

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ  
(Yönetim Bilimleri) ANABİLİM DALI**

## **ORTADOĞU'DA SİYASAL İSLAM**

**İran, Mısır ve Suudi Arabistan Örnek Ülkeleri İçin İslami Siyasal  
Yapı ve Sosyal Adaletin Karşılaştırmalı İncelemesi**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Haleh ALAMTABRİZ**

**Ankara-2014**

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ  
(Yönetim Bilimleri) ANABİLİM DALI**

**ORTADOĞU'DA SİYASAL İSLAM**

**İran, Mısır ve Suudi Arabistan Örnek Ülkeleri İçin İslami Siyasal  
Yapı ve Sosyal Adaletin Karşılaştırmalı İncelemesi**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Haleh ALAMTABRİZ**

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. Sonay Bayramoğlu Özüğurlu**

**Ankara-2014**

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ  
(Yönetim Bilimleri) ANABİLİM DALI

ORTADOĞU'DA SİYASAL İSLAM

İran, Mısır ve Suudi Arabistan Örnek Ülkeleri İçin İslami Siyasal  
Yapı ve Sosyal Adaletin Karşılaştırmalı İncelemesi

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sonay Bayramoğlu Özüğurlu

**Tez Jürisi Üyeleri**

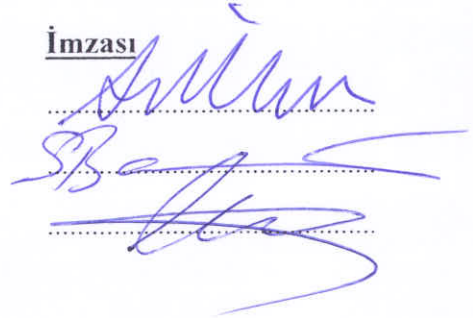
**Adı ve Soyadı**

Prof. Dr. Ahmet Alpay DİKMEN

Doç. Dr. Sonay BAYRAMOĞLU ÖZÜĞURLU

Yrd. Doç. Dr. Can Umut ÇİNER

**İmzası**



**Tez Sınavı Tarihi:**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

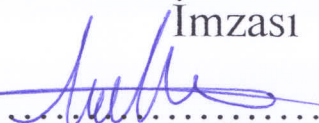
Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...11.../...08/2014..)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

....Haleh... Alamtabrız.....

İmzası

..........

## TEŐEKKÜR

Tez alıőması sűresince her daim yoluma ıőık tutan, bilgisini ve deneyimlerini esirgemedен paylaşan, hayata bakıőı ile bana örnek olan saygıdeęer hocam Doç. Dr. Sonay Bayramoęlu zuęurlu'ya anlayıő ve rehberlięi için minnet dolu teőekkűrlerimi sunarım. Desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen sevgili ailemin tűm fertlerine bana katlandıkları için teker teker teőekkűr ederim.

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR .....</b>	<b>V</b>
<b>ŞEKİLLER VE TABLOLAR .....</b>	<b>VI</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>VII</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İSLAM DEVLETİ

<b>I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....</b>	<b>4</b>
A. Siyasal Rejim, Siyasal Sistem ve Devlet Kavramlarının Tartışılması .....	4
B. İslam ve Siyasal Sistem.....	14
C. İslami Siyasal Sisteminin Tarihsel Arka Planı .....	24
D. İran, Mısır ve Suudi Arabistan Ülkeleri İçin Modern İslami Devletin Oluşum Süreci .....	44
1. İran.....	45
2. Mısır.....	50
3. Suudi Arabistan .....	55
<b>II. İRAN, MISIR VE SUUDİ ARABİSTAN'DA SİYASAL SİSTEM .....</b>	<b>58</b>
A. İran'da Anayasal Yapı.....	60
1. Devletin Temel Organları .....	63
a. Velayet-i Fakih (Rehber).....	64
b. Yasama Organı.....	66
c. Yürütme Organı .....	68

d. Yargı Organı .....	72
2. İran Siyasal Sistemine Özgü kurumlar .....	75
a. Fakihler Meclisi (Hübregan) .....	75
b. Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi .....	76
c. Milli Güvenlik Yüksek Konseyi .....	77
B. Mısır .....	77
1. Devletin Temel Organları .....	80
a. Cumhurbaşkanı .....	80
b. Yasama (Halk Meclisi ve Şura Meclisi) .....	81
c. Yürütme (Bakanlar Kurulu) .....	82
d. Yargı.....	83
C. Suudi Arabistan .....	83
1. Devletin Temel Organları .....	85
a. Padişah (Monarşi) .....	85
b. Yasama .....	85
c. Yürütme .....	86
d. Yargı.....	86

## İKİNCİ BÖLÜM

### SİYASAL İSLAM VE SOSYAL ADALET

I. İSLAM'DA SİYASAL AÇIDAN SOSYAL ADALETİN İNCELENMESİ VE MODEL SEÇİMİ.....	89
A. Sosyal Adalet Hakkında Temel Görüşler .....	92

1. Hz. Ali ve Sosyal Adaletin Boyutları .....	92
2. Siyasi İslam Felsefesinin Kurucusu Olan Farabi'nin Adalet Olan Bakışı 93	
3. El Gazali'nin Bakış Açısı ile Adalet.....	94
4. Nizamülmülk ve Sosyal Adalet .....	94
5. İbn-i Haldun'a Göre Adalet .....	95
6. Seyyid Kutub ve Sosyal Adalet .....	96
7. Motahhari ve sosyal adalet .....	97
B. Siyasal Açından Sosyal Adalet Öğelerinin İncelenmesi .....	102
1. Eşitlik ve Beraberlik .....	102
a. Siyasal Katılım .....	103
b. Güçler Ayrılığı .....	107
c. Din, Irk ve Cinsiyet Ayrımcılığında Kaçınma .....	110
2. Hukuk Sistemi .....	116
a. Kanun dayanağı.....	117
b. Kanun koyucunun meşruiyeti ve itibarı .....	121
3. Bireysel Haklar .....	123
A. Sosyal Haklar .....	124
B. Kamu Yararı.....	127
C. Hükümete Nezaret Hakkı.....	128
D. Yargı Huzurunda Eşitlik .....	132
<b>II. İRAN, MISIR VE SUUDİ ARABİSTAN ANAYASALARINA GÖRE SOSYAL ADALET .....</b>	<b>133</b>



A. Eşitlik ve Beraberlik.....	134
1. Siyasal Katılım.....	134
2. Güçler Ayrılığı.....	136
3. Din, Irk ve Cinsiyet Ayrımcılığından Kaçınma.....	138
B. Hukuk Sistemi .....	142
1. Kanun dayanağı .....	142
2. Kanun Koyucunun Meşruiyet ve İtibarı .....	143
C. Bireysel Haklar.....	144
1. Sosyal Haklar.....	144
2. Kamu Yararı .....	144
3. Hükümete Nezaret Hakkı .....	145
4. Yargı Huzurunda Eşitlik .....	146
D. Değerlendirme .....	147
<b>SONUÇ.....</b>	<b>151</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>154</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>159</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>174</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>175</b>

## KISALTMALAR

<b>a.g.k.</b>	: Adı geçen kaynak
<b>a.k.</b>	: Aynı Kaynak
<b>ABD</b>	: Amerika Birleşik Devletleri
<b>bkz</b>	: Bakınız
<b>C.</b>	: Cilt
<b>CEDAW</b>	: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi)
<b>CMI</b>	: Christian MICHELESEN INSTITUTE (Christian MICHELESEN ENSTİTÜSÜ)
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>ECRI</b>	: European Commission Against Racism and Intolerance (Avrupa Irkçılık ve Hoşgörüsüzlükle Mücadele Komisyonu)
<b>Ed.</b>	: Editör
<b>Hz.</b>	: Hazret
<b>IMF</b>	: The International Monetary Fund (Uluslararası Para Fonu)
<b>IRINN</b>	: Islamic Republic of Iran News Network (İran İslam Cumhuriyeti Haber Şebekesi)
<b>İGEME</b>	: İhracatı Geliştirme Etüt Merkezi
<b>İRDC</b>	: İslamic Revolution Document Center (İslam Devrimi Kaynak Merkezi)
<b>md.</b>	: Madde
<b>MOİ</b>	: Ministry of Interior's (İçişleri Bakanlığı)
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>SBF</b>	: Siyasal Bilgiler Fakültesi
<b>SETA</b>	: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı
<b>T.C.</b>	: Türkiye Cumhuriyeti
<b>TBMM</b>	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
<b>Ter.</b>	: Tercüme eden
<b>TUIÇ-YADAM</b>	: Türkiye Uluslararası İlişkiler Çalışmaları Yakın Doğu Araştırmalar Merkezi
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>vd.</b>	: ve diğerleri
<b>vs.</b>	: ve saire

## ŞEKİLLER VE TABLOLAR

### ŞEKİLLER

Şekil 1. Siyasal Sistem .....	7
Şekil 2. Bir Siyasal Sistem İçin David Easton'un Dinamik Tepki Modeli .....	8
Şekil 3. İran İslam Cumhuriyeti'nin Yönetim Erkleri .....	63
Şekil 4. İran İslam Cumhuriyeti'nin Erklar Ayrımının Şematik Görünümü .....	64
Şekil 5. Sosyal Adaletin Temel Alanları.....	99
Şekil 6. Sosyal Adaletin Siyasal Öğeleri.....	101

### TABLolar

Tablo 1. İran, Mısır ve Suudi Arabistan için siyasal boyutu ile sosyal adalet karşılaştırması .....	149
---	-----

## **EKLER**

Ek 1: İnan İslam Cumhuriyeti Haritası .....	154
Ek 2: Mısır Arap Cumhuriyeti Haritası.....	155
Ek 3: Suudi Arabistan Haritası.....	156
Ek 4: Mısır'ın Anayasa süreci.....	157
Ek 5: 2012 ve 2014 Mısır Anayasalarının Kısa Değerlendirilmesi .....	158

## GİRİŞ

Modern dünyanın geliştirdiği siyasi ve ideolojik akımların karşısında, İslam ülkeleri son yıllarda siyasi İslam kavramı ile boy göstermektedir. Tek bir başlık altında yorumlanmaya çalışılmasına karşın her toplumun özel şartlardan doğmuş kendine özgü sosyal rolü ve fonksiyonu tayin eden kalıpları vardır. Müslüman ülkelerdeki oluşumları anlamak için, siyasi hayatlarını ve sosyal yapılarını asırlarca yönlendiren; değer, inanç, düşünce ve teorilerini bilmenin önemi büyüktür.

Tarihsel sürecin içinde İslam ülkesi olan İran İslam Cumhuriyeti, Mısır Arap Cumhuriyeti ve Suudi Arabistan için siyasi İslam'ın farklılaşması bu tezin konusunu oluşurmaktadır. Bu farklılaşmayı spesifik bir etmenle ortaya koymak amacı ile sosyal adaletin siyasi boyutu bir ölçüt olarak seçilmiştir. Bu ölçüt çerçevesinde aynı temele<sup>1</sup> dayanan siyasi İslam'ın her ülkenin değer, inanç ve düşüncelerine göre şekillenen düzenin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Siyasal İslam adı altında yapılan akademik çalışmalar tam bir kaos ortamı oluşturmuştur. Bu tezin çıkış noktası tam da bu kaos ortamıdır. Uç noktalardaki karşıt görüşler her türlü fikir birliğinin önünü kesmektedir. Bir okuyucu olarak siyasi İslami anlamak isterken daha büyük sorularla karşı karşıya kalınmakta olup kavramın özünü anlamak önem kazanmaktadır. Birçok çalışmada siyasi İslam kavramının açıklanmaması ve okuyucunun algısına bırakılması gerçekte siyasi İslam'ın ne olduğu sorusunu doğurmaktadır. Sıklıkla kullanılan siyasi İslam kavramı İslam ülkeleri arasında; Türkiye demokratik İslam ile anılırken, İran'da devrimci İslam, Arabistan'da köktendinci İslam ve Cezayir'de terörist İslam mefhumları ile karşımıza çıkmaktadır.

Genel bir alanyazın taraması ile İslam kurallarına dayalı bir hükümet kurmak üzere gerçekteşen oluşumların siyasi İslam olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Burada ortaya çıkan soru, İslam kurallarına dayalı bir hükümetin özelliklerinin neler olduğudur. İslam kurallarına göre oluşan hükümetlerin günümüzde nasıl örgütlendiği ve İslam çerçevesinde oluşan devletlerin benzer özellikler taşıyıp taşımadığı ise bir

---

<sup>1</sup> Burada aynı temelden kastedilen İslami ülkelerin iddiasına göre Kuran ve Sünnete dayanan İslami kurallar bütünüdür.

diğer sorudur. Başka bir deyişle, İslami hükümet kurmak üzere gerçekleşen oluşumlar siyasi bir devlet düzenini beraberinde getirip getirilmediği bu çalışmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Çözümlemek üzere ise karşılaştırmalı tarih yöntemi kullanılmıştır.

Karşılaştırmalı tarih tekrarlanan bir olayda iki ve ikiden fazla mekân veya zaman sürecinin tarihi modellerini yan yana koymakla ilgi çekici bir hale gelir. İlginin büyük bir bölümünü toplumsal değişiklikler meydana getiriyor. Bütün sosyal değişimlerin anlaşılması, karşılaştırmalı yönteme başvurma gereği doğurmaz. Buna rağmen neden karşılaştırmalı yöntem bağımsız değerlendirmenin karşısında yerini aldığını iyi anlamak gerekir.<sup>2</sup> İngiliz Ulusal Tarih Enstitüsü'nün web sayfasında "Karşılaştırmalı Tarih" açıklanırken, Weber'in yaptığı gibi farklı sistemlerin, Marx'ın yaptığı gibi farklı toplum tiplerinin ya da Arnold Toynbee'nin yaptığı gibi farklı uygarlıkların karşılaştırması yapılabilir denmektedir. Kurumlar, üretim tarzları, kadın hareketleri, göç hareketleri, azınlıklar, milliyetçilikler, kölelik, soyluluk, evlilik, miras, anayasal süreçler, ekonomik değişimler, kültürel değişimler, toplumsal hareketler, zihniyetler, ideolojiler vb. birçok şey karşılaştırmalı incelemenin konusu olabilir.<sup>3</sup>

Paralel Kanıtlama Teorisi, Karşıt İçerikler ve Makro Nedensel Analiz durumlarında karşılaştırmalı tarih yöntemi kullanılmaktadır. Bu tezde Karşıt İçerikler ve Makro Nedensel Analizden yararlanılmıştır. Karşıt İçerikler sürecinde her olay kendine özgü özelliklere sahiptir. Çünkü burada olayları şekillendiren faktörlerin oluşum süreçleri ve şekilleri her biri için farklıdır bu sebepten teorileştirmek mümkün değildir. Makro Nedensel Analiz ise küçük ölçekli çıkarımlardan hareket ederek daha geniş çaplı durumların faktörler ve yapılarına uyarlanmasıdır.<sup>4</sup>

Aynı başlık altında ele alınan üç örnek ülkenin farklı süreçlerden geçtiği ve çok çeşitli dinamiklerin etkisi altında birbirinden farklılaştığı yerde karşıt içerikler yönteminin kullanılması gerekmektedir. Aynı zamanda örnek ülkelerden yola çıkarak

---

<sup>2</sup> Theda Skocpol, Margaret Somers, *The Uses Of Comparative History In Macrosocial Inquiry*, Comparative Studies In Society And History Dergisi, Vol. 22, No. 2, Cambridge University Yayınları, 1980, s. 174.

<sup>3</sup> Nedim Yalansız, *Karşılaştırmalı Tarih: Tarih Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 2 / 9, 2009, s. 497.

<sup>4</sup> Theda Skocpol, Margaret Somers, *a.g.k.*, s. 175 - 183.

genel bir siyasal İslam düzeninin araştırılması makro nedensel analiz yönteminin de kullanılmasını gerektirmektedir.

Bu yöntemlere dayanarak kurgulanan çalışmada veri toplama tekniği olarak alanyazın taraması ve üç ülkenin anayasa metinlerini içeren belge incelemesi, kullanılmıştır.

Doğuşundan Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine dek halifelik müessesesi ile hayat bulan siyasal İslam'ın yaşadığı değişim süreci ve günümüzde uygulanma şekli tezin kapsamını oluşturmaktadır.

Birinci Bölüm'de kavramsal çerçeve ile beraber, İslam siyasal sisteminin tarihsel süreci de ele alınmıştır. Daha detaylı incelemelerle seçilen örnek ülkeler için ise öncelikle İslamlaşma süreçleri sonrasında ise siyasal sistemleri mercek altına alınmıştır.

İkinci Bölümde, sosyal adaletin siyasal boyutu derinlemesine incelenmiştir. Karşılaştırmalı çözümlene yapabilmek için, sosyal adalet, siyasal boyutuyla işlevselleştirilmiş ve incelenebilecek parametreleri tespit edilmiştir. Bu parametrelerin yardımıyla İran, Mısır ve Arabistan anayasalarında sosyal adalet konusu incelenmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İSLAM DEVLETİ

Bu bölümde çalışmanın temelini oluşturacak olan kavramlar üstüne durulacaktır. Siyasal sistem ve İslam kavramları açıklanarak, tarih boyunca izledikleri yol mercek altına alınacaktır. İslam'ın doğuşundan, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna dek varlığını sürdüren halifelik müessesesi temelinde İslami devletlerin siyasal İslam yaklaşımları tarihsel incelemelerin konusunu oluşturmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ile beraber tarihe karışan halifelik kavramı ve İslami modern devletlerin oluşum süreçleri ise tarihi açıdan incelenen bir başka konudur.

Bu bölümün ikinci kısmında ise İran, Mısır ve Suudi Arabistan için İslam temelli devletlerin kurulması ile beraber oluşturulan anayasalar incelemeye tabi tutularak örgütlenme yapıları ve İslam'ın siyasal sistem içindeki gerçekleşme biçimi araştırılmıştır.

#### I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

##### A. Siyasal Rejim, Siyasal Sistem ve Devlet Kavramlarının Tartışılması

Bu çalışmanın amacı, alanyazının çok çeşitli kavram ve tanımlarının arasından sıyrılarak İslami siyasal yapıyı siyasal sistem olarak incelemektir. Bunun için siyasal sistem ve siyasal rejimi çalışma açısından işlevsel bir tanımını benimseyerek çalışma boyunca benimsenen tanımlama doğrultusunda hareket edilecektir.

Bu çalışmada sık sık kullanacağımız kavramların başında “siyasal sistem”, “siyasal rejim”, “siyasal islam” ve “sosyal adalet” gelmektedir ve bu bölümde de temel olarak bu kavramların etrafında dönmemiz doğaldır. Ama temel kavramlarımıza yoğunlaşmadan önce siyasal alanda kullanılan biçimiyle, “Sistem” kavramından bahsetmemiz yerinde olacaktır.

Konu “siyasal sistem” ve “sosyal adalet” kavramları olduğunda alanyazında genel kabul görmüş kesin tanımların bulunmadığı bir gerçektir. Her kaynakta bu kavramların farklı tanımlarına rastlamak mümkündür. Bu sebepten çalışmanın



başında kullanılan kavramların hangi anlamda ele alındığını açıklamak büyük önem taşımaktadır. Bunun en önemli yararı çalışmanın ileri kısımlarında farklı yorumlara yer bırakmadan anlama kolaylığı sağlamasıdır. Bir diğer yararı ise, çalışmanın görüşünü daha net biçimde ifade etme olanağı sağlamasıdır.

En geniş anlamıyla sistem, her biri farklı durumlarda bulunabilen bir öğeler topluluğudur. Farklı durumlar ve değişmeler ölçülebiliyorsa öğeler değişkendir. Yani sistemi, zaman içinde değişik değerler alabilen bir değişkenler topluluğu olarak da düşünebiliriz. Bir diğer tanıma göre ise sistem; bir nesnelere, nesnelere arası ve nesnelere nitelikleri arası ilişkiler topluluğudur.<sup>5</sup> Robert Dahl'a göre ise sistem, "birbiriyle herhangi bir biçimde etkileşim içinde bulunan her türlü gerçek nesnelere toplamıdır."<sup>6</sup> Ahmet Taner Kışlalı ise sistemi "yapısal ilişkiler içindeki öğelerden oluşan bir bütün olarak" tanımlar.<sup>7</sup>

Tanımlara baktığımız zaman aralarındaki benzerliği kolaylıkla fark etmek mümkündür. Her şeyden önce çeşitli öğelerin varlığından söz ediliyor, ikincisi ise öğeler arasındaki ilişkiye vurgu yapılıyor ve en son ise öğelerin bir arada bulunmasından söz ediliyor.

Sistemin öğeleri, çelişkili ya da uyumlu olabildikleri gibi aralarında bağımlı ya da bağımsız olabilirler. Bir sistemin bütünlük kazanması için, tüm öğeleri arasında güçlü bağlar geliştirmiş olması gerekmez. Herhangi bir genel sistem bütünü çerçevesinde bağımlı ya da bağımsız alt sistemler, nesnel olarak varlıklarını sürdürebilirler.<sup>8</sup> Ancak sistemi oluşturan öğeler arasında sürekli ve düzenli ilişkiler olması istenir.<sup>9</sup>

Tanımlar incelendiğinde bir sistemin belirleyici özellikleri genel olarak aşağıdaki gibi özetlenebilir:<sup>10</sup>

1. Her sistem birden çok öğeden ya da üyeden oluşur.

---

<sup>5</sup> Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, Yedinci Baskı, İstanbul 2000, s.144.

<sup>6</sup> Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis*, Prentice-Hall Yayınları, Üçüncü Baskı, New Jersey 1964, s. 9.

<sup>7</sup> Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, İmge Yayınları, On üçüncü Baskı, Ankara 2008, s.34.

<sup>8</sup> Esat Çam, *a.g.k.*, s.145.

<sup>9</sup> Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Beşinci Baskı, Ankara 2007, s.207.

<sup>10</sup> Ali Öztekin, *a.g.k.*, s.208-209.

2. Sistem dediğimiz bütünü oluşturan öğeler arasında, üyesi olduğu alt ve üst sistemleri arasında sürekli bir ilişki bulunmalıdır.
3. Öğeler ya da üyeler, ait oldukları sistem ile bir bütün oluştururlar.
4. Her sistemin mutlaka bir sistem oluşturma amacı ve gerekçesi vardır ve olması gerekir.

Sistem kavramının ne demek olduğunu açıklamak ve özelliklerini genel olarak ortaya koymak yeterli olmayacaktır, modern siyaset biliminde benimsendiği gibi siyasal sistemi, “sistem analizi” ile açıklamak gerekir.

Sistem analizi, bir araştırma ve açıklama çerçevesi olarak değişik yapıdaki siyasal toplumları kendi aralarında karşılaştırmak yanında belirli bir toplumun siyasal sisteminin işleyişini açıklamak için verimli ve işler bir görünüme sahiptir. Siyasal yapının kurumsal unsurlarını saptamak ve tanımak, o yapının nasıl işlediğini anlamak yeterli değildir. Ayrıca bu yapının genel toplum yapısı içindeki yerini ve bu genel yapı ile olan ilişkilerini belirlemek ve bu ilişkileri soyut bir çerçevede çözümlenmek somut düzeydeki olguyu zihinsel yönden anlaşılır ve açıklanmış kılmak gerekir. Bu nedenle de siyasal yapıyı genel toplumsal yapı içine oturtmak ve dinamik bir süreç olarak işleyişini incelemek gereği vardır. Böylece siyasal olgunun toplumun genel bütünü içinde oluşan ilişkiler çerçevesi için ele alınması gerçeği anlamlaşmaktadır. Kısacası, sistem analizinin amacı, siyasal olguların tümünü bir genel model çerçevesi içinde süreç biçiminde dinamik olarak incelemektir.<sup>11</sup>

Sistem analizi yaklaşım olarak siyasal olguların tümünü bir süreç içinde dinamik biçimde inceleyebilme olanağı sağlayabildiğinden siyaset biliminde büyük önem kazanmış ve uygulama alanı çok yayılmıştır.<sup>12</sup> Siyaset bilimi alanında, sistem analizi dendiğinde her kaynakta karşımıza çıkan isim David Easton’dur. Alanyazının çok önemli bir kısmını etkisi altına almış olan Easton’un “Siyasal Sistem Analizi” modelini incelemeden çalışmamız eksik kalacaktır.

---

<sup>11</sup> Esat Çam, *a.g.k.*, s.143.

<sup>12</sup> *a.k.*, s.85.

Easton'un sistem yaklaşımı modeline göre toplumun bütününe kapsayan genel sosyal sistem beş ayrı sosyal sistemden oluşmaktadır: Bio-sosyal sistem, ekolojik sistem, ekonomik sistem, kültürel sistem ve siyasal sistem.<sup>13</sup> Bu sosyal sistemleri aşağıdaki gibi betimleyebiliriz;<sup>14</sup>

**Bio-sosyal sistem:** Nüfus yapısını ve nüfusun üretimini oluşturan ilişkiler sistemidir.

**Ekolojik sistem:** Genel toplum bütününe içinde coğrafi çevrenin oluşturduğu, iklim ve toprak yapısının sınırladığı sistemdir.

**Ekonomik sistem:** Mal ve hizmet üretiminin, üretilen mal ve hizmetin değiştirilmesinin, üretim biçiminin yeniden üretilmesinin oluşturduğu ilişkiler bütünüdür.

**Kültürel sistem:** Her türden işaret, simge, norm ve değer yaratan ve bu değerlerin iletişimini yapan ve genel toplum bütünü içinde ideolojik bir işlevi yerine getiren bir sistemdir.

**Siyasal sistem:** Toplumda varlık ve değerlerin otoriter dağılımını üstlenen ve bir işleve dayalı ilişkilerden kurulu bir sistem olarak algılanmaktadır. Bu biçimde tanımlanan "siyasal sistem" çevre ile olan ilişkileri açısından araştırma alanını oluşturur.

Burada en önemli husus, siyasal sistemin iç mekanizmasını incelememesi ve onu, içi bilinmeyen bir kutu varsayarak daha çok sistemin çevresi ile olan ilişkilerine eğilmesidir.



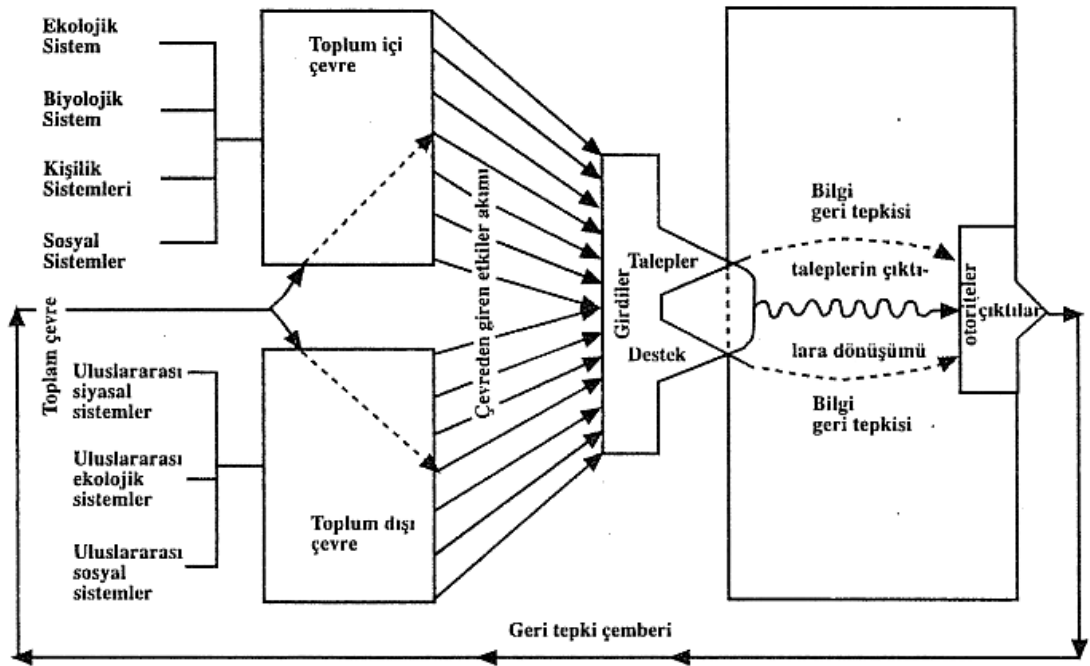
**Şekil 1. Siyasal Sistem**

<sup>13</sup> a.k., s.146.

<sup>14</sup> a.k., s.148-149.

Şekil 1'de görülen girdiler, sistemin talep ve destek biçiminde çevreden aldıklarını, çıktılar "karar" ve "eylem" olarak sistemin çevreye verdiklerini oluşturur. Geri besleme ise, sistemin çıktılarının sonraki girdilerini etkileme sürecini göstermektedir.

Siyasal sistemin çevresi iki ayrı düzeyde ele alınabilir. Birinci düzeyde genel toplum bütünü oluşturulan öteki sistemler söz konusudur. Toplumun ekonomik sistemi, nüfus yapısı, kültürel sistemi (ya da ideolojik yapısı), coğrafyası vs. siyasal sistemin toplum için çevresini oluşturur. Siyasal sistem, ayrıca genel toplum bütünlüğü ile çevrili olmasının sonucu toplum dışı bir çevre ile etkileşim halindedir. Uluslararası anlaşmalar, kuruluşlar ve ilişkiler siyasal sistemin toplum dışı çevresini oluşturan öğeler olmaktadır.



Şekil 2. Bir Siyasal Sistem İçin David Easton'un Dinamik Tepki Modeli<sup>15</sup>

Easton'a göre siyasal rejim, siyasal otorite ve siyasal topluluk ile beraber siyasal sistemin öğelerinden biridir ve hükümet yapısını ifade eder.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> a.k., s. 150.

Easton'un tanımlamalarına yakın bakış açısını Talcott Parsons ve Dahl'da da görmek mümkündür. Parsons'a göre ise toplumun tümünü kapsayan ve eylemler topluluğunu oluşturan sosyal sistemin içinde toplumun amaçlarını gerçekleştirmek için zorunlu olan kaynakların harekete geçirilmesi ve örgütlenmesi işlevi bir bütün olarak soyut görünümlü siyasal sistemi oluşturmaktadır. Dahl daha geniş bir tanımlamayla sosyal sistemin alt bütünü olan siyasal sistemin "iktidar" yönetim veya otorite ilişkilerini gerektiren beceri ilişkilerin tümünden oluştuğunu ileri sürmektedir.<sup>17</sup>

Ahmet Taner Kışlalı'ya göre; siyasal sistem belirli bir toplumsal sistemin bir parçasından başka bir şey değildir. Siyasal sistemler, siyasal çatışmanın hem ürünü hem de çerçevesidir. Siyasal kurumların oluşturduğu siyasal rejimler değil<sup>18</sup>, rejim siyasal topluluğun benimsediği siyasal davranış kural ve kalıplarıdır.<sup>19</sup>

Maurice Duverger ise siyasal sistemi, bir bakıma, toplumsal sistemin değişik öğelerinin birbiriyle uyuşmasını sağlayan genel bir çerçeve olarak nitelendiriyor.<sup>20</sup> Ona göre, topluluklar, yani insan bütünlüğü ne kadar çeşitliyse, siyasal sistemler de o kadar çeşitlilik gösterecektir.<sup>21</sup> Siyasal rejimi ise, belirli bir sosyal grupta, idare edenlere, idare edilenlerin genel olarak ayrışık şekli olarak tanımlıyor ve daha dar manada "siyasal rejim" tabirini, insan cemiyetinin özel bir şekli olan milletin, sadece hükümet yapısını ifade ettiğini söylüyor.<sup>22</sup>

Siyasal sistemler, toplumların içinde ortaklaşa amaçlarını ortaya koydukları ve onları sürdükları örgütlenmelerdir,<sup>23</sup> bir başka deyişle siyasal sistem, toplumların ortak amaçlarını belirlemek ve belirlenen bu amaçlara ulaşabilmek için oluşturdukları örgütler dizisidir.<sup>24</sup>

---

<sup>16</sup> Ahmet Taner Kışlalı, *a.g.k.*, s.34.

<sup>17</sup> Esat Çam, *a.g.k.*, s.145.

<sup>18</sup> Ahmet Taner Kışlalı, *Siyasal Sistemler Siyasal Çatışma Ve Uzlaşma*, İmge Yayınları, Altıncı Baskı, Ankara 2003, s. 237.

<sup>19</sup> Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, İmge Yayınları, On üçüncü Baskı, Ankara 2008, s.34.

<sup>20</sup> Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul 1975, s. 432.

<sup>21</sup> Maurice Duverger, *a.g.k.*, s. 431.

<sup>22</sup> Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, Çev. Yaşar Gürbüz, Remzi Yayınları, İstanbul 1963, s.7.

<sup>23</sup> Artun Ünsal, *Siyaset ve Anayasa Mahkemesi ("Siyasal Sistem" Teorisi Açısından Türk Anayasa Mahkemesi)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1980, s.10.

<sup>24</sup> Ali Öztekin, *a.g.k.*, s.211.

Andrew Heywood ise konuya hükümet kavramından yaklaşıyor, Ona göre hükümet, hükmetmek ve başkalarını yönetmek veya kontrol etmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda hükümet, düzenli bir yönetimin onun aracılığıyla yürütüldüğü bütün mekanizmaları kapsayan bir anlamda görülür. Siyasal sistem ise, hükümetin toplumdan gelen "girdilere" (talepler veya desteklere) karşılık olarak "çıktılar" (siyasalar<sup>25</sup>) üretmesini sağlayan ilişki ağı olarak ele alıyor. Bu tanıma göre, siyasal sistem, hükümetlerin siyasalarını gerçekleştirme aracı olarak ortaya çıkıyor. Rejimi ise, hükümetlerin gelip gitmesine rağmen varlığını devam ettiren bir "yönetim sistemi" olarak tanımlayarak siyasal sistemden çok farklı bir yere konumlandırıyor.<sup>26</sup>

Siyasal sistemin roller bütünü olarak ele alınması da söz konusudur. Birey, toplumdaki eylemlerini yürütürken o eyleme özgü bir rolü yerine getirir ve sistemin öğelerini bireyler değil, bireylerin farklı eylemlerde bulunurken yükledikleri roller oluşturduğunu vurgular. Burada rol kavramı ile anlatılmak istenen "kalıplaştırılmış, belirlenmiş davranış durumları"dır.<sup>27</sup> Bu durumlarda sosyal sistem, belirli rollerden oluşan ve bu roller arası ilişkilerle biçimlenen öğeler bütünü olarak tanımlanabilir.

Siyasal sistem, siyasal rejim ve siyasa gibi kavramları anlatmak için birbirinden farklı tanımlanmış kavramlara başvurulmaktadır. Yaşadığımız toplumsal düzenleri anlatmak için en yaygın kullanılan kavramların başında, "devlet", "siyasal sistemler" ve "siyasal rejimler" kavramları gelir. Siyasal sistem ve siyasal rejim kavramları, devlete göre görece daha geniş bir alanı kapsadığı sonucunu farklı kaynakların ortak kararı olarak tespit edilebilir.<sup>28</sup> Gel gelelim bu iki kavram çoğu zaman anlam bakımından farklılıkları gözetmeksizin birbirlerinin yerine kullanılır. Yaygın kullanılmalarına karşın bu kavramların genel kabul görmüş tanımları olmadığı gibi,

---

<sup>25</sup> Siyasa sözcüğü, ekonomi politikası, sağlık politikası gibi terimlerde karşılığını bulan "politika" sözcüğünü ifade eden Türkçe bir sözcüktür.

<sup>26</sup> Andrew Heywood, *Siyaset*, Adres Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2007, s.32-33.

<sup>27</sup> Esat Çam, *Siyaset Bilimi*, Der Yayınları, İstanbul 1984, s. 340-341.

<sup>28</sup> Bilgi için bkz; Michael Roskin, *Çağdaş Devlet Sistemleri: Siyaset, Coğrafya, Kültür*, Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Adres Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2012; Hasan Buran, "Siyasal Rejim Sınıflandırmalarının Yeniden Gözden Geçirilmesi Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 14, Sayı:1, 2009, s.69-97; Cem Eroğul, *Devlet nedir?*, İmge Kitabevi, Üçüncü Baskı, Ankara 2002; Ahmet Taner Kışlal, *Siyasal Sistemler Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Yayınları, Altıncı Baskı, Ankara 2003.

genellikle çalışmaların çoğunluğu siyasal sistem ve siyasal rejimleri monarşi, oligarşi ve demokrasi v.b. gibi yapısal olarak sınıflandırmayı uygun bulur.

Çeşitli kaynaklarda “siyasal sistem” ve “siyasal rejim” ile ilgili çok farklı sınıflandırmalara rastlamak mümkündür. Lakin araştırmamanın sorunu siyasal sistemleri sınıflandırmak veya karşılaştırmak değildir. Rejimlerin veya sistemlerin demokrasinin gerçekleşmesine olanak sağladıkları ölçütüne göre meclis hükümeti, parlamenter, yarı başkanlık ve başkanlık rejimleri şeklinde dörtlü bir grup içinde ele alınmaları yaygın olarak kullanılan bu sınıflandırmanın<sup>29</sup> içine girmek ve bu yapıyı ayrıntılarıyla anlatmak bu çalışma açısından anlamlı olmayacaktır.

Bu çalışmanın amacı, bölümün başında da belirtildiği gibi alanyazının çok çeşitli kavram ve tanımlarının arasından sıyrılarak İslami siyasal yapıyı siyasal sistem olarak incelemektir. Bunun için siyasal sistem ve siyasal rejimi çalışma açısından açıklayarak çalışma boyunca benimsenen tanımlama doğrultusunda hareket edilecektir.

Siyasal sistem ve siyasal rejim sözcüklerinin genel kabul görmüş kesin tanımlarının bulunmadığı bir gerçektir. Siyaset bilimi alanyazınında, bunlar çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılır.<sup>30</sup> Dolayısıyla herhangi bir yanlış anlamaya yol açmamak için, bu kavramları açıklamak zorunludur. Anayasa biliminden yararlanarak bu kavramları Cem Eroğul’un görüşlerinin ışığında açıklayacağız.

#### • Devlet

Eroğul’a göre; Devlet araçları, üslupları ve mekanizmaları birleşerek, bir dizi özgül yapı oluştururlar. Toplumun tümüyle karşılıklı ilişkileri içinde ele alındıklarında, bunlara genellikle "siyasal sistem" ve/veya "siyasal rejim" adı verilir.<sup>31</sup> Ona göre birbirilerinden ayrılmaz bir şekilde bağlı olan bu kavramların temelinde Devlet oturur ve diğer kavramlar onun özünden doğar.

Devlet, uluslararası sistemde bir siyasi birim olarak, belirli bir coğrafyada otoritesini tatbik eden bir kurum/yapı olarak tanımlanabilir. Devletler çoğunlukla

---

<sup>29</sup> Hasan Buran, “Siyasal Rejim Sınıflandırmalarının Yeniden Gözden Geçirilmesi Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 14, Sayı:1, 2009, s.69-97, s.71.

<sup>30</sup> Cem Eroğul, *Devlet nedir?*, İmge Kitabevi, Üçüncü Baskı, Ankara 2002, s. 171-172.

<sup>31</sup> Cem Eroğul, *a.g.k.*, s. 60.

dâhili olduğu kadar harici yapılanmaların sınırlamalarını ya da imkânlarını da dikkate alarak hareket ederler.<sup>32</sup>

Devlet tanımı üç unsuru içermelidir. Devlet bir kurumlar bütünüdür; bu kurumlarda devletin kendi personeli çalışır. Devletin en önemli kurumu, şiddet ve zorlama vasıtalarını bünyesinde barındıran birimdir. İkinci olarak, bu kurumlar sınırları coğrafi açıdan belirlenmiş ve genellikle toplum denilen bir alanın merkezinde bulunur. Üçüncüsü, devlet kendi toprakları içinde yasa koyuculuğu tekeli eline almıştır. Bu tekel, tüm vatandaşlar tarafından paylaşılan ortak bir siyasi kültürün yaratılmasını hedeflemektir.<sup>33</sup>

Devlet, bu çalışmada sık sık kullanacağımız siyasi sistem ve siyasi rejimin temelini oluşturmakla beraber doğrudan çalışmamızla bir ilgisi yoktur ve devletin ne olduğuna dair uzun incelemeler bizi ana konumuzdan uzaklaştıracaktır, o sebepten yukarıdaki tanımlamalarla yetineceğiz ve sadece gerektiğinde siyasi sistemle bağdaştığı noktalarda konumuza dâhil edeceğiz.

- **Siyasal Sistem**

Bu çalışmada, 'siyasi sistem', siyasetin teknik yönü ile ilişkilidir. Bu terim; seçimler, atamalar, karar alma süreçleri, karar uygulama yöntemleri gibi, katıksız siyasi nitelikte olan mekanizmaları kapsar. Burada 'siyasi rejim', yalnızca siyasi sistem değil, ama katıksız siyasi nitelikte olmamakla birlikte siyasetle şu veya bu şekilde ilgisi bulunan tüm toplumsal yapıları kapsayan, görece daha geniş bir alan olarak anlaşılmaktadır. Devlet siyasi sistemin bir parçasıdır, siyasi sistem de siyasi rejimin bir parçasıdır.

Bir siyasi sistemin öğelerini; 1) devlet, 2) siyasi partiler, 3) siyasi birlikler ve baskı kümeleri, 4) normlar ve ideolojiler şeklinde sıralayabiliriz. Siyasi sistem, devlet kurumlarının biçimlendirmekle kalmayıp bunların karşılıklı ağırlıklarını da belirtir.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Emin Gürses, "Devlet Nedir?", *Derin Devlet*, Cem Küçük (ed.), Profil Yayıncılık, İkinci Baskı, İstanbul 2008, s. 50.

<sup>33</sup> John A. Hall, G. John Ikenberry, *Devlet*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2005, s. 2.

<sup>34</sup> Cem Eroğul, *a.g.k.*, s. 172-173.



Devlet siyasal sistemin bir parçası ve siyasal sistem de siyasal rejimin bir parçasıdır demıştik ve siyasal sistemlerin de demokrasiyi yerine getirilmesi temeline göre sınıflara ayırdığını anlatmıştık. Sırada siyasal rejimleri tanımlamalıyız.

- **Siyasal Rejimler**

Siyasal rejimleri birbirinden ayıran başlıca etmenler, üretim güçleri, üretim ilişkileri, siyasal sistem ve toplumun ideolojik üstyapısıdır. Bu etmenler içinde en önemlileri üretim güçleri ve üretim ilişkileridir. Siyasal rejimler sınıflandırılmasında, başlıca ölçütü bunlar verirler. Diğer ölçütler yapılan sınıflandırmayı esastan değiştiremezler. Ancak bu sınıflandırma, sosyalist bloğun 1989 yılında çökmesi ile birlikte büyük ölçüde kullanışlı olmaktan çıkmıştır.

Üretim biçimi ölçütüne göre rejimler üç büyük öbeğe ayrılabilir:

- Gelişmiş kapitalizm
- Sosyalizm
- Üçüncü dünya

Bu çalışmanın konusu dâhilinde örnek alınan ülkeler ve genel olarak Ortadoğu ülkeleri üçüncü dünya diye tabir ettiğimiz sınıfa dâhil olurlar. Çağdaş siyasal rejimler sınıflandırılmasında en karmaşık öbeğe, aynı zamanda en kalabalık olanıdır ve üçüncü dünya diye adlandırılmasından da anlaşılacağı gibi, ne gelişmiş kapitalist ne de sosyalist olan tüm ülkeleri içerir. Bu ülkelerin başlıca özellikleri aşağıdaki gibi sıralanabilir:

1. Hiçbirinde sosyalist üretim biçimi egemen değildir.
2. Büyük çoğunluğu kapitalist üretim ilişkilerinin egemenliği altındadır, ama her yerde bu görece egemenlik kapitalizm öncesi üretim biçimlerinin tehdidi altındadır;
3. Bir azınlık, hala kapitalizm öncesi ilişkilerin egemenliğindedir,
4. Üretim yetenekleri, nicel ve nitel olarak, gelişmiş toplumlarınkine göre açık bir gerilik içindedir,
5. Bağımsızlıkları, gelişmiş kapitalist ülkeler veya sosyalist blok tarafından az çok kısıtlanmış durumdadır.

Siyasal yapıları kendi toplumsal bağlarından soyutlayan karşılaştırmalar bilimsel değerden yoksundur. Siyasal sistem, üst yapısı siyasal rejim ve alt yapısı olan devlet ile anlamlı hale gelecektir.<sup>35</sup>

Siyasal sistem, Siyasal rejimden farklı olarak, siyaseti etkilemekle birlikte analitik olarak onun dışında yer alan iktisadî ve ideolojik etmenleri kapsamaz. Salt hukuk, gelen üstyapı ile ilgili bir kavramdır. En önemli alt ögesi devlet olduğundan, siyasal sisteme belirleyici özelliklerini veren temel etmen, devlet ile diğer siyasal birimler arasındaki ilişkilerin türüdür. Bu nedenden dolayıdır ki, siyasal sistemler, genel olarak, yüzyıllardır tam baskıcılıktan tam katılcılığa uzanan iki kutuplu bir zincirin halkaları üzerinde sıralanırlar. Siyasal sistem siyasal rejimin bir alt ögesi olduğuna göre, bu sıralama siyasal rejimlerin ayrı ayrı her türü için geçerlidir.<sup>36</sup>

Özetlemek gerekirse, bu çalışmada siyasal rejim kavramını üretim biçimi kapsamında gelişmiş kapitalizm, sosyalizm ve üçüncü dünya olarak üç sınıfta ele alacağız. Siyasal sistemi ise, siyasal rejimin içinde tam baskıcılıktan tam katılcılığa uzanan zincirin parçaları olarak değerlendireceğiz.

## **B. İslam ve Siyasal Sistem**

İslam açısından din ve devletin ayrılmazlığı değişilmez bir hüküm olsa da günümüzde İslam'la ilgilenen hemen hemen herkesin halen tartıştığı konuların başındadır. İslam açısından çok tartışılan din ve devlet ilişkisinin idare biçimi de ele alınması gereken bir diğer konudur. Mezhep çatışmalarının odak noktasını oluşturan yönetim biçimlerinin değerlendirme kriteri olarak ise İslam'ın özünü oluşturan sosyal adalet baş göstermektedir.

Arapça “silm” kökünden türetilen İslam ve benzeri terimler, kelime anlamı sulh, selamet, kurtuluş, boyun eğmek ve ayıptan uzak olmak anlamındadır.<sup>37</sup>

İslamiyet; anlaşmazlık halindeki güçleri birleştirmek, her türlü görüş ve düşünceyi bir araya getirerek ve hepsinin gideceği yolu en iyi şekilde düzeltmek, insan, hayat ve doğanın birbirlerinden ayrılmaz mükemmel birlik halinde olduklarını

<sup>35</sup> a.k., s. 176-181.

<sup>36</sup> Cem Eroğul, “Siyasal Düzenlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Birkaç Tarihsel Örnek Ve Tartışma”, *Ankara Üniversitesi Basımevi*, Ankara 1981, s.121-122. <http://siyaset.politics.ankara.edu.tr/eski/yayinlar/erogul/1981-5.pdf>, (18.10.2012).

<sup>37</sup> Ali Şafak, *İslam Dini ve Sosyal Adalet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, s.5.

insanlığa öğretmek ve bu gerçeği dünyaya anlatmak için gelmiştir.<sup>38</sup> Başka bir deyişle, sosyal düzenin kurallarından biri olarak İslam veya İslam dini; insanları kişi ve toplu halde barışa, saadete ve yüceliklere ulaştıran, kuran ve hadislerde yer alan, Hz. Muhammed tarafından insanlığa tebliğ edilen emir ve yasakların bütünüdür.<sup>39</sup>

İslam Dini mensuplarının dünya ve ahret hayatlarını; fert ve toplum planındaki faaliyetlerini düzenleyen, ilgilenen bir sosyal düzen kuralı olmaktadır. O nedenle de hükümleri; iman, ibadet, muamelat, ahlak, çevre, kâinat, dünya ve ahretle ilgilidir.<sup>40</sup>

İslam'ın özüne ilişkin olarak şimdiye kadar alınıyazında verilmiş cevapların bir dökümünü yaparsak, bu sorunla ilgili cevapları çok genel olarak üç kategoride toplamak mümkündür: İslam'ın bireysel, kişisel boyutunu öne alarak, onu bireysel ahlak olarak yorumlayan yaklaşım; İslam'ın toplumsal boyutunu öne alarak onu bir hukuk ya da bir siyaset ya da bir toplumsal-ahlak olarak yorumlayan yaklaşım; ve sözü edilen her iki boyutunun da hakikatın oluşumları olmak bakımından, İslam'ın özünü yansıttıklarını ileri süren yaklaşım.<sup>41</sup>

Tamamına yakın İslam bilimcilerin görüşüne göre; İslam, ferdi olmaktan çok sosyal ve ahretle ilgili olduğu kadar dünya ile ilgili bir din veya ideolojidir. Dünyevi konuların başında ise, toplum düzeni ve İslami görüşün yayılması gelir. Toplumsal düzeni sağlayan dinsel hukuk öte dünyaya değil, kesinlikle bu dünyaya ait bir bilim olarak ele alınıyor.

i. İslam'da devlet ve din: Gazali, fıkıh ilminin dünyayla ilgili olduğu kadar din ile ilgili olduğuna dikkat çekerek, İslam'da din ve dünya arasında kurulan bütünsel ilişkiyi; "din ile sultan (devlet idaresi) ikiz kardeştir. Din asıldır, sultan onun bekçisidir." şeklinde ifade ediyor.<sup>42</sup>

İslam ve devlet birçok kaynağa göre ayrılmaz bir ikilidir. Bu düşünceye göre, Hz. Muhammet'in "Allah Kuran'la yok etmediği şeyi devlet vasıtasıyla son vermiştir" hadisi bu konuda örnek gösterilen en önemli hadis niteliğindedir. Buna göre İslam,

---

<sup>38</sup> Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, Çağaloğlu Yayınları, İstanbul 1968, s.37.

<sup>39</sup> Ali Şafak, *a.g.k.*, s.5-6.

<sup>40</sup> *a.k.*, s.7.

<sup>41</sup> Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1999, s.65.

<sup>42</sup> Zerrin Kurtoğlu, *a.g.k.*, s.29.

Kuran'ın nasihatleri, vaazlarıyla yok edemediği kötülükleri, fenalıkları yok edebilmek için devlet otoritesine muhtaçtır.<sup>43</sup>

Dini ve devleti ayrılmaz bir ikili olarak değerlendiren anlayışa göre; İdeoloji veya sistem devletin insan unsurunu belirli bir topluma dönüştürmesi için gereklidir. Hz. Muhammed'in yaptığı gibi Allaha gelen İslam düşüncesi, hükümleri ve nizamları etrafında birleşerek belirli bir toplum kurulmalıdır. İslam devletinin ideolojisi ve düzeni de yine İslam olmaktadır. İslam'dan başka herhangi bir hükmü tatbik eden devlet kesinlikle İslam devleti olamaz.

Çeşitli İslami kaynaklar, İslam siyasal yapısını yani İslami devleti hilafet olarak tanımlıyor. Hilafet devleti, beşeri bir devlettir, ilahi yani teokratik bir devlet değildir. Hilafet, dünyadaki bütün Müslümanların genel başkanlığıdır. Hilafet, hem İslam şeriatının kanunlarını yerine getirmek için hem İslami görüşü dünyaya yaymak için vardır. Buna ayrıca imamet de denilebilir. Bu uhrevi bir makamdan çok uzak olup tamamen dünyevi bir makamdır.<sup>44</sup>

Heywood ise İslam devletini bir teokratik devlet inşası olarak görür. Heywood'un eserlerinde "siyasetin ve diğer işlerin "yüce" dini ilkelere göre yapılandırıldığı bir teokrasi inşa etme amacı"<sup>45</sup> olarak ele almıştır.

Bununla birlikte siyasal İslam konusu, İslam bilimciler arasında da tartışılan bir konudur. Siyasal İslam'ın modern zamanlardaki en hararetli savunucularından olan M.Ziyouddin Rayyis, İslam'ın özünün siyaset olduğuna dair Kuran'ı ve tarihsel notlar verirken din ve devlet arasındaki zorunlu bağa dikkat çekiyor. Ona göre; "İslam'ın ..., sosyal yapı ve düzenlemeyle ilgisinin bulunmadığını öne sürmeye ve benimsetmeye çalışanların zavallılığı,"<sup>46</sup>dır.

Buna karşın, A.Abdurrazık'ın iddiası tam tersi yöndedir. Ona göre, hilafetin dinde yeri yoktur ve Muhammed'in ölümü ile birlikte devlet başkanlığı sona ermiştir. "Kuran'da İslam dininde siyasetin varlığını isabet edecek gizli ya da açık hiçbir delil yoktur. Hadis-i Şerif'de de böyledir. Dinin bu iki kaynağı da elimizin altındadır.

---

<sup>43</sup> Selim Tulumtaş, *İslam ve Devlet*, Kamu Yönetimi Çalışmaları 2002-2003 (Devlet Bilimi - Dr.03.01), Ankara 2003, s. 255.

<sup>44</sup> Metin Aydoğan, *Siyaseti Anlamak*, Köklü Değişim Yayıncılık, Birinci Baskı, Ankara 2007, s. 30.

<sup>45</sup> Andrew Heywood, *a.g.k.*, s. 52.

<sup>46</sup> M.Ziyouddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir Yayınları, İstanbul 1990, s. 44.

Bunları baştanbaşa incelediğimizde değil delil, delile benzer bir şey bile bulamayız.”<sup>47</sup> der.

Abdurrazık’ın iddiası, Muhammed’in fethedilen milletlerin siyasal yönetimlerine müdahalede bulunmadığı, yönetim tarzlarına herhangi bir değişiklik yapmadığı, bu nedenle de asla siyasal bir niteliğe sahip olmadığıdır. Muhammed’in siyasal bir otoriteye asla sahip olmadığı ve peygamber zamanındaki kurulan birliğin siyasi değil, dini bir birlik olduğuna dair Abdurrazık’ın iddiasını gerçekçi bulmayan birçok farklı kaynak bulunmaktadır.<sup>48</sup>

Abdurrazık ile benzer görüşleri paylaşan Adil Dahir onun kadar inkârcı yaklaşmayıp gelişen olayları İslamiyet’in doğuşundaki dönemin koşullarına bağlı bir gerekçe olarak görüyor. “İslam ile devlet-iktisat-siyaset-toplum ilişkisinin tarihsel bir olgu/gerçeklik olmaktan başka bir ilintisi yoktur. İslam’ı ortaya çıkaran dönemin koşulları, bu dinin yerleşip temelinin sağlamlaşması için bir devlet kurulmasını zorunlu kılmıştır. Hepsi bu kadar!”<sup>49</sup>

Kanaatimizce de Kuran’da yer alan anayasa hukukuyla ilgili ayetler “genel hükümler” niteliği taşıyıp ayrıntılı düzenleme yapma yetkisi Hz. Peygamber, İslam Hukukçuları veya zamanının siyasal otoritesine devredilmiştir. Bu durum da İslam devletlerinin, devlet yönetimine ilişkin hukuk alanlarında daha rahat bir şekilde hareket etmelerini sağlamıştır.

ii. İslam’da yönetme yetkisi: Birçok İslam hukukçusuna göre İslam’ı araştırırken temel dayanağımız öncelikle Kuran ve sonrasında ise sünnet olmalıdır.<sup>50</sup> Kuran’ı Kerim siyaset bilimine konu olacak bilimsel siyasi düzenleme ve iktidarı elde etme usullerinden bahsetmez ancak her zaman anayasa ve idare hukuku sahasına girebilecek, yöneten ile yönetilen ilişkileri ve iktidarın nasıl kullanılacağına dair kamu yönetimi ile ilgili ve toplumda geçerli olabilecek esaslar ve evrensel değerler içerir. Kuran, evrensellik niteliğini, hareket alanını ve gelişmelere uyumunu engellenmemesi için detaya girmemiştir. Bu nedenle, Kuran’da herhangi bir sahada bir model, bir sistem veya rejim sistematığına rastlamak mümkün değildir. Siyasi

<sup>47</sup> Ali Abdurrazık, *İslam’da İktidarın Temelleri*, Çev. Rıza Doğrul, Birleşik Yayınları, İstanbul 1995, s. 92.

<sup>48</sup> Zerrin Kurtoğlu, *a.g.k.*, s.68-69.

<sup>49</sup> Faik Bulut, *Şeriat ve Siyaset*, Cumhuriyet Kitapları, Birinci Baskı, İstanbul 2008, s. 171.

<sup>50</sup> Seyyid Kutub, *a.g.k.*, s.31.

yapının dinamik olmasından dolayı sürekli deęiőeceęinden bu değerleri baz alarak zamana uygun sistem ve modelleri oluşturmak MÜslümanlara bırakıldığı<sup>51</sup> dÜőünülebilir.

Bir görüşe göre, İőlam'da yönetme hak ve yetkisi ümmet<sup>52</sup>indir. Çünkü Allah hükümlerin tatbik edilmesi ile ilgili hitapları ümmete yönelttiği dÜőünölmektedir. Böylelikle hükümlerin tatbik edilmesi demek olan yönetim hakkı ve yetkisi ümmete verilmiştir. Yine Allah, resulü vasıtası ile ümmete ait olan bu yönetme hakkının tatbik geğmesinin metodunun biat olduğunu bize göstermiştir. Ümmetten biat almadan kimsenin sulta sahibi olamayacağına dair sünnet ve tüm sahabeler ile sabit kesin hüküm vardır.<sup>53</sup>

İőlam'ın özü gereği siyasal bir kavram olup olmadığına ilişkin tartiőmaları çok genel hatlarıyla resmetmeye çalıştık. Bu tartiőmaları daha da çeőitlendirmek ve derinleştirmek mümkündür ancak yukarıdaki tartiőmalardan bile İőlam'ın özü sorusunun tek bir cevabı olmasının olanaksız olduğu<sup>54</sup> saptanabilir.

Aynı Kuran'ı ve tarihsel kaynaklara dayanarak, onun bir siyaset olduğu cevabını da, bir ahlak olduğu cevabını da vb. vermek aynı ölçüde mümkündür.

iii. İőlam ve adalet: İőlam'ın "siyasal özü" tartiőmaları sürerken diğer taraftan neredeyse tüm tarafların hemfikir olduğu bir *adalet* olgusu karşımıza çıkmaktadır. İőlam'ın özünü ve temelini oluşturan mefhumun adalet olduğu konusunda karşıt görüşe rastlamak pek olanaklı değildir. Öyle ki kimi dÜşünürler "adaletin geręekleőtirme aracı" olarak İőlam'ın siyasa yapma fikrine olumlu yaklaőmakta ve bunun gerekliliğini savunmaktadırlar.

Çoğu kaynakta olduğu gibi, Muhammed Nur Denek de adaletten "İőlam'ın özü"<sup>55</sup> diye bahsediyor ve dÜőüncelerini Nisa:135 ile destekliyor;

---

<sup>51</sup> Niyazi Kahveci, *İőlam Siyaset DÜşüncesi*, Sinemis Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2012, s. 41-42.

<sup>52</sup> Ümmet kelimesi "e-m-m" kökünden bir isim olup asıl anlamı, sınıf ve cemaat demektir. Bu kelime Türkçede; bir peygambere inananlar ve semavi dinlere mensup kavimler topluluğu; Kur'an'da ise genel olarak din, müddet, zaman, önder ve topluluk anlamlarında kullanılmıştır. Kur'an'da tekil ve çoğul olarak altmıő dört defa geçen "ümmet" kelimesi, daha çok toplum/cemaat anlamında kullanılmıştır.

<sup>53</sup> Metin Aydoğan, *a.g.k.*, s. 30-32.

<sup>54</sup> Zerrin Kurtoğlu, *a.g.k.*, s.78.

<sup>55</sup> Muhammed Nur Denek, *İőlam, Eşitlik ve Sosyal Adalet*, Phoneix Yayınları, Ankara 2010, s.31.

“Ey iman edenler! Öz benliğiniz, anne-babanız, yakınlarınız aleyhine de olsa, zengin veya fakir de olsalar, adaleti dimdik ayakta tutarak Allah için tanıklık edenler olun! Allah, ikisine de sizden daha yakındır. O halde nefsinizin arzusuna uyarak adaletten sapmayın. Eğer dilinizi eğip bükerek yahut çekimser kalırsanız, Allah yapmakta olduklarınızdan haberdardır.”

Adaleti talep etmek, adaleti muhafaza etmek Denek’e göre İslam’ın özünü oluşturmaktadır. Kuran-ı Kerim’in de açıkça Allah’ın peygamberlerinin ve kitaplarının tek sosyal hedeflerinin adalet olduğunu, Kitap ve mizanı göndermedeki hedef; adaletin yerine getirilmesinin sağlaması olduğuna açıkça vurgu yapıyor.<sup>56</sup>

Yalnızca adaleti İslam açısından ele alan çoğu kaynaklardaki dikkat çeken eksiklik Denek’in eserinde de göze çarpıyor. Nerdeyse tüm kaynaklar Adalet kavramının ne olduğunu açıklamak ve hangi öğeleri barındırdığını anlatmak yerine Adalet’in önemini ve İslam açısından gerçekleşmesi ne kadar gerekli bir eylem olduğunu vurgulamayı benimsemişlerdir. İçeriği anlatılmayan bir olgunun önemini ortaya çıkarmaya çalışma çabaları ne denli tatmin edicidir bilinmez.

Burada öncelikle adaletin İslam açısından önemini anlatmak yerine Adalet kavramının ne anlama geldiğini ve neleri içerdiğine yer vermemiz gerekmektedir.

Adalet<sup>57</sup> sözcüğü Adl kelimesinin bir türevi olup sözlük anlamı “doğruluk, doğrultmak, düzeltmek”<sup>58</sup>’tir. Eşanlamlıları olarak, Doğruluk, Dürüstlük, Hak, Hakkaniyet, Hoşgörü, İnsaf, İnsaniyet, İyilik, Merhamet, Tarafsızlık, Vicdan, Yansızlık<sup>59</sup> sözcüklerine değinilebilir.

Her zaman ve her yerde karşımıza çıkan Adalet’in içeriğine dair açıklamalar yapmak ve belli bir noktaya ulaşmak çok zordur. Zorluğunun sebebi ise, çeşitli anlamların adalet kavramınca içerilmesinden kaynaklanmaktadır. Sözlük karşılıklarının da birden fazla olması kavramın çok yönlülüğünü kanıtlayan bir durumdur. Adalet temelde bir değer yargısına dayanmaktadır. Toplum ve kişilerin etik anlayışlarına bağımlı olarak adalet bir etik değer yargısıdır. Etik anlayışların da

<sup>56</sup> Muhammed Nur Denek, *a.g.k.*, s.31-32.

<sup>57</sup> İngilizce Justice ve Courts ve kelimelerinin karşılığı olarak ele alınmıştır.

<sup>58</sup> Hasan Eren vd., *Türkçe sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988.

<sup>59</sup> R.İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti*, İnşa Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 2012, s. 463.

toplumlara ve zamana göre değişmeler göstermesi, adaletin içeriğinin de değişmesine dolaylı bir biçimde sebebiyet vermektedir.

Adalet kavramı üzerine süregelen tartışmalar ve kavramın açık bir şekilde belirlenememesinin, belirsiz ve görelî kalmasının temelinde değer yargısı olma özelliği vardır. Adalet hem etik hem de hukuksal değer yargılarıyla içerik kazanır ve anlamı belirlenir.<sup>60</sup> Bu çalışmada konuya her ikisini de göz önüne bulundurarak, zaman zaman ağırlığı değişen bir denklemin öğeleri olarak olaya yaklaşıcağız. Çünkü olayı sadece teorik düzeyde ele almak bize gerekli perspektifi kazandırmayacaktır, ihtiyaç oldukça hukuksal boyutunu da incelemek zorundayız.

Kavramlar dünyasında, öyleleri var ki her durumda sevilirler ve kutsanırlar, içeriği ve kapsamı konusundaki tartışmalar dışında gerçekten karşı bir görüş ve farklı bir tartışmaya rastlamak pek mümkün değil. Adalet kavramı da ister kişisel boyutta olsun ister sosyal ve ya siyasal uzantılarıyla olsun, herkes tarafından onaylanan ve desteklenen kavramların başındadır. Kısaca söylemek gerekirse, Adalet'in iyi ve kötü yönleri tartışılmıyor. Öyle görünüyor ki sosyal adalet dünyasında, kavramsal boyutundan öte en önemli konu kavramsal kabullerin kanunlara yansması ve dış gerçeklere göre ayrıntıların düzenlenmesidir.

Topluma yansıyan adaletin ne denli adaletli olduğunu anlamak için ise, İslami toplumlar arası karşılaştırmalı yöntemi benimseyebilmekle beraber, kavramsal olarak tarif edilen adaletin uygulama derecesini incelemek de bizi sonuca götürecektir. Bu sebepten bu bölümde İslam'da anlatılan ve kastedilen adaletin ne olduğuna ve söz sahibi din adamlarının bu konuya nasıl yaklaştığına değineceğiz.

İslami Adalet dendiğinde ilk akla gelen isimlerin başında Hz. Ali gelmektedir; hem bu konudaki hadisleri ile hem de halifeliği dönemindeki hükümet biçimi ile tarih boyunca adından söz ettirmiştir. Hz. Ali ve onun misyonunu devam edenlerin görüşlerindeki en dikkat çekici yanı, adalet mefhumunun toplumsal bir olay olarak ele alınmasından öte, hükmedenin bir sıfatı<sup>61</sup> olarak daha çok dikkate almalarıdır. Öyle ki sosyal adalet gerçeğini ele almak yerine, adil bir kişi ve hükümdarın sıfatlarına daha çok odaklanmışlardır.

<sup>60</sup> Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, İkinci Basım, Ankara 1993, s. 17-20.

<sup>61</sup> Fardin Bagheri, *Edalat Ejtemayi Dar Gostareye Jahani*, Jahad Daneshgahi Vahed Tehran Yayınları, İkinci Baskı, Tehran 2007 (1386), s. 2-3.



Aynı düşünceyi Maverdi'de de görürüz; adalet'i imamlığın şartı olarak görür ve şöyle der;

"Adalet her imam veya hükümdarın öncelikli şartıdır ve adil bir hükümdar dürüst, güvenilir, inançlı, emanete sadık, iyi ve kötü zamanında dirayetli ve din ve dünyevi görevlerini yerine getirirken gerekli mertliğe sahip olmalıdır. Bu özellikler hükümdarda en üst seviyesine ulaştığında ancak o zaman bu hükümdarı adaletli ve hükümlerinin doğru olduğunu kabul edebiliriz."<sup>62</sup>

Murtaza Mutahhari, adalete toplumsal boyutundan çok kişisel bakmasının dışında, sosyal adalet konusunda benimsediği üç yoruma eserlerinde yer vermiştir: birincisi, her canlının doğal haklarının tanınmasından yana görüştür; ikincisi, bireyler arası denge ve sosyal yardımlaşmanın sürdürülebilirliğine dikkat edilmesi ve üçüncüsü, adalete eşitlik ve herkese eşit davranmak olarak ele alınması görüşüdür.

İhsan Eliaçık'a göre ise, bir şeyde adaletin olması için öncelikle "iki tarafın" veya ikiden fazla tarafın bulunması gerekiyor ve bu tarafların ne olduğunu da örneklerle açıklıyor; Tanrı ile insan, insan ile diğer insan, insan ile hayvan, erkek ile kadın, iki komşu, iki ortak, iki takım, iki iklim, birçok kurum, birçok grup, bir sürü varlık vs. İslami incelemelerde temel kaynağımız olan Kuran ve sünnetten çıkarılan ortak sonuca yer verilen Eliaçık, denklem kurma çabasından bahsediyor. Ona göre adalet, genel olarak tüm varlığın, özel olarak da devletin, toplumun, dünyanın vs. denklemini kurmaktır. Her şeyi yerli yerine yerleştirmek, taşı gediğine koymak, denklemde yer almalarına sağlamaktır.<sup>63</sup> Ayrıca Eliaçık, "adaletin gerçekleştirme aracı" olarak siyasa yapma düşüncesine de "devletin bütün fonksiyonları özünde adaletin olduğu bir temele yaslanmak durumundadır."<sup>64</sup> açıklaması ile de destek vermektedir.

Bu alanda söz sahibi olan Seyyid Kutub, İslam görüşüne göre adaleti; "İnsani Eşitlik" olarak tanımlar. Ona göre, İslam bu adaleti iktisadi değerlerle beraber, diğer bütün değerlerin dengesinde görür; İslam nazarında değerler birbirine bağlı

---

<sup>62</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Maverdi, , *Ahkamu's-sultaniyye ve'l-vilayeti'd-diniyye*, Mecmaü'l-Alemi Yayınları, Bağdat 2001, s. 6-17.

<sup>63</sup> R.İhsan Eliaçık, *a.g.k.*, s. 491-496.

<sup>64</sup> *a.k.*, s. 495.

olduğundan hepsi adalet temellidir; fitrat ve yetenek farklarının doğasına karşı bir iktisadi eşitliğe yer vermez.

İslam fırsatları değerlendirmede eşitlik prensibini esas aldıktan sonra, iktisadi değerlerin yanında diğer değerleri de terazinin kefesine koyduğu gibi, iş gücü ile elde edilen sonuçlara da açık kapı bırakır. İslam'da helal yollarla çalışılarak kazanılan mal ve servetin tıpatıp bir eşitliği farz etmez, zira malın kazanılması yeteneğe bağlıdır ki bu da eşit değildir.

Kutub'un açıklamalarında dikkat çektiği nokta ise, İslam'da öngörülen kazanç farklılığı cins, ırk, soy, asalet vs. gibi kavramlardan kaynaklanmıyor ve bunu sadece kişisel farklılıklara bağlı olduğuna vurgu yapıyor. İslam mala büyük değer verilmesine karşı olmasına rağmen, ihtiyaçları karşılamak için var olanın daha da fazlasını kazanmasını ısrar ile arzular. Bununla beraber, toplum maslahatı ve kişiler arasında dengeyi sağlamak ve büyük uçurumlar açılmaması için, zengin malında yoksullar için belirli bir hak tanır.<sup>65</sup>

Ali Şafak'a göre, bir fıkıh terimi olarak adalet, her hak sahibine hakkını vermektir. Yanlışlarla doğruları, haksızlıkları ve haklılıkları karşılaştırmak suretiyle mağdura kaybolan hakkını temin etmektir; gerek kişisel gerekse sosyal hayatta ölçüyü kaçırmama, adaletli davranma, zulme ve haksızlıklara son verme İslam'ın temel ilkesi olmuştur.<sup>66</sup>Terim olarak adalet ise yük dengi, benzer, misil, bir şeyin kendi cinsinin dışında bir şeye eşit olması, eşit kılınması anlamına da gelir.<sup>67</sup>

Başta da söylendiği gibi aynı temel kaynaklardan çıkarılan çok farklı çeşitli adalet tanımlamalarına rastlamak mümkündür. Tanımlamalar farklı olsa da temelde hepsinde belli başlı ortak noktalara rastlamak olanaklıdır. Burada öncelikle Farklı adalet tanımlamalarına göz atılarak çıkarabilecek ortak özelliklerden çalışmanın adalet tanımı ortaya konulacaktır.

Adalet çeşitli kaynaklarda şu anlamları ile yer alıyor:

- Dünyadaki ilahi düzenin korunması,
- Her şeyin kendi yerine konulması,

---

<sup>65</sup> Seyyid Kutub, *a.g.k.*, s.43-45.

<sup>66</sup> Ali Şafak, *a.g.k.*, s.8-9.

<sup>67</sup> *a.k.*, s.8-9.

- İade-i hak,
- İtidalli (ölçülü) davranmak,
- Güçler ayrılığında teadül ve liderliği hak edene verilmesi,
- Dürüstlük, doğruluk, dürüst olmak,
- Yapılan işe eşit ve uygun karşılığı vermek,
- Herkesin lehine olan şartların sağlanması,
- Beytülmal dağıtımının eşit olması,
- Kişisel ve toplumsal takva, ilahi düzen ile uyumlu davranmak,
- İnsaf,
- Şeriata göre davranma sürekliliği,<sup>68</sup>

Adaletin anlamları arasında tabii ki daha çok ön plana çıkan ve benimsenenleri vardır. Birincisi; her şeyin kendi yerine konulması (denklem kurma) ve ikincisi de; iade-i hak ve her hak sahibine hakkını vermektir. Şimdi bu iki söylemin birleşmesinden ortak bir adalet tanımını çıkarabiliriz.

Adalet; Her şeyi yerli yerine yerleştirmek, denklemde yer almalarına sağlamak ve her hak sahibine hakkını iade etmek demektir.

İslam'ın özü adaletin icrası ya da adaletin icrası için mücadele etmek olduğunu söyledikten ve İslam'da adaletin ne olduğunu da açıkladıktan sonra artık adaletin uygulanması ve gözetilmesi şeklindeki bu önemli ve katı emirlerin sadece tavsiye ve nasihat olduğunu iddia edemeyiz.<sup>69</sup> Kuran'daki ayetlerin vurgulamaları ve peygamberin uygulamaları İslam'ın bizlere kesin bir hükümle karşı karşıya bıraktığını anlayabiliriz.

Bu sebepten bu aşamada yapmamız gereken teorik açıklamalar doğrultusunda seçtiğimiz örnek ülkeler için adaletin nasıl ele alındığını ve ne şekilde uygulandığını

<sup>68</sup> Fardin Bagheri, *a.g.k.*, s. 3-9.

<sup>69</sup> Muhammed Nur DeneK, *a.g.k.*, s. 79.

mercek altında tutmaktır. Bunun için de öncelikle İslami Siyasal yapıları incelenip daha sonra ise her sistemin adalet kavramına yaklaşımı araştırılmalıdır.

### **C. İslami Siyasal Sisteminin Tarihsel Arka Planı**

Siyasal İslam'ı anlama problemi tanımlamakla başlıyor. Siyasal İslam'ın ne olduğu ve bu konuda en iyi tanımı nasıl ortaya konulabileceğinin temel sorunu; kalem sahiplerinin bir noktada birleşmemesinden kaynaklanıyor. Öyle ki çoğu yazar Siyasal İslam kavramının anlama sorununu okuyucularının kendi çıkartmalarına bırakmak yoluna gidiyor. Bu davranış anlam çeşitliliği ve kafa karışıklılığa sebep olup bunun sonucunda Siyasal İslam'ın; Radikal İslamcılık, Köktendincilik İslam ve İslam Devrimi gibi çok çeşitli başlıklar altında ele alınmasına zemin hazırlıyor.

Siyasal İslam'ın özellikleri konusunda çok çeşitli kitap ve makale yazılmış olsa da konuyu teorileştirme konusunda şeffaf ve açık bir çalışmanın eksikliği hemen dikkat çekmektedir. Karmaşa ve çeşitlilik öyle fazladır ki ortak bir siyasal İslam algısına rastlamak nerdeyse mümkün değildir. Türkiye demokratik İslam ile anılırken; İran'da devrimci İslam, Arabistan'da köktendincilik İslam ve Cezayir'de terörist İslam mefhumları ile karşılaşmak mümkündür.<sup>70</sup>

“Siyasal İslam” kavramı daha çok İslam kurallarına dayalı bir hükümet kurmak üzere gerçekleşen oluşumları anlatılmak üzere kullanılır. Buna göre Siyasal İslam kavramı, İslami hükümet çemberinde oluşmuş ve düzenlenmiş bir söylem<sup>71</sup>dir. Bu söylem, din ve siyasetin ayrılmazlığı üzerine durmuş ve İslam'ın devlet ve siyaset konusunda kapsamlı görüşlere sahip olduğunu iddia etmekte ve vahiy temeline dayandığı için, insan düşüncesi ile ortaya çıkan diğer siyasi görüşlerden üstün olduğunu savunmaktadır. Aynı sebepten dolayı de İslam temelinden ortaya çıkan İslami Hükümet, var olan diğer düzenlerden üstündür ve bu şekilde bu söylem, din ve siyasetin birleşmesine karşı olan tüm modern ve geleneksel görüşlerin karşısında yerini alıyor.<sup>72</sup>

Başka bir deyişle Müslümanların siyasi bilinci, İslami Vahiylere temelde kabile düzeninin içinde denenmiş bir süreçtir. Kableden kasıt herhangi bir düşünce veya

<sup>70</sup> Are Knudsen, “Political Islam in the Middle East”, *Development Studies and Human Rights*, CMI Raporları, Sayı: 2003:3, s.2-16, <http://www.cmi.no/publications/2003/rep/r2003-3.pdf>, (21.09.2012).

<sup>71</sup> “Discourse” kelimesinin karşılığı olarak Farsçadan çevrilmiştir.

<sup>72</sup> Mohammad Ali Hoseinzadeh, *Eslam Siyasi Dar İran*, Daneshgah Mofid Yayınları, İkinci Basım, Tehran 2010 (1389), s. 17.

ideolojinin temelini oluşturabilecek belirli bir çerçeve içindeki toplumsal düşünce, davranış ve yaşam şeklidir. İslami Vahiy'in önemi eski kabile düzenini değiştirebilmesi ve ideolojinin üstünlüğünü diğer tüm kabile unsurlarından üstün çıkartabilmesindedir öyle ki kan bağları ve akraba ilişkilerini rahatlıkla gölgede bırakabilmiştir. İslam'ın başlangıçtaki hedefi, soy ilişkilerinden uzak ve İslami görüş temeline dayalı yeni bir taassup akımının yeniden yapılandırmasıydı.<sup>73</sup>

Siyasi İslam söylemleri, köktendinciler ve gelenekçilere karşın, yenilikçiliğin tamamen karşısında durmamakla beraber İslam görüşünü modern toplum düzeni ile uyumlu gösterme çabasıdadır. Burada söylemek gerekir ki bu siyasi İslam söylemcileri batı kültürünün seküler yönlerini reddederek günümüz toplumlarının sorunlarını din ve maneviyattan uzak olmakla bağdaştırmışlardır ve sorunlardan uzaklaşmanın yolunu dini değerlere önem vermek ve İslam'a dönüş olarak görüyorlardır. Aslında siyasal İslam, batı uygarlığının pozitif yönlerinden yararlanmakla beraber, zararlarından uzak durabilecek modern bir İslami toplum düzeni yaratmanın peşindedir.<sup>74</sup>

İslam mefhumunun her şeyden önce bir din unsurunu ifade ettiğinden siyasal temelini oluşumu ile ilgili çeşitli sorularla karşılaşmak mümkündür. Bu sorular esas olarak siyasallaşma olgusunun genel anlamda din ile bir ilişkisi olup olmadığını araştırırken diğer dinlerin neden İslam kadar siyasi bir rol üslenmediklerinin de cevabını arar.

Din ve devlet arasındaki ilişki farklılıklarını çoğunlukla o dinin ortaya çıkması sırasında var olan siyasi düzenin temelinde araştırmak gerekmektedir. Örnek olarak Hıristiyanlık ve İslam dinlerini ortaya çıkma durumları açısından karşılaştırdığımızda farklılıkları rahatlıkla görebiliyoruz.

Hıristiyanlık ve İslam dinlerinde, din ve devlet arasındaki ilişki farklılıkları bu iki dinin yapısal ve işlevsel farklılıklarından ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce düşünce olarak Hıristiyanlıkta din ve devlet ayırımı konusunda ciddi bir görüş vardır, hâlbuki İslam; din ile dünyayı aynı bütünün içinde ele alarak dünya hâkimiyetini Allah'a mahsus görerek, temeli tevhit üstünden inşa ederler.<sup>75</sup> Başka bir deyişle

<sup>73</sup> Davood Firahi, *Ghodrat, Danesh va Mashrooiyat Dar Eslam*, Ney Yayınları, On birinci Baskı, Tehran 2012 (1391), s. 127.

<sup>74</sup> Mohammad Ali Hoseinizadeh, *a.g.k.*, s. 18.

<sup>75</sup> Davut Dursun, *Din va Siyasat Dar Dolat Osmani*, Çev. Mansooreh Hoseini, Ketabkhane Mooze va Markaz Asnad Majles Shooraye Eslami Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2002 (1381), s. 100.

İslam uygarlığında, İslami vahiy ve kabile esasında yayılan güç; benzetilmeye çalışılan felsefe temelinde gerçekleşen “şehir devleti” gerçeğinden çok farklı işlemekteydi.<sup>76</sup>

Bir diğer temel farklılık iki dinin ortaya çıktığı çevre ile ilgilidir. İsa Mesih’in ortaya çıktığı toplumlarda var olan siyasi düzenler siyaset işine karışmasına ve düzenin yenilemesine gerek bırakmadı ama Muhammed birbirlerine karşı düşmanlık güden ve sürekli savaş halinde olan kabileler arasında yaşamaktaydı. Muhammed’in görevini layığı ile yerine getirebilmesi için ister istemez siyasi ve askeri alanda aktif rol alması gerekiyordu. Müslümanların da siyasete karşı gösterdikleri özel ilgi ise İslam’ın özünden gelen bu olgudan kaynaklanmaktadır. Aslında Müslümanlar bu konuda peygamberlerinin yolundan devam etmeyi kendilerine bir görev olarak görüyor ve o yönde hareket ediyorlardır.<sup>77</sup>

Farklı sosyal ve siyasal şartlarda ortaya çıkan İslam, tevhit görüşü temelinde tüm hâkimiyetin Allah’a ait olduğu görüşünü savundu. Tevhit; din, dünya, bilim, siyaset ve tüm güç unsurları arasında bir bağ oluşturmaktaydı ve tüm sosyal yaşamın öğeleri din düzeninin içinde öngörülmüş gibi duruyordu.<sup>78</sup>

Bu aynı zamanda düşünce tarihinde de yeni bir başlangıçtı; İslam’daki siyasal düşünce daha öncekilerin hepsinden farklıydı. Gerçi Arap kabile adetlerinden, Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan etkilenmişti ama bunlara karşı çıkarak bulundukları öğeleri kendi vahyinin içinde yeniden biçimlendirmişti. Bu yüzden İslam’ın kuruluşu insanlığın siyasete ve topluma ilişkin düşüncelerinden tam bir kopuştu. Muhammed ile onu izleyenler yeni bir ümmet (halk, millet) yarattıklarında, hem bir Arap milliyetçiliği duygusu, hem de yeni bir uluslar arası topluluk oluşturdular. Bu yeni topluluk ahlaki, hukuku, dini inancı ve ibadeti, evliliği, seksi, ticareti ve toplumu düzenleyen şeriata (dini hukuk, yasa) dayalı olacaktı.

Muhammed, kabilenin ve devletin yerine, dini bir topluluk ile ahlaki ve hukuki bir düzen getirmeye çalıştı. Bu yol, Mısır’ın, Yunan kentlerinin ve Avrupa’daki feodal monarşilerin gittikleri yoldan çok farklıydı. Diğer kültürlerde devlet görevlilerinin bulunduğu ve kişilerden bağımsız olan alanda, İslam’da şeriat ve

---

<sup>76</sup> Davood Firahi, *a.g.k.*, s. 128.

<sup>77</sup> Patricia Crone, *Tarikh Andishe Siyasi Dar Eslam*, Çev. Masoud Jafari, Sokhan Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2010 (1389), s. 47-48.

<sup>78</sup> Davut Dursun, *a.g.k.*, s. 101.

karizmatik bireyler bulunuyordu. Bütün bu toplumlarda ortak olan şey ise hanedanlardı.<sup>79</sup>

Hz. Muhammed'in "köle" ile "hür", "Arap" ile "Arap olmayanı" iman ve takva noktasında eşitlemiştir. İnsanları millet ayırımı yapmadan yanında yer vermiştir. Veda Hutbesinde ise hayata ve müminlere veda ederken tüm ırkların "insanlık" temelinde eşit olduğunu tekrar tekrar söylemiştir.<sup>80</sup>

Bu yeni düzen ve kendince özgün bakış açının ortaya çıkmasının devamında yaşanan olaylar tarihin seyrini çok fazla değiştirmiş oldu. Artık her yönü ile insanların dünyevi ve ahiret yaşamlarını düzene sokmak üzere bulunan bir İslam düşüncesi vardı. Ortaya çıktığı günden günümüze dek taşıdığı hedeflerini ne denli gerçekleştirme olanağı bulduğu ve nasıl bir yol çizdiğini anlamak için tarih sayfalarını karıştırmaktan başka çaremiz yoktur.

#### Hz. Muhammed Dönemi:

Peygamber döneminde İslam'ın şekillenmesini Mekke (610-622) ve Medine (622-632) olarak iki ayrı dönemde ele almak mümkündür. Mekke'de şekillenen İslami, tüm olumsuzluklara rağmen bir grup inanç insanının bilge (karizma) bir insanın etrafında toplanması ve maneviyatı yoğun sosyal bir grubun oluşumu olarak değerlendirebiliriz. Mekke'de ortaya çıkan İslam, her şeyden önce iman unsuruna önem veren, sabır ve direnişi tavsiye eden, insanların özüne ilişkin düşünce ve fikirleri düzenlemeye çalışan bir dindir.<sup>81</sup> Bu iki dönemin de tek lideri, Hz. Muhammed idi.

Muhammed 571 yılında Mekke'de dünyaya geldi. Çok varlıklı bir aileye mensup olmamakla beraber, sosyal statü ve kavim üstünlüğü olarak önemli bir ailenin evladı olarak yaşamını sürdürdü. İlk yıllarında çobanlıkla geçimini sağlayan Muhammed, daha sonraları ticaretle ilgilenmeye başladı. Ticaretle uğraştığı o yıllarda Kureyş'in en üst düzey kadınlarından Hatice ile tanışıp evlendi.<sup>82</sup>

Muhammed, İbrahim'in tebliğ ettiği Hanif dinine iman ettikten sonra sürekli kendi ile yalnız kalmayı ve hak dinleri hakkında düşündüğü herkesçe bilindir. Kendi

<sup>79</sup> Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, Dost Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2010, s. 32-38.

<sup>80</sup> Ünal Gündoğan, *İran ve Ortadoğu:1979 İran İslam Devrimi'nin Ortadoğu Dengelerine Etkisi*, Adres Yayınları, Ankara 2010, s. 38-39.

<sup>81</sup> Davut Dursun, *a.g.k.*, s. 107.

<sup>82</sup> Hassan İbrahim Hassan, *Tarih Siyasi Eslam*, Çev. Abolghasem Payandeh, Donyaye Danesh Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2007 (1386), s. 68-69.

ile yalnız kaldığı dönemlerde ilk başta rüya olarak daha sonraları ise Cebrail tarafından ona getirilen vahiyler ile Muhammed Allah tarafından seçildiğine ve insanları hak yoluna çağırması gerektiğine inandı.<sup>83</sup>

İslam, baskılardan dolayı Mekke'de yaşama şansını kaybettikten sonra Medine'ye göç etmek zorunda kaldı ve orada şartlardan dolayı siyasi bir veçhe kazandı. Mekke'de zulüm altında kalmış Müslümanlar hedeflerini gerçekleştirmek ve inançlarını daha özgür yaşayabilmek için peygamberleri ile beraber Medine'ye göç ettiler. Medine'de İslam dini-siyasi bir hareket halinde vukuu buldu; öncelikle sosyal-siyasal bir topluluk şeklini alan (ümme) topluluk daha sonraları Medine devleti olarak ortaya çıktı.<sup>84</sup>

Medine devleti hicretin birinci yılında, Yahudi ve Müslüman kabileler arasında gerçekleşen antlaşma ile resmîyet buldu. Mekke'de sadece dini lider olan Muhammed, Medine'de dini, siyasi, idari ve askeri bir lider haline geldi. Burada İslam, tek kişilik (peygamber) bir merkez çemberinde şekillendi. Kabileler kendi inanç ve görüş dâhilinde, Muhammed'in siyasi liderliğinin altında kendi özgür hayatlarını yaşıyorlardı. Kabile başları her kabilenin içinden peygamberin vekilleri olarak seçiliyordu.<sup>85</sup>

Müslim ve gayrimüslim kavim ve kabileler için vekiller seçilmesine karşın siyasi hâkimiyet peygamberdeydi. Peygamber toplumun tüm düzen ve iktidar çevrelerine hüküm sürüyordu. Muhammed artık sadece yeni bir dinin habercisi değil, devletin siyasi-idari lideriydi. Savaşta ordunun başı, adalet sarayında hâkim ve camide imamdı. Tüm görevlerin kesişim noktasında Muhammed bulunuyordu ve güçler ayrımından söz etmek mümkün değildi. Peygamberin vefatından sonra (632), dini-siyasi liderlik hilafet şeklini alarak bir nevi halkın seçimi ile günümüze kadar varlığını sürdürdü.

#### Halifelik Dönemi:

Peygamberin vefatı İslam toplumunda öldürücü bir çatışma halinde gelişen sert bir dini ve siyasi mücadeleyi başlattı.<sup>86</sup> Ümme ilk kez başsız olmuş ve hazırlıksız yakalandığı bu problemi kendileri çözmekle karşı karşıya kalmıştı. Önlerinde İslam

<sup>83</sup> Hassan İbrahim Hassan, *a.g.k.*, s. 71-72.

<sup>84</sup> *a.k.*, s. 108.

<sup>85</sup> *a.k.*, s. 109.

<sup>86</sup> Andrea M. Farsakh, "İslam'da Siyaset Düşüncesi" *Sünni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi*, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 105.



öncesi gelenekler hariç, uygulanmış başka emsali bulunan bir siyasi model yoktu.<sup>87</sup> Hiç kimse Allah'ın elçisi ve ilahi taşıyıcısı olarak Muhammed'in yerine geçme iddiasında bulunmadı ama iki önemli soru kafaları kurcalamaya başladı. İslam'ın geçici liderliğini kim üstlenecekti ve bu kişi nasıl seçilip halka tanıtılacaktı. Kuran ve sünnette bu konuda yol gösterici hiçbir şey yok gibi görünüyordu.<sup>88</sup>

Tam da bu noktada peygamberin yerine geçecek olanın neye göre seçilmesi gerektiği konusunda tartışmalar ortaya çıktı ve Muhammed zamanında ortadan kalkan kavim, kabile ve kan üstünlüğü gibi düşünceler tekrar gün yüzüne çıktı. Hz. Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra Arap kabileciliğinin yeniden nüksetmesi şaşırtıcı değildir. Elleri her hangi bir örnek bulunmadığından tabii ki en iyi bildikleri yolu seçmeyi tercih ettiler.<sup>89</sup>

Hilafet peygamberin yokluğunda, din ve dünya işlerinin idaresine denmektedir. İbn-i Haldun hilafeti şöyle tanımlar;

“Hilafet, şeriatın görüşüne göre, halkın tamamını dünya ve ahretlerinin iyiliğine yönelik işlerin uygulanmasına tenkitte bulunmak anlamındadır. Çünkü şeriatta dünya işleri ahrete bağlıdır bu sebepten hilafet aslında, şeriat sahibinin yerine dünyanın din ve siyasetini korumak demektir.”

Halifenin ümmete karşı durumu peygamberin müminlere karşı olan durumu ile aynı sayılıyor. Halife ümmete karşı tam vilayet ve itaat ettirme hakkına sahiptir. Ümmetin işlerinin dizgini halifede olduğu gibi tüm dini ve dünyevi makamların bahşedilip geri alınma yetkisi de ondadır. Hilafet iki şekilde elde ediliyor; isteyerek veya zorla. İsteyerek hilafet, şartlarını sağlayan kişinin ümmetin seçimi ve biati ile gerçekleşir. Bilgi, adalet, liyakat, tüm duyuları ve hilafet işinde gerekli olan vücut organlarının sağlıklı olması şartları aranmaktadır. Tartışmalı olmakla beraber halifeliğin Kureyş hanedanına özel olduğu şartı da bazı kişiler tarafından ortaya atılmaktadır. Zorla halifelik ise, güç ve zor kullanılarak başa gelme durumudur ki bazı kişiler tarafından gerektiği zamanlarda uygun bulunmuştur.<sup>90</sup>

Hilafet konusunda yaşanan tartışmalarda üç ana fikir vardır; birinci grup hilafeti Kureyş hanedanının tekelinde görüyordu, ikinci grup ise Kureyş hanedanının içinde

<sup>87</sup> Niyazi Kahveci, *a.g.k.*, s. 53.

<sup>88</sup> Andrea M. Farsakh, *a.g.k.*, s. 105.

<sup>89</sup> Ünal Gündoğan, *a.g.k.*, s. 39.

<sup>90</sup> Hassan İbrahim Hassan, *a.g.k.*, s. 418-419.

hilafeti peygamberin yakınlarından birinin üstlenmesi gerektiğini inanıyorlardı. Peygamberin yakınlarından ise özellikle İslam açısından parlak bir geçmişi olan ve her daim Muhammed ile birlikte çalışan Ali işaret ediliyordu. Üçüncü grup ise halifenin hicret zamanında peygambere düşmanlarına karşı yardım etmiş Ensar<sup>91</sup> arasından seçilmesi gerektiğini savunuyorlardı.<sup>92</sup> Bu çekişmeli tartışmaların sonucunda ümmet, Ehli Sünnet ve Şia olarak iki mezhebe bölündü, karşılıklı husumet halife Osman döneminde ciddiyet kazandı, Emeviler döneminde yoğunlaştı ve Abbasiler devrinde zirveye çıktı.<sup>93</sup>

Bir grup Müslüman (daha sonraları bu grubun azınlıkta olduğu ortaya çıktı), peygamberin kendinden sonra gelen halifenin seçtiğini ve o halifenin de Ali olduğunu iddia ediyordu. Onların inancına göre bu seçim 632 yılında (hicretin on birinci yılı) Gadir-i Hum denen yerde yapılmıştı. Bu grup zaman içinde Şii<sup>94</sup> adını aldı. Şia Allah'ın kulları hakkındaki adalet ve merhameti İmamet konusunu belirsiz bırakmayacak şekilde olduğunu düşünüyordu. Allah'ın kullarına peygamberi yollama sebeplerinden dolayı onun ölümünden sonra da ümmeti başsız bırakmaması gerektiğine ve ümmetin rehberliği konusu sıradan halka bırakılmayacak kadar hayati önem taşıdığına iddia ediyorlardı.<sup>95</sup>

Çoğunluğu oluşturan bir diğer grup Müslüman, peygamberin bilerek ve isteyerek en Salih ve adil halifenin seçimini ümmetine bıraktığı görüşünü savunuyorlar. Bu grup Sünni ve ya Ehli Sünnet olarak adlandırıldılar.<sup>96</sup>

Peygamberin vefatından sonra Şii ve Sünni arasında ortaya çıkan tartışmalar aslında dinin usulleri ya da gereklilikleri ile ilgili değildir ama zaman içinde peygamberin halefliği üzerindeki tartışmalarından fikh ve ilahiyat alanına sıçramış ve görüşleri negatif bir şekilde etkilemiştir. Şii ve Sünni arasındaki çekişmeler daha çok kişiler etrafında dönmektedir ve özellikle eleştiriler ilk üç halifenin göreve gelme biçimleri ve Emevi ve Abbasi'lerin yaptıkları konusuna getirilmektedir.

---

<sup>91</sup> Arapçada, yardım edenler, yardımcıları anlamındadır. Ensar'ın yardımı ile Arabistan Müslüman bir topluluk haline geldiğini inandıkları için, hilafeti kendi hakları olarak görüyorlardı.

<sup>92</sup> Hassan İbrahim Hassan, *a.g.k.*, s. 420.

<sup>93</sup> Andrea M. Farsakh, *a.g.k.*, s. 105.

<sup>94</sup> Şii terimi "takipçiler" veya "izdeşler" anlamına gelen Arapçadan gelmektedir. Tarih boyunca Ali'ye yandaş olan kimseler anlamında kullanılmıştır.

<sup>95</sup> Hamid Enayat, *Andisheye Siyasi Dar Eslam Moaser*, Çev. Bahaoddin Khorramshahi, Kharazmi Yayınları, Beşinci Baskı, Tehran 2010 (1389), s. 23-24.

<sup>96</sup> Hamid Enayat, *a.g.k.*, s. 25.

Şii'lerin bütün eleştirileri ilk üç halifeye ve onları takip edenler konusundadır. Onlara göre Kureyş'in gücüne dayanan seçimler Kuran'ın öğretilerine ve peygamberin tavsiyelerine tamamen karşıydı. Sünniler ise Şii'lerin on ikinci imamın gelecek olması görüşü ve imamların ismetli<sup>97</sup> ve masum olmaları itikatlarını eleştirir bu iddialarına gerekçe isterler.<sup>98</sup>

Fetihler tam anlamıyla başlamadan önce, Müslümanlar tarafından seçilen geçici ve silik önder Ebu Bekir (632-634) oldu. Sonrasında saygıdeğer bir kişiliğe sahip olan ve yönetimi sırasında Müslümanların ana bölgeleri olacak yerlerin fethedildiği Ömer (634-646) seçildi. Sonrasında Osman (646-656) da tıpkı Ömer gibi ileri gelenler konseyi tarafından halifelik görevine getirildi.<sup>99</sup>

Ömer'in hilafeti kabile mantığının devamında birinci halifeninkinden çok daha kolay gerçekleşti. Ömer'in döneminde Mısır, Şam, Irak ve İran fethedildi. Fetihler sonucunda ise esirler ve ganimetler Medine'ye doğru akmaya başladı.<sup>100</sup>

Tarihi araştırmalar Ömer'den sonraki dönemde de hilafet kabile mantığına dayanarak sürdürdüğünü gösteriyor. Her ne kadar Ömer bir sonraki halifenin akıbetini altı kişilik ileri gelenler meclisine bırakmış olsa da, meclis üyeleri uzun zaman öncesinden Osman'ın halife olacağını öngörmüşlerdi. Genel olarak meclis içi tartışmalar başında Ali ve Osman bulunan "Beni Haşim"<sup>101</sup> ve "Beni Ümeyye"<sup>102</sup> kabilelerinin etrafında dönüyordu. Tarihi belgeler Beni Ümeyye'nin hem sayıca hem de siyasi ve askeri güç açısından daha üstün bir konumda olduklarını vurguluyor, bunun karşısında ise Beni Haşim muhalif azınlık olarak rekabet çemberinin dışında kalmıştı.<sup>103</sup>

Kabile biçiminde doğan ve gelişen hilafet, sosyal ve iktisadi yaşam için diğer gereklilikleri de zorunlu kıldı. İslami uygarlıkta ve Müslümanların genel yaşamlarında da çok büyük izler bıraktı. Ömer döneminde cihat ganimetleri ve

---

<sup>97</sup> İsmet, terim olarak Peygamberlerin hatadan ve günahattan korunmuş olması demektir. Şiiler, "ismet" terimini "imam"a da isnat etmişlerdir.

<sup>98</sup> *a.k.*, s. 65-70.

<sup>99</sup> Antony Black, *a.g.k.*, s. 40.

<sup>100</sup> Patricia Crone, *a.g.k.*, s. 58.

<sup>101</sup> Hâşimoğulları veya Hâşimîler olarak da bilinen "Beni Haşim" kabilesi bir Kureyş boyudur. Sülale ismini İslam peygamberi Muhammed'in büyük-büyükbabası Haşim bin Abdimenaf'dan alır.

<sup>102</sup> Üçüncü halife Osman'ın geldiği bir Kureyş sülalesidir. Osman'dan sonra bu kabileden en bilinen kişiler Ebu Süfyan, Muaviye, Mervan ve Yezittir. Muaviye'den sonra bu sülale Emevi adını aldı ve tarihte Emeviler olarak alındı.

<sup>103</sup> Davood Firahi, *a.g.k.*, s. 160.

Beytülmal'i dağıtmak üzere ilk kez "Divan-i Atâ"<sup>104</sup> kuruldu. Halifenin emri ile Müslümanların payı peygambere yakınlık ve kabilelerine göre belirlendi.<sup>105</sup>

İnsanların genel yaşamı haraç ve ganimet üstüne kurulu olan İslami toplumun iktisadı temelleri de bu gelirlere bağlıydı ve bu gelirlerin eşitsiz dağıtımı nahos sonuçları da beraberinde getirdi. Divan-i Atâ'nın dağıtım politikası kısa bir zamanda bazı kabileler ve topluluklarda servet birikimine yol açtı ve bunun sonucunda aralarında büyük farklılıklar olan ekonomik sınıflar oluşmaya başladı. Bu eşitsiz sınıflar ileride ortaya çıkan siyasi ve mezhebi birçok isyan ve hareketin de temelini hazırladı.<sup>106</sup>

Kureyş hanedanının güçlü şahsiyetlerinin desteği ile halifelige seçilen Osman, Ömer'in eşitsiz gelir dağıtım politikasını sürdürmekle beraber kendi yakınlarını çok karlı ticaret faaliyetlerine de yönlendirdi. Medine'de mal ve servetin belirli bir topluluğun elinde toplanması ile yeni bir kültür ve davranış biçimi ortaya çıktı. Bu yeni düzenin yarattığı sınıfsal uçurum, Kureyş ile ilgili olumsuz düşüncelerin artmasına ve Osman'a karşı oluşan isyanın onun katledilmesine sebebiyet verdi.

Ali'nin hilafeti ise diğer üç halifeden çok farklı bir ortamda başladı. Medine Mısır, Kufe ve Basra isyancıların ayaklarının altında adeta sallanıyordu. Diğer üç halifenin aksine Ali, Kureyş'in desteği olmadan biat aldı ve tabi ki bu durum onun aleyhine işledi.<sup>107</sup> Ali adaletin gerçekleşmesinde çok dikkatliydi ve hilafetinin başlamasından hemen sonra davranışları isyana sebebiyet veren Osman'ın amillerini görevden aldı. İkinci adımda Osman'ın yakınlarına haksız olarak dağıttığı malları geri alıp beytülmale kattı.

Osman'ın atadıkları Ali'nin emri ile teker teker görevden ayrıldı sadece Şam'da Osman'ın yardımcıları ile güçlü bir cephe yaratan Muaviye, Ali'nin emrinden itaat etmeyip isyan bayrağını çekti.<sup>108</sup> Ali'nin kuvvetleri Şam'da Emeviler adıyla yeni bir hanedan kuran Muaviye'nin askerlerine mağlup oldu<sup>109</sup> ve nihayet Muaviye bir

---

<sup>104</sup> Atâ/Atıyye; Zengin bir kimsenin, hizmet karşılığı olmadan bir insana verdiği bağış, yardım ve hibe anlamına gelmektedir. Sözlükte "bağışlama, hibe, ihsan etme" gibi karşılıkları bulunmaktadır.

<sup>105</sup> Muhammad İbn Jarir Al-Tabari, *Tarikh Tabari*, Ketabkhane Melli Jomhoori Eslami İnan Yayınları, Çev. Abolghasem Payandeh, Altıncı Baskı, Tehran 2004 (1383), s. 2074.

<sup>106</sup> Ahmad İbn Abu Ya'qub İbn Ja'far İbn Wahb İbn Wadih Al-Ya'qubi (El Yakubi), *Tarikh Yaghubi*, Elmi Farhangi Yayınları, Çev. Mohammad Ebrahim Ayati, Dokuzuncu Baskı, Tehran 2003 (1382), s.42.

<sup>107</sup> Davood Firahi, *a.g.k.*, s. 166.

<sup>108</sup> Hassan İbrahim Hassan, *a.g.k.*, s. 280.

<sup>109</sup> Andrea M. Farsakh, *a.g.k.*, s. 106.

ateşkes sağlamayı başardı. Ali'nin yandaşlarından bazıları bu anlaşmayı tanımadılar; bu da onlara muhalifleri tarafından Harici (ayrılıkçı veya isyancı) denmesine yol açtı. Hariciler Ali'yi kendi hakkını insanların hakemliğine bırakmakla suçladılar ve sonunda Ali Hariciler tarafından öldürüldü; oğlu ise Muaviye'nin halifeliğini tanıdı. Böylece Emevi halifeliği dönemi (661-750) başladı. İslam'da bir tür birlik yeniden sağlandı.

Bu bölünmelerin ana konusu Ümmeti kimin yöneteceği ve bu kişinin nasıl seçileceği idi. Bunlar yalnızca İslam tarihinden günümüze kadar gelen iki rakip kolun (Sünni ve Şii) kaynağı olmakla kalmadı, aynı zamanda kendilerini bu olaylara gönderme yaparak tanımlayan diğer mezheplerin doğuşuna da kaynaklık etti. Bu da İslam'ın başlangıçtaki siyasal karakterinin ne olduğu konusunda ipuçları vermektedir. Mürcie, Mutezile, Hariciler gibi inanç grupları halife çatışmalarının temelinde ortaya çıktı ve her grubun sahip olduğu idealler ve kimin kendilerinden, kimin dışarıdan sayılacağına ilişkin sınırları çok katı bir biçimde çizmeleri yeni-kabileci bir anlayıştı.<sup>110</sup>

Emevi'lerin halifeliği ve özellikle ilk halifelerinin başa gelme şekli İslami toplumda ve devlette kabilecilik anlayışında çok büyük değişimlerin simgesidir. Muaviye ve Emevi'lerin hilafeti onları diğer halifelerden ayıran ve İran saltanat modeline yaklaştıran iki temel özellik taşıyordu. İlk olarak, Medine'de hilafet her ne kadar kabilecilik gücü ve ilişkilerine bağlı olsa da hiçbir zaman askeri güç kullanmak söz konusu değildi ve sonuçta halifeler biat ederek göreve başlıyorlardı hâlbuki Muaviye askeri gücünü kullanarak halifeliği elde etti. İkincisi ise, gerçi bütün Hulefa-i Raşidin, Kureyş hanedanından çıkmıştı ama hepsi farklı sülalelere mensuptu. Muaviye halifeliği kan bağına ve Emevi'lere özel kıldı.<sup>111</sup> Bu da Muaviye'yi İslam'da padişahlık düzeninin kurucusu olarak anılmasına sebep oldu.

Bu dönüşüm Emevi yandaşlarından olumlu karşılanmış olsa da bu süreç hiç de kolay olmamıştır. Hilafet dönemini yaşayan insanlar iktidarın babadan oğula geçmesini bir türlü kabul edememiş ve bunun İslam'ın temel öğretilerine aykırı olduğunu savunmuşlardır.

Şia, Hariciler ve Mutezile hilafetin saltanata dönüşümünü pozitif bir değişim görmemekle beraber İslami devletten çok büyük bir sapmanın başlangıcı olarak

<sup>110</sup> Antony Black, *a.g.k.*, s. 41-42.

<sup>111</sup> Abdurrahman İbn-i Haldun, *a.g.k.*, s.643.

görüyorlardı. Tabii ki dini devletten kopuş ve saltanata dönüşümü birden ortaya çıkmamıştır. Bu süreç peygamberin vefatı ile başlamış ve Osman'ın ölümünü doğuran sebeplerle de hızlanmıştı.

İbn-i Haldun İslami toplumda güç grafiğini şöyle açıklıyor; “Hilafet öncelikle padişahlıktan ayrı ortaya çıktı, daha sonra anlam ve amaçları birbirleriyle benzedi ve birleşti ve sonunda hilafet ve padişahlık birbirlerinden ayrıldıklarında mutlak saltanata dönüştü.”

Muaviye'nin yeniliği Arap siyaset geleneğini İran ve Roma tecrübesi ile birleştirerek Kureyş veraset halifeliğini ortaya çıkardı. Emevi'ler veliahtlığı İranlılar gibi halifenin çocuğuna ve eğer çocuğu yoksa en yakın erkek akrabasına sınırlandırdılar. Muaviye yeni devletin kurulması ve halifeliğin verasetle el değişmesi çabaları ile Kureyş'in diğer kabilelerinin iktidardan uzak tutmayı başardı. Bunu yaparken Medine halkına maddi gelirden pay sözü verdi.

Muaviye kararlarını gerçekleştirmek üzere özel bir Arapçılık siyaseti takip etti ki bu ileride Emevi'leri Arap olmayan Müslümanlara (Mevali) karşı davranışlarına esin kaynağı oldu. Muaviye mevalilerin (acem) beytülmalden payının azalmalarına ve savaşlarda Araplara siper edilmelerine emretti ayrıca acemlerin devlet erkânında çalışmalarına izin verilmeyip Arap kızları ile evlenmelerini yasakladı.<sup>112</sup> Bu siyasetlerin sürdürülmesi ile yeni bir düzen ve güç ilişkileri İslami toplumda ortaya çıktı ve buna göre halife ve Emevi'ler merkezde bulunurken daha sonraki halkalar Kureyş, Arap ve son halkada da mevaliler bulunuyordu.<sup>113</sup>

Bu yapının devamlılığı zaman içinde birçok Arap kabilenin mevalilerle beraber Emevi'lere karşı birleşmesini doğurdu ve Şiilik bir salgın gibi muhaliflerin arasında yayılarak muhalefetlerine mezhebi ve inanç temelli bir meşruiyet kazandırdı. Aslında saltanat karşıtı Şii mücadelenin Emevi hâkimiyetinin ilk günlerinden itibaren yoğunlaştığı görülmektedir. İlk büyük direniş hareketi Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>114</sup> Hüseyin'in şehitliği ve sonraki imamların acı imtihanları üzerine bina edilen Şiiliğin ızdırab vurgusu mazlumlar üzerindeki cazibesini güçlendirdi. Şii imamlar ve takipçileri tarafından katlanılan işkenceler,

<sup>112</sup> Davood Firahi, *a.g.k.*, s. 171- 175.

<sup>113</sup> Muhammad İbn Jarir Al-Tabari, *a.g.k.*, s. 4306.

<sup>114</sup> Ünal Gündoğan, *a.g.k.*, s. 40-41.

hareketin büyümesini teşvik etti. Emevi ve daha sonra Abbasilere karşı Şiilik sosyal, dini, siyasi ve ekonomik protestonun tecessüm etmiş hali oldu.<sup>115</sup>

Mevaliler özellikle de horasanlılara karşı yapılan şiddet genişledikçe son halife idarenin düzenini asla sağlayamadı. Yemen’de haricilerin ayaklanmaları ve Medine’yi ele geçirmeleri ile Emevi devleti iyice zayıfladı ve Horasan’da Ebû Müslim<sup>116</sup> önderliğinde gerçekleşen Şii hareketlerle beraber Emevi hilafeti doksan bir yıl sonra sona erdi.<sup>117</sup>

Muaviye güçlü bir halife olarak başkentini Şam’a taşıdı ve genel olarak Emevi’ler döneminde İslami hükümet genişlemiş ve gün geçtikçe gelişmiştir ama bu büyüme ve fetihler sırasında İslami devlet çok büyük değişikliklere uğramış ve Emevi siyasetleri bu değişimlere ayak uyduramadığından meşruiyetini yitirmiştir. Emevi’lere son darbeyi indiren ve gücünü elinden alan Abbasi’ler olmuştur.<sup>118</sup>

Emevi’lerin yıkılarak yerine Abbasi’lerin geçmesi İslam tarihi açısından sadece bir iktidar değişimi olarak algılanamaz, bu değişim etkileri günümüze dek sürecek olan bir devrim olarak görülmelidir. Geçmişten gelen birikmiş öfkenin dışa vurumu olarak da algılanabilir.<sup>119</sup>

Abbasi hilafeti ile İslami toplumun güç yapısı ve ilişkilerinde önemli değişiklikler ortaya çıktı ve Abbasi inkılâbının İranlılar özellikle de Horasanlılar tarafından gerçekleştiği için güç Arapların tekelinden çıkıp farklı kavramların belirmesine sebebiyet verdi. Hulefa-i Raşidin ve Emevi’ler döneminde İslami topluluğun tek bir devleti vardı ama Abbasi’ler hiçbir zaman tüm İslami toprakları kendi sultalarının altına alamamışlardır.

Abbasi devleti din adına başa geldi ve Abbasi’ler hilafeti Hz. Muhammed’in hanedanına geri kazandıracakları söylemi ile düşünceleri ve ilgileri kendilerine çektiler. Abbasiler Şii’lerin daha çok bulunduğu Horasan ve Kufe’yi davetlerine başlamak için seçerek Şiiliği kabul etmeye daha yakın olan İranlıların desteğini de

---

<sup>115</sup> Andrea M. Farsakh, *a.g.k.*, s. 107.

<sup>116</sup> Ebû Müslim Abd-ur Rahman bin Müslim El-Horasanî, asıl adı Abd-ur Rahman’dır. Ebû Müslim adı ile tanınmış İran’lı bir Müslüman siyasetçidir. Emevi Devleti’nin yıkılışı ve Abbasi Devleti’nin kurulması aşamalarında önemli roller üstlenmiştir.

<sup>117</sup> Ebu El-Hasan Ali Bin El-Hüseyn Bin Ali El-Mesûdî (El-Mesûdî), *Altanbih va Alashraf*, Çev. Abolghasem Payandeh, Elmi Farhangi Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 1986 (1365), s. 305-310.

<sup>118</sup> Patricia Crone, *a.g.k.*, s. 80.

<sup>119</sup> Ünal Gündoğan, *a.g.k.*, s. 42.

olarak Aleviler'i<sup>120</sup> desteklemek için Abbasi'lerle beraber<sup>121</sup> yola çıkmalarını sağladılar. İranlılar iktidar ile eşit hak sahipleri olarak Abbasi devlet mekanizmasının düzenini üstlenip divan yapısının yerleştirerek çok geniş bir bürokrasi oluşturdular. Abbasiler tarafından çok sevimlerine rağmen, İranlılar hiçbir zaman tam olarak ikna olamamış ve derinlerde Abbasilerden kurtulup iktidarı Alevilere teslim etme arzusunun yaşatıyorlardı.<sup>122</sup>

Abbasi İmparatorluğu'nun kurulmasındaki fars etkisi günümüzde dahi tartışılan konulardandır. Bu etki çerçevesinde, Emevi'ler devrinde sadece ana ve babası Arap olanların gelebildiği devlet üst yönetiminde bundan böyle Fars ve Türkler de temsil edilmeye başlamışlardır. Ayrıca daha önemlisi, Sasani devlet ve ordu yönetim teknikleri tüm farklı etnik unsurların bilgi birikimine aktarılmış ve kullanımlarına sunulmuştur.<sup>123</sup>

Abbasi'lerin başkenti olan Bağdat'ta İslam dini ve Arapça dili dışında her şey İran uygarlığına aitti. Hatta başkentin Şam'dan Bağdat'a taşınması İranlılara daha yakın olmak isteğinden kaynaklanıyordu. İranlılardan etkilenme öyle yoğundu ki başkent Horasan'a bile taşındı ama çok yoğun itirazların sonucunda tekrar Bağdat'a intikal etti.<sup>124</sup>

Abbasiler başlangıçta sahneye doğruluktan yana olan devrimciler olarak çıkmışlardı ama çok geçmeden İslami kabilecilik sonrası anlayış ile törpülenmiş olan patrimoniyal bir hanedan monarşisini benimsediler. İktidara geldikten kısa bir süre sonra çeşitli Şii fraksiyonlar gibi azınlık muhalif gruplara anlayış göstermekten vazgeçtiler, onun yerine sayıları daha kalabalık olan Proto-Sünnilerle uzlaşmaya çalıştılar. Ancak yine de kendilerinin yönetim hakkının peygamber ile olan akrabalıklarından kaynaklandığını ileri sürüyorlardı.<sup>125</sup>

---

<sup>120</sup> Aleviler, Hz. Ali'yi seven ve onun yolundan giden gruba verilen addır. Aleviler (daha sonra çoğunluk olarak Şii adını aldılar) halifeliği peygamberin soyundan gelenlerin ilahi hakkı olarak görüyorlardı. İranlıların çoğunluğu bu görüşün savunucusuydu ve özellikle Hz. Hüseyin'in şahadetinden sonra bu görüşe daha da sahip çıktılar.

<sup>121</sup> Alevile de Abbasiler gibi Hâşimoğulları hanedanındandı. İki aile de Emevi'lere karşı beraber yola koyuldu ve davet sırasında hangisinin başa geçmesi mevzu bahis değildi, daha sonra Kufe'nin fethi sırasında Alevilerden herhangi bir grubun göze çarpmak bir hareketle bulunmamasından dolayı güç Abbasilere geçti. Bu olay ileride Alevilerin Abbasilere karşı düşmanlık gütmelerinin sebebi oldu.

<sup>122</sup> Hassan İbrahim Hassan, *a.g.k.*, s. 718-720.

<sup>123</sup> Ünal Gündoğan, *a.g.k.*, s. 42-43.

<sup>124</sup> Patricia Crone, *a.g.k.*, s. 163.

<sup>125</sup> Antony Black, *a.g.k.*, s. 46.



9. yüzyıla gelindiğinde, Abbasi imparatorluğunun çok daha geniş topraklara genişlemesinin bir sonucu olarak yerel ve bölgesel liderlerin gücünün arttığı buna paralel bir gelişme olarak merkezi yönetimin yavaş bir ivmeyle de olsa zayıflamaya başladığı görülmektedir. Çözüm olarak orta Asya'dan göç eden Türk savaşçıların orduya alınması yöntemine başvurulmuştur. Zamanla bu durum imparatorlukta Türklerin nüfuzu ve etkisi artmıştır. Bu yıllarda İslamiyet'i seçen Türk kavimleri genel olarak peygamber soyundan geldiğine inanılan Abbasi sultanlarına bağlı kalmışlardır. Ancak bu bile Abbasi gücünün giderek azalmasını engelleyememiştir.<sup>126</sup> Türklerin saltanat dergâhında bulunması hiçbir problemi çözmediği gibi halifelerin üstünde kurdukları baskılarla Abbasi saltanatında yeni bir dönem başlatmış oldular. Halife onların isteklerini yerine getiren bir esir gibiydi ve istekleri karşılanmadığı zaman halifenin düşmesi veya katledilmesi yoluna giderlerdi.<sup>127</sup>

Tam da bu dönemde Fars bölgelerinde yeni hanedanların ortaya çıkmaları ve yönetme iddiasında bulunmaları şaşırtıcı değildir. Bu gelişme 10. yüzyıla doğru bu topraklardaki Abbasi hâkimiyetinin giderek daha fazla zayıflamasına yol açmıştır. Böylelikle Abbasi'ler zaman zaman ortaya çıkan güçlü ve büyük çoğunluğu İranlı olan hanedanlar ve ya liderler ile baş etmedeki yeteneklerini, dolayısıyla bölge üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir.<sup>128</sup>

Abbasi'ler döneminde Şii-Sünni çatışmasının azalmasıyla birlikte İslami devletin hükümdarları direk payitahttan atanırlardı, bu hükümdarlar arasında Türklerin bulunması ile beraber İranlılar çoğunlukta idi. Bu hükümdarlar İranlı olmalarından dolayı diğer görevlere de İranlıları atarlardı ve bu uygulama Memun döneminde (813-833) Horasan'da Tahiri'ler tarafından yeni bir hükümdarlığının temelini atılmasına sebep oldu.

Hanedan Abbasi halifesi Memun'a bağlı olarak Tahir bin Hüseyin tarafından kurulmuştur. Görünüşte Bağdat'ta bulunan Abbasî halifesine bağlı olarak çalışan Tahiri hükümdarlığı etkin biçimde bağımsız hareket etmiştir. Tahiri'lerin İran topraklarında özerk bir hükümet oluşturabilmeleri diğer hanedanların da kendi

---

<sup>126</sup> Davut Dursun, *a.g.k.*, s. 119.

<sup>127</sup> Richard Nelson Frye, *Tarikh İran: Az Eslam Ta Salajeghe*, Çev. Hasan Anoosheh, Amirkabir Yayınları, Tehran 1984 (1363), s.56.

<sup>128</sup> Ünal Gündoğan, *a.g.k.*, s. 44.

hükümetlerini kurmak üzere adeta önderlik etti. Daha sonra kurulan birçok hükümet Tahiri'lerin yolundan giderek Bağdat halifesini kabul etmediklerinin yanında, Samani'ler, Gazneli'ler ve Selçuklular gibi bazıları da aynı mezhepten oldukları için Bağdat halifesine bağlı olarak iktidarlarını sürdürdüler.<sup>129</sup>

Özerk devletler Abbasi imparatorluğu ile iç içe yaşamış ve doğrudan ilişkiler içinde birbirlerinden etkilenmişlerdir ve her birinin muhakkak ki İslami hilafet yapısına etkileri olmuştur fakat bu çalışma kapsamında sayıları oldukça fazla olan bu özerk devletleri teker teker incelememiz anlamsız olacaktır. Ancak gerektiği yerlerde oluşan etkileşimler doğrultusunda gerçekleşen değişimlerin anlatılması çalışmanın amacına hizmet edecektir.

Son dönemlerinde hiçbir siyasi ve idari etkisi olmayan Abbasi hükümeti Moğolların istilası ile 1258'de ortadan kaldı ve tarih oldu. Hayatta kalan Abbasi çocuklarından bazıları Kahire'ye kaçarak bir çeşit göstermelik halifeliğe devam ettiler. Halifelik 16. yüzyılda Mısır'dan Osmanlı topraklarına geçti.<sup>130</sup>

Abbasi imparatorluğu yapısal olarak genelde iki dönemde inceleniyor. İlk beş halifenin dönemi (749-809) birinci Abbasi imparatorluğu ve sonraki halifelerin dönemine (809-1258) de ikinci Abbasi imparatorluğu deniyor. Bu ayırımın temel faktörü Abbasi'lerin fethedilen toprakları yönetim biçimleridir. Birinci imparatorlukta izlenen yol Emevi hanedanından miras kalan merkezden yönetim biçimidir. Ama ikinci dönemde fethedilen toprakların genişlemesi ve arabuluculuk yapmaları gereken kavimlerin artması ile beraber Abbasi'ler artık merkezi idare güçlerini yitirerek, bölgesel güçlerin hâkimiyetine göz yummak zorunda kaldılar.

Abbasi imparatorluğunun birinci döneminde güç piramidi halife, seçkinler ve avamdan oluşuyordu. Halife veraset yolu ile elde ettiği emsalsiz güç ile piramidin en başındaydı ve bu iktidarını görünürde de olsa sonuna kadar korudu. Abbasi halifeleri meşruiyetlerinin ilahi takdirinin bir sonucu olduğunu savunarak halkın bu noktada kabullenmekten başka bir çareleri bulunmadığını iddia ediyorlardı. Abbasi'lerin bu iddiası halk ve kavim liderleri tarafın kabul edilmiş ve yerleşilmiş bir görüş gibi görünüyor. Öyle ki küçük veya büyük olsun tüm şehirlerde Abbasi halifenin onayı

---

<sup>129</sup> Abbas Eghbal Ashtiyani, *Tarikh İran Bad Az Eslam*, Namak Yayınları, Üçüncü Baskı, Tehran 2004 (1383), s.102.

<sup>130</sup> Davut Dursun, *a.g.k.*, s. 119.

olmadan hiçbir İslami kurumun faaliyette bulunma şansı yoktu.<sup>131</sup> Halife olarak kabullenmek ve iktidarlarına dokunulmaması çoğu zaman yeterli olmuştur ve gerçek güç savaşı aslında seçkinler arasında yaşanıyordu. Tam da bu sebeptendir ki kurulan bölgesel güçlerin hiç biri isyan etmemiş ve halifelik unvanının talibi olmamıştır. Bölgesel iktidarların çoğunluğu Abbasi'lerle müşterek bir yönetim düşüncesi içinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir.<sup>132</sup>

Vezirler, bilim insanları, kavim ve hanedan başları, büyük tüccarlar ve komutanlar seçkinleri oluşturuyordu. Bu kesim avam topluluğunu etkileme ve ayaklandırma gücüne sahip olup bunu siyasi, dini, kültürel ve iktisadi ortamı istedikleri gibi yön vermek için kullanırdı. İranlılar, Araplar ve Türkler arasında el değiştiren bu güç sahipleri imparatorluğun ikinci döneminde çok daha etkili olup İslami toplumun siyasi ve sosyal alanında çeşitli görevler üstlenerek devlet yapısı ve İslami siyasal düşünce yapısında derin izler bırakmışlardır.

İkinci imparatorluk dönemi iki farklı özellikte karşımıza çıkıyor. İlk olarak bu dönemde Abbasi halifeleri bölgesel iktidarların tam tersine askeri güçten tamamen yoksunlardı ve sadece dini-siyasi güçleri ellerinde bulunduruyorlardı. İkinci olarak bu dönemde iki çeşit devletin iç içe yaşamasını görüyoruz; Merkezi devlet veya Bağdat halifeliği ve içinde yaşayan özerk devletler. Bu durum merkezi ve özerk devletlerarası ilişkiyi sürdürmek ve düzenlemek üzere oluşan ve gelişen kurumların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu kurumlardan en önemlileri öncelikle vezirlik ve bir diğerleri burjuva etkisi altındaki divanlardı. Bu yapı birinci imparatorluk döneminde şekillendi, ikinci imparatorluk döneminde geniş görevler üstlendi ve Abbasi'lerden sonra da varlığını sürdürdü.<sup>133</sup>

1258 yılında Abbasi imparatorluğunun sonlanması ile beraber Halifelik unvanı yaklaşık üç yüzyıl boyunca Memlük<sup>134</sup> hanedanında kayıp bir dönem yaşadı. Bu

---

<sup>131</sup> Richard Nelson Frye, *a.g.k.*, s.56-79.

<sup>132</sup> Joel Kermer, *Ehyaye Farhangi Dar Ahde Ale Booyeh*, Çev. Sayid Hanayi Kashani, Daneshgahi Yayınları, Tehran 1996 (1375), s. 76.

<sup>133</sup> Davood Firahi, *a.g.k.*, s. 192.

<sup>134</sup> Memlük, Arapçada "köle" demektir. Hükümdar ve emirlerin muhafız birliklerine bağlı bu köleler, meziyetleri sayesinde, zamanla hizmetinde buldukları devletlerde idarî kadroyu ele geçirmişlerdir. Kendi nüfuzlarını kuvvetlendirmek amacıyla, İslâm tarihinde ilk defa memlük (beyaz köle) kullananlar, Abbasî halifeleri olmuştur. Abbasî ordusundaki Türk memlûkların sayısı, kısa bir süre içerisinde 35 bine ulaştı. Bu Türk askerleri sayesinde Abbasîler, dış tehlikelere başarıyla karşı koydular. Daha sonra ise Memlük Devleti, Bahrî Memlûkları tarafından kurulup Burcî Memlûkları tarafından idaresi sürdürüldü.

dönemle ilgili bilinmesi gereken şey halifelik unvanı Memlukların himayesi altından göstermelik de olsa Abbasi'lerde devam ettiği durumudur.

Osmanlı imparatorluğunun dünyanın en ileri gelen Müslüman devleti haline gelmesine rağmen Memlukların Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal şehirleri elde tutup, Abbasi halifesini himaye altına alarak Müslüman dünyasının dini önderliği yapmasına öfke ile bakıyordu.<sup>135</sup> Sonunda 1517 yılında Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi ile Osmanlı hanedanı Halifelik unvanını elde etmiş oldu.

Osmanlılar Memluk topraklarını ele geçirmekle Kahire'nin dolayısıyla Arap dünyasının kalbinin idare altında alınması gerçekleştirilmiş ve bu da Osmanlı Devleti'ne yeni bir vasıf kazandırmıştır. Bu yeni vasıf, bir taraftan Sünni İslam dünyası tarafından büyük bir tehdit olarak algılanan Safevi dini düşüncesinin yayılmasını engellemek, diğer taraftan İslam'ın mukaddes topraklarına yönelik Hıristiyan tehdidini ortadan kaldırma ve bütün İslam dünyasının hamisi olma sıfatının da ön plana çıkmasına yol açtı.<sup>136</sup>

Halifeliğin Osmanlı hanedanına geçmesi ile beraber günümüzde bile tartışılan bir durum gerçekleşmiş oldu. Bu konuda ilk göze çarpan tartışma, Osmanlı'nın halifeliği hak edip hak etmediği konusudur. Bu konuda yerel ve yabancı kaynaklarda ciddi tartışmalar mevcuttur. Bunun sebebi ise Osmanlı Hanedanı'nın İslam peygamberi ile kan ve akrabalık bağı bulunmamasıdır. Bu çalışma kapsamında bu tartışmaya uzunca yer vermek anlamsız olacaktır. Sonuç olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dünyasına hâkim olması ve halife unvanının Yavuz Sultan Selim'e verilmesi ile İslam Devleti, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde erimiştir.

İlkine göre daha çekişmeli geçen bir diğer tartışma ise Osmanlı devletinin bir İslam devleti olup olmadığı konusudur. Bu konudaki düşünceleri üç ayırmak mümkündür. Birinci grup Osmanlı'nın din devleti olduğunu savunurken ikinci grup bunun tam tersini söyleyerek Osmanlı'nın laik bir imparatorluk olduğunu savunmaktadır. Üçüncü olarak bunların arasında yer alan grup Osmanlı devletinin yarı dini olduğunu öne sürmektedir. Her grubun düşüncesini dayandırdığı temel

---

<sup>135</sup> Ahmet Asrar, *Osmanlı Devletinin Dini Siyaseti ve İslam Âlemi*, Büyük Kitaplık Yayınları, İstanbul 1972, s. 39.

<sup>136</sup> Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 145.

esaslarla beraber, burada Osmanlı devletinde dinin yerini kısaca da olsa incelemek yerinde olacaktır.

Osmanlı'nın bir İslam devleti olduğunu savunanlar, Türklerin Osmanlı devletinin kurulmasından beş asır önce gönüllü olarak İslâm'a girmiş ve Müslüman Türk toplulukları olarak birden fazla devlet kurmalarına dikkat çekiyor. Buna dayanarak da bu toplulukların siyasî ve içtimai hayatlarında bazı İslâm öncesinden kalma âdetler ve uygulamaları bulunsa dahi hakim düzen, bağlayıcı kurallar manzumesinin İslâmî<sup>137</sup> olduğunu savunuyorlar. Ayrıca Medreseler, mescitler, tekkeler ve sohbet meclislerinin varlığına parmak basarak, bu kurumların eğitim ve öğretimde dayandıkları fikri ve ideolojik temelin İslâm öğretisi olduğunu öne sürüyorlar.

Buna karşılık birçok kişi teşrifat kuralları, devşirme uygulaması, vergi, kanunnameler gibi bazı kurumlara ve uygulamalara dayanarak Osmanlı devletinin siyasî hayatta şeriatı tatbik etmediğini iddia ediyorlardır. Bu tür durumların ortaya çıkması, şeriatın ne olduğuna ve dolayısıyla neyin şeriatla çelişip neyin çelişmediğine karar veren İslam âlimlerinin son kertede birer "devlet memuru" olmaları nedeniyle mümkün olduğunu ve devletler her istediklerini, şeriata aykırı olsa bile yapabildiklerini hatta bunların da şeriata uygun olduğuna ilişkin fetvalar verecek âlimler bulabildiklerini kaynaklara dayandırarak ortaya koyuyorlar.

Osmanlı'nın resmi metinlerinde sıkça rastlanan, "Devletin desteği şeriatıdır." ve "Saltanat olmazsa şeriat dayanak bulamaz." gibi açıklamalara da yer vererek Osmanlı hukukunun İslam şeriatı temeli üzerinde olsa da, idari düzenlemeler padişah fermanlarında vücut bulduğuna dikkat çekiyorlar.<sup>138</sup> Bu konuda sıkça yaptıkları açıklama "Osmanlı, Müslüman bir devletti ancak bir İslam devleti olmadı" tarzındadır. Bu iddialara dayanarak çıkan sonuç ise, "siyasetle şeriatın çelişmeleri halinde, daha doğrusu, siyasetin şeriata aykırı sonuçlar doğurması halinde son sözü şeriatın değil, siyasetin söylediği; yani şeriatın siyaseti değil, siyasetin şeriatı yönettiğidir." Şeklindedir.<sup>139</sup>

Bir başka görüş ise, Osmanlı hukukunun ilk önce, Osmanlı sultanlarının emir ve fermanlarıyla oluşan bir örfi hukuk halinde meydana çıktığı ve daha sonra bunlar bir

<sup>137</sup> Hayrettin Karaman, <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/1/0034.htm>, (03.06.2013).

<sup>138</sup> Norman İtzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, Ter. İsmet Özel, Şule Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1977, s. 133.

<sup>139</sup> Ahmet Kuyaş, *Gizlenen Tarihimiz*, <http://gizlilentarihimiz.blogspot.com/2009/06/osmanli-devleti-ve-seriat.html>, 03.06.2013.

araya getirilmeye ve hususi kanunlar ya da kanunnameler derlenmeye başlanmıştır. Nihayet yapılan şey ise, bu geleneksel hukuk Kanuni devrinden itibaren Şer'ileştirme çabaları olduğu düşüncesidir.

Osmanlı'nın din devleti olduğunu savunanlar bu düşünceye verdikleri karşılık, Kanuni'den önce padişah fermanlarının da din adamları ile danışılarak şeriata uyumlu olduğu şeklindedir. Onlara göre Osmanlı'nın her döneminde inançları vasıtasıyla İslam kurallarına sadık kalmış olmalarıdır.

Osmanlı devletinde piramidin zirvesinde padişah bulunurdu. Hükümdarlar her nevi itirazdan salim ve mukaddes sayılırlardı. Bu durum düzenin devamı için gerekliydi. Sultan, Allahın yeryüzünde gölgesi ve halifesiydi. Bütün bunlara rağmen, her ne kadar sultanın mutlak yetkisi varsa da son söz şeriatın idi.<sup>140</sup>

Osmanlı devleti kuruluşundan itibaren bağlı bulunduğu dinin icaplarına göre bir hukuk sistemini kabul etmiştir. Şer'i hukuk (İslam hukuku) adı verilen bu sistemin hemen hemen her alanda uygulandığını görebiliyoruz. Ancak bunun yanı sıra, özellikle idare ve teşkilat alanı ile kamu kurumları alanında, eski Türk devletlerinden gelen bir idarecilik geleneğinin milli veya örfi denilebilecek bir hukuk sistemini de ortaya çıkardığı bilinen bir gerçektir.

Bir konuda bir hukukçunun görüşüne uyulması yolunda padişahın emri çıkarsa bu emir, kadıları bağlayıcı bir kanun durumuna girer. Ancak böyle bir emrin bağlayıcı olması için iki şart vardır. Bunlardan birincisi, emir konusunun suç teşkil etmemesi, ikincisi ise şeriata aykırılığının kesin olmamasıdır. Osmanlı'da ahkâm-ı şer'iyye ve kavânın-i örfiye tabirlerine birlikte rastlamak çoğu zaman mümkündür.

Bununla birlikte şurası da belirtilmelidir ki, hiçbir şekilde örfi hükümler şer'i hukuka aykırı düşmemiştir. Bu şekliyle örfi hukuk şer'i hukuk ile birleşmekte ve hatta tek hukuk anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Şer'i hükümler, Kur'an, hadis, icma ve kıyas gibi İslam ilke ve temellere dayanırken, örf, hükümdarın iradesine bağlı olarak koyduğu kurallar ve bunun için verilen fermanlardır. Diğer bir deyimle örf, hükümdarın siyasi-idari konularda bağımsız iradesidir. Bunun için hükümdar yargı yetkisini kullanırken, yeni bir takım kurallar koyabilirdi ve bu konuda yetkileri sınırsızdı.<sup>141</sup>

<sup>140</sup> Ali Coşkun, *Osmanlıda Din Sosyolojisi Naima Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 79-81.

<sup>141</sup> Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1995, s.118-119.

Osmanlı hükümdarlarının dindar kişiler oldukları, hal ve hareketlerinde bu inanç sistemi çerçevesinde yaşadıkları görülmüştür. Osmanlı hükümdarları başlangıçtan itibaren kendilerini hadımü'l-haremeyn, yani Mekke ve Medine'nin hizmetkârı olarak vasıflandırmışlar ve hükümdarlıklarını İslam'a hizmet yolunda kullanmışlardır. Mısır'ın ele geçirilmesiyle kutsal emanetlere ve bu arada halifelîğe de sahip olan Osmanlı sultanları, böylece bütün İslam dünyasının lideri olma kişiliğini de kazanmışlardır.

Osmanlı devletinde bütün dini meseleler ve işler ilmiye sınıfı ve bu sınıfın en yüksek makamında bulunan Şeyhülislam (müfû) tarafından yürütülmüş, hukuki işler ise kadılarca şer'i ve örfi kanunlar çerçevesinde karara bağlanmıştır.<sup>142</sup>

Din ve devletin ilişkisini teokratik, yarı teokratik ve laik düzenler açısından bir sınıflandırma yapmamız gerekirse, İslam'ın ilk zamanlarını tüm değişik özelliklerine rağmen bir teokratik sistem olarak ele alabiliriz. Dört halifeden sonra Emevi'ler döneminde Yunan etkisi ve Abbasi'lerde ise Sasani etkisini göz ardı etmek mümkün değildir. Bu etkileşimin sonucunda saltanata dönüşen halifelik düzeni zaman ile siyasi gücünü yitirmiş, dini gücü ise tamamen göstermelik bir hal almıştır.

Halifelîğin Osmanlı'ya geçmesi ile beraber farklı bir şekle bürünmüştür. Şüphesiz Osmanlı'nın din ve devlet ilişkilerini teokratik, yarı teokratik ve laik düzenler çerçevesinde değerlendirenlerin çoğu teokratik olarak tanımlamıştır. Hâlbuki eğer İslam'ın ilk çıkış dönemine teokratik adını verirse Osmanlı için farklı kelime kullanmamız gerekecektir. Teokratik düzenlerde tüm önemli makamların din adamlarının elinde olduğunu göz önünde bulundurarak Osmanlı için "yarı dini" kelimesini kullanabiliriz.

Halifelik makamı Osmanlı imparatorluğunun son yüzyılında güç kaybetme sürecine hızlı bir giriş yaptı. 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile Osmanlı devletinde birçok değişikliğe imza atılırken, hilafet makamının etkinliğinde de önemli değişiklikler oldu. Fermanın maddeleri doğrultusunda gayri Müslimlere tanınan haklarla birlikte hilafet makamı, siyasi gücünü belli oranda yitirdi. Daha sonra ise II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte iktidara gelen İttihat ve Terakki yönetimi, halifenin hak ve yetkilerini daha fazla sınırlandırmaya çalışmış, ancak gelen tepkiler sonucunda geri adım atmak zorunda kalmıştı.

---

<sup>142</sup> Yusuf Halaçoğlu, *a.g.k.*, s.145-147.

Sonunda da Osmanlı İmparatorluğu yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra 3 Mart 1924 tarihinde TBMM tarafından hilafet kaldırılmıştır. Halifeliğin kaldırılması dünyada ve özellikle İslam âleminde ilk başlarda şaşkınlıkla karşılandı ve geçici bir durum olabileceği düşünöldü. Ancak vakit ilerledikçe bunun geçici bir durum olmadığı anlaşıldığından hilafetin ilgasına dair tepkiler de gelmekte gecikmedi.

İslam âleminde, Hz. Peygamberden sonra başlayan hilafet, sadece Abbasiler döneminde üç yıllık bir kesintiye uğramış ve 1924'e kadar devam etmişti. Bu tarihten sonra hilafet makamından yoksun kalmak Müslümanları düşündürmüş olmalıdır ki, TBMM'ye farklı Müslüman coğrafyalarından telgraflar çekilerek bu kararın geri alınması talebinde bulunulmuştu. Hatta Mustafa Kemal Paşa'ya halifelik teklif edilmiş ancak bu teklif Paşa tarafından kabul edilmemiştir.<sup>143</sup> Bu gelişmelerin akabinde farklı bölgelerde çeşitli halife adayları ortaya çıkmaya başladı. Ancak bütün bu çabalar Halifelik sorununu çözmeye yetmedi ve tarihe karıştı.

Halifelik kurumunu bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti'ni meydana getiren topraklardaki halklar, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması sürecinde bağımsızlıklarını kazanarak günümüz Arap ve Müslüman devletlerinin birçoğunu meydana getirmişlerdir. Bu devletlerinin her biri kendi içlerinde yeni bir İslami düzen yaratmaya çalıştı. Bu yeni İslami düzenin kurulma süreci seçilen üç örnek ülkenin tarihsel süreci bu bölümün dördüncü kısmında incelenecektir.

#### **D. İran, Mısır ve Suudi Arabistan Ülkeleri İçin Modern İslami Devletin Oluşum Süreci**

Hilafet kurumunun ortadan kalkması ve İslami Devletlerin günümüzdeki modern görünümlerine dönüşüm süreçleri ile beraber, siyasal İslam kavramı ülkelerin hukuk sistemlerinin bünyesinde değişmeye ve yeniden şekillenme sürecine girmiş oldu. Bu çalışmada incelenen örnek ülkeler üst başlık olarak "İslami" nitelik taşımalarına rağmen alt başlıkta içerik olarak ciddi farklılıklar göstermektedirler.

İran, Mısır ve Suudi Arabistan hükümetlerinin oluşum şekli ve yapıları açısından önemli farklılıklar içermekte olup Arabistan'da Şeriat halen ilk günkü tazeliğini

---

<sup>143</sup> Mahmut Akkör, "Dini Bir Müessesenin Sonu: Hilafet'in İlgası", *History Studies Dergisi*, Sayı 4/1: 2012, s. 18-25, [http://www.historystudies.net/Makaleler/187869552\\_2-Mahmut%20Akkor.pdf](http://www.historystudies.net/Makaleler/187869552_2-Mahmut%20Akkor.pdf), (27.04.2013).



korumaya çalışırken Mısır, İslami bir devlet ruhu taşımakla yetinerek demokratik bir yapıya yönelmiştir. İran'da ise bu süreç, Meşrutiyet dönemi ile başlayıp İslam İnkılâbı ile devam ederek kendine özgü bir yönetim sisteminin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır.

Tam da bu noktada İslami içeriği etkilerinden dolayı İslamileşme süreçlerinin incelenmesi önem kazanır.

## 1. İran

İran, insanlık tarihinin en eski devletlerinin varlık gösterdiği coğrafyalarından biridir. (Ek 1: İran Haritası) İlk çağlarda Persler ile başlayan tarih çizgisi, milattan önce 6. yüzyılda Akamaniş, milattan önce 2. yüzyılda Part ve milattan sonra 3. yüzyılda Sasani'ler ile devam etti. Yedinci yüzyılda Arap istilasıyla başlayan Emevi ve Abbasi yönetimlerine ek, dokuzuncu yüzyılda Gazneliler ve Selçuklu Türkleri, İlhanlı yönetimlerine açılmış, 13. ve 14. yüzyıllar Moğol, 15. yüzyıl Timur Türkmenlerin egemenliğine tanık olmuştur. 1501–1736 yılları arasında Safavi hükümdarlığının Afgan egemenliğine yol açan çöküşünü izleyen Kaçar Hanedanlığı, modern İran'ın kuruluş noktası sayılmaktadır.

Sasani İmparatorluğu'nun toprakları Ömer döneminde, Müslüman Araplar tarafından fethedilmesiyle İslam devletinin hâkimiyetine giren İran, fetihten sonra hiçbir zaman Arapların yerleştiği ve kendini kültürlerini yaydıkları bir coğrafya haline gelmemiştir. Müslüman Arap kültüründen ziyade, Fars kültürünün kendine özgü sosyal ve dini yapısı devam etmiştir. Araplardan sonra Türk devletleri de Fars kültürü ve dilinin etkisinde kalmış, saraylarda Farsça konuşulmuş ve bilimsel eserler bu dilde yazılmıştır.<sup>144</sup>

Kaçar Hanedanı (1794 – 1925) ile başlayan modern İran tarihi birçok toplumsal hareketlere sahne olmuştur. Bu dönemi önceki dönemlerden farklı kılan temel özellik, insanların sırf bir kabile veya boya mensup oldukları için değil bazı düşünce ve idealleri benimsemeleri nedeniyle bir araya gelip eylemde bulunmalarıdır. Bu

---

<sup>144</sup> Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, Bakış Yayınları, İstanbul 2006, s.9.

dönemin diğ er bir özelliğ i de insanların sadece askeri ve silahlı dayanışmaya değ il siyasal ve ekonomik yolları da denemeleridir.

İ ran'da meşrutiyet hareketine dek, Kaç ar despotluğ una karşı siyasal akımların oluş umu için uygun koşul ve ortam yoktu. Devletin karş ısında muhalefet olarak ruhanilerden baş ka herhangi bir sivil oluş um yoktu. Bu görev pratik olarak ruhanilerin tekelindeydi. Toplumsal gücün paylaşımı iki yönde yapılmış tı; dinin iktidar alanı ve saltanatın iktidar alanı. Millet; ş eriat, din, görenek, ayrıca bazen din ve göreneklerin izleyicileri, devlet ise saltanat, hükümet ve hükümetin uzantıları anlamında kullanılmaktaydı.<sup>145</sup>

Geleneksel düzenin zayıflamasıyla birlikte ÷lke çok sayıda toplumsal harekete sahne olmuştur. Söz konusu hareketlerin halkın katılım derecesi ve modern İ ran tarihini yönlendirme açısından diğ erlerinden ayrılan hareketleri; Tütün Ayaklanması, Meşrutiyet Devrimi, Petrolün Millileştirilmesi ve İ ran İslam Devrimi olarak özetleyebiliriz.<sup>146</sup>

İ ran İslam Devrimi, kendisinden önceki üç hareketin sonucu olarak değ erlendirilirken diğ er hareketlerin oluş um sebepleri ve hedeflerini de aynı zamanda içinde barındırıyordu. Bu dört hareket arasında iki benzerlik ise çok dikkat çekicidir. Birincisi toplumun tüm sosyal sınıflarının kendiliğ inden belirli bir amaç uğ runa birleşmesidir. İkincisi ise tüm hareketlerde halk sadece din adamlarının çağ rılarıyla sokağ a çıkıp harekete destek vermesidir. Elbette ki bu hareketleri yöneten farklı karizmatik milli karakterler de vardı ama desteğ in toplumun tabanına yayılması din adamlarının çağ rıları ile gerçekleş ti.

Bu dört hareketi ayrı ayrı incelemek bu çalış manın konusu olmamakla beraber İ ran'ın saltanat düzenini İslamileştirme sürecinde oynadıkları roller açısından önemlidir. İ ran İslam Devriminden önce gerçekleş en üç hareket de temel olarak ilk amaçlarını gerçekleştirebilmiş ve bir nevi başarılı olmuştur ama daha derin bakıldığında aslında hiçbiri halkın istediğ i o temel değ iş ikliğ i gerçekleştirememiş ve

---

<sup>145</sup> Amir Ahmad Fekri, *Tarihsel Geliş im Sürecinde İ ran Devrimi*, Mızrak yayınları, İstanbul 2011, s. 130.

<sup>146</sup> Asghar Alamtabriz, *Aydınların, Dini Liderler ve Esnafın İ ran'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s. 1-2.

memnuniyetsizliklerin devamında daha büyük bir hareketin gerçekleşmesi ve düzenin tamamen değişmesi durumunu doğurmuştur.

Halk memnuniyetsizliklerin temelinde modernleşme sürecince yabancıların sömürgesinden kurtulamama durumu yatıyordu. İngiltere ve Rusya'nın İran üzerindeki yayılcı siyasetleri, yabancı ülkelere verilen ticari ve siyasi imtiyazlar ile dış ülkelerden sağlanan aşırı borçlanmalar<sup>147</sup> sebebi ile din adamlarının fikirleri tabana yayılması ile beraber siyasi ve düşünsel anlayışın değişimine yol açtı.

İran modernleşmesi sürecinde önemli yeri olan Meşrutiyet Devrimi,<sup>148</sup> on dokuzuncu yüzyılda İran'ın en bariz Batılılaşma hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde İran giderek zayıflayıp Batılı güçler karşısında topraklarının bir bölümünü kaybederken diğer taraftan Batılı siyasi kavramlar ve oluşumlarla tanışmaya başlamıştır. İşte bu şartlar altında, İran'ın içinde bulunduğu zor durumdan kurtulması için başlatılan modernleşme süreci, Meşrutiyet hareketiyle önemli bir yol almıştır.

İran'da Meşrutiyet Hareketi on dokuzuncu yüzyılda İran'ın Avrupalı güçler karşısında güçsüzlüğü ve çaresizliğini anlamaya başlamasıyla hız kazanır. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonunda İran ve Rusya arasında yaşanan savaş bu çaresizliği bütün çıplaklığıyla ortaya koymuştur. İran bu gelişmeler karşısında Rusya'nın rakipleri konumundaki İngiltere ve Fransa'ya yakınlaşmaya çalışmış ve bu yakınlaşmayla, bir kez daha çaresizliğini derin bir şekilde sergilemiştir.<sup>149</sup>

Daha önce de söylendiği gibi İran modern tarihinde tüm hareketlerin halk desteğinin sağlanması din adamlarının çağrılılarıyla gerçekleşmişti. Aynı şekilde Meşrutiyet hareketini en önemli etkenlerinden ulemaydı. İran ulemasının meşrutiyet hareketinde halka önderlik etmelerinde iki temel nokta vardı. Birincisi, ulemanın başlangıçtaki istekleri mevcut siyasi idarenin ve ekonominin ıslah edilmesinden ibaretti ancak gerçekleşen batı tarzı idare pek düşünülmemişti. İkincisi ise Meşrutiyet hareketi milli yani sömürgeciliğe karşı bir direniş olduğu kadar dini bir karaktere de sahipti ve bu yönüyle ulemayı içine alıyordu. Ulema ve devlet arasında bir kaynaşma

---

<sup>147</sup> Yılmaz Karadeniz, *a.g.k.*, s.243.

<sup>148</sup> Meşrutiyet devrimi, istibdat rejimi yerine saltanatın yetkilerini kısıtlayan meşrutî parlamentolu sistemi öngörmüştür.

<sup>149</sup> Kaan Dilek, "İran'da Meşrutiyet Hareketi Ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri", *Akademik Orta Doğu Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1: 2007, s.51, [http://www.akademikortadoğu.com/belge/ortadoğu3%20makale/kaan\\_dilek.pdf](http://www.akademikortadoğu.com/belge/ortadoğu3%20makale/kaan_dilek.pdf), (23.05.2013).

olmamakla beraber, devlet halkı etkileme güçleri dolayısıyla devamlı ulemaya ihtiyaç hissetmişti.

Şeyhülislam, devlet tarafından seçildiği halde halk nezdinde ki itibarı diğer devlet görevlilerinden daha üstündü. Uygulamadaki aksaklıkları hatırlatmada halkın diline tercüman olan ulema, halk ile iş birliği yaparak zulme uğrayan halkın kendilerine sığınmasını sağlıyorlardı. Devletin halk ile teması asker ve vergi toplama sırasında olurken ulema, halk ile iç içe yaşıyor ve halkın gözünde hükümetten önce geliyordu.<sup>150</sup>

Ulemanın Meşrutiyet hareketindeki işi idareci, şehirli, köylü ve esnaf gibi değişik tabakaların farklı düşüncelere sahip olmasından dolayı zordu. Halkı hükümete karşı tek parça haline getirmek pek kolay değildi. İşlerini kolaylaştıran tek unsur, mevcut idarenin adaletsizliği idi. Bu yüzden bütün dikkatler oraya çevrildikten sonra ferdi görüşler kayboluyordu.<sup>151</sup>

Sömürgeci eylemlerden kurtulmak adına Meşrutiyet Devrimi gerçekleşmiş olsa da esasında uygulamada hoşnutsuzluğun sebebi olan uygulamalar tamamen ortadan kalkmadı. Parlamentosunu 1906 yılında kuran İran, 1979 yılında meydana gelen “İslam Devrimine” kadar, çeşitli badirelere rağmen, parlamentoyu çalıştırmaya devam etti.

Aslında bu süreçte sancılı geçen ve çeşitli müdahalelere maruz kalan İran’ın siyasi süreci sonunda ortaya çıkan “İslam Devrimi” olarak adlandırılan 1979 İran devrimi, siyasi ve sosyal içeriğiyle bitmemiş meşrutiyet devriminin bir devamı olarak görülebilir. Çünkü İran’da meşrutiyet yönetiminin inşası ve parlamentonun çalışması, Rıza Şah ve daha sonra Musaddık döneminde petrolün millileşme sürecinde, askeri darbelerle kesintiye uğrar.

Kaçar hanedanının istibdadından kaçan İran halkı yeni bir hanedanın baskıcı ve otoriter düzeninin hâkimiyeti altına girer.<sup>152</sup> Bu nedenle İslam devrimi olarak

---

<sup>150</sup> John Malcolm, *The History of Persia From the Most Early Period to the Present Time*, İkinci Baskı, London 1829, s.316.

<sup>151</sup> Aynı yöntem 1979 yılında gerçekleşen İslam Devriminde de göze çarpıyor. Öyle ki birçok farklı düşünce grubuna mensup olan bireyler ve topluluklar İslam devrimi sırasında bir araya gelerek kenetlenmiştir ancak yeni düzenin oluşumu sırasında yer bulamadığı gibi ortadan da kaldırılmıştır.

<sup>152</sup> 1921’de Kazak birliği komutanı olan Rıza Han, Kaçar Hanedanı içinde iktidarı ele geçirerek 1925’te kendini şah ilan edip Rıza Şah Pehlevi olarak tahta çıkmıştır.

adlandırılan süreç bir bakıma hem siyasi açıdan hem de sosyal gelişmeleriyle kesintiye uğratılmış meşrutiyet hareketlerinin devamı olarak değerlendirilebilir.

11 Şubat 1979'da İran'da 2500 yıldan beri süregelen saltanat düzeni halkın ayaklanması ile düşerek İran tarihinde İslam esaslarına dayalı yeni bir yönetim dönemi başladı. İslam inkılabı zaferinden tam 50 gün sonra 1 Nisan 1979 tarihinde düzenlenen referandumla halkın %98,2 oranında oy çoğunluğu ile ülkenin siyasi düzeni "İslam Cumhuriyeti" olarak seçildi.

Devrimle birlikte İslâm ve cumhuriyet sentezi bir rejim doğmuştur. Devrim zaferinden sonra Humeyni, cumhuriyetçi bir sistem içerisinde teokrasiyi büyük ölçüde işlevselleştirerek siyasal sistemi İslâmi ve cumhuriyetçi olarak iki boyutuyla şekillenmiştir.<sup>153</sup>

Aynı yıl, dini âlimler ve bilim adamlarından 73 kişi halkın oyları ile seçilerek Fakihler Meclisi (Hübragan) adıyla İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nı hazırlamakla görevlendirildi. Bu meclis uzun çalışmalarından sonra 15 Kasım 1979 tarihinde 175 maddeden oluşan Anayasayı tamamladı. Anayasa için referanduma başvuruldu ve halkın %99,5 oranında oyu ile yeni Anayasa onaylandı.<sup>154</sup> Böylece İran, iç ve dış ilişkilerinin temeline İslam'ı yerleştirerek, "Allah ve resulünün adına hükmetme"<sup>155</sup> anlamına gelen Velayet-i Fakih'i kabul ederek dünyaya yeni bir devlet şekli sundu.

Anayasa yürürlüğe girdikten on yıl sonra 27 Temmuz 1989 yılında İslam temelinde gözden geçirilip düzeltmeler ve değişikliklere uğramıştır. Yapılan değişikliklerle Yüksek Güvenlik Konseyi ve Yüksek Yargı Gücü Başkanlığı kurularak Anayasanın eksiklikleri giderilmeye çalışılmıştır. 1989 tarihli anayasa değişiklikleri bir yandan hükümete daha fazla istikrar kazandırıp devlet organlarının

---

<sup>153</sup> Eser Nilüfer Akkoyunlu, *İslâm Devrimi'nin İran Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2009, s. 88.

<sup>154</sup> Gholamreza Bagheri, *İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda yasama ve yürütme organları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1986, s. 1.

<sup>155</sup> M. Serkan Taflıoğlu, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşrutiyet Kaynağı "Velâyet-İ Fakih"" , *A. Ü. SBF dergisi*, Cilt 68, Sayı 3 (2013), s. 97.

kurumlaşmasını sağlarken, diğer yandan Rehber<sup>156</sup> ve Cumhurbaşkanı olmak üzere iki başlı bir yürütme gücü ortaya koymuştur. Aynı anayasa halen yürürlüktedir.

## 2. Mısır

Dünyanın en köklü medeniyetlerinden olan Mısır'ın tarihini antik Mısır, Roma dönemi ve İslam dönemi ve sonrası olarak ele almak mümkündür (Ek 2: Mısır Haritası).

MÖ. 332 yılından sonra sırasıyla Pers, Roma ve Yunan egemenliği altında yaşamak durumunda kalan Mısırlılar, daima istemedikleri insanlar tarafından yönetildiler. Bizans hâkimiyeti M.S. 641 yılında Müslümanların Mısır'ı fethine kadar devam etti. Mezhep çatışmaları, yüksek vergiler ve yapılan ayrımcılıklar Mısır halkının Roma imparatorluğuna karşı beslediği kızgınlığı körüklüyor ve bu da Mısır'ın Ömer tarafından fethedilmesini sevinç ile karşılanmasına sebep oldu.<sup>157</sup>

Bilhassa Müslüman fethine yakın zamanlarda ülke içinde etnik ayrım son haddine ulaşmış, bu dönemde Mısır halkı iki tabakaya ayrılmış durumdaydı. Birinci sınıfı Bizanslılar oluşturuyorlardı ki, bunların çoğunluğu bürokrasi, askerlik, ticaret ve din adamlığı gibi önemli meslekleri icra ederlerdi. Mısır'ın ikinci sınıf vatandaşları ise, ülkenin gerçek sahipleri olan Kıptîlerdi. Yöneten ve yönetilen arasındaki bu çekişme, Müslümanların Mısır'ı fethine kadar artarak devam etmiştir.

Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethi, ülkenin mağdur halkı Kıptîler'in kültürel ve dinî kimliklerini yeniden kazanmalarına vesile olmuştur. Daha önce resmî dil olarak kabul edilen Yunancanın yerini yeniden Kıptî'ce almış, hatta bu dil yerini Arapçaya terk etmeden önce, dinî merasimlerde kullanılan tek lisan haline gelmiştir.

---

<sup>156</sup> Günümüzün İran Yönetim yapısının en üst mercii için kullanılan Rehber, tüm kaynaklarda Velayet-i Fakih ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu yerleşmiş anlamlarının dışında kavramsal olarak Rehber ve Velayet-i Fakih birbirinden farklıdır. On ikinci imamın yokluğunda Allah ve resulü adına İslami hükümetin kurulma şartları gerçekleşmiş olsun ya da olmasın, hükmetme yetkisine sahip olan kişiye Valiyi Fakih ve makamına Velayet-i Fakih denir. Ancak İslami hükümet kurulduğunda Müslüman toplumuna yol gösteren kişi olarak Velayet-i Fakih ile beraber Rehber kelimesi de kullanılmaktadır.

<sup>157</sup> Mehdi Jalili, *Tarikh Eslam Dar Mesr va Sham*, Payamenoor Üniversitesi Yayınları, Tehran, s. 2-5, <http://www.pnu.ac.ir/portal/File/ShowFile.aspx?ID=f94e01a7-44a4-42e5-828c-19eb4e798810>, (12.06.2013).

Müslümanlar fetih sonrasında Kıptiler'e devlet kapılarını da açmışlar, pek çok dairede Kıptî memur istihdam etmişlerdir.<sup>158</sup>

Fethin ardından Arap kabilelerinin Mısır'a göç etmeleriyle beraber Araplaşma süreci hız kazanmıştır. Emevi hanedanının gelmesiyle de kamusal alanda eskiden Kıptice olan dil Arapçaya dönüşmüş, böylece Kıptice konuşan Hıristiyan Mısır halkı, bugün nüfusun sadece yüzde onunu oluşturan bir azınlık durumuna gelmiştir.<sup>159</sup>

Haçlı seferlerinin başlamasıyla Fatımilerin iki yüz yıllık hükümlerliği son bulmuş ve 1250 yılından 1517 yılına değin Memlûkler tarafından yönetilen Mısır 1517 yılında Osmanlıların Memlûkları mağlup etmesiyle daha büyük bir imparatorluğun vilayeti durumuna gelmiştir. 300 yıl süren Osmanlı hâkimiyeti ise Napoleon'un işgaliyle sona ermiştir. İngiliz ve Osmanlı işbirliği ile Fransızların ülkeden çıkarılmasını takiben İngilizlerin denetiminde bulunan Osmanlı yönetimi yeniden kurulmuş, 1881-1882 yıllarından itibaren İngilizler tarafından kontrol edilse de 1914'e kadar Osmanlı'nın bir vilayeti olarak kalmıştır. I. Dünya Savaşı'nın vuku bulmasıyla da İngilizler ilhakını resmen ilan etmiştir.

1922'ye değin süren İngiliz işgali Mısırlıların şiddet gösterileriyle sokaklara dökülmesini beraberinde getirmiş ve ayaklanmalar vuku bulmuştur. 1922 tarihinde kısmi bağımsızlığın ilan edilmesiyle de Mısır'da anayasal bir hükümetin kurulması sürecine gidilmiştir.<sup>160</sup>

Otuzlu ve kırklı yılları kapsayan dönemde şiddetli ekonomik depresyon ve siyasetçilerden kaynaklanan hüsranelarla beraber umutların yitirilmesine neden oldu. Otuzlar, huzursuzluk ve şiddet yıllarıydı; kırklardaysa, yoksunluk ve güçlük yıllarını kıtlık ayaklanmaları taçlandıracaktı.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Âdem Apak, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi Ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2: 2001, s. 156.

<sup>159</sup> Günümüzde ise, Mısır toplumu Araplar ve Kıptiler olmak üzere iki farklı etnik topluluktan müteşekkildir. Kendilerini Hıristiyan olarak tanımlayan Kıptiler de, Müslüman olan Araplar da Arapça konuşmaktadır. İki toplulukta homojen bir yapıya sahip olup Nübye, Beja, Çerkez ve Berberi toplulukların birbiriyle iç içe girmesiyle oluşmuşlardır. İdari yönetimde etkili olan grup ise Araplardır. Müslümanların büyük bir bölümü Sünni ve Şafii mezhebine, Kıptiler ise Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebine mensupturlar.

<sup>160</sup> Mısır Anayasası 1923 yılında yürürlüğe girmiş ancak Nasır döneminde Aralık 1952 yılında yürürlükten kaldırılmıştır. Mısır yeni anayasasına ancak 1956 yılında kavuşabilmiştir.

<sup>161</sup> Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne*, Çev. Gül Çağlalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2010, s. 90-91.

1922'den beri süregelen çalkantılı Vefd iktidarı, büyük Kahire yangını ile beraber Mısır tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuş ve Hür Subaylar hareketiyle Mısır'da yeni bir dönem başlamıştır.<sup>162</sup>

23 Temmuz 1952 tarihli "Hür Subaylar" darbesi sonrasında, General Muhammed Necip Mısır Cumhuriyet tarihinin ilk cumhurbaşkanı olmuştur. Darbeden yalnız iki sene sonra ise muhaliflerle birlik olan Nasır cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturmuş ve ölümüne kadar süren iktidar yıllarında modernleşme ve milliyetçi hedeflerinin yanı sıra emperyalizme karşı mücadele yolunu seçmiştir.

Nasır'ın, iktidarda olduğu yıllarda toprak reformu, sanayinin kalkınması, Süveyş Kanalı'nın millileştirilmesi ve toplumsal refahın temin edilmesi gibi birçok girişimlerde bulunması ekonomide düzelmeye önünü açmış, Araplar arasında birliğe gidilmesine yönelik izlediği politikalar ise halkın hayranlığını kazanmasına zemin oluşturmuştur.

Arap ordularının fethi ile başlayan ve Nasır'ın iktidar dönemine uzanan süreçte, Mısır halkı İslam ile içi içe bir yaşam tarzı benimsemesine rağmen, devletteki vurgu İslamlaşmaktan çok Arap milliyetçiliğine doğru kaymıştır. Öyle ki zamanında İslami benimseyen Kıptiler, günümüzde Hıristiyanlık özellikleri ile ön plana çıkıp diğer grup ise Müslüman Araplar olarak anılıyor.

1970 yılında Nasır'ın ölümü üzerine, devlet başkanlığı koltuğuna yardımcısı Albay Enver Sedat oturmuş ve Mısır'da liberal ekonomiye geçiş sürecine girilmiştir. Enver Sedat iktidara gelmesiyle kapitalizme daha yakın bir ekonomiden yana hareket etmiş, Nasır'ın devlet sosyalizmini terk etmeye karar vermiştir. Gerek Nasır gerekse Sedat yönetiminde, siyasal alanda muhalefet oluşumuna izin verilmemiştir. Enver Sedat döneminde hem ekonomi hem de siyasi uygulamalarda liberal adımlar atılmış, 1953 yılından beri devam eden tek parti rejiminden sonra ilk defa yasak olan siyasi partilere 1976 Halk Meclisi seçimlerine katılmalarına izin verilmiştir. Mısır'daki politik hayat çok partili sisteme dayandırılmış ancak dini argümanlara dayanan partilerin kurulması yasaklanmıştır.

11.09.1971 tarihinde yürürlüğe giren yeni anayasa 2011 Mısır İnkılâbına kadar geçerliliğini sürmüştür. Hukuki sistem; İngiliz Common Law'a, İslam hukukuna,

---

<sup>162</sup> 18 Haziran 1953 yılında Mısır'da Monarşi kaldırılmış ve Cumhuriyet ilan edilmiştir.



Napolyonik yasalara, Yüksek mahkeme kararlarına ve idari kararların geçerliliğini öngören Devlet Konseyi kararlarına dayanır. İslam devletin dinidir ve İslami kurallar yasaların temel kaynağı olmakla beraber Mısır'da Sosyalist ve Demokratik bir düzen benimsenmiştir.<sup>163</sup>

Hüsnü Mübarek 1981'de Enver Sedat'ın suikast sonucu öldürülmesiyle iktidara gelmiş, Mübarek rejimi de ciddi ekonomik sorunlarla yüz yüze kalmıştı. Sedat ve Mübarek dönemlerindeki liberal ekonomi politikaları, Mısır'ın dış dünyaya bağımlılığını artırmış, IMF ve Dünya Bankası'ndan alınan krediler ülkenin borçlanmasına, ekonominin zarar görmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda ise eğitim görmüş kesim bile işsizlik sorunuyla karşılaşmıştır.

Mübarek rejiminde 1984 yılından beri dinsel olanlar dışındaki siyasi partilerin kurulmasına izin verilmiş, Mısır'da olağanüstü hal rejimi özellikle İslami akımlara karşı uzun süredir uygulanmakta ve belirli aralıklarla uzatılmaktaydı. Sedat ve halefi Mübarek, Nasır'ın iktidar yıllarından farklı olarak ülkede liberal ekonomiyi benimsemiş, dış politikada ise taraflı ve çıkar ilişkilerine dayalı bir siyaset izlemişlerdir.

Mübarek rejiminin uzun yıllar Ortadoğu coğrafyasında oynadığı arabulucu rolü ABD ve İsrail desteğini de beraberinde getiriyordu. Ayrıca Mısır Sedat yönetiminden bu yana İsrail ile ilişkilerini koruma ve Mısır halkını baskı altında tutma karşılığında, ABD'nin dış ekonomik yardımlarından en büyük desteği de almaktaydı. Sedat ve Mübarek dönemlerinde izlenen ekonomi odaklı liberalleşme politikaları daha çok yöneticilerin çevresindekilerin lehine işlemiş, halkın büyük bir kesiminde fakirleşme iyice artmıştır. Nitekim Mısır'daki birçok sorunun kaynağını oluşturan halk ile yönetenler arasındaki iletişim eksikliği ve yabancılaşma artmaya devam etmiş, bu durum sosyal ilişkileri de etkilemiştir.

1981 yılında yapılan referandumla oyların yüzde 98'ini alan Mübarek, 1985'te yapılan seçimlerde ise partisinin (Ulusal Demokratik Parti) yüzde 72 oyu ile iktidara yerleşmiştir. 1995 seçimleri tarafsız yapılmadığı, muhalefetin susturulduğu iddiaları ile gündeme oturmuş, ancak Mübarek üçüncü döneminde de yüzde 94 oy ile mutlak

---

<sup>163</sup> Birol Ekici, *Mısır Arap Cumhuriyeti Yönetim Sistemi*, s.88, [http://isay.icisleri.gov.tr/ortak\\_icerik/arem/Projeler/21yy/misir.pdf](http://isay.icisleri.gov.tr/ortak_icerik/arem/Projeler/21yy/misir.pdf), (03.04.2013).

çoğunluğu elde ederek koltuğa oturmuştur. 2000 yılında yapılan milletvekili seçimlerinde, çoğunluğu yine Ulusal Demokrasi Partisi almış, İhvan-ı Müslimin 17, Vefd Partisi 7, Tegammu Partisi 6 ve Nasirist Partisi ise 2 vekille parlamentoya girmiştir.

İlk defa 2005 yılında ise diğer partilerden adayların seçim yarışına girmesine müsaade edilmiş, nitekim sonuç aynı kalarak Mübarek yine sandıktan galip çıkan isim olmuştur.

Yıllardır ülkeyi baskıcı bir rejimle yöneten Mübarek 2006 ve 2008 senelerinde yine ülkenin iç ve dış politikalarını eleştiren rejim karşıtı gösterilerle yüz yüze kalmıştır. Nihayet 2010 yılında belirmeye başlayan huzursuzluk ortamı halkın taleplerinin karşılanmaması üzerine daha büyük yankı uyandıracak hal almıştır. 2011 yılının Ocak ayında başlayan halk ayaklanmalarına bir süre direnen ve iktidarda kalmayı başaran 84 yaşındaki Hüsnü Mübarek, Mısır “Devrimi” takiben, devrim sırasında işlenen suçlardan sorumlu tutularak mahkeme tarafından ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir.<sup>164</sup>

Mısır’da 30 yıldır otokratik bir şekilde ülkeyi yöneten Hüsnü Mübarek’in hükümeti, 18 gün gibi kısa sürede sonlanması şaşkınlık yaratsa da aslında Mısır’daki devrim süreci çok önceden başlamıştır. Başta Müslüman Kardeşler olmak üzere bu süreçte 2000’lerden itibaren örgütlenmeye başlayan muhalefet, etkin teknoloji kullanımlarıyla organize olan gençlik hareketleri, 2004-2008 arası binlerce grev gerçekleştiren işçiler ve protestoları bastırmayarak devrime destek veren Mısır ordusu belirleyici olmuştur.<sup>165</sup>

Mübarek’in düşmesinden sonra, “Yeni Mısır”ın şekillenme sürecinde oluşan yeni Anayasa Mart ayında halkın %77’lik oy oranı ile İslam şeriatı temelinde onaylandı. Parlamento seçimleri ise 28 Kasım tarihinde yapıldı. 17 Haziran 2012 tarihinde Cumhurbaşkanı seçimlerinde ise Muhammed Mursi kazanan isim oldu.

---

<sup>164</sup> Eda Kılıç, “Arap Dünyasında Entropi: Tunus, Mısır, Libya ve Suriye’de Halk Ayaklanmaları”, *TUİÇ-YADAM Raporları*, No: 1, Ekim 2012, s. 12-24, <http://tuic.org.tr/Assets/Files/Arap-Dunyasinda-Entropi-26-09-2012-carsamba.pdf>, (03.04.2013).

<sup>165</sup> Selin M. Bölme, “25 Ocak’tan Yeni Anayasa’ya: Mısır’da Dönüşümün Anatomisi”, *SETA Raporları*, no: 2, Ankara Nisan 2011, s.4, <http://file.setav.org/Files/Pdf/25-ocaktan-yeni-anayasaya-misirda-donusumun-anatomisi.pdf>, (03.04.2013).

### 3. Suudi Arabistan

Arap Yarımadası'nın Mezopotamya, Filistin, Irak, Suriye ve Yemen gibi kısımları tarihin bazı önemli olaylarına ve gelişmelerine sahne olduğu halde bugünkü Suudi Arabistan topraklarını teşkil eden Hicaz ve Necid bölgelerinde İslamiyet'in doğuşuna kadar bir devlet yapılanmasının olmadığı görülmektedir. (Ek 3: Suudi Arabistan Haritası)

İslam Devleti'nin kurulmasından kısa bir süre sonra devletin merkezi, önce Şam'a sonra da Bağdat'a taşınmış ve Mekke ile Medine'nin kutsallığı dışında Hicaz ve Necid bölgesi yeniden unutulmuştur. Bölgede petrolün bulunmasına kadar da bu topraklar fakir ve az nüfuslu olma özelliğini korumuştur.

Bugünkü ismi ile resmi kuruluş tarihi 1932 olan ve birkaç devletleşme aşamasından geçen Suudi Arabistan'ın bir devlet olarak var olma mücadelesi 18. yüzyıla dayanmaktadır. 18. yüzyılda Arap Yarımadasında yayılmaya başlayan, temeli İbni Teymiyye'nin fikirlerine dayanan ve Muhammed bin Abdülvehhab tarafından kurulan Vehhabilik<sup>166</sup>, İslam'a sonradan eklenen her türlü düşünce ve uygulamaları reddetmiş ve modernleşmeyi, yozlaşma olarak kabul etmiştir.

Bu doğrultuda Vehhabilik, kendi fikirlerine aykırı olarak değerlendirdiği; Vehhabi olmayan Sünni mezhepleri, Şiiliği ve diğer dinleri hedef almış, bunlara karşı mücadeleyi bidatlere, yani Peygamber'den sonra dine sonradan yapılan eklemelere, karşı mücadele olarak görmüş ve aslında bu mücadelenin kendilerine dini bir gereklilik olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>167</sup>

Temel olarak bu görüşler etrafında şekillendirdiği düşüncesini yaymaya çalışan Abdülvehhab, bu aşamada siyasi desteğe ihtiyaç duymuş ve aradığı desteği 1744'de Suud Ailesinin lideri Muhammed bin Suud ile gerçekleştirdiği ittifakla elde etmiştir.

---

<sup>166</sup> Vehhabilik, 18. yüzyılda Arabistan Yarımadası'nın Necid bölgesinde yaşayan Teym Kabilesine mensup olan Muhammed bin Abdülvehhab'ın itikadı düşüncelerinden hareketle geliştirilmiş ve daha çok Hanbelî mezhebinin daha tutucu bir şekilde yapılan yorumuna dayanan bir ekoldür. Yine Necid bölgesinde önemli bir siyasal aktör olan Suudi Hanedanının desteğini alarak kısa sürede yayılmış, etkisini arttırmış ve neticede Suudi Arabistan'ın resmi mezhebi haline gelmiştir. İtikat ve ibadet konularında Sünni ve Şii grup ve anlayışların bazı davranışlarını ve uygulamalarını küfür ve şirk olarak nitelendirerek farklı ve yeni bir anlayış geliştirmiştir. Bkz: Bernard Lewis, *İslam'ın Krizi*, Literatür Yayıncılık, İstanbul 2003.

<sup>167</sup> Ebu Zehra, *İslam'da İtikad, Siyasi ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, İstanbul 2004, s.221.

Bu tarihten sonra biri dini, diğeri de siyasi iki lider ve iki aile (Suud ve Şeyh aileleri) arasındaki ittifak, Vehhabi öğretilerine göre bir devlet kurmayı amaçlamıştır.

Siyasi, askeri ve ideolojik bir yayılma başlatan Suud/Vehhabi ittifakı “davet” ve “cihada” dayanan mücadelelerle bölgedeki nüfuzunu arttırmış ve aynı zamanda cihad adı altında yapılan mücadelenin bir getirisi olarak, kabilelerden zekât adı altında para toplayarak iktisadi olarak da güçlenmiştir.<sup>168</sup> Bunun neticesinde gelecekte El Suud ailesinin bütün Arap yarımadasını kontrol edilmesi sağlanmıştır. Böylece İslami kurallara dayanan bir yasal sistemin Suudi Kraliyet ailesi tarafından yönetilmesine imkân tanınmıştır.

1810 yılına kadar Suud ailesi, kutsal Mekke ve Medine şehirlerinin içinde bulunduğu bugünkü krallığın büyük bir çoğunluğunun kontrolünü ele geçirmiştir. Bu olay 1819 yılında tüm topraklarının Osmanlı kuvvetlerine geçişine kadar devam etmiştir. 1824 yılında tekrar Necid'i geriye alınmış ancak bu alanın dışında kalan bölgeyi tekrar ele geçirmeyi başaramamışlardır.

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı yönetimi altında olan Arabistan için, I.Dünya Savaşı sonuna kadar değişen bir durum ortaya çıkmamakla beraber, 19. yüzyıl boyunca İngiliz yayılcılığı ve emperyalizmi tüm Ortadoğu gibi Arabistan'ı büyük bir karmaşanın içine sürüklemiştir. İngilizler, bölgedeki şeyhlerin ve kabile liderlerinin iç çekişmelerinden faydalanarak yayılma ve imtiyaz elde etmeye çalışmıştır. Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'na İngilizler karşısında girmiş ve bütün Müslümanları itilaf güçlerine karşı kutsal cihada davet etmiştir.

I. Dünya Savaşı'nın şiddetlendiği sırada İngilizler Osmanlı güçlerine karşı başarı sağlayamayınca Araplara büyük bir Arap devleti kurma sözü vermişlerdir. Mekke Şerifi Hüseyin, İngiliz vaatlerine kapılarak Osmanlı'nın en zor zamanlarında isyan etmiştir. I.Dünya Savaşının sonunda Osmanlı'nın Arap yarımadasından çekilmesi ile birlikte, Hicaz Şerifi Hüseyin'in karşısına Abdülaziz El Suud (İbni Suud) çıkmıştır.<sup>169</sup>

İngiltere tarafından zaman zaman desteklenen Abdülaziz, savaşı takip eden yıllarda topraklarını genişletmeyi başarmıştır. 1921'de kuzey Necid'deki ezeli rakibi

<sup>168</sup> Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, New York 2002, s. 21.

<sup>169</sup> Konya Ticaret Odası, *Suudi Arabistan Krallığı Ülke Raporu*, Konya 2008, s. 2.

İbni Reşid'i mağlup ederek, 1921 yazında İbni Suud kendini, Necid ve Mülhakatının Sultanı ilan etmiştir.

Kral Abdülaziz El Suud, İhvan'ın desteğini de alarak<sup>170</sup> yeni Suudi Devletini yönetmeye başlamıştır. Ancak ulema (din bilginleri) hayatın birçok kısmında etkili olmuş ve krallığın oluşumunun temel dayanağı haline gelmiştir. Ulemalar halen devletin politika oluşturmasında etkili rol oynamaktadır. Suudi Arabistan'da ortaya çıkan hemen hemen bütün siyasal ve toplumsal hareketler dinden (İslam'dan) esinlenmiş, dinden meşruiyet ve destek almaya çalışmıştır. Çünkü İslam Suudi Arabistan'ın siyasi kültürünün merkezinde yer almaktadır.<sup>171</sup>

Ocak 1926'da Hicaz'ın önde gelenleri İbni Suud'a sadakat sözü vermişlerdir. İbni Suud, Hicaz Kralı ve Necid'in Sultanı olarak ilan edilmiştir. İngiltere, 20 Mayıs 1927'de imzalanan Cidde Antlaşması ile İbni Suud'un Hicaz ve Necid Krallığı ve Mülhakatı'nın mutlak ve kesin bağımsızlığını tanımıştır. İngilizlerin I. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası Arabistan üzerinde kurdukları planları boşa gitmiş ve doğal yayılım alanı olarak gördükleri bölgeyi kaybetmişlerdir. Savaş sonrasında Arabistan Osmanlı Devleti'nden ayrılmış ve 1928 sonrası İbni Suud'a karşı İsyancılar bastırılınca, İbni Suud 1932 yılında kendini Arabistan Kralı ilan etmesi ile "Suudi Arabistan Krallığı" kurulmuştur.<sup>172</sup>

El Suud'un yönetim şeklinde herhangi bir değişiklik yaşanmazken, 1975 yılında 7 yaşındaki Halid bin Abdülaziz El Saud'un kral olması ile beraber bazı huzursuzluklar ortaya çıkmış ve 1979 yılında Sünni Müslümanlardan Juhaiman İbni Seif El Oteibi 250 silahlı adamı ile birlikte Mekke'deki Büyük cami işgal edilmiştir. Bunun neticesine bir "Danışma Kurulu" kurulmuş ve daha liberal prensiplerle hareket edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Kurul'un üyelerinin büyük bir çoğunluğu

---

<sup>170</sup> İhvan Teşkilatı, Suudi Arabistan'ın kuruluş sürecinde Vehhabilik anlayışı benimsetilmiş Bedevi Araplardan müteşekkil askeri birliklerdir. Vehhabi inancına aşırı bir sadakatleri söz konusu olduğundan Suudi Devleti'nin kurulmasında sonra Suud Ailesinin Batılı ülkelerle işbirliği içine girmeleri üzerine isyan etmiş ve isyanları yönetim tarafından bastırılmıştır.

<sup>171</sup> Mamoun Fandy, *Saudi Arabia And The Politics of Dissent*, Palgrave Yayınları, New York 1999, s. 22.

<sup>172</sup> Tuba Erdoğan, *Modern Suudi Arabistan Devleti'nin Doğuşu (1914-1932)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2006, S.172-173.

akademik çevrelerden ve iş adamlarından oluşması halk tabanına pek bir yararı olmadığı gözlemlenmiştir.<sup>173</sup>

1982 Fahd'in krallığa geçmesi ile beraber Arabistan'da bazı hissedilir gelişmeler ortaya çıkmaya başlamıştır. Arap ve İslam dünyasında lider olarak görülen kral Fahd, Lübnan iç savaşını sona erdiren Taif Anlaşması'nda da etkili rol oynamış, Mekke ve Medine'nin yeniden yapılanması ve desteklenmesini Suudi Arabistan tarafından gerçekleştirileceği konusunda karar çıkartmıştır.

Adını da almış olduğu Suud ailesinin mutlak monarşisi altında İslam kuralları ile yönetilen Suudi Arabistan, 1992 yılına kadar modern anlamda Anayasa ve parlamentodan yoksundu, hâkimler ise kuran ve sünnete dayanarak hüküm veriyorlardı. Bu tarihe kadar 1926'da Hicaz'da bir araya getirilen birkaç yasa ve 1953 yılına ait birkaç kararname Arabistan'daki tüm kanunları oluşturuyordu.

İran körfezinde çıkan sürekli krizler, özellikle körfez savaşı ve batılı güçlerin bölgede boy göstermesi ile Arabistan toplumu yenilikler yapma durumunda kaldı. Sosyal çekişmeler ve sivil toplum itirazlarının önünü kesmek üzere "Fahd bin Abdülaziz" 1992 yılında Anayasa oluşturulmasını emretti. Anayasada belirttiğine göre Arabistan; İslami, Arap ve tam bağımsızlığa sahiptir. Dili Arapça, dini İslam ve Anayasası kuran ve peygamberin sünnetidir. Anayasa İslam kanunları (şeriat) ile çatışacak hiçbir yoruma müsaade etmemektedir.

Bugünkü Suudi yönetiminin benimsediği kuruluş ideolojisi olan Vehhabilik, hem Vehhabi olmayan Sünnilik ve Şiiilik hem de modernizm ve Batı karşıtı bir söylem olarak tanımlanmaktadır.<sup>174</sup>

## II. İRAN, MISIR VE SUUDİ ARABİSTAN'DA SİYASAL SİSTEM

Bu çalışmadaki asıl amacımız, günümüzdeki ve tarihteki devletlerin işleyiş biçimlerini etraflıca incelemek değil, günümüz İslami devletlerinde İslami Siyasal Sisteminin aldığı biçimi örnek ülkeler üzerinden tanıtmaktır. Söz konusu amaca

<sup>173</sup> İnci Selin Aydın, "Suudi Arabistan Ülke Raporu", *T.C. Başbakanlık Dış Ticaret Müsteşarlığı İGEME Raporları*, Ankara 2008, s.3.

<sup>174</sup> Muhittin Ataman, Yurdanur Kuşcu, "Suudi Arabistan'daki Siyasal ve Toplumsal Hareketlerin Gelişimini Etkileyen Faktörler", *Alternatif Politika Dergisi*, Cilt. 4, Sayı. 1, Şubat 2012, s. 3.

ulaşmak için ise İran, Mısır ve Suudi Arabistan ülkelerinden yola çıkarak devlet yapıları incelenecektir.

Önceki kısımda da anlatıldığı gibi İslami siyasal sisteminin oluşumu İran ve Mısır'da halk ayaklanması ve Arabistan'da da padişah'ın isteği ile oluştu. İslami siyasal sistemi adındaki benzerliğe rağmen, devlet yapısı üç örnekte de çok farklı oluşmuştur.

Bu üç ülkenin “İslami siyasal sistem” anlayışında kendini belli eden en baştaki farklılık; İran'ın üstüne basa basa Şii mezhebini benimsemesi ama Mısır ve Arabistan'ın özellikle Sünni mezhebinde ısrar etmeleridir.

İkinci bir farklılık ise bu ülkelerin siyasal sistemlerindeki farklılıklardır; İran'da diğer birçok ülkenin anayasasında öngörülen siyasi yapının dışında, güçler ayrımının en üst noktasında “Velayet-i Fakih” kavramını yerleştirmiştir. Arabistan'da ise Yasama-Yürütme-Yargı üçlemesine rağmen mutlak güç padişahın elindedir. Mısır'a gelince demokratik yapı ve erkler ayrımı göz önüne alınmış ve nispeten uygulanmaya çalışılmıştır.

Bahsedilen farklılıklar dikkate alındığında, her bir ülkenin siyasal yapısını bağımsız bir şekilde incelenmesi kaçınılmazdır. Bu çalışma da bu farklılıklar ışığında her devletin anayasal sistemini ayrı ayrı mercek altında alacaktır. Bir devletin genel olarak anayasal sistemi incelenmek istendiğinde, o devletin yapısı, işleyişi, temel organlarının (yasama, yürütme ve yargı) oluşumu, bunların birbiriyle olan ilişkileri, kişilerin temel hak ve hürriyetleri ve halkın yönetime katılımı akla gelmektedir. Bu konularla ilgili bilgilere ulaşabileceğimiz temel kaynak ise o devletin anayasasıdır.<sup>175</sup> Anayasa, devletin temel hukuki yapısı, bir toplumu devlet olarak kuran ve idare eden temel kanunların bütünü anlamına gelmektedir.<sup>176</sup>

İmam Humeyni'nin toplumsal iktidar ve yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiye dikkat çektiği şu sözleri siyaset bilimi ve hukuk bilimi için genellenebilir: Temel hukuk biliminin başlıca problemlerinden biri, toplumun yöneten ve yönetilen

---

<sup>175</sup> Ahmet Kılınç, “İran Anayasa Hukukunun Genel Esasları”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XII, Sayı 1-2, Ankara 2008, s.908.

<sup>176</sup> Hüseyin Nail Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1969, s.1.

arasındaki ilişkinin içeriği ve biçimidir. Gücün kökeni, doğası ve politik gücün kullanma şekli temel hukuk çalışmalarının önemli meseleleridir.<sup>177</sup>

Bu tez, bir bakıma üç ülkenin yöneten ile yönetilen ilişkisini, siyasal sistem ve sosyal adalet ilkesi üzerinden çözümlmeyi amaçlamaktadır. Karşılaştırma amacını taşıyan bu çalışmanın amacına ulaşması için, üç siyasal sistemi öncelikle biçimsel olarak kıyaslama yolunu seçecektir.

### **A. İran'da Anayasal Yapı**

İran anayasası, 14 bölüm ve 177 maddeden oluşmaktadır. Bölümlerin başlıkları aşağıdaki gibidir;

1. Genel ilkeler
2. Ülkenin resmi dili, yazı ve bayrağı
3. Millet hakları
4. İktisat ve mali işler
5. Millet hâkimiyet hakkı ve bundan doğan güçler
6. Yasama organı
7. Şuralar
8. Rehber
9. Yürütme organı
10. Dış siyaset
11. Yargı organı
12. Kitle iletişim araçları
13. Yüksek Güvenlik Konseyi
14. Anayasadaki değişiklikler.

---

<sup>177</sup> İMAM HUMEYNİ, *İran İslam Cumhuriyeti Anayasası ve Şerhi*, <http://imamkhomeini.com/web1/turkish/showitem.aspx?cid=1744&h=22&f=23&pid=2056>, (01.02.2013).



Anayasayı inceleyerek kazuistik ve katı (sert) bir anayasa olduğunu belirtebiliriz. Anayasada birçok konuda ayrıntılı hükümlere yer verilmiştir. Örneğin devletin iktisadi amaçları ve bu amaçlara nasıl ulaşılacağı anayasanın 4'ncü faslında 13 madde ile düzenlenmiştir. Keza, devlet binalarının nasıl intikal edebileceğine varıncaya kadar hükümler vardır (md.83). Aynı şekilde, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu dahi anayasada düzenlenmiştir (md.175).

İran anayasanın 12'nci ve 177'nci maddesi gereğince İran'ın resmi dininin İslam ve mezhebinin Caferi-i İsnâ-Aşeri olduğu hükmü sonsuza kadar değiştirilemez.<sup>178</sup> Sistemin İslami oluşu, tüm yasa ve kuralların İslami esaslara uygun olmasının gerektiği, İran İslam cumhuriyetinin amaçları ve onun inanç esasları, hükümet şeklinin cumhuriyet olduğu, velayet-i fakih, imamet-i ümmet ve hükümet idaresinin halkın oylarıyla olduğunun belirtildiği maddeler de değiştirilemez (md. 1, 4, 5).

Anayasanın başlangıç kısmında uzunca İslam kamu hukuku bilgisi verilerek ülkenin kurtuluşunun tek yolunun İslam hukukuna dayalı bir devlet kurmanın gerekli olduğu anlatılmıştır. Aynı zamanda anayasanın birçok maddesi Kuran'dan ayetlerle başlamaktadır. Sonuç olarak İran İslam Cumhuriyeti devletinin isminden de anlaşılacağı üzere İslam hukuku prensipleriyle yönetilen bir devlet olduğuna şüphe yoktur.

Burada üzerinde durulması gereken nokta, devletin İslam hukuku ekollerinden birine ağırlık vermesidir. Aslında bu husus meseleye nereden bakıldığına göre değişmektedir zira İran yönetimi doğru olan İslam hukukunun kendi uyguladıkları

---

<sup>178</sup> İmamiyetin niteliğine ilişkin fikir ayrılıkları şia mezhepleri arasında bölünmeye neden olmuştur. Karmatiler, Dürziler, Nusayriler İslam'ın dışına çıkan, Zeydiler ve Caferiler ki İran'da Caferi ekolu resmi mezheptir, İslam'ın dışına çıkmayan ama Sünni mezheplerden ayrılan Şia'nın alt gruplarıdır. Caferi mezhebinin kurucusu Şia'nın İmamiye kolunun kabul ettiği 12 imamın altıncısı Cafer-i Sadık'tır. Bu mezhebe göre, 12'nci imam, İmam Muhammed İbn al-Hasan al-Askari'nin rivayete göre gizemli bir şekilde ortadan kaybolması ve hiçbir zaman geri dönmemiş olması, onun yok olduğu biçiminde yorumlanmamıştır. İmamın gıyabılığı ve onun günahla dolu bir dünyaya adalet ve doğruluğu yaymak için mehdi olarak geri döneceği doktrini on iki imam Şia'sının inanç sisteminin temelini oluşturmaktadır. Hukuk ve inancın temel ilkeleri imamın yokluğu süresince imamın temsilcileri olarak hareket eden müçtehitler tarafından yorumlanmaktadır. Caferilere göre, İmamın içine Tanrıdan bir parça, tanrısal bir nur girmiştir. Ancak imam gene insan olarak kalmaktadır. Caferiye ekolüne göre uyumsuzlukları çözmek için hüküm çıkarmada ilk kaynak Kuran'dır. Ardından sünnet gelir. Ancak Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak Ehl-i Beyt yoluyla gelen hadisleri de kaynak olarak kabul ederler. Ayrıca hukukun kaynakları arasında 12 imamın sözlerini de dâhil ederler. İcma ve kıyası ise kaynak olarak kabul etmezler. İctihat kapısının da açık olması gerektiğini savunurlar. Sünnette hüküm bulunmadığı zamanlarda başvurulacak rey de kıyasa dayalı bir rey değil akıl ve maslahata dayalı bir reydir.

hukuk olduğundan hareketle, İslam hukukun bir alt dalını uyguladıklarını değil, doğrudan İslam hukukunu uyguladıklarını iddia etmektedirler. Fakat meseleye diğer İslam mezhepleri açısından bakılacak olursa, İran’da doğrudan İslam hukuku değil, onun bir alt dalı olan Caferi ekolü uygulanmaktadır.

Bu bağlamda 12’nci maddeye göre, devletin resmi mezhebi Caferi’dir. Caferi ekolüne göre imam devlet yönetiminde etkin görev almalıdır. Bu bağlamda ekolde yer alan imam müessesesini, Anayasada yer alan ve çok geniş yetkilerle donatılmış Rehber karşılamaktadır. Anayasada bu durumun çok açık bir şekilde ortaya konmasıyla beraber, oluşturulan bazı kurumlardan (Rehber gibi) bu ekolün bir ürünü olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Zaten bu husus anayasanın 5’nci maddesinde açık şekilde zikredilmiştir. Buna göre, Hz. Mehdi’nin gaybeti zamanında İran İslam Cumhuriyeti’nde Velayet-i Fakih ve İmamet-i Ümmet adil, takva sahibi, zamanın icaplarını bilen, gözü pek, becerikli, tedbirli ve halk çoğunluğunun önder bilip kabul ettiği fakihin uhdesindedir.

Ülkenin diğer İslam mezheplerine bakışı da 12’nci maddede düzenlenmiştir. Buna göre diğer İslam mezhepleri Hanefi olsun, Şafi i, Maliki, Hanbelî ve Zeydi olsun tam saygınlığı haizdir. Bu durum ülkenin hukuk sistemini de doğrudan etkilemiştir.

Devletin resmi mezhebi Caferi olmasına karşın ülkede salt Caferi içtihatlarıyla oluşan hukuk sistemi uygulanmamaktadır. Anayasanın 12’nci maddesinin son cümlesine göre İran’da mezheplere dayalı farklı hukuk sistemlerinin olduğunu ifade edebiliriz. Zira Hanefi, Şafi, Hanbelî ve Zeydi mezheplerinden herhangi birinin çoğunlukta olduğu yörelerde, meclislerin yetki sınırları içindeki yerel hukuki düzenlemeler, diğer mezheplerin mensuplarına riayet edilmek kaydıyla o mezhebe uygun olmalıdır. Bu cümleden hareketle, bir bölgede Hanefi mezhebine mensup olan Müslüman sayısı çok ise o bölgede yapılacak olan yerel hukuki düzenlemeler Hanefi mezhebine göre hazırlanmalıdır.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Ahmet Kılınç, *a.g.k.*, s.917-918.

## 1. Devletin Temel Organları

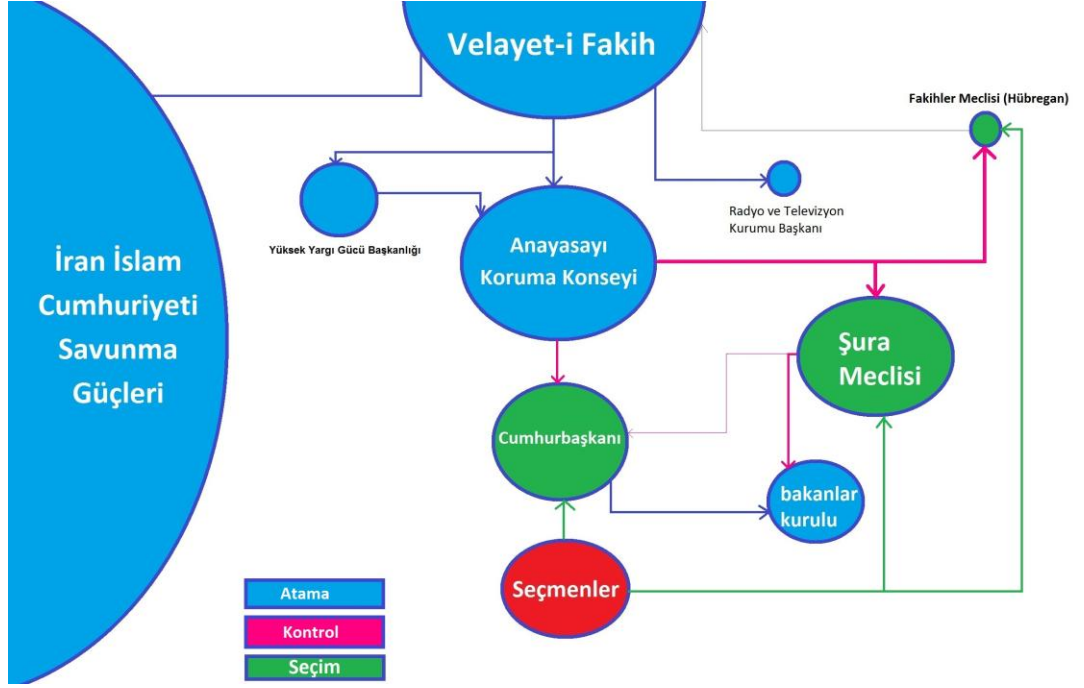
İran İslam Cumhuriyeti'nin oluşumundan sonra farklı bir yönetim yapısı benimsendiğini söylemiştik. İran yönetim yapısını oluşturan kurumları Şekil 3'de görebiliriz.



**Şekil 3. İran İslam Cumhuriyeti'nin Yönetim Erkleri**

İlk bakışta bu yapıyı anlamak karmaşık görünebilir bu sebepten öncelikle güçler ayrımını ve aralarındaki ilişkileri şematik olarak görmek yararlı olabilir. Bunun için Şekil 4'e başvurulabilir. Anayasanın 57'inci maddesi gereğince: "İran İslâm Cumhuriyeti'nde egemen güçler; yasama, yürütme ve yargı güçleri olup, velâyet-i Fakih denetiminde bu kanunun ilerideki maddeleri uyarınca işlev kazanırlar. Bu üç güç bir birinden bağımsızdır."

Öncelikle en üst merci olan Velayet-i Fakih'ten başlayarak yasama, yürütme ve yargı organlarını inceleyelim.



**Şekil 4. İran İslam Cumhuriyeti'nin Erkler Ayrımının Şematik Görünümü**

#### a. Velayet-i Fakih (Rehber)

Velayet-i Fakih kuramı 1960'lerde Humeyni tarafından Nəcəf kentinde din derslerinde ortaya atılmıştır. Kuram Şia<sup>180</sup> mezhebinin ideolojik temelleri üzerine kurulmuştur. Humeyni, Velayet-i Fakih kuramı vasıtasıyla Şia mezhebinin siyasal sistem örneğini gerçekleştirmeyi başarmıştır. Bu kuram Şia mezhebinin “imamet” kuramının devamı olarak belirtilmiştir.

Şia görüşünde, İmamet Kurumu Kuran'da belirtilmiştir. Peygamberin ölümünden sonra Müslümanları yönetmek İmamların hakkı ve sorumluluğundadır. Yönetim İmamların iktidarda olması veya onların onayı ile meşruiyet kazanmaktadır. Peygamberler ve imamlara özgü “velayet” (Mutlak otorite) fakihler için de geçerlidir.

İnkılâp sonrası İran İslam Cumhuriyeti anayasasını düzenleyenler, Velayet-i Fakih'i İslam hükümetinin ana yapısı olarak yerleştirdiler ve bu kurumu anayasal

<sup>180</sup> İsnâ'aşer'îye ve ya on iki imamlık olarak da bilinen Caferi ekolü, günümüzde Şiilerin çoğunluğu tarafından benimsenen ekol olduğundan çoğu zaman Şii/Şia ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu çalışmada da Şii/Şia'dan kasıt İran'da geçerli olan Caferi ekolüdür.

güvenceye kavuşturdular. Bu şekilde ilk kez dini bir mercii ve fakih unvanı almış bir ruhani anayasa tarafından hâkimiyet ve gücün merkezi olarak belirlendi.

İran Anayasasının 5. Maddesine göre “12. İmam’ın yokluğu nedeniyle iktidar ve imamet adil, takva sahibi, zamanın gerekliliklerini bilen, cesur, becerikli ve tedbirli fakihin uhdesindedir.” “Rehber’in nitelik ve şartları” başlığını taşıyan 109. madde Rehberliğin şartlarını daha detaylı bir şekilde beyan etmiştir. Buna göre rehber;

I. Fıkıh’ı ilgilendiren bütün konularda ifta<sup>181</sup> için gerekli bilgi ve salahiyyete sahip olmalıdır,

II. Ümmet-i İslam’ın rehberliği için gerekli adalet ve takvaya haiz olmalıdır,

III. Rehberlik için yeterli siyasi ve toplumsal bilgiye, yiğitliğe, yöneticilik becerisine ve gerekli güce sahip olmalıdır.

Rehber ülkede en yetkili kişi ve dini liderdir. Müslümanlığın tüm işlerini görmekte ve korumaktadır. İran siyasi sisteminde Velayet-i Fakih lider konumundadır ve bu lider halk tarafından seçilmiş Fakihler Meclisince tayin edilir.

Rehber, devlet içinde en yüksek yetkiye sahip olan kişidir. 57’nci maddeye göre yasama, yürütme ve yargı gücü onun denetimi altındadır. Rehber, yasama faaliyetlerini kontrol eder, Yargı Gücü Başkanını atar, Yüksek yargı organı üyelerini seçer, devletin genel politikasını belirler, tayin edilen politikanın doğru icra edilmesine nezaret eder, Genelkurmay başkanını, İslam İnkılâbı muhafızlarının Komutanını, üç silahlı kuvvet komutanını tayin ve azleder. Rehber ayrıca, savaş, barış ve seferberlik ilanı, Cumhurbaşkanı seçiminden sonra mazbatasını imzalamak, belli şartlarda Cumhurbaşkanı azil, İslam Cumhuriyetinin genel politikasını belirlemek, mahkûmları affetmek (md.110) gibi yetkilere sahiptir.

Rehber, ülkenin denetim mekanizmasını belirleyen bir yetkiye sahiptir. Ülkenin tüm denetleme kurumlarının (Yargı ve Denetim Şurası, Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi) yetkilileri onun tarafından atanmaktadır.

---

<sup>181</sup> İfta(Fetva vermek); bir hususun dine uygun olup olmadığını, hangi fıkıh kitabının neresinden alındığını bildiren hükmü sunmaktır.

Ayrıca İran’da bütün radyo–televizyon kurumları Rehberin kontrolündedir. Yasama alanında da Rehber aktif rol oynamaktadır: Meclis ile Denetim Şurası arasında mutabakata varılamayan kanun tasarıları, Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyine aktarılır. Anlaşmazlık konusu olan ve Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyinin çözümüne başvurulmuş kararların tümü Rehber tarafından da onaylanmalıdır.

## **b. Yasama Organı**

İran İslam Cumhuriyeti’nde Yasama erki iki kurum ile temsil etmektedir. Bunlardan ilki İslami Şura Meclisi diğeri Anayasayı Koruma Konseyi’dir.

Anayasanın 58’nci ve 71’nci maddelerine göre yasama organı, halkın temsilcisi sıfatını haiz olan *İslami Şura Meclisi*<sup>182</sup>’dir. 62’nci maddeye göre Meclis üyeleri doğrudan doğruya ve gizli oyla halk tarafından seçilir. İran Meclisi 270 milletvekilinden oluşmaktadır (md.64). Burada dikkati çeken bir husus İran’da milletvekillerinin tamamının Müslüman olmamasıdır. 64’ncü madde azınlık statüsüne koyduğu Zerdüştilerin, Musevilerin, kuzeydeki ve güneydeki Ermeni Hıristiyanların bir temsilcilerinin ve Asuri ve Keldani Hıristiyanları birlikte temsil edecek bir temsilcinin Mecliste bulunmasına müsaade etmiştir. Azınlıklar toplamda beş üye ile temsil edilmektedir.<sup>183</sup> Meclisin hukuken geçerli olması, Anayasayı Koruma Konseyi’nin varlığına bağlıdır (md.93). İran İslâm Cumhuriyeti’nde Meclis’in feshi öngörülmemiştir. Bu durum sadece referandum sonucu gerçekleşebilir. Halkı referanduma çağırarak ise Rehber’in yetkisindedir.

Meclisin başlıca görevleri şunlardır: Kanun koyma (md.71), olağan kanunların açıklanması ve yorumlanması (md.73), ülkenin bütün işleri için araştırma ve soruşturma yapma (md.76), savaş gibi olağanüstü dönemlerde halkın iradesine sınırlama getirme yetkisi verme<sup>184</sup> (md.79), milletlerarası anlaşmaları onama (md.77). İran Anayasasında Meclisine; Bakanlar Kuruluna güvenoyu verme,

---

<sup>182</sup> Farsçada “Meclisi Şurayı Eslami” olarak adlandırılmaktadır.

<sup>183</sup> Zerdüştiler bir, Aşuri ve Keldani Hıristiyanlar bir, Kalımlar bir ve Ermeni Hıristiyanlar iki temsilciye sahiptirler.

<sup>184</sup> Savaş ve ya olağanüstü hallerde, meclisin onayı ile hükümet sokağa çıkma yasağı gibi çeşitli sınırlamalar getirebilmektedir. Bu sınırlamaların süresi en fazla 30 gün olup olağanüstü hallerin devamı durumunda tekrar meclisten onay almak durumundadır.

Cumhurbaşkanının ve Bakanlar Kurulunun işlevini denetleme ve gerekirse görevden alma ve Sayıştay'ı denetleme (md.54) gibi yetkileri de bulunmaktadır.

Meclisin hükümeti denetleme yetkilerinin başında güvenoyu mekanizması gelir. Anayasanın 87'nci maddeye göre Cumhurbaşkanı, Bakanlar Kurulunu kurduktan sonra başkaca bir girişimde bulunmadan önce Meclisten güvenoyu almalıdır. Görev sırasında önemli sorunlar ve ihtilaflar baş gösterdiğinde Bakanlar Kurulu için Meclisten güvenoyu istenebilir.

Meclisin hükümeti denetleme yollarından ikincisi soru usulüdür. 88'nci maddeye göre Meclisin en az dörtte birinin talebiyle Cumhurbaşkanı veya bakanlara, kendi bakanlığının işlevi hakkında soru sorulabilir. Cumhurbaşkanı veya ilgili bakan, Mecliste hazır bulunmalı ve sorulan sorulara cevap vermelidir. Bu cevap süresi, Meclisin uygun göreceği bir özür bulunmadıkça Cumhurbaşkanı için bir ay, bakanlar için on dört günü geçemeyecektir. 70'nci madde aynı zamanda milletvekillerinin gerekli görmeleri halinde bakanlara hazır bulunma yükümlülüğü yüklemiştir.

İran'da Meclis önemli bir siyasi kurum olsa da hem Rehber hem de denetleme kurumları vasıtası ile sınırlandırılmaktadır. Bu nedenle Meclis de Cumhurbaşkanı gibi Rehber ile uyum içinde hareket etme zorunluluğundadır. Meclis Kanun yapma yetkisine sahip olsa da bunların sistemin genel çizgisinin dışına çıkması mümkün değildir.

Kanun teklifleri Bakanlar Kurulunun onayı ile meclise sunulmaktadır. Aynı zamanda 15 milletvekilinin önermesi ile de kanun teklifi yapılmaktadır (md.74). Fakat Eyaletler Yüksek Şurası da kendi görev sınırları içinde teklifler hazırlayarak doğrudan doğruya veya hükümet aracılığıyla Meclise başvurabilmektedir (md.112).

Yasama organını sınırlandıran en önemli unsur, meclis kararlarının Anayasayı Koruma Konseyi'nin onayından sonra yürürlüğe girebilmesidir (md.94). Anayasayı Koruma Konseyi bir denetleme ve koruma konseyidir.<sup>185</sup> Meclis'ten Anayasaya aykırı herhangi bir kararın çıkmaması, çıktığı takdirde uygulamaya konulmaması ve hükümette yanlış uygulamaya sebep olmaması için Anayasada, Anayasayı Koruma Konseyi öngörülmüştür (md. 72 ve md. 91). Anayasayı Koruma Konseyi, Anayasayı

---

<sup>185</sup> Tahereh Ahin, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Devlet yapısı", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 43, Sayı 2, Ankara 2010, s. 89.

korumak ve alınan kararların İslami oluşunu sağlamak konusunda bir öndenetim kurumu olarak görülmelidir. Bu Konsey, Rehber tarafından seçilen yüksek din bilginlerinden altı üye ve hukukun çeşitli alanlarından olmak üzere *Yüksek Yargı Şurası* tarafından Milli Meclise sunulan ve Meclis tarafından seçilen 6 hukukçudan meydana gelir. Anayasanın 92'nci maddesine göre bu üyelerin görev süreleri 6 yıldır.

İran anayasa yargısı ödenetime yer vermiştir. Zira burada da Meclisin almış olduğu kararların yürürlük kazanabilmesi için öncelikle Anayasaya ve İslam hukukuna uygunluk denetimine tabi tutulması gerekmektedir. Meclis aldığı bütün kararları Denetim Şurasına göndermek zorundadır (md.94). Denetim Şurası kanunları 10 gün içerisinde incelemek durumundadır.

Anayasayı Koruma Konseyi'nin önemli bir diğer görevi de Cumhurbaşkanı ve milletvekili adaylarının seçimlere katılıp katılmayacağına Anayasayı Koruma Konseyi karar vermektedir (madde 99). Bu kurum ayrıca kazanılmış bir seçimi iptal etme hakkını da elinde bulundurmaktadır. Bu yetkisinden dolayı bazı düşünürlere göre seçilme hakkını Anayasayı Koruma Konseyi vermektedir.

### **c. Yürütme Organı**

60'nci madde yürütme organının, Anayasada doğrudan doğruya Rehberlik makamına bırakılmış hususlar dışında Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu tarafından yürütüleceğini öngörmüştür. Yürütme organı iki başlıdır. Bu haliyle yarı başkanlık hükümet sistemini andırmaktadır.

Rehberlik makamından sonra ülkenin en yüksek resmi makamı Cumhurbaşkanıdır ve doğrudan doğruya Rehberlik makamına bağlı konular dışında yürütme gücüne başkanlık etmek onun uhdesindedir (md. 113). Aynı zamanda Anayasanın 111'nci maddesi uyarınca yeni Rehberin tayin ve tanıtılma işlemine kadar, Rehberlik görevini geçici olarak Cumhurbaşkanı yürütür.

Cumhurbaşkanı, dört yıl için doğrudan halk tarafından seçilir ve ardı ardına yeniden seçilmesi sadece bir dönem için mümkündür (md. 114). Ancak 2004 yılında yapılan yeni düzenleme ile iki kere üst üste cumhurbaşkanlığı yapan kişi bir dönem (dört yıl) ara verilmesi şartı ile tekrar cumhurbaşkanı olarak görev yapabilir.



Cumhurbaşkanında aranan nitelikler 115'nci maddede belirtilmiştir. Buna göre, adaylar siyasi ve dini kimliği ile tanınmış kişiler içinden, İran asıllı, İran vatandaşı, tedbirli ve idareci, iyi geçmişi, güvenilir ve takva sahibi olan, İslam Cumhuriyetinin ve ülkenin resmi dininin temel ilkelerine inançlı olmalıdır. Bu durumun tespiti ise Denetim Şurasına aittir. Zira 118'nci ve 99'ncü maddelere göre Denetim Şurası seçimlere nezaret etmektedir. Denetim Şurası seçimlerin "usulüne uygun" yapıldığını onaylarsa sıra cumhurbaşkanlığı yetkisinin verilmesine gelir. Bu yetki de Rehber tarafından verilmektedir.

Seçimin nasıl yapılacağı kanunla belirlenmiştir. Cumhurbaşkanı, seçime katılanların salt çoğunluğu ile seçilir. İlk turda bu oy alınmazsa, sonraki haftanın Cuma günü ikinci kez oylamaya gidilir. İkinci oylamaya yalnızca ilk oylamada en yüksek oyu alan iki aday katılır. Seçilen Cumhurbaşkanı, 121'nci madde belirtilen andı<sup>186</sup> içer ve metni imzalar.

15'nci madde uyarınca İran devletinin diğer devletlerle olan sözleşmeleri, muvafakatnameleri, anlaşmaları ve milletlerarası birleşmeler ile ilgili anlaşmaları imzalama yetkisi, Meclis onaylamasından sonra Cumhurbaşkanıdır. 126'nci madde uyarınca Cumhurbaşkanı ülkenin program ve bütçesi ile idari ile istihdam sorumluluklarını doğrudan doğruya elinde bulundurmaktadır. Büyükelçiler, dışişleri bakanının tavsiyesi ve Cumhurbaşkanının onayı ile atanır (md. 128). Aynı zamanda kendisi, büyükelçilerin güven mektubunu imzalar ve diğer ülke büyükelçilerinin güven mektuplarını kabul eder (md.128). Devlet nişanlarını Cumhurbaşkanı verir (md.129). Anılan makamının 1989'da yapılan değişiklik sonucunda yetki alanı genişlemişse de, etkisi ancak Rehber ile uyum içinde olduğu ölçüde devlet mekanizmasına yansımaktadır.

---

<sup>186</sup> Cumhurbaşkanı'nın Anayasa'nın 121'inci maddesi gereğince etmek zorunda olduğu yemin aşağıdaki gibidir; "Rahman ve Rahîm Allah'ın Adıyla. Ben Cumhurbaşkanı olarak Kuran-ı Kerim'in huzurunda ve İran milletinin karşısında, Muktedir ve Teâlâ Allah adına, ülkenin resmî dininin, İslâm Cumhuriyeti nizamının ve Anayasa'nın muhafızı olacağıma ve bütün yeteneklerimi üstlendiğim sorumlulukların yerine getirilmesi yolunda kullanacağıma, kendimi halka hizmet ve ahlâkın güçlenmesi, hak ve adaletin yayılmasında destek olamaya vakfedeceğime, her türlü bencillikten sakınacağıma, kişilerin hürriyeti ve saygınlığını ve Anayasa'nın millete tanıdığı hakları koruyacağıma, ülke sınırlarını, siyasî, iktisadî ve kültürel bağımsızlığı gözetme yolunda hiçbir girişimden kaçınmayacağıma ve Allah'tan yardım dileyip İslâm Peygamberi'ni ve Masum İmamları izleyerek, milletin bir mukaddes emanet olarak bana bıraktığı kudreti takva sahibi ve fedakâr bir emin olarak koruyup benden sonra milletin seçtiğine tevdi edeceğime ant içerim."

122'nci madde gereğince, Cumhurbaşkanı, millet, Rehber ve Meclis karşısında sorumludur. Cumhurbaşkanı'nın millet karşısındaki sorumluluğu, Meclis karşısındaki sorumluluğudur. Çünkü Meclis, milletin "özüdür". Halk, Meclis yoluyla Cumhurbaşkanı'nı ve yürütme erkini kontrol eder. Ayrıca, Cumhurbaşkanı'nın Rehber karşısındaki sorumluluğu da, milletin karşısındaki sorumluluğundan ayrı düşünülemez.

Aynı zamanda adi suçlar hususunda, Cumhurbaşkanına yönetilen ithamlar, Meclisin bilgisi ile genel adliye mahkemelerinde incelenir (md.140). 124'ncü madde uyarınca Cumhurbaşkanı'nın yardımcıları olabilir.

Bakanlar Kurulu, yürütme organının diğer kanadını meydana getirir. 1989 Anayasa değişiklikleri ile başbakanlık sistemi kaldırılmış ve Başbakanın Bakanlar Kurulunu kurma gibi yetkileri Cumhurbaşkanına verilerek, Cumhurbaşkanının yetkileri artırılmıştır. Bakanlar, Cumhurbaşkanı tarafından atanır ve güvenoyu almak için Mecliste tanınır (md.133). Meclis'in değişmesi durumunda yeni bir güvenoyu gerekmez. Bakanların sayısı ve her birinin yetkilerinin sınırı kanun ile belirlenir. Cumhurbaşkanı, bakanları azledebilir, ancak bu durumda yeni bakan veya bakanlar için Meclisten güvenoyu alması gerekir (md.136). 136'ncı maddeye göre güvenoyu almış olan Bakanlar Kurulunun üyelerinin yarısı değişirse yeniden güvenoyu talebinde bulunulması gerekir. Bakanlar hem Cumhurbaşkanına hem de Meclise karşı sorumludur (md.137).

Bakanlar Kuruluna Cumhurbaşkanı başkanlık eder (md.134). Sadece kanunun uygulanması yürütme organının görevi olsa da, yürütme organı Meclis'e kanun teklif etmek suretiyle yasama sürecine yardım eder (md.76). Buna ek olarak, 138'inci madde gereğince: "Bakanlar kurulunun veya bir bakanın kanunların yürütülmesi için tüzükler düzenlemekle görevli olmalarına ek olarak Bakanlar kurulu yönetim görevini görmek, kanunların yürütülmesini sağlamak ve idarî kuruluşları düzenlemek için kararname ve tüzük çıkarmaya da yetkilidir. Ancak bu tasarrufların içeriği kanunların metni ve ruhuna aykırı düşmemelidir." Cumhurbaşkanı, Meclis karşısında Bakanlar Kurulunun faaliyetlerinden sorumludur (md.134).

İranlı kaynaklar ülkelerinde diğer ülkelere nazaran daha iyi bir şekilde uygulanan kuvvetler ayrılığı ilkesinin var olduğunu iddia etmektedir. Zira onlara göre diğer

ülkelerde yargı organından sorumlu bakanlar ya yasama ya da yürütme organı tarafından atanmakta olup, İran'da ise yargı organı başkanı Velayet-i Fakih tarafından atanmaktadır. Yargı organı başkanının Velayet-i Fakih tarafından atanıyor olması bu düşünürlere göre İran'da yargının bağımsız olduğunu ispat için yeterli bir göstergedir.<sup>187</sup>

İran Anayasasının 57. maddesine göre “İran İslam Cumhuriyeti’nde egemenlik güçleri Velayet-i Fakihin denetiminde yasama, yürütme ve yargı yetkisindedir. Bu güçler birbirinden bağımsızdır.” Anayasada bu açık hükme rağmen, diğer anayasa maddeleri özellikle Velâyet-i Fakihi düzenleyen Sekizinci bölüm ve devamı maddeleri irdelediğimizde, ülkede kendine has bir kuvvetler birliğinin mevcut olduğunu görülmektedir. Anayasanın 8. faslını oluşturan maddelerde, Velâyet-i Fakihe yasama, yürütme ve yargı alanlarında verilen çok geniş yetkileriyle, Cumhurbaşkanının, hükümetin ve meclisin üzerinde, bunların hepsini direkt olarak denetleme ve yönlendirme yetkisine sahip bir üst otoriteyi oluşturmaktadır. Buradan hareketle, kuvvetlerin *Velâyet-i Fakihte* toplanmakta olduğu ve kuvvetler ayrılığının söz konusu olmadığını ifade eden görüşler mevcuttur.<sup>188</sup>

İran'daki hükümet modeli kendine has bir parlamenter hükümet sistemi olduğunu düşünenler de vardır. Bu görüş sahipleri fikirlerini şu şekilde izah etmektedir: Parlamenter sistemde devletin temel organları işlevsel ve organik açıdan bir işbirliği içindedir. İran'da Bakanlar Kurulunun yasa tasarısı teklifinde bulunabilmesi işlevsellik açısından yasama ve yürütmenin işbirliği içinde olduğunu gösterir. Aynı şekilde, yürütmenin bir kanadı olan Bakanlar Kurulunun, Meclis tarafından belirlenmesini işbirliğinin göstergesi olarak kabul ederler. Parlamenter sistemin araçlarından olan güvenoyu, gensoru ve soru usullerin İran anayasa sisteminde yer aldığını da vurgulamaktadır. Millete, Rehber ve meclise karşı sorumlu (md.122) olan Cumhurbaşkanı, Meclis karşısında Bakanlar Kurulunun faaliyetlerinden de sorumludur (md.134).<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> Daha fazla bilgi için bkz: İMAM HUMEYİNİ, *a.g.k.*, (01.02.2013); Mohhamad Ali Sani Monfared, *Esteğlal Ğova Dar Ğanun Asasi Comhuri Eslami İran*, [http://www.majlesekhabregan.ir/fa/publications/mags/is\\_gv/magazines/022/03.htm](http://www.majlesekhabregan.ir/fa/publications/mags/is_gv/magazines/022/03.htm), (07.02.2013).

<sup>188</sup> Sami Oğuz, Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İrani*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 36-37.

<sup>189</sup> Ahmet Kılınç, *a.g.k.*, s.929.

#### **d. Yargı Organı**

İran siyasal sisteminde yargının önemi, Anayasa'nın giriş bölümünde, 'Anayasada Yargı' adıyla tanımlanan bölümde tanımlanır: "Yargı konusu İslam ideolojisi doğrultusunda hareket eden milletin haklarını korumak ve olası sapmaları önlemek açısından oldukça önemlidir. Bu yüzden yargı sisteminin oluşumu için, İslami adalet ilkesi ve adil ve ilkeleri iyi bilen hâkimlerin mevcudiyeti ön görülmüştür."<sup>190</sup>

Bu nedenle Anayasada yargı hususuna çok geniş yer verilmiştir. 1989 yılında Anayasa'da gerçekleştirilen değişiklikle yargı sisteminin başına "Yargı Organı Başkanı" (Reyis-e Govveye Gazaiye) getirilmiştir.

Böylelikle yargı erki Yüksek Yargı Gücü Başkanlığı ve Adalet Bakanlığı eliyle iki koldan yürütülür. Yargı organının en yüksek makamı, Rehber (Velâyet-i Fakih) tarafından 5 yıllık süre için göreve atanan, adil, yargı konularına vakıf, tedbirli ve idareci bir kişi olması gereken Yargı Organı Başkanıdır (md.157).

##### **• Yargı Organı Başkanı ve Adalet Bakanı**

Mahkeme teşkilatlarını kurmak, Yargıya ilişkin olarak İslam'a uygun yasa tasarıları hazırlamak ve hâkimleri görevlendirmek, azletmek, tayin etmek, hâkimlerin görev yerlerini ve görev konularını belirlemek, terfilerini yapmak, Yüksek Divanın başkanını ve Başsavcısını atamak yer almaktadır (md. 158 ve 162). Yargı Organı Başkanı, ülke yüksek divanının bütün üyelerini, Anayasayı Koruma Konseyi'nin üyelerinin yarısını ve İran vilayetlerindeki bütün mahkeme başkanlarını atamakla yetkilidir.

Adalet Bakanı ise, yargı organının yürütme ve yasama organları ile ilişkileri konusundaki bütün sorumluluğu üstlenir<sup>191</sup> ve Yüksek Yargı Organı Başkanının, Cumhurbaşkanıya teklif ettiği kişiler arasından seçilir (md.160).

---

<sup>190</sup> Tahereh Ahin, *İran İslam Cumhuriyetinde Kamu Yönetimi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, s. 59.

<sup>191</sup> Tahereh Ahin, *İran İslam Cumhuriyetinde Kamu Yönetimi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, s. 63.

- **Mahkemeler**

Anayasanın 61'nci maddesine göre yargı organı İslami ölçülere uygun olarak kurulmaları gereken adli mahkemeler aracılığı ile kullanılır. Şikâyetlerin resmi mercii adliyelerdir ve bunların kuruluşu ve yetkilerinin belirlenişi kanun ile olur (md.159). Hukuk mahkemeleri, ceza mahkemeleri, çocuk mahkemeleri, aile mahkemeleri ülkede yer alan ilk derece mahkemeleridir. Yukarıdaki mahkemelerin yanı sıra, Devrim mahkemeleri, İdari Adalet Divanı, Ulema mahkemeleri, Basın mahkemeleri ve Yüksek Divan İslam devriminden sonra kurulan mahkemeler olarak ortaya çıkmıştır.

- **Anayasada Yer Alan Temel Hak ve Hürriyetler**

Anayasanın üçüncü faslı milletin hakları başlığını taşır ve insan haklarına ilişkin hükümler içermektedir. 19'ncü madde, Milletin bütün fertlerinin, hangi kavim ve kabileden olursa olsun eşit haklardan yararlanacağına ve renk, ırk, dil ve benzerlerinin ayrımcılık sebebi olamayacağını hükme bağlamıştır.

20'nci madde eşitlik kavramına değinmiştir. Buna göre milletin her ferdi, kadın veya erkek olsun, Kanunun koruması açısından eşit durumdadır ve kanunun korumasından bütün insani, siyasi, iktisadi, içtimai ve kültürel ölçülere uyularak yararlandırılır.

Anayasada kadın haklarına ilişkin ise hem başlangıç metninde hem de özel bir maddede hükümler vardır: Bu madde kapsamında devlet, kadının kişiliğinin olgunlaşması ile maddi ve manevi haklarının canlandırılması konusunda görevlidir.

Somut olarak Anayasada yer alan temel hak ve hürriyetlerden bahsetmek gerekirse şunları söyleyebiliriz. Birinci kuşak haklardan, yaşama hakkı (md.20), özel hayatın gizliliği (md.21), iletişim özgürlüğü (md.25), yakalama ve tutuklamaya ilişkin hüküm (md.32), sürgün yasağı (md.32), Hak arama özgürlüğü (md.34) Anayasada yer almaktadır. Ayrıca suçta ve cezada kanunilik (md.36), lehe olan kanunun uygulanması (md.169), masumiyet karinesi (md.37), İşkence yasağı (md.38), kişinin manevi varlığına (şeref ve haysiyetine) tecavüzün yasaklanması (md.39) da Anayasada düzenlenmiştir.

İkinci kuşak haklardan ise parti, dernek, siyasi parti kurma hakkı (md.26), sosyal güvenlik hakkı (md.29), eğitim ve öğretim hakkı (md.30), ev sahibi olma hakkı (md.31) Anayasada düzenlenmiştir. Ayrıca, 43'ncü madde İran İslam Cumhuriyeti'nin iktisadi ilke olarak temel ihtiyaçların (mesken, yiyecek, sağlık, ilaç, eğitim ve öğretim) karşılanmasını, çalışma imkânı verilmesini hükme bağlamıştır.

Üçüncü kuşak haklardan çevre hakkı Anayasada dolaylı bir şekilde ifade edilmiştir. Anayasanın 50'nci maddesine göre İran Devleti, bugünkü neslin ve gelecek nesillerin, içinde gelişime yönelik bir toplum hayatı sürmeleri için gerekli yaşama çevresini korumakla görevlidir.

- **Halkın Yönetime Katılması**

Devrim sonrası Humeyni, vasiyetnamesinde halka, toplumsal meselelerde, özellikle Cumhurbaşkanı, milletvekili, Rehber veya Hübregan Meclisi üyesi seçimi gibi meselelerde, bir kenara çekilerek sorumsuz kalmamalarını vasiyet etmiştir. Özellikle Rehberi seçecek olan Hübregan Meclisinin seçimine katılmamanın İslam hukuku kuralları çerçevesinde manevi yaptırıma sebep olacağını ifade etmiştir.<sup>192</sup>

Somut olarak halkın yönetime katılım etmesi hususu Anayasanın 59'ncü maddesinde düzenlenmiştir. Çok önemli ekonomik, sosyal ve kültürel sorunlarda yasama gücünün halkoyu ve doğrudan doğruya halkın oyuna başvurma yolu ile kullanılması mümkündür. Halkın oyuna başvurma talebi Meclis üye tam sayısının üçte iki çoğunluğunun kararı ile gerçekleşir.

Halkoyuna başvurma dışında, yasama organı olan İslami Şura Meclisi (Meclisi Şurayı Eslami) üyelerinin seçilmesi, genel oy ile gerçekleşir. Aynı şekilde Cumhurbaşkanı da halk tarafından gizli oyla seçilmektedir. 108'nci maddeye göre devletin çok önemli yetkilerini bünyesinde barındıran Rehberlik makamını seçecek olan kurul (Hübregan Meclisi) da halk tarafından belirlenmektedir.

Burada dikkati çeken bir husus da İran'da oy kullanma yaşının 15 olmasıdır. Esas itibariyle burada da İslam hukuku prensibi yer almaktadır. Zira İslam hukukuna göre de ergin olan kişinin artık fiil ehliyetine sahip olduğu zikredilebilir.

---

<sup>192</sup> Ruhullah Musavi Humeyni, *Vasiyatname Siyasi Elahi Emam Khomeyni*, <http://quran.khuisf.ac.ir/Dorsapax/userfiles/file/vasiyat-emam-khomini.pdf>, (07.02.2013).

İran’da halkın yönetime katılım etme yollarının olmasının nedenlerinden biri İslam hukukundaki şura prensibidir. Devrim sonrası İslami esaslara göre kurulan İran devleti, İslam hukukunun şura prensibini olabildiğince kullanmaya çalışmıştır.<sup>193</sup>

Halkın yönetime bu kadar çok çeşitli yollarla katılabilmesine rağmen, “*demokrasi*” ifadesi hiçbir şekilde yer almamıştır. Bunun sebebi, Humeyni’nin bu kelimeyi yasaklamasıdır. Humeyni’ye göre<sup>194</sup> “İslam’ı istiyorsak, demokrasi istediğimizi belirtmeye gerek yoktur, zira İslam her şeydir ve eksiksizdir.”

## 2. İran Siyasal Sistemine Özgü kurumlar

### a. Fakihler Meclisi (Hübregan)

Rehber’in tayin ve denetlemesi için gerekli şartları<sup>195</sup> taşıyan fakihlerden oluşan bir meclistir. Bu meclisin üyeleri doğrudan halkoyuyla seçilir. Her il, bir milyon kişi için bir aday çıkarma hakkına sahiptir ve buna göre meclis üyelerinin sayısı nüfusa göre değişiklik göstermektedir.<sup>196</sup> Hâlihazırda dördüncü dönemin son yılını geçiren Hübregan meclisinin 93 üyesi bulunmaktadır.<sup>197</sup>

Velayet-i Fakih makamını belirleme ve seçme görevi Hübregan Meclisinin görevlerindedir. Kurulduğu tarihten bu yana toplamda iki karar bu meclisten çıkmıştır. Birincisi 1985 yılında Humeyni’nin veliahdı olarak Hussein Ali

---

<sup>193</sup> Şura ve meşveret, İslâm’da özenle üzerinde durulan konulardandır. Kuran’da şura, Peygamber ve müminlerin sıfatlarından sayılmıştır. İran Anayasa’sında da meşveret, defaten vurgulanmış olup, Meclis’in kendisine ek olarak, köy ve kasabalarda bile sanayi ve tarım gibi alanlarda şura birimleri oluşturulması yönüne gidilmiştir. Hatta özel durumlarda ülkeyi Rehberlik Şurası yönetir.

<sup>194</sup> Ahmet Kılınç, *a.g.k.*, s.940.

<sup>195</sup> Bu şartlar anayasada net bir şekilde belirtilmemekle beraber, diyanet ve fıkıh bilimine hâkim olmak aranan şartların en başına gelmektedir.

<sup>196</sup> MOİ, *Ganun Entekhab Macles Khobregan*, <http://www.moi.ir/portal/File/ShowFile.aspx?ID=8265d409-0205-4dd4-ab1e-00497cd4c72d>, (28.06.2013).

<sup>197</sup> 2015 yılında yapılacak olan beşinci dönem seçimlerinde üye sayısının en az 164 kişiye yükselmesi beklenmektedir. Daha fazla bilgi için bkz: <http://www.majlesekhubregan.ir/fa/MajlesMemberList.html?CategoryItemID=1006>, (03.08.2014).

Montazeri'nin<sup>198</sup> seçilmesi ve ikincisi ise 1989 yılında Ali Hamaneyi'nin Rehber olarak seçilmesi kararıdır.<sup>199</sup>

Hübrekan Meclisinin seçimleri her 8 yılda bir yapılmaktadır. Günümüze dek dört kez seçim yapılmış olan<sup>200</sup> Hübrekan Meclisi için 2015 beşinci kez seçim sandıklarının başına gidilecektir.

### **b. Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi<sup>201</sup>**

Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi 1988'de Humeyni'nin talimatı ile kurulmuştur. Devrimin hemen ardından Meclis ve Anayasayı Koruma Konseyi arasında sürekli anlaşmazlıklar baş göstermiştir. Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi bu krizin çözümü için oluşturulmuş; Meclis ve Anayasayı Koruma Konseyi arasındaki anlaşmazlıklar konusunda karar verme yetkisine sahiptir. Meclis üyeleri, Anayasayı Koruma Konseyi tarafından kendisine geri gönderilen yasanın kabul edilmesinde ısrar ederse Anayasanın 112'nci maddesine göre, konu Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi'ne taşınır. Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi konu hakkındaki raporunu hazırlayıp onaylanmak üzere Rehberine arz eder.

Amacı, devlet mekanizması içinde siyasal kurumlar arasında anlaşmazlığı ortadan kaldırarak uyum ve eşgüdümü sağlamaktan dolayı sistemin uzlaştırıcı rolünü üstlenmiştir. Bu konsey İran siyasal sistemindeki önemli karar verici mekanizmalardan sayılmaktadır. Zira uzlaştırıcı işlevinin ötesinde rejimin karşı karşıya olduğu ideoloji ve gerçeklik çelişmesini çözme amacını taşır. Kuruma ayrıca devletin bütün organlarını denetleme ve dini lidere rapor halinde sunma yetkisi verilmiştir.

Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi üyeleri Rehber tarafından atanmaktadır ve sayıları değişmektedir (md.112).

---

<sup>198</sup> Hussein Ali Montazeri (1922 – 19 Aralık 2009); Humeyni'nin yol arkadaşı ve Hamaneyi'nin de hocasıdır. Velayet-i Fakih kavramı onun önerisi sonucunda anayasada yerini almıştır. Ancak daha sonra siyasi mahkûmların öldürülmesi konusunda hükümete karşı düşmüş ve hükümeti en çok eleştirenlerin başına yerini almıştır. Karşıt görüşleri ve hükümeti onaylamaması sonucunda veliahtlık makamından istifa edip altı yıl ev hapsinde hayatını sürdürerek 2009 yılında vefat etmiştir.

<sup>199</sup> Markaz Motaleat va Pasokhgooyi Be Şobahat, <http://www.andishegom.com/Files/faq.php?level=4&id=4102&urlId=1402>, (28.06.2013).

<sup>200</sup> İRDC, <http://www.irdc.ir/fa/calendar/40/default.aspx>, (25.06.2013).

<sup>201</sup> Farsçada "Mecmei Teşhise Maslahatı Nizam" olarak adlandırılmaktadır.



### **c. Milli Güvenlik Yüksek Konseyi**

İran siyasi sisteminin önemli kurumlarından biri Milli Güvenlik Yüksek Konseyi'dir. Milli Güvenlik Yüksek Konseyinin kuruluş amacı İslam Devrimini korumak, milli menfaatleri temin etmek, ülkenin toprak bütünlüğünü ve egemenliğini sağlamak olarak tanımlanmıştır (md.176). Bu kurumun görevi Rehber tarafından belirlenmiş genel politikalar çerçevesinde ülkenin güvenlik, istihbarat ve savunma politikalarına yön vermek ve bütün siyasi, toplumsal, kültürel ve ekonomik çalışmaları söz konusu güvenlik ve savunma politikaları ile uyumlu hale getirmektir. Diğer görevi ise iç ve dış tehditlere karşı ülkenin maddi ve manevi olanaklarından yararlanmaktır.<sup>202</sup>

Milli Güvenlik Yüksek Konseyi İran'ın en üst güvenlik, savunma ve istihbarat makamı sayılmaktadır. Genelkurmay Başkanı, silahlı kuvvetler komutanları, Bütçe ve Planlama Teşkilatı başkanı, dini liderin iki temsilcisi, Devrim Muhafızları komutanı ve dışişleri, içişleri ve istihbarat bakanları bu kurumun üyelerini oluşturmaktadır.

Konseyin başkanlığını Cumhurbaşkanı yapsa da en önemli yetkilisi sekreteryasıdır. Rehber ile organik ve düzenli bir ilişkisi vardır. Kararları Rehber tarafından onaylandıktan sonra yürürlüğe girmektedir (İran İslam Cumhuriyeti Anayasası md. 176).

### **B. Mısır**

Ortadoğu'nun tarihi derinliklerine sahip Mısır'da, defalarca anayasa çalışmaları yapılmıştır. Mısır 1922'de İngiltere'den bağımsızlığını aldığından bu yana kitlelerin hak arayışları sonucu çeşitli hükümetlerin deneyimi ile karşı karşıya kaldı. Bu sebepten İran ve Arabistan'dan farklı olarak anayasa konusunda istikrar gösterememiş ve referandumlar ülkesi olarak karşımıza çıkmıştır. Mısır'ın anayasa süreci Ek 4'de verilmiştir.

---

<sup>202</sup> Kurum ülkenin yüksek önem arz eden iç ve dış politika meselelerini takip etmektedir. Nükleer program, ABD ve İsrail ile ilişkiler gibi rejim için hayati güvenlik konuları yetki alanına girer. Nitekim mevcut nükleer diplomasi bu kurum tarafından yürütülmektedir.

Bu çalışmanın veri toplama ve analiz süresi boyunca Mısır iki farklı anayasa deneyimi ile gündemi meşgul etmiş ve sürekli çeşitli değişikliklerle karşımıza çıkmıştır. Bu değişiklikleri takip etmekle beraber 2012 ve 2014 anayasalarını çalışmamızın temel kaynağı olarak ele alınmamıştır. Bunun sebebi ise 2012 anayasasının inişli çıkışlı süreci ile sadece bir yıl için yürürlükte kalabilmesi<sup>203</sup> ve 2014 anayasasının çalışmamızın son dönemine denk düşmesi ve kendi sınavını verememesidir. Ancak 2012 ve 2014 anayasalarının kısa değerlendirilmesi Ek 5’de verilmiştir.

Bu çalışmada 1971-2011 yılları arasında birkaç değişiklik ile beraber yürürlükte kalmayı başarmış anayasa temel alınmıştır. 1971 anayasası Mısır’ın en uzun süreli anayasası özelliğini taşıması ve Mısır’ın siyasal sisteminin temelini oluşturması nedeniyle 2011 yılında yürürlükten kalkan Anayasa temel alınacaktır.

Mısır 1971 anayasasının 184 maddesi 4 bölümde bir araya gelmiştir.<sup>204</sup> Bölüm başlıkları aşağıdaki gibidir;

1. Ülke
2. Toplumun temel esasları
  - a. Ahlaki ve sosyal esaslar
  - b. Ekonomik esaslar
3. Sorumluluklar, haklar ve genel özgürlükler

---

<sup>203</sup> Muhammed Mursi’nin 3 Temmuz 2013’te askeri darbe ile görevinden uzaklaştırılması, Mısır’da 25 Ocak 2011’deki devrimin ardından gerçekleşen dönüm noktalarından birisidir. Eski rejimin destekçileri ile devrimin gidişatından memnun olmayan iç ve dış aktörlerin arka çıktığı Mısır ordusunun bu hamlesi neticesinde devrimin demokratikleşme anlamındaki kimi kazanımları ciddi anlamda tehlikeye girmiştir. Mursi’nin görevden alınmasını ve demokratik haklarının çiğnenmesini kabullenmeyen milyonlarca Mısırlı, anayasa yazım sürecine de karşı gelerek sürekli düzenlenen protestolarla bu muhalefeti canlı tutmuştur. 30 Haziran’da düzenlenen Mursi karşıtı gösterilere katılan 6 Nisan Hareketi gibi bazı gençlik örgütleri ve askerler otoriter tutumunu kabullenmeyen birçok toplumsal hareket de anayasa metnine karşı çıkarak referandumda boykot kararı almış ve darbe kadrolarının anti-demokratik ajandalarını engellemeye çalışmışlardır. Tüm bu muhalefete kulak asmayan geçici yönetimin düzenlediği referandumda anayasa metni kabul edilmiştir. Ancak, birçok toplumsal grubun boykot etmesi neticesinde %38’lerde kalan katılım oranı ve oylama sırasında hukuksuzlukların yapıldığı iddiaları, referandumun meşruluğunun sorgulanmasına neden olmuştur. Bkz: Sabah İnternet Gazetesi, 24.11.2012, <http://www.sabah.com.tr/Dunya/2012/11/24/misirda-mursiye-anayasa-ofkesi>, (21.06.2013); Zaman İnternet Gazetesi, 16.01.2014, [http://www.zaman.com.tr/yorum\\_misirin-yeni-anayasasi-tekrarlanan-yanlislar\\_2193650.html](http://www.zaman.com.tr/yorum_misirin-yeni-anayasasi-tekrarlanan-yanlislar_2193650.html), (07.03.2014).

<sup>204</sup> Mısır Arap Cumhuriyeti 1971 Anayasası.

4. Kanun hükmünün doğruluğu
  - a. Devlet başkanı
  - b. Yasama (Halk Meclisi)
  - c. Yürütme
    - i. Cumhurbaşkanı
    - ii. Devlet
    - iii. Ülkenin iç yönetimi
    - iv. Milli uzman şuralar
  - d. Yargı
  - e. Anayasa yüksek mahkemesi
  - f. Sosyal savcı
  - g. Silahlı kuvvetler ve milli müdafaa şurası
  - h. Polis

Anayasanın giriş bölümünde yer alan Anayasal Bildirgede dört temel hedefe vurgu yapılmaktadır. Ülkede adalete dayalı barışın tesisi, Mısır ulusunun Arapların bir parçası olduğu gerçeğinden hareketle ve tarihin çağrısı ve kaderin talebi doğrultusunda Arap birliğinin kurulması, hayat standardının geliştirilmesinde sürekliliğin sağlanması ve Mısır halkının özgürlüğü, bu Bildirgenin unsurlarını oluşturmaktadır.

Mısır 1971 anayasası kazuistik sayılabilecek bir anayasadır. İran anayasası gibi devlet binalarının taşınmasına kadar ince ayrıntılarla donanmış olmasa da asla Arabistan anayasası gibi bir çerçeve anayasası değildir. Aynı zamanda yumuşak sayılan bir anayasadır. Anayasada hiçbir maddenin değiştirilemezliği yoktur keza 1980, 2005, 2007 ve 2011 yıllarında çeşitli maddeleri değiştirilmiştir.

Mısır anayasasının ikinci maddesinde ülkenin resmi dinini İslam olarak tanımlayıp kanunların temel dayanağı olarak İslam şeriatını göstermiş olmakla beraber birinci maddede Mısır Arap Cumhuriyetinin halkın birleşmiş iradesinde

sosyalist-demokratik bir ülke olarak tanımlanmaktadır. Egemenlik sadece halka ait olup, halk yetkinin kaynağı olarak kabul edilmektedir. Mısır Arap Cumhuriyeti'nin politik sistemi ise kanunlar çerçevesinde kurulan partilerden oluşan çok partili bir sistemdir.

## **1. Devletin Temel Organları**

Mısır'da yönetim iki koldan yürümekte olup devlet başkanı cumhurbaşkanıdır. Yürütme organına nezaret işi onun yetkilerinden olup başbakan ve bakanlar kurulu ile beraber iki kollu bir yönetim şekli ile ülkeyi idare etmektedirler. Yasama halk meclisi tarafından yapılmaktadır. Bu yapıların ayrıntılarına değinelim.

### **a. Cumhurbaşkanı**

Anayasa'ya göre devletin başı cumhurbaşkanıdır. Cumhurbaşkanı öncelikle halk egemenliğini benimsemek, Anayasa'ya ve hukukun üstünlüğüne saygı duymak, ulusal birliği ve sosyalist kazanımları korumak ve kamu kurumlarının organize biçimde ulusal hedeflere ulaşmak amacıyla koordineli çalışmasını sağlamakla yükümlüdür.

Cumhurbaşkanının Mısır'lı bir aileden olması ve 40 yaşından küçük olmaması ön koşuldur (md. 75). Başkanın, Halk Meclisinin 1/3'ü tarafından aday gösterilmesi ve bahse konu Meclis üyelerinin 2/3'ünce seçilmesi gerekmektedir. Akabinde ise halk oylamasına gidilmektedir. Cumhurbaşkanı 6 yıllığına seçilmekte olup, yeniden seçilmede herhangi bir sınır bulunmamaktadır (md. 76,77).

Cumhurbaşkanı Anayasa'da geniş yetkiler ile donatılmış olması nedeniyle, idare sistemi yarı başkanlık olarak tanımlanabilir. Bu yetki ve görevlerin en temel olanları aşağıda sıralanmaktadır.

- Anayasa ile kendisine tanınmış yürütme erkini kullanmak,
- Hükümet ile beraber devletin genel politikasını belirlemek ve uygulamak,
- Gerekli gördüğünde referanduma gidilerek Parlamenti'ni fes etmek,
- Bakanlar Kurulu üyelerini atamak veya görevden almak,

- Sivil ve askeri görevliler ile diplomatik temsilcileri atamak veya görevden almak,
- Kanunların uygulanmasına yönelik düzenlemeler yayımlamak,
- Denetim düzenlemeleri yayımlamak,
- Kamu hizmetleri ve çıkarlarının organize edilmesine yönelik kararlar almak,
- Olağanüstü Hal uygulamasını belirlemek,
- Bakanların yargılanmasına karar vermek,
- Devlet Başkanlığı yanında, Polis idaresi ve Askeri idarenin başkanlığını yapmak,
- Şura Meclisinin 1/3'ünü atamak,
- Halk Meclisinde maksimum 10 kişiye kadar üye atama yetkisine sahiptir.

#### **b. Yasama (Halk Meclisi ve Şura Meclisi)**

Anayasada Halk Meclisinin üye sayısı minimum 350 olarak belirlenmiştir. Toplam üye sayısının yarısı tanımı kanunla yapılacak olan çiftçi ve işçilerden oluşmak zorundadır. Üyeler 5 yıllığına ve gizli oyla seçilir.

Halk Meclisi yasama erkine sahiptir. Bunun yanı sıra, genel bütçe, ekonomik ve sosyal kalkınma planları ve devletin genel politikasının onaylanmasından sorumludur. Parlatentonun yarısının çiftçi ve işçilerden oluşma zorunluluğu ve Başkanın Parlamento üzerindeki müdahale etme yetkisi, yasama erkinin icrasının etkinliğini düşürmektedir.

Şura meclisi ise yasama yetkisi olmamakla beraber Anayasa değişiklikleri, Kanun taslakları, sosyal ve ekonomik kalkınma plan taslakları, barış anlaşmaları, Başkan tarafından halk meclisine gönderilen kanun taslakları gibi önemli konularda danışmanlık vermesi öngörülmüştür.

Şura meclisi en az 132 üyeden oluşur ve altı yılda bir seçim yapılır. Üyelerin 2/3'ü gizli oyla seçilir ve gizli oyla seçilenlerin %50'si işçi ve çiftçilerden olmak zorundadır. Meclis üyelerinin 1/3'ü Başkan tarafından atanır. Danışma Meclisi üyeliği maksimum 6 yıla kadar olabilir. Ancak, atanan veya seçilenlerin %50'si her üç yılda bir yenilenir (md. 87).

Şura Meclisi 1952 ve 1971 devrimlerinin prensiplerini korumak, sosyal barış ve ulusal birliğin sağlanması yönünde çalışmak, demokratik sosyalist sistemi derinleştirmek, sosyalist kazanımları, toplumun temel bileşenlerini ve değerlerini korumak ve kollamak amacıyla oluşturulmuştur. Cumhurbaşkanı Danışma Meclisini fes etme yetkisine sahiptir.

### **c. Yürütme (Bakanlar Kurulu)**

Başbakan, başbakan yardımcıları, bakanlar ve onların yardımcılarında oluşmaktadır. Yürütme erkinin kullanımı ve idarenin işletilmesinden sorumludur. Bakan olabilmek için en az 35 yaşında olmak gerekmektedir. Başbakan dâhil toplam 35 bakanlık öngörülmüştür. Bakanlar Kurulunun görevleri aşağıdaki gibi özetlenebilir.

- Cumhurbaşkanının yayımladığı kanun ve kararlar çerçevesinde ve devlet başkanı ile koordineli olarak genel politikaların belirlenmesi ve uygulanması,
- Bakanlıkların ve ilgili birimlerinin işlerinin yönetilmesi, koordinasyonu ve denetimi,
- Kanunlar çerçevesinde idari ve yürütme kararlarının yayımlanması ve uygulanmasının denetlenmesi,
- Taslak kanun ve kararlar hazırlanması,
- Genel kalkınma planlarının hazırlanması.

#### **d. Yargı**

Anayasa'ya göre yargı sistemi ve hâkimler bağımsızdır. Hukuki sorunlar niteliğine göre oluşturulmuş mahkemeler tarafından incelenir ve sonuçlandırılır. Mahkemelerin en üstünde bir Anayasa Mahkemesi bulunmaktadır.

Anayasada, İslami kuralların hukukun temel kaynağı olacağı yer almaktadır. Bunun yanı sıra Mısır'ın hukuki yapılanmasında, Yunan hukuku, Batı hukuku, hatta Firavunlar dönemi geleneklerinin geçerli olduğu ifade olunmaktadır. Son dönemde medeni hukuka doğru önemli çalışmaların yapıldığı dikkat çekmektedir. İslam hukuku daha çok aile içi ilişkilerde ve miras işlerinde geçerli olmaktadır. Ticaret ve uluslararası ilişkilerde modern hukuk kuralları geçerliliğe sahip bulunmaktadır.

Yüksek anayasa mahkemesi Mısır'daki en yüksek mahkeme olup yasa ve düzenlemelerin anayasaya uygunluğu gözden geçirir. Genel yargı mahkemeleri ise Yargıtay, istinaf mahkemeleri, ilk derece mahkemeleri ve ilçe mahkemeleridir. Bu mahkemelerin her birinin ceza ve hukuk dalları vardır. Yargı sisteminin bağımsızlığını sağlamak ve dışarıdan müdahaleleri önlemek üzere Yüksek Hâkimler Kurulu oluşturulmuştur.

#### **C. Suudi Arabistan**

Suudi Arabistan Krallığı'nın siyasal sistemini incelerken birincil kaynak olarak 1992 Suudi Arabistan Anayasasından yararlanılmıştır. Suudi Arabistan'da siyasal sistemin odağı "kral"dır. Kral, hükümetin ve devletin başıdır.

Yirminci yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkan bölgesel ve küresel değişimler, birçok ülkeyi arzularının dışında yenilenmeye doğru itekledi. Bu değişimlerin başında yeni oluşumlara göre anayasa düzenlemesi veya oluşturulması olmuştur. Suudi Arabistan da bu çemberin dışında kalamamış, siyasal, sosyal ve kültürel açıdan gerekli altyapıya sahip olmamasına karşın 1992 yılında anayasasını oluşturmuş ve onaylamıştır.

83 maddeden oluşan Arabistan anayasası aşağıdaki bölümlerle başlıklandırılmıştır;

##### **1. Genel esaslar**

2. Saltanat
3. Suudi ailenin özellikleri
4. İktisadi usuller
5. Haklar ve görevler
6. Hükümet makamları
7. Ekonomik işlemler
8. Nezaret heyetleri
9. Genel kurallar

Arabistan anayasası incelendiğinde çerçeve bir anayasa ile karşı karşıya olunduğu anlaşılmaktadır. Anayasanın maddeleri genellikle bir veya iki kısa cümleden oluşmakta olup genel esaslara değinmektedir. Buna karşın sert (katı) bir anayasa olduğu da bir gerçektir. 3 maddeden oluşan dokuzuncu bölümün tamamı anayasa maddelerinin değışmezliğı ile ilgilidir.

Buna göre 7. maddenin dışına çıkmadan<sup>205</sup> savaş veya acil durumlar dışında anayasanın herhangi bir maddesi askıya alınamaz ve anayasanın son maddesine göre anayasa sadece padişahın emri ve onayı ile değıştirilebilir.<sup>206</sup>

Anayasanın birinci maddesine göre Arabistan bir İslami Arap devletidir. İslam dininin benimsenen Arabistan'da, anayasanın temeli kuran ve peygamber sünnetidir. Arabistan'da konuşulan dil ise Arapçadır. Vehhabilik, Suudi Arabistan'da resmî mezhep konumunda olmakla beraber anayasada hiç konu olmamıştır. Anayasanın üstüne basa basa gösterdiği dayanak kuran ve peygamber sünneti ve şeriattır.<sup>207</sup>

Anayasanın birinci ve beşinci maddeleri ile Arabistan devleti teokratik monarşi olarak belirlenmiştir. Padişah ülkenin en üst makamı olup bir şekilde tüm maddeler ona bağlanmıştır. Modern dönemde düzenlenen anayasa aslında Arabistan'ın süre

---

<sup>205</sup> Suudi Arabistan'da hükümetin gücü Kuran'ı kerim ve peygamber sünnetinden kaynaklanmaktadır. Bkz: Arabistan anayasası 7. madde Mart 1992.

<sup>206</sup> Arabistan anayasası madde 81,82 ve 83, Mart 1992.

<sup>207</sup> Farklı alanlarda düzenlenen maddelerde İslam şeriatına dikkat çekmek ile beraber madde 7, 8, 17 ve 23 birebir anayasa dayanağı ile ilgilidir.



gelen düzeninde herhangi bir değişikliğe yol açmamıştır. Tüm maddeleri padişahın onayına bırakılmış olan Arabistan anayasası tüm vatandaşlardan peygamber sünneti doğrultusunda biat ve itaat beklemektedir.<sup>208</sup>

## 1. Devletin Temel Organları

Suudi Arabistan'da seçilmiş bir parlamento, siyasi partiler ve seçim sistemi yoktur. Tüm atamalar ve görevlendirmeler padişahın isteği ve onayı ile gerçekleştirilmektedir. Halk her daim itaatkâr ve vefakâr davranmak durumundadır.<sup>209</sup> Böyle bir sistemin açıktır ki incelenecek ve araştırılacak pek fazla bir alanı yoktur ancak çalışmanın bütünlüğü açısından kısaca değinmekte yarar vardır.

### a. Padişah (Monarşi)

Anayasayı ikinci bölümü monarşi ve üçüncü bölümü ise Suud ailesine ayırmıştır. Saltanatın teokratik oluşu ve Abdülaziz el-Suud'un torunları ile devam edeceği anayasada hükme bağlanmıştır. Her padişah kendisinden sonra geleni hayatta iken, Kuran ve sünnete göre seçmekte olup karmaşanın önüne geçmektedir (md.5).

Padişah üç erkin başı olup aynı zamanda başbakan ve cumhurbaşkanıdır. Ayrıca tüm makamların atanması padişahın isteği ile gerçekleşmektedir.

### b. Yasama

Yasa çıkarma ve düzenleme bakanlar kurulu ve tabii ki padişah tarafından yapılmaktadır. Yasalar bakanlar kurulunun incelemeleri sonucunda padişaha sunulur ve padişahın isteği doğrultusunda onaylanıp resmi gazetede yayımlandıktan sonra yürürlüğe girer.

1992 yılında 60 kişiden oluşan bir danışman meclisi kurulmuştur.<sup>210</sup> Bu meclisin amacı padişaha danışmanlık görevi yapmaktır. Ancak bu danışmanlık yasa

---

<sup>208</sup> Abdullah Al-Turaiqi, *The Political System Of Saudi Arabia*, Ghainaa Yayınları, Birinci Baskı, Riyad 2008, s. 39.

<sup>209</sup> Eğitim, sağlık, çevre, barınma, iletişim ve tüm sosyal haklar başlık olarak anayasada yer almış olsa da aslında hepsi için "devlet yapar veya çabalar" şeklinde genel ifadelerle geçirilmiştir. Bkz: Arabistan anayasası 5. Bölüm madde 23-43, Mart 1992.

<sup>210</sup> 2001 yılında bu meclisin üye sayısı 120 kişiye ve 2012 yılında ise 150 kişiye yükselmiştir. Bkz: IRINN, *Zanane Arabestan Be Macles Maşverati Miravand*, <http://www.irinn.ir/news/6096/%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86->

önerisinde bulunma şeklinde değildir. Meclis iç ve dış politikalarına karışma hakkına sahip olmadığı gibi onay veya ret hakları da yoktur. Ayrıca azınlıkların temsil edilmemesi bir diğer dikkat çekici noktadır (md. 56,58).

Bu meclisin feshedilmesi herhangi bir sebebi olmadan padişah tarafından mümkündür (Suudi Arabistan 1992 Anayasası md.57).

### c. Yürütme

Yürütme organı padişah ve bakanlar kurulu tarafından yönetilmektedir. 40 kişiden oluşan bakanlar kurulu padişahın emri ile şehzadeler arasından seçilir. Görev süreleri 4 yıl olup tekrarlanması koşulsuzdur.<sup>211</sup> Padişahın isteğine bağlı olarak kurulun feshi ve yeniden oluşumu gerçekleşebilmektedir. Bakanlar kurulunun danışman meclisinden farklı olarak padişahın emri ile uygulama yetkisine de sahip olmalarıdır ancak başbakanın padişah olduğunu unutmamak gerekir.

### d. Yargı

Yargı organı anayasada bağımsız olarak yer almaktadır. Hükümlere kimsenin müdahale edemeyeceği gerçeğine karşın yargı makamlarının atanma ve azil işlemleri padişahın emri ile gerçekleşmektedir. Yargı tarafından verilen hükümlerin uygulama hakkı padişahın veya onun vekilindedir (Suudi Arabistan Anayasası md.48,50). Mahkemelerde hükümlerin dayanağı Vehhabi ekolün hukuk mektebidir.<sup>212</sup>

Şer'i meselelerle ilgili davalar şeriat mahkemelerinde ele alınmaktadır. Vergi işlemleri, şirket işleri ve elektrik, gaz ve su gibi modern hayata ilişkin meselelerde davalara idari mekanizmalar bakmaktadır. Yerel mahkemelerin ağır suçlarla ilgili olmayan kararlarının temyiz edilip edilmeyeceğine Adalet Bakanlığı, ağır suçların temyiz edilip edilmeyeceğine ise üç hâkimden oluşan bir kurul karar vermektedir.

---

<http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=1656>; <http://www.islamquest.net/fa/archive/question/fa154>, (03.08.2014).

<sup>211</sup> Saleh Mustafa İslam, *Suudi Arabistan'ı Tanıyınız*, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1961, s. 127-128.

<sup>212</sup> Vehhabi ekolü 1926 yılından bu yana Suudi Arabistan'ın hukuk sisteminin temel taşıdır. Vehhabilik ekolüne göre, sonradan eklenen her türlü düşünce ve uygulama olarak tanımlanan bidatleri reddetmiş ve modernleşmeyi, yozlaşma olarak kabul etmiştir. Daha fazla bilgi için Bkz: <http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=1656>; <http://www.islamquest.net/fa/archive/question/fa154>, (08.04.2014).

Ülkede biri Riyad'da, diğeri ise Mekke'de olmak üzere iki temyiz mahkemesi mevcuttur. İdam cezasında ise temyiz söz konusu olmayıp, son kararı Kral vermektedir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SİYASAL İSLAM VE SOSYAL ADALET

Bir önceki bölümde de anlatıldığı gibi siyasal İslam kavramı Muhammed ile birlikte kavim üstünlüğü hâkim olan bir ortamda ortaya çıktı. Öncelikle dini bir lider olarak kendini tanıtan Muhammed, Medine halkının da desteğini alarak bir devlet kurdu ve bu şekilde sadece kavramsal niteliği olan bir olguya gerçekçi bir yapı kazandırdı.

Siyasal İslam konusunda yapılan eleştirilerin çoğunluğunu uygulama düzeyindeki İslami hükümetlere yönelik olduğunu görebiliyoruz. Başka bir deyişle Din (kavram), Yapı (mezhep) şekline dönüştüğünde ortaya çıkan değişiklikler ve farklılıklar dikkat çekmeye başlar. Özellikle İslam mezhep boyutunda çok farklı dallara ayrılmıştır. Bu dallanma Muhammed zamanından başlayıp günümüze dek devam etmektedir.

Teokratik İslami hükümet Peygamber zamanında oluşup Emevi, Abbasi ve Osmanlı dönemlerinde yarı teokratik bir hal almışken, Osmanlı devletinin dağılması ile beraber ülkeler bazında çok farklı hallere bürünmüş oldu.

Siyasal İslam'ın farklı şekillere bürünmesiyle beraber içinde barındırdığı sosyal adalet kavramının da değişikliğe uğramasına sebebiyet verdi. Bu değişikliği taşıdığı özellikler açısından değerlendirmek iki şekilde mümkündür. Bunlardan birincisi münferit kavramsal bir değerlendirme olarak ele alınırken ikincisi yapı açısından İslami siyaset ve sosyal adalet arasındaki ilişkiyi incelemektir.

Bu çalışmanın temel kapsamı İran, Mısır ve Suudi Arabistan ülkelerini incelemek olduğundan dolayı, öncelikle kısaca sosyal adalet kavramını İslami akımlar açısından ele alarak daha sonra anlatılan bilgiler ışığında “sosyal adalet”i İslami ülkelerin siyasetlerinde değerlendirmeye alınacaktır.

İran, Mısır ve Suudi Arabistan Müslüman ülkelerinde siyasal açıdan sosyal adalet mefhumunu incelemek amacı taşıyan bu çalışma için öncelikle Muaviye ile başlayıp Osmanlı'nın çöküşüne kadar gelen tarihsel zamanı aslında bir tek tarihi blok olarak değerlendirmeyi unutmamalıyız. İslam dünyası bu tarihsel blokta yegâne iki devlet anlayışı üretmiştir; “bunlar Şii imamet mitolojisi” ve “Sünni saltanat ideolojisi”dir.

Bu iki anlayışın devlet idaresinde ve siyasa belirleme faktörlerinin önem sıralarında muhakkak ki farklılıklar söz konusu dur. Bu farklılıklar çerçevesinde Muhammed dönemi ve sonrasındaki adalet mefhumuna kısaca hatırlamak yararlı olacaktır.

Geçen 1435 yıllık İslam tarihinde sosyal adalet düşüncesinin oluşumu ve inşası sürecinde Seyyid Kutub, Hz. Ali, Motahhari vd. gibi isimlere rastlıyoruz. Yol gösteren düşüncelerin incelemesi ile beraber; adaletin tahakkukunu örnek ülkelerde incelemek üzere kriterler (model) belirlenecektir.

## **I. İSLAM'DA SİYASAL AÇIDAN SOSYAL ADALETİN İNCELENMESİ VE MODEL SEÇİMİ**

Her insanın kafa yorduğu özellikle de her dönemin düşünürleri tarafından çok fazla kafa yorulan konulardan biri adalet olmuştur. Batıda, klasik dönemden günümüze çeşitli filozoflar (Aristo ve Platon gibi) ve özellikle John Rawls'un düşüncelerinde bu konu çalışmaların ilgi odağıdır.

İslam kültüründe de Kuran'ın inmesinden günümüze dek İslam filozoflarının çalışmalarında sosyal adalet edebiyatının çok geniş bir yer kapladığı görülür. İslam açısından sosyal adalet kavramını anlamak için öncelikle İslam'da adalet mefhumuna bakmak gerekir. Kuran'da adalet ile ilgili çeşitli ayetlere rastlamak mümkündür. Bunların özeti aşağıdaki gibi betimlenebilir:

“Adalet, hakkaniyet ölçülerine uymak, zulmetmemek, haddi aşmamak, eşitlik, denklik, eşit davranmak, güven vermek, iyilik etmek, her işi ölçülü ve doğru yapmak, insafı hareket etmektir” diyebiliriz.<sup>213</sup>

Kuran'da olduğu gibi Muhammed'in hadislerinde de adalete geniş yer verilmiştir. Dinin koşullarını yerine getirmeye oranla başkalarının haklarına saygı göstermeyen, saldıran kişi daha kötü sayılmış olup bir saatlik adalet hizmetinin yetmiş yıllık

---

<sup>213</sup> Burhanettin Dönder, *Kuran'da Adalet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, s. 36.

tapınmadan daha üstün kılınmıştır. Ayrıca çoğu zaman devletin temeli adalet olarak zikredilmiştir.<sup>214</sup>

Müslümanlıkta en büyük farz sayılan tapınmaktan bile üstün tutulan adalet, Kuran'da veya hadislerde tanımlanmamıştır. Bu nedenle tanımlama işi içtihadı düşmüştür. Birçok din düşünürü adaleti herkese hakkını vermek, herkesi eşit tutmak, doğruluktan ayrılmamak, karşılıklı çıkarlar arasında haklara uygun bir denklik sağlamak biçimlerinde tanımlamışlardır.

Kuramsal olarak bu tanımlamalar yanlış olmasa da toplumsal koşullardaki değişimlerden ötürü herkesin neyi hak ettiğini, eşitliğin veya doğruluğun ölçüsünün ne olduğunu, çıkarlar arasındaki dengenin hangi ölçüye göre nasıl kurulacağını belirlemek kolay olmamaktadır. Adaletin dayandığı hukuk düzeninin zamanla koşulların baskısıyla değişmek zorunda kalması bunun başlıca nedenidir. Müslümanlığın getirdiği şeriat düzeninin katılığı tanrı buyruğu olan adaletle de katılık ve değişmezlik getirmiştir. İchtihat yoluna dönülmesi buna yumuşaklık kazandırmıştır.

İslam'da sosyal adaletin siyasal boyutunun temeli peygamberin ölümünden sonra atıldı. O gün başlayan Sünni iktidarı Osmanlı imparatorluğunun çöküşüne dek devam etmiştir.<sup>215</sup>

Gücün diğer oyuncuları ise iktidar ile muhalefet yolunu seçmiştir. Bu muhalefetin başında ise Şii'ler yer almaktadır. Şii'ler iktidar ile mücadele yolunda İslam ümmetinin kimin yönetmesi gerektiği ve hangi şartları taşıması gerektiği sorularını ortaya atarak meşruiyet konusunu gündeme getirmişlerdir. Hilafet ve imamet konusundaki Sünni ve Şii anlaşmazlığı İslam siyasi toplumunu siyasi gruplara böldü. Her grup ise kendi dini sebeplerini öne sürerek kendini haklı çıkartmaya çalıştı. Zaman içinde bu gruplaşmalar farklı toplumlar ve mezheplerin oluşmasına sebebiyet verdi.

Şii ve Sünni arasındaki anlaşmazlığın başında adalet unsuru gelmektedir. Gücün merkezinde bulunan Sünniler doğal olarak Şii'lerle rekabet yolunda adalet merkezli

---

<sup>214</sup> Necip Bilge, "İslam dininde hak ve adalet", *Milliyet Gazetesi*, 1 Ekim 1975, s.2.

<sup>215</sup> Bu süreçte Hz. Ali'nin 66 aylık hilafeti bir istisnadır.

yaklaşmamıştır. Tam tersine Şii'ler Sünni'lerle rekabet ve mücadele adına adalet kavramını çok güçlü bir araç olarak kullanmışlardır.

Bir sosyal felsefe olarak adalet Hz. Ali'nin ilgi odağında olup adaleti İslam'ın namusu olarak tanımlayıp her şeyin üstüne tutmuştur. Siyasetini de bu doğrultuda şekillendirmiştir. İran'daki Şii düşünürlerden olan Motahhari adaleti, halkın gerçek haklarını korumak olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda “adalet mi dinin ölçüsüdür yoksa din mi adaletin ölçüsüdür” sorusuna cevabı birinci seçenek olmuştur. Adalet kavramına Şii toplumda çok farklı özellikler yüklenmiştir. Öyle ki adalet Şii inancının esaslarından biri haline gelmiştir.<sup>216</sup>

Sünniler cephesinde ise adalet konusu siyasal yerini kaybederek mezhep dışı bir konuma yerleşmiştir. İslami hükümetlerde adalet birinci önem sırasından ikinci önem sırasına düşerek yerini emniyet konusuna bırakmıştır. Sünni görüşündeki hilafetin özü biata dayanmaktadır. Bu sebepten fıkıh kaynaklarının çoğunluğu mevcut durumun onayı şeklinde olmuştur ve tam da bu noktada adalet, iktidar ve emniyet lehine geri çekilmektedir ve hükümetin düzeni koruma yeteneği ve gücü adaletten daha önemli hale gelmektedir.<sup>217</sup>

Sonuç olarak Şiilerin meşruiyet soru işaretlerine karşılık halifenin düzen ve emniyeti sağlama yeteneği devreye girmektedir. Bu şekilde yıllar boyu hükümetler iktidar ve itaat ekseninde toplumu idare etme görevini yerine getirilmiş ve idareci için adalet gibi özel vasıflar ve özelliklerin gerekliliği göz ardı edilmiştir. Bu sürece baktığımızda Şii düşünürlerin adalet konusuna siyasal ekseninde daha hassas yaklaşımlarının ve daha çok öne sürmelerinin sebebini daha net görebilmekteyiz. Anlatılanlar ışığında adalet konusunda önde gelen düşünürlerin görüşleri incelenerek genel bir çıkarım ile beraber çalışmanın modeli sunulacaktır.

---

<sup>216</sup> Sünnilerden farklı olarak Şiilerin dini inanç esasları Tevhit, Nübbüvet, Me'ad, İmamet ve Adalettir.

<sup>217</sup> Mosayeb İrani, *Edalat Dar Kelid Vaje Fahm Andişe Siyasi Dar Eslam*, <http://sonqor.net/1391/10/%D8%B9%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%AA%DB%8C%DA%A9%D8%B2-%DA%A9%D9%84%DB%8C%D8%AF-%D9%88%D8%A7%DA%98%D9%87-%D9%81%D9%87%D9%85-%D8%A7%D9%86%D8%AF%DB%8C%D8%B4%D9%87-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%DB%8C/>, (15.01.2014).

## A. Sosyal Adalet Hakkında Temel Görüşler

İslam düşüncesinde sosyal adalet düşüncesinin izi; Hz. Ali, Farabi, El Gazali, Nizamülmülk, İbn-i Haldun, Seyyid Kutub, Motahhari'nin yaklaşımlarından elde edilebilir. Sırasıyla bu görüşleri gözden geçireceğiz.

### 1. Hz. Ali ve Sosyal Adaletin Boyutları

Bir hükümet ve uluslar arası bir düzenin siyasa yapmasında bütünsel bir kavram olarak sosyal adalet, ilk kez Hz. Ali tarafından inşa edilmiştir. Hz. Ali'ye göre sosyal adalet birleştirici ve bir hükümetin başlangıç esasıdır. Hz. Ali'nin sosyal adaleti iki yönden incelemeye değerdir. Birincisi, asla adaletten uzaklaşmaması ve ikincisi ise bu görüşünü eyleme de dökabilen tek kişi olmasıdır. Çeşitli milletleri içinde barındıran geniş bir toplumun hükümdarı olarak sosyal adaleti İslam dini çerçevesinde gerçekleştirebilmesi dikkat çekicidir.

Hz. Ali'nin İslami modellemesi sosyal adalet ile başlar ve Müslüman düşünürlerin Şii veya Sünni, siyasi düşüncelerinde tarih boyunca adalet kavramı ile devam eder. Hz. Ali'nin kitabında<sup>218</sup> sosyal adalet; sosyal, siyasal ve iktisadi bir görüş ve felsefe olarak ele alınmıştır.<sup>219</sup>

Hz. Ali'ye göre sosyal adaleti üç boyutta incelemek mümkündür;

1. Toplum bilinci ve özgürlük: tevhit ve ilahi, eşitlik ve beraberlik, toplum bilinci ve birleşme, özgürlük, İslam'ın küreselleşmesi.
2. Siyasi ve hukuksal boyut: davranış ve emeller, medeni hukuk, toplum menfaati, sorumluluk bilinci ve hesap verme, görüş bildirme ve danışma.
3. Ekonomik ve idari: Yönetim ve iktidar, temel ihtiyaçlar, herkesi kapsama, milli ekonomi, servet paylaşımı ve beraberliği sağlama.

---

<sup>218</sup> Nehcül Belağa, Hz. Ali'nin halifeliği sırasında irad ettiği hutbelerinin, emirlerinin ve mektuplarının toplandığı kitaptır.

<sup>219</sup> Seyyed Hamid Molana, *Emam Ali va Abaad Edalat Ejtemai*, Pajuheşgah Ulum Ensani Yayınları, Kum 2008 (1387), s.3.



Hz. Ali Sosyal adaletin oluşması için yedi temel dayanağı öne sürüyor;

1. Hükümet çalışanlarının ahlaki adaleti
2. Adaletten kaçanları cezalandırma
3. Hükümet çalışanlarının çalışmalarına nezaret
4. Hukuk sisteminin benimsenmesi
5. Masumların hayatından rol model çıkartma
6. Hâkim ve ümmetin karşılıklı haklarını koruma
7. Sosyal adaletin gerçekleşmesi için milletin rolüne dikkat çekmek.<sup>220</sup>

Hz. Ali'nin kısa hükümdarlığı süresince sosyal adalet uygulamalarından sonra çeşitli düşünürler tarafından farklı yaklaşımlarla adalet ele alınmıştır. Bu yaklaşımların temeli eski Yunan kaynaklarına dayanabildiği gibi has İslam öğretilerini de içerebilmektedir. Daha yaygın olan yaklaşım ise sosyal adaleti felsefi kavramsal inceleme yerine uygulayıcıların sıfatları ve özellikleri olarak ele alma biçiminde kendini gösterir.

## **2. Siyasi İslam Felsefesinin Kurucusu Olan Farabi'nin Adalet Olan Bakışı**

Farabi'nin siyasi felsefe hakkında olan çeşitli bilimsel çalışmaları ve sayıca fazla olan kitaplarına rağmen, sosyal adaletin özü ve anlamı konusuna çok kısa değinmiştir. Ancak Eflatun ve Aristo gibi yardımlaşma ve erdem konusuna çok önem vermiştir.

Farabi adaleti genel ve özele ayırmakta olup genel adaleti, diğer insanlarla olan sosyal ilişkileri konusunda erdemlerini göz önünde bulundurma şeklinde tanımlamaktadır. Özel adaleti ise ikiye ayırmaktadır; birincisi halk arasında dağıtılması gereken kaynakların kişisel becerilerine göre eşit ve adaletli şekilde olması ilkesi ve ikincisi ise, kaynakların korunmasındaki<sup>221</sup> adalet boyutudur.<sup>222</sup>

<sup>220</sup> Fardin Bagheri, *a.g.k.*, s. 56-126.

<sup>221</sup> Kaynakların korunmasından kasıt, halkın beytülmalı olan kaynakların güvenliğinin sağlanmasıdır.

<sup>222</sup> Ahmad Vaezi, *Nağd va Barresi Nazariyehaye Edalat*, Moassese Amuzeşi Pajuheşi Emam Humeyni yayınları, Kum 2009 (1388), s. 33.

Farabi'ye göre adaletin özelliklerini aşağıdaki gibi sıralayabiliriz;

- Evrende var olan düzenin bir yansıması da şehirde (devlette) olmalıdır.
- İnsanlar mutlak eşitliğe sahip değildir. Becerileri ve hak ettikleri doğrultusunda idare edilmelidir.
- Sosyal ilişkilerde erdemler ön planda olmalıdır.
- Sınıfsal düzen benimsenmekle beraber, sınıflar arası uçurum azalmalıdır.
- Kaynaklar adaletli dağılmalıdır.
- Kanunların nihai hedefi adalet olmalıdır.<sup>223</sup>

### 3. El Gazali'nin Bakış Açısı ile Adalet

Gazali adaleti, ahlaki ve kişisel bir kavram olarak görmektedir. Ona göre adaletin nefiste gerçekleşmesi ile beraber etkilerini toplumda görmek mümkün olacaktır. Adaletin insan nefsi ile ilgili olup şehvet ve içgüdüleri aklın sultasına boyun eğdiği zaman ortaya çıkacağını savunurdu.

Farklı olarak Gazali, adaleti sultanın bünyesinde görmektedir. Sultan dünyada adaletli davranan ve ahrette vicdani rahat olan kişi olmalıdır. Sultan gücünün kıymetini bilmelidir ve dinin uygulanması için gücünü kullanmalıdır. Adaletli sultan halkını memnun ederken Allahın rızasını da göz önünde bulundurmalıdır.<sup>224</sup>

### 4. Nizamülmülk ve Sosyal Adalet

Siyasetname<sup>225</sup> akımının öncüsü olan Nizamülmülk, Gazali'nin aksine adaleti toplumsal bir kavram olarak ele almaktadır. Nizamülmülk'e kadar ki zaman

---

<sup>223</sup> Bahram Akhavan Kazemi, "Edalat Va Khodkamegi Dar Falsafe Siyasi Farabi", *Din va Ertebatat Dergisi*, Sayı 9: 1999 (1378), s.48.

<sup>224</sup> Mohsen Jahed, "Taamoli Dar Fazayel Asli Çahargane Ba Takid Bar Didgahe Gazali", *Marefat Akhlaği Dergisi*, Sayı 7: 2011 (1390), s. 75.

<sup>225</sup> Siyasetname, Arap, Fars, Hint ve Türk edebiyatlarında devlet adamlarına yöneticilik sanatına ilişkin bilgiler veren yapıtların genel adıdır. Genel olarak hükümdarlar için kaleme alınmış olan siyasetnamelerde onların sahip olması gereken nitelikler, saltanatın koşulları ve kuralları anlatılır.

diliminde sosyal adalet ile ilgili bir bilgiye ulaşmak pek olanaklı değildir. Ancak Nizamülmülk adaleti hükümet ile ilgili olan tüm işlemler ve uygulamaların temeli olarak görmektedir.

Hükümetin ve halkın ilk görevlerinden adaleti toplum tabanına yaymak olarak belirleyen Nizamülmülk, adaletin toplumsal boyutta uygulanmasının yanında aynı şekilde kişilerin davranışlarında da gerçekleşmesi gerektiğine inanır. Adaletli olmak herkeste bulunması gereken bir özellik olmakla beraber, en çok hükümdarlar ve yargıçlarda aranmalıdır.<sup>226</sup>

Hükümet ve saltanatın meşruiyetini adaletine bağlı gören Nizamülmülk, ancak adil bir sultanın verdiği emirleri yerine getirilmesini uygun bulmaktadır.

## 5. İbn-i Haldun'a Göre Adalet

Şeriatname<sup>227</sup> eserlerinin ilkinin yazan İbn-i Haldun; siyaseti yoruma dayalı ve akılcı olarak ikiye ayırmaktadır. Yoruma dayalı olan siyaset, şeriat kurallarını ve vahiyleri anlama yolundan geçmektedir ve adaletli olan bu yoldur. Siyasetin adaletli olmasını dine uygunluk olarak gören Haldun'a göre şeriata dayalı hükümet, peygamber döneminde gerçekleştirmiş ve bitmiştir. Peygamberden sonra iki hükümet şeklinden bahsedilebilir. Birincisi, değişmiş şekli ile şeriata dayalı mutlak saltanat ve ikincisi ise eski İran'da uygulanan toplum yararına dayalı olan idare şeklidir ve buna da akılcı siyaset adını vermiştir.

Devletin oluşumunu diyanet temelli olması gerektiğini savunan Haldun, devamlılığının sağlanmasını sosyal adaletin gerçekleşmesine bağlamaktadır. Adaletle dayalı bir devlet genişleyebilir ve ancak büyüyen bir devlet bir medeniyet oluşturabilmektedir. İbn-i Haldun adalet döngüsünü aşağıdaki gibi açıklar;

Dünya, devlet tarafından korunan bir çiçek bahçesidir; Devlet, şeriat tarafından muhafaza edilen bir güçtür ve kanunlar tarafından korunmalıdır.<sup>228</sup> Din, dünya ve

---

İdeal bir devlet örgütünün nasıl olması gerektiği belirtilir ve kötü yönetimlerin zararlı sonuçları açıklanarak yöneticiler uyarılır.

<sup>226</sup> Maryam Sangi, "Barresi Edalat Ejtemayi Az Didgah Daneşmandan Eslami", *Mesbah Dergisi*, Sayı 34: 2000 (1379), s. 53.

<sup>227</sup> İslam ülkelerinde devlet adamlarının (sultanın) taşınması gereken inanç temelleri ve İslam'a göre sergilenmesi davranış kurallarına ilişkin bilgiler veren yapıtların genel adıdır.

<sup>228</sup> Davood Firahi, "Nazariye Tamadon va Çarkhe Edalat", *Oloom Ejtemayi Üniversitesinde İbn-i Haldun Üstüne Bir Günlük Kongre Bildirgesi*, Tehran (2007), s. 10.

devlet üçlüsünü bir arada gören Haldun, hepsinin devamlılığının temel taşı olarak adaleti görmektedir. Bunlarla beraber bir devlette güvenliği sağlamanın yolu olarak da adaleti öne sürmektedir.

## 6. Seyyid Kutub<sup>229</sup> ve Sosyal Adalet

Kutub'a göre sosyal adaleti anlamamanın yolu İslam'ın "dünya, hayat ve insan" hakkındaki temel bakış açısını anlamaktan geçer. İslam'ın temel yaklaşımını yakalamak için ise, Kuran ve peygamber sünneti başvurulması gereken kaynaklardır. Kutub'a göre Farabi ve İbn-i Sina gibi Yunan felsefelerinin etkisi altında kalmış İslam filozoflarından uzak durulmalıdır. Yoksa gerçeklik yolundan sapılacaktır.

Kutub, İslam'da adaleti büyük insanlık eşitliği olarak tanımlamaktadır. Bu eşitlik, ekonomik boyutu da dâhil tüm değerlerin dengesini oluşturmaktadır. İslam, eşitlikten sonra, yaşamın üstün hedefleri ile çatışmadığı sürece içgüdüleri özgür bırakmıştır. Başka bir deyişle İslam ekonomik açıdan mutlak eşitliği uygun bulmamaktadır ve her şahsın günlük kazancının yetenekleri ve çabaları ile orantılı olması gerektiği görüşündedir.

Ekonomik değerlerle beraber diğer faktörleri de değerlendirme skalasına alan İslam tek yönlü bir adaletten kaçınmış olup farklı faktörleri barındıran bir adalet dengesi kurmuştur.<sup>230</sup> Kutub'a göre İslam adaletin temellerini mutlak vicdan hürriyeti, insanlar arasında tam eşitlik ve sağlam sosyal yardımlaşma faktörlerinin üstüne kurmuştur.<sup>231</sup>

İslam ne salt maneviyat ne de mutlak maddiyat üstüne kurulmuştur. Bunların birleşimi insanoğlunu yolunda ilerlemeye ve mutlak ruhsal özgürlüğünü elde etmeye teşvik etmiştir. Mutlak özgürlüğü anlayan kişinin diğer tüm bağlarından kopup sadece yaratana odaklanacaktır ve böyle bir durumda artık eşitlik naraları atanların

---

<sup>229</sup> Mısırlı düşünce adamı olan Kutub, 1949 yılında "İslam'da Sosyal Adalet" isimli eseri yayımlanmıştır. Bu eserinde gerçek sosyal adaletin İslam'da olduğunu öne sürmüştür. Araştırmacı kimliği dışında, sisteme karşıt duruşu ile de dikkat çekmektedir. Müslüman Kardeşler teşkilatına katılan Kutub iki kere hapse düşmüştür. İkinci tutuklanma nedeni devlete karşı bir darbe girişimi olup 21 Ağustos 1966'da hakkında idam cezası verildi. Kararı Pakistan, İngiltere, Lübnan, Ürdün, Sudan ve Irak gibi ülkelerdeki birçok dini otorite ve grup tepkiyle karşılasa ve Nasır'ı kararından döndürmeye çalışsalar da, Seyyid Kutub 29 Ağustos 1966'da idam edildi.

<sup>230</sup> Seyyid Kutub, *Edalat Ejtemayi Dar Eslam*, Kolbe Şoruğ Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2000 (1379), s. 44-46.

<sup>231</sup> Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, Çağaloğlu Yayınları, İstanbul 1968, s.97.

peşinden koşmak yerine kendi hal ve tavırlarındaki adaleti hissedip hayatını ona göre şekillendirecektir. Bu anlamı ile eşitlik; cinsiyet, ırk ve din gibi birçok boyutu içinde barındıracaktır.

İslam bireysel özgürlüğü en iyi hali ile en mükemmel boyutları ile gerçekleştirmektedir. Ancak bunların yanında kişinin topluma karşı sergilemesi gereken davranış biçimlerini de belirtmektedir. Bunlara da toplumsal görevler adını vermektedir. Bu görevler; kişi ve kendisi, kişi ve yakınları, kişi ve toplum, toplum ve diğer milletler, neslimiz ve gelecek nesillere karşıdır.<sup>232</sup>

İslam sosyal adaletin gerçekleşmesi için yetiştirdiği özgür kişiler ve şariatının kurallarının birleşimi ile dengeli ve düzgün bir insani toplum ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.<sup>233</sup>

## 7. Motahhari ve sosyal adalet

Yakın dönem etkileyici İran düşünürlerinden olan Motahhari, ilahi adalet kitabında eşitlik kavramı üstünde durmuş ve eşitlikten kasıt, neden mutlak beraberlik olamayacağını irdelenmiştir. Sonucunda ise adaleti “hak etmek” olarak ele almıştır. Motahhari sosyal adaletin öğelerini ise aşağıdaki gibi ele almıştır.

1. Eşitlik ve Beraberlik: Beraberlik belki de sosyal adaletin en anlamlı ögesidir. Bütün kişiler, din, ırk, cinsiyet ve milliyet gözetmeksizin hükümet içerisinde, seçimlerde ve güç yapısında beraber haklardan yararlanabilmeleri beraberlik anlamına gelir. Başka bir deyişle toplumda bizden ve bizden olmayan düşüncesi hâkim olmasın; birinci ve ikinci sınıf vatandaşlıktan söz edilmesin.

Siyasal beraberliğin gerçekleşmesi için ilk adım Siyasal İştiraktır. Siyasal katılım, siyasal gücün toplumun bireyleri arasında dağılmasını sağlayan bir süreçtir. Öyle ki tüm vatandaşlar karar verme, değerlendirme, seçim ve eleştiri getirme haklarından yararlanırlar. Beraberliğin yanında, siyasal katılım alanında da eşit dağılımın olması şarttır.

---

<sup>232</sup> Seyyid Kutub, *Edalat Ejtemayi Dar Eslam*, Kolbe Şoruğ Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2000 (1379), s. 48-92.

<sup>233</sup> Seyyid Kutub, *a.g.k.*, s. 87.

Berberlik olgusunun gerçekleşebilmesi için tüm toplum bireylerinin sosyal imkânlardan eşit yararlanabilmeleri ve bunun için de herkes için emniyet sağlanmalıdır. Geniş çaplı ve istikrarlı bir emniyet durumu ile herkes için eşit şartlardan yararlanma fırsatı hazırlanmış olur.

2. Hukuk Sistemi: Toplumda düzeni sağlamak üzere kurallar bütününe kanun denir. Uygun sosyal davranışların belirlenmesi kanunun en özel işidir. Kanunun adaletli olması, kanun koyucunun ve uygulayıcının adil olmasına bağlıdır. Kanunların adil olmasının yanında toplum geneli tarafından da ayrıca benimsenmelidir. Benimsenme durumu ise kanun koyucu ve uygulayıcılarına duyulan güvenden ortaya çıkar. Güvenilen bir kanun elbette ki uygulanır. İslam dini toplumunda, hükmeden kanun İslam hukukudur.

3. Bireysel Haklar: Adaletin gerçekleşmesi, bireylerin haklarına duyulan saygı, haklarını kullanma serbestliği ve kişisel haklarına tecavüz etmemek yolundan geçer. Başka bir deyişle, vatandaşlar, haklarının devlet tarafından korunması konusunda güven duymalıdır. Bunun için devlet, kanunların belirlenmesi, yargılama ve uygulama aşamalarında tarafsızlığını korumalıdır.<sup>234</sup>

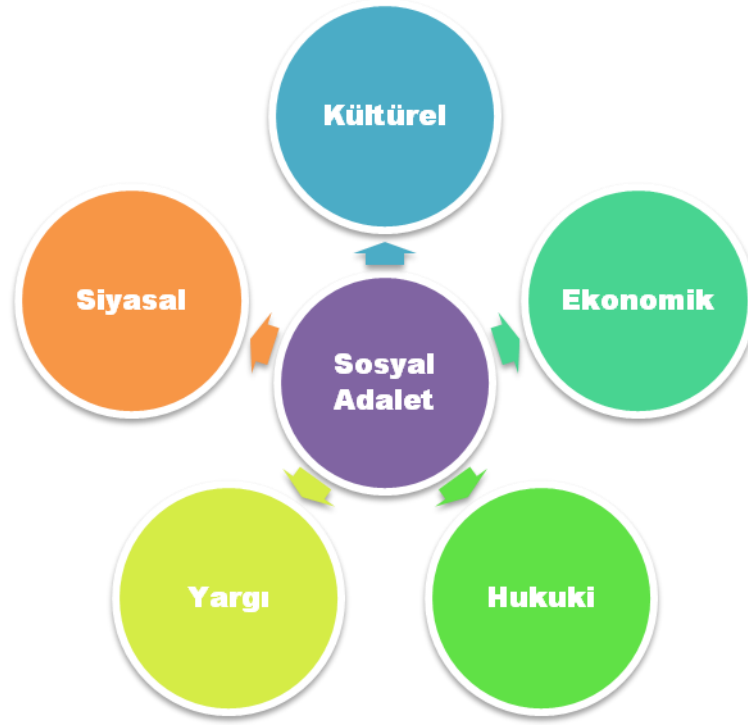
Bu listeyi şu ana kadar incelenen kaynaklara göre daraltmak veya genişletmek mümkündür. Ancak bu çalışmanın kapsamı içerisinde sosyal adalet kavramını İslam düşünürlerine göre incelemek olmadığından kısaca temel bakış açılarını özetlemekle beraber her birinin teker teker hangi öğelerin üstünde durduğunun burada anlatılması uygun olmayacaktır.

İslam açısından günümüz toplumlarında gerçekleşmesi gerekli olan hususlar söz konusudur: sosyal haklar, kanunlar karşısında eşitlik, eğitimde eşitlik, siyasal özgürlük, sağlık ve tedavi imkânlarının eşitliliği, toplum idaresi ve hükümete nezaret hakkı, vatandaşların haklarını arayabilme özgürlüğü, ülke sermayesinden eşit pay almak, sosyal ilişkiler ve yaşam imkânlarında itidal vs.

Erişilebilen tüm Sünni ve Şii kaynaklar detaylı bir şekilde incelenmiş olup hepsinden yararlanılarak sosyal adaletin kapsamı beş temel alana bölünmüştür. Bu alanlar Şekil 5’de gösterilmiştir.

---

<sup>234</sup> Fardin Bagheri, *a.g.k.*, s. 32-36.



**Şekil 5. Sosyal Adaletin Temel Alanları**

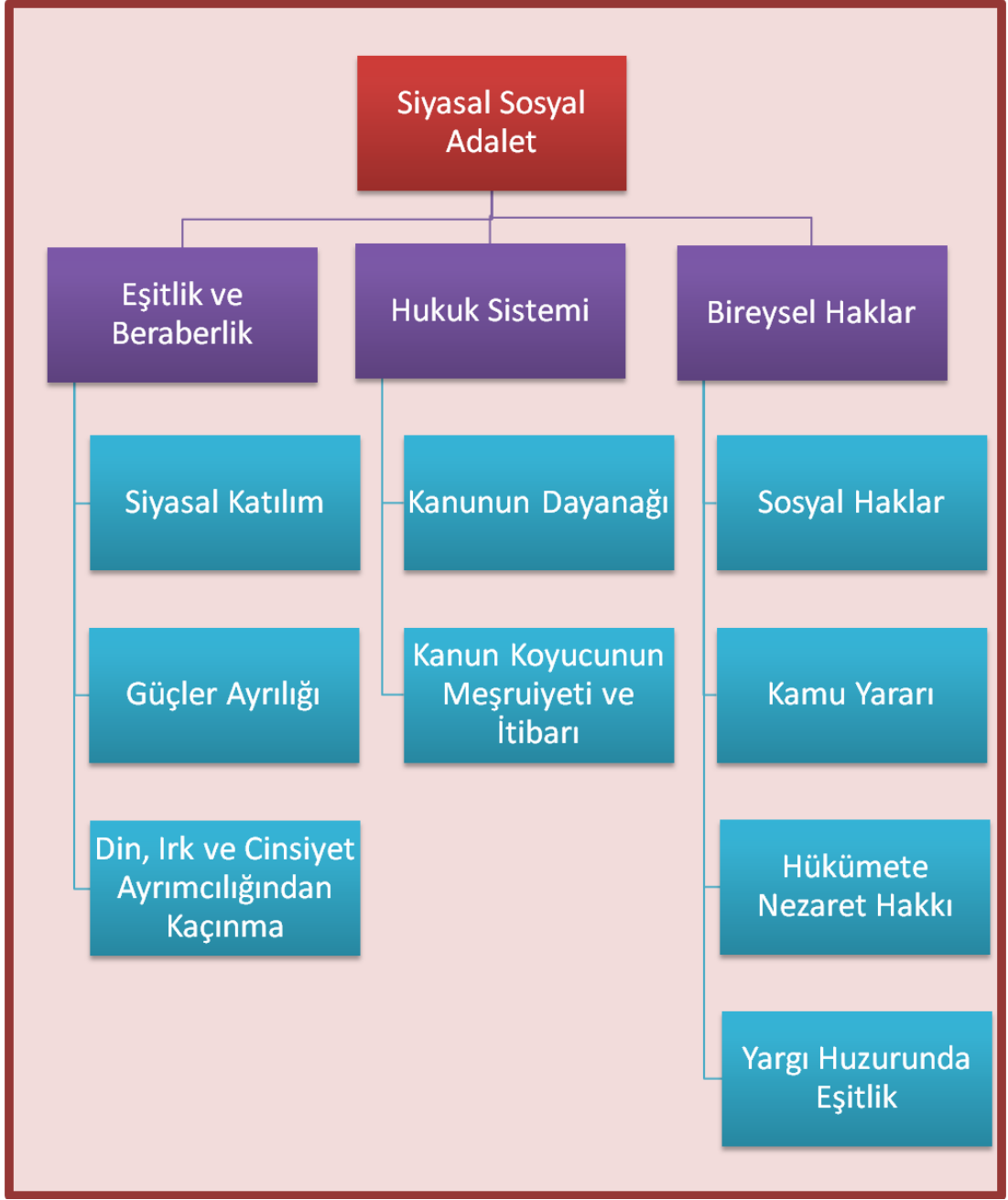
Her ne kadar sosyal adaletin siyasi olmayan boyutları konusunda bir ortak kaniya varılsa da, adalet genel olarak siyasi bir kavramdır, yani bir şekilde hükümetin yürüttükleri ve uygulamaları ile ilişkilidir. Her halükarda siyasi hâkimiyetin uygulamaları adaletin özü ile uyumlu olduğu takdirde meşruiyet kazanır. Hükümetin siyasi düzeni, yan kurumlarının düzenleme biçimi, belirlenen yetkilerin sınırları, fırsat ve imtiyazların dağılımı ve siyasi faaliyetlerin özgürlük oranı adaletin içeriğini oluşturmaktadır.<sup>235</sup>

Bu sebeptendir ki çalışmanın başından bu yana sosyal adaletin siyasi boyutunun ele alınması amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşmak için, uzunca bir araştırma sürecinden sonra sosyal adaletin tüm öğeleri çeşitli düşünürlerin çalışmalarında irdelenip ortaya çıkarılmıştır. Daha sonra siyasi yönü baskın olan öğeler bütünün içinden ayrılmış olup üç temel başlık altında bir araya getirilmiştir.

<sup>235</sup> Maryam Ebneterab, "Asl Edalat Ejtemayi Dar Sistem Ğanungozari Eslami", *Pajooheşgah Olum Ensani va Motaleat Farhangi Dergisi*, Yıl: 2006 (1385), s. 16-17, <http://www.ensani.ir/storage/Files/20101114094115-63.pdf>, (17.12.2013).

Eşitlik ve beraberlik, hukuk sistemi ve bireysel haklar bu çalışma açısından İslami sosyal adaletin temel alanlarını oluşturmaktadır. Bu temel alanlar ve alt bileşenlerini Şekil 6'daki gibi bir araya getirilmiştir.





**Şekil 6. Sosyal Adaletin Siyasal Öğeleri**

Bu öğeleri ayrıntıları ile incelemek daha sonra seçilen üç örnek ülkeyi karşılaştırmak aşamasında kolaylık sağlayacaktır.

## **B. Siyasal Açıdan Sosyal Adalet Öğelerinin İncelenmesi**

Siyasal adalet söz konusu ise, cevapları anayasada bulmak tek yol gibi görünür. Bu çalışmanın kavramsal çerçevesi ve sunulan model; dikkate alındığında ise siyasal adalet; eşitlik ve beraberlik, hukuk sistemi ve bireysel hakları üçlüsünden oluştuğu görülmektedir.

Siyasal adaletin ölçümü için anayasaları incelemenin doğru yol olduğu söylenmişti ancak başlık olarak sayılan siyasal adaletin öğelerini anayasalardaki durumunu bakmadan önce bu kavramların siyaset dili ile nasıl ifade edildiklerini anlatmak yerinde olacaktır.

### **1. Eşitlik ve Beraberlik**

“Adalet” kelimesi çeşitli anlamları içinde barındırmakta olup düşünürler ve filozofların her biri tarafından farklı şekilde ele alınmaktadır. Bununla beraber, adaletin en önemli boyutunu eşitlik ve beraberlikte aramak gerekir.

Adalet ve eşitlik insan hayatının en önemli temellerindendir ve insan ırkının evrimi sürecine yakışan bir yaşam sürmesinin gerekliliklerindendir. Karşı karşıya olduğumuz olgu, büyük bir hedefi içinde barındırarak nesillerden beri ulaşılması için çok fazla çalışmalar ve çatışmalar gerçekleşmiştir.

Bu çalışma kapsamında adaletin çeşitli kavramlarını açıklarken; eşitlik düşüncesinin daha anlaşılır hale gelmesine yardımcı olacak ve insan ilişkilerinde adaletin gerçekleşme zorunluluğunu gözler önüne serecek kavram sosyal adalettir. Sosyal adaletin özündeki asıl amaç vatandaşlar arasındaki beraberliğin gerçekleşmesi olup bu durum ise siyasal adaletin ta kendisidir.<sup>236</sup>

Eşitlik ve beraberliğin gerçekleşmesi ve sosyal adalet amaçlarının yerini bulması için devletin etkili varlığı önemlidir. Burada devletlerin sosyal adaleti hayata geçirme ve eşitliği sağlama konusunda kullanabileceği en etkili araç kuşkusuz yasalar ve özellikle anayasadır.

---

<sup>236</sup> Seyyed Mohammad Ğari Seyyed Fatemi, *Huğuş Başar Dar Jahane Moaser*, Şahre Daneş Yayınları, Üçüncü Baskı, Tehran 2011(1390), s.83.

Adaletin sağlanmasında en büyük adım yasalara dayanarak atılabilir. Çağımızın önceki dönemlerde sadece Sofistler<sup>237</sup>, Eflatun ve Stoacılık kadın ve erkek arasındaki eşitlik ve beraberliğe dikkat çekmişlerdir. Tüm yönleri ile eşitlik ve beraberlik çağımızın en yaygın toplumsal taleplerinin başında gelir. Tarihsel olarak ancak Fransız devriminden sonra siyasi bir şekil almıştır.

İnsanların çeşitliliğine rağmen, insan ilişkilerinde üç çeşit eşitlik ve beraberlikten bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi yaratılış ve oluşum sürecinde eşitlik, ikincisi ise herkesin başlangıçta tüm farklılıklardan uzak insan olma özelliği olup sonuncusu da yasaların karşısında eşitlik ve insanın doğal hayatı için gerekli olan diğer kuralların belirlenmesidir.<sup>238</sup> Kişisel farklılıklar faktörünü göz önünde bulundurarak; eşitlik ve beraberlikten kasıt, her yönü ile beraberlik olmadığını belirtmemiz gerekir.

#### **a. Siyasal Katılım**

Siyasal katılım, halkın siyasa yapma ve toplum idaresindeki rolü düşünce tarihinin tüm dönemlerinde ve milattan yüzyıllar öncesinden günümüze kadar varlığını sürdüren konulardandır. Yüzyıllar boyunca geçirdiği uzun süreli ve çalkantılı tartışmaların sonucunda günümüzde temel esaslardan sayılmakla kalmayıp siyasi gelişmişlikle beraber anılmaktadır.

İştirak kelime anlamı ile katılmak demektir. Oxford sözlük katılım<sup>239</sup> kelimesini katılma gerçeği veya eylemi, bir şeyin bir parçasına sahip olmak veya oluşturmak olarak tanımlıyor.<sup>240</sup>

İştirak, halka hayatlarını etkileyen konulara kesin müdahaleler yapabilme yetkisinin verilme davranışdır. Başka bir deyişle katılım, karar alınmadan önce fikir

---

<sup>237</sup> Sofist kelimesinin Yunancadaki kök anlamı «bilgili kişi» demektir. Sofistler, eski Yunanistan'ın belli başlı şehirlerini gezerek parayla ders veren ve özellikle siyaset hayatında ve güzel konuşmada (hitabette) başarılı olmayı öğreten kimselerdi.

<sup>238</sup> Mohammad Taği Jafari, *Erfan Eslami*, Daneşhag Sanati Şarif Yayınları, Tehran 1994 (1373), s. 115-118.

<sup>239</sup> Participation kelimesinin karşılığı olarak ele alınmıştır.

<sup>240</sup> Wolfgang Sachs, *Negahi No Be Mafahime Tosee*, Ter. Farideh Farahi, Markaz Yayınları, Tehran 1988 (1377), s. 115.

danışma eylemine denir. Ancak uygulama ve sonuçlanma aşamalarında görüş bildirme ve yapılanların kontrolü mümkün olduğunda bu tanım geçerlidir.<sup>241</sup>

Siyasal anlamda özgürlük ve beraberlikten söz açıldığı zaman kastedilen temelde siyasal katılımdır. Siyasal katılımın gereği ise tüm vatandaşlar anayasa oluşumunun süreci ve sonucunda eşit katılma hakkına sahip olmalarıdır.<sup>242</sup>

Şimdiye kadar herkesçe benimsenen herhangi bir siyasal katılım tanımı yapılmış değildir. Huntington ve Nelson siyasal katılımı hükümetin kararlarına etki edebilmek için vatandaşlar için tasarlanan faaliyetler olarak tanımlıyor. Daha geniş bir ifade ile siyasal katılım hükümetin çalışmalarına direkt veya dolaylı olarak ister karar aşamasında ister uygulama aşamasında veya karar almayı gerçekleştiren kişilerin seçimi sürecinde olsun etki edebilme faaliyetidir.<sup>243</sup>

Siyasal katılım tanımında fikir ayrılığı olmasına rağmen karşılaştırmalı siyasal araştırmacıları siyasal katılımın aşağıdaki altı başat temelinde ele alınması gerektiği konusunda fikir birliğine ulaşmış durumdadır. Bu öğeleri aşağıdaki gibi betimleyebiliriz;<sup>244</sup>

- |                         |                               |
|-------------------------|-------------------------------|
| (1) Etkin ve            | (2) Edilgen Biçimler          |
| (3) Girişken ve         | (4) Çekinik Davranış          |
| (5) Yapısal ve          | (6) Yapısal Olmayan Nesnelere |
| (7) Devlete ait ve      | (8) Devlet dışı Amaçlar       |
| (9) Mobilize edilmiş ve | (10) Gönüllü Eylemler         |
| (11) Kasıtlı ve         | (12) Kasıtsız Çıktılar        |

---

<sup>241</sup> Şapoor Raşno, *Moşarekate Siyasi va Lavazem va Mavane An*, <http://melimazhabi.com/?andishe=%D9%85%D8%B4%D8%A7%D8%B1%DA%A9%D8%AA-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%DB%8C-%D9%88-%D9%84%D9%88%D8%A7%D8%B2%D9%85-%D9%88-%D9%85%D9%88%D8%A7%D9%86%D8%B9-%D8%A2%D9%86>, 16.01.2014.

<sup>242</sup> John Rawls, *Nazariye Edalat*, Ter. Seyyed Mohammad Kamal Sarvariyan, Pajueşkede Motaleat Farhangi Va Ejtemayi Vezarate Ulum Tahğigat Va Fanavari Yayınları, Tehran 2008 (1387), s.337.

<sup>243</sup> Daniele Caramani, *Comparative Politics*, Oxford University Yayınları, Oxford 2008, s. 476.

<sup>244</sup> Patrick J. Conge, "The Concept of Political Participation: Toward a Definition", *Comparative Politics*, Vol. 20, No. 2 (Jan., 1988), s.245-246.

Bu on iki parçayı içerecek tanımı ise “Siyasi katılım, bir kişinin ya da kişi topluluğunun, kasıtlı ya da kasıtsız olarak devlet ya da toplumun kimi özelliği/özellikleri değiştirmek ya da sürdürmek için gerçekleştirdiği eylem ya da eylemsizliğidir” şeklinde betimlenmektedir.

Siyasi katılımın bu tanımı, genellik gerekliliğini kesinlikle karşılamaktadır. Ancak, herhangi bir somut uygulamaya elverişsiz derecesinde geniştir. Bu durumda, bir eleme süreci şattır. Hükümet alanı dışında kalan davranışlar tanımın dışında kalması en iyisidir. Bu, edilgen biçimlerin tamamı için de söylenebilir. Ayrıca ne katılımcıların kasıtları ne de eylemlerinin çıktıları, siyasi katılım tanımına dâhil edilmemelidir.<sup>245</sup>

Her yaklaşım siyasal katılım konusunda belli bir tanımı benimser. Örneğin, elit yaklaşım, siyasal katılımın aslında seçkinlerle kısıtlı olduğunu iddia eder. Halkın geri kalanı aslında tamamen pasif ve seçkinlerin tercihlerine bağlıdır. Çoğulcu yaklaşım (Plüralizm) ise, siyasal iştirak iktidarın dağılımı ve pozitif siyasaların artması için önemli bir faktördür. Marksist görüşe göre, siyasal katılım, sınıfsal bilincin gelişmesi ve siyasal katılım beraberinde inkılâpları doğurur.<sup>246</sup>

Siyasal katılım, halkın ister yerel ister ulusal olsun tüm evrelerde karar verme sürecine etki edebilme eylemi olarak tanımlanır. Siyasal katılımın kısa bir tanımını yapmak gerekirse; siyasal katılım, gönüllü yapılan her hareketin başarılı veya başarısız, örgütlenmiş veya örgütlenmemiş, dönemsel veya sürekli, yasal veya yasa dışı yöntemlerin kullanılması ile siyasi liderlerin seçimi, genel siyasa ve yönetim tarzlarının seçiminde etki etmektedir.

Bu tanıma göre siyasal katılımın üç yönüne dikkat etmek gerekir; katılım bir eylemdir, aynı zamanda katılım gönüllü bir eylemdir ve katılım seçimle beraber gelir.<sup>247</sup>

Batıda ise siyasal katılımı açıklama konusunda iki görüş söz konusudur. Bunlardan birincisi siyasal katılımın araçsal görüşüdür. Bu görüşe göre katılım bir kişi veya grubun hedeflerini yani zülüm ve despotluğa karşı ilerlemek için bir araçtır.

<sup>245</sup> Patrick J. Conge, *a.g.k.*, s.247-248.

<sup>246</sup> Ahmad Bahşayeşi Ardestani, *Usule Elme Siyaset*, Avaye Nur Yayınları, Dördüncü Baskı, Tehran 2013 (1392), s. 112.

<sup>247</sup> Şapoor Raşno, *a.g.k.*, (16.01.2014).

Onlara göre herkes menfaatinin en büyük koruyucusudur. Halkın katılımı ile yönetim daha işlevsel hale gelir. Kararlardan etkilenen kişiler, karar alınırken katılma hakkına sahiptir ve hükümetlerin meşruiyeti katılım ile ölçülür. Araçsal görüşün varisleri Plüralistler ve faydacılardır.

İkinci görüş ise evrimsel katılımdır. Bu görüşün savunucularına göre ideal bir vatandaş katılım eden bir vatandaşdır ve bu sebepten katılım bir sosyal görevin yerine getirme eylemidir, ya da vatandaşları görevleri konusunda bilinçlendiren ve üstüne düşenler hakkında onları geliştiren bir tecrübe veya eğitici bir süreçtir. Bu tarz görüşler Aristo, John Stuart Mill ve Jean-Jacques Rousseau'nun metinlerinde bulmak mümkündür.<sup>248</sup>

Siyasal kaynaklarda halkın siyasi işlemlere etki edebilmeleri için çok çeşitli yollar önerilmiştir. Bu önermelerin özeti aşağıdaki gibidir;<sup>249</sup>

1. Oy Kullanmak: Çoğunluk siyasi katılımın yolunu oy kullanmak olarak biliyor. Bunun sebebi oy kullanmanın diğer yollara göre en etkili yöntem olması gösterilir. Amerikan halkının %90'ini oy kullanmayı her vatandaşın görevi olduğuna inanır.

2. Demokratik İştirak: Vatandaşlar siyasete ortak olmak için çeşitli seçeneklere sahiptirler. Protesto, boykot, Facebook ve Twitter gibi sosyal medya kanallarını kullanmak hatta yerel yayınlar bile resmi mevkiler ve yasama organının kararlarına etki edebilirler.

3. Resmi Mekânlarla İletişim: Liderler ve olaylarla ilgili fikir beyan etmek siyasi katılımın baskın yöntemlerindedir. 2008 yılına dek Amerikan halkının yüzde 46'sı ilgilendiği konularla ilgili kongre üyeleri ile iletişime geçmiştir. Günümüzde bu katılım şekli E-mail yolu ile çok daha kolay ve ucuz bir hal almıştır.

4. Ekonomik İştirak: Birçok kişi desteklediği aday, parti veya siyasi organizasyona para kaynağı sağlayarak siyasi katılım sağlamaktadır.

---

<sup>248</sup> Golam Abbas Tavassoli, *Nazariyehaye Jame Shenasi*, Daneşgahe Payam Noor Yayınları, Dokuzuncu Baskı, Tehran 2003 (1383), s. 43.

<sup>249</sup> David L. Paletz, Diana Owen, Timothy E. Cook, *American Government and Politics in the Information Age*, Flat World Knowledge Yayınları, Washington D.C. 2011, s. 280-290.

5. Seçim Kampanyalarında Faaliyet Göstermek: Seçim döneminde bazı insanlar adayların seçim kampanyalarında faaliyet göstermeyi tercih ederler. Buna tartışmalara katılma, aile ve çevreyi ikna etme çabaları da dâhildir.

6. Seçilme yoluyla Siyasal Katılım: Birçok siyasi mesleği yapabilmek için seçimlerde aday olmak gerekir. Aday olabilmek için ise bazı ülkelerde, öncelikle uygun olup olmadığı deniyor ki bu da çok fazla zaman, enerji ve para kaybına yol açar.

7. Protest Faaliyetler: Siyasal katılımın en aktif yollarından biri protestodur. Protest davranışlar medeni itaatsizlik, çevreye zarar vermek ve teröristlik faaliyetlerde bulunma gibi şekilleri vardır.

Hız. Ali danışma, özgürlük ve medeni hukuk kelimelerinden, Seyyid Kutub evrim sıkı sosyal dayanışma (kişisel ve toplumsal görevler) kelimelerinden ve Motahhari ise siyasi adalet kelimesinden yararlanarak siyasal katılım kavramını anlatmaya çalışmışlardır. Belki İslami kaynaklar batıdaki olduğu gibi siyasal katılım üstünde yoğunlaşmamıştır ve halk için ikinci dereceden bir siyasal rol biçilmiştir ancak İbn-i Haldun gibi akılcı akımda da halkın toplumu idare etmesindeki rolünün daha aktif olduğunu görebiliriz.

## **b. Güçler Ayrılığı**

Güçler ayrılığı kavramı modern dünyaya ait bir düşünce olması ve devlet-millet olgusunun oluşumundan sonra ortaya çıkmasından mütevellit İslam düşünürleri arasında teorik bulgulara ulaşmak mümkün değildir. Ancak güçler ayrılığı, İslami devletlerin anayasalarında yer alan bir kavram olmasından dolayı incelenmelidir.

Gerek kamu hukuku gerekse siyaset bilimi alanyazınında en fazla yazılıp çizilen konuların başında kuvvetler ayrılığı ilkesinin geldiği görülür. Gelişmiş toplumlar bugün artık söz konusu tartışmaya eski canlılığı ile bakmamaktadırlar. Her şeyden önce bir dizi siyasal düzenleme sorununun çözüme bağlanmış olmasından kaynaklanıyor. Gelişmekte olan ülkelerde ise tartışma henüz önemini yitirmemiştir. Bu durumu anlamaksa güç değildir. Toplumsal yapıları oturmamış yeni gelişen

ülkelerin en belirgin niteliklerinden biri de siyasal kurumlarını ve örgütlenmelerini kararlı bir duruma getirememiş olmalarıdır.<sup>250</sup>

Devlet olarak tanımlanan yapının egemen iradesini kullanma şeklini belirlemede çözüm olarak sunulan kuvvetler ayrılığı ilkesi uzun süreçte olgunlaşmıştır. Bu süreçte birçok düşünürün az ya da çok katkısı olmaktadır. Erdemlilikten hareketle en iyi hükümet fikrini arayan Aristo, devletin faaliyetlerini üçe ayırarak her faaliyetin bir organa verilmesi gereğini ilk kez ortaya atmıştır.<sup>251</sup>

17. yüzyılın sonunda John Locke tarafından temeli atılan, 18. yüzyılda Montesquieu tarafından geliştirilen erklerin birbirinden ayrılması kuramı, devletin üç temel işlevini farklı organlar arasında paylaşmak suretiyle iktidarı sınırlandırma amacıyla düğümlenir. İngiltere'nin siyasal kurumlarından esinlenilerek geliştirilen bu görüş, modern anayasacılığın bir dogması, farklı biçimlerde yorumlansa da, vazgeçilmez bir başvuru kaynağı haline gelmiştir.<sup>252</sup>

Locke'un öngördüğü siyasî kuvvetler yasama erki (kanun yapma kuvveti), yürütme erki (icra kuvveti), federatif erk (harp ve sulh yapma kuvveti) şeklinde ayrılmıştır.<sup>253</sup> Locke ve ondan önceki düşünürlerin fikirlerinin bir değerlendirilmesi olarak<sup>254</sup> Montesquieu'nun 1748'de ilk kez yayınlanan kitabı *Kanunların Ruhu'nda dile getirilen yargı* gücü yasama ve yürütme gücünden ayrı değilse özgürlüğün var olamayacağı fikri çok kısa sürede kuvvetler ayrılığı adıyla bir anayasal ilke olarak ortaya çıkmıştır.<sup>255</sup>

1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin 16'ncı maddesi kuvvetler ayrılığının anayasal devlet için zorunlu bir unsur olduğunu belirtmektedir.<sup>256</sup> Anayasa, kuvvetleri kullanacak organları ve bunların işlevlerini ortaya koyan yazılı bir belge olup yönetilenlere, yönetenleri kontrol imkanı yaratmaktadır.

---

<sup>250</sup> Cemil Oktay, "Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Yargı Açısından Anlamı Ve Türkiye Örneği", *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1. Cilt: 1984, s. 217.

<sup>251</sup> Mehmet Emin Akgül, "Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı", *Ankara Barosu Dergisi*, No.68 (2010/4), s. 82.

<sup>252</sup> İbrahim Ö. Kaboğlu, *Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar)*, Legal Yayıncılık, Üçüncü Baskı, İstanbul 2006, s. 98.

<sup>253</sup> İlhan Akipek, "Kuvvetler Ayrılığı Nazariyesinin Doğmasında Amil Olan Fikirler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 9 Sayı 1-2 (1952), s. 179.

<sup>254</sup> İlhan Akipek, *a.g.k.*, s. 181.

<sup>255</sup> Cemil Oktay, *a.g.k.*, s. 218.

<sup>256</sup> Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi Yayınları, Beşinci Baskı, Ankara 2003, s. 16.



Demokratik bir rejim olarak adlandırılan “başkanlık rejimi” deyimini, Amerikan İç Harbinden önce İngiliz gazetecilerin Amerika’daki hükümet rejimini belirtmek üzere kullandıkları kısaltılmış bir ifadeden çıkmıştır. Bu yönetim sistemi parlamentarizm gibi tarihsel bir sürece sahip olmayıp 1787 Yılı Mayıs ayında Philadelphia’da toplanan Kurucu Meclis’teki uzun görüşmeler sonucunda ortaya çıkan bir rejimdir. Bu rejimin temeli, “demokrasiyle kişisel iktidarın birleştirilmesine” ve “kuvvetler ayrılığı ilkesine” dayanmaktadır.<sup>257</sup>

Başkanlık rejiminin birinci temel ögesi, devlet başkanının belli zaman dilimi için halk tarafından seçilmesidir. Bu ölçüt zorunlu tanımlayıcı bir koşuldur, ama yeterli değildir. İkinci tanımlayıcı ölçüt, yürütme organının (başkanlık) parlamentonun oyu ile ne atanabilmesi ne de düşürülebilmesidir. Üçüncü ölçüt, başkanın yürütme organı ile özdeş olmasıdır. Başkanla kabinesi arasında ikili otorite değil, tek başlı yürütme organı söz konusudur. Devlet ve hükümet başkanlığı görevi, seçimle belirlenen tek kişide toplandığı için yürütme organı zorunlu olarak tekçi bir yapıya sahiptir.<sup>258</sup>

Parlamenter sistem başkanlık sisteminin aksine kuvvetlerin yumuşak ayrılığına veya işbirliğine dayanan hükümet sistemi olarak tanımlanır. Parlamenter rejimde yasama ve yürütme organları hukuken birbirinden bağımsızdır; ancak aralarında işbirliği ve etkileşim bulunmaktadır. Bu işbirliği ise hukuken birbirinden bağımsız olan, varlık ve sürekliliği birbirine bağlı olmayan iki farklı organa verilmiştir.<sup>259</sup>

Parlamenter rejim için geçerli olan tanım, “hükümetin her an parlamenter çoğunluğun güvenine sahip olması”dır. Sistemin bütün mekanizmalarını açıklayan temel öge, güven ilkesidir. Başka bir deyişle, parlamenter sistem, hükümet ve yasama organının ortak faaliyet alanları ve karşılıklı eylem araçlarına sahip olduğu, iktidarın işbirliğine dayanan bir sistemdir. Yürütme organının yapısı denge mekanizmasının bir parçasıdır.<sup>260</sup> Parlamenter sistemde yürütme iki başlıdır ve sorumsuz kanadını devlet başkanı, sorumlu kanadını ise başbakan oluşturur.

---

<sup>257</sup> Mehmet Emin Akgül, *a.g.k.*, s. 85.

<sup>258</sup> İbrahim Ö. Kaboğlu, *a.g.k.*, s. 116.

<sup>259</sup> Mustafa Erdoğan, *a.g.k.*, s. 213.

<sup>260</sup> İbrahim Ö. Kaboğlu, *a.g.k.*, s. 121.

### c. Din, Irk ve Cinsiyet Ayrımcılığında Kaçınma

Ayrımcılık olgusu, günümüzde hukuk kurallarının ayrılmaz bir parçası haline geldi. Bugün ayrımcılık yasağı veya ayrımcılık gözetmeme ilkesi olarak adlandırılan kavram, diğer tüm insan hakları gibi dinamik bir kavram olarak giderek genişliyor ve gelişiyor. Geçmişte meşru kabul edilen birçok ayrımcı muamele artık ayrımcılık olarak değerlendiriliyor ve hukuken yasaklanıyor.<sup>261</sup>

Ayrımcılık belirli bir sosyal grubun üyeleri olmaları nedeniyle, o sosyal grubun üyelerine karşı yapılan olumsuz faaliyetlerdir. Ayrımcılık, zihinsel bir olgu olan tutumdan farklı olarak gözlemlenebilir davranışlar düzeyinde tanımlanır. Bir insana ya da insan grubuna, belli bir özelliği nedeniyle eşitsiz ve farklı muamele yapılması ayrımcılıktır.

Ayrımcılık, genellikle olumsuz biçimde uygulanmasına rağmen, tam tersi, ayrımcılığa uğratılanı avantajlı kılacak ayrımcılık örnekleri de söz konusudur. Ayrımcılık, kişilerarası ilişkilerde ortaya çıkabileceği gibi, sıklıkla kurumsal veya yapısal düzeyde de görülebilir. Ayrımcılığın ortaya çıkmasının sebebi önyargılardır. Önyargılar ise kalıp yargıların güçlü duygular ile birleşmesinden ortaya çıkmaktadır.

Bir insan grubu (örneğin Türkler, Kürtler, Almanlar, Kayserililer, kadınlar vb.) bir sıfatla (örneğin ilkel, vahşi, iğrenç, pis, aptal, kurnaz, zeki, akıllı vb.) tanımlanır. Bu, aşırı genellemeye dayanan, temelsiz bir kalıp yargıdır. Bu kalıp yargıya, duruma göre olumsuz (korku, kaygı, iğrenti, hoşlanmama, iticilik, nefret vb.) veya olumlu (beğeni, sempati, hoşnutluk vb.) duygular eşlik ettiğinde, örneğin “Araplar ilkeldir ve onlardan nefret ediyorum” veya “Türkler akıllıdır ve onları seviyorum” gibi önyargılarımız olabilir. Önyargısal tutumlarımız kimi zaman açık, ama çoğu zaman örtük (yarı bilinçli ya da bilinçdışı) durumdadır. Ön yargı devam ederse, ayrımcılık ortaya çıkacaktır.

İnsan grubunun ismi, tanımlama sıfatı, eşlik eden duygu ve bütün bunların yol açtığı ayrımcı davranışın tipi değişkenlik gösterebilir; ama önyargı ayrımcılık eksenindeki denklem kaba hatlarıyla böyledir. Günümüz dünyasının makro

---

<sup>261</sup> Ulaş Karan, “Eşitlik İlkesi ve Ayrımcılık Yasağı: Hukuksal Çerçeve”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2012, s.136.

düzeydeki en yaygın önyargı havuzları milliyetçilik, ırkçılık, cinsiyetçilik ve homofobidir.<sup>262</sup>

Ayrımcılık kavramını tanımlarken, bu kavramın yakın ilişki içinde olduğu eşitlik ilkesi kavramıyla benzerliklerini ve farklarını da belirtmek önemlidir. Bu iki kavram genellikle aynı ilkenin pozitif ve negatif görünüşleri olarak kabul edilmektedir. Eşitlik kavramı birçok kavram gibi zamana ve mekâna göre farklı anlamlar kazanmıştır. Örneğin geçmişte kölelerin özgür insanlardan düşük zekâ seviyesine sahip olduğu ve kendi kendilerine yaşamlarının mümkün olmadığı, farklı cinsel yönelimlerin sapkınlık veya birer hastalık olduğu, beyazların siyahlar karşısında, erkeklerin ise kadınlar karşısında üstün olduğu gibi kabuller eşitlik kavramına aykırı görülmemiş; hatta insan tabiatının gereği kabul edilmiştir. Günümüzde bu konulara dair farklı tepkilerin varlığı neredeyse hiçbir şart altında meşru görülmemektedir.<sup>263</sup>

Cinsiyet ayrımcılığın temelinde erkeklerin kadınlardan daha güçlü ve daha zeki oldukları düşüncesi yatmakla beraber günümüzde bu durum kabul edilebilir değildir. Cinsiyet ayrımcılığına karşı çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Kadınlara karşı ayrımcılığın en belirgin tanımı, bu ayrımcılıkla mücadeleyi hedefleyen bir uluslararası belge olan “Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi”nin birinci maddesinde yapılır;

Kadınlara karşı ayırım deyimi kadınların medeni durumlarına bakılmaksızın ve kadın ile erkek eşitliğine dayalı olarak politik, ekonomik, sosyal, kültürel, medeni veya diğer sahalardaki insan hakları ve temel özgürlüklerinin tanınmasını, kullanılmasını ve bunlardan yararlanılmasını engelleyen veya ortadan kaldıran veya bunu amaçlayan ve cinsiyete bağlı olarak yapılan herhangi bir ayırım, mahrumiyet veya kısıtlama anlamına gelecektir.<sup>264</sup>

Bir başka deyişle, erkeklerden farklı oldukları gerekçesiyle kadınlar, herhangi bir özgürlükten ve haktan mahrum bırakılmayacaklardır. ‘Politik, ekonomik, sosyal, kültürel, medeni veya diğer sahalarda’ olarak tanımlanan ayrımcılık alanları, kadın

---

<sup>262</sup> Murat Paker, “Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2012, s.42-44.

<sup>263</sup> Ulaş Karan, *a.g.k.*, s.136.

<sup>264</sup> CEDAW, Madde 1.

katılımının belirli koşullara bağlanmasına ya da belirli biçimlerle sınırlandırılmasına ve kadınların dışlanmaya maruz kaldıkları alanlardır.

Cinsiyet ayrımcılığı söz konusu olduğunda en yaygın kalıp yargı, ‘namuslu’ ve ‘namussuz’ kadın ayrımıdır. Bu ayrım, kadınları ataerkil kodlara göre biçimlendirir. Aynı zamanda, ayrımın belirsizliği, kadınların sürekli bir tehdit altında yaşamasına da yol açar. Çünkü ‘namuslu’ ve ‘namussuz’ olma ayrımı, bağlamsal ve konjonktürel olduğu kadar, keyfidir de. Geleneksel deyimler ve atasözlerinden modern medya kanallarına kadar her yerde kadınlık ve erkeklığe ilişkin kalıp yargılarla karşılaşmak mümkündür.

Toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık, sadece kadınların toplumsal kaynaklardan eşit biçimde yararlanmalarını engellemekle kalmaz, heteroseksüellikten farklı cinsel yönelimleri olan bireylerin başta yaşam hakları olmak üzere, temel insan hakkı ihlallerine uğramalarına da yol açar. Cinsel yönelim ayrımcılığı, yalnızca eşcinsel ya da trans bireylerin sorunu değildir. Aynı zamanda kadın bedeniyle doğmuş olanların Kadın gibi, erkek bedeniyle doğmuş olanların da Erkek gibi davranmalarını zorunlu kılan cinsiyet kalıplarının bireylere dayatılmasının en şiddetli aracıdır. Genel geçer erkeklik/ kadınlık kalıplarının bir biçimde dışında olan erkekleri ve kadınları da ‘hizaya sokmayı’ hedefler.<sup>265</sup>

Ayrımcılığın güçlü bir diğer ayağı din ve mezhep ayrımcılığıdır. Tarih boyunca çeşitli anlaşmazlıklar ve hatta savaflara yol açan bu konu günümüzde de varlığını güçlü bir şekilde korumaktadır.

Din özgürlüğü, inançsızlıkla insanlara önerilenler arasında bir dine katılma ve katılmama yönünde tercih serbestliği ve dinin gereklerini yerine getirme konusunda serbestlik şeklinde tanımlanabilir. İnanç alanı, din özgürlüğünün özünü oluşturur. Önce herkes için bir inanç veya dine kendi tercihi göre sahip olma veya onu benimseme özgürlüğü gelir. Sonra dinsel kanaati veya inancı bulunmama serbestliği vardır. Nihayet hiçbir zorlama veya zarara uğramaksızın inanç veya din değiştirme özgürlüğü vardır.<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> Aksu Bora, “Toplumsal Cinsiyete Dayalı Ayrımcılık”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2012, s.184-185.

<sup>266</sup> İbrahim Ö. Kaboğlu, *a.g.k.*, s. 277.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 25 Kasım 1981 tarihinde çıkardığı “Din Veya İnanca Dayanan Her Türlü Hoşgörüsüzlüğün Ve Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Bildiri”de din veya inanca dayanan ayrımcılığı önleme ve tasfiye etme yükümlülüğü getirmektedir. Buna göre, bütün devletler, kişisel, ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel yaşamın her alanında insan haklarının ve temel özgürlüklerinin tanınmak, kullanılması ve bunlardan yararlanılması sırasında din ve inanca dayanan ayrımcılığı önlemek ve tasfiye etmek için etkili tedbirler almak durumundadır.

Bu bildirinin birinci maddesine göre herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu hak, bir dine veya dilediği bir inanca sahip olma ve dinini veya inancını kendi başına veya başkaları ile birlikte toplu olarak ve aleni veya gizli bir biçimde ibadet etme, gereklerine uyma, uygulama ve öğretme yoluyla açışa vurma özgürlüğünü de içerir.

Çok yaygın olan bir diğer ayrımcılığın çeşidi ise ırk ayrımcılığıdır. Çok çeşitli anlatımları bulunan ırkçılığın aslında tek bir anlamda toplanabilmektedir. Irkçılık renk, kavim, ırk, milliyet veya gücünden dolayı bir kişinin veya grubun diğer insanlara üstün tutulma durumudur. Irkçılık bir düşünce biçimidir. Her zaman vahşete, kırıma, saldırıya varmayabilir. Ama potansiyel bir tehlike olarak hep oradadır. Bir kriz anında en çirkin yanı ortaya çıkar.<sup>267</sup>

İrkçilik insanlık tarihi boyunca tüm toplumların en büyük sorunlarından biri olup belirli grupların üstünlüğü ile insanlık haklarının göz ardı edilmesi ile çeşitli anlaşmazlıklar, güvensizlikler ve savaşlara sebebiyet vermiştir. Tüm çabalara rağmen ırkçılık tüm ülkeler ve toplumlarda dünyanın tüm bölgelerinde yaşanmaktadır ve şekilleri kültürel ve oluşum tarihine göre değişmektedir. Irkçılık kavramının en tehlikeli kısmı insanların bölgelerinde ve ülkelerinde ırkçılığın yaşandığını inkâr etmeleridir.<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> Herkül Millas, *İrkçilik nedir, nasıl yayılır?*, <http://www.herkulmillas.com/tr/hm-makaleleri/zamandaki-makalelerim/393-irkcilik-nedir-nasil-yayilir.html>, (26.01.2014).

<sup>268</sup> Ariel E. Dulitzky, “A Region in Denial: Racial Discrimination and Racism in Latin America”, *Race and Equality Law*, University of California – Davis, King Hall School of Law Yayınları, Çev. David Sperling, , New York 2005, s.39.

İrkçilik tüm uluslar arası insan hakları komisyonlarında ayrımcı bir unsur olarak belirlenip mücadele edilmesi gerektiği tespit edilmesine rağmen halen dünyada bu çirkin düşünce ve davranışın varlığı ile karşı karşıyayız.

4 Ocak 1969 tarihinde “Her Türlü İrk Ayrımcılığının Tasfiye Edilmesine Dair Uluslararası Sözleşme” adı ile yürürlüğe giren Birleşmiş Milletlerin sözleşmesinin birinci maddesinde ırkçılık şöyle tanımlanır; "ırk ayrımcılığı" terimi siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel veya kamusal yaşamının her hangi bir alanında, insan hakları ve temel özgürlüklerin eşit ölçüde tanınmasını, kullanılmasını veya bunlardan yararlanılmasını kaldırma veya zayıflatma amacına sahip olan veya bu sonuçları doğuran ırk, renk, soy, ulusal veya etnik kökene dayanarak her hangi bir ayırma, dışlama, kısıtlama veya ayrıcalık tanıma anlamına gelir.

Bu sözleşme adından da anlaşıldığı gibi ırkçılığın ortadan kaldırılması üzerine düzenlenmiş olup kabul eden devletleri ırk ayrımcılığını kınar ve hiç gecikmeden her türlü ırk ayrımcılığını elverişli bütün araçlarla tasfiye eden ve bütün ırklar arasında anlayışın geliştiren bir politika izlemek yönünde taahhüt etmeleri beklenir.

İrk ayrımcılığının tasfiye edilmesi yönünde ise tanınan bazı haklar vardır;

a) Yargı yerleri ve adalet dağıtan her türlü organ önünde eşit muamele görme hakkı;

b) Kişi güvenliği hakkı ile hükümet görevlileri veya başka bir birey grubu veya kuruluşu tarafından yapılan şiddete ve müessir fiile karşı Devlet tarafından korunma hakkı;

c) Siyasal haklar, özellikle genellik ve eşitlik ilkelerine dayanan seçimlere katılma, seçme ve seçimlerde aday olma, yönetimde ve ayrıca kamusal işlerin icrasında yer alma kamu hizmetlerine ulaşma hakkı;

d) Diğer kişisel haklar, özellikle:

(i) Devletin hudutları içinde seyahat özgürlüğü ve yerleşim hakkı;

(ii) Kendi ülkesine olduğu gibi bir ülkeden çıkma ve kendi ülkesine dönme hakkı;

(iii) Vatandaşlık hakkı;

- (iv) Evlenme ve eşini seçme hakkı;
- (v) Tek başına veya başkaları ile birlikte mal ve mülke sahip olma hakkı;
- (vi) Miras hakkı;
- (vii) Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkı;
- (viii) Fikir ve ifade özgürlüğü hakkı;
- (ix) Barışçıl bir biçimde toplanma ve örgütlenme özgürlüğü hakkı;

e) Ekonomik, sosyal ve kültürel haklar, özellikle:

- (i) Çalışma, işini serbestçe seçme, adil ve elverişli koşullarda çalışma, işsizliğe karşı korunma, eşit işe eşit ücret, adil ve elverişli gelir hakları;
- (ii) Sendika kurma ve sendikalara girme hakkı;
- (iii) Konut hakkı;
- (iv) Sağlık, tıbbi bakım, sosyal güvenlik ve sosyal hizmetlerden yararlanma hakkı;
- (v) Eğitim ve öğrenim hakkı;
- (vi) Kültürel faaliyetlere eşit olarak katılma hakkı;

f) Ulaşım araçları, oteller, restoranlar, kafeteryalar, tiyatrolar ve parklar gibi halkın kullanımı için tasarlanmış yerlere ve hizmetlere eşit olarak ulaşma hakkı.

Birleşmiş Milletlerinin sözleşmesine benzer birçok bildiri ve ayrımcılığı yasaklayan kanun söz konusudur. Bunlardan bir diğeri de Irkçılık ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu<sup>269</sup> tarafından düzenlene ayrımcılık yasağıdır. Temeli eşit muamele ilkesi dayanan kanun, ırk veya etnik kökene dayalı doğrudan ya da dolaylı ayrımcılığın olmamasını hedefler.

Batıdan uzaklaşıp İslami kaynaklara yöneldiğimizde ayrımcılığa karşı net bir tutum bulmak zorlaşır. Hz. Ali ve Seyyid Kutub her ne kadar cinsiyet

---

<sup>269</sup> ECRI, Avrupa Konseyi çerçevesinde oluşturulmuştur. Irkçılık, yabancı düşmanlığı, antisemitizm (Yahudi düşmanlığı) ve hoşgörüsüzlükle (ırk, ten rengi, dil, din, uyrukluk ya da etnik köken temelindeki ayrımcılıklar da dâhil olmak üzere) mücadele etmeyi amaçlar.

ayrımcılığından kaçınmaya dikkat çekse de İslam'daki algılama batıdan çok farklıdır. Batıda olduğu gibi ayrımcılığın her türüne karşı net bir tutum gözlemlemek söz konusu olmayıp Kuran ve sünnet çerçevesinde bir bakış açısı mevcuttur.

İslam'da din ayrımcılığının olmadığını savunmak boşla işigaldir. Bu duruma bir de mezhep çatışmaları eklenince iyice karmaşık bir hal almaktadır. Ancak birçok düşünürün görüşüne göre şeffaf ve net bir tutumun sergilenmemesi İslam'ın bu konuya gerektiği dikkati göstermediği anlamına gelmez sadece bu konunun eşitlik ve beraberlik çerçevesinde gizli kaldığına dikkat çekmektedir.

## 2. Hukuk Sistemi

Doğal Hukuk düşüncesinin temelinde adalet kavramı vardır. Hatta doğal hukuk bir anlamda doğal düzen içerisinde ortaya çıkan adalet düşüncesi ile eşanlamlı durumundadır. Bu düşünce sisteminde adalet, değerler içinde en üstün yere sahiptir. Doğal hukukun temel ilkelerini oluşturan haklar da en üstün değer olan adalet kavramının içinde yer almaktadır.

Dünyada günümüzde çeşitli hukuk sistemleri mevcuttur. Bunlardan en yaygın olanları Kara Avrupa (Kıta Avrupa) hukuk sistemi ve Anglo-Sakson hukuk sistemleridir. Bunlarla beraber ikili düzen (Kıta Avrupa ve Anglo-Sakson Birleşimi), gelenek hukuku ve İslam hukuku da günümüzde yaşayan hukuklardandır.

Kara Avrupa hukuk terimi ile kastedilen, büyük ölçüde Roma hukukuna dayalı olan Fransız, Alman, İtalyan, İspanyol vs. hukuk sistemleridir. Bu hukuk sisteminin temel özellikleri tedvin edilmiş olması, yazılı, içtihadı nitelikte değil, özel hukuk-kamu hukuk ayrımı vardır ve yargı ayrılığı vardır.

Anglo-Sakson veya Common Law sistemi İngiltere'de doğmuş olup ABD, Kanada, Avustralya, Güney Afrika, Hindistan'da vs. uygulanmaktadır. Bu sistemin özellikleri; tedvin edilmemiştir; örf ve adet, hukukun aslı kaynakların arasında yer alır; içtihadı niteliktedir; kamu hukuku-özel hukuk ayrımı yoktur ve yargı birliği ilkesi geçerlidir.<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi Yayınları, Birinci Baskı, Bursa 1998, s.137-149.



İkili sistem ise yukarıda bahsedilen Kara Avrupa ve Anglo-Sakson sistemlerinin karışımı bir sistemdir.

Genel hukuk ise bir diğer adı ile doğal hukuk, büründüğü farklı biçimlerle binlerce yıllardır var olan, kozmik düzen, ahlak ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında yapılan sistematik bir düşünüş tarzıdır. Farklı söylemlere sahip olan bu sistem genel olarak vatandaşların anlaşması ve düzenin koordinasyonunu sürdürmek üzere kurulmuştur.<sup>271</sup>

Bu çalışmada incelenen üç ülkenin hukuk sistemi İslam hukukudur. Uygulanmakta olan iki çeşit hukuk sisteminden söz edilmektedir. Bunlardan birincisi şeriat hukuku ve bir diğeri “tertip hukuku”dur. Şeriat hukukunun kaynağı Kuran, sünnet, akıl, kıyas ve icma<sup>272</sup> iken; tertip hukukunun kaynağı yasama meclisinden çıkan kanunlar, mezhep ve ahlak, örf ve adet ve İslami hukuk doktrinleridir.

Bu sınıflandırmaya göre Arabistan, Afganistan, Sudan, İran ve Pakistan gibi ülkeler şeriata dayalı hukuki kanunlarla yönetilirken Endonezya, Malezya, Mısır, Azerbaycan ve Tacikistan gibi ülkeler modern hukukun etkisi altında mezhep, örf ve adet kuralları da göz önüne bulundurulurken tertip hukuk sistemine göre yönetiliyorlar.<sup>273</sup>

#### **a. Kanun dayanağı**

İnsan sosyallik içgüdüğü ile toplum halinde yaşamayı benimsemektedir. Bununla beraber toplum hayatının oluşumunda bu içgüdüğün yanında insanın akıl ve bilinç sahibi olmasının rolü de büyüktür. Akıl yönlendirmesinde davranışlarını düzenleme eğilimi göstermektedir. İnsan davranışlarını düzenleyen kurallar arasında hukukun temel ilgi konusu şüphesiz hukuk kurallarıdır. Ancak hukuk kuralı dışındaki din, örf ve adet, ahlak ve görgü kurallarının da kanunların dayanağını oluşturabilmektedir.<sup>274</sup>

Kanun dayanağından kasıt, kanunların menşeidir. Hukuk kurallarının her toplumda her zaman aynı öneme sahip olmasını beklemek anlamsızdır. Hukuk kuralı

<sup>271</sup> Brian H. Bix, “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ter. Ertuğrul Uzun, Cilt:6/2: 2004, s. 291-292.

<sup>272</sup> İcma, ortak görüş ve fikir birliği anlamındadır.

<sup>273</sup> AFTAB, [http://www.aftabir.com/business/financial/insurance/law/generalities\\_system.php#islam](http://www.aftabir.com/business/financial/insurance/law/generalities_system.php#islam), (17.01.2014).

<sup>274</sup> Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, On Üçüncü Baskı, Ankara 2011, s. 1-2.

sayılan normal bazen dini bir kökene sahip olabilmektedir. Ya da Uzak Doğu’da hâkim olan anlayışa göre, şerefli bir vatandaş hukukla ilgilenmez, davranışlarını yüksek ahlaki ilkelere göre düzenler.<sup>275</sup>

Çağdaş toplumlarda ise, hukuk bağımsız bir kurum olarak nitelendirilmekte ve sosyal hayat düzeninin hukuk aracılığı ile sağlandığı kabul edilmektedir. Modern hukuk sistemlerinden İngiliz *Common Law* sistemi, davranış modelleri belirlemek yerine sosyal düzen bozulduğu zaman etkin müdahaleye öncelik verir. Bir diğer modern hukuk sistemlerinden olan Kara Avrupa sisteminde ise, sosyal düzen kuralları ve vatandaşların nasıl davranmaları gerektiği, vatandaşların hakları ve ödevleri hukukça belirlenir. Hukuk bunu yaparken toplumda yerleşmiş bulunan ahlak değerlerini ve adalet değerini göz önünde bulundurur.<sup>276</sup>

İslam şeriatı İslami hukuk demektir. Fıkıh’ın (İslam hukuk ilmi) konusu İslam’dır ve o, mazide İslam’ın ideal ilmi olmuştur. Günümüz dilinde şeriat’a İslam hukuku denmektedir. Hukukun içinde araştırma yapıldığından İslam siyasetine şer’i siyaset denmiştir. Nitekim siyasetin şer’i dayanakları ile hukukun aynıdır.<sup>277</sup>

Hukuk felsefesinin en önemli konularından biri hukuk dayanağıdır. Dünya hukuk kaynakları ile İslam hukukunun kaynakları çok farklıdır. İslam’da din tek kaynak iken diğer hukuklarda temel insan haklarıdır. İslam hukukunda iki söyleme rastlamak mümkündür. Bunlardan birincisi Sünni söylemler, ikincisi Şii söylemdir. Şii söylemde hukukun kaynakları Kitap, Sunnet, Akıl ve İcma ile sınırlıdır. Sünni kaynaklarda zikredilen kaynaklara ek olarak başka kaynaklar da söz konusudur. Bu sebepten tüm kaynaklardan kısaca bahsetmek ve farklı algılara değinmek gerekir.

- **Kuran**

Kuran insanlığın tüm yönlerini düzenlemek üzere vahiy ile inen Allahın son kelimidir. Öyle ki Kuran İslam’ın her sahası için temel ve ilk kaynaktır.<sup>278</sup> Kurandaki ayetler yalnızca insan-yaratan, insan-insan ve toplum ilişkileri ile sınırlı değildir. Tüm bu ilişkiler açıklanıp yorumlanmıştır. Bazı ayetlerin genel hukuk kuralları ile ilgili iken bazı ayetler kişisel ve içsel haklarla ilgilidir. Aynı şekilde

---

<sup>275</sup> Adnan Güriz, *a.g.k.*, s. 2.

<sup>276</sup> *a.k.*, s. 3.

<sup>277</sup> Niyazi Kahveci, *a.g.k.*, s. 17-18.

<sup>278</sup> *a.k.*, s. 18.

bazıları ceza hukuku konusunda açıklama yapmışken bazıları sosyal hakları ele almıştır.<sup>279</sup>

- **Sünnet**

İslam siyaset düşüncesinin ikinci kaynağı sünnettir. Sünnetin kelime anlamı yol ve gidişat demektir. Şii ve Sünnilerin farklı algıladıkları kavramlardan biri sünnettir. Sünnileri sünnet algısı peygamber döneminde gerçekleşen sözlü ve fiili davranışların tümü iken Şiilerdeki masumların (peygamber, Hz. Fatma ve on iki imam) sözlü ve fiili davranışların tümünden oluşmaktadır.<sup>280</sup> Bu farklı algının temelinde Kuran’da peygamber sünneti tabirinin geçmemiş olmasıdır.

- **İcma**

Peygamberin ölümünden sonra yaratan ile iletişim yani vahiyler kesildi. Bu sebepten tanrının hükümlerini anlamak için kitap ve sünnet dışında farklı kaynaklardan yararlanma konusu gündeme geldi. Bu yol icma idi. Kelime olarak icma, ittifak etmek, görüş birliğine varmak anlamındadır. İcma konusunda Şii ve Sünniler iki farklı algı mevcuttur. Bunlardan birincisi zaman algısıdır. Sünniler peygamberin ölümünden sonra bu yola başvurmalarına karşın Şiiler on ikinci imamın gaybetinden sonra icmayı kullanmaya başlamışlardır. İkinci farklı algı ise icmanın anlama biçimindedir. Şiiler hüccet<sup>281</sup> üstünde dururken Sünniler ittifak<sup>282</sup> yoluna girmiştir. Sünniler icma çerçevesinde “sünnetten çıkarım yapma” yolunu seçmişken Şiileri, “yaratanın hükümlerini anlama ve yorumlama yetki ve bilgisi olan belirli insanlar tarafından gözden geçirip yeni durumlara uygun fetvalar çıkarma” durumunu benimsemiştir.<sup>283</sup>

---

<sup>279</sup> Mohammad Bahrami, *Manabee Hooğooğ Dar Ğoraan*, <http://www.maarefquran.org/index.php/page.viewArticle/LinkID.217?PHPSESSID=360b0dc83e49ef6ba8d52ff7f76a7edd>, (12.01.2014).

<sup>280</sup> Niyazi Kahveci, *a.g.k.*, s. 20.

<sup>281</sup> Burhan, delil, senet ve belge anlamındadır. “İleri sürülen bir görüşün doğruluğuna delâlet eden, onu kuvvetlendiren şey” şeklinde de yorumlanabilir.

<sup>282</sup> Fikir birliği ve birlikte hareket etmek üzere anlaşma demektir. Şeriat hükümleri hakkında ortak yol bulma durumudur. İttifak şeriat hükümleri ile beraber sonradan ortaya çıkan özel durumlar için de kullanılabilir.

<sup>283</sup> Abolfazl Moosaviyan, *Ecma Az Didgahe Şie va Ahale Sonat*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kum 2004, s. 35.

- **Akıl**

Farklı algılara sebep olan bir diğer kaynak akıldır. Sünni kaynaklarda çok az akıldan bahsedilmiştir. Ahmed bin İdrîs, hicri altıncı yüzyılda yazdığı kitapta Kuran, sünnet ve icmanın yanında akıldan da bahsetmiştir ancak akıldan neyi kastettiği ve ne şekilde kullanılması gerektiği konusunda bir bilgi vermemektedir. El Gazali da akıldan dördüncü kaynak olarak bahseder ancak zorunlu bir şeriat gerekçesi olarak ele almamaktadır. Şiinin farklı eğilimleri arasında ise sadece köktendinciler akıl kaynağını savunmaktadır.<sup>284</sup>

- **Kıyas**

Müctehid bir hukukçu, önüne gelen bir hukukî meselede, kitap, sünnet ve icma'da bir hüküm bulamazsa veya bunlar yeterince açık değilse, o zaman benzer bir meselede verilmiş olan çözümü buraya da uygular, buna kıyas denir. Kıyas yapılırken ayrıca maslahat, örf ve âdet gibi başka bir takım hususlar da göz önünde bulundurulur.<sup>285</sup>

- **Örf**

Örf, İslam Hukuku'nun hükümlerin açıklamasında kullandığı kaynaklardan biridir. Bilindiği gibi İslam Hukuku, cahiliye dönemi örf ve adetlerinin hepsini ortadan kaldırmadığı gibi, tamamına da karşı çıkmamıştır. Bunlardan uygulama açısından dini öğretiye aykırı olanlar yasaklanmış, aykırı olmamakla birlikte çeşitli sakıncalar taşıyanlar düzeltilmiş, aykırı olmayanlar olduğu gibi kabul edilmiştir. Böylece örf Hz. Peygamber döneminden itibaren toplumsal hayatın düzenleyicilerinden biri haline gelmiştir.<sup>286</sup> Semantik olarak örf, insanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği işler anlamındadır. Yazılı ve sözlü, muteber ve muteber olmayan şeklinde sınıflandırılmaktadır. Muteber örf; şer'i delile aykırı olmayan, haramı helal yapmayan ve vacibi iptal etmeyen nesnelere dir. Muteber olmayan örf, şeriata aykırı olan, haramı helal yapan ve vacibi iptal edendir.

---

<sup>284</sup> Mohammad Bahrami, *a.g.k.*, (12.01.2014).

<sup>285</sup> Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuk ve Önceki Şeriatlar*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2003, s. 11.

<sup>286</sup> Muhammet Hamidullah, "İslam Hukuku'nda Örf ve Adet", *Hikmet Yurdu*, Yıl:1, S.2, (Temmuz-Aralık 2008), s. 141.

## b. Kanun koyucunun meşruiyeti ve itibarı

Meşruiyet batı siyasi düşüncesindeki karşılığı legitimacy'dir. Kelime yasal anlamındaki Yunancadan legitimas'tan alınmıştır.<sup>287</sup> Cicero meşruiyet kelimesini hükümetin yasallığını vurgulamak için kullanmıştır. Orta çağda da yine aynı anlamı taşımıştır. Daha sonraları meşruiyet kelimesi geleneksel yöntemlerin anayasa ile uyum süreci için kullanılmaya başladı. Fransız devriminden sonra meşru bir hükümetin temelini halkın isteği ve onayı oluşturdu ve memnuniyet unsuru anlamına eklendi. Bu süreçte memnuniyet meşru bir hükümetin temeli haline geldi.<sup>288</sup>

Lipset'e göre meşruiyet; "toplumda var olan kurumların doğru işlemler ve toplumun ihtiyaçlarını gidermek için buldukları" düşüncesinin oluşumu ve korunmasındaki siyasi düzenin kapasitesi anlamındadır. Maurice Duverger "bir düzenin meşruiyetini, siyasi rejimin toplumla olan uyumunda" görmekle beraber demokrasi ile çok yakın bir ilişki içinde görmektedir.<sup>289</sup>

Günümüzde ise meşruiyetin en tanınan tanımı Max Weber tarafından ortaya atılmıştır; "Meşruiyet, iktidarın toplum fertleri tarafından içsel ve zihinsel olarak kabullenilmesidir."<sup>290</sup> Meşruiyet tanımını dünden bugüne daha derin incelersek, tanımın "Yasal Olma Durumu"ndan "Toplumun Genel Kabulü"ne doğru yön değiştirdiğini görebiliriz. Yani başka bir deyiş ile meşruiyet ve itibar aynı algılanmıştır.

İslam'da meşruiyet, iktidarın en önemli konularının başında gelir. Bir gücün oluşumu meşruiyet durumuna bağlıdır. İslam'da meşruiyet, şeriata uygunluktur. Sadece İslam şeriatına uygun olan hükümetler meşrudur.<sup>291</sup> İktidarın meşruiyetini sadece Allah belirler. Başka bir deyişle; genel hükümlerin belirlenmesi ve uygulaması sadece Allaha ve onun özel olarak seçtiği kişilere özgüdür. O sebepten onun tarafından seçilen peygamber ilk İslam hükümetini oluşturdu.

---

<sup>287</sup> Moassese Amoozeşi Pajooheşi Emam Homeyni, *Falsafe Siyasat*, Moassese Yayınları, Tehran 1988 (1377).

<sup>288</sup> Abdolrahman Alam, *Bonyadhaye Elme Siysat*, Ney Yayınları, Tehran 1994 (1373), s. 104.

<sup>289</sup> Ahmad Naghibzade, *Siyasat va Hokoomat Dar Oroopa*, Samt Yayınları, Tehran 1993 (1372) s. 13.

<sup>290</sup> Max Weber, *Eğtesad va Jamee*, Ter. Abbas Manooçehri Torabi Nejad, Mola Yayınları, Tehran 1995 (1374), s. 87.

<sup>291</sup> Mohammad Moin, *Farhange Farsi Moin*, Neda Yayınları, Tehran 2002 (1381), s. 4144.

Burada kafaları kurcalayan soru, “seçilmiş kişi”<sup>292</sup> aramızda olmadığına göre hükümetin meşruiyetinin kimde olduğudur. Burada karşımıza iki örnek çıkmaktadır; bunlardan birincisi tarih boyunca Sünni kesimin yaptığı gibi gücü ne şekilde olursa olsun (biat, güç kullanımı ve veraset) elde eden meşruiyeti de kazanmış olur modelidir. İkincisi ise Şii kesim gibi fakihler seçilir ve İslami hükümet görevini üstlenir.<sup>293</sup>

İslam’da hükümetin ve hâkimin meşruiyeti konusunda genel olarak üç temel görüş vardır. Bunlardan birincisi ilahi tekvin meşruiyetidir. Bu tarz meşruiyet eski Pers, Roma ve ilk Hıristiyanlar arasında çok yaygındı. Onlara göre devlet Tanrının yarattığı bir düzendir ve tanrıyı isteyen herkes topluma hâkim olabilirdi. Bu görüşün savunucularına göre tanrının hakkaniyeti; meşruiyet ve itibarı da beraberinde getirecektir.

İkinci görüşün adı ise toplu meşruiyettir. Bu görüş; tanrı ve halkın paylaşımlı hâkimiyetine dayanır. Yani tanrı hükümetin meşruiyetini halkın onaylama şartına bağlamıştır. Halkın memnuniyeti meşruiyetin bir parçasıdır ki eğer bu şart sağlanmaz ise var olan hâkimin hükümeti ilahi meşruiyetten de yoksun olacaktır. Bu görüşün savunucularına göre itibar, hakkaniyetin ayrılmaz bir parçasıdır.

Son görüş ise ilahi şeriat meşruiyetidir. Bu görüşe göre ilahi şeriat dışında oluşan herhangi bir hükümetin meşru olması düşünülemez. Zira kim ki ilahi şeriat çerçevesinde güce sahip olursa gasıptır. Sadece halkın seçimi ve onayı yaratanın imzası olmadan meşruiyet getirmez.<sup>294</sup>

Meşruiyet konusunda baskın olan görüş, içinde itibarı da barındıran toplu meşruiyettir. İlahi tekvin meşruiyeti ve ilahi şeriat meşruiyeti görüşlerinin günümüzde hükümet idaresinde uygulama imkânları yoktur. Örnek olarak Sünnilerin görüşüne göre biat alan kimse iktidar sahibi olacaksa, halkın birkaç kişi ile biat ettiği durumda kargaşa yaşanacaktır ya da Şiiilerin düşünce tarzına göre “seçilmiş kişi” vasfında birkaç kişi varsa ve hepsi de hakkını arıyorsa o zaman bölünmeler ortaya çıkacaktır.

<sup>292</sup> Sünniler için peygamber, Şiiiler için ise peygamber ve imamlar kastediliyor.

<sup>293</sup> Ali Norayi Yeganeh, “Mağbuliyat va Maşruiyat Dar Nezam Hokumati Jomhuri Eslami İran”, *Resalat Gazetesi*, 16 Ağustos 2006, s.17.

<sup>294</sup> Mohammad Reza Marandi, *Mabani Maşruiyat Nezame Siyasi Dar Eslam*, Ata Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 1998 (1377), s. 32.

Biat, veraset veya hâkimiyet durumu meşruiyet kaynağı olabileceği gibi halk tarafından itibar taşımadan tek başına yeterli olmayacaktır. İslam'da en makul ve kabul edilen meşruiyet çeşidi hem Allah tarafından onaylanmış hem halkın isteklerini barındırandır. Siyasi iktidar ilahi kurallar ve hükümlere hâkim olacağı gibi, dünya ve devlet işlerinde de yeterli bilgi ve yeteneğe de sahip olmalıdır. Bu doğrultuda halkın onayı da meşruiyetinin başka bir sebebi olacaktır.

### 3. Bireysel Haklar

Tarihi geçmişe sahip olan bireysel haklar kavramını anlamak için insan doğası ve fitratı<sup>295</sup> ile ilgilenmek gerekmektedir. Çok eski çağlardan hukuksal kademelerin varlığı ve insan doğası ile ilintili olduğu düşüncesi mevcuttur. Bireysel haklar, zaman ve mekâna göre ortaya çıkan tüm kanun ve kurallardan üstündür.

İlk çağlarda insan doğası gereği var olan haklar, orta çağda dini bir boyut kazanmıştır. 17. ve 18. yüzyıllarda çeşitli düşünürler tarafından tartışılmış ve genişletilmiştir. Günümüze geldiğimizde ise bireysel haklar, inkâr edilemez bir gerçekliğe sahiptir.<sup>296</sup>

Bireysel haklar tarihsel süreçte dünyanın çeşitli medeniyetlerinin çıkardığı insan hakları bildireleri ile resmi olarak tanımlanmıştır. İlk insan hakları bildirgesi olarak kabul edilen Kiros Silindiri (M.Ö 2500 İran), Büyük Özgürlük Fermanı (1215 İngiltere), Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (1776 Amerika), İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi (1789 Fransa) ve İnsan Hakları Evrensel Bildirisi (1948) kişisel haklardan bahseden başlıca bildirelerdendir.

Batı düşünce sistemi, bireysel hakları garanti eden siyasal sistem olarak Liberalizm'i öne sürmektedir. Liberalizmin insan hakları içeriği 17. Yüzyılın İngiltere'sinden kaynaklanmakta olup teorinin temelini John Locke'n yazdıkları oluşturmaktadır. Bu yazılardaki amaç, bireysel hakların genişletilmesi ve devlet gücünün (İngiltere Monarşisi) kısıtlanmasıdır. Locke; "Tüm insanlar eşit olup iktidar

<sup>295</sup> Türk dil kurumu tarafından Yaradılış olarak Türkçeye çevrilen fitrat kelimesi, İslam dininde bir kavram olup özellikle tasavvufta önemli bir yer tutar. Fitrat, varlıkların yapısını oluşturan, geliştiren ve değiştiren kanunlar bütünüdür. (Yapı, Karakter, Tabiat, Mizaç).

<sup>296</sup> Hejami, Hoğuşe Fardi, <http://www.masoudshamsnejad.ir/articles/20594/%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-%D9%81%D8%B1%D8%AF%DB%8C/>, (16.03.2014).

ve güç durumları gözetmeksizin eşit haklara sahiptir ve hiç kimse başkasından üstün değildir.” der.<sup>297</sup> Locke’e göre, devlet kişileri korumakla mükellef bir güçtür.

Bu düşünce yapısı Jean-Jacques Rousseau’nun “toplum sözleşmesi”ni ortaya atılması ile derinleşmiştir. 1946 İnsan Hakları Evrensel Bildirisinde ise “tüm canlılar özgür yaratılmış olup eşit haklara sahiptir” şeklinde açıklama yapılmıştır.<sup>298</sup>

İslam açısından ise hak, kişisel ve toplumsal yararın birleşimi söz konusudur ve hiç biri birincil veya ikincil konumunda değildir. Şeriat açısından ‘hak’ın kaynağı hayatın doğal sürecidir ve bu doğal hakları korumak için çeşitli hükümler mevcuttur. Yaşama ve özgür olma hakkı bunların başında gelir ve bu hakları korumak için intihar ve katletmek haram sayılmıştır.

Öte yandan ‘hak’ın kaynağı şeriat olup birçok İslam düşünürü ve hukukçusunun ortak görüşüne göre şeriatın tanımadığı hak meşru değildir.<sup>299</sup> Şeriatta hak sadece ahlaki bir temel taşımakta olup toplumsal boyutta uygulama garantisi yoktur. Bu sebepten bireysel hak şeriat tarafından resmi olarak tanındığı zaman meşruiyet kazanır.

## A. Sosyal Haklar

Sosyal hakların anayasallaşması sürecinde, gelecekteki evrimi haber veren ilk belirtilerden birinin, hiçbir zaman yürürlüğe girmeyen, ancak insan haklarında yeni bir bakış açısının yolunu açtığı savunulan 1793 Fransız Anayasası olduğu belirtilir.

Sosyal haklardan bazıları, 1840’lı yıllarda Avrupa’da yaşanan ekonomik, sosyal ve siyasal bunalımların birçok ülkede (Avusturya, Almanya Fransa, İtalya ve İsviçre’de) neden olduğu devrimler sonrasında kabul edilen 1848 Anayasalarında yer almıştır. Ancak 1848 Anayasaları, ya hiç yürürlüğe girmedi ya da çok kısa süre

---

<sup>297</sup> Yousef Azizi Bani Taraf, *Demokrasi va Hoğuş Şahrivandi va Ğomi*, <http://www.alarabiya.net/views/2008/12/01/61196.html>, (16.03.2014).

<sup>298</sup> Ali Bahreyni, “Hoğuş Fardi Va Jami Dar Goonagooni Nezamhaye Hoğuş Başar”, *Keyhan Gazetesi*, Sayı 18891, 05 Eylül 2007, sayfa 12.

<sup>299</sup> Mohammad Kazem Rahman Setayeş, “Ğalamro Hoğuş Fardi Dar Hokumat Eslami”, *Enğelab Eslami va Defae Moğadas Dergisi*, Sayı 30: Şubat 2000, s. 312.



yürürlükte kalmayı başardı.<sup>300</sup> Ancak ikinci dünya savaşı sonrasında oluşturulan anayasaları için model işlevi görmüştür.

1948 İnsan Hakları Evrensel Beynamesinin çeşitli maddelerinde çalışma hakkı, eğitim hakkı ve tıbbi bakım ve tedavi hakkının üstünde durmuştur ve 22. maddesinde sosyal haklardan yararlanma konusuna aşağıdaki gibi açıklık getirmiştir;

“Her şahsın, cemiyetin bir üyesi olmak itibariyle, sosyal güvenliğe hakkı vardır; haysiyeti için ve şahsiyetinin serbestçe gelişmesi için zaruri olan ekonomik, sosyal ve kültürel hakların milli gayret ve milletlerarası işbirliği yolu ile ve her Devletin teşkilatı ve kaynakları ile mütenasip olarak gerçekleştirilmesine hakkı vardır.”

Sosyal haklar yaşanan toplumun standartları ölçüsünde ekonomik refah ve sosyal güvenlik haklarına sahip olmaktan başlayarak çağdaş bir birey gibi yaşama hakkına kadar geniş bir haklar dizinini kapsamaktadır.

Sosyal haklar kavramının içeriğine tam olarak hangi hakların girdiği ve dolayısıyla bu kavramın nasıl tanımlanabileceği konusunda öğretilerde bir birlik olduğundan söz edilemez. Hatta bu konuda bir terminoloji sorunu yaşandığı sonucuna varılması da mümkündür. Çünkü “sosyal haklar”, çoğu yazar tarafından “sosyal ve ekonomik haklar”, ya da “ekonomik, sosyal ve kültürel haklar” ile aynı anlamda ya da bunları içerecek biçimde kullanılmaktadır.<sup>301</sup>

Sosyal haklar, birebir kişi ile ilgili bir durum değildir. Sosyal ve ekonomik açılarından zayıf olan işçiler veya çiftçiler gibi, sosyal bir grubun üyesi olarak öne çıkmaktadır. Zayıf olan grupların, yönetenlerine karşı korumayı amaçlamaktadır. Bu koruma sosyal ve ekonomik yönden ihtiyaçlarını karşılama ve onları daha ileriye taşıyacak türden olmalıdır. Bu koruma gruplar arasında çatışmaktan kaçınarak karşılıklı yardımlaşmayı amaçlamaktadır.<sup>302</sup>

Sosyal hakların ilki, çalışma hakkı ve özgürlüğüdür; ikincisi, sosyal güvenlik hakkıdır. Bunlar doğrudan doğruya kişinin yaşamını sürdürebilmesi için vazgeçilmez

---

<sup>300</sup> Mesut Gülmez, “Sosyal Haklarda “Yeni” Değil “İleri” Anayasa”, *Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu IV Bildiriler*, Petrol-İş Yayınları, İstanbul 2012, s. 45-46.

<sup>301</sup> Bülent Kara, *Sosyal Haklar ve Özel Olarak Korunması Gereken Kişiler*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Isparta 2008, s. 13.

<sup>302</sup> Seyyed Ezatollah Araghi, *Hoşuğ Kar*, Samt Yayınları, On dördüncü Baskı, Tehran 2012 (1391), s. 44.

haklardır. Toplu sosyal haklar (sendika özgürlüğü, grev hakkı gibi) ise, çalışma ve sosyal güvenlik haklarının “aracı” hakları ya da güvenceleridir.<sup>303</sup>

Çeşitli kaynakların incelenmesi sonucu dikkat edilmesi gereken hakları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz,<sup>304</sup>

- Serbest dolaşım hakkı
- İstihdam ve yeterli ücretler
- Yaşama ve çalışma şartlarının iyileştirilmesi hakkı
- Sosyal güvenlik hakkı
- Örgütlenme ve toplu pazarlık hakkı
- Mesleki eğitim hakkı
- Kadın ve erkeklere eşit muamele hakkı
- İşçilere bilgi verme, danışma ve yönetime katılma hakkı
- İşyerinde sağlık ve güvenliğin sağlanması hakkı
- Çocukların ve yetişkinlerin korunması hakkı
- Yaşlıların korunması hakkı
- Özürlülerin korunması hakkı
- Eşit yurttaşlık hakkı
- Konut hakkı vs.

#### • **İslam’da Sosyal Haklar**

İslami hükümetlerin öncelikli amaçlarından yönetim bölgelerini yapılandırma, genişletme ve sosyal refahın gerçekleştirilmesi olmalıdır. Başka bir deyişle kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan yoksun olan tüm kişilerin yakışan bir yaşam sürdürebilmeleri için azami şartların oluşturulmasıdır.

---

<sup>303</sup> İbrahim Ö. Kaboğlu, “Anayasa’da Sosyal Haklar: Alanı ve Sınırları”, *Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu II Bildiriler*, Petrol-İş Yayınları, İstanbul 2010, s. 44.

<sup>304</sup> Bülent Kara, *a.g.k.*, s. 34-35.

Her ne kadar İslam eşitsiz kazancı kabul etse de, yoksulluğu İslami topluma yakıştırmamaktadır. Bu sebepten dolayı herkes için ortalama yaşam şartlarını oluşturduktan sonra dağıtıcı adalet politikasını benimsemiştir. Herkesin adaletli bir şekilde yaşayabilmesi için ise eğitim, iş imkânlarının yaratılması, dengeli ücret dağıtımı ve sosyal yardımlaşma gibi yollar ön görülmüştür.<sup>305</sup>

İslami devletlerin sosyal hakları adaletli bir şekilde yerine getirebilmesi için farklı maddi kaynaklar mevcuttur. Bunlar; zekât, doğal kaynaklar, vergi, fitre, kefare, bağışlar ve hums.

## **B. Kamu Yararı**

Kamu yararı, 1789 Fransız Devrimi sonucunda o zamana kadar başat olan “ortak iyilik” kavramına tepki olarak ortaya çıkmıştır. “Ortak iyilik” sanayi ticaret toplumuna geçiş öncesi Avrupa toplumlarının siyasi tarihinin ortak kavramıdır. Bu kavram Yunan sivilizasyonundan Roma’ya, uzun Ortaçağ’a aynı özellikleri ortaya koyarak geçmiş ve 1789 öncesi monarşileri beslemiştir. Bu anlayış, devletten önce mevcut bir toplum yararı reddedildiği gibi her şeyden önce toplum yararı dünyevi, akılcı ve anlaşılabilir bir değer ölçüsü haline gelmiştir. “Genel yarar”, bireysel yararların toplum yararı ile çelişebileceğinin kabul edilmesidir. Bireysel yarar toplum yararı ile aynı olmak zorunda değildir. Toplum yararı bireysel yararların toplamı değil, kendi varlığı olan ayrı bir şeydir.

Toplum yararına bir düzenin gerçekleştirilmesi kamu yararı gereğidir. Ancak böyle bir düzende alınacak her tedbir kamu yararı gereği olduğu halde toplum yararına olmayabilir.<sup>306</sup> Kamu yararı, yasa koyucunun iradesi ile belirlenecektir. Haklar kamu yararı amacıyla yasa ile sınırlandırılabilir, kamu yararı yasa ile belirlenir, yasa ve kamu yararı üstündür.

1789 Fransız Devriminden sonra Fransız kamu hukukuna yerleşen ve daha sonra çağdaş kamu hukuku tarafından benimsenen bu ilkeye göre “yasa, kamu yararadır.”

<sup>305</sup> Ebrahim Moosazadeh, “Fahim Mostafazadeh, Barresi Moğayeseyi Ruykard Hokumat Eslami va Nezame Ğarbi Be Hoğuş Ejtemayi”, *Hokumat Eslami Dergisi*, Sayı 58: 2011(1390), s. 37-38.

<sup>306</sup> Ümit Doğanay, “Toplum Yararı Ve Kamu Yararı Kavramları”, *Mimarlık Dergisi*, Sayı 7, Ankara 1974, s. 5-6.

Yasama organı tarafından usulüne uygun olarak yapılan her yasa hem kamu yararına uygundur, hem kamu yararının kendisidir.<sup>307</sup>

İslam'da kamu yararı kavramı yerine kamu maslahatı (umum maslahatı) kullanılır. Maslahat kelimesi; din, can, akıl, nesil ve varlıkları şeriatla belirlenen yollarla yeryüzündeki Allahın vekili halk için belirlediği hükümler için kullanılmaktadır. Bu görüşte maslahat hem maddi hem manevi değerleri kapsamaktadır. Maslahattan kasıt, insanların gerçek saadete ulaşması için gereken ihtiyaçların teminidir.

Şii bakış açısında bu maslahat toplumun rehberi tarafından günün şartları ve imkânları çerçevesinde çizilen yoldur. Bu çizilen yol öncelikle dine uygun olmalıdır. Kişilerin özel yaşamlarının çerçevesi ile ilgili olmayıp toplum düzeyinde belirlenmelidir. Şeriata uygunlukla beraber uzman görüşlerinin de dâhilinde olmalıdır.

Ehlisünnette maslahat kavramı, din ve dünyayı korumak amacı ile yapılanların belirlenmesidir. Maslahatların sebeplerini anlamakla beraber devamlılığını sağlamak için hükümler verilebilmektedir.<sup>308</sup>

### C. Hükümete Nezaret Hakkı

1980'li yıllarda yeni kamu yönetimi anlayışı kapsamında gelişmiş ülkelerin kamu yönetimlerinde meydana gelen dönüşüm özellikle hesap verebilirlik ve bu doğrultuda şeffaflık ilkelerinin önem kazanmasına neden olmuştur.<sup>309</sup>

Kamu görevlilerinin kendilerine verilen yetki ve kaynakları kullanırken kamunun menfaatini ön planda tutması, tarafsızlık, dürüstlük, saydamlık, hesap verebilirlik gibi etik davranış ilkelerine uymaları etkin bir yönetimin vazgeçilmez unsurlarından

<sup>307</sup> Osman Saraç, "Kamu Yararı Kavramı", *Maliye Dergisi*, Sayı 139: 2002, s. 16-17.

<sup>308</sup> Hosein Rahmatollahi, "Maslehat Umumi Ya Maslehat Şari", *Mehrname Dergisi*, Sayı 9: 2010 (1389), <http://www.mehrnameh.ir/article/1539/%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%AD%D8%AA-%D8%B9%D9%85%D9%88%D9%85%DB%8C-%DB%8C%D8%A7-%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%AD%D8%AA-%D8%B4%D8%B1%D8%B9%DB%8C%D8%9F-%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%AD%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D9%81%D9%82%D9%87%D8%8C-%D8%BA%D8%B1%D8%A8-%D9%88-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%B3%D9%8A>.

<sup>309</sup> Özlem Demirkıran vd., "Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık Ve Hesap Verebilirlik Bağlamında Bilgi Edinme Hakkı Kanunu", *Akdeniz Üniversitesi Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, Sayı 2 Cilt 3: 2011, s. 170.

önem kazanmış olup bu suretle halkın kamu yönetimi ve kurumlarına güveninin artırılması amaçlanmıştır.<sup>310</sup>

Hesap verebilirlik, bir kurumdaki görevlilerin, yetki ve sorumluluklarının kullanılmasına ilişkin olarak ilgili kişilere karşı cevap verebilir olma, bunlara yönelik eleştiri ve talepleri dikkate alarak bu yönde hareket etme ve bir başarısızlık, yetersizlik ya da hilekârlık durumunda sorumluluğu üzerine alma gerekliliğidir.<sup>311</sup>

Hesap verebilirliği “performansın açıklanabilmesi” olarak tanımlarken, Vinten “bir kimsenin sorumluluklarını ne gibi yollarla ya da nasıl yerine getirdiğini açıklaması, ortaya koyması veya ispat etmesi zorunluluğu” olarak tanımlamıştır.<sup>312</sup>

Geleneksel yorumlar ve gündelik konuşmalar, “Hesap Verebilirlik – Hesap Verme Sorumluluğu” kavramını basitçe ve bir görevlendirme hatasının ya da yanlış yapılan bir işin cezalandırılması işlemi biçiminde tanımlamaktadır. Yönetim fonksiyonlarının halkla birlikte ve halk adına yürütüldüğü ve yöneticilere, eylemlerinin hesabını sergileme yükümlülüğü getiren modern yönetim anlayışına göre ise, hesap verme sorumluluğu, kendilerine yetki verilenlerin ve kaynak tahsis edilenlerin bu yetki ve kaynakları ne kadar iyi kullandıklarını sergileme, raporlama sorumluluğu olarak anlaşılmaktadır.<sup>313</sup>

Hesap verebilirlik ve sorumluluk kavramları sıkça birbirinin yerine kullanılabilir. Hesap verebilirlik ve sorumluluk kavramları arasında bir bağlantı olduğu kadar farklılıklar da mevcuttur. Sorumluluk, görev, yapmakla yükümlü olmak (responsibility) ve yetki kullanmanın sonucunda mesul olma veya hesap verme (accountability) olmak üzere iki anlamda karşımıza çıkmaktadır:

Bir şeyden sorumlu olabilmek için o konuyla ilgili yetki ve kontrol gücü olması, seçenekler arasından birini seçme şansının olması, rasyonel ve güven içinde davranma gibi bazı koşullar gerekmektedir. Hesap verebilirlik ise, sorumlulukların nasıl kullanıldığının ortaya konması, rapor etme, açıklama yapma, sebepler gösterme,

---

<sup>310</sup> Erdoğan Kesim, “Bir Etik Davranış İlkesi Olarak Hesap Verebilirlik (Hesap Verme Sorumluluğu)”, <http://www.etikturkiye.com/etik/kamu/4ErdoganKesim.pdf>, s. 269.

<sup>311</sup> Bilal Eryılmaz, Hale Biricikoğlu, “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik ve Etik”, *İş Ahlakı Dergisi*, Sayı 7 cilt 4: 2011, s. 20.

<sup>312</sup> Özlem Demirkıran vd., *a.g.k.*, s. 171.

<sup>313</sup> Erdoğan Kesim, *a.g.k.*, s. 269-270.

karşılık verme, zorlukları üstlenme, dışsal bir karar mekanizmasına bağlanma gibi şartlar gerektirmektedir.<sup>314</sup>

Farklı kaynaklar hesap verebilirliğin türlerini çeşitli şekillerde sınıflandırmaktadır:

- Siyasal, yönetsel ve vatandaş boyutu
- Siyasal, İdari ve hukuksal
- Siyasal, yönetsel, yasal ve profesyonel
- **Siyasal Hesap Verebilirlik**

Siyasal hesap verebilirlik, anayasa hukuku ve siyaset teorisinin bir kavramıdır. Kişiler ile onları temsil edenler ve temsilcilerle görevlendirdikleri arasındaki ilişkilerin yürütülmesine yönelik anlaşma ve prosedürleri tanımlar. Siyasal hesap verebilirlik, seçilmiş kamu görevlilerinin seçmenlere, anayasaya ve hukukun üstünlüğüne, seçtikleri kuruma, seçim komisyonu ve benzer bir siyasal hesap verebilirliğinin göstergeleri; seçimler ve seçimlerle ilgili reformlar, resmi bilgilere erişim ve bilgi özgürlüğü, yerel düzeyde kişilerin katılımı, güçlü ve enerjik sivil toplum, sürdürülebilir siyasi iradedir.

- **Hukuki Hesap Verebilirlik**

Hükümetler, işlerini ne şekilde yürüteceklerine dair gereklilik ve yükümlülükler içeren yasalar yolu ile hukuki hesap verebilirliğe tabidir. Hukuki hesap verebilirlik, yargı organları da dâhil olmak üzere devletin tüm birimlerin karar ve eylemlerine karşı yargı yolunun açık olmasını ifade etmektedir.<sup>315</sup>

- **Yönetsel Hesap Verebilirlik**

Bürokratların, siyasal makamların çizmiş oldukları ana politika çerçevesinde hareket edip etmediklerini ortaya çıkarmaya çalışan bu türde, bürokratların siyasal idare mekanizması tarafından kontrolü ve bütün bir sistemin seçimler yoluyla

<sup>314</sup> Özlem Demirkıran vd., *a.g.k.*, s. 171-172.

<sup>315</sup> Nihal Samsun, *Hesap Verebilirlik ve İyi Yönetişim*, [www.deu.edu.tr/userweb/hilmi.coban/hesap%20verebilirlik.pdf](http://www.deu.edu.tr/userweb/hilmi.coban/hesap%20verebilirlik.pdf), s. 20-25.

vatandaşlara hesap vermesi söz konusudur. Bürokratik (idari) hesap verebilirliği üç kısımda ele almaktadır;

a) İdare eksenli hesap verebilirlik: Örgütsel faaliyetlerin yürütülmesinde belirlenen hedef ve amaçların siyasi otoritenin hedef ve amaçları ile uyumlu olarak belirlenmesidir.

b) Performans eksenli hesap verebilirlik: Sonuçların değerlendirilmesi ve bunların belirlenen hedeflerle ilişkilendirilmesi için çıktı ve sonuçların açıkça belirlenmesidir.

c) Prosedür eksenli hesap verebilirlik: büro faaliyetlerinin yürütülmesinde yüksek standartların temin edilmesi için kanun ve kuralların belirlenmesidir.

- **Profesyonel Hesap Verebilirlik**

Kamu örgütünde çalışan profesyonellere yönelik bir hesap verme türüdür. Profesyonellerin bireysel standartlar ve kararları açısından uzmanlık, takdir ve özel çalışma alanlarının değerlendirilmesi söz konusudur. Bu türün performans standartları, profesyonel normlar, kabul edilmiş protokoller ve kişinin meslektaşları veya çalışma grubunda hâkim olan uygulamalar tarafından yerleştirilmiştir.<sup>316</sup>

- **Vatandaş Boyutu**

Yönetim fonksiyonlarının halkla birlikte ve halk adına yürütüldüğü modern yönetim, toplumun çeşitli kaynaklarından gelen çağdaş baskıları yanıt vermeye çalışmaktadır: yönetimde dürüstlük, sonuç ve performans odaklı yönetimlere daha fazla yoğunlaşmanın talep edilmesi, hesap verebilirlik ilkesinin temel bir özelliği olan şeffaflığın önem kazanması ve halkın yönetim faaliyetleri ile ilgili bilgilere erişim taleplerinin artması, şeklinde özetlenebilen bu baskılara yanıt verecek bir hesap verebilirlik işlevi, önemli ve değerli olanın başarıldığına ya da başarılmadığına yönelik açıklama yapma ve raporlama yükümlülüğünü de zorunlu hale getirmektedir. Burada önemli olan husus vatandaş boyutunda hesap verme sorumluluğunu sağlayacak mekanizmaların geliştirilmesi, ilgili standartların belirlenmesi, şikâyet ve düzeltme prosedürlerinin oluşturulmasıdır.<sup>317</sup>

---

<sup>316</sup> Özlem Demirkıran vd., *a.g.k.*, s. 176.

<sup>317</sup> Erdoğan Kesim, *a.g.k.*, s. 271.

İslam literatürüne gelindiğinde ise hesap verebilirlik mefhumuna rastlamak mümkün değildir. Hz. Ali hukuki ve siyasal sorumluluk ve cevap vermeye değinse de somut bir bilgiye ulaşmak olanaksızdır. Bunun sebebini Kutub, Kuran ve peygamber sünnetine göre idare edilen toplumlarda yöneticilere hesap sormanın düşünülemez olduğunu ancak İslam kurallarının dışına çıkıldığı zaman hesap sorulabileceği şeklinde açıklamaktadır.

#### **D. Yargı Huzurunda Eşitlik**

Hukuk ve adalet, toplumun ve devletin temeli ve amacıdır. Adil olmayan bir hukuk düzeni düşünülemez. Eşitlik ise, adaletin temel taşı, “olmazsa olmaz” ögesidir. Eşitlik ilkesinin, kavramsal düzenlemesinin yanında uygulama yönünden de büyük önem taşımaktadır. Toplumun ortak vicdanından kaynaklanan yasaların herkese aynı biçimde uygulanması, eşitlik ilkesinin gereğidir. Tersine durumda, insanların önce kendilerine, sonra topluma güvenleri kalmaz. Devlete güvenin yitirilmesi karmaşaya sebebiyet verir. Oysa yasaların amacı toplum düzenini kurup korumak ve toplumdaki dengeleri sağlamaktır.<sup>318</sup>

Uygulamada eşitlik hakkı, bir yargılama makamı tarafından sahip olunması gereken birbiriyle iç içe geçen üç temel özelliği gerektirir; yasa ile kurulmuş makamı, bağımsız yargılama makamı ve tarafsız yargılama makamı. Yasa ile kurulmuş olan yargımla makamı ve bağımsız bir yargı özellikleri birçok devlette görece gerçekleşmiştir. Ancak burada konumuz ile birebir ilgili olan özellik tarafsız yargılama makamıdır.

Her ne kadar yargılama makamının “bağımsızlığı” kavramı, yargısal meselelere diğer erklerin müdahalesine karşı mevcut olan yasal ve kurumsal garantilerin yapısal olarak incelenmesini ihtiva etse de, “tarafsızlık” kavramı “bir mahkemenin” belirli bir davanın taraflarına yönelik bağımsızlığının incelenmesini gerektirir. Her ne kadar diğer yargıçların (veya diğerlerinin çoğunluğunun) tarafsızlığından kuşku duymak

---

<sup>318</sup> Bülent Serim, “Yasa Önünde Eşitlik İlkesi”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 27 Sayı 3: 1994, s. 13-15.



için herhangi bir gerekçe bulunmasa da mahkeme heyetinde yanlı bir yargıcın bulunması bile, tarafsızlık şartının ihlaline neden olabilir.<sup>319</sup>

Yargı makamının uyması gereken kurallardan en önemlisi tarafsızlık ilkesidir. Bunun gerçekleşebilmesi için yargı makamının delilleri yorumlamaktan ve mahkemede sunulmayan delillere göre hüküm vermekten kaçınması gerekir. Elbet ki ceza mahkemelerinde yargı makamı gerçeklerin ortaya çıkması için suçun işlenmesi ile beraber ve sonrasında delillerin toplanması için çeşitli isteklerde bulunmalıdır. Ancak hukuki davalarda yargı makamının asıl görevi hakemlik yapmaktır.<sup>320</sup>

İslam'da ise tarafsızlık konusu her dönemde üstünde durulan bir konudur. Özellikle sultanlar ve devlet makamlarına her zaman tenkit edilmiştir. Kanun önünde eşitliğin adaletin ta kendisi olduğunu vurgulayan kaynaklar, yargı huzurunda eşitliği de sosyal adaletin temellerinden saymaktadır.

Bir davayı yargılayacak kişinin dava tarafları ile aynı mesafede olması gerekmektedir; aile ve akrabalık durumunun olmaması, şahsi ilişkiler ve menfaat sağlayacak durumların oluşmaması ve öncesine dayalı kin veya düşmanlık durumunun olmamasına dikkat edilmelidir.

## II. İRAN, MISIR VE SUUDİ ARABİSTAN ANAYASALARINA GÖRE SOSYAL ADALET

Bir önceki kısımda farklı kaynakların incelemesi sonucu siyasal adaletin öğeleri belirlenmiş ve ortaya konulan modelin parçaları olarak ayrı ayrı incelenmiştir. Birinci bölümde ise örnek ülkelerin anayasaları mercek altında alınmış olup yönetim esasları az çok ortaya konulmuştur. Bu kısımda ise siyasal adaletin anayasal boyutta örnek ülkeler kapsamında karşılaştırmalı incelenmesi; farklılıklar ve benzerliklerin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bunun için modelin sadece üst başlıkları (eşitlik ve beraberlik, hukuk sistemi ve bireysel haklar) ile sınırlı kalınmamış, alt başlıklar için

---

<sup>319</sup> Dovydas Vitkauskas, Grigoriy Dikov, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Kapsamında Adil Yargılama Hakkının Korunması*, Ter. Serkan Cengiz, Avrupa Konseyi İnsan Hakları El Kitapları, Ankara 2013, s. 45.

<sup>320</sup> Şirin Ebadi, *Asle Bi Tarafı Ğazi Dar Residegi Be Omur HoĞuği Baraye Kaşfe Vağe*, <http://www.ghavanin.ir/PaperDetail.asp?id=523>. (11.03.2014)

tek tek anayasalar incelenmiş olup konu olan ögeleri kapsayan maddeler ortaya çıkarılmıştır.

## **A. Eşitlik ve Beraberlik**

Çoğu zaman sosyal adalet kavramı ile aynı anlamda kullanılan eşitlik ve beraberlik alt ögeleri ile incelenecek ilk siyasal adalet kıstasıdır. Eşitlik ve beraberliği oluşturan parametreler siyasal katılım, güç ayrımı ve din, ırk ve cinsiyet ayrımcılığından kaçınmadır.

### **1. Siyasal Katılım**

Siyasal katılım konusunun direkt veya dolaylı olarak gerçekleştiği daha önce açıklanmıştı. Direkt katılım konusunda karar verenler ve yol çizenlerin direkt seçimi veya verilen kararı birebir etkileyebilme durumu söz konusudur. Dolaylı katılımdan bahsedildiğinde ise seçimlere dolaylı yoldan katılma ve kararları endirekt etkileme söz konusudur. Direkt ve dolaylı katılım durumlarını örnek ülkeler için tek tek incelenmiştir.

İran İslam Cumhuriyeti anayasasının 3. maddesinin 8. fıkrasında halkın siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel kararlara katılım hakkına sahip olduğuna değinmektedir.<sup>321</sup> İran anayasası siyasi ve mesleki parti, topluluklar ve komisyonların şartlı<sup>322</sup> faaliyet gösterebilme, toplantı ve yürüyüş hakkı tanınmıştır (md. 26, 27). Ayrıca herkes şahsi olarak meclis, bakanlar kurulu veya yargı sistemi ile ilgili şikâyetini yazılı olarak meclise sunabilir. Meclis bu şikâyetleri dikkate almak durumunda olup cevap verme yükümlülüğüne sahiptir. Bu değerlendirmeler belirlenmiş sürede sonuçlanmakla beraber toplumu ilgilendiren durumlarda ammenin bilgisine sunulmalıdır (md. 90).

İran halkının direkt katılımı kapsamında köy, nahiye, ilçe ve il şuralarının oluşumundan ve il özel idaresi meclislerinin çalışmalarına katılabilme hakkına sahiptir (md. 100, 101). Dolaylı katılım kapsamında ise ülkeyi idare edecek olan kişilerin seçimi ile ilgilidir. İran anayasasında ülkenin genel siyasalarını belirleyen ve

<sup>321</sup> Anayasamın 26, 27, 90, 91, 100, 101, 107, 110, 112 ve 173. Maddeleri siyasal katılımı kapsayan maddelerdir.

<sup>322</sup> Milli birliği, İslam değerlerini, ülke güvenliğini ve cumhuriyetin temellerine zarar verilmemek şartı ile serbesttir.

uygulayanların dolaylı veya direkt olarak halk tarafından seçilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

“İslam Cumhuriyetinde ülkenin idaresi çoğunluğun onayı ile gerçekleşmelidir. Cumhurbaşkanı, meclis üyeleri ve Hübregan üyeleri halkın oyları ile belirlenmektedir.” (md. 107) Ayrıca halk dolaylı olarak da seçime dâhildir; halk tarafından seçilen Hübregan üyeleri, Rehberi atamaktadır ve Rehber ise anayasayı koruma konseyinin üyelerini, Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi'nin üyeleri ve Yüksek Yargı Gücü Başkanını atamaktadır. Halk Hübregan meclisinin üyelerini seçerek diğer seçimlere de dolaylı olarak etki etmektedir.

Mısır Arap Cumhuriyetinin anayasası incelendiğinde ise çeşitli maddelerde<sup>323</sup> açık veya üstü kapalı bir şekilde siyasal katılıma değinmiştir. Mısır anayasasında öncelikli dikkat çeken husus 1971 yılında düzenlenen anayasada “vatandaş” kelimesinin kullanılmasıdır. İran anayasasında halk kelimesi tercih edilirken, Arabistan anayasası her iki kelimeyi de içinde barındırmaktadır.

Mısır Anayasasının bir diğer dikkat çekici noktası, işçi ve çiftçi üstündeki inkâr edilemez vurgusudur. Devlet kurumlarındaki yönetim kurullarının yüzde 50'sinin işçilerden oluşma zorunluluğu, sanayi ve ziraat kurumlarındaki yönetim kurullarının yüzde 80 çiftçi ve sanayicilerden oluşma zorunluluğu (md. 26), mahalle şuralarının yüzde 50 işçi ve çiftçilerden oluşma şartı (md. 162) ve avam meclisinin yüzde 50'sinin işçi ve çiftçiler arasından kapalı oy ile seçilme zorunluluğu (md. 87) anayasa ile garanti altına alınmıştır.

Mısır'da halka açık alanlarda toplanmak ve yürüyüşlerin yapılması serbest kılınmıştır. Sendika, dernek ve toplulukların oluşumu konusunda bir engel yoktur. Ayrıca cumhurbaşkanının denetimi altında uzman şuraların oluşumu ve milli politikaların belirlenmesinde yol göstermeleri öngörülmüştür.

Her ne kadar direkt katılım Mısır anayasasında rahatça gözlemlense de dolaylı katılım konusu belirsiz ve kısıtlıdır. Örnek olarak cumhurbaşkanı öncelikle avam meclisi tarafından aday olarak belirlenip daha sonra Mısır halkının “evet veya hayır”

---

<sup>323</sup> 184 maddelik Mısır anayasasında 26, 54, 55, 56, 76, 87, 162 ve 164. maddeler siyasal katılım ile ilgilidir.

oylamasına sunulmaktadır (md. 76). Ayrıca halk, avam meclisi üyelerinin yalnızca yarısını seçebilme hakkına sahiptir.

Suudi Arabistan'da ise mutlak monarşi yapısından ötürü halkın padişah kararlarında herhangi bir etkisi olmadığı görülmektedir (Suudi Arabistan Anayasası md. 5). Tüm üst düzey devlet çalışanları padişah tarafından belirlenmektedir. Arabistan için seçim söz konusu olmayıp tüm makamlar atanarak göreve gelirler.

Anayasanın tek dikkat çeken noktası şikâyet veya arzuhalî olan tüm vatandaşların padişah veya onun vekilinin huzuruna çıkıp birebir şikâyetlerini iletebilme hakkıdır (md. 43).

Genel olarak üç ülkeye baktığımızda Arabistan'ın siyasal katılım konusunda söyleyecek sözü olmadığı çok açıktır. Diğer iki ülkeye baktığımızda ise Mısır'ın ağırlığı direkt katılımı iken İran'da dolaylı katılım daha çok ön plandadır. Bu değerlendirmeyi haklı çıkan faktörler, Mısır'da cumhurbaşkanının seçimlerinde halkın ikincil bir rol üstlenmiş olması ve avam meclisinin seçimlerinde ise yüzde yüz etki edememeleri durumudur.

## 2. Güçler Ayrılığı

Günümüzün modern idari yapılanmalarında yönetim şekli ne olursa olsun güçler ayrımı benimsenmiş bir düzendir. Bu düzen ayrıca eşitlik ve beraberliğin de bir parçasıdır. Güçler ayrımının örnek ülkelerimizde gerçekleşme oranı anayasalarından yola çıkarak incelenmiştir.

Kendine özgü bir yönetim şeklini ortaya koyan İran İslam Cumhuriyeti; Velayet-i Fakih (Rehber) kavramı ile tüm anayasayı etkisi altında almıştır. Beraberinde ise tüm erklere direkt veya dolaylı bir şekilde Rehber denetimini doğurmuştur. Bu iddianın ispatlanması için Rehberin yetkileri ile ilgili maddeyi gözden geçirmek yeterli olacaktır (md.110).

İslam cumhuriyetinin genel siyasalarını Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi ile danışarak belirlemek<sup>324</sup>, erkler arası ilişkilerin düzenleme ve anlaşmazlıkların giderilmesi, düzenin olası sorunlarını çözümlenme, cumhurbaşkanının halk tarafından

---

<sup>324</sup> Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi'nin üyeleri Rehber tarafından atanmakta olduğunu hatırlatmakta yarar vardır.

seçildikten sonra çalışma emrinin imzalanması, Anayasayı Koruma Konseyi, Yüksek Yargı Gücü Başkanlığı, Silahlı Kuvvetler Başkanları ve Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi üyelerinin atama, azıl ve istifalarının kabulü Rehberin yetkilerindedir.

Ayrıca Velayet-i Fakih çeşitli dolaylı yetkilerle de donatılmıştır; cumhurbaşkanı ve meclis adayları, Rehberin denetiminde çalışan Anayasayı Koruma Konseyi tarafından onaylandıktan sonra seçime girme hakkı kazanırlar. Aynı zamanda meclis tarafından belirlenen kanunları Rehber denetimindeki Anayasayı Koruma Konseyinin onayından geçmeden yürürlüğe giremez ve gerektiğinde gözden geçirilmesi için meclise geri gönderilir (md. 94). Anayasayı Koruma Konseyi ve meclis arasında süren bir kanun anlaşmazlığı durumunda Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi devreye girer ve ancak bu konsey tarafından onaylanan kanunlar geçerlilik kazanır (md.112).

Bir başka çakışma örneği ise kabine ve meclis arasında gerçekleşmektedir. 87. madde gereğince cumhurbaşkanı kabine üyelerinin her biri için meclisten güvenoyu almak durumundadır ve meclis istediği zaman herhangi bir bakanı hesap sormak veya bilgi almak üzere meclise çağırabilir, o bakan için tekrar güvenoyu isteyebilir ve azline karar verebilir.

Yüksek Yargı Gücü Başkanlığının Rehber tarafından atandığı göz ardı edilirse, görece daha bağımsız davranan erk olarak yargı karşımıza çıkmaktadır.

Mısır'da erkler ayrılığı temeline dayanan bir anayasa görüntüsüne rağmen. İran'daki gibi erkler çakışmasının başat olduğu görülmektedir. Anayasada görülen bu çakışma, yasama yetkisini de kapsayacak düzeydedir. Örneğin yasama yetkisi, avam meclisinin onayı ile cumhurbaşkanına devredilebilir (md. 128). Cumhurbaşkanı 10 kişi ile sınırlı olmak üzere meclis üyelerini belirleyebilir (md. 87). Ayrıca cumhurbaşkanı çıkarılan kanunları veto etme hakkına da sahiptir (md. 113). Yasama ve yürütme erklerinin çakışması net bir şekilde görülmektedir.

Meclis, halk tarafından onaylanmak üzere bir cumhurbaşkanı adayı çıkartmakla mükelleftir (md. 76). Öte yandan cumhurbaşkanı makamının boş kaldığı takdirde meclis sözcüsü cumhurbaşkanının sorumluluklarını yerine getirme görevini

üstlenecektir (md. 84). Ayrıca meclis, bakanları yargılama yetkisine de sahiptir (md. 159).

Yargı sistemine bakıldığında ise, İran'a benzer bir şekilde daha bağımsız bir erk söz konusudur. Ancak yasama ve yürütme organlarının arasında anlaşmazlıklar söz konusu olduğunda Yüksek Yargı Gücü Başkanlığı duruma müdahale etmektedir.

Arabistan için erkler ayrımından bahsetmek pek doğru olmayacaktır. Tartışılmaz güç olan kral; tüm yasama, yargı ve yürütme ilişkilerini kendi isteği ile yönetmektedir. Anayasada devlet erkânlarının yasama, yürütme ve yargı birimlerinden üstün olanın kralın emri olduğu açıklanmıştır (md. 44).

Suudi Arabistan'da kral aynı zamanda bakanlar kurulunun da başkanıdır. Başbakan yardımcılarını, bakanlar ve bakanlar kurulu üyeleri kral tarafından atanır veya azıl edilir (md. 57). Aynı şekilde bakanlar yardımcılarını ve tüm üst düzey devlet çalışanlarını kralın emri ile atanmaktadır. Bu şekilde kral, tüm erklerden üstün olup güçler ayrımı sözde varlığını sürdürmektedir.

Arabistan'daki güçler ayrımı sadece bir şovdan ibaret olup gerçeklik payı yoktur. İran ve Mısır için aynı tabir biraz daha farklı ama gerçek olmak üzere de kullanılabilir. İran'da dış görünüm olarak güçler ayrımının dikkate alındığı imajı verilmiş olsa da tüm güçler Rehber denetimi altında birbiri ile çakışmaktadır. Mısır'da ise İran ve Arabistan gibi mutlak güç bir kişide toplanmış olmasa da cumhurbaşkanı, başbakan ve avam meclisi arasında sürekli bir yetki çatışması söz konusudur. Bu sebepten herhangi bir ülkenin bir diğerine göre erkler ayrımı konusunda üstün bir yanı bulunmamaktadır. Üç örnek ülke erklerin bağımsızlığı konusunda başarısız bir durum mevcuttur.

### **3. Din, Irk ve Cinsiyet Ayrımcılığından Kaçınma**

İslam dininin seçimi ve İslami hükümetin benimsenmesi bazı varsayımların sorgusuz kabullenmesini de beraberinde getirmektedir. Bu varsayımlar günümüzün modern bakış açısı ile ayrımcılık olarak nitelendirilebilir. Ancak burada göz önünde bulundurması gereken husus, bu varsayımlardan kaynaklanan davranış ve yapıların İslami ülkelerin vatandaşları için ayrımcılık sayılmadığı, aksine hayatın doğal süreci olarak algılandığı gerçeğidir.

İslam dini, son ilahi din olmasından kaynaklı mükemmel olduğu iddiasındadır. Yani İslam'ı kabul etmek, diğer dinlerin ilahi olduğuna bakılmaksızın varlık gerekliliklerini yitirmiş oldukları anlamına gelmektedir. İncelediğimiz ülkeler için ise din konusu tamamen çözülmüş bir konu olup duraksama noktaları mezheptir.

İran anayasası resmi dinin İslam ve Caferi-i İsna-Aşeri mezhebi olduğunu hükme bağlanmıştır. Ayrıca bu hüküm sonsuza dek değiştirilemezlik ile koruma altına alınmıştır (md. 12,13). Cumhurbaşkanı'nın yemin metninde resmi mezhebin koruyucusu olma maddesi ise anayasanın dikkat çeken hususlarından (md. 121).

Bununla beraber Hanefi, Şafi i, Maliki, Hanbelî ve Zeydi mezhepleri tam saygınlığa sahip olup inançlarının gerektiği gibi ibadetlerini yerine getirebilirler. İbadet özgürlüğü tanınan farklı dini inanışlara sahip olanlar Zerdüştiler, Hıristiyanlar ve Yahudilerdir. İbadet ve dini görevlerini yerine getirmede olan bu özgürlüğü ne yazık ki başka alanlarda görmek mümkün değildir. Dini azınlıkta olanlar cumhurbaşkanı veya meclis adayı olamaz. Daha önceki bölümlerde "azınlık statüsüne konulan Zerdüştilerin, Musevilerin, kuzeydeki ve güneydeki Ermeni Hıristiyanların bir temsilcilerinin ve Asuri ve Keldani Hıristiyanları birlikte temsil edecek bir temsilcinin Mecliste bulunmasına müsaade edilmiştir. Azınlıklar toplamda beş üye ile temsil edilmektedir" denmişti. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu adayların sadece mensup oldukları azınlığı temsil etmek üzere seçilebilirler ve sadece azınlıkların oylamasına tabi tutulurlar. Müslüman bir İran vatandaşı gibi bölgesini temsil etmek üzere seçilme hakkına sahip değillerdir (İran İslam Cumhuriyeti Anayasası md. 64). Aynı şekilde hukuki, askeri ve devlet dairelerinde üst makamlarda görev alamaz.

İslam dışında, sadece Hıristiyanlık, Musevilik ve Zerdüştlüğe dini ibadetlerini yerine getirmede özgürlük verilmiştir.

Mısır ise çeşitli maddelerde tüm vatandaşların mezheplerine bakılmaksızın kanun önünde eşitliliğinden ve devletin ibadetler için gerekli şartları oluşturması gerektiğinden bahsetmektedir. Fakat biraz dikkatli incelendiğinde ise anayasada din yerine mezhep kelimesi kullanılmakta olduğu fark edilmektedir. Mısır anayasası İslam dışındaki dinleri resmi olarak kabul etmemekle beraber var olduklarını bile

inkâr etmekte gibi görünüyor. Herkesin dini İslam olmakla beraber mezhebini seçmekte bir özgürlük söz konusudur (md. 40, 46).

Arabistan'da ise durum daha da ciddi bir boyuttadır. Anayasada din yerine İslam Mezhebi kelimesi kullanılmıştır (md. 33, 34). İslam mezhebinden kasıt, Sünni mezhebinin Vehhabi ekolüdür. Sünni'nin diğer mezhepleri olan Hanefi, Şafi i, Maliki, Hanbelî ve Zeydi gibi mezhepler bile çemberin dışında bırakılarak Arabistan'a özgü bir din ayrımcılığı ortaya çıkmaktadır.

Mukayese babında ele almak gerekirse, üç ülke anlatılan sırası ile durumu kötünden en kötüye sıralanmakta olup hiçbiri geçerli not almayı başaramamıştır. Aynı durum bulgular doğrultusunda cinsiyet ayrımcılığı için de geçerlidir.

İslami hükümetlerin temeli Kuran ve Sünnete dayanmaktadır. Kuran'ın çeşitli ayetlerinde kadın ve erkek arasındaki farklılıklar gözlemlenebilir. Erkekler için çok eşlilik, mirastan alınan paydaki farklılıklar (erkek 2, kadın 1 oranı ile pay alır) ve kan parasındaki farklılıklar (erkek için ödenen paranın yalnızca yarısı kadın için öngörülmüştür) İslam'daki çeşitli farklılıklardan yalnızca bazılarıdır. Sünnette de durum pek farklı değildir. Bunun en bariz örneği peygamberin eş sayısıdır. Burada örnek ülkelerimizde cinsiyet ayrımcılığından kaçınma diye bir durum söz konusu değildir. Yalnızca bunun boyutları farklılaşmaktadır.

İran anayasasının 3. ve 20. maddelerinde herkesin kanun karşısında eşit olduğu vurgusu yapılsa da bu eşitliğin İslam kuralları çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiği noktada ayrımcılık başlamaktadır. Kadınlar çocuklarının velayetlerinin ancak babaları hayatta değilse ve erkek tarafından çocuğa bakabilecek kimsenin olmadığı durumlarda alabilmeleri durumun vahametini gözler önüne sermektedir. Aynı durum toplumda da kendini göstermektedir. İran'da kadınlar cumhurbaşkanı olamayacakları gibi hâkim de olamazlar (md. 115).

Mısır anayasası da İran anayasasına benzer bir şekilde kadın ve erkeklerin İslam kuralları çerçevesinde kanun karşısındaki eşitliğinden bahsetmektedir. Daha fazla ipucu bulunmayan Mısır anayasasına göre kadınların cumhurbaşkanı olmasında bir mani bulunmamaktadır.

İkinci sınıf vatandaş muamelesi gören Arabistanlı kadınlarla ilgili 84 maddelik anayasada tek bir madde veya fıkra bulunmamaktadır. Arabistan anayasasında kadın



erkek eşitliliğini aramak gerçeklikten çok bir hayaldir. İncelenen örnek ülkelerin İslam kurallarına göre yönetilmesinden dolayı günümüzün modern bakış açısı ile değerlendirildiğinde kadın erkek eşitliğinin söz konusu olmadığını rahatlıkla görebilmekteyiz. Bu ülkeler arasında Mısır'ın görece daha eşitlikçi bir politika benimsediği söylenebilir.

Din ve cinsiyet ayrımcılığının aksine ırk ayrımcılığına karşı İslam'ın bakış açısı daha ılımlıdır. Kuran'da herhangi bir ırkın üstünlüğünden bahsedilmediği gibi sünnette de tüm insanların eşitliğine vurgu yapılmıştır. Peygamberin yakın sahabelerinden Habeşistanlı bir köle olan Bilal-i Habeşi ve devlet danışmanlığına tayin edilen Selman-ı Farisi peygamberin yabancılara karşı tavrının bir simgesidir. Tabii ki bu durum tarih boyunca Müslümanlar tarafından ayrımcılık yapılmadığı anlamına gelmez, sadece yapılanları İslam'a değil yaşadığı toplumlara mal etmek daha gerçekçi olur.

İran anayasasının bakış açısı tek bir maddede ve çok net bir şekilde belirlenmiştir. Anayasanın 19. maddesine göre, hangi kavim veya kabileye mensup olursa olsun tüm halk kanun önünde eşittir; renk veya ırk asla üstünlük sebebi olmayacaktır.

Mısır anayasasının 1. maddesinde Mısır halkının Arap olduğu ve Arap birliği için her daim çabalayacağına vurgu yapılmıştır. Bu ayrımcı maddeye karşı anayasanın 8. ve 40. maddelerinde ise tüm vatandaşların yasa karşısında eşit olduğuna dikkat çekmektedir. Yalnız bu maddeler cumhurbaşkanı aday şartları ile çelişmektedir. 75. maddede Mısır cumhurbaşkanınının Mısır asıllı ve Mısırlı Arap anne ve babadan doğmuş olması gerektiğinin altını çizer ve bu gerçekten dikkat çekicidir.

Suudi Arabistan'ın isminden de belli olduğu üzere yalnızca El Suud'un yönetimi ve emri altında idaresi nesilden nesile aktarılacaktır. Bununla beraber durumun ciddiyetini 41. madde gözler önüne sermektedir. Bu maddeye göre; "Arabistan'da yaşayan tüm kişilerin Suudi kanunlarının ve Suud toplumunun koruyucusu olduğu; bununla beraber tüm Suud örf ve adetlerine değer verecektir."

Mısır'ın Arap vurgusu, Arabistan'da daha da derinleşerek kendini Suud ailesinin üstünlüğüne bırakmaktadır. İslam'ın renk ve ırk eşitliği, İslam ile yönetilen ülkelerin anayasalarında kendine yer bulamamıştır. Yalnızca İran'ın tavrı bu konuda geçerli not alabilmektedir.

## **B. Hukuk Sistemi**

İslam, siyasi bir din olarak İslami toplumun idaresi için tüm ekipmanlara sahip olduğu iddiasındadır. Bu ekipmanlar arasında hukuk sistemi en önemlilerindedir. Kuran incelendiğinde en çok vurgunun halk-devlet, devlet-halk ve halk-halk ilişkileri üstünde olduğu anlaşılır. Peygamberin sünnetinde de hukuk ve yargı özel bir öneme sahiptir.

Hukuk sistemini etkileyen faktörlerden birincisi hukuk kaynağı ve ikincisi ise kaynaklara dayanarak kanun koyuculardır. Çalışanın bu kısmında öncelikle örnek ülkelerinin kanun dayanakları, daha sonra ise kanun koyucunun meşruiyet ve itibarı incelenecektir.

### **1. Kanun dayanağı**

Daha önce de söylendiği gibi Şii mezhebinin kanun dayanakları; Kuran, sünnet, icma ve akıldır. Şii temelli olan İran anayasasının tüm kanunları Kuran ve İslami usuller (sünnet ve icma) göre düzenlendiği açıklanmıştır (İran Anayasası 2 ve 4. madde). Hazırlanan tüm kanunların İslam'a uygunluğu Anayasayı Koruma Konseyi tarafından incelenmektedir. Anayasanın 4. maddesinde düzenlenen tüm kanun ve nizamların akıla dayandığını ancak bunu da anayasayı koruma konseyine dayandırarak icma konusunu ön planda tutmuştur.

İran devlet yapısında çeşitli meclislerin varlığı (Anayasayı Koruma Konseyi, Hübregan Meclisi) ve bu meclislerin üyelerinin üstün fakihler tarafından seçilmiş olması; bu üyelerin, Rehberin seçimi, cumhurbaşkanı ve milletvekili adaylarının onanması gibi görevlerinin bulunmasından yola çıkarak icmanın ön planda olduğunu görmek hiç zor değildir. Ayrıca çeşitli köy, ilçe ve il şuralarının da aktif çalışmaları akıl temelli icmaya verilen önemin bir göstergesidir.

Sünni inanişına göre ise kanun dayanağı Kuran, sünnet, icma, kıyas ve örftür. Mısır anayasasında bu dayanaklardan bahseden tek bir madde mevcuttur. 2. maddeye göre kanun dayanağı İslam şeriatıdır. Hatta cumhurbaşkanının ve başbakanın yeminlerinde de Kuran ve sünnetten söz edilmektedir. Mısır anayasasının çeşitli maddelerinde de defalarca zikredildiği gibi Mısır toplumunun temel inaniş ve adetleri göz önünde bulundurulmuştur (md. 1, 5, 6, 9, 75 vs.).

Arabistan anayasasının 1. maddesinde açık bir şekilde dayanağının Kuran ve peygamber sünneti olduğunu söyler. Başka bir maddede ise vatandaşlar Kuran ve sünnet doğrultusunda emirlere itaat etmek zorunda olup padişaha biat etmelidir (md. 6). Fark edilir diğer bir kaynak ise Suud kuralları yani örftür (md. 9, 13,41). Anayasada yeri olmayan tek kaynak icma olduğu söylenebilir; bu ise her şeyin padişah menşeli olmasından kaynaklı bir durumdur.

Örnek ülkelerimizin üçü de şeriata göre anayasasını oluşturduğu iddiasında olmakla beraber her birinin öncelikli tuttuğu ölçüt farklılık göstermektedir. İran'da başrol icma olup Mısır'da örf ve adetler ön plandadır. Arabistan'da ise Kuran ve sünnet ile beraber örf ve adetler de önemli kaynaklardır.

## **2. Kanun Koyucunun Meşruiyet ve İtibarı**

İslam'da meşruiyet, şariat kurallarına uygunluk olarak tanımlanırken itibar ise meşruiyetten farklı değildir. Meşru olan bir hükümet, Allah'ın kurallarına dayandığından makbuldür. İnsanlar meşru olan İslami hükümeti kabul etmek durumunda olup siyasi bir görevden dini bir gerekliliğe dönüştürmek durumundadır.

Velayet-i Fakih'in Allah'ın yeryüzündeki velisi iddiasında olduğu daha önce söylenmişti. Bunun anlamı ise halk kabul etse de etmese de Allah tarafından meşru sayılıp hükmetme hakkına sahiptir. Böyle bir düşünce sisteminde cumhurbaşkanı, meclis veya diğer organlar kanunların belirleyicisi ve uygulayıcısı değildir. Gerçekleşen Allah'ın hükmüdür ve Müslümanlar ilahi hükümleri uygulamak durumundadır. Yani meşru olan makbul sayılmalıdır.

Mısır'da ise din İslam olarak belirlenmiş olsa da kendini anayasanın 1. maddesinde sosyalist-demokratik bir devlet olarak tanımlamaktadır. Hükümetin meşruiyeti sadece şariat kaynaklı olmasına bağlamayıp hükmetme gücünün halkın elinde olması gerektiğine vurgu yapmıştır (md. 3). İtibar ise Mısır anayasasında ayrı olarak ele alınmıştır. Makbul olan genelin kabul ettiği durumdur. Devlet organlarının oluşum ve dağılımı dini kurallara göre değil halkın isteğine bağlıdır.

Arabistan'da ise hak hükümetin, görevler halkındır. Bu sebepten dolayı toplumun onayından bahsetmek abesle iştigaldir. Meşruiyetini Kuran, sünnet ve padişahın alan Arabistan kanunları sadece biati gerektirir. Meşruiyetinin tamamı şeriattan

olmayıp çoğunluğu padişah emrinden kaynaklanan Arabistan kanunları için itibar konusu önemsizdir.

Cumhuriyet düzeni benimsediği iddiasında olan İran İslam devletinde halkın tek bir rolü hükümete meşruiyet kazandırmaktır ama Mısır'da meşruiyet ve itibar ayrımı hissedilir bir şekilde gerçekleşmektedir ve halkın iradesi her şeyden üstündür.

### **C. Bireysel Haklar**

Bireysel haklar konusunda net bir görüşün olmadığı söylenmişti. Bir kısım doğal haklardan kaynaklandığını savunurken bir diğer kısım şeriatın sınırları içinde var olabileceğini savunmaktadır. Bireysel hakların alanı bazılarına göre kişisel iken diğerlerine göre soysaldır. Bu çalışmada ise şeriata dayanan sosyal alandaki bireysel haklar temel alınmıştır.

Anayasa incelemeleri ile sosyal haklar, kamu yararı, hesap verilebilirlik ve kanun önünde eşitlik mercek altında alınacaktır.

#### **1. Sosyal Haklar**

Çalışmanın bu kısmına kadar belki de örnek ülkeler arasında en çok benzerliği olan konudur. Sosyal haklar adı altında anayasalarda karşımıza çıkan maddeler aslında her bireyin temel hakları olan gereklilikleri içermektedir. İş imkânlarının yaratılması, istenilen işte çalışabilme özgürlüğü, çeşitli sigorta haklarından yararlanma (emeklilik, işsizlik, yaşlılık, kimsesizlik, kazalar vs.), ücretsiz eğitimin şartlarının hazırlanması, her kişiye uygun barınma ihtiyaçlarının karşılanması, mülkiyet haklarının savunulması ve temel ihtiyaçlarının karşılanması temel olarak anayasalar ile koruma altına alınan haklardır.

Farklı olarak sadece Mısır anayasası çeşitli sendikalar, encümenler ve derneklerin demokrasi temelinde varlığını desteklemekte ve kanun ile koruma altına almaktadır.

#### **2. Kamu Yararı**

İslami devletlerde kamu yararı, hâkimin toplum için uygun gördüğü kurallar bütünüdür. Bunun için elbette ki anayasa yeterli olmayıp her hükümetin çalışma döneminde çıkardığı kurallar bütününcün incelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmanın

kapsamı gereğince tüm çıkarılan kanunların incelenmesi yerine anayasal düzeyde kalınması uygun görülmüştür.

İran anayasası farklı bir uygulama ile kamu yararının belirlenmesi için özel bir kurumun idari yapısının içinde yerleştirerek Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyini oluşturmuştur. Bu konseyin amacı meclis ve anayasayı koruma konseyi arasında çıkan anlaşmazlık durumunda düzenin lehine olan en iyi kararı vermektir. Aynı amaç doğrultusunda Rehber'e danışmanlık da görevlerindedir. Ancak burada öncelik düzenin yararadır. Yani var olan Şii İslami hükümetin devamlılığını sağlayacak kararlar vermektir ibaret olup toplumun yararı konu bile edilmemiştir.

Mısır anayasasının çeşitli maddelerinde (14, 79, 90, 140 ve 155. maddeler) Mısır halkının yararı ve genel toplum yararından bahsetmektedir. Yasama ve yürütme organlarının temel amaçları ise Mısır halkının genel yararlarını güvence altına almaktır. Ayrıca cumhurbaşkanının yemin metninde Mısır halkının yararını korumaya yemin etmektedir. İslam ülkesi olan Mısır'ın kamu yararı yerine toplum yararını koruması dikkat çeken noktalardandır.

Arabistan'da ise kamu yararı veya toplum yararına hiçbir şekilde değinilmemiştir. Padişahın belirlediği politikalar kamu yararını oluşturmaktadır.

### **3. Hükümete Nezaret Hakkı**

İran için hesap sorma işlemleri meclis tarafından yürütülür. Meclis ülkenin tüm devlet işlemleri ile ilgili araştırma ve hesap sorma hakkına sahiptir (md. 76). Milletvekilleri, cumhurbaşkanı veya herhangi bir bakana soru sorabilir, bilgi alabilir, uyarı cezası verebilir, savunma isteyebilir, tekrar güvenoyu toplamasına veya azline karar verebilir (md. 87, 88, 89). Ayrıca yasama, yürütme veya yargı organından herhangi bir şikâyeti olan kişi meclise yazılı olarak bildirebilir ve belirli bir sürede cevap alma hakkına sahiptir (md. 90).

Ülkenin en üst makamı olan Rehber de Hübregan Meclisine karşı sorumlu olup istendiğinde cevap vermek durumundadır. Herhangi bir devlet organına karşı dava açılabilir ve gerektiğinde özel mahkemeler kurulabilir (md. 111, 171, 172, 173, 174).

Mısır anayasası da İran'a benzer bir prosedüre sahiptir. Cumhurbaşkanı meclise karşı sorumlu olup milletvekillerinin üçte bir oyu ile hesap vermeye çağrılabilir,

şüpheli durumunda ise görevine ara verilebilir, suçu kesinleşirse görevinden azledilebilir (md. 85). Aynı şekilde başbakan, bakanlar ve yardımcıları da Şura meclisine karşı sorumludur. Bakanlara soru sorulabilir, ceza verilebilir ve güvenoyu geri alınabilir (md. 124, 125).

Arabistan için hesap verebilirlikten bahsetmek pek mümkün değildir. Hesap vermenin yetki ile direkt ilintili olduğu bilinmektedir. Tüm yetki padişahta olduğuna göre hesap verecek kişi de kendisidir. Ancak cevaplanmayan soru padişahın kime hesap vereceğidir. Padişahın hesap vereceği muhtemelen Allah'tır.

Arabistan'da herhangi bir nezaretin söz konusu olmadığı açıktır. Mısır'da ise yalnızca yürütme hesaba tabi tutulup diğer erkler muaf tutulmuştur. Bunun aksine tüm erkler ve devlet organlarına halkına nezaret hakkı tanıyan İran anayasası bir adım önde gibi görünmektedir.

#### **4. Yargı Huzurunda Eşitlik**

Kavramsal boyutta tartışıldığı gibi yargı huzurunda eşitliğin şartı yargıcın tarafsız olmasıdır. Bir yargıcın tarafsızlığının bozulması ise iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi kişisel sebeplerle<sup>325</sup> tarafsızlık çizgisinden uzaklaşma durumudur. Bu durumun tespiti ve düzeltilmesi gerçekçi görünmemektedir. İkincisi ise yargıcın algı olarak yanılma ihtimalidir. Bu durumu düzeltmek için hukuk metinlerine müracaat etme ve yeniden değerlendirmeye tabi tutulmak gibi bir çözüm yolu olabilir.

Ancak bu durumların kişisel olma durumundan kaynaklı anayasal düzeyde bir karşılığını bulmak olanaklı değildir. Farklı kaynaklardan inceleme süreci ise bir başka çalışmanın temelini oluşturacak düzeydedir. Bu sebeplerden dolayı burada bir karşılaştırma yapmak mümkün değildir. Kaldı ki her ülkeyi ayrı değerlendirmek bile uygulama boyutunun işin içine katılmasını zorunlu kılacaktır.

Şuana kadar İran, Mısır ve Suudi Arabistan için sosyal adalet parametrelerine göre anlattıklarımızın karşılaştırmalı bir özeti Tablo 1'de verilmiştir.

---

<sup>325</sup> Kin, husumet, yarar ve çıkar ilişkileri vb. durumlar.

#### D. Değerlendirme

Kuran ve sünnet söylemi ile yola çıkan İran, Mısır ve Suudi Arabistan Müslüman ülkelerinin dinin temeli sayılan sosyal adalet kavramının bileşenleri konusunda resmettikleri tablonun farklılığı şaşırtıcıdır.

Neredeyse dokuz faktörün tümünde birbirinden ayrılan bu üç devlet, yalnızca sosyal haklar<sup>326</sup> konusunda bir fikir birliğine ulaşmış gibi görünmektedir. Bununla beraber 'yargı huzurunda eşitlik' faktörü ile ilgili anayasal düzeyde bir karşılığı bulunmaması ise tamamen uygulamaya bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.

Suudi Arabistan için diğer ülkelere nazaran üstün bir noktadan bahsetmek gerçekten zordur. Dikkat çeken tek olumlu nokta, siyasal katılım boyutunda halkın direkt olarak padişah veya vekiline şikâyetlerini kişisel olarak iletebilmeleridir. Bunun dışında Suudi Arabistan için diğer ülkelerle karşılaştırılabilecek olumlu bir yön bulmak mümkün değildir.

Mısır için yapılan sosyal adalet değerlendirmesinde, olumlu noktalar meşruiyet ve kamu yararı faktörlerinde bulunmaktadır. İktidarı halkın egemenliği olarak gören Mısır anayasası, meşruiyeti de halkın çoğunluk isteği olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda kamu yararı kavramı yerine toplum yararını benimseyen Mısır anayasası bu yönü ile dikkat çekmektedir.

Diğer iki ülkeye karşı gösterdiği üstün yönlerine rağmen, Mısır anayasası ırk ve din ayrımcılığı konusunda bir hayal kırıklığı örneğidir. Mısır anayasasının çeşitli maddelerinde yapılan Arap milliyetçiliği vurgusu ve diğer ırklardan hiç bahsedilmemesi düşündürücüdür. Aynı ayrımcı tavır dinler konusunda da kendini göstermektedir. Mısır anayasasında yer alan tek din İslam olmakla beraber, mezhep çeşitliliği konusunda bir engel mevcut değildir. Mısır için bir diğer zayıf nokta, çakışmalarla dolu başarısız bir güçler ayrılığı denemesidir.

Mısır'dan farklı olarak ırk vurgusu olamayan İran anayasasında, tüm ırklara karşı eşit mesafededir. Aynı zamanda İslam dışında Hıristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştlük saygı duyulan dinler olup ibadet hakları ile beraber, mecliste mensup oldukları azınlığı temsil etme hakkına da sahiplerdir. İcma temeli üstüne inşa edilen İran

<sup>326</sup> Sosyal haklardan kasıt; barınma, eğitim, tedavi, mülkiyet vs. gibi birincil haklardır.

anayasası ‘hükümete nezaret’ konusunda görece daha başarılı bir çizgidedir. Tüm devlet kurumlarının sorumlu oldukları başka bir kurum illaki mevcuttur. Üçüncü bir olumlu nokta halkın yönetime katılımı konusunda gerçekleşmektedir. Halk, direkt veya dolaylı bir şekilde yönetenlerini seçme hakkına sahiptir.

Bu üstün yönlelere karşın ‘güçler ayrılığı’, ‘meşruiyet’ ve ‘kamu yararı’ İran anayasasının zayıf yönleridir. Mısır’a benzer başarısız bir güçler ayrılığı örneğini İran’da da görmek mümkündür. Meşruiyetini Allahahtan alan İran İslam Cumhuriyeti için halka düşen, bu meşruiyeti onaylamaktır. Bir diğer zayıf nokta kamu yararı konusunda kendini göstermektedir. Kamu yararını, İslam hükümetinin yararı sayan İran anayasası, halkın yararını tamamen göz ardı etmiştir.

Değerlendirme bölümünde her ülke için özetlemeye çalışılan üstün ve zayıf yönlerin bütünü Tablo 1’de gösterilmiştir.



**Tablo 1. İran, Mısır ve Suudi Arabistan için siyasal boyutu ile sosyal adalet karşılaştırması**

S. Adalet Kıstasları		İran	Mısır	Suudi Arabistan
Eşitlik ve Beraberlik	Siyasal Katılım	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Siyasi/mesleki parti, topluluklar ve komisyonların (Milli birlik, İslam değerleri, ülke güvenliği ve cumhuriyetin temellerine zarar verilmemek şartı ile) kurulma serbestliği</li> <li>• Devlet kurumlarını yazılı olarak meclise şikâyet etme ve cevap alma hakkı</li> <li>• Köy, nahiyeye, ilçe ve il şuralarına katılma hakkı</li> <li>• Cumhurbaşkanı, Meclis üyeleri ve Hübregan üyelerini seçme hakkı</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sendika, dernek ve toplulukların oluşumu konusunda bir engel yoktur. Halka açık alanlarda toplanmak ve yürüyüşlerin yapılması serbestliği</li> <li>• Mahalle şuralarının ve Avam Meclisinin yüzde 50 işçi ve çiftçilerden oluşmalıdır.</li> <li>• Cumhurbaşkanı direk oyla seçilmemektedir.</li> <li>• Avam Meclisinin yalnızca yüzde 50'si halk tarafından seçilir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Şikâyet/arzuhalisi olan tüm vatandaşlar padişah veya onun vekilinin huzuruna çıkıp birebir şikâyetlerini iletebilme hakkı vardır.</li> <li>• Tüm devlet makamları Kral tarafından atanır.</li> <li>• Seçim yoktur.</li> </ul>
	Güçler Ayrılığı	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tüm erkler Rehber denetimi altındadır.</li> <li>• Meclise, Anayasayı Koruma Konseyi denetimi</li> <li>• Kabine ve Meclis çakışması</li> <li>• Yüksek Yargı Gücü Başkanı Rehber tarafından atanır. (Görece bağımsız)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cumhurbaşkanı 10 meclis üyesi atamaktadır.</li> <li>• Cumhurbaşkanı kanunları veto etme hakkına sahiptir.</li> <li>• Meclis, bakanları yargılama hakkına sahiptir.</li> <li>• Yüksek Yargı Gücü Başkanlığı, yasama ve yürütme arasındaki sorunlara müdahale edecek organdır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kral tüm erklerde üstündür.</li> <li>• Kral, bakanlar kurulu başkanıdır, tüm üyeler Kral tarafından atanır.</li> </ul>
	Din, İrk ve Cinsiyet Ayrımcılığından Kaçınma	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Caferi mezhebinin üstünlüğü</li> <li>• Azınlıklara ibadet hakkı tanınmıştır.</li> <li>• Azınlıklar yalnızca 5 üye ile temsil edilmektedir.</li> <li>✓ İslami kurallar çerçevesinde cinsiyet eşitliği (Kadınlar, yargıç ve Cumhurbaşkanı olamaz)</li> <li>❖ Renk veya ırk asla üstünlük sebebi değildir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mezhep özgürlüğü</li> <li>• İslam dışındaki dinleri resmi olarak kabul etmemekle beraber var olduklarını bile inkâr etmektedir.</li> <li>✓ İslami kurallar çerçevesinde cinsiyet eşitliği</li> <li>❖ Arap vurgusu ve Arap birliği için her zaman çabalama olacaktır. (Cumhurbaşkanı Mısır asıllı ve Mısırlı Arap anne ve babadan olmalıdır.)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sünni mezhebinin Vehhabi ekolüne yer verilmiştir.</li> <li>• Kadınlar, ikinci sınıf vatandaş durumunda olup anayasada tek madde bile bulunmamakta.</li> <li>❖ Suud ailesinin üstünlüğü</li> </ul>

Hukuk Sistemi	Kanun Dayanağı	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Kuran ve sünnet</li> <li>•İcma'nın üstünlüğü</li> <li>•Çeşitli şura ve meclislerin varlığı</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•İslam şeriatı (Kuran ve sünnetten bahsetmez)</li> <li>•Mısır toplumunun temel inaniş ve adetleri göz önünde bulundurulmuştur.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Kuran ve Peygamber sünneti</li> <li>•Suud kuralları (Kral emirleri)</li> </ul>
	Kanun Koyucunun Meşruiyeti ve İtibarı	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Velayet-i Fakih Allah'ın velisi olarak meşrudur. Sorgulanamaz.</li> <li>•Meşru olan makbul sayılmalıdır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Meşruiyet sadece şeriata bağlı değildir, hükmetme gücü halkındır.</li> <li>•Makbul olan çoğunluğun isteğidir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Meşruiyeti Kuran, Sünnet ve Kraldan almaktadır.</li> <li>•Halka düşen biat etmektir.</li> </ul>
Bireysel Haklar	Sosyal Haklar	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Birincil haklar; (Eğitim, tedavi, çalışma, barınma, mülkiyet, çeşitli sigorta hakları)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Birincil haklar; (Eğitim, tedavi, çalışma, barınma, mülkiyet, çeşitli sigorta hakları)</li> <li>•Sendikalar, encümenler ve derneklerin demokrasi temelinde kanun ile koruma altındadır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Birincil haklar; (Eğitim, tedavi, çalışma, barınma, mülkiyet, çeşitli sigorta hakları)</li> </ul>
	Kamu Yararı	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi</li> <li>•İslami hükümetin devamlılığını sağlama misyonu</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Kamu yararı yerine toplum yararının koruması ön plandadır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Kralın politikaları kamu yararını oluşturur.</li> </ul>
	Hükümete Nezaret Hakkı	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Şikâyetler Meclis tarafından incelenir.</li> <li>•Rehber, Hübregan meclisine karşı sorumludur.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Cumhurbaşkanı, Avam Meclisine karşı sorumludur.</li> <li>•Başbakan, bakanlar ve yardımcıları meclise karşı sorumludur.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Kral Allaha karşı sorumludur.</li> </ul>
	Yargı Huzurunda Eşitlik	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Anayasal düzeyde bir karşılığını bulmak olanaklı değildir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Anayasal düzeyde bir karşılığını bulmak olanaklı değildir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Anayasal düzeyde bir karşılığını bulmak olanaklı değildir.</li> </ul>

## SONUÇ

Bu çalışmada, siyasal İslam'ın tarihsel süreç içerisinde geçirdiği evrim ve günümüzde büründüğü şekil, İran İslam Cumhuriyeti, Mısır Arap Cumhuriyeti ve Suudi Arabistan örnek ülkelerinden yola çıkarak açıklanmıştır. Anayasal incelemelerle İslami siyasal sistemin ipuçları aranırken, İslami toplumların biçimlendirilmesinde, batı uygarlığının pozitif yönlerinden yararlanmakla beraber zararlarından uzak durma çabası kendini belli etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ile son bulan halifelik müessesesi, birçok düşünüre göre siyasal İslam'ın yaşatılması gereken temel ögesi idi. "Ardından gelen ve öncekinin yerine hükümdarlık yapan" anlamına gelen halifelik, Muhammed'den sonra Ebu Bekir için kullanılmıştır. Peygamberin hem dini ve hem siyasi liderlik vasfına sahip olması bu iki vasfın da dini sanılmasına yol açmıştır.<sup>327</sup> Hâlbuki İslam'ı ortaya çıkaran dönemin koşulları, Peygamber için bu dinin yerleşip temelini sağlamlaşması için bir devletin kurulmasını zorunlu kılmıştır.

Kuran'a göre; "Bütün egemenlik haklarının sahibi tanrıdır." Peygamber ise tanrının elçisidir. Tanrının elçisi olarak İslam toplumunu yöneten peygamberin ölümünden sonra onun yerine geçen halifelerin de tanrı adına hareket ettikleri anlayışı İslam dünyasında yerleşti. Bu anlayışın sonucu halifenin tanrı buyruklarına göre ülkesini yönetmesi, dinsel ilkesinin İslam devletlerinin temeli haline getirdi. Abbasi İmparatorluğu'ndan sonra her İslam hükümdarı Bağdat'taki halifelerden vekâlet alarak tanrısallık niteliği kazandı. Mısır'ın fethinden sonra ise Osmanlı hükümdarları halifelik alametlerini ellerine geçirerek, devletin dinsel karakterini daha çok arttırdılar. Halifelikle beraber İslam âleminin tamamına saltanata itaatin sağlanması mümkün olacak, ayrıca tüm emir ve kanunnamelerin şeyhülislamın fetvası ile desteklenmesi de bütün yönetim ve teşkilatlarıyla din kaynaklı bir devlet modelinin var sanılmasına yol açacak ve bu devlete, İslam devleti denilecektir.

İslam âleminde bu şekilde oluşan devletler sebebiyle İslam'da şeriat kurallarına dayalı bir devlet düzeninin varlığı iddiası büyük ölçüde din uzmanları tarafından da

---

<sup>327</sup> Muharrem Çakar, *Siyasal İslam (İslam'da Siyasal Bir Devlet Düzeni Var mı?)*, Çatı Kitapları, Birinci Baskı, İstanbul 2004, s.182.

desteklenmiştir.<sup>328</sup> Bu bakış açısının temelinde yatan görüş, İslam'ın ferdi olmaktan çok sosyal bir din olduğu ve Kuran'da anayasa ve idare hukuku sahasına girebilecek esasların içermesidir.

Kuran'da yer alan anayasa hukuku ile ilgili ayetler, genel hükümler niteliği taşıyıp ayrıntılı düzenleme görevi Peygamber, İslam hukukçuları veya dönemin siyasi otoritelerine bırakılmıştır. Kuran'da siyaset bilimine konu olacak bir düzenleme olmamakla beraber, herhangi bir sahada bir model, bir sistem veya rejim sistematığıne rastlamak mümkün değildir. Siyasi yapının dinamik olması ve sürekli değişiminden dolayı İslami değerleri baz alarak zamana uygun model ve sistemleri oluşturmak Müslümanlara düşen başlıca görevlerdendir.

Ancak çalışmanın devamında, seçilen örnek ülkeden yola çıkarak bunun pek de gerçekleşmediği gözlemlenmiştir. Anayasal incelemeler sonucunda İran, Mısır ve Arabistan'ın örgütlenme biçimleri ortaya konulmuştur. Montesquieu'nun kuvvetler ayrığı ilkesinin başarısız denemeleri İran ve Mısır'da karşımıza çıkmaktadır. Yer yer kuvvetler çatışmasının yaşandığı Mısır devletinde İslam'a dair herhangi bir kurum veya örgütlenme karşımıza çıkmamaktadır. İran ve Arabistan gibi anayasa temelini Kuran'dan alan Mısır siyasal sistemi, daha çok ülkenin örf ve adetlerini ön planda tutmuştur.

İran'da ise Şia öğretilerinin doğrultusunda icma<sup>329</sup> kavramı önderliğinde çeşitli kurumlar devlet örgütlenmesinde yerini almıştır. Meclis, Şura veya konsey adı altında oluşan bu kurumlar, farklı düzeylerde yasama ve yürütmeyi denetleme ve var olan düzeni koruma amacı ile çalışmaktadırlar. Şia nüfusun, Müslümanların %16'sini oluşturduğu gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda, İslam dünyasına genelleme yapılabilecek bir potansiyele sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şia ve Sünni anlaşmazlığının temelinde yatanlar da bu duruma müsaade etmeyecektir.

Arabistan ise teokratik monarşi yönetim düzeni ile karşımıza çıkmaktadır. Mutlak monarşi ile idare edilen Arabistan, İslam'ın belki de en ilkel hali ile günümüzde yaşamını sürdürmektedir. Mutlak güç olan padişah, tüm kuvvetleri

---

<sup>328</sup> Muharrem Çakar, *a.g.k.*, s.181-183.

<sup>329</sup> İcma kelimesinin sözlük anlamı, "bir konuda fikir birliği" yapmaktır. Fıkıhta ise, Muhammed ümmetinden olan din adamlarının Hz. Peygamberden sonraki devirlerde şer'i bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir. Bkz: Niyazi Kahveci, *a.g.k.*, s. 30-36.

elinde tutmaktadır. Bu hali ile Suudi Arabistan kendi iç dinamikleri ile bir sistem olarak değerlendirilmesi zor görünmektedir.

Anayasal incelemeler ile İslam şeriatına ait bir siyasal düzenin bulunması sürecinde, Müslümanlar devleti ile İslam devleti kavramlarının birbirine karıştığı sonucunu bu çalışma çerçevesinde çıkartabilmekteyiz. Müslümanların devlet kurup dinin kurallarına uymaya çalışması ile dinin özel bir devlet şekli ve düzeni önermesi birbirinden farklı şeylerdir. Müslüman devleti var ancak İslam devleti dolayısıyla İslam siyasal sistemi yoktur.

Kıstas olarak belirlenen sosyal adalet incelememiz, İslam siyasal sistemi adını vereceğimiz bir sistemin var olmadığı görüşünü destekler niteliktedir. Aynı temele (Kuran ve Sünnet) dayandığını iddia eden İslam ülkelerinin her biri kendi kültürel iç dinamikleri ile farklı bir algı ile olaya yaklaşmaktadır. Aynı kıstasın anayasal düzeyde farklılaşma süreci çoğu zaman şaşırtmaktadır. Günümüz modern dünyanın değerleri ile ele alındığında örnek olarak incelediğimiz üç ülkenin hiç biri siyasal olarak sosyal adaleti yerine getirememiş olduğu görülmektedir. Ancak İslami değerler ile yaklaşıldığında Mısır Arap Cumhuriyetinin anayasal düzeyde görece daha tatminkâr bir sosyal adalet politikasına sahip olduğu görülmektedir. İslam kuralları dâhilinde bile sosyal adalet konusunda geçer notu alamayan Suudi Arabistan, İran İslam Cumhuriyeti'nden sonra en alt sırada yerini almaktadır.

İslam ülkeleri için İslami siyasal sistem tartışmasının uzunca bir süre devam edeceği kesindir. 1435 yıllık İslam tarihinde henüz kavramsal boyutta bir uzlaşmaya varılmamış iken teorileştirme, modelleme ve uygulama süreçlerinin kısa sürede hayata geçmesi gerçekçi görünmemektedir. Günümüzün modern dünyasında sürekli değişen şartlarında İslami siyasal bir sistemin hiçbir zaman gerçekleşmeme ihtimali de güçlüdür.

## EKLER

Ek 1. İran İslam Cumhuriyeti Haritası<sup>330</sup>



<sup>330</sup> [http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Iran\\_693.html](http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Iran_693.html), (03.08.2014).

## Ek 2. Mısır Arap Cumhuriyeti Haritası<sup>331</sup>



<sup>331</sup> [http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Mısır\\_438.html](http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Mısır_438.html), (03.08.2014).

### Ek 3. Suudi Arabistan Haritasi<sup>332</sup>



<sup>332</sup> [http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Suudi Arabistan\\_761.html](http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Suudi Arabistan_761.html), (03.08.2014).



#### Ek 4. Mısır'ın Anayasa süreci<sup>333</sup>

Mısır'da Anayasa Süreci		
1	Nisan 1923	Bağımsızlık Anayasası'nın Kabulü ve Mısır'da Monarşinin kurulması
2	1930	1923 Anayasası'nın değiştirilerek 1930 Anayasasına dönüştürülmesi
3	1952	Anayasal Monarşi'nin 1952 Hür Subaylar Devrimi ile sonlandırılması ve Cumhuriyet Anayasası'nın ilan edilmesi
4	Ocak 1956	Yeni Anayasa'nın kabul edilmesi
5	1958	Birleşik Arap Cumhuriyeti (Mısır-Suriye) Anayasası'nın ilanı
6	Mart 1964	Birleşik Arap Cumhuriyeti (Mısır-Suriye)'nin dağılması ile 1964 Geçici Anayasası'nın ilanı
7	Eylül 1971	Daimi Anayasa'nın kabul edilmesi
8	1980	1971 Anayasasındaki düzenlemelerle Şeriat Kurallarının hukuk kurallarının kaynağı kabul edildi
9	2005, 2007 ve 2011	Anayasanın çeşitli maddelerinde değişiklikler yapıldı.
10	Şubat 2011	Ordu Anayasayı askıya aldı, belirli maddeler için referandum kararı aldı
11	Aralık 2012	Yeni Anayasa Taslağı onaylandı ve halk referandumundan geçti
12	Temmuz 2013	Askeri darbe ile Mursi görevinden alındı, yerine geçici hükümet kuruldu
13	18 Ocak 2014	Yeni Anayasa referandumda %98 oyla onandı.

<sup>333</sup> Muhammet Örtlek, *Mısır'da Yeni Anayasa Referandumu: İhvan ve Darbe Anayasasının Karşılaştırmalı Analizi, Referandumu Destekleyenler ve Karşıtları*, <http://www.impr.org.tr/wp-content/uploads/2014/01/2014-OCAK-REPORT.pdf>, s.42-43, (14.01.2014).

## Ek 5. 2012 ve 2014 Mısır Anayasalarının Kısa Değerlendirilmesi

	2012	2014
1	205 madde	247 madde
2	Hakların çoğunluğu cumhurbaşkanında toplanmış ve mısır başkanlık sistemine doğru adım atmıştır.	Yeni Anayasa, Başbakan'a geniş haklar veriyor. Aynı zamanda cumhurbaşkanının yetkilerine kısıtlama getirilmektedir. Bu sebeple, Mısır önümüzdeki dönemde karma bir sistemle yönetilecek.
3	"Kanun koyucu İslam Şeriatı prensipleridir" diyen madde Selefilerin aşırı baskısıyla eklenmiştir.	Yeni anayasa, açık ifadelerle dine dayalı siyasi partileri yasaklamaktadır. Bu karar 25 Ocak devriminden sonra kurulan birçok partiyi ve en önemlisi Selefî Nour Partisi ve Müslüman Kardeşlerin Hürriyet ve Adalet Partisi'ni etkileyecek durumdadır.
4	2012 anayasanın önsözünde geçen bu cümle dikkat çekicidir; "Ayrıca, onurları olmayan kadınların ülkelerinin de haysiyetleri yoktur. Toplumun yarısını oluşturan kadınlar tüm ulusal kazanımlar ve sorumluluklarda ortaklardır."	Yeni anayasada resmi ve adli kayıtlarda tutulmak üzere kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olacağı beklentisi mevcuttur. Yeni maddeler işkencenin suç kabul edildiği, ayrımcılık, zorla yer değiştirme ve mezhepsel çekişmelerde zarara uğramış Hıristiyanlara yer vermektedir. Ayrıca Mısır devleti imzaladığı uluslararası insan hakları anlaşmalarına uymak zorundadır.
5	2012 anayasasında Devlet Başkanı, İcra Kurumu Başkanıdır. Silahlı Kuvvetler Yüksek Komutanıdır. Sivil ve askeri personeli atar.	2014 Anayasası'nda Mısır Silahlı Kuvvetlerine çok önemli bir yetki tanınıyor. Yeni Anayasa'da, "Savunma Bakanı'nın Yüksek Askeri Konsey'in onayı ile ve 8 yıllığına seçilmesi" maddesi yer alıyor. Mısır ordusunun yönetim kademesini oluşturan Yüksek Askeri Konsey üyeleri ise, Savunma Bakanı ve Genelkurmay Başkanı tarafından istişare ile seçiliyor.

## KAYNAKÇA

### Belgeler (Anayasalar)

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası 1989

Mısır Arap Cumhuriyeti Anayasası 1971

Suudi Arabistan Anayasası 1992

### Kitap ve Makaleler

Abdurrazık, Ali, *İslam'da İktidarın Temelleri*, Çev. Rıza Doğrul, Birleşik Yayınları, İstanbul 1995.

Ahin, Tahereh, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Devlet yapısı", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 43, Sayı 2, Ankara 2010, s. 81-100.

Akgül, Mehmet Emin, "Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı", *Ankara Barosu Dergisi*, No.68 (2010/4), s. 79-101.

Akhavan Kazemi, Bahram, "Edalat Va Khodkamegi Dar Felsefe Siyasi Farabi", *Din va Ertebatat Dergisi*, Sayı 9: 1999 (1378), s.33-64.

Akipek, İlhan, "Kuvvetler Ayrılığı Nazariyesinin Doğmasında Amil Olan Fikirler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 9 Sayı 1-2 (1952), s.167-182.

Akkör, Mahmut, "Dini Bir Müessesenin Sonu: Hilafet'in İlgası", *History Studies Dergisi*, Sayı 4/1: 2012, s. 15-28, [http://www.historystudies.net/Makaleler/187869552\\_2-Mahmut%20Akkor.pdf](http://www.historystudies.net/Makaleler/187869552_2-Mahmut%20Akkor.pdf), (27.04.2013).

Alam, Abdolrahman, *Bonyadhaye Elme Siysat*, Ney Yayınları, Tehran 1994 (1373), s. 104.

Al-Rasheed, Madawi, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, New York 2002.

- Al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, *Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne*, Çev. Gül Çağlalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2010.
- Al-Tabari, Muhammad İbn Jarir, *Tarikh Tabari*, Kitabkhane Melli Jomhoori Eslami İran Yayınları, Çev. Abolghasem Payandeh, Altıncı Baskı, Tehran 2004 (1383).
- Al-Turaiqi, Abdullah, *The Political System Of Saudi Arabia*, Ghainaa Yayınları, Birinci Baskı, Riyad 2008.
- Al-Ya'qubi (El Yakubi), Ahmad İbn Abu Ya'qub İbn Ja'far İbn Wahb İbn Wadih, *Tarikh Yaghubi*, Elmi Farhangi Yayınları, Çev. Mohammad Ebrahim Ayati, Dokuzuncu Baskı, Tehran 2003 (1382).
- Apak, Âdem, “Mısır’ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal Ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2: 2001, s. 145-159.
- Araghi, Seyyed Ezatollah, *Hoşuğ Kar*, Samt Yayınları, On dördüncü Baskı, Tehran 2012 (1391).
- Asrar, Ahmet, *Osmanlı Devletinin Dini Siyaseti ve İslam Âlemi*, Büyük Kitaplık Yayınları, İstanbul 1972.
- Ataman, Muhittin, Yurdanur Kuşcu, “Suudi Arabistan’daki Siyasal Ve Toplumsal Hareketlerin Gelişimini Etkileyen Faktörler”, *Alternatif Politika Dergisi*, Cilt. 4, Sayı. 1, Şubat 2012, s. 1-26.
- Aydoğan, Metin, *Siyaseti Anlamak*, Köklü Değişim Yayıncılık, Birinci Baskı, Ankara 2007.
- Bagheri, Fardin, *Edalat Ejtemayi Dar Gostareye Jahani*, Jahad Daneshgahi Vahed Tehran Yayınları, İkinci Baskı, Tehran 2007 (1386).
- Bahşayeşi Ardestani, Ahmad, *Usule Elme Siyasat*, Avaye Nur Yayınları, Dördüncü Baskı, Tehran 2013 (1392).
- Bix, Brian H., “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ter. Ertuğrul Uzun, Cilt:6/2: 2004, s. 291-343.

- Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, Dost Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2010.
- Bora, Aksu, “Toplumsal Cinsiyete Dayalı Ayrımcılık”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2012, s.175-187.
- Bulut, Faik, *Şeriat ve Siyaset*, Cumhuriyet Kitapları, Birinci Baskı, İstanbul 2008.
- Buran, Hasan, “Siyasal Rejim Sınıflandırmalarının Yeniden Gözden Geçirilmesi Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 14, Sayı:1, 2009.
- Caramani, Daniele, *Comparative Politics*, Oxford University Yayınları, Oxford 2008.
- Conge, Patrick J., “The Concept of Political Participation: Toward a Definition”, *Comparative Politics*, Vol. 20, No. 2 (Jan., 1988), s. 241-249.
- Coşkun, Ali, *Osmanlıda Din Sosyolojisi Naima Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Crone, Patricia, *Tarikh Andishe Siyasi Dar Eslam*, Çev. Masoud Jafari, Sokhan Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2010 (1389).
- Çakar, Muharrem, *Siyasal İslam (İslam’da Siyasal Bir Devlet Düzeni Var Mı?)*, Çatı Kitapları, Birinci Baskı, İstanbul 2004.
- Çam, Esat, *Siyaset Bilimi*, Der Yayınları, İstanbul 1984.
- Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, Yedinci Baskı, İstanbul 2000.
- Çeçen, Anıl, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, İkinci Basım, Ankara 1993.
- Dahl, Robert A., *Modern Political Analysis*, Prentice-Hall Yayınları, Üçüncü Baskı, New Jersey 1964.
- Demirkıran, Özlem vd., “Demokrasinin Tabana Yayılması, Yönetimde Şeffaflık Ve Hesap Verebilirlik Bağlamında Bilgi Edinme Hakkı Kanunu”, *Akdeniz Üniversitesi Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, Sayı 2 Cilt 3: 2011, s. 169-192.

- Denek, Muhammed Nur, *İslam, Eşitlik ve Sosyal Adalet*, Phoneix Yayınları, Ankara 2010.
- Dilek, Kaan, “İran’da Meşrutiyet Hareketi Ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri”, *Akademik Orta Doğu Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1: 2007, s.49-68, [http://www.akademikortadogu.com/belge/ortadogu3%20makale/kaan\\_dilek.pdf](http://www.akademikortadogu.com/belge/ortadogu3%20makale/kaan_dilek.pdf), (23.05.2013).
- Doğanay, Ümit, “Toplum Yararı Ve Kamu Yararı Kavramları”, *Mimarlık Dergisi*, Sayı 7, Ankara 1974, s. 5-8.
- Dulitzky, Ariel E., “A Region in Denial: Racial Discrimination and Racism in Latin America”, *Race and Equality Law*, University of California – Davis, King Hall School of Law Yayınları, Çev. David Sperling, , New York 2005, s.39-59.
- Dursun, Davut, *Din va Siyasat Dar Dolat Osmani*, Çev. Mansooreh Hoseini, Ketabkhane Mooze va Markaz Asnad Majles Shooraye Eslami Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2002 (1381).
- Duverger, Maurice, *Siyasal Rejimler*, Çev. Yaşar Gürbüz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963.
- Duverger, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul 1975.
- Ebnetorab, Maryam, “Asl Edalat Ejtemayi Dar Sistem Ğanungozari Eslami”, *Pajooheşgah Olum Ensani va Motaleat Farhangi Dergisi*, Yıl: 2006 (1385), s. 1-27, <http://www.ensani.ir/storage/Files/20101114094115-63.pdf>, (17.12.2013).
- Eghbal Ashtiyani, Abbas, *Tarikh İran Bad Az Eslam*, Namak Yayınları, Üçüncü Baskı, Tehran 2004 (1383).
- Ekici, Birol, *Mısır Arap Cumhuriyeti Yönetim Sistemi*, s.83-100, [http://isay.icisleri.gov.tr/ortak\\_icerik/arem/Projeler/21yy/misir.pdf](http://isay.icisleri.gov.tr/ortak_icerik/arem/Projeler/21yy/misir.pdf), (03.04.2013).

- Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuk ve Önceki Şeriatlar*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2003.
- Eliaçık, R.İhsan, *Adalet Devleti*, İnşa Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 2012.
- El-Mesûdî (El-Mesûdî), Ebu El-Hasan Ali Bin El-Hüseyn Bin Ali, *Altanbih va Alashraf*, Çev. Abolghasem Payandeh, Elmi Farhangi Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 1986 (1365).
- Emecen, Feridun M., *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.
- Enayat, Hamid, *Andisheye Siyasi Dar Eslam Moaser*, Çev. Bahaoddin Khorramshahi, Kharazmi Yayınları, Beşinci Baskı, Tehran 2010 (1389).
- Erdoğan, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi Yayınları, Beşinci Baskı, Ankara 2003.
- Eroğul, Cem, “Siyasal Düzenlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Birkaç Tarihsel Örnek Ve Tartışma”, *Ankara Üniversitesi Basımevi*, Ankara 1981, <http://siyaset.politics.ankara.edu.tr/eski/yayinlar/erogul/1981-5.pdf>, (18.10.2012).
- Eroğul, Cem, *Devlet nedir?*, İmge Kitabevi, Üçüncü Baskı, Ankara 2002, Ankara.
- Eryılmaz, Bilal, Hale Biricikoğlu, “Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik ve Etik”, *İş Ahlakı Dergisi*, Sayı 7 cilt 4: 2011, s. 19-45.
- Fandy, Mamoun, *Saudi Arabia And The Politics of Dissent*, Palgrave Yayınları, New York 1999.
- Farsakh, Andrea M., “İslam’da Siyaset Düşüncesi” *Sünni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi*, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Fekri, Amir Ahmad, *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*, Mızrak yayınları, İstanbul 2011.
- Firahi, Davood, *Ghodrat, Danesh va Mashrooiyat Dar Eslam*, Ney Yayınları, On birinci Baskı, Tehran 2012 (1391).
- Frye, Richard Nelson, *Tarikh İran: Az Eslam Ta Salajeghe*, Çev. Hasan Anoosheh, Amirkabir Yayınları, Tehran 1984 (1363).

- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi Yayınları, Birinci Baskı, Bursa 1998.
- Gündoğan, Ünal, *İran ve Ortadoğu:1979 İran İslam Devrimi'nin Ortadoğu Dengelerine Etkisi*, Adres Yayınları, Ankara 2010.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, On Üçüncü Baskı, Ankara 2011.
- Gürses, Emin, “Devlet Nedir?”, *Derin Devlet*, Cem Küçük (ed.), Profil Yayıncılık, İkinci Baskı, İstanbul 2008.
- Ğari Seyyed Fatemi, Seyyed Mohammad, *Huğuğ Başar Dar Jahane Moaser*, Şahre Daneş Yayınları, Üçüncü Baskı, Tehran 2011 (1390).
- Halaçoğlu, Yusuf, *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1995.
- Hall, John A., G. John Ikenberry, *Devlet*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2005.
- Hamidullah, Muhammet, “İslam Hukuku’nda Örf ve Adet”, *Hikmet Yurdu*, Yıl:1, S.2, (Temmuz-Aralık 2008), s. 141-165.
- Hassan, Hassan İbrahim, *Tarikh Siyasi Eslam*, Çev. Abolghasem Payandeh, Donyaye Danesh Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2007 (1386).
- Heywood, Andrew, *Siyaset*, Adres Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2007.
- Hoseinizadeh, Mohammad Ali, *Eslam Siyasi Dar İran*, Daneshgah Mofid Yayınları, İkinci Basım, Tehran 2010 (1389).
- İslam, Saleh Mustafa, *Suudi Arabistan’ı Tanıyınız*, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1961.
- İtzkowitz, Norman, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, Ter. İsmet Özel, Şule Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1977.
- Jafari, Mohammad Taği, *Erfan Eslami*, Daneşhag Sanati Şarif Yayınları, Tehran 1994 (1373).
- Jahed, Mohsen, “Taamoli Dar Fazayel Asli Çahargane Ba Takid Bar Didgahe Gazali”, *Marefat Akhlaği Dergisi*, Sayı 7: 2011 (1390), s. 71-81.



- Jalili, Mehdi, *Tarikh Eslam Dar Mesr va Sham*, Payamenoor Üniversitesi Yayınları, Tehran, <http://www.pnu.ac.ir/portal/File/ShowFile.aspx?ID=f94e01a7-44a4-42e5-828c-19eb4e798810>, (12.06.2013).
- Kaboğlu, İbrahim Ö., *Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar)*, Legal Yayıncılık, Üçüncü Baskı, İstanbul 2006.
- Kahveci, Niyazi, *İslam Siyaset Düşüncesi*, Sinemis Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2012.
- Karadeniz, Yılmaz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, Bakış Yayınları, İstanbul 2006.
- Karan, Ulaş, “Eşitlik İlkesi ve Ayrımcılık Yasağı: Hukuksal Çerçeve”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2012, s. 135-146.
- Kermer, Joel, *Ehyaye Farhangi Dar Ahde Ale Booyeh*, Çev. Sayid Hanayi Kashani, Daneshgahi Yayınları, Tehran 1996 (1375).
- Kılınç, Ahmet, “İran Anayasa Hukukunun Genel Esasları”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XII, Sayı 1-2, Ankara 2008, s.907-948.
- Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyasal Sistemler Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Yayınları, Altıncı Baskı, Ankara 2003.
- Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyaset Bilimi*, İmge Yayınları, On üçüncü Baskı, Ankara 2008.
- Kubalı, Hüseyin Nail, *Anayasa Hukuku Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1969.
- Kurtoğlu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1999.
- Kutub, Seyyid, *Edalat Ejtemayi Dar Eslam*, Kolbe Şoruğ Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 2000 (1379).
- Kutub, Seyyid, *İslam'da Sosyal Adalet*, Çağaloğlu Yayınları, İstanbul 1968.
- Malcolm, John, *The History of Persia From the Most Early Period to the Present Time*, İkinci Baskı, London 1829.

Marandi, Mohammad Reza, *Mabani Maşruiyat Nezame Siyasi Dar Eslam*, Ata Yayınları, Birinci Baskı, Tehran 1998 (1377).

Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Ahkamu's-sultaniyye ve'l-vilayeti'd-diniyye*, Mecmaü'l-Alemi Yayınları, Bağdat 2001.

Moassese Amoozeşi Pajooheşi Emam Homeyni, *Falsafe Siyasat*, Moassese Yayınları, Tehran 1988 (1377).

Molana, Seyyed Hamid, *Emam Ali va Abaad Edalat Ejtemai*, Pajuheşgah Ulum Ensani Yayınları, Kum 2008 (1387).

Moosazadeh, Ebrahim, “Fahim Mostafazadeh, Barresi Moğayeseyi Ruykard Hokumat Eslami va Nezame Ğarbi Be Hoğuş Ejtemayi”, *Hokumat Eslami Dergisi*, Sayı 58: 2011(1390), s. 27-58.

Naghizade, Ahmad, *Siyasat va Hokoomat Dar Oroopa*, Samt Yayınları, Tehran 1993 (1372).

Oğuz, Sami, Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İrani*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

Oktay, Cemil, “Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Yargı Açısından Anlamı Ve Türkiye Örneği”, *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1. Cilt: 1984, s. 215-242.

Osman Saraç, “Kamu Yararı Kavramı”, *Maliye Dergisi*, Sayı 139: 2002, s. 16-26.

Öztekin, Ali, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Beşinci Baskı, Ankara 2007.

Paker, Murat, “Psikolojik Açından Önyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2012, s. 41-52.

Paletz, David L., Diana Owen, Timothy E. Cook, *American Government and Politics in the Information Age*, Flat World Knowledge Yayınları, Washington, D.C. 2011.

Rahman Setayeş, Mohammad Kazem, “Ğalamro Hoğuş Fardi Dar Hokumat Eslami”, *Enğelab Eslami va Defae Moğadas Dergisi*, Sayı 30: Şubat 2000, s. 310-318.

Rahmatollahi, Hosein, “Maslehat Umumi Ya Maslehat Şari”, *Mehrname Dergisi*,

<http://www.mehrnameh.ir/article/1539/%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%A%D8%AA-%D8%B9%D9%85%D9%88%D9%85%DB%8C-%DB%8C%D8%A7-%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%AD%D8%AA-%D8%B4%D8%B1%D8%B9%DB%8C%D8%9F-%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%AD%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D9%81%D9%82%D9%87%D8%8C-%D8%BA%D8%B1%D8%A8-%D9%88-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%B3%D9%8A>.

Rawls, John, *Nazariye Edalat*, Ter. Seyyed Mohammad Kamal Sarvariyan, Pajuheşkade Motaleat Farhangi Va Ejtemayi Vezarate Ulum Tahğigat Va Fanavari Yayınları, Tehran 2008 (1387).

Rayyıs, M.Ziyauddin, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir Yayınları, İstanbul 1990.

Roskin, Michael, *Çağdaş Devlet Sistemleri: Siyaset, Coğrafya, Kültür*, Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Adres Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2012.

Sachs, Wolfgang, *Negahi No Be Mafahime Tosee*, Ter. Farideh Farahi, Markaz Yayınları, Tehran 1988 (1377).

Sangi, Maryam, “Barresi Edalat Ejtemayi Az Didgah Daneşmandan Eslami”, *Mesbah Dergisi*, Sayı 34: 2000 (1379), s. 41-60.

Serim, Bülent, “Yasa Önünde Eşitlik İlkesi”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 27 Sayı 3: 1994, s. 13-25.

Skocpol, Theda, Margaret Somers, *The Uses Of Comparative History In Macrosocial Inquiry*, Comparative Studies In Society And History Dergisi, Vol. 22, No. 2, Cambridge University Yayınları, 1980, s.174-197.

Şafak, Ali, *İslam Dini ve Sosyal Adalet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992.

Taflioğlu, M. Serkan, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Egemenlik ve Meşruiyet Kaynağı “Velâyet-İ Fakih””, *A. Ü. SBF dergisi*, Cilt 68, Sayı 3 (2013), s. 95-112.

- Tavassoli, Ğolam Abbas, *Nazariyehaye Jame Shenasi*, Daneşgahe Payam Noor Yayınları, Dokuzuncu Baskı, Tehran 2003 (1383).
- Tulumtaş, Selim, *İslam ve Devlet*, Kamu Yönetimi Çalışmaları 2002-2003 (Devlet Bilimi - Dr.03.01), Ankara 2003.
- Ünsal, Artun, *Siyaset ve Anayasa Mahkemesi ("Siyasal Sistem" Teorisi Açısından Türk Anayasa Mahkemesi)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1980.
- Vaezi, Ahmad, *Nağd va Barresi Nazariyehaye Edalat*, Moassese Amuzeşi Pajuheşi Emam Humeyni yayınları, Kum 2009 (1388).
- Vitkauskas, Dovydas, Grigoriy Dikov, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Kapsamında Adil Yargılama Hakkının Korunması*, Ter. Serkan Cengiz, Avrupa Konseyi İnsan Hakları El Kitapları, Ankara 2013.
- Weber, Max, *Eğtesad va Jamee*, Ter. Abbas Manooçehri Torabi Nejad, Mola Yayınları, Tehran 1995 (1374).
- Yalansız, Nedim, *Karşılaştirmalı Tarih: Tarih Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 2 / 9, 2009, s. 493-498.
- Zehra, Ebu, *İslam'da İtikadı, Siyasi Ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, İstanbul 2004.

### **Sözlük, Gazete, Rapor, Tez ve Bildirge**

- Ahin, Tahereh, *İran İslam Cumhuriyetinde Kamu Yönetimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.
- Akkoyunlu, Eser Nilüfer, *İslâm Devrimi'nin İran Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2009.
- Alamtabriz, Asghar, *Aydınların, Dini Liderler ve Esnafın İran'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

- Aydın, İnci Selin, “Suudi Arabistan Ülke Raporu”, *T.C. Başbakanlık Dış Ticaret Müsteşarlığı İGEME Raporları*, Ankara 2008.
- Bagheri, Gholamreza, *İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda yasama ve yürütme organları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1986.
- Bahreyni, Ali, “Hoşuğ Fardi Va Jami Dar Goonagooni Nezamhaye Hoşuğ Başar”, *Keyhan Gazetesi*, Sayı 18891, 05 Eylül 2007.
- Bilge, Necip, “İslam dininde hak ve adalet”, *Milliyet Gazetesi*, 1 Ekim 1975.
- Bölme, Selin M., “25 Ocak'tan Yeni Anayasa'ya: Mısır'da Dönüşümün Anatomisi”, *SETA Raporları*, no: 2, Ankara Nisan 2011, <http://file.setav.org/Files/Pdf/25-ocaktan-yeni-anayasaya-misirda-donusumun-anatomisi.pdf>, (03.04.2013).
- Dönder, Burhanettin, *Kuran'da Adalet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.
- Erdoğan, Tuba, *Modern Suudi Arabistan Devleti'nin Doğuşu (1914-1932)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2006.
- Eren, Hasan, vd., *Türkçe sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988.
- Firahi, Davood, “Nazariye Tamadon va Çarkhe Edalat”, *Oloom Ejtemayi Üniversitesinde İbn-İ Haldun Üstüne Bir Günlük Kongre Bildirgesi*, Tehran 2007 (1386).
- Gülmez, Mesut, “Sosyal Haklarda “Yeni” Değil “İleri” Anayasa”, *Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu IV Bildiriler*, Petrol-İş Yayınları, İstanbul 2012.
- Kaboğlu, İbrahim Ö., “Anayasa'da Sosyal Haklar: Alanı ve Sınırları”, *Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu II Bildiriler*, Petrol-İş Yayınları, İstanbul 2010.
- Kara, Bülent, *Sosyal Haklar ve Özel Olarak Korunması Gereken Kişiler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Isparta 2008.
- Kılıç, Eda, “Arap Dünyasında Entropi: Tunus, Mısır, Libya ve Suriye'de Halk Ayaklanmaları”, *TUIÇ-YADAM Raporları*, No: 1, Ekim 2012, <http://tuic.org.tr/Assets/Files/Arap-Dunyasinda-Entropi-26-09-2012-carsamba.pdf>, (03.04.2013).

Knudsen, Are, "Political Islam in the Middle East", *Development Studies and Human Rights, CMI Raporları*, Sayı: 2003:3, <http://www.cmi.no/publications/2003/rep/r2003-3.pdf>, (21.09.2012).

Konya Ticaret Odası, *Suudi Arabistan Krallığı Ülke Raporu*, Konya 2008.

Moin, Mohammad, *Farhange Farsi Moin*, Neda Yayınları, Tehran 2002 (1381).

Moosaviyan, Abolfazl, *Ecma Az Didgahe Şie va Ahale Sonat*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kum 2004.

Norayi Yeganeh, Ali, "Mağbuliyat va Maşruiyat Dar Nezam Hokumati Jomhuri Eslami İnan", *Resalat Gazetesi*, 16 Ağustos 2006.

Sabah İnternet Gazetesi, 24.11.2012, <http://www.sabah.com.tr/Dunya/2012/11/24/misirda-mursiye-anayasa-ofkesi>, (21.06.2013)

Zaman İnternet Gazetesi, 16.01.2014, [http://www.zaman.com.tr/yorum\\_misirin-yeni-anayasasi-tekrarlanan-yanlislar\\_2193650.html](http://www.zaman.com.tr/yorum_misirin-yeni-anayasasi-tekrarlanan-yanlislar_2193650.html), (07.03.2014).

## İnternet siteleri

AFTAB,

[http://www.aftabir.com/business/financial/insurance/law/generalities\\_system.php#islam](http://www.aftabir.com/business/financial/insurance/law/generalities_system.php#islam), (17.01.2014).

Azizi Bani Taraf, Yousef, *Demokrasi va Hoğuş Şahrivandi va Ğomi*, <http://www.alarabiya.net/views/2008/12/01/61196.html>, (16.03.2014).

Bahrami, Mohammad, *Manabee Hooğooğ Dar Ğoraan*, <http://www.maarefquran.org/index.php/page.viewArticle/LinkID,217?PHPSESSID=360b0dc83e49ef6ba8d52ff7f76a7edd>, (12.01.2014).

Dabirkhane Macles Khobregan Ragbari (Hübregan Meclisi Yazıhanesi), <http://www.majlesekhubregan.ir/fa/MajlesMemberList.html?CategoryItemID=1006>, (03.08.2014).

Ebadi, Şirin, *Asle Bi Tarafi Ğazi Dar Residegi Be Omur Hoĝuĝi Baraye Kaşfe Vaĝe*,  
<http://www.ghavanin.ir/PaperDetail.asp?id=523>, (11.03.2014)

Free Map Viewer, [http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-İran\\_693.html](http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-İran_693.html),  
(03.08.2014).

Free Map Viewer, [http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Mısır\\_438.html](http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Mısır_438.html),  
(03.08.2014).

Free Map Viewer, [http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Suudi Arabistan\\_761.html](http://www.freemapviewer.com/tr/map/Harita-Suudi Arabistan_761.html), (03.08.2014).

Hejami, *Hoĝuĝe* Fardi,  
<http://www.masoudshamsnejad.ir/articles/20594/%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-%D9%81%D8%B1%D8%AF%DB%8C/>, (16.03.2014).

İRINN, *Zanane Arabestan Be Macles Maşverati Miravand*,  
<http://www.irinn.ir/news/6096/%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86-%D8%A8%D9%87-%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3-%D9%85%D8%B4%D9%88%D8%B1%D8%AA%DB%8C-%D9%85%DB%8C-%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%AF/>!, (03.08.2014).

İMAM HUMEYİNİ, *İran İslam Cumhuriyeti Anayasası ve Şerhi*,  
<http://imamkhomeini.com/web1/turkish/showitem.aspx?cid=1744&h=22&f=23&pid=2056>, (01.02.2013).

İrani, Mosayeb, *Edalat Dar Kelid Vaje Fahm Andişe Siyasi Dar Eslam*,  
<http://sonqor.net/1391/10/%D8%B9%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%AA%DB%8C%DA%A9%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%DA%A9%D9%84%DB%8C%D8%AF-%D9%88%D8%A7%DA%98%D9%87-%D9%81%D9%87%D9%85-%D8%A7%D9%86%D8%AF%DB%8C%D8%B4%D9%87-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%DB%8C/>, (15.01.2014).

İRDC, <http://www.irdc.ir/fa/calendar/40/default.aspx>, (25.06.2013).

Karaman, Hayrettin, <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/1/0034.htm>,  
(03.06.2013).

Kesim, Erdoğan, “*Bir Etik Davranış İlkesi Olarak Hesap Verebilirlik (Hesap Verme Sorumluluğu)*”, <http://www.etikturkiye.com/etik/kamu/4ErdoganKesim.pdf>, s. 269-281.

Kuyaş, Ahmet, *Gizlenen Tarihimiz*, <http://gizlenentarihimiz.blogspot.com/2009/06/osmanl-devleti-ve-seriat.html>, (03.06.2013).

Markaz Motaleat va Pasokhgooyi Be Şobahat, <http://www.andisheqom.com/Files/faq.php?level=4&id=4102&urlId=1402>, (28.06.2013).

Millas, Herkül, *İrkçılık nedir, nasıl yayılır?*, <http://www.herkulmillas.com/tr/hm-makaleleri/zamandaki-makalelerim/393-irkcilik-nedir-nasil-yayilir.html>, (26.01.2014).

MOİ, Ğanun Entekhab Macles Khobregan, <http://www.moi.ir/portal/File/ShowFile.aspx?ID=8265d409-0205-4dd4-ab1e-00497cd4c72d>, (28.06.2013).

Musavi Humeyni, Ruhullah, *Vasiyatname Siyasi Elahi Emam Khomeyni*, <http://quran.khuisf.ac.ir/Dorsapax/userfiles/file/vasiat-emam-khomini.pdf>, (07.02.2013).

Örtlek, Muhammet, *Mısır’da Yeni Anayasa Referandumu: İhvan ve Darbe Anayasasının Karşılaştırmalı Analizi, Referandumu Destekleyenler ve Karşıtları*, <http://www.impr.org.tr/wp-content/uploads/2014/01/2014-OCAK-REPORT.pdf>, (14.01.2014).

Raşno, Şapoor, *Moşarekate Siyasi va Lavazem va Mavane An*, <http://melimazhabi.com/?andishe=%D9%85%D8%B4%D8%A7%D8%B1%DA%A9%D8%AA-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%DB%8C-%D9%88-%D9%84%D9%88%D8%A7%D8%B2%D9%85-%D9%88-%D9%85%D9%88%D8%A7%D9%86%D8%B9-%D8%A2%D9%86>, (16.01.2014).

Samsun, Nihal, *Hesap Verebilirlik ve İyi Yönetişim*, [www.deu.edu.tr/userweb/hilmi.coban/hesap%20verebilirlik.pdf](http://www.deu.edu.tr/userweb/hilmi.coban/hesap%20verebilirlik.pdf), s. 18-33.



Sanii Monfared, Mohhamad Ali, *Esteghal Ğova Dar Ğanun Asasi Comhuri Eslami Ğran,*

[http://www.majlesekhabregan.ir/fa/publications/mags/is\\_gv/magazines/022/03.htm](http://www.majlesekhabregan.ir/fa/publications/mags/is_gv/magazines/022/03.htm), (07.02.2013).

## ÖZET

Bu çalışma İslam ülkesi olan İran, Mısır ve Suudi Arabistan için siyasal sistemlerinin farklılaşmasını konu almaktadır. İslami siyasal sistemi adı altında benimsenen sistemin özellikleri ve batı dünyasından farklı olarak ortaya attıkları yönetsel yapılar mercek altında alınmıştır. Üst başlık olarak İslam ülkeleri diye tabir edilmesine karşın her ülkenin sosyokültürel ve tarihsel yaşamı doğrultusunda farklı bakış açıları benimsemiş olup ve özellikle mezhep faktörü ülkeleri farklı yönetim şekillerini benimsemeye yöneltmiştir. Bu sebepten dolayı İslami siyasal yapı ile ilgili daha geniş bilgi elde etme amacı ile farklı mezhepler ve bakış açılarına sahip üç örnek ülke üzerinden çalışma yürütülmüştür. Bunlar Şii bakış açısına göre örgütlenmiş olan İran İslam Cumhuriyeti, Vehhabi ekolünün temsilcisi olan Suudi Arabistan ve çeşitliliği daha çok barındıran Mısır Arap Cumhuriyeti ülkeleridir.

Tez, örnek ülkelerin anayasalarını inceleyerek üç ülkenin siyasal sistemlerini ve anayasal düzeyde sosyal adalet yaklaşımlarını ortaya koymayı amaçlamıştır. İslami kaynaklar ve modern dünyanın benimsediği sosyal adalet faktörlerinden yola çıkarak sosyal adaletin siyasal boyutu hakkında açıklayıcı bir model oluşturmaya çalışılmıştır. Sosyal adalet temelli karşılaştırmalı bir yöntem ile teorik düzeyde İran, Mısır ve Arabistan örnek ülkeleri üzerinden İslami siyasal yapının daha net bir şekilde ortaya konulması amaçlanmıştır.

## **ABSTRACT**

This study is about differentiation of political systems in Saudi Arabia, Egypt and Iran which are Islamic countries. The features of the system adopted under the name of Islamic political system and the administrative structures that are brought up different than the western world are put under the scope. Even though they are mentioned as Islamic countries, every country has adopted different points of view in align with its sociocultural and historical life and it is forced to adopt to different government systems due to the factor of sects. Due to this reason, a study covering three exemplary countries that have different sects and points of view in order to acquire a wider knowledge on Islamic political structure. These countries are Islamic Republic of Iran that is organized in accordance with the Shiite point of view, Saudi Arabia that is the representative of the Wahhabi ecole, and Arab Republic of Egypt.

The thesis aims to put forward the political systems, social justice approaches at a constitutional level of the three countries by analyzing the exemplary countries' constitutions. On the basis of Islamic resources and social justice factors adopted by the modern world, an explanatory model on the political dimension of the social justice is tried to be created. It is aimed to set the Islamic political structure more clearly over the exemplary countries of Iran, Egypt and Arabia with a cooperative method that is based on social justice at a theoretical level.