdi. Poseidon okyanus ve denizleri, Demeter yiyecek ve tarımı, Hades yer altı dünyasını, Hera ise evliliği ve aileyi kontrol ederdi. Tüm bu tanrılar Olimpos'ta Zeus'un kontrolü altında yaşamaktaydılar (Çaha, 2013: 14).

Tüm toplumlarda mitolojilerin/efsanelerin bu etkileri görülmektedir. Örneğin İran efsanelerinin İran rejiminin ve toplumunun şekillenmesine büyük etkileri olmuştur. Bir efsaneye göre insanların günahkârlığına ve aç gözlülüğüne kızan tanrı Ahura Mazda, dünyadan ışığı almıştır. Böylece yeryüzünde Ehrimen hüküm sürmeye başlamıştır. Ancak kurtarıcı Çemsid, Ehrimeni tahtından indirerek insanlığa huzur ve barışı getirmiştir. Bundan memnun olan Ahura Mazda ışığı tekrardan insanlığa geri vermiştir. Fakat zamanla ihtişam ve güç Çemsid'i ele geçirerek onun Ahura Mazda'ya olan bağlılığını unutmasına sebep olmuştur. Ahura Mazda'nın insanlığa olan mesajını iletmeyip, kendini tanrı sanmaya başlayan Cemşid kendisine tapılmaya başlanmasını istemesiyle halkın gözündeki ihtişamını bir anda kaybetmiştir. Bunun üzerine halk, Ehrimen tarafından başa geçmesi için kandırılan ve daha sonra kendisine Ejderha Kral denilecek olan Dehhak'ın peşinden giderek, Cemşid'i tahtan indirmiş ve yerine Dehhak geçirilmiştir. Dehhak tahta geçtiğinde, Ehrimen tarafından iki omzundan öpülmesi sonucu iki adet yılan omuzlarından baş verir. Dehhak tarafından yılanların kafası kesilse de yerlerine yenisi çıkarılır. Yılanların kendisine zarar vermemesi için her gün iki ergenin beyni ile beslenmesi gerektiği Ehrimen tarafından Dehhak'a tembihlenir. O günden itibaren yeryüzünde 200 yıl sürecek ve her gün halktan iki kişinin kurban edildiği zalimane bir yönetim başlar. İnsanlar Dehhak'ın zulmünden acı çekmeye başlarlar ve bir kurtarıcının gelmesi için Ahura Mazda'ya dua ederler. Ahura Mazda'da kurtarıcı Feridun'u düzeni yeniden tesis etmesi için görevlendirir. Feridun da Dehhak'ı tahtından indirerek düzeni yeniden sağlar. Hükümdarlığı boyunca adaletiyle ün salan

Feridun, İran toplumunda efsanevi bir kahraman olmuştur (Balkan ve Tiryaki, 2014: 91-94).

Klasik dönemin genel durumu itibariyle mitolojik efsaneler aracılığıyla bireyler, bir kökene bağlanarak bir arada tutunmaya çalışılmış ve iktidarın gücü bu yolla gerçekleştirilmiştir. Erken dönem Türk düşüncesindeki devlet yapılanmasında mitolojinin sağladığı katkı buna örnek gösterilebilir. Dönemin bilgeleri topluma, ritüeller aracılığıyla bir toplumsal yapının, bir düzen veya bir kahraman etrafında kenetlenmesini, iktidarın gücünü kullanmasının meşru bir hak olduğunu anlatırlar. Sonuçta ise iktidar, mitoloji aracılığıyla, insanları kendine bağlayan gerekçelerini güçlendirmiş olur (Altun, 2014: 10).

3.2. Modern Meşruiyet Kaynakları

3.2.1. Devlet

Modern meşruiyet arayışını siyasal iktidarın mutlaklığı üzerine kuran Hobbes (Çetin, 2009: 54-56) devletin gücünü sınırlamanın doğal hale dönme riskini ortaya çıkaracağından devlete şartsız itaat edilmesi gerektiğini savunur (Heywood, 2012: 149-151). Ona göre toplumsal düzensizliğin kökleri birey olarak insanda yatar (Heywood, 2015: 386-388). İnsanları her türlü iç ve dış tehdide karşı koruyacak, barış ve huzuru tesis edecek bir güç oluşturmak, toplumun iradesini tek bir iradeye indirgeyecek yapı devlettir. Egemen olan da bu kişiliği taşıyandır. Devletin oluşumu ya da bu egemenliğin sağlanması meşru ve gayri meşru olmak üzere iki yol ile yapılabilir. Birincisi doğal zor yöntemi ile. Bir kimseyi kendine tabi olmaya zorlamak aksi takdirde onları yok etme tehdidiyle olabilmektedir. İkinci ise bir güce, o gücün kendilerini her türlü tehdide karşı koruyacağı inancıyla gönüllü olarak tabi olmaktır. İşte bu ikincisi sözleşme ile kurulmuş meşru bir devlettir. Diğerisi ise edinilmiş devlet olarak adlandırılır (Hobbes, 2016: 135-138).

Anayasal demokrasilerde devletin meşruluğu anayasaya bağlıdır. Yani kendisini anayasa ile bağlı saymayan veya anayasaya uygun davranmayan otoriteler toplumdan itaat bekleyemezler. Çünkü bu, devletin meşruluğunun asgari şartıdır (Erdoğan, 2009: 8-11).

3.2.2. Toplum

Meşruiyetin ana kaynağının toplumun rızası olması gerektiği anlayışı ilk olarak Rousseau'nun Toplumsal Sözleşmesine dayanmaktadır (Çetin, 2009: 56-58). Bu sözleşmeyle birlikte iktidarın meşruluk kaynağının gökyüzünde ve Tanrı iradesinde değil, toplumda aranmaya başladığını belirten Kapani (2015: 80-82) Toplum sözleşmesinin genel olarak şu temayı işlediğini aktarır: *“Siyasal toplumun temeli, başlangıçta onu meydana getiren insanlar arasında akdedilen bir sözleşmeye dayanır. Tabiat halinden düzenli toplum hayatına geçişi sağlayan bu sözleşme ile insanlar iradelerini birleştirmişler ve kendilerini bütün hakları ve yetkileri ile birlikte topluluğa devretmişlerdir. Böylece, kişilerin iradelerinin birleşmesi ve kaynaşması sonucunda ortaya genel irade çıkar. Genel irade, kişisel iradelerin sadece bir toplamından ibaret değildir; onlardan ayrı, onların üstünde, kendine özgü varlığı olan kolektif bir iradedir. Toplumda üstün iktidar, yani egemenlik de bu kolektif iradeye aittir”*. Yani iktidarın meşru olabilmesi için kamu yararı gerekmektedir. Çünkü kamu yararı ortak özel çıkarlardan daha çok bütünün menfaatine dayanır. Böylece kamu, çıkarları örtüşen veya örtüşmeyen bir bireyler toplamı olarak değil de kendine has ortak menfaat sahibi kolektif bir varlık anlamına gelmektedir (Heywood, 2012: 297-299).

3.2.2.1. Birey

Bireyci meşruiyetin, siyasal iktidarı bir gerçeklik olarak kabul ettiğini söyleyen Çetin (2009: 58-61) hem bireyden devlete hem de devletten bireye olmak üzere çift yönlü bir meşruiyetten söz etmektedir: *“İktidar, sınırlı bir çerçeve içerisinde hareket eder, birey de iktidara bu çerçeve içinde kaldığı sürece itaat eder. Sınırlayıcı meşruiyet, toplum tarafından siyasal iktidara eylem alanı olarak çizilmiş ve siyasal iktidarın kendisini sınırlandırdığı yasal veya normatif çerçevedir. Siyasal iktidarın meşruiyet alanı konusunda bireysel hak ve özgürlüklere dayalı toplumsal mutabakat oluşması ve siyasal iktidarın her karar ve eyleminin kökeninde bireysel hak ve özgürlüklerin bir ilke olarak yer alması zaruridir. Bu anlamda siyasal iktidarın ve bireyin ilke değer, amaç ve araç açısından birbirine yabancılaşmaması zorunludur.”* Bunun en önemli dayanağı da anayasacılıktır. Çünkü anayasa devlet iktidarını hukukla ve yazılı bir anayasa ile

sınırlama amacı güder. Bunun da amacı devlet iktidarını sınırlayıp birey özgürlüklerini güvence altına almaktır (Erdoğan, 2009: 22-25).

İktidar ve meşruiyetin merkezine bireyi koyan John Locke, esas işlevi yaşam, özgürlük ve mülkiyeti koruma olan devletin insanların özel yaşamlarını ilgilendiren konulara karışma hakkının olmadığını (Heywood, 2012: 327-329) meşruiyetini bireyin rızasından aldığını ifade eder. Buna rağmen özellikle anarşist ve liberal düşünürler arasında bireyin kendini belirlemesi anlamında moral otonomi ile meşru devlet otoritesi arasında uyumsuzluk olduğuna dair görüşler ortaya atılmıştır (Arslan, 2008: 42-44). Çünkü anarşistler hangi idealler üzerine inşa edilmişse edilsin her devlet otoritesinin zamanla despotlaşma eğilimi gösterdiğini ve bundan dolayı asla meşru olamayacağını dile getirmektedirler (Uğur, 2010: 133-158).

3.2.3. İdeoloji

Belli bir çerçevede örgütlenmiş, tutarlılığı olan ve siyasal faaliyetlere bir temel oluşturan fikirler bütünü olarak tanımlanan ideolojiler içinde bulunan düzenin açıklamasını ve eleştirisini, iyi bir geleceğin modelini ve siyasal geleceğin nasıl sağlanması gerektiğini sunarlar (Heywood, 2012: 40-42). Yönetilenler rejimin temelinde yatan ilkeleri, değerleri, amaçları benimsiyor ve onların geçerliliğine inanıyorlarsa otorite sahipleri veyahut rejim bu yoldan meşruluk kazanır (Kapani, 2014: 103-106). Siyasal iktidarların bu meşru yönetimleri diğerlerini gayrı meşru olarak tanımlar. Çünkü ideolojilerin üretilmesi ve topluma dayatılması meşruiyetin en bilinen biçimlerindendir. Böyle bir sistemde meşruiyet bir ideolojik düzen inşasına dönüşür. Özetle meşruiyet; mutlak, bölünmez ve sınırsız iktidar için kendisine ilk sebep olarak güvenlik algılamasına dayalı otoriter ve totaliter ilkeleri veya ideolojileri esas alır. Birey, toplum, ulus ve devlet birliği içerisinde siyasal iktidara süreklilik kazandırır ve onu tartışamaz, eleştirilemez bir alana yüceltir (Çetin, 2003: 63-78). Gürçınar'ın (2015: 449-455) Marx'tan aktardığına göre ideolojinin işlevselliği, toplumun varlığını sürdürmesinde, eşitsiz ve adaletsiz rejimlerin dayanağı olması noktasında önem kazanmaktadır. Burada halkın rızasının büyük önemi vardır. Düzenin ve iktidarın devamlılığı açısından 'doğal' yalanına halkın inandırılması gerekmektedir. Yani yanlış bilincin üretilmesi devletin işlevlerinden biridir. Yanlış bilinçlilik, doğru ya da bilimsel

bilgiyle çelişebilecek aldatıcı inançlar sistemidir. Dolayısı ile ideoloji yanlış bilinç oluşturan bir illüzyondur.

Michael Freeden (2011: 170-175) bir siyasal kaynak olarak ideolojilerin dört niteliğinden bahsetmektedir. İdeolojiler siyasal düşüncenin ifade edildiği tipik biçimlerdir. Siyasal davranışı güdüleyen merkezi fikirlerin, açıkça belirtilmiş veya belirtilmemiş varsayım ve eğilimlerin aydınlatılmasında siyasal düşüncenin düzenlenmesini ideolojiler sağlamaktadır. İkinci olarak ideolojiler, siyasal eylemlerin gerçekleşmesinde en etkili türlerdendir. Çünkü ideolojiler karar verme çerçevesi sunarlar ve siyasal eylemler de bu çerçeveler olmadan gerçekleşemez. Üçüncü olarak, ideolojiler hayal gücüne dayalı yaratıcılık örnekleridir. En etkili oldukları koşul düzenlilik ve tutarlılığın yanı sıra ahlaksal gücü kazandıkları durumdur. Son olarak ideolojilerin iletilebilir olmaları gerekmektedir. Yani uzmana özgü olmayan terimlerle dile getirilmeli ve kitleler tarafından kolaylıkla ve çekici bir biçimde kabullenilmeleri gerekmektedir.

3.2.4. Bürokrasi

Bürokrasinin ortaya çıkışı eski İran, Çin, Mısır ve Roma'ya kadar götürülebilir. Modern bürokrasi ise Batı'da 18. Yüzyıldan sonra ivme kazanmıştır. Yürütülen sömürge politikaları ve kurulan koloni yönetimlerinin gelişmesi ile bürokrasi uluslar arası düzeyde gelişim göstermiştir. Bağımsızlıklarını kazanan kolonilerde dahi bu bürokratik yapılanma sürdürülmüştür. Bürokrasinin büyümesi ile bütçe açıkları ve kamu borçları, kamu hizmetlerinde verimsizlik, israf, yolsuzluk ve kötü yönetim gibi olumsuzluklar ortaya çıkmıştır (Eryılmaz, 2013: 32-34).

Devletin idari mekanizmalarına atanmış devlet görevlilerini veya memurları işaret eden bürokrasinin en temel fonksiyonu hukuk ve politikayı uygulamaktır. Dolayısıyla hükümetin sorumluluklarının artması ile birlikte bürokrasinin de etki alanı genişlemektedir (Heywood, 2012: 271). Bu bürokratik etkinin artmasıyla ekonomik, siyasal, yönetsel ve sosyal değişme kavramları da sürekli gözden geçirilmiştir. Kişilerin değer yargıları, ideolojileri, yaklaşımları, ekonomi, siyaset ve devlet anlayışları farklı bürokrasi tanımları ortaya çıkarmıştır (Eryılmaz, 2013: 17-19).

Geleneksel otoritelerde idari memurlar ya yöneticinin akrabalarından, hanedeki hizmetlilerden ya da kullar ve kişisel sadakat ilişkisi ile temin edilir. Fakat yaygın olan en önemli mevkilere egemen olan gücün aile ya da kabilesinden kişilerin getirilmesidir (Weber, 2014: 70-72). Bunlara rağmen bürokrasi gücünün zirvesine ulaştığı için hem yönetilenler hem de yöneticiler onun kölesi olurlar. Her şey bürokrasi aracılığı ile gerçekleştiğinden onun muhalefet ettiği hiçbir şey yapılamaz (Eryılmaz, 2013: 47-49). Çünkü bürokrasi bir kez tam olarak kurulduktan sonra ortadan kaldırılması en zor sosyal yapıdır. Güç ilişkilerini toplumsallaştırma aracı olan bürokrasi, bu aygıtı denetleyenler için önemli bir iktidar aracı olmuştur (Weber, 2014: 334-336). Çünkü siyasi icranın kadroları siyasetçiler tarafından atandığı için bunların çoğunlukla oturmuş bir bürokrasi aygıtını kontrol edecek yeterlilik, idari tecrübe ve bilgileri yoktur. Bu da bazı devlet dairelerinin güçlü hizmet alıcısı gruplarla ittifak oluşturarak kendi çıkarlarını kollayabilmelerine sebep olabilmektedir (Heywood, 2015: 426-428).

Bu durumda dahi bürokrat işin ehli ise yani liyakat ilkesi çerçevesinde söz konusu görevi hak ediyorsa sonuç olarak düzenin bozulmasına sebep olacak davranışlardan kaçınır ve ona görevi veren yöneticiyi zor durumda bırakmaz. Machiavelli (2015: 110-112) Prens ve danışmanları arasındaki ilişkide üç tür beyinden söz eder: *“Biri kendiliğinden anlar, diğeri başkaları ne açıklıyorsa onu anlar, üçüncüsü ise ne kendi anlar ne de başkalarının açıkladığını; bunlardan birincisi çok iyi, ikincisi iyi, üçüncüsü yararsızdır.”* Danışman varlık nedeninin prens olduğunu bilmeli ve ona yanlış bir şeyler yaptırmaktan kaçınmalıdır. Salt kendi çıkarlarından ziyade yönetimin iyi yolda olması gerektiği kaygısı taşınmalıdır. Bu durumda bürokrasinin liyakat ilkesine aykırı bir biçimde belli gruplar arasında gelişmesine engel olunacağı gibi kayırmacılıktan kaynaklanacak iç karışıklıkların da oluşmasının zemini ortadan kaldırılmış olacaktır. Bu düzeni gerçekleştirmek bürokrasinin elindedir. Çünkü tam gelişmiş bürokrasinin gücü olağan koşullarda hep çok yüksektir. Siyasal yöneticiler, uzmanların ve yönetim içinde yer alan eğitilmiş memurların karşısında kendilerini amatör hissederler. Bürokrasinin hizmet ettiği otorite, yasa önerme hakkı, referandum ve memurlara el çektirme yetkisi gibi silahlarla donatılmış bir halk da olsa; daha aristokratik ve ya daha demokratik bir temelde seçilmiş parlamento da olsa bu geçerlidir. Dahası halkoyuyla seçilmiş bir başkan ya da babadan oğla geçen bir saltanatın mutlak hükümdarı veya meşruti bir kral da olsa bürokrasinin bu gücü geçerlidir (Weber, 2014: 338-340).

Bürokraside roller hiyerarşik bir şekilde bağlanmışlardır birbirlerine. İktidar tüm hiyerarşi merdiveni boyunca ufak parçalara bölünmüştür. Bu elbette yöneticiyi zayıflatmaz. Bürokratik hiyerarşinin içinde geçişkenlik olduğundan uzmanlaşma düzeyi de fazladır (Duverger, 2014: 186-188). Bürokratik yapının hiyerarşik yönünün ve haberleşme araçlarının tepede toplanmasının yöneticiye güç kazandırmasının negatif etkileri de söz konusudur. Liderin iktidar gücünün artması bilgilerin değiştirilmesi ve ya gizlenmesiyle potansiyel rakipler aleyhine haksız surette kullanılabilmesine yol açar (Eryılmaz, 2013: 55-57).



4. İSLAM'DA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYET KAYNAKLARI

4.1. İslam ve Siyasal İslam

İslam "kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, vermek; barış yapmak" anlamlarındaki silm (selm) kökünden türemiştir. İslam alimleri tarafından yapılan değerlendirmelerde İslam kelimesi için "sulh ve selamet gayesiyle boyun eğmek, tabi ve teslim olmak" manaları öne çıkarılmıştır. İslam'ın sözlük anlamındaki inkıyad ve itaat her ne kadar mutlak ise de kelimenin örfteki kullanımı sadece "doğruya ve hakka uyma" manası taşır. Yanlış ve kötüye boyun eğme şeklinde bir teslimiyet İslam'a aykırıdır ve isyan olarak nitelendirilir (Sinanoğlu, 2001: 1-2).

Dinin Teolojik içeriğinin yanı sıra sosyal organizasyonun bir düğüm noktası olma işlevi de vardır (Rohac, 2014: 1-3). Siyasal İslam'ın temel görevi sadece en uygun teolojik mesajları iletmek değil aynı zamanda bu mesajların toplumda uygulanmasını ve kurulu dengenin etkinliğinin korunmasını sağlamaktır (Schirrmacher, 2016: 18-20). Yani Siyasal İslam, İslami kurallarla meşruiyet sağlayabilecek bir hükümet kurma çabasında olan oluşumları ifade etmektedir.

Yirminci Yüzyılda Din ve Devletin birbirinden koparılmasının otoritede önemli bir krize sebep olduğu görülmektedir. Siyasal İslam özellikle modern dönemle birlikte laik hükümet biçimlerine ve dini olmayan egemenliğin meşruluğuna karşı bir meydan okuma durumundadır. Bu meydan okuma İslam'ın ilk yıllarında Peygamber Muhammed'in şahsında birleşen manevi liderlik ve yönetici vasfı ile siyasi ve dini rollere sahip dört halife dönemine dayandırılmaktadır. Bu anlayış daha sonra siyasi aktivizm için ideolojik bir çerçeve sağlayan adil ve İslami hükümetin siyasi felsefesine dahil edilmiştir. Buna göre siyasal iktidar yalnızca İlahi Kanun yani Şeriat üzerinde faaliyet gösteriyorsa ve İslam'ın amacına hizmet ediyorsa adil ve meşrudur (Akbarzadeh ve Saeed, 2003: 1-10).

4.2. Siyasal İktidarın Meşruiyet Kaynakları

İktidar kelimesi aslen Arapça olmasına rağmen İslam siyaset bilimi literatüründe bugünkü anlamında böyle bir kelimeye rastlanmamaktadır. İslam hukukunda "iktidar" ve "siyasal otorite" karşılığında daha çok "velayet" ve "velayet-i âmme" kavramı

yerleşmiştir. Velayet, “ister onaylasın isterse onaylamasın başkasına söz geçirmek” şeklinde tarif edilir (Akyüzoğlu, 2012: 23-25). Bir kişinin bir başkası üzerinde velayete ve tasarruf hakkına sahip olabilmesi için o kişiden velayet hakkını almış olması gerekir. Velayet verilmesi ve bu şekilde velayet sahibi olunması durumuna velayet-i tefviz denir. Tefviz bir işi birinin sorumluluğuna verme anlamını taşımaktadır. İşte Halifenin bu velayeti toplumun tüm kişi ve işlerine yönelik ve kapsayıcı olduğundan dolayı velayet – i amme olarak adlandırılmıştır (Ceylan, 2003: 92).

4.2.1. Din

İslam inancına göre kurucusu Allah olan din kavramı Arapça ‘deyn’ kökünden gelmektedir. Dil bilimciler onlarca anlam yüklenebilen din kavramının adet, itaat, hüküm, ceza ve karşılık gibi anlamlara denk geldiğini belirtmişlerdir (Tümer, 1994: 312). Din; aklı başında insanları kendi özgür iradeleri ile mutlak iyiye, en doğruya yönelten ilahi bir kurumdur (Demir, 2010: 29). İslami literatüre göre din, insanın hür iradesini kullanarak benimsediği inançlar doğrultusunda iyiliklerin ödüllendirileceğini ve kötülüklerin de bir gün cezalandırılacağını (Yavuz, 2006: 25), yani bir insanın kendinden üstün ve muhtaç olduğu bir kudreti kabul ettiği (Aksun ve Şehbenderzade, 2014: 52) insana iyiyi öneren ilahi bir disiplindir.

Mevdudi (2006: 44) dini yaşayışın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmektedir. Din hayatın bir ilavesi olarak görülmemeli. Aksi takdirde bu dinin geliş amacına aykırı bir yorum olur. Din, kültürün ortaya çıktığı ilk andan itibaren aile, kabile, millet gibi toplumsal birliklerle yakın ilişki içinde olmuştur (Okumuş, 2003: 62-64). Dinin esas amacı sadece insanın Rabbi ile arasındaki bağı ortaya koymak değil, aynı zamanda insanın tüm varlıklarla olan bağından bahsetmesi olarak görülmelidir (Mevdudi, 2006: 44). Yani din, sadece oruç, namaz, zekât, hac gibi ibadetlerden ibaret değildir. Dinin inzibati hususları yürürlükte ise ve başka kanunlar tatbik edilmez ise orda Allah’ın dini kabul görmüş demektir (Mevdudi, 2006: 166). Yani din toplumsal hayatın her alanında düzenleyici normlar geliştirmiştir. Davut Dursun’a (1992: 38-40) göre: *“İslamiyet bir siyasi hareket olarak ortaya çıktığından bir din ve devlet şeklinde belirmiş ve siyasi alanla ilgili düzenlemeleri de içermiştir. Buna rağmen İslam’ın toplumu düzenlemesi daha çok Medeni Hukuk alanları ile ilgili olmuş ve Anayasa ve*

Kamu Hukuku alanlarındaki boşluklar, siyasi otoritelerin düzenlemelerinden oluşan Örfe Hukuk ile doldurulmuştur.”

Dinin böyle önemli bir işlevi varken devletlerin veya yöneticilerin bunu bir meşrulaştırma aracı olarak kullanması tabii bir sonuç olmuştur. Doğal olarak İslam toplumlarında da yöneticiler meşruiyetlerini çoğunlukla dinden almışlardır. Okumuş (2003: 99-100) Weber'in dikkat çektiği din etkisini aktarırken güç ve meşruiyet üzerinde durmuştur. Buna göre din, toplumda gücün kullanımını haklı gösterir ve açıklar. İnsanlar elde ettikleri gücün ve imtiyazın kendilerine bir hak olduğunu hisseder ve bu anlamda insanları ikna etmek için açıklama yöntemi ararlar. Burada dinsel meşrulaştırma önem kazanmaktadır.

4.2.1.1. İslamiyet'ten Önce Din Anlayışı

İslamiyet'ten önce ilkel bir dini hayat mevcuttu. Din medeni bir düzen ve yaşama biçimi olarak algılanmıyordu (Mevdudi, 2006: 42). Örgütlü bir din bulunmamakla birlikte bir kabile paganizmi dinin sistemin özünü oluşturuyordu (Dursun, 1992: 54-56). Birçok topluluk kendini çevreleyen tabiatın kuvvetlerle dolu olduğuna inanıyordu. Sami, ağaçların, mağaraların, pınarların ve büyük kayaların ruhlarla dolu olduğuna inanıyordu. Müslüman'ın, Mekke'de Kabe'nin bir köşesindeki Hacer-i Esved'e taptığı gibi, Petra'da ve Arabistan'ın diğer mahallelerinde de taşlara tapılıyordu. Esasını bir kurbanın oluşturduğu ayin vasıtasıyla tanrılar, kendilerine ibadet edenlerin kabilesiyle bir kan bağına dahil olurlar ve böylece de bu kabilenin koruyucusu olurlar. Her kabile kendi tanrısına tapar; fakat başka kabilenin tanrılarının da kendi sahalarındaki kudretini tanır. Araplarda, kabile ile tanrısı arasındaki bağıllık, mesela Beni İsrail'deki, Yahova ile ümmeti arasında mevcut bağ kadar sıkı değildir. Münferit sülaleler, bazen kendilerini, kabilelerininkinden ziyade, başka tanrılara göre adlandırırlar ve diğer kabileler tarafından da hürmet edilir (Brockelmann, 1964: 7-8).

İslam dininin Peygamber Muhammed aracılığıyla yayıldığı açıktır. İslamiyet'ten asırlarca önce var olan Musevilik ve İsevilik dinlerinin Araplar arasında tam olarak kabul görmemiş olması bunu ortaya koymaktadır. Fakat İslamiyet'ten önce Araplar şirk olarak tanımlanabilecek bir inancı daha çok benimsiyorlardı (Aksun ve Şehbendersade,

2014: 131). Araplar kainatın bir yaratıcısı olduğuna inanıyor ve ibadetlerini Tanrı'dan daha yakın buldukları putlara yapıyorlardı (Brockelmann, 1964: 9).

4.2.1.2. İslamiyet'te Din Anlayışı

Cahiliye dönemi din anlayışını ortadan kaldırmak ve dini cahilce uygulamalardan kurtarmak isteyen Peygamber Muhammed Dinin yaşamın bir ilavesi değil bizatihi kendisi olduğu bir anlayış yerleştirmeye çalışmıştır. Çünkü Peygamber Muhammed'e göre din toplumun bütün ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir olgudur (Mevdudi, 2006: 44). Mekke döneminde her türlü olumsuz şartlara rağmen bir grup inanan Peygamberin karizması etrafında toplandıkları ve dini-mistik bir atmosfer içinde sosyolojik bir dini cemaat olarak örgütlendikleri söylenebilir. Medine'ye hicretten sonra ise İslam siyasi – dini bir hareket olarak örgütlendi (Dursun, 1992: 54-57). Vahiy dönemi de denilen ve İslam tarihinin ilk çağı olarak kabul edilen Peygamber Muhammed döneminde, toplumun çekirdeği oluşturulmuş ve İslam dini sosyal amaçlı bir gelişmeye yönelik bir ivme kazanmıştır (Rayyis, 1995: 28).

Dinin toplumda önemli yeri ve etkileri olduğu gibi toplum için gördüğü pek çok iş ver görev vardır (Okumuş, 2005: 46-48). Davut Dursun(1992: 36-43) Din kurumu ile toplumun alt sistemleri ve kurumları arasındaki karşılıklı ilişkiler sonucunda dinin toplumdaki etkilerini sıralamıştır:

- *Değerler ve Eylemler Sistemi Kazandırma*
- *Birleştirme İşlevi*
- *Toplumu Düzenleyici İşlevi*
- *Sosyal Yapıyı Koruma İşlevi*
- *Denetim*
- *Meşrulaştırma İşlevi:* Dinin geçerlilik, haklılık ve yasallık kazandırdığı işlevidir. Yani dini meşruluk din ve dini kaynaklar yoluyla haklılaştırma ve geçerlilik kazandırma demektir (Okumuş, 2005: 47-49).
- *Kültür Aktarma*

4.2.2. Devlet ve Egemenlik

İslam, hükümetin önemini hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Dolayısıyla devlet yönetim şeklinin de o dönemin hükümetleri kontrol edilmesi önemli olmuştur. Zira şeriatın uygulanması için bir hükümete ihtiyaç vardır. Şeriat denildiği gibi bir tek yönetim biçimini kastetmemektedir. Zira “Hak Teala, Kur’an ile karşı koyup, ortadan kaldırmadığı çok şeyi “hükümet” vasıtasıyla karşı koyup ortadan kaldırır” ve “İslam ile devlet(hükümet) ikiz kardeş gibidirler. Bunlardan biri olmaksızın, ötekisi de kâmil olmaz. İslam bir binadır. Hükümet de onun bekçisi. Temeli olmayan bina çöker, bekçisi bulunmayan yer de dağılır gider” hadis-i şerifleri de bu durumu destekler niteliktedir (Mevdudi: 2006).

İslam hukukuna göre egemenlik yaratıcı ve kanun koyucu olan Allah’a aittir (Khatab & Bouma, 2010: ss.27) ve bu kavram kendisi dışındaki tüm otoritelere engel ve üstün olma anlamına gelen “el-Hakimiyye” ve yönetme iktidarı ve hükümlanlık anlamına gelen “es-Siyade” terimleri ile ifade edilmektedir (Türcan, 2001: 75-77). Devlet başkanının sahip olduğu bütün niyetlerinin anayasal açıdan kaynağı ümmettir. Ümmete egemenlik hakkı veren, şeriatı çerçevesinde ona iktidarı veren ve onu yeryüzünde halife kılan Allah’tır. Ümmet bu hakkı ancak Allah’ın egemenliği çerçevesinde sahiplenir. Bu emanetin topluca yerine getirilmesi mümkün olmadığına göre, ümmetin içinden birisi bunu yerine getirecektir. Böylece halifenin gücü ve yetkileri şeriatın çizdiği sınırlarla ve ümmetin iradesiyle sınırlı olacaktır. Bu sınırlar da nasslar ve şuradır. Böylece hükümet hem Allah’ın hem de insanların olmuş olacaktır (Gannuşi, 2013).

4.2.2.1. İslam Öncesi Topluluklarda Devlet

Devlet kavramı insanlık tarihiyle yaşıt değildir. Devletsiz yaşayan topluluklar da olmuştur (Özipek, 2009: 72). Bunlara Arabistan’ın çeşitli bölgelerindeki kabile toplulukları örnek verilebilir. Fakat devletsiz yaşayan topluluklar olduğu gibi ilkel devlet örnekleri de vardır. Buna da Mekke Site Devleti örnek gösterilebilir. Hamidullah (2012: 155-158) monarşi olmaktan uzak, aynı zamanda merkezi hükümete bağlı olmakla birlikte adem-i merkeziyetçi bir iktidarı andıran ve iyi organize olmuş bir devlet olan Mekke Site Devleti’nin görev ve biçimini şu şekilde aktarmıştır:

- *Komutan ve sancaktar*
- *Atların sayvanı ve dizginci (Kente ait putun ayin alayı için süvari birliği komutanı görevini yapmakla görevli)*
- *Kabe hizmetlerini yapmak ve dışarıdan gelen hacılara su temin etmek*
- *Dış ilişkilerde elçilik ve sözcülük yapmak*
- *Kahinlik yapmak ve fal oklarını çekmek*
- *Ceza hakimliği yapmak ve Kabe'ye yapılmış bağışları korumak*
- *Sosyal hukuku icra etmek ve suçlular tarafından ödenmesi gereken cezaları belirlemek*
- *Süvari alayı sancaktarı, Kâbe kapıcısı, şehir idare meclis muhafızı*
- *Danıştay*
- *Mali işler (Vergi toplama ve harcama)*

Öte yandan Arabistan'ın diğer bölgelerinde bir devlet özelliği taşımayan ve başlarında gönüllü olarak kabul ettikleri reisleri olan kabileler mevcuttu. Reislik genellikle babadan oğula geçerdi. Ancak bu mevki her defasında farklı tecrübelerle yeniden kazanılmalıydı. Her ne kadar sözleri geçerli olsa da özel bir hakları yoktu. Buna karşın vazifeleri çok büyüktü. Çünkü yönetilenlerin onlardan bekledikleri şey harpte hayatlarını, barışta servetlerini ortaya atmalarıydı. Reislerin kendilerine görev edindikleri temel şey kişisel çıkarlar yüzünden tehdit edilen kabile birliğini korumaktı (Brockelmann, 1964: 3-5).

4.2.2.2. Peygamber Muhammed ve Dört Halife Döneminde Devlet Kavramı

Bilim insanları tarafından Peygamber Muhammed'in Medine'de bir devlet kurmadığı tezi sıkça ortaya atılmıştır. Hatta bu iddia sahipleri hilafetin aslında olmadığını ve İslam ile herhangi bir ilişkisinin olmadığını söylerler. Öte yandan Peygamber Muhammed'in bir dini devlet kurup bunu Kureyş'e teslim ettiği iddiaları da söz konusudur (El Katip, 2013: 46-47). İslam'da belirlenen bir devlet biçimi yoktur. Şeriat ile belirlenen siyasi hükümler, İslam devleti için belirli bir biçimi şart koşturmaz. Dolayısıyla, İslam devletinin sadece tek bir biçiminden söz edilemez. Şeriata ve onun toplumsal yaşamdaki kanunlara ve o devrin ihtiyaçlarına uygun olarak en uygun biçimi bulmak söz konusu devrin Müslümanlarına bırakılmıştır (Khatab & Bouma: 2010).

Tüm bu iddialara karşın Peygamber Muhammed'in, Medine'ye hicretten sonra Medine'deki Müslim ve yahut gayrimüslim bütün toplumun benimsediği bir anayasal belge hazırlayarak dinin öngördüğü ilke ve hedeflerle uyumlu bir siyasi yapı oluşturmaya başladığı ve bu yönde Medine toplumunu kendi siyasî otoritesi altında topladığı bir gerçektir. Gerek bu dönem ve gerekse siyasi yapılaşmanın daha da geliştiği Dört Halife dönemi, İslam toplumlarının devlet, yönetim ve siyasal egemenlikle ilgili görüşlerinin temelini oluşturan ideal bir model ve örnek olarak anılmıştır (Menekşe, 2005: 194-196). Çünkü İslam'da dinin esaslarının korunması ve hükümlerinin uygulanması için devletin varlığı kaçınılmaz olmuştur. İslam'ın temel kaynağı Kur'an'ın ortaya koyduğu emir ve kuralların uygulanabilmesi için buna ihtiyaç vardı (El-Mübarek, 2013: 18-26).

4.2.3. Şura

İstişare, herhangi bir konuda bilgi ve tecrübesi olan insanlarla görüş alış verişini ifade etmektedir. Kim hangi konu da eğitim almış ise, hangi konu da uzmanlaşmış ise o konuda onunla istişare edilmelidir. Peygamber Muhammed de kendi döneminde vahiy bulunmayan konularda işin uzmanlarıyla istişare etmiştir (Aslan, 2014: 223-225).

Sosyo-politik açıdan İslam'ın dört temel ilkesinden biridir şura. Diğerleri adalet, eşitlik ve insan onurudur. “Danışma, görüş alışverişinde bulunma, danışan kimseye fikrini söyleyip onu yönlendirme” anlamındaki şura, fıkıh doktrininde terim tanımı yapılmamış olmakla birlikte İslami literatürde yöneticilerin ve özellikle devlet başkanının görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların eğilimlerini göz önünde bulundurmasını ifade eder (Türkan, 2010: 231).

Şura'nın önemini daha net ortaya koymak için temel kaynaklar olan Kur'an ve Sünnetin yanı sıra tarih boyunca İslam toplumlarındaki uygulamalara bakılabilir. İslam'da örnek alınacak bir yönetim anlayışı Peygamber Muhammed ve dört halife döneminde belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Reşid Rıza'nın (2010: 2059) şu sözleri bunu kanıtlar niteliktedir: *“İnsanlık ne kadar çabaladıysa gönül tahtlarından din adamları saltanatını; günlük hayatlarından da kralların otoritesinin söküp atamadı. Allah son Peygamberini alemlere rahmet olarak gönderdi. Bu Peygamber'in hidayet metodu, insanlık için vasat/orta yol bir din, adaletli bir şariat ve şuraya dayalı bir*

yönetim tarzı koymak oldu”. Böylelikle krallık ve despotluk düzenine bir savaş açmıştı. Burada en önemli konu bir danışma kurulunun olmasıdır. Peygamber Muhammed, ilahi olarak yönlendiriliyor olmasına rağmen, karar vermeden önce her zaman sahabelerine ve sahabelerinin kabilelerinin temsilcilerine danıştı. Bu bakımdan, şariat, danışmayı dini alanla sınırlamaz. Şariat, tüm Müslümanlara kendi şartları, yerleri ve zamanları için en uygun olan yönetimi seçmeleri için açık kapı bırakmıştır (Khatap & Bouma, 2010: 37). Peygamber Muhammed ümmetinin iyiliği için çalışıp çaba göstermiş fakat onları kendinden sonra belirli birini lider seçmeye mecbur bırakmamıştır. Bu nedenle, Ali b. Ebi Talib’in şöyle demiştir: Peygamber’e “Senden sonra kimi emir edinelim?” diye soruldu. Peygamber Muhammed, “Ebu Bekir’i emir seçerseniz onu güvenilir ve dünyada gözü olmayan biri olarak görürsünüz. Ömer’i emir seçerseniz, onu güçlü, güvenilir ve Allah yolunda kınayanın kınamasından korkmayan biri olarak bulursunuz. Ali’yi emir seçerseniz, ki bunu yapacağınızı düşünmüyorum, onu doğru yolu gösteren ve doğru yolu bulmuş biri olarak bulursunuz, sizi dosdoğru yola götürür.” Peygamber burada ümmetine ümmetin kendi evlatlarından yeterliliğe sahip olanları tavsiye etmekte fakat seçme hürriyetini tamamıyla ümmetine bırakmaktadır(Şankı, 2009: 23-24).

Sünnet ve icma’dan herhangi bir kesinlik bulunmayan tüm konularda şuraya başvurulması yöneticinin en önemli görevlerindendir. Halife mutlak hâkim değildir. Aksine Kur’an’ın delilleriyle, sünnet, Dört Halife’nin uygulamaları ve şura ile kayıtlı ve bunlara bağlı olan bir idarecidir (Rıza, 2010: 70).

Biat iki taraf arasındaki anlaşmanın ortaya çıkması, iki tarafın herhangi bir şeyi değiştirmeleri ve karşılıklı rızaları anlamına gelmektedir. Biat Siyasi bir akittir. İslam ümmeti ve İmam arasında Allah’ın Kitabı ve Peygamber’in Sünnetine tabi olmak üzere yapılan antlaşmadır. Yani biat her türlü şartlarda Müslüman toplumun kendisine seçtiği idarecisine itaat etmesidir (Kapar, 1998: 13-14).

İslam’da şuranın önemini ortaya koyacak bir diğer konu emir sahipleri olarak anlaşılan ulul-emr kavramıdır. Nisa Suresinde Peygamber Muhammed ve diğer emir sahiplerine itaat etmeyi ve danışmayı emreden iki ayette de bu görülmektedir. Allah ve Peygamber Muhammed’den sonra onlara yani ulul-emre itaat edilmesi istenmiş ve işlerin kesin çözüme bağlanması, hangi halin güvenli hangisinin tehlikeli olduğunun

kararlaştırılması konularında yetkili olarak onlara başvurulması zorunlu tutulmuştur (Aslan, 2014: 225-227).

Kur'an'daki istişare ile ilgili ayetlere ve Peygamber dönemindeki uygulamalara bakıldığında İşlam toplumlarında siyasi, ailevi veya toplumsal işlerin istişare ile yürütülmesinin önemi vurgulanmıştır. şura suresi 38. Ayette: *“Onların işleri aralarında müşavere iledir”* denilmiştir (Kutub, 1971: 125). Henüz bir İşlam devleti kurulmadan gelen bu ayet şuranın bir devlet sistemi olmasından ziyade Müslümanların yaşamın her noktasında başvurmaları gereken bir ilke olduğunu göstermektedir. şuranın oluş şekli ise zamana ve ihtiyaçlara göre değişiklik arz edebilir. şuranın nasıl gerçekleşeceğinden ziyade imanın gnllerde ne kadar yer aldığının ve İşlam'ın insanların yaşayış tarzında ne kadar görünür olduğunun daha önemli olduğunu söyler Kutub (1971: 135-138). Çünkü ona göre ancak güçlü bir iman ile İşlam nizamı kurulabilir ve toplum ancak o zaman hayat şartlarına en uygun olan sistemi ve şekli kurar. Meşru bir sistemin ya da otoritenin var olabilmesinin “gerçek Müslüman” olma ve iman gücüyle doğrudan ilintilendiği görülmektedir. Bu yüzden dört halife döneminden günümüze Kutsal kitaptaki şura ilkesine dair ayetlerden alınan referansla otoriteler halk nezdinde kabul edilebilir olmayı önemsemiş ve meşruiyetlerini buradan almışlardır. Buna talip olduklarında da İşlam Nizamına uygun davranacağına dair sözler verilmesi gerekmiştir. Çünkü İşlam'ın temel kaynağı Kur'an'da şura ilkesizerinde durulmuş, Ali İmran 159. Ayette de: *“Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalpli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Artık onları bağışla. Mağfiredile onlara. İş hususunda onlarla müşavere et”* denilmiştir (Kutub, 1971: 499). Bu nedenledir ki şura prensibi Peygamber yönetiminin en temel özelliği olmuştur. Uhud savaşında Medine'den çıkıp çıkmama konusu ile Hendek savaşında Ensar'ın kabul etmemesizerine Katafan kabilesi ile yaptığı anlaşmayı bozması buna verilebilecek önemli iki örnektir (El Katip, 2013: 49-52). Seyyid Kutub (1971: 501-504) şuranın önemini anlatırken Uhud savaşı sürecinde şunları anlatır: *“Peygamber Medine dışında savaşmanın, Müslüman saflarında meydana getireceği tehlikeli neticeleri bilmiyor değildi. Daha önce gördüğü ve sadık olduğuna kanaat getirdiği, rüyasına binaen Medine'de kalma fikrinin taraftarı idi. Gördüğü rüyayı ailesinden bir kişinin ldrlp, bir miktar sahabenin şehit edileceğine, Medine'yi ise kuvvetli te'vil etmişti. İstişare neticesi verilen kararı değiştirme hakkına sahipti. Fakat değiştirmede ve*

neticede karşılaşılabacak eziyetleri, hüsrانları, verilecek kurbanları bilerek onu tatbik etti. Çünkü bir prensibi yerleştirmek, bir cemaate talim ettirmek, bir milleti terbiye etmek, bir an için gelen muvakkat kayıplardan daha mühim ve daha büyüktür”.

4.2.4. Biat

Şura veya İstişarenin uygulama yöntemlerinden en önemlisi, Halife seçimlerinde başvurulması zorunlu olan Biattır. Biat iki taraf arasındaki anlaşmanın ortaya çıkması, iki tarafın herhangi bir şeyi değiştirmeleri ve karşılıklı rızaları anlamına gelmektedir. Biat Siyasi bir akittir. (Özkan, 2008). Şura sonrası ümmete imam olarak seçilen kişiye ehl-i hal ve'l-akd meclisinin biat etmesiyle İmamet gerçekleşir (Rıza, 2010: 58-60). İslam toplumu ve İmam arasında Kur'an ve Peygamber'in Sünnetine tabi olmak üzere yapılan antlaşmadır. Yani biat her türlü şartlarda Müslüman toplumun kendisine seçtiği idarecisine itaat etmesidir (Kapar, 1998: 13-14). Biat kavramı, Peygamber döneminde daha çok peygambere ve dinin temel ilkelerine bağlılık anlamında kullanılmış olsa da Dört halife döneminde siyasi bir anlam kazanmıştır. İdarecinin halkın bir kısmı veya tamamı tarafından özgür iradeleri ile seçilmesini ve seçilene itaati zorunlu kılar (Özkan, 2008).

Said Havva (1954:322-325) ilk büyük biat olarak tanımladığı Akabe Biatı için şunları aktarır: *“Ensar'dan yetmiş kişi biat etmişti. Refah ve sıkıntıda, sevinçli ve kederli anlarında Peygamberi dinleyerek itaat edeceklerine, iyiliği emrederek kötülükten sakındıracaklarına ve Allah yolunda kınayanın kınamasına aldırış etmeyeceklerine, Peygamber yanlarına gittiğinde kendi can, namus ve çocuklarını korudukları gibi O'nu da koruyacaklarına biat ettiler.”*

4.2.5. Şeriat

Şeriat Müslüman toplumun hayatının her alanını kapsamaktadır. Müslümanlar için ahlaki ve dini kuralları kapsayan ilahi bir rehberdir şeriat. Öyle ki Şeriat, suç, siyaset, vergi, miras, evlilik, boşanma, hijyen, diyet, namaz, oruç, hac ve bunun gibi Müslümanların davranışının birçok alanını yönetir. Özetle şeriat, Müslümanların toplumda nasıl davranmaları gerektiğini belirten ve Müslüman olmayanlar ile ilişkilerini yönlendiren bir sistemdir. Bu sistemin oluşmasındaki birincil kaynaklar Kur'an ve

Hadis'tir. Şeriat Kanunlarının bir kısmı Kuran'dan doğrudan türetilmiş geriye kalanlar ise sünnet ve hadislerin yorumları ile Şeriat kanunlarının ikinci kaynaklarına dayanmaktadır. Bu ikincil kaynaklar da icma, kıyas ve kamu yararadır.

Kuran'da ya da sünnette yeni bir hukuki soruna yönelik doğrudan yazınsal bir delil bulunmadığı durumlarda, yeni kanunlar icmaya yani genel konsensüse dayanarak geliştirilir. Şeriat'ın birincil kaynakları incelenerek bir kanun geliştirilir ve fikir birliğine dayanması için bir referanduma tabi tutulur. Şeriatın ikincil kaynaklarından bir diğeri olan Kıyas kavramı Kuran'da veya sünnette açıkça belirtilen bir yasanın Kuran'da veya sünnette bahsedilmeyen belirli bir davaya uygulanabilirliğini ifade eder. Örneğin şarabın yasak olduğu Kuran'da açıkça belirtilmiş ancak esrar gibi sarhoş edici uyuşturucuların yeni biçimlerinden söz edilmemiş. Burada ortaya konan kuralın neden ve sonuçları çerçevesinde düşünülüp sarhoş edici özelliklerinden dolayı esrarın da yasaklanması şeriat kanunları arasına girmiştir. Şeriatın diğeri bir ikincil kaynağı ise kamu yararı ilkesidir. Burada gözetilen temel konu geliştirilen yasanın toplumun yararına olmasıdır. Kamu yararı zamana ve coğrafyaya göre değiştiği için geçmişte belirli bir toplumun yararına hitap etmek üzere geliştirilen şeriat kanunlarının modern toplumun ihtiyaçlarını yansıtacak şekilde değiştirilip yeniden düzenlenmesi gerektiğini ifade eden İslam hukukçuları vardır (Mumisa, 2015: 6-10).

Şeriat İslam'a ait dini, ahlaki ve hukuki hükümlerin tamamını kapsamaktadır. Meşruiyet sözcüğü de şer'i olan şeriata uygun olan anlamına gelmektedir. Yani siyasal iktidar bir yasaya veya yasalara, dine veya din temelli değerlere ve tabii olarak kamu vicdanının olurlarına sahip ise meşru olur (Oktay, 2005: 7-10).

5. İSLAM'DA SİYASAL İKTİDARIN MEŞRUIYETİNİN DİNSEL UYGULAMALARI

İslam geniş bir dindir. Hem dindir, hem devlet; hem ibadettir hem de yasa ve siyaset. İslam ile ilgili teorik kısım bu kadar net iken uygulamada sıklıkla farklılıklarla karşılaşmıştır. İslam'ın bir din devlet olduğu ve buna Kuran ile Sünnetin delalet ettiği gerçekliği karşısında bu devleti hangi yöneticinin elinde olacağı ciddi bir soru olarak yer edinmiştir. Peygamber Muhammed ve Dört Halife döneminde yönetici seçimi büyük krizlere sebep olmasa da Dört Halife döneminin sonlarında Ehli Sünnet ve Şia anlayışlarının ortaya çıkması ile İslam toplumunda ciddi ayrışmalar yaşandı. Bu iki anlayış arasında İslam'ın dini-dünyevi doğası hakkında bir farklılık yoktur. Her iki anlayış da İslam'ın evrensel yasalarına ve İslami hükümetin zaruretiye inanmaktadır. Temel farklılık yönetim değil yöneten konusundaki bakış açılarındadır kendini göstermektedir (Camii, 1995: 168-170).

Ebu Bekir den günümüze her idareci yönetimine meşruiyet kazandırma gereği duymuştur. Çünkü bu yönetimin haklılığını ve doğruluğunu ortaya koymak açısından önemlidir. Ebu Bekir'in Peygamberin en yakınındaki kişi olması ve Kureyşten olması Hilafeti karşısında itirazların olmasına engel olmuşken Ebu Bekir'in tavsiye ettiği ve Halife seçilen Ömer de benzer sebeplerle kabul görmüştür. Söz konusu iki halifenin de döneminde yönetimin sorunsuz işleyişi de var olan iç huzurun sebepleri arasındadır. Fakat daha sonra farklı anlayışların İslam Devleti yönetiminde hak sahibi olduklarını dillendirmesiyle meşruiyet zemini şura ve liyakat ilkelerini dışına çıkabilmiştir. İslam toplumunda iç karışıklıklara, isyanlara, savaşımlara ve hatta aynı anda iki halifenin olduğu dönemlere şahit olunmuştur. Günümüze kadar ki bu yönetimlerin İslam'ın hangi ilkelerini gerekçe göstererek meşruiyet iddialarında bulundukları önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Peygamberden günümüze İslam'da ki siyasal iktidarların meşruiyet arayışları bu nedenle incelenmeye değerdir.

5.1. PEYGAMBER MUHAMMED VE DÖRT HALİFE DÖNEMİ

Peygamber Muhammed ve Dört Halife Dönemi İslam toplumunun özlem duyduğu ve tekrar başarmaya çalıştığı bir yönetim anlayışını içermektedir. Söz konusu dönemde yöneten-yönetilen ilişkisindeki uyumu İslam coğrafyası sonraki dönemlerde

yakalayamamıştır. Peygamber Muhammed'in adil yönetimi, toplum içinde sağladığı huzuru ve kimin yöneteceğine ve meşruiyetinin dayanağına dair söylem ve uygulamaları yıllar geçtikçe uygulanmaz hale gelmiştir.

5.1.1. Peygamber Muhammed Dönemi

Peygamber Muhammed doğup büyüdüğü Arap kabilecilik geleneğinin çizdiği toplumsal yapı içerisinde pozitif düşünen, barışçıl ve uzlaşmacı bir yapıya sahip olmuştur. Bu yüzden ki peygamberliğinin ilk evresinde Mekke'nin egemenleri tarafından büyük bir tepki ile karşılaşmamış bunun geçici bir heves olduğu düşüncesi oluşmuştur (Akyüzoğlu, 2015: 59-61). Fakat sonraları Peygamber ve ashabına işkence edilmeye başlandı. Muhlifler Peygamberin tebliğlerini reddetmekle kalmadılar. Bunlar yeni dinin yayılmasını, kendi hayatları için bir tehdit olarak gördüklerinden Peygambere iman edenleri türlü işkencelerle bundan vazgeçirmeye çalıştılar (Brockelmann, 1964: 14-17). Müslümanlar açısından yönetim, kanun koyma, karşıt görüşler arasındaki kanunların uygulanması, yabancılarla ilişkilerin düzenlenmesi gibi uygulamalar Peygamber tarafından yürütülüyordu. Bu da devlet içinde devletin kurulması sonucunu doğurdu. Müslümanlar Mekke'deki resmi kuruluşlara başvurmuyor, Mekkeli müşrikler de bu İslam Devleti'ni tanımıyorlardı (Hamidullah, 2007: 22-24).

Mekkeli Müslümanların Peygamberin otoritesini tanımalarındaki temel etken onun Allah'ın elçisi olduğuna olan inançtı. Peygamberin otoritesine itaat beşeri şahsiyetinden kaynaklanmaktan ziyade, onun vahiy olarak insanlara tebliğ ettiği metinlerin vahiy olduğunu kabul etmekle birlikte vahyin gereğinin yerine getirilmesinde de onu takip etmektir (Alper, 2006:114). Yani İslam'daki otorite anlayışı Müslümanlar için bir imparatorluğun çöküşü ile değil bir zaferle başlamıştır. Otorite ilahi bir lütuf olarak ortaya çıkmıştır. Buradaki temel etken sunulan siyasi yapının iman bilinsin, yasaları yürüsün ve muhafaza edilsin şeklindeki Allah'ın emirleridir (Lewis: 2011: 44-46). Peygamber Muhammed, Peygamber olması itibariyle kendisinden sonra Resulüne itaati emreden Allah tarafından doğrudan verilmiş dini bir meşruiyete sahiptir. Fakat buna rağmen Peygamber, Medine'deki hükümetini şura, biat ve anlaşma temelleri üzerine kurmuştur (El Katip, 2013: 47-49).

Peygamber Kuran’da hakkında nass bulunmayan konularda adil davranmaya dikkat etmiştir. Çünkü adalet, danışma ve istişareye önem verip despotizmi ve tiranlığı kınayan İslami hukukun öngördüklerine göre hüküm vermeyi içerir (İbrahim, 2006). Goddard’ın (2002) Mahmut al-Aqqad’dan aktardığı gibi, İslam topluluğunun çoğunun İslam Hukuku’nun üçüncü kaynağı olarak kabul ettiği icmaya göre, eğer İslam toplumu belirli bir konuda görüş birliği sağladıysa, bunun tüm Müslümanlar üzerinde artık yasal bağlayıcılığı vardır. Bu tür bir bağlayıcılıktan söz etmek Müslümanların her zaman yöneticileriyle hemfikir olduğu ve bir muhalefet geleneğinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bunun emsalleri Peygamber Muhammed döneminde sıklıkla görülmüştür. Mekke’de zulüm gören bir azınlık olarak ortaya çıkan ümmet kavramı dönemin egemen güçlerine karşı siyasi ve inanç anlamında güçlü bir meydan okuma ve muhalefet anlamına gelmekteydi. Müslümanlar Medine’ye hicret ettiklerinde oluşturdukları anayasada cemaat içinde meşru ayrılık ve muhalefeti tanımlayan bir alt yapı oluşturdular. Peygamberin fikirleri ilk zamanlarda yavaş yayılıyordu. Müslümanlar güçsüzlerdi ve saldırıya uğruyorlardı. Buna rağmen, Müslüman grup şiddete dayalı savaş ya da çatışmaya girmede. Bunun yerine çoğunluğun bu zulmüne yanıt olarak ikna ve kendi dinine çevirme yöntemlerinden yararlandı. Güçlenip Medine’ye göç ettiklerinde yukarda bahsettiğimiz anayasa ile yani Medine Vesikası denilen bir antlaşmayla bu barışçıl ve meşru bağlamı tamamlamış oldular (Esposito ve Voll, 1998: 57-60). Medine’de biatın sıklıkla tekrarlanmış olması (akabe biatları), biat uygulamasına kadınların da özellikle dâhil edilmesi, yeni oluşumun bütün aşamalarında toplumsal mutabakatın elde edilmesi, meşruiyetin sağlam temeller üzerinde yükselmesi için gerekli bir uygulamaydı. Burada biatı, körü körüne itaat değil de “*toplumu oluşturan kesimlerin, belli ilkeler çerçevesinde ortak amaç için çalışma gayesi güdüleceğine dair kendi önderleri ile söz birliği etmesi*” olarak algılamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Çünkü Peygamber, kendisini dini ve siyasi bir lider olarak tanıyan toplumundan kendi istek ve arzularına tabi olmasını değil tebliğcisi olduğu dinin ilkeleri çerçevesinde hareket etmelerini talep etmekteydi (Akyüzoğlu, 2012: 72).

5.1.1.1. Medine Vesikası

Kabileler arası dostluk ilişkileri, Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki münasebetler, savaş hukuku, ekonomik ve ticari meseleler, siyasi, dini ve

ahlaki problemlerden meydana gelen ve 47 maddeden oluşan Medine Vesikasının 622 yılında imzalandığı kabul edilir (Hizmetli, 1995: 228-230). Peygamber Muhammed Medine’de var olan takriben 6000 kadar müşrik, 4000 kadar Yahudi ve 50 kadar da Hristiyan Arap arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmış, bu grupları ideal hukuk şartları içinde ve bir tek hukuki nizamı etrafında toplamıştır. Yahudi veya Musevi, müşrik Arap veya Müslüman gibi ayrımları kaldırarak bir tek şehir ahalisi kavramı yaratan ve onları bir şehir-devlet teşkilatı içinde kaynaştıran (Hamidullah, 2012: 97-99) Medine Vesikasının öngördüğü devletin anayasal idari ve mali yapısı aşağıdaki şekilde özetlenebilir (Kelebek, 2000):

- *Devletin şekli: Başkanlık sistemi ile yürütülen, merkezi hükümetli konfederatif yapı.*
- *Devletin ulusal yapısı: Müslümanlar, Yahudiler gibi federasyonlardan oluşan ve siyasal bir bütünlük(ümme) arz eden çok uluslu sistem.*
- *Teşrii yapı: Maruf olanla amel. Allah ve Rasulü niha-i otorite.*
- *Hukuki yapı: Medine örfü, maruf kurallar, icthadi kararlar, Sünnet ve Kur’an ayetleri.*
- *Dini hayat: Din özgürlüğü (25. md)*
- *Devletin organları: İdari, yargı, savunma ve eğitimle ilgili devlet organlarının sade biçimi.*
- *Devlette mali yapı: Her taife(federasyon) ve sivil toplum örgütlerinin özellikle savaş nedenleriyle ödeyecekleri vergi payları.*
- *İdari ve sosyal güvenlik: Vesika, devlet başkanını bütün idari ve askeri kararların başına getirmektedir. Bütün atamalar devlet başkanına bağlı danışma kurulunca yapılmaktadır. Ülke sınırları içerisinde herkese – yasadışı hareket etmediği sürece- gerek kent içinde gerekse civar yerleşim birimlerinde oturma ve seyahat özgürlüğü ve güvenliği tanınmaktadır.*

Görülüyor ki Medine sözleşmesi, farklı dinlere mensup olsalar da, ortak ilkelere sadık kaldıkları müddetçe, başka din mensupları ile bir arada yaşama iradesinin beyanıdır. Bu sözleşmede amaçlanan şey, sadece Müslümanların birliği ve İslam’ın bütün kesimlere kabul ettirilmesi olsaydı, “Avfoğulları Yahudileri, (bu konuda)

müminlerle birlikte bir ümmet (bir topluluk) oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, Müslümanların dinleri kendilerinedir, (bu hükme) hem kendileri hem de Mevlaları dâhildir. (25. md)” şeklindeki bir madde bu sözleşmeye yerleştirilmezdi (Akyüzoğlu, 2012: 77). Böylelikle bir yandan Müslüman toplumun birbirleriyle ve Müslüman olmayanlarla olan ilişkilerini düzenleyen bir lider olarak kendini kabul ettiren Peygamber Muhammed, sorunları çözen, anlaşmazlıkları ortadan kaldıran adil bir hakem olarak sevildi, sayıldı ve meşruiyet kazandı (Hizmetli, 1995: 221-224). Bu anlamda Peygamber kurduğu devlet, oluşturduğu hükümet düzeni ve gerçekleştirdiği tatbikat esasları ile cahiliye dönemi ile dört halife dönemi arasında bir köprü gibidir (Güzel, 2011: 28-30).

Devletin toplumla iç içe olduğu bir etki yaratması açısından Medine Vesikası siyasal bir birlik sağlamıştır. Toplumun tamamının örf ve adetlerini göz ardı etmeden hazırlanan bu vesika, kaynaşmış bir toplum sağlamayı amaç edinmiştir. Kaynaşmış bir toplumun varlığı yönetsel anlamda bir birliği de beraberinde getirmektedir. Kutsal kitabın emirleri çerçevesinde hazırlandığı görülen bu vesika sosyal hayatta iktidar-toplum ilişkilerinde uyulması gereken ilkeleri ortaya koymuş oluyordu. Kur'an'da geçen bu ilkeleri Mustafa Özkan (2007: 20) şu sözlerle aktarmaktadır: *“Vahiy, dini ve siyasi bir lider olarak Hz. Peygamber'e kutsiyet atfetmediği gibi O'na dokunulmazlık ayrıcalığı da tanımıyordu. Böylece Hz. Muhammed de akıl ve iradesiyle hareket eden, yanılabilen ve yaptıklarından ötürü hesaba çekileceğine inanılan bir lider payesi veriliyordu. Kuşkusuz Hz. Muhammed'in iktidarında belirleyici din idi. Zira yaratıcı, Hz. Muhammed'e kurumsal yapılanmada yönetim ilkeleri olarak adalet, şûra ve işi ehline verme prensiplerine uymasını emreliyordu. Yine Kur'an, Medine İslâm Devleti'nin yasama, yürütme ve yargı erklerinin dayanacağı temel felsefenin belirlenmesi açısından mülkiyet hakkının meşruluğu, inanç özgürlüğü, yasama hakkının kutsallığı, akl ve insan onurunun korunması, neslin ve iffetin muhafazası ve bireylerin sorumlu davranması zorunluluğu gibi prensipleri açıklıyordu.”* Kur'an işte bu yüzden siyasi konularda bir düzenleme getirmemiştir. Dinamik bir nitelik taşıyan siyasi konular zamana, mekâna ve topluluğa göre değişeceğinden Kur'an bu konuda sadece bir genel düzenleme getirmektedir o da hürriyet, adalet ve danışma esaslarına dayanmaktadır. Çünkü bunlar bütün insanlarca kabul görecektir ve her zaman her yerde uygulanabilecek genel ilkelerdir (Hurç, 2003: 391).

Ortaya çıktığı dönemin şartları göz önüne alındığında Medine Vesikası çağları aşan evrensel hukuk ilkelerini barındıran bir belge niteliği taşıdığı görülmektedir. Belli bir gurubun, sınıfın, ya da ailenin hakim olduğu rejimlerin varlığına bir tepki olarak doğmuş olduğu ve onları reddettiği gözlemlenmektedir. Yöneten ve yönetilen arasındaki kopukluğun ortadan kalkmasını amaçlayan bu Vesika böylece adaleti, özgürlüğü ve istişareyi hakim kılmaya çalışmıştır.

5.1.1.2. Veda Hutbesi

Veda Hutbesi Peygamber Muhammed'in hac farzını yerine getirmek için Mekke'ye gidip Veda Haccı sırasında verdiği hutbelerin bütünüdür. Fakat verdiği mesajlar, hitap ettiği kitle ve Peygamberin bir topluluğa karşı yaptığı son konuşma olduğu için en meşhur hutbe bu olmuştur. Veda hutbesi sadece Müslümanlarla sınırlı değil tüm insanlığa bir çağrıdır (Dam ve Karataş, 2014: 54-56). Peygamber'in genel olarak Veda Hutbesinde işlediği başlıca konular şu şekilde sıralanabilir:

- Bir Müslüman'ın hayatının ve mülkiyetinin kutsallığı
- Veda Hutbesinde verilen mesajın diğerlerine yaymanın önemi
- Herkesin yaptığı işlerden sorumlu olduğu ve Allah'a karşı hesap vereceği
- Kimseyi incitmemenin ve kimsenin de sizi incitmesine izin vermemenin önemi
- Faiz ile mücadele
- Her türlü haksızlığı reddetmek
- Kadınların erkekler üzerindeki ve erkeklerin de kadınlar üzerindeki hakları
- Siyahlar, beyazlar, Araplar, Arap olmayanlar vs. arasındaki eşitlik
- Adaletin gerekliliği

Peygamberin son hutbesinde öncelikle insanoğlunun doğası vurgulanmış ve tüm insanların eşit olarak nasıl yaratıldığının önemi ortaya konmuştur. Her ne kadar İslam dini Arap coğrafyasında doğmuş olsa da Araplara bir üstünlük sağlamamıştır. Yani din, ulus veya kültür farklılığındaki üstünlüğün İslam öğretilerinde yer bulmadığı görülmektedir. Peygamber Veda Hutbesinde kadınlara önem vermiş ve bu konuyu görmezden gelmemiştir. Peygamber erkeklere kadınların tüm sorumluluğunu

üstlenmelerini ve bireysel haklarına saygı duymalarını belirtmiştir. “Baba, oğlunun suçu üzerine, oğlu da babasının suçu üzerine suçlanamaz” sözünde de görüldüğü gibi baba ile oğul toplumun birer üyesi ve paydaşlarıdır ve suçun şahsiliği söz konusudur. Peygamberin cehalet dönemi uygulamaları ayağının altına aldığı ve cehalet dönemi kan davalarının sona erdirildiğine dair sözleri hoşgörü ve barışçıl birliktelik mesajı içermektedir. Barışı muhafaza etmenin en iyi yolunun affetme mekanizmasının işlerliği olduğunu vurgulamıştır (Qadri, 2016: 238-242).

Günümüz modern insan hakları beyannamelerinden daha eşitlikçi, daha adil ve daha barışçıl ilkeler ortaya koyan veda hutbesi İslam dininin ve İslam Peygamberinin asırlardır benimsenmesinin temel faktörlerinden yalnızca bir tanesidir. Çünkü Peygamber Muhammed ölümünün yaklaştığını hissetmiş ve kendisinden sonra tüm insanlığın izlemesini istediği bir yol çizmiştir. Ölmeden önceki uygulamaları ve toplumda kazandığı meşruiyetinin haklılığını güçlendiren bu çağrı İslam toplumunu diri ve umut içinde tutmuştur. Bu vesile ile bazı dönemlerdeki bazı İslam yöneticilerinin yaptığı gayri İslami uygulamalar karşısında İslam sorgulanmamış ve veda hutbesinde de belirtildiği gibi suçun şahsiliği bilinciyle hareket edilmiştir.

5.1.2. Hilafet ve Dört Halife Dönemi

Hilafet, din ve dünya işlerinin bir arada yürütüldüğü İslam devlet başkanlığı anlamına gelmektedir (Rıza, 2010: 26). İnsanların bu dünyadaki ve ölümden sonra var olduğuna inanılan öteki dünyadaki mutluluklarını güvene almak için onları tanrısal yasaya göre yönetmek demektir. Halife Peygamberin kendisi gibi imanı korumaya ve dünyayı yönetmeye hizmet ettiği ölçüde Peygamber Muhammed’in vekilidir (İbni Haldun, 2011: 301). Bu görevde olan kişinin Halife vasfı Peygamber Muhammed’in halefi olmasından gelmektedir (Kettani, 2012: 131). Yani başkasının adına onun görevini üstlenmeyi ifade etmektedir (Mevdudi, 2006: 197). Halifelik yasa koyucu gibi imanı koruması ve dünyayı yönetmesi ölçüsünde onun vekili olarak hizmet eder. Bu kuruma imamlık da denir (İbni Haldun, 2011: 301). Halife seçilip ona biat edildikten sonra, ölünceye veya halifeliği yürütmekten aciz kalıncaya veyahut Allah’ın emirlerinin dışına çıkıncaya kadar halife olarak kalır (Havva, 1954: 299-301). Halifeye biat etmek

İslami açıdan farz olsa da halife olma yeterliliğinin yitirildiği veya şeriata aykırı yönetim sergilendiği anda halifenin yönetimden çekilmesi veya azledilmesi meşrudur.

Bir vekalet anlaşması olarak tarif edilen Hilafetin kaynağı ümmettir. Yani böyle bir iktidarın meşru olabilmesi için ümmetin onayını alması gerekmektedir. Ve ümmet içinden birinin bu görevi üstlenmesi farz kılınmıştır. Peygamber de Hilafet veya İmamet fiilen yerine getirmiştir. Allah bütün Müslümanların tek bir ümmet kılmış ve onların kendilerine bir devlet kurmalarını istemiştir. Müslümanların hepsi tek bir ümmet olduğuna ve idarecilerini kendi aralarından seçmeleri gerektiğine göre Müslüman devlet için bir halife seçmeleri gerekir (Havva, 1954: 308-312). Burada bir temsil söz konusu olmaktadır. İslam inancında egemenlik Allah'ın olduğuna göre bu görevi üstlenen kişi Allah'a vekaleten olmaktadır. Çünkü ona bu yetkileri veren Allah'tır (Gannuşi, 2013: 261). Bu yetkiyi bir kişi alacağına göre aynı anda iki halifenin olması doğru değildir. Var olan halifeye karşı hilafet iddiasıyla ortaya çıkan kişi davasında ısrar ederse asi konumuna düşer. Eğer öldürülmekten başka çare yoksa öldürülür. Çünkü halifenin birden fazla olması halifeliğin fitneyi önleme ve İslam birliğini sağlama amacına aykırıdır (Rıza, 2010: 110-112).

Peygamber Muhammed'in ölümünden sonra onun ortaya koyduğu düzeni sağlamak ve onun izlediği misyon ile bunu ileri taşımak maksadıyla Hilafet kurumu ortaya çıkmıştır. Dört Halife döneminde oluşturulan bu müessese, tarihsel şartlar ile dönemin ihtiyaçlarına uygun olarak yapılandırılmaya çalışılmıştır. Çünkü İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnette yönetim biçimi ile ilgili detaylı bilgi ve bağlayıcı hükümler verilmemiştir (Sarıbyık, 2013: 169-171). Örneğin Kur'an da zekat toplama emri bir kişiye değil tüm Müslümanlara yöneliktir (El Katip, 2013: 57). Fakat Müslümanlar bunu ve diğer görevleri bir temsilci vasıtasıyla yerine getirmişlerdir. Peygamber Muhammed'in vefatından sonra seçilen halifelerin seçilme yöntemlerinin farklı olması Kur'an ve Sünnet'in seçim ile ilgili net bir hüküm getirmediğini kanıtlar niteliktedir. Kur'an ortaya koyduğu temel bazı ilkelere (adalet, eşitlik, İslami kurallara bağlılık vb.) bağlı olunması koşuluyla dönemin şartlarına göre bir sistemin oluşturulabilmesi için insanlara farklı seçim usulleri uygulama özgürlüğü vermiş ve bunu şura ile gerçekleştirmelerini emretmiştir. Burada kimin yönetici ya da Halife olacağı konusunda en temel prensip yetkinlik ve Kur'an ve Sünnete bağlılık olmuştur.

Halife biat ne kadar elzem ise halifenin de doğru yoldan ayrılmaması o kadar önemlidir. Halifenin adaletten ayrılması veya bedeninde bir kusur oluşması onu halifelikten düşürecek önemli hallerdir (Rıza, 2010: 88-90). Halife adaletten ayrıldığında halifeliğinin nasıl son bulacağı konusunu Hasan Hanefi (1999: 34-37) şöyle aktarmaktadır: “*Şayet aleni uyarı ve emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker ilkeleri uygulama alanı bulamazlarsa, o zaman mahkemeye başvurmak ve emaneti yerine getirmediği, anlaşmayı ihlal ettiği, fakirlerin aleyhine zenginlere iltimasta bulunduğu, kendi vatandaşına karşı yabancılarla dostluk kurduğu, ümmetin topraklarını işgal eden düşmanlarla anlaşma yaptığı, vatani savunmadığı, ağızlara kilit vurduğu, siyasi rakiplerine işkence yaptığı, kamu imkanlarını kişisel amaçları için kullandığı ve ülkede fesadı yaygınlaştırdığı için yönetici hakkında şikayette bulunulabilir. Devlet başkanı bunlara uymaz ve azli mümkün olmayan baş kadının hükmüne boyun eğmezse, diğer bütün meşru vasıtaları kullandıktan sonra, zalim yöneticiye isyan etmek Şeriatın gereğidir. Adil bir yöneticiye itaat etmek nasıl Şeriatın gereği ise, zalim yöneticiye başkaldırmak da Şeriatın gereğidir.*”

Peygamberin ölümünden sonra, henüz cenaze töreni yapılmadan gerçekleştirilen Sakife Toplantısında Hilafetin temelleri atılmıştır. Bu toplantıda Halifeliğin kendilerine verilmesinin gerekliliğini vurgulayan görüşler ortaya atılmıştır. En genel anlamıyla, İslam'ı savundukları, malları ve canlarıyla korudukları, yardım edip barındırdıkları ve Medine'nin asıl sahibi oldukları için Hilafetin kendi hakları olduğuna dair görüşler ortaya atılmıştır. Öte yandan muhacirlerin hilafet üzerindeki haklarını ve buna başkalarından daha çok layık olduklarını savunan görüşe ilişkin toplantıya sonradan katılan Ebu Bekir'in görüşü ise şöyle idi: “*Yeryüzünde Allah'a ilk ibadet edenler muhacirlerdir. Allah Resul'ünün akrabası ve aşiretidirler, Kureyş'in yalanlamalarına ve işkencelerine Onunla birlikte sabredip katlananlar yine onlardır. Onların Allah Resul'ünün yanında bulunduğu dönemde bütün halk O'na karşıydı ve Onun düşmanıydı. Sayılarının azlığına ve tüm yakınlarının hep birlikte kendilerine karşı çıkmalarına karşın yılmadılar ve korkmadılar* (Rayyis, 1995: 39-42). Hilafette Kureyş'in daha öncelikli olduğu görüşü de söz konusudur. Halife olmak için sayılan yedi şarttan bir tanesi de budur. Bunlar:

- Bütün yönleriyle adalet sıfatına sahip olmalıdır. *“Yönetici ile yönetilen ilişkisi işveren ile işçi ilişkisine benzemektedir. Ümmet, belirli bir maddi ücret ve şartlı bir manevi makam karşılığı yönetme işini yerine getirmesi için onu vekil tayin etmiştir. Onunla gönüllü bir anlaşma yapmıştır ve bu anlaşmanın tarafları şöyledir: Yöneticiden güvenilirlik ve dürüstlük, yönetilenden itaat ve destek”* (Şankıti, 2009: 10-12).
- Karşılaştığı olay ve durumlarla ilgili içtihat edebilmesi için ilim sahibi olmalıdır. Çünkü *“Halife Tanrının yasasını ancak bu yasayı biliyorsa uygulayabilir. Bilmediği bir şeyi temsil edemez. Bilgisi de ancak kişisel düşüncesinin kendi öz gücüne güveniyorsa doyurucudur. Çünkü gözü kapalı olarak geleneğe güvenmek, kendini ona teslim etmek yanlıştır, oysa Halife eksiksiz olmalı”* (İbni Haldun, 2011: 305-307).
- Olayları iyi algılayabilmesi için işitme, görme ve konuşma duyularının sağlam olması lazım
- Bedensel bir engeli olmamalıdır
- Toplum siyaseti ve işlerin düzgün yürümesi için isabetli görüş belirtebilecek kabileyette olmalıdır
- İslam düzenini ve topraklarını korumak için düşmanla savaşma cesareti ve azmi gösterebilecek vasıfta olmalıdır
- Kureyş soyundan olmalıdır
- Müslüman Olmak ve Erkek Olmak (Havva, 1954: 310-313)

Halife olma şartlarından “Kureyş soyundan olmak” şartı, Ebu Bekir’in Sakife Toplantısına Peygamber’den aktardığı “İmamlar Küreyiştendir” hadisine dayandırılmaktadır (Rıza, 2010: 44-47). Bu konunun Peygamberin Veda Hutbesi ve *“Başınıza geçen başı üzüm tanesine benzer Habeşi biri olsa da, aranızda Allah’ın kitabını hakim kıldığı müddetçe onu dinleyin ve ona itaat edin”* (Havva, 1954: 299-302) hadisi ile bir çelişki içinde olduğu düşünülmüştür. El Mübarek (2013: 87-89) İbni Haldun’un bu duruma şöyle açıklık getirdiğini belirtir: *“Gezip bir inceleme yaptığımız zaman kendisiyle himaye olunan ve hak aranan asabiyetin itibarından başkasını bulamayız. Makam sahibinin böyle bir dayanağının olmasıyla ihtilaf ve ayrılıklar ortadan kalkar. Din ve millet onunla huzura kavuşur. Birlik ve beraberlik onunla*

sağlanır. Çünkü Kureyş, Araplar içerisinde en köklü, birbirine en bağlı ve asil bir kabile idi. Galip gelenler hep onlardı. Onların birbirine bağlılık, şeref ve itibar gibi diğerlerinden daha güçlü yanları vardı. Diğer Araplar onların emrine boyun eğiyorlardı. Şayet iktidar onlardan başkasının ellerinde olsa, halkın kendilerine karşı çıkması ve onların emrine boyun eğmemesi sebebiyle ihtilaf çıkar, söz birliği sağlanmaz. Şeriat ise insanları bundan sakındırmaktadır”. Fakat yukarda da sayılan adalet, ilim ve yetkinlik gibi imametin diğer temel şartlarını sağlayabilecek bir Kureyşli olmadığı zaman nasıl bir çözüm yolu bulunacak? Güçlü otoritelerinden dolayı değil de bu ilkeleri sağlayan bir Halife seçilmesi daha doğru olmaz mıydı? Bu mantıkla itaatin sağlanması için de Kureyşlilerin seçilen yetkin Halifeye biat etmesi ve desteklemesi, Kureyşlilerin emrine uyan diğer Arap topluluklarını da Halifeye itaat etmeye zorlayacaktı.

Hilafet bir antlaşma olduğu ve antlaşmanın taraflarının Halife ve ümmet olduğu görülmektedir. Şura ehlinin Halifeyi seçmesi ve Halifenin de bunu kabul etmesi ile seçim gerçekleşmiş olur. Halife seçiminde aday gösterme, adaylığı kabul etme ve seçim ve biat devreleri ile Halife meşruiyet kazanır. Her Halife değişikliğinden sonra Halife'nin bir bağlılık yemini ile güven sağlaması gerekir. Biat bir nevi Halife'yi onaylamak anlamına gelmektedir. Şöyle ki yöneten ve yönetilen arasındaki böyle bir ilişki bir seçim süreci olarak anlaşılabilir (Goddard, 2002). Elbette Halife iki temel görevinden taviz vermemeli: İslam dinini hâkim kılmak ve emirlerini uygulamak ve İslam'ın tayin ettiği şekilde devleti idare etmek.

Dört halife döneminde halifeye verilen güç ve yetki İslami kurallara bağlı kalması koşuluyla halktan alınmıştır. Halife müminlerin başı ve yöneticisi olarak kabul edilirdi. Müminlerin başı olunca meşruiyetini de müminlerin iradesinden almaktaydı. Dört halife döneminde buna sıkı bir şekilde riayet edilmiştir (Çaha, 1999: 59-61).

5.1.2.1. Ebu Bekir'in Halifeliği

Miladi 573 yılında doğan Ebu Bekir Kureyş'in on boyundan biri olan Beni Temim boyundandır (Kutub, 2007: 10-13). Peygamber Muhammed'e ilk inananlardan olan Ebubekir İslam'dan önce sosyal ilişkileri olan iyi bir tüccardı. Bu vesile ile olsa gerek bu dönemde Peygamber Muhammed'ten bile daha fazla insanı İslam'a kazandırmıştır

(Azimli, 2013: 36). Peygamber'in ölümünden sonra düzenin bozulmaması için Müslümanlar bir halife seçilmesine karar verdiler. Çünkü Peygamber döneminde tüm işler yolunda gidiyordu. Müslümanlar arasında bir anlaşmazlık ortaya çıktığında durum Peygambere sunuluyor, O da adaletle hükmedip haklının hakkını veriyor ve diğerlerine de O'na itaat etmek düşüyordu. İşte bu düzenin bozulmaması için Sakife Toplantısında İmamet ve Hilafet üzerine tartışılar ve bu konuda farklı görüşler ortaya koydular (Rayyıs, 1995: 35-37).

Ensar Peygamberin vefatından sonra Muhacirleri hiç davet etmeden Skife toplantısını düzenlediler ve orada Saad Bin Ubade'ye biat ettiler. Fakat Ömer ve Ebu Bekir'in haberi olmasıyla onlar da toplantıya katıldılar. Toplantı boyunca yapılan tartışmalardan sonra Saad Bin Ubade dışında toplantıdaki herkes Ebu Bekir'e biat etti (Şakir, 2011: 77-80). Burada ileri sürülen temel görüşler Ensarın İslam'a hizmette ön planda oldukları ve Peygamber ve Müslümanları barındırdıkları için halifenin içlerinden seçilmesi gerektiği görüşüydü. Ebu Bekir Ensarın bu gerekçelerini haklı bularak tarihsel Arap yönetim geleneğine atıfta bulunmuş ve Arapların ancak Kureys'ten olan birine itaat edeceklerini belirtmiştir (Öz, 2013: 71-73).

Tüm bu tartışmaların sonunda Sakife toplantısında Ebu Bekir'e özel bir biat gerçekleşti. Ertesi gün mescitte alınan genel biat ile de halife seçildi. Ebu Bekir'in mescitteki konuşması şöyle idi: *"Ey insanlar! Sizin en hayırlınız olmadığım halde sizi idare etmek üzere seçildim. Ne var ki Kur'an indirildi ve Resulullah da (takip edilecek) bir yol ortaya koydu. Biz de Resulullah'ın bize öğrettiği sünneti öğrendik. Biliniz ki en akıllı iş Allah'tan korkup sakınmaktır. Ve en büyük ahmaklık ise Allah'a karşı gelmektir. İyilik yaparsam bana yardım ediniz; kötülük yaparsam beni doğrultunuz. Doğruluk emanet; yalancılık ise ihanettir. Sizin aranızdaki güçsüz bir kimse, onun, başkasındaki hakkını alıp kendisine verinceye kadar benim yanımda güçlüdür. Güçlü olan bir kimse ise ondan başkasının hakkını alıncaya kadar benim yanımda güçsüzdür. Sizden hiç biri cihadı terk etmesin. Zira hangi toplum cihadı terk ederse Allah o toplumu zelil eder. Hangi toplum arasında fuhuş yayılırsa Allah onlara vereceği belayı genelleştirir. Allah ve O'nun Resülü'ne iteat ettiğim müddetçe siz de bana iteat ediniz. Şayet Allah'a ve Resülü'ne isyan edersem artık bana iteat yoktur. Haydi namaza kalkınız, Allah'ın rahmeti üzerinize olsun."*

Bu dönemde bir Kureyşliye asla biat etmeyeceğini ifade eden ve ölene kadar da Ebu Bekir'e biat etmeyen Saad Bin Ubade'nin tutumu İslam'daki ilk muhalif tepki olarak görülmektedir (Hurç, 2003: 401).

Ebu Bekir'in halife olarak seçilmesinin bazı özellikleri ve sonuçları şöyledir:

- Ebu Bekir'in seçimi halk kaynaklı siyasal bir meşruiyete dayanır (El Katip, 2013: 62-64). Şura:38'e de ("İşleri aralarında şura iledir") uygundur. Müslümanlar arasında şura ile çözülmesi gereken en önemli iş şüphesiz idare işidir (Havva, 1954: 315-317).
- Kureyş soyundan oluşu, Müslüman olmadaki öncülüğü ve Peygambere yakınlığı (Hizmetli, 1995: 319-321). El Katip(2013: 62-64) Halifenin neden Kureyş'lilerden seçildiğini şöyle açıklar: *"Beni Saide Sakifesindeki şura toplantısı, Kureyş'in yarı dini, tarihsel bir meşruiyet sahibi olduğu düşüncesiyle Kureyşli muhacir olan Ebu Bekir'in seçilmesiyle sonuçlanmıştır; Peygamber Muhammed, emirin Kureyş'ten olmasını vasiyet ettiği için değil. Nitekim Ebu Bekir "Araplar, Kureyş'ten olmadıkça halifeyi tanımazlar" diyerek ve bazı Arap kabilelerinin kültürel ve kabilesel durumlarının gelecek devletin istikrarında payı olacağından bahsederek halifenin Kureyş'ten olmasının ne derece önemli olduğunu altını çizer"*.
- Bu seçimin dikkat çeken yanlarından biri de seçme sırasında kabile hiyerarşisinin gözetilmemiş olması ve kimi Arap topluluklarında uygulanagelen yaşlı ve etkili kişilerin başa getirilmesi biçiminde bir uygulamanın olmamasıdır (Rayyıs, 1995: 40-42).
- Hilafetin nass ve vasiyet yoluyla olmadığını bilen Mekkeli ve Medineli Müslümanlar, halifenin tayini konusunda Kur'an'dan veya Sünnet 'ten bir delil aramaya çalışmadılar. Bu işin Müslümanların iradesine bırakıldığı konusunda hemfikirdiler (Havva, 1954: 319-321).
- Sakifedeki biat, mescitte genel bir biat yapılmadan tamamlanmış sayılmaz (El Katip, 2013: 63-65).

Sonuç olarak Ebu Bekir'e yapılan biatın siyasi-idari bir biat olduğu ve kurulan devletin modern devletlerin özelliklerini taşıdığı görülmektedir. Ebu Bekir'in seçim süreci ve sonrasında Kabilevi rekabetler canlanmıştır. Muhacirler ile Ensar arasında rekabet çıkmıştır. Beni Ümeyye Osman'ın etrafında toplanırken, Beni Zühre Abdurrahman b. Avf'ın, Beni Haşim de Ali b. Ebi Talib'in çevresinde toplanmıştır (Camii, 1995: 68-73).

5.1.2.2. Ömer'in Halifeliği

Ebu Bekir, Ömer'i halife adayı göstermeden önce sahabenin ileri gelenleriyle uzun uzadıya müşavere etmiştir. Nihayetinde Başta Ali olmak üzere çoğu lideri ikna ettiğini görünce Ömer'i kendisinden sonraki halife olarak açıkladı (Rıza, 2010: 30-32). Dolayısıyla Ebu Bekir'e oranla Ömer'in halife seçilmesi tartışmasız ve toplumda genel bir konsensüs ile sağlanmıştır. Bu konsensüsün sağlanmasında ve Ömer'in iktidara gelip egemenliğini güçlü bir şekilde sürdürmesindeki etken dini konumundan çok şahsi özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü söz konusu dönemde siyasi manevralara gerek yoktu kaldı ki onun keskin mizacı iktidarı boyunca siyasi manevralar yapmasına imkân tanımayacaktı. Bundan dolayı Ömer'in halifeliği zamanlaması ve dönemim şartlarının uygun olması itibari ile güçlü ve meşru olmuştur (Camii, 1995: 74-77).

Sarıcık (2013: 170-173) Ömer'in Halife seçildikten sonra Medine mescidinde şöyle konuştuğunu aktarır: *“Cenab-ı Hak, beni işlerinize vekil tayin etti. Size faydalı olacağımı ümit ederim. Yüce Allah'tan da bana yardımcı olmasını, haklarınızı koruma hususunda bana ilhamda bulunmasını niyaz ederim. Çünkü ben zayıf bir kulum; bana ancak Allah'ın yardımı kuvvet verir.*

Halifelik vazifesini üzerime almış olmam inşallah ahlakımdan hiçbir şey değiştirmeyecektir.

Büyüklik Cenab-ı Hakk'a mahsustur. Kulların büyüklenmeye hakları yoktur. Hiç biriniz 'Ömer halife olunca değişti' demesin; ben hakkı nefsimden (kendimden) önce düşünürüm, onu daima başa alırım. Yaptığım işleri de size açıklarım. İçinizde haksızlığa uğrayan ve kendisine zulmedilen olursa bana haber versin. Çünkü ben de sizin gibi bir insanım; söylemezseniz bilemem.” Böylece Halife Ömer doğruluk ve

adaletten ayrılmayacağını, meşruiyet çizgisinin bunlar olacağını beyan etmiş oluyordu (Akyüzöğlü, 2012: 109).

5.1.2.3. Osman'ın Halifeligi

Halife Ömer'in ölümünden sonra halk ondan o kadar memnundu ki ona yerine bir halife bırakması istendi. Fakat Ömer yeni bir yöntem ortaya koydu ve halifeyi seçmek için 6 kişilik bir şura heyeti oluşturulmasını istedi. Ali, Osman, Zübeyr, Sa'd b. Ebu Vakkas ve Abdurahman b. Avf'tan oluşan heyet Osman'ı halife olarak seçti (Hizmetli, 1995: 339-341). Bu seçimde istişareye uygun davranılmış, kısmen bir seçim yapılmış – ki bu seçim halkın ileri gelenlerinden oluşan bir meclis tarafından yapılan dolaylı bir seçimdir- ve seçim sonrasında halkın da biatı alınarak meşruiyet sağlanmıştır (Güzel, 2011: 48-50). Seçildikten sonraki hilafet nutkunda dini nasihatlerden söz etse de, halife seçilmeden önce, ona meşruiyet sağlayacak olan, Allahın Kitabı, Peygamberin sünneti ve ilk iki halifenin siyasetini takip edeceğine dair söz vermişti (Sarıcık, 2013: 298-300).

Osman Halife Ömer'den devraldığında kendini zor ve karmaşık bir ortamda bulmamıştı. Çünkü Ömer'in yönetimi başarılarla doluydu ve bir nizam oturtulmuştu. Fakat Osman'ın hilafetinin ilk altı senesi bolluk ve refah içinde geçerken sonraki altı sene iç karışıklıklarla geçti. Kureyş'lilerin üstünlük iddialarıyla ortaya çıkan ırkçılık duygularının tahrik edilmesi, Osman'ın soyundan olduğu Emevi akrabalarına yardım etmesi ve hak sahiplerine ait hisseleri onlara verdiği iddiaları, hoşgörülü mizacından dolayı memurlarına söz geçirememesi bu iç karışıklıkların oluşmasının sebeplerindendir (Kural, 2006: 79-84). Peygamberin sürgüne gönderdiği, Ebu Bekir ve Ömer'in geri getirtmediği Hakem b. El-As'ı geri getirdiği ve kullanım hakkı devlet başkanlarında olan muhtaçların ihtiyaçlarını karşılamak üzere tahsis edilen Fedek arazisini özel mülk olarak Mervan b. Hakem'e verdiği iddiaları Osman'ın ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur (Öz, 2013: 84-86).

Bu durumun yöneticilerin liyakat esasına dayalı olarak belirlenmesi gerektiğini ifade eden meritokratik yönetim anlayışıyla ters düştüğü görülebilmektedir. Liyakat ilkesi yani meritokrasi bürokrasinin karakterini belirlemektedir. Düzgün işleyen bir bürokrasinin varlığı için liyakat sisteminin en saf haliyle uygulanması gerekmektedir. Aksi yöndeki bürokratik anlayışın, siyasal kayırmanın ve kadroların kendi taraftarları ya

da yandaşları arasında dağıtılması ile partizan kadroların oluşmasına sebep olabilmektedir (Yıldırım, 2013: 360). İşte halife Osman döneminde de böyle bir bürokrasi izlendiğine dair tartışmalar söz konusu dönemde ciddi iç karışıklıkların oluşmasına sebep olmuştur. Hatta Osman'ın tüm kurumlara kendi akrabalarını atadığı için Emeviler döneminde gerçekleştirilen ve babadan oğula geçen yönetim anlayışının önünü açtığına ve yönetimin kendi ailesinde kalmasını sağladığına dair eleştiriler de dile getirilmiştir (Adam, Rahmani, Ali, 2014: 1253-1255). Bu tür karışıklıkların ilk iki halife döneminde olmayıp da üçüncü halife döneminde yaşanmasının sebeplerinde biri de budur. Çünkü Ömer de Ebu Bekir de tıpkı Peygamber Muhammed'in yaptığı yönetime özellikle akrabalarından birilerini getirmekten kaçınmış ve liyakat ilkesine göre hareket etmişlerdir. Halife Osman'ın istişarelerini ashabın önde gelenleri ile değil de kendi akrabaları olan gençlerle yapması da yadırganıyordu. Çünkü yaşı ilerlemiş insanları lider olarak görmeye alışmış Arap toplumu için gençlerin önemli eyaletlerin valiliğine tayini hoşnutsuzluklara sebep olabiliyordu. Aynı zamanda yönetimin bir zümrede kalması için gerçekleştirilen politikalar olarak algılanıyordu (Kılı, 2002: 244).

Tablo 5.1. Osman göreve geldiğinde ve geldikten sonra bazı önemli vilayetlerdeki değişim

Osman Göreve Geldiğinde		Osman Göreve Geldikten Sonra Yapılan Değişiklik	
Kufe Valiliği	Muğire b. Şu'be (Sakif) Sa'd b. Ebi Vakkas (Zühre-Kureys)	Kufe Valiliği	Velid b. Ukbe (Ümeyye) Said b. el-As (Ümeyye)
Basra Valiliği	Ebu Musa el-Eş'ari (Eş'ar-Yemen)	Basra Valiliği	Abdullah b. Amir (Ümeyye)
Mısır Valiliği	Amr b. el-As (Sehm- Kureys)	Mısır Valiliği	Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh (Ümeyye)
Şam Valiliği	Muaviye b. Ebî Süfyan (Ümeyye-Kureys)	Şam Valiliği	Muaviye b. Ebi Süfyan (Ümeyye)

Osman döneminde yaşanan bu karışıklıklar üzerine Mısır'dan 500 kadar Arap Medine'ye geldi. Fakat Osman suiistimalleri ortaya çıkaracağını vaat ederek onları geri dönmeye ikna etti. Dönemin Mısır valisi isyancıların döndüklerinde ortadan kaldırılmalarını emreden bir mektup ele geçirdiğini söyleyince Mısırlılar Medine'ye

geri döndüler. Osman'ın müdafilerinden birinin Mısırlılardan birini öldürmesi ile olay alevlendi. İsyancılar Osman'ın evine baskın yapıp onu öldürdüler (Brockelmann, 1964: 59-61).

5.1.2.4. Ali'nin Halifeliği

Osman'ın öldürülmesinden sonra isyancılar Ali'den halife olmasını istediler. Ancak Ali isyancıların seçtiği halife olmak istememesinden dolayı bunu defalarca reddetmiştir. İsyancıların Medinelilere hitaben birkaç güne kadar halife seçilmemesi halinde Ali ve diğer önde gelenleri katledeceklerine dair tehditlerinden sonra Ali'ye halifeliği kabul ettirmeye çalıştılar. Mertebece sahabelerin en büyüklerinden olan Bedir Ashabının en doğru halifeyi seçeceğini belirten Ali bu işi onlara bırakır. Nihayetinde Bedir Ashabı Ali'nin tüm itirazlarına rağmen onu halife olarak seçer ve biat ederler (Sarıcık, 2013:361-364). Ali'nin biatın mescitte olması gerektiğini bildirmesiyle halk toplandı ve ona biat etti. Bu da demek oluyor ki halkın umumi biatı olmadan seçme ve kabul olmadan hilafet hükmü bağlanamaz (Havva, 1954: 318-320). Fakat Ali Mescitte tüm halkın biat etmesini talep ederek meşruiyetini en üst derecede güvenceye almaya çalışsa da Talha ve Zübeyr gibi Kureyşli Muhacirlerin de aralarında bulunduğu bazı isimler bu biatın halkın zoruyla alındığını söyleyip vazgeçmişlerdir. Bu durumda Ali'nin meşruiyetinin halk kaynaklı ya da Muhacir ve Ensar kaynaklı siyasal bir meşruiyet olduğu şeklinde yorumlanabilmektedir (El Katip, 2013: 70-73).

Ali halife olduktan sonra valileri değiştirmeye karar verdi. Bunun üzerine birçok valinin tepkisiyle karşılaştı. Bu da Ali'nin Osman'ın ölümünden sorumlu olduğunu söyleyen Aişe'nin taraftar bulmasına sebep oldu. Sonuçta iki taraftan da binlerce kişinin öldüğü ve Ali'nin zaferiyle sonuçlanan Cemel savaşı gerçekleşti. Değiştirilmeye çalışılan valilerden Muaviye'nin Ali'ye biat etmemesi ve Şam'ı terk etmemesi üzerine bir diğer savaş kaçınılmaz olmuştu. Yenilmek üzere olan Şam ordusunun mızrakların ucuna Kur'an ayetleri koymasıyla birlikte savaş durduruldu ve o meşhur hakem olayı gerçekleşti. Her ne kadar hakem olayının bağlayıcılığı iki taraf içinde olmasa da Muaviye, ilk defa hilafette söz sahibi olduğu iddiasıyla ciddi kazanımlar elde etti. Ali ve Muaviye arasındaki mücadele devam ederken Hariciler bu kaosu ortadan kaldıracakları

iddiasıyla ikisini de öldürmeye karar verdiler. Suikasttan Muaviye yaralı kurtulurken Ali İbn Mülcem adındaki bir harici tarafından 661’de öldürüldü (Öz, 2013: 87-91).

5.1.2.5. Dört Halife Döneminin Değerlendirilmesi

Dört Halife döneminden sonraki yönetim anlayışına geçmeden önce Ramazan Yıldırımın söz konusu dönemle ilgili dikkat çekici ifadelerine değinmek faydalı olacaktır. Yıldırım (2006: 492-494) dönemi şöyle özetler: *“Siyaset, meşruiyet kazanma arayışında dini nasslara başvurup onları kendi gerçekliği doğrultusunda yoruma tabi tutmuştur. Kur’an nassları, nazil oldukları dönemdeki anlamların dışında yorumlanarak gündelik siyasetin propaganda amaçlı sloganına dönüşmüştür. Fitne dönemi koşullarının ürünü olan fırkalar, Kur’an ayetlerine kendi siyasi düşüncelerini meşrulaştıran ve onaylayan bir misyon yüklemeye çalıştılar. Bunu yaparken de siyaset konusu ile ilgili olan ‘Kur’ani sükut’ gerçekliğini görmezden geldiler. Şiiler, Kur’anda Hz. Ali ve evlatlarının vasi olduklarıyla ilgili ayetlerin bulunduğunu ileri sürerken Sünnilerin bir kısmı, Kur’anın Hz. Ebu Bekir’in hilafetini teyit ettiğini, bir kısmı da Sünni hilafet doktrininin Kur’an tarafından onaylandığını söylediler.”*

Peygamber’in ölümü ile Dört Halife Dönemi başlamış oldu. Peygamberin ölümü ile birlikte Müslümanlar düzeni ayakta tutmaya çalıştılar. Bu düzeni ayakta tutmak için de asiler ve parçalanmaya yol açacak hiziplerle mücadele edildi. Amaçlanan bu birlik ve bütünlük de özellikle ilk iki halife dönemiyle birlikte sağlandı. Siyaset ve iktidar konularının Müslümanların gündemine yerleşmesiyle devlet, yapılanma ve kurumlaşma geleneği de gelişti. O dönemde birbirleriyle doğrudan bağlantılı olduğunu düşündüğümüz yönetim ve seçim konularında ciddi gelişmeler yaşandı. Bu anlamda seçime dayalı bir hilafet düzeninin ortaya çıktığı söylenebilir. İlk halifenin seçimi de bu doğrultuda demokratik yöntemlerle gerçekleştiği ve ilk olarak serbest seçim esasına dayanan bir yönetimin kurulduğu söylenebilir. Fakat bu seçimlerle birlikte Kureyş Aristokrasisinin siyasi iktidarı ele geçirdiği ve sonraki bölümlerde de görüleceği gibi yıllarca çeşitli hanedanlıklar aracılığı ile iktidarlarını sürdürdüğü görülmektedir. Tüm bunlara Ebu Bekir’in Ömer’i, Ömer’in de Kureyş kabilesinden oluşan altı kişilik şura heyetini seçmesinden kaynaklandığına inanılır. Bu uygulamalar, Kureyş aristokrat ve bürokratlarının yönetimin başka bir Müslüman topluluğa geçmesini istememelerinin

etkisi olarak okunabilmektedir. Netice olarak Osman döneminin ikinci altı yılında isyanlar başlamış ve farklı siyasi, dini ve sosyal oluşumlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan en çarpıcı olanı Haricilerdir. Ortaya çıkan siyasi iktidar mücadeleleri ile birlikte parçalanmışlıklar ortaya çıktı. Teokratik ve demokratik olarak ifade edilebilecek gruplar ortaya çıktı. Bunların bir kısmı yöneticinin seçimi ile ilgili seçim usulünü savunurken bir kısmı nassı ön plana çıkarmaktadır. Şii ve Sünni ayrımının da tam da bu süreçlerde ortaya çıktığı görülmektedir. İktidar mücadeleleri neticesinde ortaya çıkan farklı mezhep grupları arasında siyasi söylemlerin inanç alanına taşındığı söylenebilir (Hizmetli, 1995).

Dört Halife döneminin ilk yıllarında görülen ve Peygamber'in de yaşantısı ile ve Veda Hutbesi ile miras olarak bıraktığı yöneten-yönetilen arasındaki sıkı ilişki korunabilseydi ve sonraki dönemlere aktarılabilseydi yüzyıllarca sürebilecek ve her türlü iç çatışmaya ve ayrışmaya engel olabilecek bir siyasi birliktelik ve bütünlük başarılabilirdi. Ne var ki Peygamberin ortadan kaldırdığını söylediği kabilecilik ve bunların birbirlerine karşı üstünlük iddiaları hortlamış ve bunun sonucunda çıkan iç çatışmalarla saltanat düzeninin kurulmasına kadar varmıştır. Halbuki İmparatorların, diktatörlerin ve feodal sistemin dünyada hâkim olduğu bir dönemde ortaya çıkan, özgürlükçü, danışmacı ve liyakat esaslarını gözeten İslam nizamı son derece kapsayıcı bir anlayış ortaya koymaktaydı.

5.2. SÜNNİ İSLAM GELENEĞİNDE MEŞRUIYET

İslami mezheplerin ortaya çıkmasının ve aralarında yaşanan ayrılıkların sebeplerinin başlıca konusu imamlık ve siyasal meşruiyetinin ne olduğu konusudur. Sünni mezhebinin geçmişi Emevilerin yönetimde olduğu döneme kadar uzanır. Şia'nın ismi ise ilk yüzyıldan beri bilinmektedir. Elbette Müslümanların tamamı bu iki mezhep etrafında toplanmış değildir. Kendilerini Abbasilerden, Emevilerden ve Ali'den ayrı bir yol çizen ve şura ve yöneticilerin seçimle gelmesini savunan Hariciler vardı (El Katip, 2013: 78-81).

Günümüzde Müslümanların çoğunu Sünniler oluşturur. Sünni İslam geleneği Peygamberin izinden gittiklerine inandıkları dört halifeyi de meşru kabul eder. Sünniler Müslüman toplumun liderinin toplumsal bir uzlaşma ile seçilmesi gerektiğine inanırlar.

Fakat tarih boyunca yöneticilerin seçilmesinde bu anlamda bir tutarsızlık olduğu görülmektedir. Sünni inancı inanç hiyerarşisi anlamında Şii inancına göre daha zayıftır. Çünkü Sünni öğreti tarih boyunca devlet kontrolü altında kalmıştır ve bu şekilde şekillenmiştir (Blanchard, 2009: 6).

5.2.1. Emeviler Dönemi

Halife Ali'nin ölümünden sonra yerine oğlu Hasan geçmişti. Fakat Hasan kısa süre sonra Muaviye ile müzakerelere razı oldu. Bu müzakereler sonucunda Hasan isteklerinden vazgeçti ve halifeliği Muaviye'ye bıraktı (Brockelmann, 1964: 64-66). Muaviye de iktidarı iyice yerleştikten sonra hilafeti kendi soyuna miras bırakma çabalarına girişti ve başarılı oldu. O zamana kadar hiç olmayan bu durumla birlikte gücün ve iktidarın aktarımı Müslümanların iradesinden bağımsız işleyen bir mekanizma haline geldi (Camii, 1995: 176-178). Böylece Mekke'nin fethi ile kaybettikleri riyaset makamını yeniden yakaladılar. Bu ailenin Süfyaniler ve Mervaniler olmak üzere iki kolu vardır. İlk üçü Süfyanilerden, sonraki on bir halife Mervanilerden gelmiştir (Öz, 2013: 92-94).

Muaviye'nin halife oluşu tüm toplumun özgür biatı ile olmamıştır. Başta biat edenler sadece Şam toplumu olmuştur. Genel biat sonradan alınabilmektedir. Bu da tam anlamıyla bir biat olmaktan çok durumu kabullenme ve toplumun birliğini koruma duyarlılığıyla yapılmış bir biattır (Rayyis, 1995: 174-177). Muaviye'nin otoritesine yapılan bu biatın sebepleri hem dinsel hem de kişisel kaygılar taşımaktaydı. Kureyş'in iki kabilesi Haşimi ve Emeviler arasındaki iktidar mücadelesi otoritelerini kurmaya çalışan yönetici adayları açısından bir siyasi kaygı güttüklerini ortaya koyabilmektedir. Öte yandan bu otoriteyi kabul eden Müslüman topluluk tamamen dinsel kaygılarla bu biatı vermişti. İslam toplumunda kaosu son bulması ve Müslümanlar arasındaki parçalanmışlığın derinleşmesini engellemeye yönelik bir tavır olarak görülebilmektedir. Bu nedendir ki Muaviye'nin iktidarını bu güç unsuru üzerinde kurduğunu ve bu yolla yönetimine teokratik bir meşruiyet kazandırdığını ifade eden görüşler mevcuttur.

Tablo 5.2. Emevi Dönemindeki Halifeler

Sıra	Halife	Dönemi	Sıra	Halife	Dönemi
1	Muaviye	661-680	8	Ö. bin Abdülaziz	717-720
2	Yezid	680-683	9	2. Yezid	720-724
3	2. Muaviye	683-684	10	H. bin A.Melik	724-743
4	Mervan	684-685	11	2. Velid	743-744
5	Abdûlmelik	685-705	12	3. Yezid	744
6	Velid	705-715	13	İbrahim bin Velid	744
7	S. bin A.Melik	715-717	14	2. Mervan	744-750

El Katip (2013: 81-83) İbn Kesir ve El-Bilazeri'den yaptığı alıntılarla Muaviye'nin konuşmalarında şunları ifade ettiğini iletir:

Medine halkına yaptığı konuşmasında şöyle der: *“Ben sizin başınıza bundan sevindiğiniz ya da memnun olduğunuz için gelmedim, bilakis şu kılıcımla mücadele ederek geldim”*.

Kufe halkına yaptığı konuşmasında şunları ifade eder: *“Ben sizin başınıza geçmek ve emiriniz olmak için sizinle savaştım. Hoşunuza gitse de gitmese de bunu Allah bana nasip etti”*.

Yine kendisine gelen Irak'lı bir heyete *“Yeryüzü Allah'ındır, ben de O'nun halifesiyim. Melikliği bize Allah vermiştir.”* der.

İktidarlarına bu kutsal zırhı giydiren Emevi yöneticileri Halifetüllahi fi'l-Arz, İmamü'l Müslimin, Halifetu'l-Mübarek, Veliyyu'l-Hak, İmamü'l-Hüda ve Halifetu'l-Hak gibi dini içerikli ünvanlar da alarak bu meşruiyetlerini sağlamlaştırmak istediler (Yıldırım, 2006: 491-493). Önceleri sikkelerde, yazılarda, fermanlarda yalnızca halife sözcüğü kullanılırken Halifet Allah ünvanının ilk kullanan Emevi halifesi Abd el-Melik olmuştur. O dönemde altın sikke bastırılanlar Roma ve Konstantinopolis'teki Roma İmparatorları olduğu için Abd el-Melik'in bu meydan okuması imparatorun savaş açmasına sebep olmuştu (Lewis, 2011: 71-74). Reşid Rıza (2010: 99-101) Muaviye'nin hilafeti zorla ele geçirme yolunu açtığını ifade eder. Bunu da halkları yönetimine boyun

eğdirmek için İslam'ın getirdiği adalet ve eşitlik ilkesinden ziyade kendi içlerinde mal ve mevki tercih eden kişileri idareci yaparak gerçekleştirdiğini söyler.

Muaviye'nin otoritesini kılıcına bağlamasının temel sebebi aslında gerçek anlamda ve tamamen güç kullanarak iktidara geldiğini göstermemektedir. Burada güçten ziyade toplumun davranışlarını yönlendirebilme yoluyla bunu gerçekleştirdiği düşünülebilir. Çünkü girdiği savaşları kaybeden ve Hakem Olayı ile algısal olarak kendi halifeliğinin de söz konusu olabileceğine dair bir gündem yaratan Muaviye'nin kendini bir şekilde kabul ettirdiği görülmüştür. Halife Ali öldürülmüştür fakat ondan sonra yerine geçen oğlu Hasan Muaviye'nin otoriter siyasetine karşı koyamayıp halifelikten çekilmiştir. Burada otoritenin güçten ayrıldığı kısım şudur ki; otorite kendisine itaat ettirir saf güç ise insanları itaate mecbur bırakmaktadır (Bal, 2014: 250). Muaviye'nin *"Ben sizin başınıza şu kılıcım ile mücadele ederek geldim"* sözü meşruiyetini tamamen kılıç ve saf güçten aldığını göstermez. Çünkü Muaviye meşruiyetini yaratıcının verdiği yetkiye dayandırmaktadır. Bu da meşruiyetini toplumu bu yolla kendisine itaat ettirmekle sağladığını göstermektedir. Muaviye'nin söz konusu konuşmalarında değindiği bir diğer nokta da toplumla çıkar ilişkisi içinde bir anlaşmaya varmaya ve iktidarına karşı herhangi bir eylem söz konusu olmadığı takdirde herkesin arzu ettiği şeyi söyleyebileceği bir siyasi sözleşmeyi ortaya koymaya çalıştığını göstermektedir. Bu yüzden ki Muaviye düşman olarak gördüğü kesimlerle her zaman ilişki için olmuş eleştirilerini dinlemiş ve bu eleştirileri sakince savuşturmuştur. Bu da onun siyasi zekasını ortaya koymaktadır. Onun *"Beni en iyiniz görmesiniz bile, ben sizin için en iyi yöneticiyim... Sopamın yettiği yere kılıcımı koymam. Dilimin yettiği yere sopamı koymam. İnsanlarla aramdaki ilgiyi tüy kadar bile olsa kesmem."* sözleri bunu kanıtlar niteliktedir (Cabiri, 1997: 466-468).

Muaviye'nin bu hükümdarlığının meşru temellere dayandığını ifade eden görüşler de mevcuttur. Peygamber hükümdarları ve hükümdarlığı kınamıştır. Fakat bunun sebebi onların işe yaramaz, değersiz yollarla hüküm sürmeleri ve insanları kişisel amaçlar uğruna kullanmalarıdır. *"Eğer hükümdarlık uyruklarını, içtenlikle, Tanrı aşkı için, onları Tanrıyı kutsama ve düşmanlarıyla dövüşme amacına yönelik olarak yönetseydi, onun eleştirilecek bir yanı olmazdı."* diyen İbni Haldun (2011: 319-322) şöyle bir örnek vererek bunu destekler:

“Ömer bin el- Hattab Suriye’ye gittiği ve orada Muaviye’yi bütün krallık ihtişamı içinde, sarayı ve bütün takım taklavatı ile bulunca onu onaylamadı ve şöyle dedi: ‘Bunlar bir Khosro (kisrawiyya – İran Sasani) krallığı tavırları değil mi ya Muaviye?’ O da yanıtladı: ‘Müminlerin kumandanı, ben sınırdayım, düşmanın karşısında. Kesinlikle onun askeri düzen ve çalımıyla rekabet etmemiz gerekir.’ Ömer sustu, Muaviye’nin haksız olmadığını düşündü, çünkü ileri sürdüğü gerekçeler gerçeğin ve İslam’ın maksatlarına uygun düşüyordu. Oysa eğer Ömer krallığı krallık olarak ortadan kaldırmak isteseydi Muaviye’nin İranlıların görenek ve şatafatını savunan yanıtına karşı sessiz kalmazdı.” Belki de Muaviye’nin Fars krallıklarına bu kadar yakın olması veliahd usulünü getirmesinde etkili olmuştur (Yıldırım, 2006: 493-495).

Söz konusu Emevi yönetimine karşı biat verilmesinin İslami açıdan bir sakınca doğurup doğurmadığı tartışmalarına İbni Haldun’un (2011: 324-326) yaklaşımı şöyle olmuştur: *“Bir kimse bir kez iktidara geldikten sonra ve mutlak hükümdar olarak hüküm sürmekteyse, eğer konumunu, hakikatin davasını desteklemek için kullanıyorsa o zaman eleştiriyi hak etmez”*. Kaldı ki daha önce belirtildiği gibi her ne kadar veliaht usulü ile ya da zorla hilafeti ele geçirme yolları ile halife işe başladığında mutlaka şeklen de olsa biata uyulurdu. Biat ‘işittik, itaat ettik ve Allah’ın kitabı, Resulüllah’ın sünneti ile amel ettik’ şeklindeki sözlerle yapılıyordu (Aycan ve Sarıçam, 2014: 99-101). Gannuşi (2013: 350-353) ise gerçekte siyasi dönemin özgür şekilde yapılan biat ile ve uygulanması yükümlülüğü kabul edilmiş bir sözleşme ile başladığını belirtir. Bu durumda adalet ve şura ilkeleri çerçevesinde hareket edilmeli ve kişisel arzu ve düşmanlıklardan kaçınılmalıdır. Buna karşılık toplum da yöneticiye itaat edecektir. Yani başkanın iktidarının devam etmesi taahhüt ettiklerine bağlı kalmasına ve yönetilenlerin rızasını kazanmasına bağlıdır. Aksi taktirde kendisine itaat edilmesi şartı ortadan kalkar. Meşruiyeti kalkan bir başkanın halifelikten ihraç edilmesi için de her türlü vesileye başvurmak meşru olur.

Emevi halifeleri Ümmetin halifesi olmanın getirdiği sorumluluğu taşıyabilecek kabiliyette idiler. Muaviye zekâsı ve sabrı ile meşhur iken, 1. Velid ilişkileri düzenlemek için kurmaya çalıştığı mükemmel düzen ile bilinirdi (Adegboyega ve İbrahim, 2011: 50-52). Bunu da halkına şefkatli davranarak gerçekleştirmiştir. Onun döneminde muhtaçlara yardım edilmiş, halkın yararına yollar, hastaneler ve okullar

yaptırılmıştır. Barış içinde birlikte yaşama ve kanunlara karşı saygıyı kuvvetlendirme politikalarından dolayı halk tarafından da çok sevilmiştir (Aycan ve Sarıçam, 2014: 58-60).

Her ne kadar dört halifenin halife seçim usullerinin dışına çıkmış ve meşruiyet kaynağı değişmiş olsa da Emevilerde devlet idaresi başlarda hanedan içi taht kavgalarına rağmen oldukça başarılı idi. Ancak Reşid Rıza (2010: 104-106), Emevilerin affedilmeyecek bir şekilde İslam hükümeti prensibi hakkında ortaya koydukları kötü bir çığırından bahseder. Bunun da seçme hakkına sahip olanların şura seçimini yapmasını geçersiz kılmaları olduğunu söyler. Muaviye'nin, oğlu Yezid'i halef göstermesi dört halife dönemindeki eşitlikçi ve liyakate dayalı sistemin bozulmasına yol açmıştı. Dolayısıyla kurumsal anlamda bir değişikliğin yanı sıra halifeliğin meşruiyetinin dayanakları da değişmişti. Evrensel İslam Toplumunun yöneticileri ve Peygamber Muhammed'in halefi olan dört halife muazzam bir siyasi meşruiyete sahipti. Fakat Emevilerin yükselişi ile birlikte politik fonksiyonu ile birlikte dini ve manevi fonksiyonlar daha da güçlendi. Öyle ki, Halifeler yaratıcının yeryüzündeki tek temsilcileri olarak meşruiyet kazanmaya çalıştılar (Liew, 2012: 46-48). Tüm bunlar taht kavgalarına ve iç karışıklıklara sebep oldu. Emevilerin son döneminde yöneticiler, günü gün eden hükümdarlar gibi davrandılar, önceki yöneticilerin ölçülülüğünü ve hakikat aşklarını unuttular. Böylece toplum onların bu durumlarını kınayıp Abbasileri destekledi (İbni Haldun, 2011: 325-327).

5.2.2. Abbasiler Dönemi

Abbasîlerin Emevilere karşı başlatılan hareketin başarılı sonuçlanmasından sonra oluşturdıkları yönetim anlayışı Emevilerinki ile paralellik göstermekteydi. Şura yönetimine dönülmemiş ve devletlerini otoriter bir temel üzerinde kurmuşlardır (El-Katip, 2013: 85-87).

Bütün bu olanların neticesinde Emevi iktidarı yıkılmış yerine Abbasi iktidarı gelmiştir. Siyasi güç halifeler için önceliklidir. Bu siyasi gücün azalması söz konusu olduğunda bunu tekrar sağlamak için dini ve manevi otorite kullanılır. Bu süreç özellikle Abbasi halifeleri ile başlamıştır. Şöyle ki, Abbasi halifeleri manevi ve dini bir etkiye sahip olmalarına karşın politik etkileri zayıftı (Pay, 2015: 114-116). Abbasi

iktidarı da bu politik etkiyi sağlamak için meşruiyetini Peygambere ve ailesine olan yakınlıklarına dayandırmıştır (El-Katip, 2010: 127-129). Bunun alt yapısını daha Emevi döneminde oluşturmaya başlamışlardı. Abbasi davetçileri, Emeviye muhalif olan kesimi saflarına katmayı hedeflemişlerdi. Bu dönemde davet, Peygamber'den sonra İslam toplumunun idaresini ele geçirmek için “Haşim oğullarının” veya “Ehl-i Beyt'in hakkı” gibi genel nitelikli sloganları kullanmış ve Abbasi davetçileri de, Abbasilerin hilafet haklarının Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Ali'nin vasiyetinden kaynaklandığını söylemişlerdir. Bu, Abbasilerin hilafet haklarını, Ali oğullarının el Hanefi kolundan meşru yolla miras olarak aldıkları anlamına gelmektedir. Fakat isyan başarıya ulaşip yeni devlet kurulur kurulmaz Abbasiler, Ebu Haşim ve onun gizli teşkilatı “Haşimiyye” ile olan ilişkilerini unutarak hilafetteki haklarını Peygamberin amcası Abbas b. Abdulmüttalib'e ve onun mirasına dayandığını vurgulamaya başladılar (Ömer, 2006: 24-27). İlk Abbasi halifesinin biattan sonra camideki ilk konuşması da sağlanmaya çalışılan bu dini meşruiyete örnek gösterilebilmektedir. El-Katip (2013: 85-88) Taberi'ye atıfla Ebu'l Abbas'ın konuşmasını şöyle aktarmaktadır: *“Bize Resul'ün soyundan onun akrabalarından olma ayrıcalığını bahşeden, bizi onun babalarının soyundan getirip aynı soy ağacına dahil eden Allah'a hamd olsun. Yine şükürler olsun ki, Müslüman olarak, onun o yüksek mevkideki ailesine dahil edildik. Ki bu yüce mevki kendilerine okunmak üzere ehli İslam'a indirilen Kitap'ta da bildirilir. Muhkem olan Kuran'da indirildiği üzere O azze ve celle şöyle buyurur (Ey Ehli Beyt! Allah sizden pisliği gidermek ve sizi tertemiz olarak temizlemek istiyor. De ki sizden akrabalarımıza sevgi göstermeniz dışında bir ücret istemiyorum. En yakın aşiretini uyar. Allah'ın, fethedilen memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın Resul'üne kazandırdığı mallar Allah'ın Resul'ünün, Resul'ün akrabalarının ve yetimlerindir. Biliniz ki ganimet olarak aldığınız şeylerin beşte biri Allah'a, Resul'üne, onun akrabalarına ve yetimlere aittir.) Bu ayetlerle Allah insanlara faziletimizi bildirmiş ve bizim hakkımızın teslim edilmesi ve bize karşı sevgi ile yaklaşılmasını onlara vacip kılmıştır. Fey ve ganimetten hakkımızı bol bol verip bizi onurlandırarak izzeti ikramda bulunan Allah büyük bir fazl sahibidir”*.

Tablo 5.3. Abbasi Dönemindeki Halifeler

Sıra	Halife	Dönemi	Sıra	Halife	Dönemi
1	Seffah	750-754	20	Radi	934-940
2	Mansur	754-775	21	Muttaki	940-944
3	Mehdi	775-785	22	Mustekfi	944-946
4	Hadi	785-786	23	Muti	946-974
5	Harun Reşid	786-809	24	Tai	974-991
6	Emin	809-813	25	Kadir	991-1031
7	Memun	813-833	26	Kaim	1031-1075
8	Mutasım	833-842	27	Muktadi	1075-1094
9	Vasık	842-847	28	Mustazhir	1094-1118
10	Mütevekkil	847-861	29	Mustarşid	1118-1135
11	Muntasır	861-862	30	Raşid	1135-1136
12	Mustain	862-866	31	Muktafi	1136-1160
13	Mutaz	866-869	32	Mustencid	1160-1170
14	Muhtedi	869-870	33	Mustezi	1170-1180
15	Mutemid	870-892	34	Nasır	1180-1225
16	Mutezid	892-902	35	Zahir	1225-1226
17	Muktefi	902-908	36	Mustansır	1226-1242
18	Muktedir	908-932	37	Mustasım	1242-1258
19	Kahir	932-934			

Siyasal iktidarına meşruiyet kazandırmak için Kur'an ve din üzerinden hareket edildiği açıktır. İkinci halife Mansur ile Ali oğulları arasında yaşanan iktidar mücadelesinde Mansur, Peygamberin vefatından sonra tek varisi olarak Abbas'ın kaldığını ve böylelikle siyasi iktidar ile miras arasında organik bir bağ kurarak hilafetin Abbas oğullarının hakkı olduğunu iddia etmekteydi (Bozkurt, 2006: 21-23). Çünkü güçlü Horasan ordusu arkalarındaydı fakat siyasi iktidarlarını güçlü tutmalarını sağlayacak özellikle hadisçi ve fıkıhçılardan oluşan Müslüman toplumun desteklerine ihtiyaçları vardı (Faruk Ömer, 2006: 47-49). Bu yüzden ki Abbasi halifeleri el-Ma'mun ve el-Nasır iktidarlarına ilahi bir meşruiyet kazandırmak için sikke ve yazıtlarda halifet Allah unvanını kullanmışlardır (Lewis, 2011: 72-74).

Abbasi devletinin son dönemindeki tüm bu çabalara rağmen merkezin zayıflaması ile taşradaki valilerin bağımsızlık eğilimleri arttı ve isyanlar baş gösterdi. Bunun neticesinde oligarşik prenslikler ortaya çıktı. Halifeler kendi güç ve otoritelerini bunlara

devretmiş oluyordu. Taşradaki bu güçler kendi otoritelerini meşrulaştırmak için halifeden beratlar alıyorlardı. Selçuklu ve Büveyhli sultanlar siyasi iktidarı fiilen kullanıyorlardı. Bu yapı Peygamber dönemindeki kuvvetler birliği ilkesi ile ters bir görüntü sergilemekteydi. Siyasi otorite dini otoritenin üstüne çıkmış durumdaydı. Dolayısıyla dini ve siyasi iktidar alanları ayrılmış durumdaydı (Dursun, 1992: 60-63).

Abbasi Halifeleri için en büyük tehlikelerden biri de Şii Fatımi Hanedanıdır. Fatımiler Abbasilerin otoritesini tanımamışlardır. Şii Fatımi Hanedanının temel amacı İslam dünyasını Halife Ali soyundan gelen bir halifenin otoritesi altında birleştirmek olmuştur. Bu durum Müslüman toplumun Abbasi hilafeti etrafında şekillenen sembolik birliğini ortadan kaldırmıştır. Benzer durum Endülüs Emevileri için de geçerlidir. Onların da Abbasi hilafetini tanımaması, Abbasi hilafetinin otoritesini ve meşruiyetini zedelemiş oluyordu (Bozkurt, 2014: 144-146). Halifelerin fiili iktidarı zayıfladıkça halife unvanının da itibarı azalmıştı. Kimi zaman her fiili otorite halife unvanının kullanmaya başlamıştı. Bu durum Bağdat'taki Abbasi Halifeliğinin Moğollar tarafından yıkılıp Kahire'de Memlük himayesinde bir halifeliğin kurulması sürecini getirmiştir (Lewis, 2011: 74-76).

5.2.3. Memlük Himayesindeki Abbasi Halifeliği

Memlükler devrinin en güçlü sultanlarından biri olan Baybars 1258 yılında Abbasi Hilafetinin ortadan kaldırılmasından sonra Abbasi Hanedanından Mustansır'ı halife olarak ilan etti. Böylece Baybars hem İslam dünyasının tepkisini çekmeyecekti hem de hükümdarlığına meşruiyet kazandıracaktı. Çünkü Baybars selefini öldürerek tahta geçmişti ve iktidarı gasp yoluyla ele geçirdiği izlenimini silmek istiyordu (Ağır, 2011: 640-642). Fakat bu halifeliğin fiilen hiçbir iktidarı yoktu. Hilafet bu fiili otoritesinin çöküşüne rağmen Müslüman hükümdarlar iktidarlarına meşruiyet kazandıracak ve İslam aleminin birliğini resmen ifade edecek bir otorite arayışında bulunmayı sürdürmüşlerdir. Bu amaçla Memlük himayesindeki Abbasi Halifeleri iki yüz elli yıl halifeliklerini sürdürmüşlerdir. Hatta Osmanlı ve Hindistan gibi Müslüman toplumlar Memlük gölgesindeki bu halifeliği tanımışlardır (Lewis, 2011: 75-77). Memlüklerin politik sistemleri askeri aristokrasi üzerineydi. Hane halkı birbirine sadakatle bağlıydı. Yönetimin Kahire'den Memlük generalleri tarafından

yürütülmekteydi. Teorik olarak Memlûk sultanları veliaht usulüyle değil de seçim usulü ile yönetici olabiliyorlardı. Sultanın seçimi biat ile gerçekleşmekteydi (Black, 2011: 144-147).

Tablo 5.4. Mısır'daki Memlûk Sultanlığı Himayesi Altındaki Abbasi Halifeleri

Sıra	Halife	Dönemi	Sıra	Halife	Dönemi
1	Mustansır	1259-1261	10	1.Mütevekkil	1389-1406
2	1. Hakim	1262-1302	11	Mustain	1406-1414
3	1. Müstekfi	1302-1340	12	2.Mutezid	1414-1441
4	1. Vasık	1340-1341	13	2.Müstekfi	1441-1451
5	2. Hakim	1341-1352	14	Ka'im	1451-1455
6	1.Mutezid	1352-1362	15	Mustencid	1455-1479
7	1.Mütevekkil	1362-1383	16	2.Mütevekkil	1479-1497
8	2.Vasık	1383-1386	17	Mustamsık	1497-1508
9	Mustasım	1386-1389	18	3.Mütevekkil	1508-1517

5.2.4. Osmanlı Dönemi

Yavuz Sultan Selim'in Dabık'ta Memlûkleri yenmesi ve okuduğu hutbede ve sikkede adını zikretmesiyle kendini metbu tanımlarını sağlamaya çalışmıştır. Bu koşullarda Memlûkleri Mısır'da bırakmak niyetindeydi fakat Memlûklerin yeni sultanının buna razı olmaması neticesinde 1517'de Kahire'de Memlûk hakimiyetine son verildi. Böylece Halifelik Osmanlı İmparatorluğunu geçmiş oluyordu (Brockelmann, 1964: 268-270).

Osmanlı İmparatorluğunda yönetim anlayışının temelini “hakimiyet Allah'ındır” ilkesi oluşturmuştur. Egemenlik hakkını Allah'tan alan padişah mutlak otoritesini buna dayandırmaktadır. Padişahların otoritesi Kur'an ile konulmuş kurallara dayanmaktadır. Bu kurallar Padişahı da bağlar. Bu dini kural ve hükümlerin uygulamaya yönelik kuralları koyma yetkisi ise padişaha bırakılmıştır. Padişah bu kurallara uyarken ve ya uygularken devlet menfaatini göz önünde bulundurarak hareket eder. Yani sınıfların düzeninin ve adaletin sağlanması devlet menfaati içindir. Temelde ise esas gaye şeriattır. Siyasi otorite sadece yaratıcının emirlerini uygulamak için vardır (Göküş, 2010: 229-231). Bu bağlamda İslam'ın temel esaslarından olan şura ilkesinin de Osmanlı'da önemli bir yeri vardır. Hukuki kararlar (yasama, yürütme, yargı), dış

ilişkiler konusundaki kararlar ve mali konulardaki kararlar Divanı Hümayunda istişare edilerek alınırdı. Bu yüzden ki kimi tarihçiler Divanı Hümayunun merkez örgütünün padişahıtan sonra gelen en yüksek organı olduğunu belirtirler (Koyuncu, 2006: 130-138).

Tablo 5.5. Osmanlı Devleti'nin Ridaniye Muharebesini Kazanarak Memlûk Sultanlığı'na Son Vermelerinden Sonra Halife Unvanını Üstlenen Padişahlar

Sıralama	Halife	Dönemi	Sıralama	Halife	Dönemi
1	Selim	1517-1520	16	3.Ahmet	1703-1730
2	Süleyman	1520-1566	17	Mahmut	1730-1754
3	2.Selim	1566-1574	18	3.Osman	1754-1757
4	3.Murat	1574-1595	19	3.Mustafa	1757-1774
5	3.Mehmet	1595-1603	20	Abdülhamit	1774-1789
6	Ahmet	1603-1617	21	3.Selim	1789-1807
7	Mustafa	1617-1618	22	4.Mustafa	1807-1808
8	2.Osman	1618-1622	23	2.Mahmut	1808-1839
9	Mustafa	1622-1623	24	Abdülmecit	1839-1861
10	4.Murat	1623-1640	25	Abdülaziz	1861-1876
11	İbrahim	1640-1648	26	5.Murat	1876
12	4.Mehmet	1648-1687	27	2.Abdülhamit	1876-1909
13	2.Süleyman	1687-1691	28	5.Mehmet	1909-1918
14	2.Ahmet	1691-1695	29	6.Mehmet	1918-1922
15	2.Mustafa	1695-1703	30	2.Abdülmecit	1922-1924

Osmanlı Sultanları mutlak şahsi bir otoriteleri vardı. Halife unvanını aldıktan sonra dahi kendi şahsi otoritelerinden bir şey kaybetmemişlerdir. Ancak Osmanlı toplumu ne zaman ki Avrupa tarihini, kanunlarını ve baskıcı rejimleri ortadan kaldıran devrim hareketlerini incelemeye başladı, o zaman Sultanın şahsi otoritelerini sorgulamaya başladılar (Rıza, 2010: 275-277). Fakat Padişahların bu etkin siyasi güçlerini kaybetmeleri tehlikesine karşı dayanakları hanedanın kadimliği ve yarattığı alışkanlık olmuştur. Bu yüzden otoriteleri hiçbir zaman resmi olarak sorgulanmamıştır. Padişahın Senedi İttifak'ı imzalamaya zorlanması dahi bu gerçeği değiştirememiş, bu belge de padişahın otoritesini kısıtlayamamıştır (Riedler, 2012: 17-19).

Klasik İslami anayasal düzende ulema, gittikçe artan bir biçimde yöneticinin denetimine geçmesine karşın sosyal düzenin denetimini ellerinde tutuyormuş gibi davranmayı sürdürdü. Böylece, konumlarını biçimsel açıdan teyit eden ulema, karmaşıklaşan İslam devletinde gelişen yeni kurumlara meşruiyet de temin etmiş oluyordu. Karmaşık sürecin en bariz örneğini, ulemanın Osmanlı'daki işlevinin giderek bürokratikleşmesinde ve merkezileşmesinde gözlemlemek mümkündür (Feldman, 2013: 95-98). Bürokrasinin artması ile toplumun Padişaha ulaşması da zorlaştı. Örneğin Padişahın, toplumun da kolayca ulaşabildiği ve şikayetlerini padişaha doğrudan aktarabildikleri Divanı Hümayuna katılmamaya başlaması ile halkın şikayetlerini bürokrasi dinlemeye başlamıştır (Göküş, 2010: 230-232). Osmanlı hukuk sistemi geliştikçe, saray, geleneksel kadıların atanması uygulamasının ötesine geçti ve yeni bir makam olan resmi müftülük makamını ihdas etti. Başlangıçta sadece onursal mahiyette olan bu makam zamanla hukuki bir ehemmiyet arz etmeye, resmi müftülerin verdikleri fetvalarda bağlayıcı olmaya başladı. Şeyhül İslam ayrıca, başkalarını tali müftü olarak yetkilendirme görevini de üstlendi. Zamanla Şeyhül İslam etrafında hatırı sayılır bir adli bürokrasi oluştu (Feldman, 2013: 95-99).

Önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlı'da da Padişahın önemli meşruiyet kaynaklarından biri de din olmuştur. Padişahlar kendilerine bu meşruiyeti kazandıracak dini unvanlar kullanmışlardır. Örneğin “iki mübarek şehir Mekke ve Medine'nin koruyucu” anlamına gelen hadimu'l-harameyn eş-şerifeyn ünvanı sıkça kullanılmıştır (Riedler, 2012: 18-20). Hukukî açıdan İslam hukuku, yani Şeriat temeli üzerine kurulu bir devlet olan Osmanlı Devletinde siyasi iktidarı için din daima önemli bir meşruluk aracı olmuştur. Osmanlı Devletinin ideolojisinin temellerinin inanç üzerine kurulduğu söylenebilir. Çünkü Osmanlı daha kuruluş aşamasındayken din-devlet birlikteliği içinde olmuştur (Yurtseven, 2007: 1256-1259).

5.3. ŞİA GELENEĞİNDE MEŞRUIYETİN DAYANAKLARI

Peygamber'in vefatı ile başlayan dini ve siyasi mücadele toplumu Sünni ve Şii olarak ikiye bölecek olan çatışmaların ve bölünmelerin dönüm noktası olmuştur. Çünkü Peygamber bu gibi eğilimleri bastırıyordu fakat vefatıyla birlikte bu güçler tekrar

harekete geçti. Bu eğilimler Halife Osman, Emeviler dönemi ve Abbasiler döneminde sürekli bir artış göstermiştir.

5.3.1. Şia İnancının Doğuşu ve Dayanakları

Şia kelimesi taraftar anlamına gelmektedir. Halife Ali'nin oğlu Hüseyin'in katledilmesinden sonra onun intikamını almak için ve Ali'nin soyunun haklarını aramak için onlara taraftar olanları ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkmıştır (Bozkurt, 2014: 234-236). On İkiler ya da Şii İmamlık diye bilinen doktrin on birinci yüzyıldan sonra gelişmiştir. Farklı Şii öğretilerin kimin lider olacağı ve liderin nasıl seçileceği konusunda farklı görüşleri olsa da uzlaştıkları tek nokta İmamet'in İslam'ın ve İslami yönetimin merkezi olduğu konusudur. Şii politikaların temel amacı doğru lideri kabul etmek ve ona itaat etmektir. İslam toplumunun ve liderliğin bunlar gerçekleşene kadar beklemede kalacağı inancı vardır (Black, 2011: 57-59).

Tablo 5.6: İmamiye Şiasına göre On İki İmam

Sıralama	İmam	Dönemi
1.	Ali b. Ebu Talib	661
2.	Hasan b. Ali	625-669
3.	Hüseyin b. Ali	626-680
4.	Ali Zeynelabidin b. Hüseyin	659-713
5.	Muhammed Bakır b. Ali	676-734
6.	Ca'fer es-Sadık b. Muhammed	699-765
7.	Musa el-Kazım b. Ca'fer	745-799
8.	Ali er-Rıza b. Musa	765-818
9.	Muhammed et-Takiyy b. Ali	811-835
10.	Ali el-Hadi en-Nakiyy b. Muhammed	828-868
11.	Hasan Askeri b. Ali	846-873
12.	Muhammed el-Mehdi b. Hasan	869

Kaynak: Demir, (2003: 109-111)

Şia anlayışında en önemli imam Peygamber Muhammed'in damadı olan Ali'dir. İslam'ın ilk dönemlerinde Ali hem Sünniler hem de Şiiler tarafından bir lider olarak görülmekteydi. Fakat İran'da ki uygulama gibi günümüz siyasi anlayışta Ali'nin yönetimi tarihteki en mükemmel yönetimdir. O Peygamber'in de onayıyla bütün Müslümanlar üzerinde otoritedir. Dini ve manevi otorite onda birleşmiştir. İkinci en

önemli imam Emevi halifesi Yezid tarafından Kerbela'da öldürülen Ali'nin oğlu Hüseyin'dir. Üçüncü en önemli İmam ise On ikinci imam olarak bilinen Mehdi'dir. Yargılama gününde Mehdi'nin geleceğine inanılır (Beeman, 1986: 73-76). Şia'da siyasi vekalet konusunda Peygamber akrabalarının diğer tüm Müslümanlardan daha öncelikli olması gerektiğine dair bir anlayış vardır. Bu anlayışa göre Ali Peygamberin kuzeni ve damadı olduğu için siyasi vekaletin doğrudan Ali'ye geçmesi gerekmektedir. Toplumun tüm siyasi liderliği böylece Peygamberin ailesinde kalacaktır. Bu temel esaslar gösteriyor ki Şia, İslam'ın ilk üç yüzyılında belirgin bir teolojik sistem geliştirmiştir (Saeed, 2006: 6-8). Bu sistemle yönetimde öncelikli oldukları iddiasıyla Emevilere karşı gelmeye başlarlar. Bu gelişmelerle Şia savunucuları imamların Peygamber tarafından birbirleri ardına tayin edildiğini ve hilafetlerinde ilahi bir hakka sahip olduklarını belirtirler. Bu düşüncenin savunucuları daha sonra İsmailiyye ve Museviyye olarak ikiye ayrılan Caferilerdir. Fatımi devletini kuranlar da İsmailiyye grubudur. Fakihlerin kayıp imam Mehdi'nin naipleri olduğu teorisiyle birlikte fakihler siyasi meşruiyeti tekellerinde bulundurma hakkı kazanır. Bu meşruiyetlerini kimi zaman krala vermiş kimi zaman da velayeti fakih adı altında kendileri kullanmıştı (El Katip, 2013: 127-130).

Şiiliğin teolojik konumu ve tarihsel gelişimi Sünni anlayışla aralarında kayda değer farkların oluşmasına neden olmuştur. Şiilik ve Sünni İslam arasındaki en esaslı fark, bir anayasal mesele olan Peygamber'e haleflik hususundaki ihtilaf oluşturmaktadır. Sünnilerin hilafet meselesine yaklaşımı en ehil adayın seçilmesini ve o adayın hal ve akd yetkisine sahip olanlarla onaylanmasını talep etmek suretiyle ulemaya belirleyici bir fırsat penceresi açmıştı. Bu üstleniş, ulemanın bir denge unsuru haline gelmesi açısından önemlidir. Şiilere göre hilafet Peygamber'in soyundan olanların, hem amcaoğlu hem de damadı olan Ali'nin, Ali'nin çocuklarının şehit Hüseyin ve ahfadının hakkıydı. Ana akım Şiiler, bir kurtarıcı olarak bir gün yeniden zuhur edeceğini umulan ve kayıp imam diye anılan on ikinci imamla hilafetin sona erdiği inancına ulaştı. On iki imam Şiiliğine göre beşeri yönetimdeki duyum, kayıp olan gerçek ve meşru yöneticinin rehberliğinden yoksun olarak yaşayıştı. Şii uleması imamın yokluğunda ilahi mesajı ve bu mesajda dile getirilen yasayı yorumlama görevinin kendilerine düştüğünü ileri sürer. Bu rol, Şii ulemanın fiilen Sünni muadillerinden daha güçlü olmalarını sağlamıştır. (Feldman, 2013: 180-182). Şii ulema otoritesini On İkinci

İmamın talimatına dayandırır. Madelung'un (1995: 144-146) İbn Babuya'dan aktardığı gibi On İkinci İmam takipçilerine şu şekilde talimat vermiştir: “*Meydana gelen yeni durumlar için, bizim (imamların) açıklamalarımıza müracaat edin; çünkü onlar benim size delilimdir (huccet) ve ben de onlar üzerinde Allah'ın deliliyim.*”

Dabaşı (1995: 173-176) Şii meşruiyet konusunda üç yönlü otorite yapısının belirgin olduğunu belirtir:

- *Allah'ın otoritesi: Evrensel ve mutlak.*
- *Peygamberin otoritesi: Zati ve karizmatik olup, Allah'ın lütfu ve Peygamber Muhammed'i elçisi olarak seçmesiyle meşru kılınmıştır.*
- *Halife Ali'nin otoritesi: Şahsi nitelikleri, Peygambere yakınlığı ve Peygamberden sonra İslam toplumunun liderliği için ilahi lütuf tarafından kutsanmış olması vasıtasıyla. Şiiler böylece kutsanan ve yerleşen Ali'nin otoritesinin daha sonra korunduğu ve onun erkek ahfadına geçtiğine inanırlar.*

5.3.2. Fatımiler Dönemi Meşruiyet Anlayışı

İslam inanç ve yönetim anlayışında ilke olarak tek bir halife olabilmektedir. Bir yaratıcı vardır ve bu yaratıcı insanlığa tek bir yasa göndermiştir. Bu yasaların uygulanması için de bir yönetici gerekmektedir. Bunun tek bir istisnası 10. YY başlarında ortaya çıkan ve Mısır'ı, Suriye'yi, Batı Arabistan'ı yönetimi altına alan Fatımi Halifeleridir (Lewis, 2011: 73-75). Tarihte ilk Şii halifeliğini kuran Fatımiler isimlerini Peygamber Muhammed'in kızı Fatıma'dan almaktadırlar.

Fatımiler Abbasi halifelerinin meşruiyetini kabul etmeyen İsmailiye Şiiliğinden türemiş dini ve siyasal hareket önderiydiler (Lewis, 2011: 73-75). Abbasi halifelerinin kendilerine baskı ve eziyet ettikleri iddialarıyla başlarda faaliyetlerini yer altına çekilerek sürdüren Fatımiler, İslam toplumunun çeşitli bölgelerine dai diye nitelendirdikleri din adamları gönderdiler. Bunun neticesinde Kuzey Afrika'ya giden Abdullah eş-Şii bölgenin coğrafi ve sosyolojik özelliklerinden de faydalanarak bir devlet kurma başarısı göstermiştir. Yaklaşık yirmi yıl sonra Endülüs Emevilerinin de halifeliklerini ilan etmesiyle İslam dünyasında iki Sünni bir Şii olmak üzere üç halife

temsil etmiştir. Endülüs Emevilerinin merkezi İspanyadaki Kurtubu şehri iken Abbasilerin merkezi Bağdat, Fatımilerin merkezi ise Tunus'un el-Mehdiyye kenti olmuştur (Çelik, 2005: 440-450).

Tablo 5.7: Kahire’de Hüküm Sürmüş Olan Şii-Fatımi Halifeleri

Sıra	Halife	Dönemi	Sıra	Halife	Dönemi
1	Mehdi	910-934	8	Müstensir	1036-1094
2	Kaim	934-946	9	Musta’li	1094-1101
3	Mansur	946-953	10	Amir	1101-1130
4	Mu’izz	953-975	11	Hafız	1130-1149
5	Aziz	975-996	12	Zafir	1149-1154
6	Hakim	996-1021	13	Faiz	1154-1160
7	Zahir	1021-1036	14	Azıd	1160-1171

Fatımilerin desteklenmesini sağlayan en önemli faktörler Şia mezhebini yaymaları ve kendilerini Peygamber soyuna dayandırmalarından ileri gelmiştir. Fakat bu çizgi bile yeterli olamamış ki meşruiyetlerini sağlamlaştırmak için daha radikal çıkışları olmuştur. Öyle ki Hakim bi-Emrillah akıl ile cinneti, adl ile vahşeti nefsinde birleştirmiştir. Hamza ve Dürzi adında iki Batını’nın de etkisiyle ismini Hakim bi-Emrih yani ‘kendi emriyle hükmeden şeklinde değiştirmiş ve kendinin tanrı olduğunu ilan etmiştir (Şehbenderzade ve Aksun, 1974: 387-389).

5.4. MODERN DÖNEMDEN BAZI ÖRNEKLER

İslam tarihi boyunca İslam toplumu halifesiz kalmamıştır. Bu yüzden İslami hükümetin yokluğu gibi bir sorunları olmamıştı. Fakat Osmanlı halifeliğinin düşüşü ile birlikte İslam toplumlarında İslami hükümet arayışları başlamıştır (Camii, 1995: 280-282). Öte yandan aydınlanma olarak doğup büyüyen modernizmin ulaşmaya çalıştığı nokta sekülerleşme, bireyselleşme ve bürokratikleşme olmuştur. Modernizm dini, geçmişin bir parçası ve çağdaş bilinci keskinleştirecek bir eleştiri nesnesi olarak görür (Karadağ ve Çiçek, 2013: 456-459). Modernizmin bu getirdikleri ile dini yönetim talepleri bir kriz oluşturmamıştır. Modern dini yönetim kavramı ortaya çıkmıştır. Modern dönemde kendilerini İslam ülkesi olarak tanımlayan ya da nüfusunun çoğunun Müslümanlardan oluşan bazı örnekleri incelemek söz konusu dönemdeki din-meşruiyet ilişkisini ortaya koyacaktır. İslam dini açısından öne çıkanlar, ülkenin adında İslam

kelimesi geçen İran İslam Cumhuriyeti, şeriat yasalarının anayasa olarak kabul edildiği Suudi Arabistan, nüfusun yaklaşık yüzde 98'i Müslüman olan Türkiye ve din ile yönetimin iç içe geçtiği nüfusun büyük çoğunluğunun Müslümanlardan oluşan Mısır'dır. Günümüzde İslami normlara göre düzenlenmiş ve meşru kılınmış olarak kabul edilenler İran ve Suudi Arabistan'dır. Çünkü Suudi Arabistan birçok açıdan kendisinden önceki İslam devletlerinin ve hükümdarlarının geleneksel imajına en yakın konumdadır. İran'da Orta Doğu'da dini seçkinleri güçlü bir sosyal ve siyasi güç olarak kaldığı ülkelerden biridir. Türkiye ve Mısır'da ise özellikle dünya savaşlarından sonra artık resmen desteklenen bir din devleti yoktur. Bu ülkeler millet sistemini kaldırarak laik eğitim ve yargı sistemini kurdular (Lapidus, 1992: 13-25).

5.4.1. İran

İran'ın devlet dini ilan edildiği on altıncı yüzyıldan beri Şiilik, İran kimliğinin ayrılmaz bir parçası ve siyasal meşruluğun bir kaynağı olmuştur (Esposito – Voll, 1998: 75-77). İran siyasetinin doğumu imamlik için nassa ve Allah'tan Peygambere ondan sonra On İki İmama onlardan sonra da Kayıp İmam Mehdi'nin genel naiplerine verilen ilahi bir meşruiyete dayanır. Bu da Şii-İmamiyye siyasi düşünce yapısında köklü bir gelişme yaşandığını göstermektedir (El Katip, 2013: 172-174). Şii anlayışa göre cemaatin tek meşru lideri İmam olduğundan geçici yönetimler meşru değildir. Bunlar yarı-meşru yönetici ya da devletin bakıcıları olarak kabul edilmekteydi (Esposito ve Voll, 1998: 80-83).

5.4.1.1. 1979 İran İslam Cumhuriyeti Öncesi Siyasal İktidarın Meşruiyeti

İmamet inancının İran'da devlet dini olarak yerleştirilmesi Safeviler dönemine dayanmaktadır. Şiilik İran toplumsal yapısına o kadar işlemiştir ki İran ulus devleti veya İranlılık olgusu ortaya çıkamamıştır. Öyle ki yirminci yüzyıla kadar bile İran toplumu kendilerini İranlılık ulus bilinci ile değil yalnızca Şiilik inancı ile özdeşleştirmişlerdir (Komsuoğlu ve Eskişar, 2009: 99-100).

Şii siyasal düşüncesi bağlamında Halife Ali döneminden 1979 devrimine kadar geçen süre boyunca, Şiiilerin yönetimi altında bulundukları meşru iktidar, hanedanın soyunun yedinci İmam Musa el-Kazım'a dayandıran Safevi Devleti dönemi (1501-

1722) olarak kabul edilir. Bu soy bağı Safeviler'e büyük bir dini prestij kazandırarak yönetimlerinin meşru bir temel kazanmasını sağlamıştır. Böylece egemenlik temelinde en yüksek dini ve dünyevi otoriteler Safevi Şahı'nda birleşmiştir (Komsuoğlu ve Eskişar, 2009: 96-99).

Safeviler döneminden itibaren İran'da eğitim öğretim gibi birçok konuda işler mollalar veya ulema denilen din adamları eliyle yürütülmüştür. Bu ulema sınıf devletten maaş almayıp maddi imkanlarını dini işlerden ve kendilerine ayrılan topraklardan aldıkları vergilerle sağlamıştır. Böylece hem toplumsal ve eğitimsel anlamda etkin konuma gelmiş hem de mali bağımsızlıklarını elde etmişlerdir. Sonuç olarak bu Şii ruhban sınıfı on sekizinci yüzyıla gelindiğinde nüfusunu arttırmış ve Şah'ın otoritesini sorgulamaya başlamıştır (Komsuoğlu ve Eskişar, 2009: 98-101).

Safevi Devletinin 18. yüzyıl başlarında çökmesi ile birlikte ülke ağır bir anarşi ve buhran içerisine düşmüştü. Doğudan Afganların, kuzeyden Rusların, batıdan da Osmanlıların işgaline uğrayan İran'ı bu işgallerden kurtaran ve Avşar Hanedanlığını kuran Oğuz Türklerinin Avşar boyundan olan Nadir Avşar olmuştur. 1732'de İran'da iktidarı fiilen ele geçiren Nadir Avşar'ın savaşlarda kazandığı büyük başarılarına rağmen halkı ikinci planda tutması ve ülkenin bütün kaynaklarını orduya aktarması toplumun yoksulluk içinde kalmasına sebep olmuştur. Nadir Avşar'ın bu politikası halkın tepkisini almış ve savaşlarda kazandığı başarılar da meşruiyetini sağlamlaştıramamıştır. Nihayetinde 1747'de öldürülmüş ve Nadir Şah'ın ölmesiyle doğan boşluktan faydalanan Kerim Han Zend hanedanlığını kurmuştur (Ateş, 2006: 53-56). 1750-1794 döneminde hüküm süren Zendler ülkede yaptıkları ciddi reformlarla bilinirler. Zendlerin üstlendiği geniş kapsamlı reformlar şöyle sıralanabilir (Frye,):

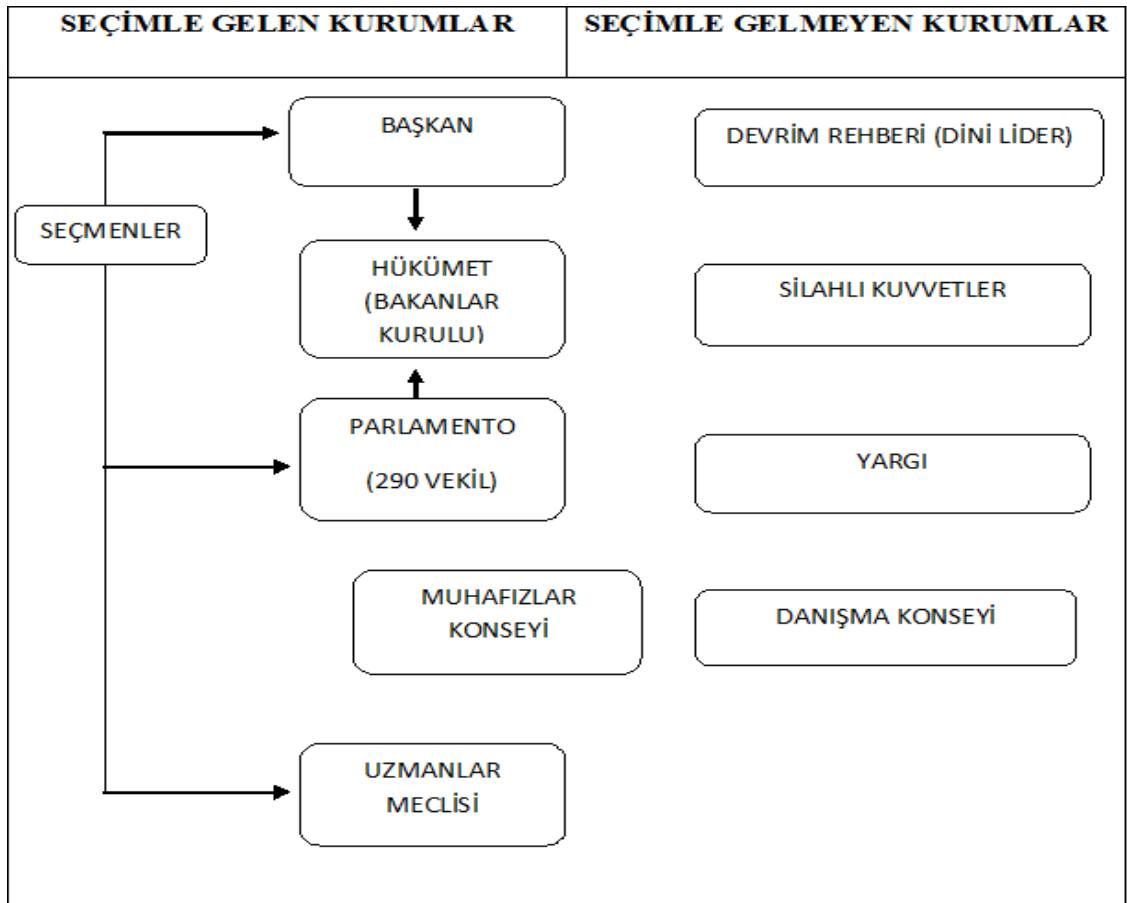
- Ülkede düzen, barış ve güvenliğin sağlanması
- Sosyal adalet
- Din özgürlüğü
- Yönetimin sorumluluğu
- İran'daki rejimlerin insanlar ve işletmeler üzerinde uygulayacakları düşük vergi oranları
- Halk savunma güçlerinin kurulması

- Uluslar arası ticaretin yeniden kurulması ve tanıtımı
- Dış ilişkilerin geliştirilmesi
- Korsanlığı ve terörizmi ortadan kaldırma
- Etnik ve dini azınlıkların haklarını etkin bir şekilde savunmak
- Ülkede gelişmiş bir eğitim sisteminin kurulması
- Silolarda acil durum ve açlık rezervlerinin oluşturulması
- Bir hükümet ilkesi olarak kabul edilen mutluluk

1779 yılında Zend hanedanı hükümdarı Muhammed Karim Han Zand'ın ölmesiyle birlikte Kaçar kabilesi lideri Ağa Muhammed Han İran'ı yeniden birleştirmeye çalışmıştır. Bunun neticesinde tüm İran'ı kendi yönetimi altına almış ve Kaçar Hanedanlığı ortaya çıkmıştır. Kaçar hükümdarları ulemayı kendi başlıca otorite kaynakları ve politik meşruiyetlerinden biri olarak görmekteydi. Öyle ki hanedanın kurucusu ve onun halefi Fath Ali Şah ulemaların siyasi ve hükümet işlerinde yer almalarına müsaade etmiştir (Moussavi, 1997). Bu hanedanlığın hüküm sürdüğü dönem boyunca İran'ın farklı bölgelerindeki yerel yönetimler kaldırılmış ve onun yerine merkezi hükümet tarafından izlenen federal bir sistem getirilmiştir. Fakat Kaçar Kralı ile liberaller arasındaki çatışmayı derinleştiren anayasacılık parlamentoya Kralın yetkilerinin bir bölümünün aktarılmasıyla sonuçlanmıştır (Rashidvash, 2012: 181-186). Kaçar Hanedanlığının son dönemi İran'ın Batı ile buluşması ve kapitülasyonlar aracılığıyla sömürgeleşme sürecine girdiği dönem olarak nitelenmektedir. Fakat bu bütünleşme ve kapitülasyonlardan sonra toplumdan gelen tepkiler din adamlarından oluşan yeni bir siyasal grubun toplumsal olaylarda liderlik edebilecek bir konuma geldiğini göstermektedir. Çünkü özellikle Kaçar Şahı Nasirettin'in tütün imtiyazını bir İngiliz şirketine vermesi ve tüccarların din adamlarının desteğini alarak buna karşı çıkması neticesinde tütün imtiyazı feshedilmek zorunda kalındı. Bu hareket meşruiyet devriminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde ülke ilk anayasasına kavuşmaktadır. 1925 yılında İran'ın son monarşisini kuran Rıza Şah Pehlevi beraberinde bürokrasi ve ordunun gelişmesini, yenilenmesini ve merkezileşmesini getirdi. Fakat Pehlevi'nin sert otoriter uygulamaları 1979 devrimine ve devrim sonrası 1979 anayasasının oluşmasına da zemin hazırlamıştır (Ahin, 2010: 81-86).

5.4.1.2. İran İslam Cumhuriyeti Döneminde Meşruiyet Kaynakları

İran yönetim sisteminde seçmenler Başkanı, Parlamento üyelerini ve 86 molladan oluşan Uzmanlar Meclisini doğrudan seçmektedir. Dini lider Parlamentoyu, Muhafızlar Konseyini, Danışma Konseyini, Yargı Başkanını, Silahlı Kuvvetleri ve Başkanı denetler. Parlamento da Muhafızlar Konseyi tarafından denetlenir. Parlamento ve Yargı Başkanlığı Muhafızlar Konseyinin 6 molla ve 6 yargıçtan oluşan üyelerini atar veya onaylar. Hükümeti Parlamento ve Başkan belirler. Muhafızlar Konseyi Başkanının, Uzmanlar Meclisi ve Parlamento üyeliği adaylıklarını veto etme yetkisi vardır.



Şekil 5.1. İran'ın Siyasi Yapısı

Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schema_gvt_iran_en.svg

(03.01.2017)

Muhammed Hatemi'nin seçilmesi demokratik toplum talebinin ve azalan dini meşruiyetin artışı ifade etmekteydi. İran İslam Devrimi baştan itibaren politik ve dini meşruiyeti birleştirmeyi hedefliyordu. Bunu da Velayet-i Fakih konseptiyle gerçekleştirdiler. İslami Devrimin otoritesinin ortaya koyduğu şey liderin veya rehberin en yüksek dini ve siyasi otorite olmasıdır. Bu uyum İmam Hümeyni şahsında gerçekleşmiştir. Anayasa Hümeyni'nin en yüksek dini ve siyasi otorite olduğunu açıkça vurgulamıştır. Bu Anayasada ilahi iradeye dayalı Şariat ve otorite baskın durumdadır. Aynı zamanda halkın egemenliği ve iradesiyle de birleştirilmiştir. 1989'da Hümeyni'nin ölümünden sonra bu ikili meşruiyet anlamını yitirdi. Halefi Ayetullah Ali Hameney dini otoriteyi yönetemedi. 1997'de Hatemi'nin Cumhurbaşkanı seçilmesine kadar bu dini meşruiyet krizi devam etti. Bu meşruiyet krizi siyasetin üstünlüğüne ve fiilen sekülerleşmeye yol açtı. Sadece demokrasi ve liberalizme değil aynı zamanda din ve siyaseti birbirinden ayırma eğilimi de söz konusuydu (Roy, 1999: 201-204).

İran devriminin başarılı olmasının altında yatan en temel şeylerden biri de İran mitolojisi etkisidir. Musaddık'ın başta kalmasını isteyen topluma rağmen batı destekli Şah'ın tekrar yönetime gelmesi, toplumun Şah'ı devirecek hareketin yanında olmasını sağlamıştır. Çünkü Şah'ın iktidara gelmesi, halkın bilinçaltında Zahhak'ın Ehrimen ile işbirliği yaparak iktidara gelmesi gibi bir etki yaratmıştır (Balkan ve Tiryaki, 2014: 96-98).

İran'da devrimden hemen sonra başta Humeyni olmak üzere, devrimin liderleri meşruiyetlerini din temeline oturtmak amacıyla bütün Müslümanların haklarının savunucusu ve koruyucusu olduklarını dile getirmekteydiler. Filistin, Kudüs, Lübnan gibi ülkelerdeki gelişmelere doğrudan müdahil olup kendi iç sorunlarıymış gibi bir algı oluşturulmaktaydı. Dahası tüm dünyada İslam'a yapılan her saldırıyı kendilerine yapılmış olarak görmekteydiler (Şahin, 2007: 12).

İran'ın siyasi meşruiyet dayanaklarının ne olduğu anayasanın incelenmesiyle daha da netleşmektedir. Anayasal meşruiyete doğru gelişim gösteren İran, 1979'da hazırlanan Anayasa ile şura, haklar ve özgürlüklere de geniş yer ayıran bir metin ortaya koymuştur. İran anayasasında yönetimi belirlemenin ve işleyişin şura yolu ile halkın elinde olduğu ifade edilse de şura yetkilerinin sınırlandırılıp Dini Liderin denetimi altına alınması ile

şura konseyinden meşruiyeti alınmış olur. Yani şura konseyi Dini Lider karşısında oldukça zayıftır (El Katip, 2013: 201-205).

İran İslam Cumhuriyetinin dini ve siyasi olmak üzere ikili bir meşrulaştırma üzerine kurulduğu görülmektedir. Bu durum neticesinde din siyasallaşmıştır. Benzer şekilde Şiiliğin de İranlılaştırılması söz konusu olmuştur. Bu birleşim İran kültürünü İran siyasi denkleminin temel değişkeni haline getirmiştir.

5.4.2. Suudi Arabistan

Suudi Arabistan Krallığı Abdülaziz b. Suud tarafından 1932 yılında kurulmuştur. Abdülaziz'in Osmanlı egemenliği altında bulunan Riyad'ı işgal etmesiyle temelleri atılan Suudi rejimi mutlak krallık yönetim biçimini benimser (El Katip, 2013: 132-134). Ülkenin kuruluşu Suud hanedanının kurucusu Muhammed İbn Suud ile modern İslam tarihinin en etkili dini yüzlerinden biri olan Şeyh Muhammed bin Abdülvehhab'ın 1744 yılında gerçekleştirdiği ittifaka dayanmaktadır (Feldman, 2013: 141-143). Bu ittifak Şeyh Muhammed Abdülvehhab'ın Necid Deriye Emiri olan Muhammedb. Suud'a sığınması İbn Suud'un onu koruyup Vehhabi daveti yaymak üzere anlaşma yapmasıyla başlar (El Katip, 2013: 141-143). Vehhabiliğin ve Suud hanedanının oluşturduğu güçlü ittifak, kısa dönemli zaferlerin ve kısa ömürlü reformların ötesine geçerek kalıcı bir hükümet tesis etmeyi başardı. Güçlerini korumayı başaran Suud ailesi ve Şeyh'in ailesi zamanla Modern Suud devletinin meşrulaştırıcı gücü haline geldi (Feldman, 2013: 141-143).

5.4.2.1. Suud Ailesi ve Vehhabi Harekatı

On sekizinci yüzyılda ortaya çıkan Vehhabi hareketinin kurucusu Muhammed İbni Abdülvehhab'dır. Suudi Arabistanın Uyeyne bölgesinde doğan Abdülvehhab'ın ortaya koyduğu Vehhabi hareketi, kaynağını Hanbeli mezhebinin etkili olduğu Selefi gelenekten alan ve onun Suudi Arabistan'a özgü bir türevi olarak adlandırılabilir. İslami bir düşünce sistemidir. Abdülvehhab fikirlerini İslam toplumuna anlatırken baskılara maruz kalır ve Riyad'a yerleşir. Burada Diriyne Emiri Muhammed İbni Suud ile tanışır ve onun tarafından himaye altına alınan Abdülvehhab Suudi devletlerini beraberinde getirecek ittifakın oluşmasının da önünü açmıştır. Diriyne anlaşmasıyla

kurulan bu ittifakın amaçları arasında İslam esaslarına dayanan bir devlet kurmak, bunu gerçekleştirerek İslam toplumundaki bid'at ve şirki ortadan kaldırmak, Allah yolunda cihat etmek, Peygamber Muhammed'in sünnetine sarılmak ve Allah'ın dünyadaki hakimiyetini tesis etmek için gerekirse güç kullanmak gibi maddeler vardır (Akdoğan ve Kalaycı, 2014: 160-166).

5.4.2.2. 1932 Suudi Arabistan Krallığı ve Meşruiyeti

Suudi devleti idari kurumları olmadan kuruldu ve ortaya çıktığı tarihten 1992'ye kadar yazılı bir anayasa edinmedi. Bu, devletin resmi otoritesinin meşruiyetini ulema tarafından yorumlandığı şekliyle şeriatın tatbikine dayandıran ve yazılı bir anayasaya ihtiyaç duymayan klasik İslami anayasal düzenle bir benzerlik temin etmektedir. Halifelik iddiasında asla bulunmamış olmasına karşın, herkes, Suud kralının otoritesini, şeriat tarafından tanımlandığı şekliyle iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama yükümlülüğünü yerine getirmesine bağlı görmektedir. (Feldman, 2013: 145).

1938 yılında petrolün bulunması Suudi siyasi sistemi üzerinde çok etkisi olmamıştır. 1950'li yıllarda petrol çıkarma endüstrisinin gelişmesi ve hükümet gelirlerinin artması ile hükümet kurumlarında da karmaşıklığa sebep olmuştur. Buna bağlı olarak yargı alanı genişlemiş ve dini ve siyasi alanlar arasında rol ayrımı ortaya çıkmıştır. Bu da ulemanın bürokratikleşmesini sağlamıştır. Ulema, kendi geleceği için siyasi alanın ihtiyaçları doğrultusunda faaliyet gösteren görevlilere finans sağlar. Ulema liderleri kral tarafından atanır ve ulemanın faaliyetleri yasalarla düzenlenir. 1953'te İbn Suud'un ölümünden sonra onu takip edenler (Suud; 1953-1964, Faysal; 1964-1975, Halid; 1975-1982, Fahd; 1989-2005, Abdullah; 2005-2015, Selman; 2015) rejimin meşruiyetinin geleneksel temelini tamamlayacak olan hükümetin performansını arttırmak için modern idari yapılar kurmaya devam etmiştir. Bu tür idari yapılar din ve devlet arasındaki geleneksel ilişkide iki temel değişikliğe sebep olmuştur. Birinci olarak din ve siyasi alan arasındaki farklılığı arttırmıştır. İkinci olarak daha önce din tarafından yönetilen geniş bir alan devlet kontrolüne geçmişti. Bu değişikliklerden sonra ulema geleneksel işlevlerinin çoğunu kaybetmiş ve sınırlı bir baskı grubu haline gelmiştir (Avcu, 1997: 53-57).

1992 yılına gelindiğinde Kral Fahd, Temel Yönetim Yasası, Şura Meclisi Sistemi ve İlçe ve Belediyeler Sisteminden oluşan bir anayasa kurduğunu ilan etti. Krala geniş yetkiler veren fakat Kralın görevlerine hiç değinmeyen bu Temel Kanun Yasasını eleştiren Ahmet El Katip (2013: 163-166) Anayasanın krala verdiği yetkileri aşağıdaki gibi sıralamıştır:

- *Veliaht tayin ve iptal etme*
- *Yasama, yürütme ve yargı başkanlığı*
- *Yargıçları atama ve görevden alma, kanuni hükümleri uygulama*
- *Bakanlar Kuruluna başkanlık edip bakanları atama ve görevden alma, başkanlığı feshetme*
- *Şura Konseyi üyelerini atama ve görevden alma, Meclisi feshedip alternatif üretme*
- *Yönetmelik ve anlaşmaları düzenleyip, uluslar arası anlaşmalar yapma, bu anlaşmaları değiştirme yahut ilga etme*
- *Devletin genel bütçesini düzenleme*
- *Devlet bütçesindeki kamu fonlarından, planlar dahilinde olmaksızın harcama*
- *Temel kanunları değiştirme*
- *Bakanlar kurulu ile Şura Konseyi arasındaki anlaşmazlıklarda ayrıştırıcı olma*
- *Bölge Valileri, Vali Yardımcıları, İl Başkanları ve Bölge Meclis Üyelerini atama ve görevden alma*

Dünyanın en büyük petrol üreticisi ve petrol ihracatçısı olan ve İslamiyet açısından kutsal şehirler olan Mekke ve Medine'nin sınırları içerisinde bulunan Suudi Arabistan bu özellikleriyle bölgenin en büyük ekonomisi olmasının yanı sıra kendisi için Müslüman dünyada liderlik vasfı öngörmektedir. Suudi Krallığının en temel politikası ülkeyi yabancı hakimiyetinden korumak ve Suud ailesinin iktidarını güvence altına almaktır (Efegil, 2013: 104-106). Suudi rejiminin bu politikaları yabancı ülkelerle işbirliği yapmaması anlamına gelmemektedir. Suudi ailesi dış güçlerle işbirliği yaparak otoritesini koruma yoluna da gitmiştir. Çünkü güçlü ülkeler, iç meşruiyetlerinde

sorunlar yaşıyan yönetimlerin varlığını, bu ülkelerde kurulan yeni rejimlerin kendilerine bağımlılıklarının en sağlam teminatı olarak görürler. Suudi rejimi tek kişinin veya hanedanın otoritesi anlamına gelen monarşik rejim olarak ortaya çıkarken, siyasal meşruiyetleri sorunlu ve dışa bağımlılıkları fazladır. Bu yüzden ki Suudi rejimi içinde Vahhabi söylemi ve dinsel bakış açısı, dışarıda ise ABD ve İngiltere gibi ülkelerle yaptığı stratejik işbirlikleri sayesinde güçlü bir şekilde hüküm sürmüştür (Ataman ve Kuşçu, 2012: 2-4).

Suudi Arabistan'daki meşruiyet kaynaklarında Weber'in ideal tiplerinin izleri olduğu görülmektedir. Öyle ki siyasi sistemin şekillenmesi sürecinde karizmatik ve geleneksel unsurlar İbn Suud'un şahsında birleşmiştir.

5.4.3. Mısır

Mısır'da devlet olduğu günden itibaren din ve yönetim arasında iç içe geçmiş bir ilişki vardır. İktidarı kullanma yetkisine sahip olan Firavun, devletin ve halkın refahının doğrudan bağlı olduğu ilahlarla yakın ilişkisi olduğu gerekçesiyle konumunu meşrulaştırmaktaydı. 641 İslam dinini benimseyen Mısır'da meşruiyet Halifeler eliyle sağlanmaktaydı. 1922 dini kimlik önemini korurken sekülerleşme eğilimleri de artmıştır.

5.4.3.1. 641 – 1922 Döneminde Mısır

640'lı yıllar Mısır'ın İslam ile buluşmasının gerçekleşmesini sağlayacak olayların yaşadığı bir dönemdir. Arapların 640 yılında Kahire yakınlarında Bizans'ı yenmesi ve Nil vadisi ile İskenderiye'yi kendilerine bağlaması Mısır'da İslam'ın başlangıcını işaret etmektedir. Bu girişim birçok Mısırlı tarafından onları Ortodoks zulmünden kurtardığı için memnuniyetle karşılandı. Çünkü Bizans'ın aksine yüksek vergiler ve ayrımcı yasalar dayatılmadı. Böyle bir baskı olmadığı için Mısırda Araplaşma ve İslamlaşma yavaş bir süreçle gerçekleşti. Bu dönemde Mısır halifeler tarafından atanan valiler ile yönetildi (Goldschmidt, 2008: 36-39). İslam'dan sonra Mısır'da birçok hanedanlık hüküm sürmüştür. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- Abbasiler: Kahire’de 1258-1517 döneminde hüküm süren Sünni Müslüman Arap hanedanı.
- Eyyübiler: Selahaddin ve torunlarının 1171-1250 döneminde Mısır’da hüküm süren Kürt Sünni Müslümanlar.
- Fatımiler: 969-1171 döneminde Mısır’ı yöneten İsmaili Şii ailesi.
- İhşidler: Abbasi halifeleri tarafından 935-969 döneminde Mısır’ı yönetmeleri için gönderilen Türk Prensları.
- Memlükler: 1250-1517 döneminde Mısır’ı yöneten Türk ya da Çerkes askeri oligarşi üyeleri.
- Osmanlı: Güneydoğu Avrupa, Orta Doğu ve Kuzey Afrika’yı (Mısır dahil) 1517’den 1798’e kadar yöneten Sünni Türk ailesi.

Belirtilen yönetimlerin hepsinde benzerlik gösteren şey dini meşruiyetin yönetimlerini kolaylaştırıcı etki yarattığıdır. Bu süreç Osmanlının 1. Dünya Savaşı’nda yenilmesine kadar devam eder. Sonrasında Birleşik Krallığın kontrolüne giren Mısır 1922’de bağımsızlığını ilan etmesiyle yeni bir döneme girmiştir.

5.4.3.2. 1922’den Günümüze Mısır’da Meşruiyet Kaynakları

Mısır 1922’de Birleşik Krallıktan ayrılıp bağımsızlığını ilan etmesiyle bir anayasa ilan etmiştir. Böylece meşruti monarşiye geçmiş oluyordu. 1950’lere kadar ticaret ve sanayi ile uğraşan bir burjuva sınıfı ortaya çıkmıştır. Bu burjuva sınıfı iktidarın arkasındaki sosyal güç halini almıştır. İngiltere’nin etkisinden kurtulamayan Mısır’da bu dönem yolsuzluklarla geçmiştir. Toplumun buna tepkisi Siyasal İslamcı Müslüman Kardeşler örgütünün kurulmasını ve giderek daha büyük destek almasını sağlamıştır. Mısır rejiminin meşruiyeti giderek azalırken 1952’de Hür Subaylar Darbesi ile Cumhuriyet ilan edildi. Bu da Hür Subaylar Hareketinin içinden gelen Cemal Abdülnasır dönemini başlatmıştır.

1952’den 1971’e kadar ülkeyi yöneten Cemal Abdülnasır Modern Mısır döneminin siyasetini etkilemiştir. Nasır, Mısır ulusçuluğunu yeniden tanımlayarak otoriter bir devlet aygıtını merkezileştirdi. Böylece kendini bölge ve dünya lideri olarak kabul ettirmeye çalıştı. Nasır’ın yönetimi ele geçirmesi için onu destekleyen Müslüman

Kardeşler, Nasır'ın bu otoriter yapısı ve laik bir düzen kurmaya çalıştığı iddiaları neticesinde muhalefete geçti. Bu süreç Seyyid Kutub'un idam edilmesi, sürgün ve İslami muhalefetin susturulmasıyla sonuçlandı (Esposito-Voll, 1998: 249-252).

Nasır'ın 1970 yılında ölmesi ile yerine Hür Subayların bir diğer üyesi Enver Sedat geçti. 1981 yılına kadar iktidarda kalan Enver Sedat Nasır döneminde desteği kaybedilen ve küstürülen burjuvazinin yeniden desteğini kazanmaya çalıştı. Nasır dönemine nazaran siyasal özgürlüklerin önünü açan Enver Sedat liberal açılımlar yapmaktaydı. Enver Sedat'ın bu politikaları Müslüman Kardeşler tarafından eleştirilmiş ve nihayetinde 1981 de suikast sonucu öldürülmüştür.

Hüsnü Mübarek dönemi ise daha uzun ve istikrarlı bir dönem olmuştur. 30 yılı aşkın bir süre iktidarda kalan Mübarek Batı çizgisindeki politikaları yüzünden yine Müslüman Kardeşlerin tepkisi ile karşılaşmıştır. Buna rağmen iktidarını kolaylıkla koruyan Mübarek Arap Baharı ile birlikte düşüş dönemine geçmiştir. 2011 yılında başlayan halk ayaklanmasına karşı direnemeyen Mübarek Mısır Devrimi ile birlikte işlenen suçlardan sorumlu tutulup ömür boyu hapse mahkum edilmişti. Yapılan ve yüzde 77'lik destek alan yeni Anayasa İslam Şeriatı temelinde şekillenmiştir (Alamtabriz, 2014: 52-55).

Mısır devrimi sonrası politik süreçte dini kimliğin önemi artmış ve helal-haram arasında keskin bir ayrım yapılmıştır. Bu durum vatandaşların seçimine de yansımıştır. Şöyle ki referandum seçimlerinde evet oyu kullanmak helal olarak kabul edilirken hayır oyu haram ve İslam'a karşı düşmanca bir tavır olarak yorumlanmıştır (Hamzawy, 2014: 402-404).

5.4.4. Türkiye

Türkiye Sünni İslam'dan azınlık Ortodoks Hristiyanlarına ve Yahudilere, Alevilerden Şia'ya ve diğer mezheplere kadar değişen karmaşık ve olağanüstü zengin bir dini geleneğe sahiptir. Çoğunluğu Müslüman bir topluluk olan Türkiye'de Cumhuriyet ile birlikte Müslüman toplumu katı laik ve dini özel alana yerleştiren bir uygulama ile karşılaşmışlardır (Rabasa ve Larrabee, 2008: 6-9). İslam Toplumu 19. Yüzyılın başlarından itibaren Batı etkisine girmiştir. Bu etkileşme başlarda kendini

savaş alanlarında gösterirken sonraları bilimsel, ekonomik, sosyal, kültürel ve modern olarak tanımlanan bir yaşam biçimi şeklinde bu etki devam etmiştir. Osmanlı da başlayıp Cumhuriyet dönemine kadar uzanan bu etki sürekli radikalleşen eğilimi göstermiştir. Toplumun baskı yoluyla modernleşmesini sağlamaya çalışmak bir modernleştirici güç olarak devletin amacına ulaşmasını geciktirmiştir. Osmanlıdan sonra özgürleşme projesi olarak ortaya atılan modernite ve meşruiyetini onu uygulamadan alan yeni devlet arasında çelişkiler doğmuştur. Çünkü toplum bu tercihe tepkisel yaklaşmış ve modernleşme süreçlerine katılmayıp direnç göstermelerini sağlamıştır (Arslan, 2013: 258-261).

5.4.4.1. Osmanlı'nın Son Döneminde Meşruiyet Kaynaklarındaki Dönüşüm

Osmanlı devletinde Peygamber soyu iddiası söz konusu olmamasına rağmen Padişahın ilahi bir hakimiyete sahip olduğuna inanılırdı. Arap topraklarının fethedilmesi ile Osmanlı daha güçlü bir İslami kimlik kazanmıştır. Fakat halife olmaktan çok koruyucu ya da iki kutsal kentin hizmetkârı olarak adlandırılmaktaydılar. İslam devletlerinde yöneticilerin ülke topraklarını genişletmesi, koruması ve düşmanlarla savaşması siyasi meşruiyetin bir parçasıdır (Barkey, 2014). 2. Abdülhamid de bu yönde politikalar yürütmüştür. Onun için İslam, kendi ülkesinde halkını birleştirecek bir araç olarak görülüyorken ülke dışındaki Müslümanlar için de emperyalizme bir karşı koyma aracı olarak düşünülmüştür. 1890'dan itibaren padişaha karşı muhalefet yürüten Jön Türkler dinin sosyal birleştirici etkisini kabul etmekle birlikte medrese sisteminin çürüdüğünü ve reforma tabi tutulması gerektiğini iddia etmekteydiler. 1908'de iktidara gelmeleri ile programlarında İslam'a gittikçe artan bir değer verdikleri görülüyor ancak pratikte yasal işlemleri bunun aksine olmuştur. İttihatçılar zamanla İslam'ın bu ideolojik etkisini göz ardı edemediler. Böylece İslam'a bir toplum pekiştiricisi, yeni teşekkül eden milli devlet sınırları içinde ve dünya devletleri alışverişinde bir yer ve kimlik belirleyicisi görevleri yükleniyordu (Mardin, 2013:13-18).

Modernite ve Batılılaşma eğilimlerinin baş gösterdiği Osmanlı'nın son dönemlerinde, bu politikaların meşruiyeti için de din kavramı kullanılmıştır. Bürokrat ulema Batının tekniğini ve teknolojisini almayı yasaklayan herhangi bir dini kuralın olmadığını düşünmekteydi. Bunu da Peygamber Muhammed'in savaşta düşmanın

hilelerine başvurmanın caiz olduğu hakkındaki hadisine dayandırmaktaydı (İnalcık, 2016: 138-140). Fakat Tanzimat ile başlayan laikleşme yönündeki adımlarla devlet düzeninde bazı değişimler yaşanmıştır. Osmanlı Devleti'nin uyruğunda olmak dinden bağımsız olarak hukuksal kriterlere bağlanmıştır. Bu süreçte toplumsal sözleşme, toplumu oluşturan bireylerin hak ve yükümlülükleri ve toplumsal-bireysel kimlik açısından dinden bağımsız bir meşruiyet temeli oluşturulmaya çalışılmıştır. Meşrutiyet ile birlikte anayasalar, meşruiyeti sağlayan temel belgeler olmuşlardır (Karadağ ve Çiçek, 2013: 468-471).

Jön Türkler ile birlikte Osmanlı eğitim sisteminde geniş çaplı bir sekülerleşme yoluna gidildi. İslami unsurlar da bu yolda çokça kullanılmıştır. Şerif Mardin (2012: 56-58) Jön Türklerin uyguladığı politikaları şu dizelerle anlatmaktadır: *“1908’de sonra, Jön Türkler İslam kültürünün sembolik unsurlarını, genel politikalarına uyduğu müddetçe son derce etkin biçimde maniple ederken, uygulamalarında Tanzimat’ın örtük sekülerleşmesine daha ferah bir manevra alanı kazandırdılar”*.

Klasik Osmanlı düşüncesinden ve uygulamalarından vazgeçildiği ilk adım olan Tanzimat ile birlikte Cumhuriyetin kuruluşuna kadar geçen süreçte bir Anayasacılık hareketinin varlığı söz konusudur. Tanzimat ile birlikte iktidar kendini sınırlandırmaya başlamış ve bir kurul tarafından hazırlanan kanunlar kendisi için de bağlayıcı olmuştur. Dolayısıyla Tanzimat, Avrupa modernleşmesinin benimsendiği ve Meşruti monarşiye geçişin hızlandığı bir dönem olmuştur. Bu dönemle gelen Meşruti monarşi talepleri aslında parlamenter sisteme geçiş talepleri idi. Bu da 1876 Kanun-ı Esasi ile gerçekleşmiştir. Söz konusu dönemde Osmanlıyı tekrar güçlendirmek için ortaya çıkan çeşitli akımlar olsa da başarılı olamamıştır. Milliyetçiliğin ve sanayileşmenin belirleyici olduğu bir dönemde sanayileşmede geç kalınmış ve farklı milletlerden oluşan Osmanlı İmparatorluğu çökmüştür (Göktolga, 2013: 15-30).

5.4.4.2. Cumhuriyet Dönemi Siyasal İktidarın Meşruiyeti

Cumhuriyet, Osmanlı'nın son dönemindeki modernleşme çabalarının ivme kazandığı bir dönem olmuştur. Bu geçiş sürecinde yani Milli Mücadele döneminde ulusun tanımlanmasında Müslümanlık vurgulanmıştır. 1930'lu yıllara gelindiğinde ise siyasal bir birlik oluşturma amacıyla tüm toplum vatandaşlık bağı etrafında

eşitlenmiştir. Bu da modern ulus devletin dinsel ve etnik aidiyetlerden bağımsız olarak yeni bir kimlik oluşturma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Cumhuriyeti bu doğrultuya iten durum İslam'ın yeni devletin siyasi meşruiyet ilkesi olarak reddedilmesi olmuştur (Özkazanç, 1998: 171-175). Bu da Cumhuriyet döneminde laiklik uygulamasını getirmiştir. Din ile devletin ayrıldığı anlamda laiklikle demokrasi eşdeğer görülerek (Karadağ ve Çiçek, 2013: 470-472) batılılaşma sürecinde olunan bu dönemde Batı desteğini alıp yönetimi meşru kılmak amaçlanmıştır.

5.4.4.2.1. Tek Partili Dönem

Cumhuriyetin kurulması ile din-devlet ilişkisinde köklü değişimlerin oluşması ve laikliğe giden yolu açması açısından anayasada bazı düzenlemeler yapılmıştır. 1924 anayasası ile laikliğin ilan edilmesine kadar yapılan bu düzenlemeler şu şekilde sıralanabilir (Köktaş, 2011: 190-193):

- *Hilafetin İlgası (1924)*
- *Şeyhülislamlık makamının kaldırılması (1924)*
- *Tevhid-i Tedrisat (eğitim birliği) kanununun kabul edilmesi ile medreselerin kapatılması, Şer'iyye ve Evkaf Bakanlığının Kaldırılarak Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması (1924)*
- *Şapka Kanunu ve tekke ve zaviyelerin kapatılarak tüm faaliyetlerinin yasaklanması (1925)*
- *İsviçre Medeni Kanununun ve Borçlar Kanunu ile İtalyan Ceza Kanununun kabulü (1925)*
- *Harf İnkılabı (1928)*
- *Alam Ceza Muhakemeleri Kanununun kabulü (1929)*
- *İmam-Hatip okullarının kapatılması (1930)*
- *Türk Dil Kurumunun kurulmasıyla Arapça ve Farsça sözcüklerin Türkçe'den ayıklanma sürecinin başlatılması (1931)*
- *Ezanın Türkçeleştirilmesi (1932)*
- *Hafız, ağa, şeyh, molla, efendi, paşa gibi lakap ve unvanlarla bazı kisvelerin yasaklanması (1934)*
- *Hafta tatilinin Cuma gününden Pazar gününe alınması (1935).*

Bu düzenlemelerle Tek Parti dönemi, Din bürokrasisinin zayıflatıldığı, geçmiş ile bağının koparılmaya çalışıldığı ve gelir kaynaklarının kurutulduğu bir dönem olarak değerlendirilebilir (Dursun, 1992: 184-186).

5.4.4.2. Çok Partili Dönem

Modern devlet, politik olanın egemen öznesi olarak, politik olana hangi aktörlerin ya da taleplerin dahil olacağı üzerinde söz sahibi olan politik ve toplumsal bir öznedir. Bu anlamda Cumhuriyet'e gerçekten dahil olma hayat tarzı olarak da laiklikten geçmektedir. Cumhuriyet, dini özel alana hapsederken, kendi dilini de dinin kamusal görünümüne dayatmaktadır. İktidar alanında dinin düzenlenmesi Bizans-Osmanlı devlet geleneğinin bir parçası olarak Cumhuriyet'e aktarılmıştır. Oysa Cumhuriyet'in kendi dilini dine/topluma/şariat alanına dayatması modern bir olgudur (Bezci, 2007: 10-12).

Dinin bir meşruiyet aracı olarak görülmesi çok partili dönemde de devam etmiştir. Bu döneme geçişle siyasal partiler toplumun dinle ilgili yoğun talepleri ile karşı karşıya kalmışlardır. Demokrasilerde iktidarın biçimsel meşruiyeti seçime, dolayısı ile halka bağlı olduğu için siyasal partiler halkın dinsel taleplerine kayıtsız kalmamışlardır. Bundan dolayı çok partili siyasal yaşama geçiş ile birlikte kurulan birçok siyasal parti ya genel olarak özgürlüklere ya da özel olarak din özgürlüğüne vurgu yapmışlardır (Karadağ ve Çiçek, 2013: 471-473). Demokrat Parti'nin parti programında yer alan şu ifadeler çok partili hayata geçiş ile İslam'a daha hoşgörülü yaklaşıldığını göstermektedir: "Partimiz laikliği, devletin siyasette dinle hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir dini düşüncenin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar ve laikliğin din aleyhtarlığı şeklinde yanlış tefsirini ret eder. Din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanır" (Köktaş, 2011: 196-198).

Çok partili dönemde gerçekleşen askeri darbeler meşruiyet temelini sorgulanmasını gerektirmiştir. Bu da anayasal ya da hukuki meşruiyeti sağlama konusunda bazen yeterli ölçüt olabileceğini ama siyasal meşruiyetin sağlanmasında yeterli olmadığını göstermektedir.

Cumhuriyet dönemi iktidarın meşruiyetini etkileyen en temel olgu laikliktir. Laikliğin ne demek olduğu ve nasıl anlaşıldığı iktidarların meşruiyet krizlerini ya yok

etmiş ya da arttırmıştır. Toplumun birçok kesiminde laikliğin din düşmanlığı ve ibadet engelleyici olarak algılanması karşıtlıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Benzer şekilde laikliğin bu şekilde algılanmasına sebep olacak uygulamalardan kaçınmayan siyaset yapıcılarda laiklik ve İslam arasında ayrışmanın artmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Cumhuriyet tarihi boyunca seküler iktidarlar Müslüman toplumun bir kısmı için meşru görülmezken İslami adına siyaset yaptıklarını söyleyen iktidarlar da seküler kesim açısından tehdit olarak görülmüş ve meşru olarak kabul edilmemiştir. Burada laikliğin anayasada geçtiği haliyle tanımını yapmak önemlidir. Buna göre laiklik sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak algılanmamalıdır. Laiklik aynı zamanda din ve vicdan hürriyetidir ve bunun güvencesidir. Toplumun tüm katmanlarına eşit mesafede olmayı ifade etmektedir. Şeriattan farklı olarak laik düzende ümmetin yerini ulus almaktadır. Laik bir devlette yasalar dine değil de çağdaş hukuk verilerine dayanır (Tayhani, 2009: 519-521).

SONUÇ

Meşruiyet kavramı tarih boyunca her yöneticinin ihtiyaç duyduğu bir gerekliliktir. Demokratik, otoriter veyahut totaliter tüm yönetim biçimleri yönetimlerini meşru bir zemine dayandırmak zorunda kalmışlardır. Toplumların bu yönetim anlayışları etrafında toplanmalarını belirleyen şeyler de onların inançları veya ideolojileri olmuştur. Dolayısıyla din her zaman önemli bir meşruiyet aracı olmuştur.

İslam'da siyasal iktidarın meşruiyet kaynaklarını inceleyen bu çalışmada özellikle İslam Peygamberi Muhammed'in uygulamaları önem arz etmektedir. İslam Peygamberinin yönetimi şura ve biat esasına dayanmaktadır. İslam inancına göre Peygamberin vahye de dayanan bu meşruiyeti kendisinden sonra hiç kimseye geçmez. Peygamber Muhammed karizması, yönetimi ve vahye dayalı adil yönetimi ile birçok farklı toplumun sevgisini kazanmış ve İslam'ın yayılmasını sağlamıştır. Bu da toplumun ona ne kadar çok güvendiğini ve meşru görüldüğünü göstermektedir. Özellikle yönetimde alınacak kararları bir şura konseyinde görüşmesi ve toplumdan biat almadan karar almaması toplumu da yönetime dahil ettiğini göstermektedir. Zorlu Peygamberlik yıllarından sonra vefat eden Peygamber Muhammed'in oluşturduğu düzenin bozulmaması Müslüman toplumun en önemli görevi olmuştur. Meşruiyette yönetimler halkları temsil etme esasına dayalı olarak kururlar. Dört halife dönemindeki yönetici seçimleri bu anlamda çok sancılı geçmemiş küçük muhalefetlere rağmen her biri meşru görülmüştür. Fakat dört halife döneminin son yıllarında mezhepsel ayrışmanın da had safhaya gelmesi ile ciddi çatışmalar çıkmış şura ilkesi işlemez olmuştur. Güçlünün yönetici olma hakkı doğarken bu durum giderek saltanata dönüşmüştür. Yönetimin belli bir kabile, aile veya topluluğun hakkı olduğuna olan inanç halifeliğin ortadan kaldırılmasına kadar sürmüştür. Bu süreçte 661-750 döneminde Emevi hanedanı, 750-1517 döneminde Abbasi hanedanı ve 1517-1924 döneminde Osmanlı hanedanı Halife unvanı ile İslam coğrafyasının lideri olarak yönetmişlerdir.

Emevi yöneticileri Muaviye'nin halife olduğu ilk günden beri halifeliğin kendi hanedan mensuplarının hakkı olduğunu ifade etmişlerdir. Ve bunu meşru kılacak kutsal zırhlar kuşanmışlardır. Kendilerini Peygamber soyuna dayandıran ve bu nedenle halifeliğin kendi meşru hakları olduğunu iddia eden Abbasi halifeleri de benzer kutsal

ve dini argümanlarla meşruiyet kazanmaya çalıştılar. Mezhepsel ayrışmalardan ötürü parçalanmış İslam toplumunun her bir kanadının İmamet ile ilgili veya halifelik ile ilgili farklı görüşleri olsa da temelde hak iddia ettikleri şeyin Peygamber'in ve Allah'ın onayladığı, doğru olarak kabul ettiği şey olarak görmüşlerdir.

Memlûk hakimiyetinin son bulması ile Osmanlı hanedanlığına geçen hilafet kurumu Osmanlı'nın daha da güçlenmesini sağlamıştır. Geniş bir coğrafyaya yayılan itaat edilen Osmanlı yönetimi modernizm akımı ve farklı milletlerden oluşması nedeniyle gerileme dönemine girmiştir. Bu gelişmeler Osmanlı'yı reformlara zorlamış ve Tanzimat fermanının yayınlanmasını zorunlu kılmıştır. Yönetimi kısıtlayan bu ferman taleplerin artması ile Kanun-ı Esasi'nin ilanını da gerekli kılmıştır. Kanun-i Esasiye ile birlikte padişahın yetkileri sınırlandırılmıştır. Söz konusu dönem için kullanılan “meşrutiyyet” kavramı da monarşinin yetkilerinin şarta bağlanmasını ve sınırlandırılmasını ifade etmekteydi. Egemenliğin millete ait olduğu ibaresi Anayasada geçmese de halkın temsilcilerinden oluşan bir meclis söz konusuydu. Fakat 1921 Anayasasında Hakimiyet milletindir hükmü vardır. Bu iki dönem arasında yaşanan gelişmeler askeri bürokrasinin siyasi hayatta belirleyici unsur olmasını, baskı ve sıkıyönetim uygulamalarının etkin olmasını beraberinde getirmiştir. Devlet eliyle gerçekleştirilmek istenen siyasi modernleşme Cumhuriyet döneminde bürokratik otoriteryanizmin yerleşik hale gelmesine sebep olmuştur (Küçük ve Karadağ, 2013: 149-156). Bu gelişmelerle birlikte İslami siyasi hareketlerin ortaya çıkmasının engellendiği ve 1982 Anayasasında dini referansla kurulacak siyasi partilere yasak getirildiği bir sürece kadar gelinmiştir. Hakim rejim İslamcılarının şeriatı getirmek istediklerine İran modeline benzer bir model ortaya koymaya çalıştıklarına dair iddialarda bulunmuşlardır. Tüm bunlara karşı İslami bir söylemle ortaya çıkan Refah Partisi kapatılmalarına rağmen farklı isimler altında kısmi de olsa siyaset yapabilmıştır. Onu daha sonra Ak Parti izlemiştir İslami gelenekten gelen bir toplum olan Türkiye toplumunda İslami bir söylemle iktidarı hedefleyen veya siyaset yapan hareketler destek görmüşlerdir. Cumhuriyet dönemindeki tüm olumsuz şartlara ve baskılara rağmen bu hareketler toplumun büyük bir kesimi için meşru görülmüştür.

Modernleşme ile birlikte Halifelik kurumunun ortadan kaldırılması ile İslam coğrafyasında meşruiyet başka bir boyut almıştır. Batı demokrasisi çerçevesinde

seçimler ile fakat yine İslam’i sylemler ile yönetmeye çalışan gruplar olmuştur. Bu durum modernizm ile İslam’ın çatışmasını doğurmuştur. Sekülerizmin yayılması ile İslami referansla politika yapmaya çalışan taraflar ciddi baskı altında bırakılmıştır. Nihayetinde Müslüman coğrafyada din her zaman bir meşruiyet aracı olarak varlığın korumuştur.



KAYNAKÇA

Adam, F., A. Rahman, M. Ali, “Islamic Khilafah (Caliphate) in the History of Muslim Civilization: The Conflict Between Sunni and Shi’i” *Middle-East Journal of Scientific Research*, 2014/22 (8), ss. 1253-1258.

Adegboyega, A.J. and Ibrahim, H.A. “The Concept of Al-I’Tibar and the Fall of the Umayyads: An Explicatory Appraisal and its Contemporaneityin Understanding the Present Travails of Muslims” *World Jornal of Islamic History and Civilization*, 2011/1 (1), ss. 49-58.

Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. (2009), Kral – Devlet ya da Ölümlü Tanrı, (4. Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Ağır, A.M. “Memlük Sultanlarının Gölgesi Altında Hilafet Kurumu”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011/10 (2), ss. 637-651.

Ahin, T. “İran İslam Cumhuriyeti’nde Devlet Yapısı”, *Amme İdaresi Dergisi*, 2010/43 (2), ss. 81-100.

Ahmad, K. “Islam and Democracy: Some Conceptual and Contemporary Dimensions”, *The Muslim World*, 2000/90.

Akbarzadeh, S. and Saeed, A. (2003), “Islam and Politics”, *Islam and Political Legitimacy*, (1. Edition), ed. Shahram Akbarzadeh and Abdullah Saeed, Taylor & Francis e-Library.

Akdoğan, İ ve Kalaycı, R. “Suudi Arabistan’da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2014/1 (1), ss. 157-186.

Akyüzoğlu, İ. (2012) *Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde İktidarın Meşruiyet Kaynakları* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Ankara (Türkiye).

Akyüzoğlu, İ. “İslam Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci” *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2015/1 (1), ss. 55-72.

Alamtabrız, H. (2014), *Ortadoğu’da Siyasal İslam: İran, Mısır ve Suudi Arabistan Örnek Ülkeleri İçin İslami Siyasal Yapı ve Sosyal Adaletin Karşılaştırmalı İncelemesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara.

Alper, H. “Hz. Peygamber’in Dindeki Otoritesi”, *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı 8. Koordinasyon Toplantısı ve Dini Otorite Sempozyumu*, Dini Otorite, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, ss. 110-128.

Altun, A. (2014) *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet, İktidar ve Meşruiyet* (Yayımlanmamış doktora tezi), Kırıkkale Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Kırıkkale (Türkiye).

Arıkan, A. “Gilan’da Son Zeydi Yönetim (Al-i Karkiya)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009 (20), ss. 1-26.

Arslan, A. (2013). *Yeni Bir Anlam Arayışı Yorumlanmış Bir Dünyada Müslümanca Düşünmenin İmkanı*, (1. Baskı), Bilge Adamlar, İstanbul.

Arslan, Z. (2008), *Anayasa Teorisi*, (2. Baskı), Seçkin Yayıncılık, Ankara.

Aslan, R. “İstişarenin Önemi ve Hz. Peygamber’in Uygulamalarından Örnekler” *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2014 (1), ss. 223-241.

Aslan, S. “Osmanlı Siyasi Rejimini Şekillendiren Bir Olgı Olarak Patrimonyalizm”, *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 17/2003, (1-2), ss. 244-254.

Ataman, M. Ve Kuşçu, Y. “Suudi Arabistan’daki Siyasal ve Toplumsal Hareketlerin Gelişimini Etkileyen Faktörler”, *Alternatif Politika*, 2012/4 (1), ss. 1-26.

Ateş, A. “Nadir Şah Afşar’ın Ölümünden Sonra İran’da Hakimiyet Mücadeleleri ve Osmanlı Devleti’nin İran Politikası”, *Afyonkarahisar Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005/8 (2), ss. 53-64.

Avcu, S.A. (1997) *Religion As a Source Of Legitimacy: Turkey and Saudi Arabia Cases* (Graduated Progame Thesis), The State University of New Jersey, Graduated Program in Political Science, New Jersey (USA).

Aycan, İ. ve Sarıçam, İ. (2014), Emeviler, (8. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Azimli, M. (2013), Dört Halifeyi Farklı Okumak – 1 Hz. Ebu Bekir, (2. baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

Bal, H. “Siyaset Teorisinde Otorite Kavramı”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/2014, (2), ss. 247-255.

Balkan, S., Tiryaki, F. “İran Mitolojisinin İslam Devrimindeki Rolü & Humeyni ve Şah’ın Söylemlerinin Analizi”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2014/1 (2), ss. 85-113.

Barkey, K. “Political legitimacy and Islam in the Ottoman Empire: Lessons learned”, *Philosophy & Social Criticism*, 40(4-5)/2014, p. 469-477.

Beaud, O. (2011) “Egemenlik”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (2. Baskı), ed. Philippe Raynaud ve Stephane Rials, çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun ve Hüsnü Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul.

Beeman, O. “Iran’s Religious Regime: What Makes It Tick? Will It Ever Run Down?”, *American Academy of Political and Social Science*, 1986/483, pp. 73-83.

Bezci, B. “Modern Türkiye’de Meşruiyetin Politik İçeriği: Schmittyen Bir Değerlendirme” *Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar*, 2007/44 (508), ss. 5-13.

Black, A. (2011), *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present*, (2. Edition), Edinburgh University Press, Edinburgh.

Blanchard, C. “Islam: Sunnis and Shiites”, *Congressional Research Service*, 2009. <https://fpc.state.gov/documents/organization/120603.pdf> (13.12.2016).

Bozkurt, N. (2006), “Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz”, *Din ve Siyasal Söylem Abbasi Devletinin meşruiyet Kavgası*, (1. Baskı), ed. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul.

Bozkurt, N. (2014), *Abbasiler*, (1. Baskı), İsam Yayınları, İstanbul.

- Brockekmann, C. (1964), İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi 1, çev. Neş'et Çağatay, (2. Baskı), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Cabiri, M.A. (1997), İslam'da Siyasal Akıl, çev. Vecdi Akyüz, (1. Baskı), Kitapevi Yayınları, İstanbul.
- Camii, M.M. (1995), Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri, çev. Malik Eşder, (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Ceylan, A. "İslam'da Siyasal İktidar (Velayet-i Amme)" *AÜEHFD*, 2003/7 (1-2), ss. 89-104.
- Coşkun, İ. "Şia'da İmamların Otoritesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/7 (1), ss. 26-58.
- Çağatay, N ve Çubukçu, İ.A. (1985), İslam Mezhepleri Tarihi, (1. Baskı), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Çaha, Ö. (2013), Siyasi Düşüncelere Giriş, (3. Baskı), Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul.
- Çaha, Ö. "İslam ve Demokrasi", *İslamiyat Üç Aylık Araştırma Dergisi*, 1999/2, (2), ss. 52-77.
- Çapçioğlu, İ., M.C. Şahin, N. Erdoğan, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik" *TSA*, 2010/14 (2), ss. 50-77.
- Çelik, A. "Fatımiler Devletinin Kuruluşu", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005/15 (2), ss. 433-453.
- Çetin, H. (2009), "İktidar ve Meşruiyet", *Siyaset*, (10. Baskı), ed. Mümtaz'er Türköne, Opus Yayınları, İstanbul.
- Çetin, H. "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti – Meşruiyetin İktidarı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2003/58 (3), ss. 61-88.
- Dabaşı, H. (1995), İslam'da Otorite, çev. Süleyman E. Gündüz, (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.

Dam, H. ve Karataş, M. “Değerler Eğitimi Açısından Veda Hutbesinde İnsan Onuru”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/1 (2), ss. 48-75.

Dany, F. Wikimedia Commons

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schema_gvt_iran.png (03.01.2017)

Demir, A.İ. “İsna’şeriyeye’de İmamın Otoritesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003/3 (3), ss. 108-126.

Demir, F. (2010), *İslam Dini Açısından Din – Devlet İlişkisi*, (2. Baskı), Berikan Yayınevi, Ankara.

Dursun, D. (1992), *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, (1. Baskı), İşaret Yayınları, Ankara.

Dursun, D. (1992), *Yönetim – Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, (2. Baskı), İşaret Yayınları, Ankara.

Duverger, M. (2014), *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul.

Efegil, E. “Suudi Arabistan’ın Dış Politikasını Şekillendiren Faktörler”, *Ortadoğu Analizi*, 2013/5 (53), ss. 103-114.

El – Gannuşi, R. (2013), *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç, (1. Baskı), Mana Yayınları, İstanbul.

El – Katip, A. (2010), *Sünni Siyasal Düşüncenin Gelişimi Demokratik Hilafete Doğru*, çev. Muhammed Coşkun, (1. Baskı), Mana Yayınları, İstanbul.

El - Katip, A. (2013), *Çağdaş İslam Siyaset Sisteminde Anayasal Meşruiyet*, çev. Sümeyra Özkan, (1. Baskı), İlim Yurdu Yayıncılık, İstanbul.

El- Mübarek, M. (2013), *İslam Nizamı Devlet ve Hükümet*, çev. Hüsameddin Cemal, (1. Baskı), Nida Yayıncılık, İstanbul.

Erdoğan, M. (2009), *Anayasa Hukuku*, (5. Baskı), Orion Kitabevi, Ankara.

Eryılmaz, B. (2013), *Bürokrasi ve Devlet*, (5. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul.

- Esposito, J. Ve Voll, J. (1998) İslamiyet ve Demokrasi, çev. Ahmet Fethi Sarmal, (1. Baskı), Yayınevi, İstanbul.
- Feldman, N. (2013), Doğumu, Ölümü ve Dirilişi İslam Devleti, çev. İhsan Durdu, (1. Baskı), Ufuk Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2014), Özne ve İktidar, çev. Işık Ergülen ve Osman Akınhay, (4. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Freeden, M. (2011), İdeoloji, çev. Hakan Gür, (1. Baskı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Goddard, H. “Islam and Democracy”, *The Political Quarterly Publishing*, 2002. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-923X.00435/epdf> (13.12.2016).
- Goldschmidt, A. (2008), A Brief History of Egypt, (1. Edition), Facts On File, New York (USA).
- Gökalp, Y. “Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/7 (2), ss. 95-112.
- Göktolga, O. (2013) “Osmanlı Geçmişi: Osmanlı’da Toplumsal, Siyasal Yapı ve Son Dönem Düşünce Akımları” *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Sosyal Hayat*, (1. Baskı), ed. Ahmet Karadağ, Orion Yayınları, Ankara.
- Göküş, M. “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Modern Türkiye’ye Yöneten-Yönetilen İlişkilerinin Gelişimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2010/15 (3), ss. 227-249.
- Göze, A. (2013), Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, (14. Baskı), Beta Yayınları, İstanbul.
- Gürçınar, P. “Althusser ve Marks’ın İdeoloji Kavramlarının Karşılaştırılması”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015/8 (41), ss. 449-457.
- Güzel, A. (2011), Hulefa-i Raşidin Döneminde İdari Yapı, (1. Baskı), Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya.

Hamidullah, M. (2007), İlk İslam Devleti, çev. İhsan Süreyya Sırma, (1. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul.

Hamidullah, M. (2012), İslam Anayasa Hukuku, çev. Vecdi Akyüz, (1. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul.

Hamzawy, A. “On Religion, Politics and Democratic Legitimacy in Egypt, January 2011 – June 2013”, *Philosophy and Social Criticism*, 2014/40 (4-5), ss. 401-406.

Hanefi, H. “Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine”, *İslamiyat Üç Aylık Araştırma Dergisi*, 1999/2, (2), ss. 24-39.

Havva, S. (1954), İslam, çev. Said Şimşek, (1. Baskı), Arısan Matbaacılık, Ankara.

Heywood, A. (2012), Siyaset Teorisine Giriş, çev. Hızır Murat Köse, (4. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul.

Heywood, A. (2015), Siyaset, çev. Zeynep Kopuzlu, (15. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.

Hizmetli, S. (1995), Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar İslam Tarihi, (2. Baskı), Yeni Çizgi Yayınları, Ankara.

Hizmetli, S. “Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/779/9963.pdf> (13.12.2016).

Hobbes, T. (2016) Leviathan, çev. Semih Lim, (14. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c23/c230001.pdf>

Hurç, R. “Siyaset Bilincinin Oluşumu Bağlamında Dört Halifenin Seçim Sistemi” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003/13 (1), ss. 289-418, Elazığ.

Iwuh, E. *Max Weber on Power and Authority* (a term paper), Philosophy Department of Dominican institute of Philosophy and Theology, 2012, Ibadan (Nigeria).

İbni Haldun (2011) Mukaddime, çev. Sevim Belli, C.1, (2. Baskı), Onua Yayınları, Ankara.

İnalcık, H. (2016), Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet, (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Kapani, M. (2015), Politika Bilimine Giriş, (39. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara.

Kapar, M.A. (1998), İslam'ın İlk Döneminde Biat ve Seçim Sistemi, (1. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul.

Karadağ, A. ve Çiçek, Z. (2013) “Din Devlet İlişkileri” *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Sosyal Hayat*, (1. Baskı), ed. Ahmet Karadağ, Orion Yayınları, Ankara.

Kelebek, M. “İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000/4 (1)
<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/288.pdf> (01.12.2013).

Kettani, (2012), Hz. Peygamber'in Yönetimi, çev. Ahmet Özel, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.

Khatab, S. ve Bouma, G. (2010), İslam ve Demokrasi, (1. Baskı), Sitare Yayınları, Ankara.

Kılıç, Ü. “Kufelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2002 (2), ss. 239-260.

Komşuoğlu, A. ve Kurtoglu Eskişar, G. (2009), Siyasal İslam'ın Farklı Yüzleri, (1. Baskı), Profil Yayıncılık, İstanbul.

Koyuncu, M. “Medine Şehir Devleti” *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, 2009/2, ss. 87-103.

Koyuncu, N. (2012) *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Şura* (Yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Konya (Türkiye).

Köktaş, E. (2011) “Türkiye’de Din ve Siyaset: Demokratikleşme Sürecinin Bir Problem Alanı”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, (2. Baskı), ed. Mehmet Zencirkıran, Dora Basım-Yayın, Bursa.

Krehoff, B. “Legitimate Political Authority and Sovereignty: Why States Cannot be the Whole Story” *Springer Science and Business Media*”, 2008/14, ss. 289-297.

Kural, M. (2006), Dört Halife, (1. Baskı), Kar Yayınları, İstanbul.

Kutub, M.A. (2007), 1000 Soruda 4 Raşit Halife, çev. Savaş Kocabaş, (1. Baskı), Polen Yayınları, İstanbul.

Kutub, S. (1971), Fizılal-İl-Kur’an, çev. İ. Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç ve Bekir Karlığa, C. 2, (1. Baskı), Hikmet Yayınları, İstanbul.

Kutub, S. (1971), Fizılal-İl-Kur’an, çev. İ. Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç ve Bekir Karlığa, C. 13, (1. Baskı), Hikmet Yayınları, İstanbul.

Küçük, A. ve Karadağ, A. (2013) “Anayasacılık Hareketleri ve Anayasalar”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Sosyal Hayat*, (1. Baskı), ed. Ahmet Karadağ, Orion Yayınları, Ankara.

Lapidus, M. “The Golden Age: The Political Concepts of Islam”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1992/524, pp. 13-25.

Lewis, B. (2011), İslam’ın Siyasal Söylemi, çev. Ünsal Oskay, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara.

Liew, H. H. (2012), *Writing Away the Caliph: Political and Religious Legitimacy in Late Medieval Islamic Political Thought*, (A thesis submitted to the faculty of Wesleyan University in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Bachelor of Arts with Departmental Honors from the College of Social Studies and with Departmental Honors in History), Wesleyan University, Middletown (USA).

Locke, J. (2016), Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, çev. Fahri Bakırcı, (3. Baskı), Eksi Kitaplar, Ankara.

Machiavelli, N. (2015), Prens, çev. Mehmet Can Uğur, (2. Baskı), Cem Yayınevi, İstanbul.

Madelung, W.F. (1995) “Oniki İmam Şiasında, İmamın Gaybet Zamanında Otorite”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş. (2013). Osmanlı Modernleşmesinden Kemalizme Din, der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, *Şerif Mardin Bütün Eserleri 8 Türkiye’de Din ve Siyaset*, (18. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Menekşe, Ö. “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005 (3), ss. 193-211.

Mevdudi, (2006), İslam’da Hükümet, çev. Ali Genceli, (5. Baskı), Hilal Yayınları, İstanbul.

Minogue, K. (2002), Siyaset ve Despotizm, çev. Ünal Gündoğan, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

Moussavi, A.K. (1997) “The Basis and Nature of Ulama’s Authority in Qajar Iran”, 1997. <http://fis-iran.org/en/irannameh/volxv/ulama-authority> (23.02.2017).

Mumisa, M. (2015), Sharia Law and The Death Penalty: Would Abolition of The Death Penalty Be Unfaithful to The Message of Islam?, (1. Edition), Penal Reform, London.

Oktay, C. (2005), Siyaset Bilimi İncelemeleri, (2. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul.

Okumuş, E. (2003), Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet, (1. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul.

Okumuş, E. (2005), Dinin Meşrulaştırma Gücü, (1. Baskı), Özgü Yayınları, İstanbul.

Ömer, F. (2006), “Abbasilerin Siyasi Emellerinin Tarihi Kökleri”, *Din ve Siyasal Söylem Abbasi Devletinin Meşruiyet Kavgası*, (1. Baskı), ed. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul.

Öz, Ş. (2013), İslam Tarihi, (2. Baskı), Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.

Özarslan, S. “Şia’nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları*, 2005/3 (1), ss. 41-60.

Özdemir, G. “Weberyan Anlamda Türklerde Otorite Ve Meşruiyet İlişkisi (15. Yüzyıl Osmanlı Dönemine Kadar)” *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2014/9, (2), ss. 69-91.

Özipek, B. B. (2009), “Devlet”, *Siyaset*, (10. Baskı), ed. Mümtaz’er Türköne, Opus Yayınları, İstanbul.

Özkan, M. (2007) *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Ankara (Türkiye).

Özkan, M. “Emevi İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/7 (13), ss. 113-128.

Özkazanç. A. (1998), *Türkiye’de Siyasi İktidar ve Meşruiyet Sorunu: 1980’li Yıllarda Yeni Sağ* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara.

Pay, S. “The Journey of Caliphate from 632 to 1924” *International Journal of Business and Social Science*, 2015/6 (4), ss. 107- 117.

Qadri, M.A. and Qadri, S. “The Last Sermon of The Holy Prophet (PBUH) and The Charter of The United Nations: A Comparative Case Study”, *International Journal of Humanities, Arts, Medicine and Sciences*, 2016/4 (2), pp. 237-244.

Rabasa, A. and Larrabee, F.S. (2008), *The Rise of Political Islam in Turkey*, National Defense Research Institute.

Rashidvash, V. “The Qajar Dynasty in Iran: The Most Important Occurrence Eventuated in the Qajars Monarchy” *International Journal of Business and Social Science*, 2012/3 (12), pp. 181-187.

Rayyıs, Z. (1995), *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, (2. Baskı), Nehir Yayınları, İstanbul.

Rıza, R. (2010), *Hilafet En Büyük Önderlik*, çev. Mehmet Çelen, (1. Baskı), İlimyurdu Yayıncılık, İstanbul.

Riedler, F. (2012), Osmanlı İmparatorluğu'nda Muhalefet ve Meşruiyet Siyasi Kültür ve Komplolar, çev. Azize F. Çakır, (1. Baskı), Picus Yayınları, İstanbul.

Rohac, D. "Understanding Political Islam", *Cato Institute Economic Development Bulletin*, 2014/20, ss. 1-4.

Rousseau, J.J. (2010), Toplum Sözleşmesi, çev. Ahmet Şensilay, (1. baskı), Anahtar Yayınları, İstanbul.

Roy, O. "The Crisis of Religious Legitimacy in Iraq", *The Middle East Journal*, 1999/53 (2), ss. 201-216.

Russel, B. (2014), İktidar, çev. Mete Ergin, (1. Baskı), Cem Yayınları, İstanbul.

Saeed, A. (2006), Islamic Thought, (1. Edition), Routledge Taylor&Francis e-Library, New York.

Sarıbıyık, M. "İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşılamayan Sorunları Üzerine Bazı Mülahazalar" *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 2013/2 (23), ss. 169-185.

Sarıca, M. (1973), 100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi, (1. Baskı), Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Sarıcık, M. (2013), Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi, (6. Baskı), Nesil Yayınevi, İstanbul.

Schirrmacher, C. "Political Islam When Faith Turns Out to Be Politics", *The WEA Global Issues Series*, 2016/16, Verlag für Kultur und Wissenschaft Culture and Science Publ, Bonn.

Sennett, R. (2014), Otorite, çev. Kamil Durand, (4. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Sinanoğlu, M. (2001), "İslam", *İslam Ansiklopedisi*, C. 23, ss. 1-2.

Şahin, M. "İran Dış Politikasının Dini Retoriği" *Akademik Orta Doğu: Altı Aylık Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, 2007/2 (4), ss. 10-19.

Şakir, M. (2011), Dört Halife, çev. Ferit Aydın, (1. Baskı), Kahraman Yayınları, İstanbul.

Şankıti (2009), Siyaset Fıkhı, çev. İsmail Yaşa ve Halil Kendir, (1. Baskı), Mana Yayınları, İstanbul.

Şehbenderzade, A. H. ve Aksun, Z. N. (2014), İslam Tarihi 1, (5. Baskı), Ötüken Yayınevi, İstanbul.

Tayhani, İ. “Türkiye Cumhuriyeti’nin Temeli: Laiklik”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 2009/43, ss. 517-529.

Teziç, E. (2009), Anayasa Hukuku, (13. Baskı), Beta Yayınları, İstanbul.

Turner, B.S. (1997), Max Weber ve İslam, çev. Yasin Aktay, (2. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara.

Tümer, G. (1994) “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 9, ss. 312-320.
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c09/c090266.pdf>

Türcan, T. (2001), Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, (1. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

Türcan, T. (2010) “Şura”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 39, ss. 230-235.
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c39/c390151.pdf>

Türcan, T. (2015) “Anayasa Hukuku”, *İslam Hukuku*, (3. Baskı), ed. Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara.

Türköne, M. (2009), “Siyaset Nedir”, *Siyaset*, (10. Baskı), ed. Mümtaz’er Türköne, Opus Yayınları, İstanbul.

Uğur, G. “Dünden Bugüne Anarşizm ve Anarşizmin Çözmesi Gereken Sorunlar”, *Gazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 1/2010 (12), ss. 133-158.

Vergin, N. (2008), Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar, (2. Baskı), Altan Basım, İstanbul.

Weber, M. (2014), Bürokrasi ve Otorite, çev. H. Bahadır Akın, (7. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.

Weber, M. (2014), *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, (14. Baskı), Deniz Yayınları, İstanbul.

Yavuz, Y.Ş., “Kur’an-ı Kerim’de Dini Otorite”, *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı 8. Koordinasyon Toplantısı ve Dini Otorite Sempozyumu*, Dini Otorite, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, ss. 23-41.

Yıldırım, M. “Kamu Yönetiminin Kadim Paradoksu: Nepotizm ve Meritokrasi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2013, (2), ss. 352- 381.

Yıldırım, R. “Sünni İslam Dünyasında Hilafet Kurumunun Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı 8. Koordinasyon Toplantısı ve Dini Otorite Sempozyumu*, Dini Otorite, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, ss. 479-503.

Yurtseven, Y. “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din, ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2007/11 (1-2), ss.1254-1284.