

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİ: KURAMLAR, KAVRAMLAR
VE HAREKETLER
DOKTORA TEZİ**

**Hazırlayan
Onur YILDIRIM**

**Danışman
Prof. Dr. Cemal FEDAYİ**

**Şubat 2019
Kırıkkale**

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİ: KURAMLAR, KAVRAMLAR
VE HAREKETLER
DOKTORA TEZİ**

**Hazırlayan
Onur YILDIRIM**

**Danışman
Prof. Dr. Cemal FEDAYİ**

**Şubat 2019
Kırıkkale**

KABUL-ONAY

Prof. Dr. Cemal FEDAYİ danışmanlığında Onur YILDIRIM tarafından hazırlanan “İslam-Demokrasi İlişkisi: Kuramlar, Kavramlar ve Hareketler” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

13/2/2019

Başkan

Prof. Dr. Veysel K. BİLGİÇ

Üye

Prof. Dr. Cemal FEDAYİ

Üye

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Öner BUÇUKCU

Üye

Doç. Dr. Cennet USLU

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

.../.../2019

Prof. Dr. İsmail AYDOĞAN

Enstitü Müdürü

Kişisel Kabul

Doktora tezi olarak sunduğum “İslam-Demokrası İlişkisi: Kuramlar, Kavramlar ve Hareketler” adlı çalışmanın tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalanıldığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

13/2/2019

Onur YILDIRIM



ÖN SÖZ

İslam-demokrasi konusu evrensel siyasal gündemi uzun süreden bu yana meşgul etmektedir. Bu çalışma, İslam düşüncesinde ve buna bağlı olarak Müslüman zihninde demokrasinin ilk olarak hangi tarihsel dönemde ortaya çıktığını, hangi kuram ve kavramlar aracılığıyla şekillendiğini ve İslami hareketler aracılığıyla nasıl eyleme döküldüğünü araştırmaktadır.

Bu çalışma, ortak bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Çalışma boyunca katkı ve desteğini esirgemeyen, sadece tez danışmanlığı görevi değil, ama aynı zamanda ağabeylik görevi de üstlenen Prof. Dr. Cemal Fedayi'ye müteşekkirim. Ayrıca, bu çalışmanın başından sonuna kadar yanımda olan, çalışmanın son şeklini almasında yardımlarını esirgemeyen dostum Arş. Gör. Dr. Yasin Aydoğdu'ya teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, bu çalışma süresince her an yanımda olan ailem ve arkadaşlarıma sonsuz teşekkürler sunarım.

ÖZET

YILDIRIM, Onur, “İslam-Demokrasi İlişkisi: Kuramlar, Kavramlar ve Hareketler”, Doktora Tezi, Kırıkkale, 2019.

Bu çalışma, İslam-demokrasi ilişkisi bağlamında Müslüman zihinde oluşan demokrasi algısını ve anlayışını keşfetme amacına yöneliktir. Demokrasinin, Müslüman zihinde ne tür bir dinsel-siyasal düşünce iklimi içerisinde ortaya çıktığı, hangi kuramlar ve kavramlar aracılığıyla şekillendiği ele alınmıştır.

Çalışmada bir “yönetim biçimi” olarak demokrasiye yönelik müspet bir bakış açısına sahip olan Müslüman düşünürlerin kılavuzluğuna başvurulmuştur. Söz konusu düşünürlerin demokrasiyi bir yönetim biçimi olarak kabul ettiği, ancak demokrasiyi anlayış ve kavrayış tarzlarının Batılı düşünürlerden farklı olduğu tespit edilmiştir. Çünkü bu düşünürlerin çoğu, İslam ile demokrasi arasındaki ilişkiyi ontolojik bir ilişki olarak değil, araçsal ve pratik bir ilişki olarak görmektedirler.

İslam dünyasında, demokrasi pratiği açısından belli başlı İslami hareketler incelenmiştir. Mısır İhvan'ı, Tunus'taki En-Nahda ve Türkiye'deki Milli Görüş hareketinin demokrasi pratiğinin ele alındığı bu çalışmada, İslam siyasal düşüncesi ve İslam-demokrasi ilişkisi hakkında ortaya konulan eserleri araştırma ve bunlar üzerine tartışma yöntemleri kullanılarak bir dizi sonuca varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Siyaset, Demokrasi, İslami Hareketler.

ABSTRACT

YILDIRIM, Onur, “The Relationship Between Islam and Democracy: Theories, Concepts and Movements”, PhD Dissertation, Kırıkkale, 2019.

This study, in the context of the relationship between Islam and democracy aims to explore perception and understanding of democracy in the Muslim mind. In particular, it has been dealt that with what kind of religious-political thought theories and concepts has affected the emergence of democracy in the Muslim mind.

In this study, it is applied to the Muslim thinkers guidance who has positive perspective about democracy. It is also detected that although these thinkers have accepted democracy as a government form, their understanding and perception it is different from western thinkers. Because most of these thinkers consider the relationship between Islam and democracy as an instrumental and practical relationship, not as an ontological relationship.

In the Islamic world, major Islamic movements have been examined in terms of the practice of democracy. In this study, Egypt’s Muslim Brotherhood, Tunisia’s En-Nahda and Turkey’s National View have been preferred. A number of conclusions have been reached by using the methods of researching and discussing the works on Islamic political thought and the relationship between Islam and democracy.

Keywords: Islam, Politics, Democracy, Islamic Movements.

KISALTMALAR DİZİNİ

AK Parti: Adalet ve Kalkınma Partisi

ANAP: Anavatan Partisi

bkz.: Bakınız

C: Cilt

CHP: Cumhuriyet Halk Partisi

çev.: Çeviren

DSP: Demokratik Sol Parti

DYP: Doğru Yol Partisi

ed.: Editör

FİS: İslami Selamet Cephesi

FP: Fazilet Partisi

haz.: Hazırlayan

MNP: Milli Nizam Partisi

MS: Milattan Sonra

MSP: Milli Selamet Partisi

No: Numara

RP: Refah Partisi

s.: Sayfa

SBF: Siyasal Bilgiler Fakültesi

vd.: Ve diğeri

Vol.: *Volume*

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖN SÖZ	I
TÜRKÇE ÖZET SAYFASI.....	II
İNGİLİZCE ÖZET (ABSTRACT) SAYFASI	III
KISALTMALAR DİZİNİ.....	IV
İÇİNDEKİLER	V
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNİ ŞEKİLLENDİREN KURAMSAL TEZAHÜRLER	12
1.1. İSLAMİ REFORMİZM	19
1.1.1. Otantik İslam'a Dönüş Söylemi: Demokrasinin Kökenine Doğru Bir Keşif	24
1.1.2. Taklide Yönelik Eleştiriler: Siyasal Modernleşmenin Kapısını Aralamak... 43	43
1.1.3.Siyasal Konformizmi Pekiştiren Tasavvufa Yönelik Tepki	59
1.2. İSLAMİ MODERNİZM	72
1.2.1. Dinsel Söylemin İdeolojileştirilmesi: Müslüman Kitlenin Mobilizasyonu . 74	74
1.2.2. Demokratik Siyasete Giden Yol: Cumhuriyetçi/Temsili Yönetime Yönelik Talepler	81
2. BÖLÜM: İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNİ ŞEKİLLENDİREN KAVRAMSAL TEZAHÜRLER	94

2.1. MODERN SİYASAL DÜŞÜNCEDE HÂKİMİYET KAVRAMI: DOĞU-BATI KARŞILAŞTIRMASI	100
2.1.1. “Muhammedî” Siyasal Hâkimiyet	110
2.1.2. Teolojik Hâkimiyet	126
2.1.3. Seküler (Ladini) Siyasal Hâkimiyet	146
2.1.4. İslami Demokraside Siyasal Hâkimiyetin Kavramsallaştırılması: İstihlaf (Allah’ın Halifeliği Kuramı)	160
2.2. İSLAM-DEMOKRASİ DİYALOGU: ŞÛRA PRENSİBİ	169
2.3. İSLAM SİYASAL TOPLUMUNUN TEŞEKKÜLÜ: TOPLUMSAL SÖZLEŞME	180
2.3.1. Bey’at	186
2.3.2. Seçim Ehli “Ehlü’l hall ve’l Akd”	197
2.4. İSLAM’DA DEMOKRASİYİ DÜŞÜNEBİLME İHTİMALİ: İÇTİHAT	202
3. BÖLÜM: MODERN İSLAMİ HAREKETLERDE DEMOKRASİ PRATİĞİ	216
3.1. İHVAN (MÜSLÜMAN KARDEŞLER) HAREKETİ	222
3.1.1. Hasan el-Benna: Siyasal Partisiz Bir Siyasal Düzen Tasavvuru.....	227
3.1.2. İhvan’ın Muhalefet Yıllarında Demokrasi Pratiği	234
3.1.3. “Yalancı Bahar” ile Birlikte Hareketin İktidar Deneyimi.....	244
3.2. MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ: LAİKLİK İLE DEMOKRASİ KISKACINDA KALAN BİR HAREKET.....	253
3.2.1. Necmettin Erbakan: Pragmatist Bir “Müslüman-Demokrat”	259

3.2.2. Milli Görüş Hareketini Temsil Eden Siyasal Partilerde Demokrasi Pratiği	264
3.2.3. AK Parti: Hareketin İktidar ile İmtihanı	269
3.3. İSLAMİ YÖNELİŞ'TEN NAHDA'YA: DEMOKRASİ UĞRUNA BİR DEĞİŞİM	277
3.3.1. Muhalefetten İktidara Bir Demokrat: Gannuşı	286
3.3.2. "Yasemin Devrimi" Sonrası İktidar ve Demokrasi Pratiği	290
SONUÇ	295
KAYNAKÇA	300

GİRİŞ

İnsani faaliyetlerin temel kaynağı toplumsal hayattır. Çünkü insanın doğası gereği bir toplum içinde yaşaması zarurîdir.¹ Toplumsal bir ihtiyaç olarak insanların bir arada yaşama zorunluluğu sonucunda da iktidar ilişkisi, söz konusu ilişkiden ne'şet eden yöneten-yönetilen ilişkisi meydana gelmiştir. Böylelikle, yöneten-yönetilen ilişkisine bağlı olarak yönetim sorunu başlığı altında ele alabileceğimiz; kim ya da kimler yönetmeli, yönetimin meşruiyeti nereden kaynaklanmalı, yöneten ve yönetilenin hakları ve yükümlükleri neler olmalı tarzında bir dizi soru siyasal gündemi meşgul etmiş ve etmeye devam etmektedir. Daha teknik bir ifadeyle, siyasal iktidarın doğasına, kurumlarına, ilkelerine ve sınırlarına ilişkin olan yönetim sorunu, tarih boyunca siyasal olana ilişkin söyleyecek sözü olan filozofların, düşünürlerin ve araştırmacıların üzerinde tezler üreterek, ele aldıkları ve tartıştıkları temel bir konudur.

İslam siyasal düşüncesi de, hem geleneksel hem de modern dönemde bu tür soruların doğrudan muhatabı olmuştur. Her ne kadar günümüze dek dinsel ve mezhepsel aidiyete sıkı sıkıya bağlılıktan dolayı Müslüman entelejansiya tarafından dört başı mamur bir yönetim biçimi teorisi ortaya konulamamış, Asr-ı Saadet'in otantikliği ve mükemmeliği söylemi, ütopya ile normatiflik arasında mekik dokumak suretiyle kılavuzluk görevini yerine getirmiş olsa da, özellikle modern dönemde, Batı dünyası ile eşitler arasında olmayan bir ilişkiye bağlı olarak alış-verişte bulunma mecburiyeti, daha önce karşılaşılmamış, tecrübe edilmemiş bir kavramı, İslam siyasal gündeminin en ön sırasına taşımıştır. Bu kavram, modern dönemde elde ettiği meşruiyete bağlı olarak Antik Yunan filozoflarının oluşturduğu pejoratif anlam yüklemelerinden kurtulmayı başaran demokrasidir. Biz, modern dönemden itibaren İslam siyasal yazınında yer alan ve Müslümanların siyasal bilincini kuşatan demokrasinin kuramsal, kavramsal ve İslami hareketler aracılığıyla eyleme dökülen yönünü çalışma konumuz olarak belirlemeyi uygun bulduk.

¹ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, 17. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s. 213.

Yaklaşık 150 yıldır İslam dünyasını meşgul eden, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olup olmadığı sorusu üzerinden yürütülen araştırmaların² sayısında son yıllarda ciddi bir artış olduğu gözlemlenmektedir.³ Özellikle Arap Baharı sonrası İslam dünyasını meşgul eden tartışma konularının en önemlilerinden birisi, söz konusu soru üzerinden şekillenmektedir.⁴

Genel olarak bakıldığında, bu soru ekseninde iki farklı bakış açısının temsil edildiğini söylemek mümkündür: Bu bakış açılarından birisi, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olmadığı, diğeri ise İslam'ın demokrasiyle uyumlu olduğu iddiası üzerine kuruludur. Her iki bakış açısının da hem Müslüman hem de Batılı düşünürler arasında savunucuları olduğu bilinmektedir.⁵

Buna göre, bir tarafta İslam dünyasının demokrasi ile bir türlü kurmayı başaramadığı ilişkiyi, İslam'ın özü, tözü ve ruhundan hareketle açıklamaya yatkın oryantalist bakış açısı, öteki tarafta ise bu bakış açısını savunmamakla birlikte, onunla aynı sonuca varan; İslam'ın cihanşümul, ezeli ve ebedi bir siyasal nizamı doğuşuyla birlikte Müslümanlara takdim ettiğini düşünen, bu yüzden de İslam'ın seküler-modern Batı'nın mührünü taşıyan demokrasiye ihtiyaç duymadığına inanan bakış açısı bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olmadığını iddia eden bakış açısı kendi içerisinde iki farklı kola ayrılmaktadır. Bu kollardan oryantalist bakış açısına sahip olanlar, inananların, dinin etkilerini belirleyen temel öge olduğunu hesaba katmadan, nüfusunun ezici çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkelerdeki siyasal rejimlerin anti-demokratik nitelik, yapı ve kurumlarının sorumlusu olarak İslam'ın özünü görmektedir.⁶ İslam'ın demokrasiyle uyumlu olmadığını savunan

² Ahmet Ayhan Koyuncu, "Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 3, 2015, s. 706.

³ Gökhan Bozbaş, "İslam ve Demokrasi" Tartışmaları Üzerinden Bir Algı Yönetimi, *TESAM Akademi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, Ocak 2017, s. 133.

⁴ Arap Baharı sonrası İslam ve demokrasi ilişkisini konu alan belli başlı çalışmalar için bkz. David Govrin, *The Journey To The Arab Spring*, Valentine Mitchell, London, 2014; John L. Esposito, Tamara Sonn and John O. Voll, *Islam and Democracy after the Arab Spring*, Oxford University Press, Oxford, 2016; Sonia L. Alianak, *The Transition Towards Revolution and Reform: The Arab Spring Realised?*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

⁵ Koyuncu, s. 706.

⁶ İslam'ın özü, tözü ve doğası gereği demokrasiyle, ama özellikle de liberal demokrasiyle uyumlu olmadığını ele alan iki temel eser için bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, 6. Baskı, Profil Kitap, 2016; Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Yeni Dünya Düzeninin Kurulması*, çev. Cem Soydemir, Mehmet Turhan, 16. Baskı, Okuyan Us Yayınları, 2018.

ikinci kol ise, günümüz Müslümanlarının siyasal ihtiyaçlarını karşılamayı amaç edinmeyen bir tavırla, Asr-ı Saadet'in siyasal nizamını tekrar tesis etmenin zarurî olduğunu düşünmektedirler. Özellikle İslami hassasiyetleri olduğu anlaşılan ve demokrasiyi şirk olarak gören bu yazarlar, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olduğunu savunan Müslümanları küfr ile dahi itham etmekten çekinmemektedirler. Çünkü İslam'ın demokrasiyle uyumlu olmadığını düşünen söz konusu yazarlar, nasıl İslam siyasal düşüncesini dinsel bir öğreti boyutunda tanımlıyorlarsa, aynı şekilde demokrasiyi de dinsel bir öğreti olarak tanımlamaktadırlar. Bu yüzden onlar, “demokrasinin bir din” olduğunu ileri sürmektedirler.⁷

Her iki koluyla birlikte bu bakış açısı, günümüz Müslümanlarının siyasal ihtiyaçlarını karşılamaktan, sorunlarına çözüm üretmekten ve ideallerini muhatap almaktan çok, hâlihazırda var olan siyasal açmazlarını devam ettirmektedir. Üstelik söz konusu bakış açısı, hatalı ve eksik bir metodoloji ile yanlış öncüllerden hareketle İslam'ın demokrasi ile uyumsuzluğunu ileri sürmek suretiyle günümüz Müslümanlarını -ya bu ya öteki düşünsel kolaylığına sevk ederek- ya dinsel olanın getirdiği ile arasına mesafe koymaya ya da cahiliyeden kurtulmaya çağırılmaktadır.

Diğer tarafta ise, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olduğunu düşünen, hem Müslüman hem de Batılı düşünürleri içerisinde barındıran geniş bir koalisyon bulunmaktadır. Söz konusu koalisyon, özellikle İslam düşüncesinin kurucu metinleri olan Kur'an ayetleri, hadisler ve belli başlı İslami kavramlardan hareketle İslam ile demokrasi arasında -bazı durumlarda tarihsel malzemenin zorlanması ve anakronik bir anlatım tarzının benimsenmesi pahasına- bir uyumluluk ilişkisi olduğunu düşünmektedir.

Biz bu çalışmada, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olduğunu savunan bakış açısının görüşlerine başvurarak, çalışmamız için tercih ve pozisyonumuzu belirledik. Çünkü çalışmamızın amacı, özellikle günümüz Müslümanlarının siyasal talep ve ihtiyaçlar hiyerarşisinde, en ön sıralarda yer alan demokrasinin ve demokratik siyasetin, İslami terminolojideki tezahürlerini ve karşılıklarını belirlemektir. Diğer bir ifadeyle, bizi bu tür bir çalışmayı gerçekleştirmeye yönelten temel amîl,

⁷ Demokrasinin bir din olduğu ve onun İslam'la uyuşmasının mümkün olmadığını konu alan çalışmalar için bkz. Ebu Muhammed el-Makdisî, *Demokrasi Bir Dindir*, çev. Sinan Yılmaz, 6. Baskı, Şehadet Yayınları, Konya, 2014; Ebu Sehran Es-Suri, *Demokrasi Dini*, çev. Murat Gezenler, Şehadet Yayınları, Konya, 2012; Süleyman Uğurlu, *Demokrasiye Eleştiri-ve Onu İslam'dan Gösterme Gayretlerine...*, 2. Baskı, Köklü Değişim Yayıncılık, Ankara, 2008.

Müslüman siyasal zihnin, hangi tarihsel dönemden itibaren ürettiği kuramlar ve kavramlar aracılığıyla yönetim biçimi olarak demokrasi ile İslam arasında özdeşlik kurmaya başladığı ve İslam'dan mülhem siyasal ilke ve değerlere dayanma iddiasında olan hareketlerin demokrasi pratiğidir. Dolayısıyla bu çalışmada, bir taraftan İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren ve Müslüman zihinde yer edinen kuramlar ve kavramlar incelenirken, öte taraftan da bu zihinsel temelin üzerinde yükselen belirli İslami hareketlerdeki demokrasi pratiği ele alınacaktır. Ancak bu sayede, çalışmamızın konusu olan demokrasinin Müslüman zihinde nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığını sergileyebiliriz.

Dolayısıyla, daha evvel de belirttiğimiz üzere, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olmadığı iddiasını savunan bakış açısı, günümüz Müslümanlarının en ön sırada yer alan siyasal ihtiyaçlarından olan demokrasiyle olumsuz bir ilişki kurduğu ya da ilişki kurmaktan sakındığı için bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir.

Öte yandan İslam'ın demokrasiyle uyumlu olduğu yönündeki bakış açısından hareket etmekle birlikte, amacımız, ne İslam'ı demokrasiye izafe ederek tanımlamak ne de demokrasinin İslami bir yönetim biçimi olduğunu iddia etmektir. Bu tür iddialar, özellikle günümüzde İslam siyasal düşüncesi ve yönetim biçimi üzerine kaleme alınmış olan bir dizi çalışmada hâlihazırda bulunmaktadır.⁸ Ne var ki, kuramsal düzeyde kalan ve İslam'ın tarihsel siyasal tatbikatını göz ardı eden bu tür çalışmalar, çalışmayı gerçekleştiren yazarın idealize ettiği İslam siyasal düşüncesini yansıtmasından ötürü ütöpik özellikler ihtiva etmektedirler. Bu yüzden de, bu tür çalışmalar, Müslümanların güncel siyasal sorunlarını yansıtılmakta ve siyasal ihtiyaçlarına çözüm üretmemektedirler.

Dolayısıyla bizim amacımız, İslam'ın kendine özgü ve eşsiz bir siyasal modeli öngördüğü iddiasından hareketle kullanılan siyasal kavramların, yönetim biçimi olarak demokrasiye ve demokratik siyasete ne ölçüde yaklaştığını sorgulama konusu yapmaktır. Çünkü Norris ve Inglehart'ın Huntington'ın adıyla özdeşleşen "medeniyetler çatışması" tezini 1995-2001 yılları arasındaki World Values Survey verileri aracılığıyla kritik bir incelemeye tabi tuttıkları çalışmalarında gösterdikleri üzere, Batı ile İslam toplumları arasındaki çatışma siyasal değerlere yönelik

⁸ İslam'ı demokrasiyle telif eden belli başlı çalışmalar için bkz. Hüseyin Sarıgül, *Demokrasi - İslam ve Ötesi*, Mana Yayınları, İstanbul, 2016; Niyazi Kahveci, *Demokrasi ve İslam*, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1994.

yaklaşımlardan kaynaklanmamaktadır. Tam aksine, elde edilen veriler göstermektedir ki, Batı'nın ve İslam dünyasının demokrasiye yönelik tavırlarında şaşırtıcı bir şekilde “benzer”likler bulunmaktadır.⁹ Bir ihtiyat göstergesi olarak “benzer” ifadesini kullanıyoruz, zira Batılı bir bireyin demokrasiyi algılama ve anlamlandırma sürecinde kullandığı kavramlar ile Müslüman bir bireyin aynı süreç boyunca kullanmayı tercih ettiği kavramlar arasında kurulan yalnızca özdeşleştirme ve bağdaştırma ilişkisidir. Dolayısıyla, çalışmanın ikinci bölümünde inceleyeceğimiz kavramlar, son yıllarda daha yoğun bir düzeyde siyasallaşan Müslüman zihnin yönetim biçimi olarak demokrasi talebinin nirengi noktasını teşkil etmekle birlikte, tesis edilmesi arzulanan demokrasi, modern Batı demokrasinin tıpa tıp bir benzeri değildir.

Çalışmamızın konu, amaç ve kapsamını belirledikten sonra çalışmanın bölümlerine geçmeden evvel, demokrasi olgusuyla ve Müslümanların bu olguyu nasıl karşıladıklarıyla ilgili olarak özet bilgiler verelim. Siyasal teori ve pratik açısından 21. yüzyılın, en mükemmeli ve ideali olmasa bile, yegâne meşru yönetimi biçimi olarak ele alınan demokrasinin mazisi en azından “eş sözlü bir kelime” olması nedeniyle Antik Yunan'a kadar dayanmaktadır.¹⁰ Antik Yunan'daki algılanılışından, görünümünden ve işleyişinden daha farklı bir biçimde modern dönemde kendini yeniden üreten demokrasi, Batı'nın tüm düşünsel ve eylemsel hayat dairesini yeniden şekillendirmekle yetinmemiş, evrensel bir edaya bürünerek ithal edilmesi zaruri bir olgu haline gelerek, etkisini tüm dünya medeniyetleri ve toplumları üzerinde hissettirmiştir.¹¹ Bir medeniyeti temsil eden İslam dünyası da, Batı-merkezci literatürün ürettiği sembol, kavram, kurum, ilke ve değerlerin bileşimi olan ideal-evrensel yönetim biçimi olarak telakki edilen demokrasi söylemiyle karşılaşmıştır.¹²

⁹ Norris ve Inglehart'a göre, Batı ile İslam dünyası arasında bir çatışma veya karşıtlık tahayyül ediliyorsa, bu çatışma demokratik siyasal değerlerin benimsenmesinden çok, cinsiyet eşitliği ve cinsel özgürlük konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü Batı ile İslam dünyasının birbirinden ayırmaya yakın görünen ve ikisi arasında çatışma yaratması muhtemel olan değer Demos'tan ziyade Eros'dur. Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 134.

¹⁰ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, 2. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014, s. 340.

¹¹ Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 17.

¹² Demokrasi, modern siyaset bilimi yazını açısından tanımı güç olan kavramlardan birisidir. Bu güçlüğün nedeni demokrasi kavramına yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Neticede, demokrasi kavramına eşlik eden olgular realitesi, muhtelif demokrasi modellerinin ortaya çıkmasına, başka bir deyişle demokrasinin önüne katılımcı, yerel, müzakereci, radikal ve kapsayıcı gibi sıfatlar eklenerek bir çeşitlilik yelpazesinin oluşmasına neden olmuştur. bkz. Ömer Çaha, “Demokrasi”, *Siyaset Bilimi*, ed. Halis Çetin, Orion Kitabevi, Ankara, 2014, s. 329-341. Elbette

Bu karşılaşma, yüzeysel ve sığ olmak bir yana, Müslüman zihinlerin daha önce hiçbir yönetim biçiminin temel ilke ve değerlerini göz önünde bulundurarak, onun doğasını anlamak için girişmedikleri mücadeleyi vermelerine neden olmuştur.

Aslında demokrasi, ilk defa İslam siyasal yazınında yer edinmeye başladığında Hristiyan-Batı'nın tarihi-içtimai koşullarından mülhem bir olgu olarak muamele görmüş; daha rüşeym haldeyken gelenekçi çevreler, ulemanın çoğunluğu ve hükümdarlar tarafından boğulmaya çalışılmıştır. Ne var ki, demokrasi, özellikle son yüzyılda Müslüman zihni en çok meşgul eden ve siyasal talepler hiyerarşisinde merkezi bir konum elde eden söylem haline gelmiştir. Söylem düzeyinde başlayan bu talepler dizisi, İslam adına iktidar talebini, demokratik ilke ve değerlerle buluşturmuştur.

İlginç olan nokta, Müslüman bilincin birtakım siyasal talepleri dile getirme amacına matuf olan demokrasi söylemine yüklediği anlam ile Avrupa'da burjuvanın iktisadi alandaki üstünlüğünü, siyasal hak ve özgürlüklerle taçlandırma çabası arasında biçimsel açıdan benzerlikler bulunmasıdır. Şöyle ki; burjuva, Kilise ile aristokratlar arasında parsellenmiş olan siyasal alana ilişkin taleplerini, siyasal özgürlüklerle özdeşleştirmişti. Burjuvanın, Kilise ve aristokrasiye karşısında talep ettiği düşünce, ifade ve siyaset yapma özgürlüğünün, genişletilmiş bir nüshası Müslüman bilincin demokrasiye yüklediği anlam itibariyle benzerlikler ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden, ne yazık ki, Müslüman zihnin demokrasi algısı, seçimler yoluyla pasif siyasal katılım ve mecliste temsil edilmeden ibarettir. Ancak bu sınırlı demokrasi algısı bile, daha sonraki demokratik gelişmelere katkı sağlayabilmek ve gerekli zemini oluşturabilmek için önemlidir. Çünkü İslam-demokrasi ilişkisini konu eden bu çalışmada yer yer ele alınacağı üzere demokrasinin yönetim biçimi olarak kabullenilebilmesi hususunda hâlihazırda birtakım sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal engeller bulunmaktadır. Dahası yüzleşilmesi gereken bu engeller, dinsel temellerden hareketle meşrulaştırılmaktadırlar.

Öte yandan, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, İslam dünyasındaki siyasal değişim açısından en ilgi çekici husus; başta laik güç odakları olmak üzere, farklı güç

demokrasinin önüne eklenen sıfatlar listesi çoğaltılabilir, ancak bu çalışmanın kapsamında olmadığı için demokrasi modelleri tartışmasına hiç girmeden, yalnızca demokrasi mefhumu ile ne kastettiğimizi belirtmek yerinde olacaktır. Demokrasi mefhumuna yüklediğimiz anlam tek cümleyle şu şekildedir: Siyasal hâkimiyetin, halka ait olduğu yönetim biçimi.

odakları tarafından iki yüzyıla yakın bir süre boyunca -bazen kesintiye uğrayarak- devam ettirilen modernleş(tir)me ve sekülerleş(tir)me programının kısmi başarısızlığının, modernitenin kendi kriziyle birleşerek; siyasal hayat dairesi içerisinde din ve dinsel değerler için alan açmak zorunda kalmış olmasıdır. Doğal olarak ilk elden modernleş(tir)meci ve sekülerleş(tir)meci siyasal iktidarlar; din ve dinsel değerler için açtıkları alanı çağdaş siyasal ideolojilerle harmanlayarak, meşruiyetlerini farklı, ama aynı zamanda tanıdık bir biçimde yeniden üretmeye özen göstermişlerdir. Kuşkusuz siyasal iktidarların, dinsel değerleri, modern siyasal ideolojilerle harmanlayarak, meşruiyet üretmelerine ilk ciddi meydan okuma; modernitenin krizini fırsat bilerek, yaşanan anlam ve değer krizinin çözümü olarak otantik İslam'ı kılavuz olarak belirleyen dinsel hareketlerden gelmiştir. Öyle ki, İslam dünyasının birçok bölgesinde, dini ideolojik bir temelde kavramaya yönelik artan rağbet nedeniyle siyasal alan, dinsel söylem, sembol ve değerlerle donatılmaya başlanmıştır.

İslam dünyasında demokrasinin seyri üzerine verdiğimiz yukarıdaki özet bilgiden sonra çalışmamızın hangi bölümlerden oluştuğu konusuna geçebiliriz. İslam-demokrasi ilişkisi merkezinde yürütülen bu çalışma birbiriyle bağlantılı ve takip eden bölüm için hazırlık aşaması mahiyetinde olan üç temel bölümden oluşmaktadır.

İslam siyasal yazınında, demokrasinin düşünsel ve tarihsel kökenlerini keşfetme amacı, çalışmamıza başladıktan bir müddet sonra zihnimizi en fazla meşgul eden konulardan birisi haline geldi. Bu konunun, hatta sorunun cevabını aramak amacıyla çıktığımız keşif sürecinde kendimizi bir anda belirli bir zaman aralığında ortaya çıkan, ancak düşünsel etkileri günümüze kadar devam eden ve İslamcılar olarak adlandırılan düşünürlerin arasında bulduk. Genel olarak İslamcılar olarak adlandırılan grubu kendi içerisinde iki kola ayırmak mümkündür: Bir tarafta, entelektüel liderliğini Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'nın yaptığı Yeni Osmanlılar hareketi; diğer tarafta ise modern ıslahatçılar olarak bilinen Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza. Ortak tarihsel ve kültürel evrende benzer nedenlerle ortaya çıkmış ve içerik olarak ortak siyasal argümanlara dayanan bu kollar arasında tercihte bulunmamız gerekmekteydi. Çünkü bu çalışma bir doktora tezi olduğu için doğal sınırları bulunmaktaydı. Bu durumu göz önünde bulundurarak, halihazırda Yeni Osmanlılar üzerine bir dizi kıymetli çalışmanın Türk siyasal

yazınına kazandırılmasından¹³ dolayı tercihimizi modern ıslahatçılardan yana kullandık. Bu yönde bir tercihte bulunmamızın ikinci bir nedeni de, çalışmalarından istifade ettiğimiz Batılı yazarların Yeni Osmanlı hareketini, İslamcılığın yerel bir şubesi olarak gördükleri için, bu hareket üzerine çok kapsamlı ve derinlikli çalışmalar yapmamalarıdır.¹⁴ Yukarıdaki nedenlerden dolayı Yeni Osmanlı hareketi yerine modern ıslahatçıların görüşlerini ele almayı uygun bulduk.

Başta Afgani olmak üzere, Abduh ve Rıza'nın arkalarında bıraktıkları entelektüel ve düşünsel mirasın mahiyeti hala tartışmalı olmakla birlikte, ileri sürdükleri belli başlı iddia ve temalar bizim konumuz açısından son derece kıymetlidir: Otantik İslam'a dönüş söylemi, taklide, ama özellikle o dönemdeki siyasal kurumların taklidine yönelik gündeme getirdikleri eleştiriler, tasavvufun, siyasal olanla/alanla ilgili olarak oluşturduğu kavrayışın olumsuz yönlerinin gün yüzüne çıkarılması, dinsel olanı ideolojik bir kalıp içerisinde sunmak suretiyle siyasal ataletle itilmiş olan Müslüman kitleyi seferber etme; böylelikle de siyasal katılım düşüncesine ışık tutmaları ve demokrasinin belli başlı mekanizmalarını İslam'ın temel ilke ve değerlerinden hareketle yorumlama ve özdeşleştirme çabaları. Dolayısıyla, biz, modern ıslahatçıların birer demokrat olduklarını iddia etmemekle birlikte, demokrasinin İslam siyasal yazınında ve Müslüman zihninde yer edinmesinde kayda değer entelektüel katkıları olduğunu düşünüyoruz.

İşte bu yüzden, biz, bu çalışmanın birinci bölümünde modern ıslahatçıların, özellikle Abduh'un dinsel-siyasal tezleri üzerinde ısrarla durmayı tercih ettik. Her ne kadar kendisi siyasal bir düşünür olmamasından ötürü sistematik siyasal görüşler önerme noktasında yetersiz kalmış olsa bile, arkasında bıraktığı düşünsel iklim ve ele aldığı konular açısından siyasal olanın en can alıcı noktasına odaklanmaktaydı. Öyle ki, Abduh, otantik İslam'a uygun olduğu kadar verili dönemin siyasal ihtiyaçlarını da

¹³ Yeni Osmanlı düşüncesi üzerine yapılan iki önemli çalışma için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2011; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, 12. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015. Osmanlı ve Türkiye'de İslamcılığın hilafet ve meşrutiyet konusuyla ilgili olarak ileri sürdükleri siyasal görüşlerin panoraması için bkz. İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasal Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014; Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 21-127.

¹⁴ Bazı Batılı yazarlar, Müslümanların toplumsal-siyasal tarihini konu alan temel çalışmalarında dahi, Yeni Osmanlı düşüncesini bazen bir iki sayfayla geçiştirmektedirler: bkz., Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze*, çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 75-76.

karşılayabilecek bir yönetim anlayışının felsefi, düşünsel ve ahlaksal temellerini atmaya çalışmıştır. Söz konusu dönemin siyasal ihtiyaçlarına karşı gösterilen hassasiyet, bir taraftan onun halkın hâkimiyetine dayanan yönetim biçimini takdir etmesini; öte taraftan da Müslüman halk kitlelerinin siyasal olanın kavranışına yönelik kültürel, bilişsel ve zihinsel mahrumiyetlerinden dolayı onu belirli bir süreliğine adil bir sultanın yönetimini şart koşmasına mecbur bırakmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, İslam siyasal düşüncesi üzerine çalışma yapan modern dönem düşünürlerinin görüşleri referans alınarak, İslam'ın siyasal manifestosu ile demokrasiyi ve demokratik siyaseti şekillendiren kavramların ilişkisi İslami terminoloji çerçevesinde ele alınmıştır. Bu kavramları oluştururken psikolojik başlangıç noktamız, günümüz Müslüman düşünürleri tarafından çoğulcu bir vatandaşlık labartuarı olarak takdim edilen Medine'nin "kurucu deneyimi" olmuştur.¹⁵ Onlar, Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemi siyasal tatbikatının ete kemiğe büründüğü "kurucu deneyimi", mekân dışılık ve zaman dışılık statüsüne kavuşturarak, bu deneyimin hem etnik ve dinsel anlamda çoğulcu kimliklerin hem de yerel katılımcı demokrasi biçimlerinin ilk ve gerçek örneğini sunduğunu düşünmekteydiler. Dinsel metinlerden ve "kurucu deneyim" döneminde vuku bulan siyasal gelişmelerden hareketle elde ettikleri kavramları, Batı'nın demokratik siyasal kavramlarıyla uzlaştırmaya çalışmaları, oryantalistler ve gelenekçiler tarafından ciddi bir anakronizmaya düştükleri, söz konusu kavramları tahrif ettikleri gerekçesiyle suçlanmalarına yol açmış olsa bile, İslami demokrasi olarak adlandırılan fenomenin Müslümanların kolektif zihinde yer edinmesine katkı sağlamıştır. İkinci husus, İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kavramlar bölümünün, İslami terminolojiden yararlanarak kurgulanmasının nedeni sosyal bilimlerde kavramları hakkında "çekişmeye değer yegâne unsur"¹⁶ olduğu aksiyomunu göz önünde bulundurmamızdan kaynaklanmaktadır. Kavramlar, felsefi ve kültürel kökenlerini oluşturan ve içinde fonksiyonunu yerine getirdiği epistemolojik çerçeve ile tam bir bağımlılık kurmaktadırlar. Bu yüzden kavramların, dilbilimsel özellikleri göz ardı edildiği zaman, dinsel, siyasal ve toplumsal bağlamlarından kopartılma tehlikesiyle karşılaşacaklardır.

¹⁵ Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 88.

¹⁶ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 113.

Öte yandan, demokrasi olgusuna ait değerlerin Batı-merkezci literatürün ürettiği kavramlara göndermede bulunmaksızın anlamlandırılmayacağı realitesinden yola çıkarak, İslami terminolojiden yararlanılarak oluşturulan kavramları, Batılı muadilleriyle karşılaştırarak analiz etmeyi tercih ettik. Bununla birlikte, İslam-demokrasi ilişkisinin kavramsal bir çerçevede resmedilmesi hususunda çoğunlukla tercih edilen, İslami terminolojideki terimlere -bilhassa Kur'an ayetlerine-, modern siyaset kuramına içkin anlamlar yüklenerek oluşturulan kavramsallaştırma geleneği yerine, bu terimlerin orijinal halini muhafaza ederek, farklı anlamsal çağrışımlara sebebiyet verilmemesine dikkat ettik. Unutmamak gerekir ki, her ne kadar demokrasi, Batı'nın özgül koşullarının ve deneyiminin bir ürünü olsa bile, uzun süreden beri farklı coğrafyalara açılmakta, yerel dokularla karşılaşmakta ve birbirinden farklı ideolojik ve kültürel yapılar içerisinde yeniden üretilmektedir. Bu yüzden, demokrasinin her bir toplumun aynası mahiyetindeki belirli bir terminoloji içerisinde tartışılması gerekliliğini savunarak, bu tür bir yöntem tercih ettik.

Üçüncü bölümü, modernitenin derinleşen anlam ve değer krizine yönelik çözüm önerilerini İslam'dan hareketle çözmeye yatkın olan üç İslami hareketin demokrasi pratiği ekseninde kurguladık. Bu hareketler, Mısır'dan İhvan, Türkiye'den Milli Görüş ve Tunus'tan Nahda'dır. Biz, bu yüzden İslam dünyasının pek çok noktasında örnekleri bulunan İslami hareketler arasından, bir dizi ortak özelliğini keşfettiğimiz üç hareketi tercih ettik. Bu üç hareketin ortak özelliklerinden birisi, onların doğdukları ülkelerin tarihsel ve kültürel konumlarıyla ilgilidir. Bu üç ülke de, bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun parçası olmalarından ötürü ortak entelektüel ve kültürel evren içerisinde bulunmuşlardır. Buna bağlı olarak, çalışmamız açısından başlangıç noktası olarak belirlediğimiz 19. yüzyıldan itibaren, her üç ülkenin yöneticileri siyasal modernleşme hamlelerinde bulunmuşlardır.

Bu üç hareketi tercih etmemize neden olan bir diğer ortak özellik, üçünün de entelektüel ve seçkin bir kadro hareketinden çok, toplumsal alanda örgütsel ağını kurmayı başarmış kitle hareketi olmalarındandır. Dolayısıyla, çalışma boyunca siyasal görüşlerine yeri geldikçe değindiğimiz Mevdudi'nin 1941 yılında kurduğu Cemaat-i İslami hareketi seçkin bir kadro hareketi olduğu için tercih edilmemiştir.¹⁷

¹⁷ S. Veli Rıza Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, çev. Hasan Aktaş, Ekin Yayınları, İstanbul, 2014, s. 50-62.

İslam siyasal yazınında, demokrasinin kuramsal ve kavramsal kökenlerini analiz ettikten sonra, söz konusu hareketlerin demokrasi pratiğini ele almamız, bize teori ile pratik arasındaki ilişki ekseninde bir dizi yorumda bulunma fırsatı sundu. Bu hareketler, İslam'ın hakikatini temsil etme noktasında yegâne otoriteler olmasalar da, İslami hassasiyetleri, kendi gündemlerinde ön sıralarda tutan hareketler olarak siyasal tezlerde bulunmaları ve siyasal iktidarı elde ettiklerinde, tezlerini hayata geçirmek için uğraş vermeleri, İslam-demokrasi konusu bağlamında kayda değer verilere ulaşmamıza katkı sağlamıştır. Özellikle tercih ettiğimiz üç İslami hareketin, faaliyet gösterdikleri ülkelerdeki siyasal sistemlere demokratik yollarla eklenme uğraşı içerisinde olmaları, bizim kalkış noktamızı oluşturmaktadır.

Son olarak, Hanefi'nin uyarısını dikkate alarak, İslami alanda araştırma yapmaya niyetlenen bu satırların yazarı kimlik ya da kişilik krizine yakalanmamaya ihtimam göstermek için uğraşacaktır. İslami alan üzerine çalışanların temel krizi, kimliğini ya da kişiliğini Müslüman/teslim olmuş ve araştırmacı olarak bölmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁸ Bu durum, Gadamer'in dikkat çektiği üzere tahrik edilen önyargılarla örülü zihnin ürettiği bir metnin ortaya çıkmasına, tarihsel malzemenin zorlanmasına ve sözüm ona tarafsız bir bakış uğruna kendi değerler düzenin taşıyıcısı olan kültüre yabancılaşmaya sebebiyet verebilir. Biz bu tür tehlikelerden kaçınmayı düstur edinerek, bir taraftan İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kuram, kavram ve hareketlere odaklanacağız, öte taraftan da bu ilişki aracılığıyla oluşan Müslüman zihindeki demokrasi algısını ele alacağız. Bu çift yönlü misyon bizim bir bölümden diğerine ya da bir alt-bölümden diğerine geçiş yaptığımız her seferde, kalkış noktamızı hatırlamamızı ve referans çerçevesi olarak belirlediğimiz görüşleri yeniden yapılandırmamızı zorunlu hale getirmektedir.

¹⁸ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, çev. M. Emin Maşalı, 2. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 83.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNİ ŞEKİLLENDİREN KURAMSAL TEZAHÜRLER

Siyasal görüş ve ideolojilerin doğuşu ile tarihsel olaylar arasında sıkı bir ilişki olduğu malumdur. Siyasal düşünce tarihine ilişkin bu olgu, tarihsel gelişim boyunca öne sürülen kuramlar ile verili dönemin hâkim siyasal koşullarının diyalektiğinden kaynaklanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, ne Thomas Hobbes'un Leviathan'ında ete kemiğe bürünen siyasal kuramı, ne de Karl Marx'ın işçi sınıfını merkeze alan görüşleri, yaşadıkları dönem boyunca sürüp giden siyasal, toplumsal ve iktisadi gerilim ve çatışmalardan bağımsız olarak ele alınamaz. Üstadı Sokrates'in ölümüne mahkûm edilmesinden sonra Atina demokrasisi özelinde, demokrasi karşısında hasmane bir tutum sergileyen Platon'un siyasal görüşleri, tarihsel bir olayın bir düşünürün siyasal görüşlerini şekillendirmesiyle ilgili olarak en manidar örneklerden birisini ortaya koymaktadır.

Siyasal görüşler ile tarihsel olaylar arasındaki ontolojik bağ, İslam siyasal düşüncesinin teşekkülü ve gelişimi açısından da bir istisna oluşturmamaktadır. Teşekkülünden bu yana İslam siyasal düşüncesinde yer edinen görüşler, İslam tarihindeki olaylarla kelimenin tam anlamıyla bir bağımlılık içerisindedir.¹⁹ Buradan hareketle Müslüman zihnin demokrasi algısını belirleyen İslam-demokrasi ilişkisini konu alan bu çalışmada, göz önünde bulundurulacak temel husus da olgu ile düşünce arasındaki ilişki olacaktır. Geleneksel İslam siyasal yazını objektif bir şekilde incelendiği zaman görüleceği üzere, büyük Müslüman filozoflar haricindeki tüm siyasal düşünürler ve teologlar, siyasal realitenin resmedilmesi ve kuramsallaştırılması amacıyla eserler kaleme almışlardır.²⁰ Onların eserleri, *de facto* yürürlükte olan siyasal düzenin işleyiş mantığının anlatımından ve bu işleyişe,

¹⁹ M. Ziyaeddin Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir Yayınları, İstanbul, 1990, s. 37.

²⁰ Özgünlüğü ile bilinen İbn-i Haldun bile, başta asabiyet ve mülk teorisi olmak üzere, kendi devrindeki siyasal hayatın işleyiş mantığını meşrulaştıran bir siyasal sosyoloji tasarlamıştır. İbn-i Haldun'un asabiyet ve mülk teorisi için bkz. İbn-i Haldun, s. 350-352. İbn-i Haldun'un kendi devrinin iktidar mantığını meşrulaştırdığını ileri süren çalışma için bkz. Armağan Öztürk, "Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbni Haldun Felsefesinin Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63-1, 2008, s. 175-206.

kuramsal bir altyapı hazırlanmasından ibaretti. Peki, bu bağlam içerisinde kalarak, demokrasinin İslam siyasal yazınındaki yerini nasıl belirleyebiliriz? Yönetim biçimi olarak demokrasi, fiilen yürürlükte olan siyasal işleyişin kuramsallaştırılmasıyla mı İslam siyasal yazınında yerini almıştır? Yoksa demokrasi, Müslüman bir düşünürün veya İslam'a özgü bir düşüncenin tarihsel gelişimi sayesinde bir olgu haline dönüşerek mi İslam siyasal yazınında yer almıştır? Son iki soruya birden verilecek cevabın "hayır" yönünde olacağı açıktır. İlk soru ise, son iki sorunun aksine değer yargılarından bağımsız olarak sorulmakla birlikte, cevabını bu çalışmanın her bir satır arasına yerleştirerek sergilemeye çalışacağımız türden bir sorudur. Bu ilk soruyu cevaplama girişimi tam da bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır: İslam siyasal yazınına giren ve bu yolla Müslüman zihinde yer edinen demokrasi algısı.

Bilindiği üzere, demokrasinin İslam siyasal yazınındaki yeri, ne fiilen yürürlükte olanın kuramsallaştırılmasıyla ne de düşüncenin olgu haline dönüşmesiyle ilgilidir. Kanaatimizce demokrasinin, İslam siyasal yazınındaki yeri dışsal bir dinamiğin ve uyarıcının içsel birtakım kuramları tetiklemesiyle ilişkilendirilebilir. Öyle ki "tetiklenen" bu kuramlar doğrudan İslam'ın yönetim biçimi olarak demokrasiyi tesis etme veya siyasal düzenin işleyiş mantığını demokratikleştirme amacı gütmese bile, İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren tezahürler şeklinde değerlendirilmelidirler. Böylelikle, denilebilir ki, İslam siyasal yazınında demokrasinin yerini belirleme açısından tarihsel olaylarla tam bir bağımlılık ve koşutluk içerisinde ortaya çıkan siyasal görüş ve düşüncelerin demeti olan birtakım kuramlar etkili olmuştur.

Öte taraftan, İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kuramların tarihsel gelişmelerle doğrudan bağlantısı olmasına rağmen, bu kuramların İslam dünyasının kendi siyasal, toplumsal, kültürel ve iktisadi dinamikleri tarafından tetiklenmemiş olmasını belirtmek gerekir. Burada, Câbirî'nin "Arap-İslam Siyasal Aklı" adlı eserindeki toplumsal karakterli bir eylem olarak siyasetin "belirleyicileri ve "görüntüleri" dikotomisine başvurmak yerinde olacaktır. Ona göre, toplumsal bir eylem olarak siyasetin "belirleyicileri", biyolojik veya psikolojik, bilinç veya bilinçaltı iç yönlendiriciler olabileceği gibi, dış uyarıcılar ve dinamikler de olabilir. "Görüntüler" ise siyasal eylemin, içkin doğası ve aracılığı ile gerçekleşen kuramsal

ve pratik görünüm ve biçimlerdir.²¹ Şimdi bu noktada, demokrasiyi ve demokratik siyaseti, toplumsal karakterli bu eylemin bir parçası olarak düşünelim ve ilk olarak Câbirî'nin eylemin “belirleyicileri” ile ilgili kısmına odaklanalım. Her şeyden önce biliyoruz ki, İslam siyasal kuramı açısından demokrasinin “belirleyicileri”, biyolojik veya psikolojik, bilinçli veya bilinçaltı iç yönlendiriciler tarafından değil, dış uyarıcılar ve dinamikler tarafından oluşturulmuştur.²²

Demokrasi bağlamında ortaya çıkan “görüntüler” kısmı ise, dış uyarıcılar ve dinamikler tarafından oluşturulan siyasal eylem “belirleyicileri”nin toplumsal karakterli kuramsal tezahürleridir. O halde, denilebilir ki, İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kuramsal tezahürler, dış uyarıcılar ve dinamikler tarafından oluşturulan siyasal eylemin “belirleyicileri” ile bu eylem sayesinde ve aracılığıyla gerçekleşen “görüntülerin” toplamından ibarettir.

Çünkü bu kuramlar, Müslüman zihnin kolektif hafızasından ve siyasal olanı anlamlandırmasından, yorumlamasından ve algılamasından mülhem iç yönlendiricilerinin ürünü olarak ortaya çıkmamışlardır. Bu kuramların, İslam dünyasının bilinçli veya bilinçaltı iç yönlendiricilerin ürünü olarak ortaya çıkmamasının nedeni olarak İslam tarihi boyunca bağımsız bir siyasal düşünce geleneğinin bulunmaması ve metodoloji noksanlığı gösterilebilir. Çünkü devletin fonksiyonları, hükümet biçimleri, yöneticilerin nitelikleri, siyasal iktidarın sınırları, yönetilenlerin hak ve sorumlulukları gibi siyasal olanı doğrudan ilgilendiren konular

²¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 11-14.

²² Burada, hemen not edelim ki, meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi gibi kavramlar 19. yüzyılının ortalarından itibaren, yani Batı etkisi altında İslam siyasal yazınında yer almaya başlamıştır. Esasen bu durum son derece ilginçtir. Çünkü -ilerleyen sayfalarda daha detaylı bir şekilde gösterileceği üzere- İslam ilk günlerinden itibaren siyasal otoritenin kaynağı, hilafetin/imametinin aklın ya da şer'ın vacipliği ve meşruiyeti hakkında siyasal içerikli kuramları beraberinde getirmişti. Bu hususla ilgili olarak İnanç, siyasal düşüncenin, İslami ilimler yelpazesi içindeki diğer disiplinler tarafından içerilmiş olmasının, onun kapsamını daraltmadığını ve muhtevasını fakirleştirmedeğini ileri sürmektedir. Ona göre, İslam siyasal düşünce tarihi üzerine çalışma yapan bir araştırmacı, İslam'ın ilk altı ya da yedi yüzyılında siyasal otoritenin kökeni ve yöneticilere itaat gibi konularda farklı anlayışlara sahip çekişen ekollerin oluşturduğu entelektüel mozaikle karşılaşacaktır. bkz. Hamid İnanç, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya Cömert, Hece Yayınları, Ankara, 2008, s. 15. Dahası, İslam siyasal yazını ilerleyen yüzyıllarda, insanların toplu halde yaşama ve işbirliği yapma zorunluğuna dayanan, yani sosyolojik bir temelde kavranılan siyasal otorite ve bu siyasal otoritenin hak ve ödevlerini belirleyen bir yasa öğretisini sistematik halde sunabilmişti. Özellikle, İbn-i Haldun, tarihsel evrimin motoru olarak sosyolojiyi tarihinin merkezine; siyasal otoriteyi de sosyolojinin merkezine yerleştirerek; siyasal otoritenin gerekliliğini ve doğasını, tarihsel evrim ile sosyolojik yasalar arasındaki diyalektik ilişkiyi dayandıran görüşüyle, çağının en önemli düşünürlerinden biri olmayı hak etmektedir. Ne var ki, İbn-i Haldun'dan sonra Batı etkisine kadar Müslüman düşünürler, onun siyasal otorite kuramının, tarihsel ve sosyolojik çözümlemesini geliştirememişlerdir.

dinin sarsılmaz duvarları arasında tartışılmaktaydı.²³ Bu hususla ilgili olarak Black, Sünni siyasal düşüncenin teşekkülünün geç Emevi dönemiyle erken Abbasi dönemi arasındaki tarihsel aralığa tekabül ettiğini, bu düşünce seyrinin ise hukuk ilmine - fıkha-, yani Şeriat'a bağlı olduğunu ileri sürmektedir.²⁴ Böylelikle, siyasal olamı ilgilendiren konulara ilişkin bağımsız bir disiplinin teşekkülü mümkün olmamıştır.

Dahası, İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kuramlar, düşünsel ve kültürel etkisini İslam toplumları üzerinde artan oranlı bir şekilde hissettiren Batı'ya karşı, tepkisellik barındıran amaç ve hedeflerin toplamı şeklinde ortaya çıkmışlardır. Çünkü bu kuramlar aracılığıyla amaçlanan, rağbet gören değerlerin -demokrasi gibi- esasen Batılı olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığını kanıtlamak ve hatta onların İslam'ın doğasında muhafaza edildiğini ortaya çıkarmaktır. Unutmamak gerekir ki, ileri sürülen bu kuramlar doğrudan İslam'ın demokratik bir yüzü olduğunu iddia etme amacına sahip olmasalar bile, İslam-demokrasi ilişkisi bağlamında, 20. ve 21. yüzyılın İslam siyasal düşüncesinin entelektüel sahnesinde sıklıkla ele alınıp, incelenen siyasal kavramların doğuşu için bir ön hazırlık oluşturmuşlardır.

Bu ön hazırlık sayesinde, son yüzyılda Batılı siyasal değerlerin yörüngesinde siyasallaşan Müslüman zihnin, demokrasi ve demokratik siyaseti algılayışı ve kavrayışı, arzulama ya da en azından onaylama düzeyinde olmuştur. 21. yüzyılın ikinci on yılının başında Tunus'ta patlak veren ve hızla Mağrip'in diğer bölgelerine sıçrayan "Arap Baharı", Müslüman zihnin müstebit rejimlere karşı ayaklanışının, demokrasi arzusuyla örtüşmesi açısından son derece önemli bir olgudur. Dolayısıyla, iddia edilebilir ki, bu kuramlar, yazınsal ve zihinsel bağlamda demokrasinin düşünsel zeminini teşkil etmektedirler. Başka bir deyişle, birazdan ele alacağımız kuramlar, belirgin bir donuklaşma, durağanlaşma ve kemikleşme süreci sonunda ortaya çıkan, bu yüzden de ortodoks hale getirilmiş olan İslam siyasal düşüncesini sorgulamaya açarak, onun üzerindeki gelenek örtüsünü kaldırmayı ve onu modern siyasal kavramlarla düşünmeyi hedeflemekteydiler.

Öyleyse, İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren bu kuramların tarihsel izini sürerken, başlangıç noktası olarak İslam dünyasının, Batı ile farklı bir boyutta, yani

²³ İnyet, s. 14; Taha Câbir el-Alvâni, *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz, İnkılâb Yayınları, İstanbul, 2008, s. 325.

²⁴ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, 2nd. Edition, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, s. 32.

iç çöküşünü ve Batı karşısında entelektüel anlamda geri kalmışlığını itiraf etme durumunda olduğu dönemi kabul etmek durumundayız. Daha spesifik bir tarihsel kesit ve özel bir adlandırma yapmak gerekirse, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren filizlenmeye başlayan modern ıslahatçıların oluşturduğu düşünce ikliminden faydalanacağız. Bu sayede, Müslüman zihnin demokrasi algısını belirleme yönünde ilk atılımların gerçekleştiği kesiti bulabileceğiz. Yani, İslam-demokrasi ilişkisini tanımlama ve tahlil etme amacıyla kendimize bir başlangıç noktası belirleyebileceğiz.

Şunu da belirtmek gerekir ki, 18. yüzyılda, iç çöküş meselesine çözüm üretmek amacıyla otantik İslam'a dönüş söylemine sahip olan, İbn-i Teymiye'nin kılavuzluğunda, nüfusunun neredeyse tamamının Müslüman olduğu Arabistan yarımadasında başlayan Vahhabilik, günümüz Libya'sındaki Senusilik ve Sudan'daki Mehdi hareketi faaliyet göstermekteydi. Bu hareketleri, pre-modern İslami canlanış akımları ya da pre-modern ıslahat hareketleri şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu akımların tamamı otantik İslam söyleminden hareketle ideal/ilk İslam siyasal toplumunu canlandırma iddiasına sahiptirler. Başka bir deyişle, onlar, tarihin makarasını geriye doğru sararak, ideal olanı, yani 7. yüzyıl Arabistan'ındaki siyasal sistem ve işleyişe hayat vermek istemekteydiler.²⁵

Ne var ki, bu çalışma, 21. yüzyıldaki Müslümanların siyasal ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri amacıyla talep ettikleri demokrasi ve demokratik siyasetin İslam siyasal yazınında ve Müslümanların kolektif hafızasında oluşum ve gelişim sürecine odaklandığı için bu sürecin filizlenme noktasını da tespit etmek zorundadır. Dolayısıyla, biz, kolektif zihinde demokrasi düşüncesini şu veya bu şekilde şekillendiren kuramların evrensel katkısına odaklandığımız için, pre-modern ıslahat hareketlere yer yer göndermeler yapmakla birlikte, onları ayrı bir başlık altında ele almayacağız. Çünkü Vahhabilik gibi pre-modern ıslahatçı hareketler, "taklit" gibi İslam düşüncesini atalet ve tembelliğe ittiğini düşündükleri bir merciye eleştiri getirirken, onun yenilik, sapkınlık yani bid'at üreten karakterine de dikkat çekmektedirler. Onlar, demokrasi ve demokratik siyasetin düşünülebilmesine imkân

²⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics*, 4th Edition, Syracuse University Press, Syracuse (New York), 1988, s. 34-43.

sağlayan, o dönemin temsili yönetim ve anayasal hareketler²⁶ gibi siyasal ıslahat programlarını, bid'at olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte, pre-modern ıslahatçı akımlara yer yer gönderme yapılacak olmasının temel nedeni ise, ele alacağımız kuramlara ve günümüz Müslüman zihnine ideolojik ve metodolojik açıdan katkıda bulunmuş olmalarından dolayıdır. Şöyle ki, pre-modern ıslahatçılar, İbn-i Teymiye'nin arkasında bıraktığı düşünsel mirasın kılavuzluğunda İslam'ın iç çöküş hastalığını teşhis edip, tedavi yöntemine ilk koyulanlardır. Onların teşhisine göre iç çöküş hastalığının nedeni otantik İslam'dan ayrılmak iken, tedavi yöntemi otantik İslam'a geri dönmekten geçmektedir.²⁷

Pre-modern ıslahatçılar, teşhis ve tedavi yöntemini kendi çevresel şartlarına ve dönemin hayati meseleleri olarak gördükleri hususlar üzerine yoğunlaştırmakla birlikte, Batı düşüncesi ve kültürünün etkisi altına giren ya da en azından Batı ile irtibat halinde olan modern ıslahatçılara ideolojik ve metodolojik açıdan katkıda bulunmuşlardır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan modern ıslahatçılar, pre-modern ıslahatçıların tedavi yönteminin yardımıyla Batı'nın yaygınlıkla kabul edilen hümanist siyasal fikirlerine karşı İslam'ı ideolojik bir kaynak olarak görme eğilimindeydiler. Kendi dönemleri açısından siyasal bağlamda çözüm bekleyen hayati meseleler; içteki baskıcı yöneticilerin ve Batı sömürgeciliğinin boyunduruğundan kurtulmak amacıyla siyasal ıslahat ve anayasal temsili yönetim biçimi idi. Onlar, bir önceki yüzyılda ortaya atılan tedavi yöntemini, kendi dönemlerinde karşı karşıya kaldıkları; dolayısıyla zihinlerini meşgul eden siyasal meselelere uygulamışlardı. Bilindiği üzere, bu meseleler, 21. yüzyılda siyasal

²⁶ Demokratik siyasete giden yolda yöneticinin otoritesini sınırlandırma ve halkın ileri gelenlerinin yönetime katılmasını temin etme açısından anayasal hareketler ya da meşrutiyet, Hegel'in deyişini ödünç alarak ifade etmek gerekirse "tarihsel bir ara duraktır". Bu tür bir yorum için bkz. Nader Hashemi, "Islam and Democracy", *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito, Emad el-Din Shahin, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 73.

²⁷ Pre-modern ıslahatçı hareketlerin, ana özelliklerini ve söz konusu özellikleri sayesinde modern ıslahatçı hareketlere yaptıkları katkıları şu şekilde özetlemek mümkündür: 1) Ortaçağ tasavvufunun dünyevi meseleleri görmezden gelme tutumuna karşı mücadele etmişlerdir. 2) Her ne kadar belirli iddialar çerçevesinde ahiret hayatına yönelik kuvvetli vurguları olsa bile, asıl vurguladıkları hususlar İslam toplumunun siyasal ve ahlaksal sorunlarına yöneliktir. 3) İslam'ın ana özellikleri olarak kabul ettikleri aktivist ve dinamik yönüne vurgu yapmışlardır. Bu yüzden, tüm pre-modern ıslahat hareketleri, siyasal olarak aktiftirler ve çoğu ideallerini gerçekleştirmek amacıyla cihada başvurmuşlardır. 4) Modern ıslahatçı hareketlere yaptıkları en önemli katkı olarak telakki edilmesi mümkün olan Kur'an ve Sünnet çerçevesinde otantik İslam'a dönüşü savunmuşlardır. bkz. Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam Volume 2B*, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 639-641.

ıslahatın çatı kavramları olan demokrasi, demokratik siyaset ve demokratikleşme gibi ifadeler şeklinde İslam siyasal yazınında halen tartışılmaktadır.

Dolayısıyla modern ıslahatçılar tarafından ileri sürülen siyasal fikirlerin, artan oranlı bir şekilde siyasallaşan günümüz Müslüman zihnin demokrasi algısını, başka bir deyişle İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kuramsal tezahürler olduğunu iddia etmek mümkündür. Çünkü günümüzde siyasal İslam olarak adlandırılan fenomeni şekillendiren unsurlar, modern ıslahatçıların siyasal fikirlerinden dolaysız olarak etkilenmişlerdir.

Son olarak, tedavi yöntemi, yani otantik İslam'a dönüş söylemi ile demokrasi arasında antagonistik bir ilişki olduğunu iddia eden ya da en azından düşünenlerin, semavi dinler geleneği açısından fundamentalist düşüncenin atası olan Protestan reformunu ve onun, Batı'nın siyasal modernleşmeye geçiş yolundaki "köprü" vazifesini hatırlamaları isabetli olacaktır. Nitekim bu çalışma boyunca görüleceği üzere, otantik İslam'a dönüş ideali, İslam ile demokrasinin uyumlu olduğunu düşünen Müslüman entelektüel, aydın, akademisyen ve siyasetçilerin başlangıç noktası olması açısından amentü niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla, 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan ve günümüze kadar taraftar sayıları artarak devam eden bu Müslüman grup; siyasal görüş, hedef ve stratejilerini otantik İslam'a atıfla meşrulaştırmaları yönüyle fundamentalist ya da selefi; bunları modern siyasal ilke ve kurumlarla bağdaştırma çabaları nedeniyle modernisttirler.²⁸ Otantik İslam'a dönüş ideali, günümüz İslam dünyasının siyasal ve kamusal meselelerini, demokrasi ve demokratikleşme teşebbüslerini doğrudan etkileyen toplumsal-siyasal-hukuksal iki kuram üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan birincisi, düşünsel ve eğitsel açıdan geniş kapsamlı bir ıslahat programını ihtiva eden İslami Reformizmdir. İkincisi ise, dinsel

²⁸ Saeed, modern ıslahatçıların aynı anda hem modernist hem de selefi olarak adlandırılmalarını ele aldıkları belli başlı konulardan hareketle değerlendirmektedir. Ona göre, Müslümanların modern düşüncenin meydan okumasına karşı mukavemet gösterebilmeleri amacıyla İslam düşüncesinin ıslah edilme çabası; ilk dönem âlimlerinin oluşturduğu itikadî ve fikhî kuralların körü körüne taklidine meydan okunması; modern gelişmelere uyum sağlamak amacıyla özellikle hukuk alanında İslam'ın birincil kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in esnek bir şekilde yorumlanması uğraşı; modern Batı düşüncesine ayak uydurmak amacıyla bilimsel bilginin önemine dikkat çekilmesi; nakil ile akıl arasında çatışma olmadığını kanıtlama çabası; İslami eğitimin modern disiplinler sayesinde ıslah edilmesi çabası ve öğretim tekniği ile müfredatın reforma tabi tutulması; kadın haklarına yapılan vurgu, bu ıslahatçıların modernist şeklinde adlandırılmaları için ileri sürülebilecek belli başlı gerekçeler iken, otantik İslam'a dönüş ve ilk dönem Müslümanları örnek alınarak amel edilmesi yönündeki çağrı onların selefi olarak adlandırılmalarına neden olmuştur. bkz. Abdullah Saeed, "Salafiya, Modernism and Revival", *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito, Emad el-Din Shahin, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 27.

metinlerin ideolojileştirilmesi, siyasal ıslahat ve anayasal yönetim biçimini merkezi tartışma konuları olarak belirleyen İslami Modernizmdir.

1.1. İSLAMİ REFORMİZM

İslami reformizm, Kur'an ve Sünnet temeline uygun bir şekilde dinsel düşüncenin çağın şartlarına bağlı olarak ıslah edilmesi ve yenilenmesi amacına matuf ekol olarak tanımlanabilir. Bu ekolün hareket noktası otantik İslam'ın kılavuzluğunda dinsel ve buna bağlı olarak fikhî/hukuksal, toplumsal ve siyasal düşüncenin ıslah edilmesidir.²⁹

İlk olarak, Kur'an ve Sünnet'i referans alarak, otantik İslam'a dönüş fikrinin yeni olmadığını belirtmemiz gerekir. Daha 14. yüzyılda İbn-i Teymiye gibi bir âlim; itikadî ve fikhî mezhepler alanındaki gereksiz tartışmaları aşmaya çağırıda bulunmuştur. İbn-i Teymiye dinsel-siyasal alanda bir ıslahatın ve yenilenmenin gerekliliği üzerine eserler kaleme almıştır.³⁰ Yaşadığı yüzyılda, hilafet kurumunun fiilen ortadan kalkmasına tanık olan İbn-i Teymiye, Kur'an ve Sünnet'in kılavuzluğunda İslam toplumunun kamusal hayatına İslami karakteri yeniden kavuşturmayı amaçlamaktaydı.³¹ Dahası, İbn-i Teymiye, klasik hilafet kuramını saltanat ideolojisinden ayırmakta; halife unvanını yalnızca Raşid Halifeler ve Emevi halifelerinden Ömer bin Abdülaziz³² için kullanmaktaydı.³³ Onun, klasik hilafet kuramını, saltanat ideolojisinden ayırması ve belirli tarihsel şahsiyetlere halife unvanını layık görmesi; 14. yüzyılda İslam toplumunun göğüslemek zorunda kaldığı asıl sorunu, hilafet sorunu değil de siyasal otorite sorunu olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü İbn-i Teymiye'nin klasik hilafet kuramından ayırdığı saltanat ideolojisi ve siyasal otorite sorunu, pre-modern ve modern ıslahatçıların siyasal kuram ve görüşlerini büyük ölçüde şekillendirmiştir.

²⁹ Lapidus, s. 105-109.

³⁰ Esposito, s. 34.

³¹ Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 234.

³² Hz. Ömer'in torunu Ömer bin Abdülaziz, pek çok Müslüman siyasal düşünür tarafından Emevi, Abbasi ve diğer halife-sultanlardan farklı olarak meşru halife olarak telakki edilmektedir. Bunun bir nedeni, Ömer bin Abdülaziz'in, Emeviler tarafından resmi bir unvan olarak kullanılan "Allah'ın halifesi" sıfatını kullanmayı tercih etmemesinden dolayı olabilir. Aslında, Crone ve Hinds'e göre, o, "Allah'ın halifesi" sıfatıyla "Allah'ın resulünün halifesi" sıfatının birbiri yerine kullanılmaya başlandığını düşünerek, kendisi için halife unvanını kullanmayı tamamen terk etmiş; bunun yerine ilk defa dedesi tarafından tercih edilen "emir'ül müminin" unvanını kullanmıştır. bkz. Patricia Crone ve Martins Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 13.

³³ Kurtoğlu, s. 234.

Her ne kadar İbn-i Teymiye siyasal öğretilerini, “iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama” ayetinden hareketle şekillendirmiş; dolayısıyla siyasetin, dinsel bir esas ya da daha doğru bir ifadeyle dinin kendi amaçlarını gerçekleştirebilmesi için en uygun araç olduğunu düşünmüş olsa da,³⁴ siyasal otorite sorununu bağımsız bir unsur olarak ele alması, Kur’an ve Sünnet kılavuzluğunda İslam toplumunun kamusal hayatına İslami karakteri kavuşturmayı amaçlaması ve Ortaçağ otoritelerinin normatifliğini sorgulamasıyla, modern dönem ıslahatçıları için fikri ve entelektüel açıdan “babalık” rolü oynamaya layık görülmüştür.

Şunu belirtmek gerekir ki, İbn-i Teymiye’nin 14. yüzyılda dinsel-siyasal alandaki ıslahat girişimi ve onun pre-modern ıslahatçı uzantıları, İslam dünyasında modernitenin etkileri henüz ortaya çıkmadan önce ıslahata verilen önemi gösterme adına dikkat çekicidir. Çünkü her ne kadar biz İslam siyasal yazınında sırasıyla yer alan meşrutiyetçilik, anayasacılık, demokrasi ve demokratik siyaset gibi olguların modernite etiketi taşıdıklarını kabul etsek bile, İbn-i Teymiye’nin kılavuzluğunda faaliyet gösteren Vahhabilik ve Senusilik gibi pre-modern ıslahatçı hareketler İslam’dan mülhem, yani modernitenin etkisi altında olmayan, başka bir deyişle moderniteyle bağlantısı bulunmayan ıslahatçılık hareketiyle, İslam’ın dışsal bir itici güce ihtiyaç duymadan kendini harekete geçirebileceğini kanıtlamışlardır.³⁵ İşte, tam bu noktada, modern ıslahatçılar, modernite etiketli siyasal kavramlarla, pre-modern ıslahatçıların otantik İslam’a dönüş söylemini harmanlayarak, dinsel-siyasal alanın ıslahı için meşruiyet zemini oluşturabilmişlerdir. Ne var ki, hala cevap aramamız gereken bir soru bulunmaktadır: Neden modern ıslahatçılar, İslam dünyasının Batı karşısında askeri-siyasi çöküşünü, modernite etiketli siyasal düşünce, kavram ve kurumlarının yardımıyla durdurmaya çalışmışlardır?³⁶ Fazlur Rahman’ın bu soruya yönelik cevabı son derece tatmin edicidir:

“Bir tür demokratik ya da en azından anayasal hükümet [biçimi] olmadan, modern gelişmelerle ve Batı güçleriyle etkin bir mücadeleye girebilmek için gerekli olan güçlü bir toplumsal birlik oluşturmak

³⁴ İbn-i Teymiye, *Siyaset: es-Siyasetü’s-Şer’iyye*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s. 53.

³⁵ Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on Islam”, *Islamic Studies*, 5:2, 1966, s. 114.

³⁶ Hemen not edelim ki, modern ıslahatçıların entelektüel hayata atıldıkları 19. yüzyılda, Batı siyasal kültür çevresine dâhil olan tüm devletlerde demokratik düşünce ve kurumlar revaçtaydı. Her ne kadar İslam dünyası söz konusu yüzyılda Batı siyasal düşünce çevresine dâhil olmasa bile, başta sömürgecilik olmak üzere Batı ile kurulan hiyerarşik diyalog aracılığıyla demokratik düşünce ve kurumlara karşı az ya da çok tutarlı bakış açıları meydana getirebilmiştir. Kara, s. 20-24.

*imkânsız olurdu. Dolayısıyla, bir bütün olarak halkın güveni kazanılmak isteniyorsa, bir tür demokrasi ya da anayasal hükümet kurulmalıydı.”*³⁷

Görüldüğü üzere Fazlur Rahman bu yorumuyla, modern ıslahatçıların ne tür hedefleri gerçekleştirmek için demokratik ya da anayasal hükümeti savunduğuna dikkat çekmektedir. Benzer bir şekilde İnyet, tarihsel açıdan özgür meclis ve anayasal hükümet gibi demokratik ideallerin, Müslüman zihinlerde sömürgecilikten kurtulma ve bağımsızlığı elde etme amaçlarının doğal sonuçları şeklinde tasavvur edildiğini ifade etmektedir.³⁸ Öyle ki, modern ıslahatçıların, özellikle Afgani'nin temel hedefi Batı sömürgeciliği altındaki Müslüman halk kitlelerinin kendi siyasal kaderlerini tayin edebilecekleri bir özgürlük ortamına kavuşmaları yönündeydi.³⁹ Müslüman halkların siyasal özgürleşmelerini temin etmelerinin yöntemi ise, yöneten-yönetilen arasında, tarihsel süreç içerisinde *de facto* kurumsal bir nitelik kazanan “çoban-sürü” metaforik söyleminde karşılığını bulan siyasal ilişki biçimi yerine karşılıklı diyalog ve istişare esasına dayalı yeni bir siyasal ilişki biçiminin tesis edilmesine bağlıydı. Modern ıslahatçılar ancak bu sayede, Müslüman halkların ilk önce kendi toplumları içerisinde siyasal özgürlüğe kavuşabileceklerini, daha sonra Batılı sömürgecilerinin tahakkümüne karşı ayaklanabileceklerini düşünmekteydiler.⁴⁰

Öte yandan, 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan tarihsel kesit göz önünde bulundurulduğunda, İslam dünyasının herhangi bir beldesinde bu tür bir siyasal yeniliği dinsel referanslara dayandırmadan, onu, Müslüman kitleye tanıtmak, kabullendirmek ve gerçekleşmesini sağlamak mümkün değildi.⁴¹ Dolayısıyla, modern ıslahatçılar, pre-modern ıslahatçıların teşhis ve tedavi yöntemine, yani İbn-i Teymiye kılavuzluğunda yürüttükleri otantik İslam'a dönüş söylemine sıkı sıkıya sarılmayı tercih etmişlerdir.⁴² Fakat modern ıslahatçıların, İbn-i Teymiye'den ve pre-modernlerden ayrıldıkları önemli bir nokta bulunmaktaydı: Onlar otantik İslam'a dönüş söylemi ile 7. yüzyıl Arabistan'ın toplumsal-siyasal ve iktisadi sistemini tekrar canlandırmayı ve uygulamaya koymayı değil, özellikle Kur'an'a atıfla hem modern gelişmelere ayak uydurmak hem de Batılı güçlere karşı

³⁷ Fazlur Rahman, 1966, s. 115.

³⁸ İnyet, s. 195.

³⁹ Emad Eldin Shahin, *Reşid Rıza ve Batı*, çev. Ekan Saka, Ekin Yayınları, İstanbul, 2000, s. 17.

⁴⁰ Ahmed Ali Salem, “Challenging Authoritarianism, Colonialism, and Disunity: The Islamic Political Reform Movements of al-Afghani and Rida”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 21:2, 2004, s. 26.

⁴¹ Lapidus, s. 106.

⁴² Esposito, s. 37.

etkin bir mücadele ortaya koymayı arzulamaktaydılar. Çünkü modern ıslahatçılar, İbn-i Teymiye ve pre-modern ıslahatçılardan farklı olarak Batılılarla doğrudan temas kurmuşlardı.⁴³ Onlar, pre-modern ıslahatçı hareketin iki öncü lideri Muhammed bin Abdulvahhab ve Ali es-Senusi'nin tersine çöl hayatında ya da bir diğerinin benzeri olan İslam toplumları içerisinde yaşamamaktaydılar.

Modern ıslahatçı hareketin öncüsü kabul edilen Afgani Doğu'da ve Batı'da pek çok ülkede ikamet etmişti.⁴⁴ Bu yüzden, Afgani, dünyevi bağlamda gelişmiş, güçlü ve modern bir düzene sahip olduğunu düşündüğü Batı dünyasından somut örnekler takdim ederek, İslam toplumlarının da aynı seviyeye ulaşması gerektiğine inanmaktaydı. Elbette, Afgani ve diğer modern ıslahatçılar böyle bir seviyeye ulaşmayı salt Batı'nın taklidine indirgememekte; Kur'an ve Sünnet çerçevesinde otantik İslam'a dönmekle Müslüman halkların dâhili baskıcı yöneticilere ve harici Batılı sömürgecilere karşı siyasal özgürlüğe kavuşacağını düşünmekteydi.⁴⁵

Bu nedenle, modern ıslahatçılar düşüncelerini şekillendirirken kalkış noktası olarak İslam toplumlarının iç çöküşünü engellemek amacıyla otantik İslam dönüş çağrısını sürekli vurgulayan İbn-i Teymiye'den yararlanmaktaydılar.⁴⁶ Öyle ki, diğer pek çok konu üzerinde olduğu gibi, onların siyasal düşünceleri üzerinde de İbn-i Teymiye tarafından oluşturulan düşünce ikliminin etkisi hemen göze çarpmaktadır. Onlar, İbn-i Teymiye'nin siyasal otoriteyi, hilafet meselesinden bağımsız bir şekilde ele alma girişiminden hareketle Şeriat'ı, ibadet ve mu'amelat⁴⁷ şeklinde bağımsız iki ünite olarak bir diğerinden ayırmasalar bile, her ikisine birden kendi alanları içerisinde özerklik tanınması gerektiğini ima etmekteydiler. Söz konusu dönemin dinsel karakteri göz önüne alındığında fark edileceği üzere, bu türden bir özerklik elde etme girişiminin başlangıç noktasını dinsel düşüncenin reformu, başka bir deyişle ıslahı oluşturacaktır.⁴⁸

⁴³ Shahin, s. 10.

⁴⁴ Salem, s. 28.

⁴⁵ Shahin, s. 18.

⁴⁶ Osman Keskiöglü, "Muhammed Abduh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 18, 1970, s. 128.

⁴⁷ İbadet, Allah ile mümin arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar anlamına gelmekteyken; mu'amelat, mümin-mümin ve mümin-toplum arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar manzumesidir. Bir anlamda toplumsal ilişkileri düzenleyen kamu hukuku olarak adlandırılabilir. Bu tür bir değerlendirme için bkz. Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 282.

⁴⁸ Lapidus, s. 107.

Çünkü Ortaçağ İslam düşüncesi, gelenek ve toplumsal alışkanlıkları, akidenin sütunları şeklinde tasarlamakta, böylelikle bu iki faktör aracılığıyla siyasal alanda taklide ve konformizme dayalı bir kurumsallaşma ortaya çıkmaktaydı. Bu nedenle, toplumsal-siyasal alanda bir dizi ıslahat hareketine girişmeden önce, gelenek ve toplumsal alışkanlıklarla örülü dinsel alanın ıslaha tabi tutulması gerekmektedir. Bu bağlamda, modern ıslahatçı akımın hem kuramsal hem de eylemsel açıdan en önemli şahsiyetlerinden birisi olan Abduh, dinsel düşüncenin ıslahıyla siyasal ve toplumsal sistemin ıslahı arasında ontolojik bir bağ olduğunu düşünmekteydi. Abduh, toplumsal-siyasal alanın ıslah edilmesi, yani ihtiyaç duyulan ve arzu edilen toplumsal-siyasal değişimin gerçekleşebilmesinin itici gücü olarak dinsel düşüncenin ıslahını görmekteydi.⁴⁹

Bilindiği üzere, Ortaçağ İslam düşüncesi açısından dinsel ile geniş anlamda dünyevi, dar anlamda siyasal işler birbirine eşlik etmekte, dünyevi işlerden birisi olan siyasal meseleler bütünüyle dinsel referans çerçevesi içerisinde çözüme kavuşturulmaktaydı.⁵⁰ Ne var ki, modern ıslahatçılar, dinsel olarak adlandırılan kural ve ilkeler manzumesinin, İslam'ın farklı bölgelere yayılmasından sonra yerel kültür ve geleneksel değerlerle etkileşime geçtiğini, öğretisel açıdan birbirinden farklı İslam anlayışlarının doğduğunu düşünmekteydiler. Bu yüzden geleneksel değerlerin; kültürel kodlar, hayat tarzı, toplumsal ve siyasal öğretisi üzerinde yüzyıllar boyunca devam ettirdiği etkisine tekabül eden bir tarzda Ortaçağ İslam düşüncesi, dünyevi hayat dairesinin her bir parçasını içine alan ilişkileri değerlendirirken, beşerî-toplumsal alışkanlıklar ile dinsel olanı özdeşleştirilmekteydi.⁵¹

İşte, tam bu noktada, İbn-i Teymiye'nin otantik İslam'a dönüş çağrısı, yani yabancı kültürlerin etkisi altında şekillenen geleneğin ve toplumsal alışkanlıkların prangalarından kurtulmuş İslam düşüncesi, modern ıslahatçıların düşüncelerini şekillendirmeleri için temel malzemeyi tedarik etmekteydi. Dahası, biraz önce ifade ettiğimiz üzere, İbn-i Teymiye'nin siyasal otorite sorununu ele alış tarzı sayesinde modern ıslahatçılar ibadet ile mu'amelat arasındaki ilişkiyi ya da ilişiksizliği yeniden tanımlama fırsatı bulmuşlardır.

⁴⁹ Hamid İneyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancı, 2. Baskı, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991, s. 151.

⁵⁰ Salem, s. 26.

⁵¹ Şahin, s. 18.

Gerçekten de Abduh toplumsal-siyasal, yani mu'amelat alanında geleneğin ve toplumsal alışkanlıkların taklit edilmemesinin dinsizliğe ya da dinsel ahlaki temellerin gevşemesine neden olmayacağını belirterek, bu ikisi arasındaki ilişiksizliğe gönderme yapmaktadır.⁵² Benzer bir şekilde, Ramazan'a göre, düşüncelerine ilerleyen sayfalarda sıklıkla müracaat edeceğimiz modern ıslahatçı akımın liderliğini yapan ve Abduh'un hocası olan Afgani ile İbn-i Teymiye arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Ona göre, İbn-i Teymiye'nin otantik İslam'a dönüş için çağrıda bulunduğu temel hususlar, Afgani'nin düşünce dünyasını baştan aşağı kuşatmaktadır.⁵³

Bu noktada daha fazla ayrıntıya girmeden, Batı ile kurulan ilişkinin neticesi olarak modern ıslahatçıların zihni kurcalayan üç ana konu olduğunu söyleyelim. Bu konular sırasıyla, otantik İslam'a dönüş söylemi, taklide yönelik eleştiriler ve tasavvufi mirasın olumsuz etkileri üzerinde olacaktır. Bu üç konuyu ele alırken, bunların siyasal düşünce üzerindeki etkilerine ve demokrasiyle ilişkilerine odaklanacağız.

1.1.1. Otantik İslam'a Dönüş Söylemi: Demokrasinin Kökenine Doğru Bir Keşif

Daha önce de belirtildiği üzere, otantik İslam'a dönüş söylemi ilk olarak Ortaçağ İslam âlimleri -başta Gazali ve İbn-i Teymiye olmak üzere- tarafından gündeme getirilmişti. Bu söylem, çağdaş İslam düşüncesinin entelektüel üretiminde de ana kaynak olma özelliğini sürdürmektedir. Peki, otantik İslam'a dönüş söylemi ile ne kastedilmektedir? Aslında bu tarz bir soruya bir çırpıda cevap vermek kolay değildir. Çünkü söylemin kendisi bin yıllık mazisiyle, her bir tarihsel kesit aralığında yeniden üretilmekle kalmamış, bu söylemi canlandıran düşünürün dinsel, kişisel, kültürel bilgi kaynaklarından, yaşanan dönemin ve bölgenin toplumsal-siyasal

⁵² İnayet, 1991, s. 151.

⁵³ Tarık Ramazan, *İslami Yenilenmenin Kökenleri: Afgânî'den el-Bennâ'ya İslam Islahatçılığı*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 74. İbn-i Teymiye'nin, Afgani'nin düşünce dünyası üzerindeki etkisinin en net somut tezahürü olarak Pan-İslamizm akımını görmek mümkündür. Afgani tarafından Batı sömürgeciliğine karşı Müslümanların birliği ve dayanışması şeklinde nitelendirilen Pan-İslamizm, İbn-i Teymiye'nin, Müslümanların yönelimleri üzerinde zahiri, batini, fıkhi ve tasavvufi farklılıkların ve mezhepsel ihtilafların hâkim olmaması gerektiğine yönelik çağrısının, modern bir türevi şeklinde değerlendirilebilir. bkz. Muahammed el-Behiy, *İslami Direniş ve Islahat*, çev. İbrahim Sarı, 3. Baskı, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, 38.

koşullarından doğrudan etkilenmiştir.⁵⁴ Ne var ki, biz bu bölümün giriş kısmında, modern ıslahatçıların düşüncelerinden hareket edeceğimizi bildirerek sınırlarımızı tayin etmiştik.

Öyleyse, modern ıslahatçıların otantik İslam'a dönüş söyleminden ne anladıklarına odaklanalım. Onlara göre, otantik İslam, Kur'an ve Sünnet kılavuzluğunda, içerisinde yaşanan tarihsel bağlam göz önünde bulundurularak, yani verili dönemin koşulları ışığında, dünyevi hayat dairesinin içerisinde bulunan gelişmeleri yorumlama ve buradaki meselelere çözüm arama girişimi için başlangıç noktası anlamına gelmektedir.⁵⁵ Bu başlangıç noktası söylemi, modern ıslahatçıların yaşadığı tarihsel kesit açısından İslam dünyasının, Batı sömürgeciliğinden kurtulması için hazır bir reçete anlamına gelmekteydi. Saeed'in ifade ettiği üzere, otantik İslam'a dönüş, İslam toplumlarının, modern Batı düşüncesi ve kurumlarıyla aynı düzeye ulaşması amacıyla Müslümanlara entelektüel dinamizm sağlayan içeriği belirgin bir söyleme işaret etmekteydi.⁵⁶ O halde, modern ıslahatçıların anladığı şekliyle "otantik/öz/temel/başlangıç/köken olana dönüş sloganı, ne şimdiki zamandan geçmişe doğru bir hareket, ne de geçmiş zamanı şimdiki zaman kılmayı"⁵⁷ hedefleyen bir harekettir. Tam aksine, modern ıslahatçılar, otantik olanın kılavuzluğunda ve ondan ilham alarak şimdinin sorunlarına çözüm üretmeyi görev edinmişlerdir. Bir anlamda, dejenere olmuş her türlü pratiğin arındırılması söz konusuydu.⁵⁸

Asıl soru, dejenere olmuş pratiklerin nasıl arındırılması gerektiği noktasındaydı. Modern ıslahatçılar, Tunaya'nın meşrutiyet İslamcıları için kullandığı ifadeleri ödünç almak gerekirse, dinsel, toplumsal ve siyasal hayatı düzenleyecek kaideleri Kur'an ve Sünnet'ten çıkarmakla birlikte, söz konusu iki kaynağın yorumlanmasında ve uygulanmasında akli ve ilmi esas tutmak istemektedirler.⁵⁹

⁵⁴ Öte yandan, İslam düşünce tarihi boyunca bu söylemin anlamı üzerinde değişen nitelikler olsa bile, arka planda bir süreklilik esastır. Bu sürekliliği sağlayan Kur'an ve Sünnet'i temel alarak, İslam'ın verili dönemin her türlü ihtiyacını karşılayacak şekilde formüle edilmesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle okunması gereken bir çalışma için bkz. John O. Voll, "İslam Tarihinde Tecdid (Renewal) ve İslah (Reform)", *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, ed. John L. Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 46.

⁵⁵ Lapidus, s. 107.

⁵⁶ Saeed, s. 31.

⁵⁷ Bu ifade için bkz. Fethi Benslama, *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 88.

⁵⁸ Şahin, s. 18.

⁵⁹ Tunaya, s. 19.

Bu bağlamda, ilk olarak Kur'an metnini, yani İlahi Vahyi ele alacak olursak, modern ıslahatçılar, metnin lafızcı-şekilci yorumunu tenkit ederek, onun maksadına odaklanmayı ve İslam'ın tarihsel süreç içerisindeki tezahürlerine değil de özüne bağlı kalmayı düstur edinmişlerdir. Onlar açısından İslam'ın özüne bağlı kalmanın yolu ise, vahyin yorumlanmasını inhisarında bulunduran aracı kişi ve kurumların, yani beşeri çıkarımları dinsel hükümler gibi kalıplaşmış yargılar haline getirilmiş olan otoritelerin devre dışı bırakılmasına ve doğrudan metne dönülmesine bağlıdır.⁶⁰

Gerçekten de, modern ıslahatçıların anladıkları şekliyle İslami reformizmin özünde, ıslahat ile otantiklik (ıslahatın, otantikliğe dönüş olduğu tasavvur edilir) arasına giren her türlü otoritenin elimine edilmesi yatmaktadır. Kur'an ve Asr-ı Saadet İslam'ı haricindeki hiçbir şey Müslümanlar için örnek teşkil edemez. Fakat tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan her türlü otoritenin reddedilmesi, Kur'an'ı yorumlama ve ondan hükümler çıkarma otoritesine sahip olan ulemanın da reddedilmesi anlamına gelmektedir. O halde, basit bir soru sorup, düşünelim: Kur'an, hangi şekilde ve ne tür araçlar kullanılarak yorumlanmalıdır? Bu soruyu, modern ıslahatçı akımın öncülerinden olan Afgani, Abduh ve Rıza'nın kılavuzluğunda cevaplandırmak isabetli olacaktır. Özellikle gerçek manada İslami ıslahat, hayatının son yıllarında Mısır'da üstlendiği unvan ve makam sayesinde Abduh'un ellerinde hayat bulduğu için öncelikle onun düşüncelerine yer verip, ardından onun düşüncelerini üstadı Afgani'nin ve talebesi Rıza'nınkilerle mukayese ederek ilerleyelim.

Abduh, "Tehvid Risalesi"⁶¹ adlı eserinde, Allah'ın Kur'an'da, ne tür işlere izin verdiğini, ne tür işleri yasakladığını ve dinin esaslarının neler olduğunu öğretmekle yetinmediğini, tüm bunları yaparken delil ve belge sunduğunu ve inananlardan hiçbir zaman Kur'an hükümlerini sırf Allah emrettiği için körü körüne kabul etmeleri gerektiğini söylememektedir. Ona göre, akılsal temellere dayanan delil ve belgeler, dinsel inancın zayıflamasına değil; tam aksine güçlenmesine vesile

⁶⁰ Ramazan, s. 59.

⁶¹ Biz bu çalışmada, Abduh'un Arapça yayımlanan söz konusu eserinin Ishaq Musa'ad ve Kenneth Cragg tarafından yapılan İngilizce tercümesi ile Sabri Hizmetli'nin yaptığı Türkçe tercümesini karşılaştırarak yararlandık. Muhammed Abduh, *The Theology of Unity*, tr. Ishaq Musa'ad and Kenneth Cragg, George Allen & Unwin Ltd., London, 1966. Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara, 1986.

olmaktadır.⁶² Zira Watt'ın da belirttiği üzere, Abduh, aklın dinde önemli bir yere sahip olduğunu ve otantik İslam'ın aklın savunulacak ve doğruluğu kanıtlanacak güçte olduğunu düşünmektedir.⁶³

Benzer bir şekilde Afgani ve Rıza'ya göre de, tüm dinler arasında yalnızca İslam, delil ve belge olmadan herhangi bir inanca kör taassupla bağlanmayı yasaklamıştır.⁶⁴ Çünkü bu üç modern ıslahatçı, bir yandan Kur'an'ın, Allah'a muhalefet edenlerin dinleri hakkında bilgi verip, onları belge ve delille tenkit ettiğini; öte yandan da İslam'ın mensuplarına dinin temel ilkelerini ancak delile dayalı bir şekilde kabul etmeleri gerektiğini telkin ettiğini ileri sürmektedirler. Bu yüzden Abduh'a göre, Kur'an, akılcı zihni muhatap almakta ve düşünceyi devindirmektedir.⁶⁵ Böylelikle Allah, Kur'an'da bir hükmü yasaya bağlamış, yani yerine getirilmesini emretmişse, bunun mutlaka (akılsal temellerle uyumlu olan) maksadını da ifade etmiştir.⁶⁶ Biraz soluklanarak Abduh'dan alıntıladığımız ifadeler üzerine düşünüp, yukarıdaki soruyu hatırlayalım: Görüldüğü üzere, Abduh, sorumuza şimdilik kesin bir cevap vermemekle birlikte, muhatap olduğumuz soruyla ilgili belirgin ipuçları sunmaktadır. Bu ipuçlarından birisi akıl, diğeri ise devingen düşüncedir. Abduh açısından bu ikisi, Kur'an'ın yorumlanması ve iman üzerine inşa edilmesi gereken unsurlardır. Bu hususla ilgili olarak el-Behiy, Abduh'un aklın, nakil ile ilişkisini izah ederken İbn-i Rüşd ve İbn-i Teymiye'yi takip ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre, Abduh, İbn-i Rüşd ve İbn-i Teymiye tarafından savunulan aklın, nakil ile ittifak halinde olması gerektiği görüşünü paylaşmaktadır.⁶⁷

Öte yandan, Abduh, İslam'ın akıllı etkin bir şekilde kullanmayı desteklediğini ve Kur'an'ın akılsal temellere uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini vurgulamakla birlikte İslam düşünce tarihinde aklın kullanılmasında aşırıya kaçan ve

⁶² Amin'e göre, Abduh İslami teoloji için mantık bilimini, sanatsal ve bilimsel düşünceyi bir zorunluluk olarak görmektedir. Abduh'un kendine özgü mantık sistemi üzerinde Aristo'nun, İbn-i Rüşd'ün, İbn-i Sina'nın ve -daha az bir etkiyle- özellikle Fransızlar olmak üzere Batılı düşünürlerin etkisi vardır. bkz. Osman Amin, "Renaissance in Egypt: Muhammad 'Abduh and His School", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Allgauer Heimatverlag GmbH, Kempton, 1966a, s. 1496.

⁶³ W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 86.

⁶⁴ Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye [Natüralizm Eleştirisi]*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 98; Reşid Rıza, *Gerçek İslam'da Birlik*, çev. Hayreddin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 218.

⁶⁵ Abduh, 1966, s. 30; 1986, s. 75.

⁶⁶ Parantez içindeki ifadeler bana ait. bkz. Afgani, s. 98.

⁶⁷ el-Behiy, a.g.e., s. 132.

dinsel bağların tümünü koparanları tenkit etmektedir. Başka bir deyişle, Kur'anî süzgeçten geçirilmeyen aklın aşırıya kaçma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla, ona göre akli, dinsel bağlardan soyutlayarak, onun bağımsızlığını ilan eden hareketler, tutucu-gerici ve muhafazakâr çevrelerin dinsizliği ve dinsel gevşemeyi önlemek adına temelsiz gerekçeler, yani mazeretler üreterek her türlü akılcı girişime ve düşünceye savaş açmalarına neden olmuştur.⁶⁸ Abduh'un bu tür eleştirilerinin Ortaçağ İslam filozofları ve Mu'tezile ekolüne yönelik olduğu aşikârdır.

Fakat İnyet'e göre, her ne kadar Abduh ve diğer modern ıslahatçılar, aklın kullanımında aşırıya kaçtığı gerekçesiyle kendi düşünceleri için Mu'tezile ekolünün ilham kaynağı olamayacağını iddia etmiş olsalar bile, onların cebrin⁶⁹ (determinizm, kader ve kaza) yerine İslam'ın özgür irade (ihtiyar) ilkesini hararetle savunmaları, onlar üzerinde bu ekolün etkisini göstermektedir. Çünkü Mu'tezile ekolü, İslam'ı, diğer inançlara karşı savunmak amacıyla akli ve mantığı kullanmayı zararlı görmemekteydi. Benzer bir şekilde modern ıslahatçılar da, İslam'ı savunma adına Batı'nın Aydınlanma rasyonalizmine dayanan modern felsefesinden, siyasal düşüncesinden ve biliminden yararlanmaktaydılar. Dolayısıyla, İnyet, Mu'tezile ekolü ile modern ıslahatçılar arasında rastlantısal kabul edilemeyecek bir benzerliğin olduğuna dikkat çekmektedir. Bu benzerlik, her iki grubun birden tevhid öğretisine yaklaşımıyla ilgilidir. Bilindiği üzere, Mu'tezile ekolü, Kur'an'ı, Allah'ın yaratılmış kelamı olarak kabul etmekte; dolayısıyla Kur'an hükümlerinin zahirine sıkıca bağlanıp, onları lafzi-şekli bir şekilde yorumlayanları eleştirmektedir. Modern ıslahatçılar da, tevhidin, tasavvuf öğretisinde olduğu gibi ermiş ve dervişleri ilahlaştıran ya da yöneticiyi kutsallık zırhıyla donatarak, onun biricikliğine atıf yapan bir bağlamda ele alınmasını tenkit etmekte, "Bir"liğin Allah'a özgü olduğunu; bu

⁶⁸ Abduh, 1966, s. 36; 1986, s. 83.

⁶⁹ Aslında, Abduh'un cebr hakkındaki görüşlerinde İbn-i Rüşd'ün düşüncelerinin de çok etkili olduğunu söylemek gerekir. Abduh, İbn-i Rüşd'ün felsefesi üzerine girmiş olduğu bir polemikte, İbn-i Rüşd'ün cebr hakkında tezini savunarak, İslam akidesinin temellerinin yanlış anlaşılmasından ve yorumlanmasından dolayı İslam düşüncesi içerisinde cebr ekolünün ortaya çıktığını ve bu olgunun İslam'dan sapma anlamına geldiğini ifade etmiştir. bkz. Amin, s. 1494. Cebr konusunu, Abduh'un güzellik (husn) ve çirkinlik (kubh) değerlerine yaklaşımı bağlamında ele alan İşcan ise, Ayn Rand'ın "Kapitalizm Nedir" başlığıyla tercüme edilen eserindeki, toplumsal ve siyasal bir sistemin üzerine inşa edildiği "iyi"nin yapısı hakkındaki üç düşünce kuramını -intrinsic, subjektif ve objektif- ele alarak, inceler. Ona göre, Abduh'un cebr hakkındaki görüşü, "rasyonel bir değer standardına göre insan bilinci tarafından realitedeki olgunun değerlendirilmesi" olarak tanımlanan objektif kurama daha yakındır. Çünkü İşcan, Abduh'un, dinin güzeli ve iyiyi ihdas etmek için değil, teyit etmek için gönderildiği düşüncesini benimsediğini ileri sürmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 104-118.

yüzden, bağlılığın da Allah'a olması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Burada görüldüğü üzere, her iki grup açısından da tevhid, yalnızca teolojik bir bağlamda ele alınmamakta, kapsamlı bir inanç ve siyasal öğretiye dönüşmektedir.⁷⁰

Gerçekten de İnanet, Abduh özelinde modern ıslahatçılar ile İslam filozofları ve Mu'tezile ekolü arasındaki benzer noktaları tespit ederken son derece ikna edici görünmektedir. Çünkü Abduh, Allah'ın varlığının ve kemal sıfatlarının, dinsel davet olmaksızın, akıl ile idrak edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, rasyonalist bir düşünür, dinsel tebliğ ya da kutsal bir metin kendine ulaşmaksızın, akılsal melekelerini kullanmak suretiyle, yani içsel uslamlama yöntemiyle Allah'ın varlığını ve kemal sıfatlarını ispat eder; ruhun ölümsüz olduğunu kavrar; ahiret hayatında ödül ve ceza mekanizmaları olduğunu idrak ederse, onu bu tarz bir akıl yürütmeden alıkoyan akılsal ve dinsel bir engel bulunmamaktadır.⁷¹ Hiç kuşkusuz, Abduh'un akla yönelik yukarıdaki vurgusu üzerinde Mu'tezile'nin ve nakil ile akıllı uzlaştırmaya çalışan Kindî, Farabî, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi filozofların derin tesiri hissedilmektedir. İslam kelamının kurucusu sayılan Mu'tezile ekolünün nakil ile akıl arasındaki ilişkiye yaklaşımında görülen; aklın, her zaman dinsel bilgiyi doğrulayıcılığına yönelik güven duygusunu⁷² Abduh da taşımaktadır. Biz İnanet'in ileri sürdüğü bu iddiayı akılda tutarak, Abduh'un akıl ile nakli nasıl ilişkilendirdiğine odaklanalım.

Abduh, akıl ile nakli uyumlu hale getirme uğraşı veren 13. yüzyıl teologu Thomas Aquinas'ın Hristiyan teolojisi için gerçekleştirdiğine benzeyen bir girişimi İslam adına yapmakta; böylelikle, İslam'ın akıl üzerine kurulu imanı desteklediğini ifade etmektedir.⁷³ Bilindiği üzere, Aziz Augustinus, Hristiyan teolojisinde akıl ile nakil arasında var olan ya da olması muhtemel çatışmada ikinciye öncelik vererek, çözüm önerisini sunmuştu. Thomas Aquinas ise, Aziz Augustinus'un tersine akıllı, naklin yanına koymak suretiyle ikisini eşdeğer kabul etmekteydi. Her ne kadar

⁷⁰ İnanet, 2008, s. 21-22. İlginçtir ki, ilk olarak Mu'tezile ekolünün tartışmaya açtığı; Kur'an'ın, Allah'ın yaratılmış kelamı mı yoksa yaratılmamış kelamı mı olduğu meselesi, Abduh'un sözünü ettiğimiz eserinin İngilizce tercümesinde yer almazken, Türkçe tercümesinde bulunmaktadır. Türkçe tercüme göre, Abduh, Mu'tezile ekolünü desteklercesine Kur'an'ın mahlûk, yani Allah'ın yaratılmış kelamı olduğunu; aksini iddia edenlerin dalalet içinde olduklarını ileri sürmektedir. bkz. Abduh, 1986, s. 103.

⁷¹ Abduh, 1966, s. 71, 1986, s. 124.

⁷² Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, 3. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 161.

⁷³ Abduh, 1966, s. 63; 1986, s. 114.

Abduh'un akıl ile nakil arasında otantik İslam'da var olduğunu iddia ettiği ilişki, Thomas Aquinas'ın ikisi arasında kurduğu ilişkiye benziyor gibi görünse bile⁷⁴, temelde ayrılmaktadır. Abduh'un, Thomas Aquinas'ın teolojik girişiminden ayrıldığı temel nokta, Kur'an hükümlerinin belge ve delille örülü akıl ve devingen düşünce üzerine kurulu bir yapıya sahip olduğunu, yani akli, naklin yanına yerleştirmek ve böylelikle her ikisini birden eşdeğer kabul etmek yerine nakli, aklın üzerine inşa etmesinden dolayıdır.

Böylelikle, Abduh, akli hem dinin hem de bilimin tabanına yerleştirmek suretiyle seküler karaktere sahip olan modern siyasal-toplumsal felsefeden de ayrılmaktadır. Çünkü modern felsefe, dogma ile dini ve akıl ile bilimi özdeşleştirerek, her birini kendi alanına hapsedmekte; böylelikle, Aziz Augustinus gibi Ortaçağ teologlarının girişimini tam tersine çevirmekteydi. Abduh ise, aynı kaynaktan beslenen din ile bilimin ana bir kardeş olduklarına dikkat çekmekte; bilimin, maddi hayatın gereksinimlerini karşılama amacına matuf olduğunu; dinin ise; manevi ve daha ötesinde ahiret hayatının mutluluğunu teminat altına aldığını belirtmektedir.⁷⁵ Nasıl ki hayvanlar, tek bir duyu organı ile tüm ihtiyaçlarını giderememekte, dolayısıyla farklı duyu organlarının mevcudiyetine ihtiyaç duymaktalarsa, insan da mutluluk ve selamet için akıl ve din gibi ana bir kardeş olan iki farklı duyu organına ihtiyaç duymaktadır. Öyleyse, beşerin maddi ve manevi mutluluğunu temin edecek iki esas rükün bulunmaktadır: Beşeri akıl ile iradeye dayanan bilim ve ilahi kudrete dayanan din.

Abduh'un otantik İslam'ın özünde muhafaza ettiğini ileri sürdüğü bilim ile din arasındaki kardeşlik ilişkisi; İslam dünyasının Batı mührü taşıyan modern düşünsel ve teknik araçları kullanılmaması gerektiği yönündeki geleneksel argümanı

⁷⁴ Benziyor gibi görünüyor diyoruz; zira Kerr'in tespit ettiği üzere, Katolik gelenek açısından Thomas Aquinas'ın görüşlerini temsil eden modern ekol, din ve bilime birbirinden farklı dayanakları -sırasıyla nakil ve akıl- ve kabiliyetleri olan ayrı alanlar olarak muamele etmektedir. Kerr, bu tür bir yaklaşımın İslam düşüncesinde tutunamayacağını ifade ederek, Abduh ve diğer ıslahatçıların, akıl ile naklin birbiriyle tefrikaya ve ihtilafa düşmeden aynı alan içerisinde paralel güçler olarak faaliyet gösterdiği alternatif bir yaklaşım geliştirdiklerine dikkat çekmektedir. Bu alternatif yaklaşım, ne naklin mu'amelat alanını kapsayan meselelerle ilgisini kesmekte ne de dinsel konularda aklın değerini inkâr etmektedir. bkz. Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley, 1966, s. 107.

⁷⁵ Her ne kadar Abduh, din ile bilimin kardeşliğini ileri sürmüş olsa bile, onun maddi ve manevi hayat için iki farklı etmene atıfta bulunması, bazı takipçilerinin laiklik yanlısı görüşleri için başlangıç noktası olmuştur.

da çürütmeye yardımcı olmaktadır.⁷⁶ O halde ilk elden üzerinde çalışılması ve gerçekleştirilmesi gereken alan dinsel ıslahat alanıydı. Abduh'un dinsel ıslahatının iki yönü olduğunu ileri süren İşcan'a göre, Abduh, bir taraftan dinin özüne ve maksatlarına aykırı bir şekilde onun içerisine yerleştirilen ve parçaları haline getirilen hurafe ve bid'atlardan müteşekkil ilavelerin temizlenmesini ve otantik haline döndürülmesini, öte taraftan da toplumun karşılaştığı yeni problemlere, otantik İslam'a uygun olan yeni çözümler bulunması gerektiğini düşünmektedir.⁷⁷

Hemen belirtelim ki, Rıza, dinsel ıslahata yönelik çağrı konusunda üstadı Abduh'a nazaran daha keskin ifadeler kullanmayı tercih etmektedir. O, ıslahatçı ile mukallit arasında geçen diyaloga dayanan eserinin yedinci konuşmasında, ıslahatçının ağzından şu ifadelere yer vermektedir: "Batı, dinsel ihtilaflardan ve mezhep taassubundan kurtulmak amacıyla din ile siyaseti birbirinden ayırma yolunu tercih etmiş; siyaset adamları eliyle dinin ve din adamlarının siyasal alandaki rolünü tamamen ortadan kaldırmıştır. İslam'ın ve Müslüman din adamlarının aynı muameleye maruz kalmamaları için, Allah tarafından oluşturulan, bu yüzden beşeri irade ve istekle kayıtlı olmayan tabiat kanunları ile beşeri iradeye bağlı olan dinsel kanunları eşgüdümlü hareket ettirecek dinsel ıslahatları gerçekleştirmeleri gerekmektedir".⁷⁸ Tabiat kanunları ile dinsel kanunlar arasında kurulması arzulanan eş güdümlülük, her halükarda dinin asıllarına, yani otantik İslam'a dönmeyi gerektirmektedir. Çünkü İslam, sadece çöküş döneminde bilim ve teknolojiye⁷⁹ karşı olmuştur. O halde İslam'ı bu dönemden önceki, yani otantik haline geri döndürmek ve onu modern gelişmeler ışığında yeniden düşünmek şarttı.

Abduh, ve Rıza'nın söz konusu yaklaşımlarını en iyi özetleyen şu mottodur: "Müslüman kalarak, modernleşme". Dolayısıyla, el-Behiy'in kılavuzluğunda denilebilir ki, akıl ile nakil arasındaki ilişkinin benzeyen türevleri şeklinde tezahür eden bilim ve din, Allah'ın eserleri olmaları münasebetiyle birbiriyle uyum içerisinde olmak zorundadır. Çünkü mutlak kemal sahibinin eserleri olan olgular arasında çelişki ve zıtlık olma ihtimali düşünülemez.⁸⁰ Eğer bir çelişki ve zıtlığın olduğu

⁷⁶ Shahin, s. 10.

⁷⁷ İşcan, s. 246.

⁷⁸ Rıza, s. 295.

⁷⁹ Hemen not edelim ki, modern ıslahatçılar, Batı'nın, genelde Doğu, özeldense İslam dünyası karşısındaki üstünlüğünü onun bilim ve teknoloji alanında sahip olduğu gelişmişliğin doğrudan bir sonucu olarak kabul etmekteydiler. bkz. Saeed, s. 31.

⁸⁰ Lapidus, s. 106.

düşünülyorsa, çelişen olgulardan birisi ya da her ikisi birden mutlak kemal sahibi olan Allah'ın tasarrufu olarak görülemezler.⁸¹

Akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi yukarıdaki şekilde izah etme gayreti, otantik İslam'a dönüş söylemini meşrulaştırma ve onun işlevini kavrama açısından son derece önemlidir. Çünkü modern ıslahatçıların içerisinde bulunduğu tarihsel bağlam göz önüne alındığında fark edileceği üzere, oryantalistler, İslam'ın nazarî ve tecrübî aklın hükümranlığı altındaki bilimsel ve teknolojik gelişmelere karşı olduğunu ifade etmekteydiler. Bu nedenle, toplumsal, siyasal ve iktisadi yenilik hareketlerinin, özel olarak Kur'an hükümleri ve genel olarak İslami öğreti dışlanmadan başarılı olamayacağını ileri sürmekteydiler.⁸² İşte, tam bu noktada Abduh, akıl üzerine inşa edilen naklin, beşeri akılsal temellere uygun bir şekilde yorumlandığı zaman Müslümanların mevcut bütün sorunlarına çözüm üreteceğini savunmaktadır. O halde Abduh'a göre yapılması gereken, otantik İslami kaynaklar olan Kur'an ve sahih hadislere dönüş yapmak ve buradaki hükümleri aklın kılavuzluğunda yorumlamaktır.

Böylelikle, Abduh ve diğer modern ıslahatçılar, dünyevi gelişme ve yeniliklerin İslam inancı ve toplumu için tehdit oluşturamayacağını düşünmekteydiler. Başka bir ifadeyle, Kur'an hükümleri doğru bir şekilde anlaşılır ve yorumlanırsa, İslam'ın modern bilimsel ve siyasal yeniliklerle uyumlu olduğu anlaşılabilirdi.⁸³ Modern ıslahatçılar dünyevi gelişme ve yenilikler açısından bu türden bir girişimle, hem ulema ve muhafazakâr çevrelerin hem de Batılılaşmış ya da Batılılaşma eğilimi olan elitlerden ayrılmaktadırlar.⁸⁴ Onlar, her şeyden önce, Batı'nın İslam dünyası karşısındaki bilimsel ve siyasal üstünlüğünü kabul etmekle birlikte ne geleneksel çizgiyi devam ettiren ulema ve muhafazakâr çevreler gibi Batı'nın bilimsel ve siyasal yeniliklerine karşı reddiyeci bir tutum takınmakta ne de Batılılaşmış ya da Batılılaşma eğilimi olan elitler gibi bu yeniliklerin hayata geçirilebilmesi için İslami hükümlerden bağımsız bir şekilde yürütülmeleri gerektiğini savunmaktaydılar.⁸⁵

⁸¹ el-Behiy, s. 132.

⁸² Hilmi Yavuz, "İslam Terakkiye Mani midir?", *İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 173.

⁸³ Şahin, s. 10.

⁸⁴ Keskiöğlü, s. 131.

⁸⁵ Esposito, s. 48.

Tam aksine, modern ıslahatçılar, otantik İslam'ın her türlü bilimsel ve siyasal yeniliğe açık olduğunu, hatta maslahat (toplumsal fayda) ilkesine uygun olan yeniliklerin İslam'ın otantik mesajında ve özünde muhafaza edildiğini iddia etmekteydiler.⁸⁶ Çünkü Abduh'un yaklaşımında görüldüğü üzere, nakil ile aklın çelişmeyeceği iddiası ve bu iddiaya uygun olarak aklın ürettiği Batılı siyasal düşünce ve yeniliklerin otantik İslam'da muhafaza edildiğine olan inanç modern ıslahatçılar arasında yaygındı. O halde yapılması gereken, otantik İslam'ın kılavuzluğunda siyasal yenilikleri gerçekleştirmektir.

Gerçekten de Abduh, İslam'ın otantik mesajının, dünyevi hayat dairesinin her bir parçasındaki yenilik hareketlerine karşı çıkmasının mümkün olmadığına inanmaktaydı. Ona göre, yenilik hareketleri İslami referans çerçevesi içerisinde yer aldığı anda, yani dinsel ilkelere bağlandığı takdirde, İslam, hayat bulan yenilik hareketine sadece izin vermekle kalmayacak, bu tür hareketlerin İslam'ın zaruri sonucu olduğu görülecektir.⁸⁷ Onun açısından önemli olan husus, yenilik hareketlerini benimseyen İslam toplumunun İslami kimliğini muhafaza edebilmesidir. Abduh'un ileri sürdüğü bu iddiayla ilgili olarak Hourani şu tespiti yapmaktadır: Abduh, dinsel hükümler, akılsal temellere uygun olarak anlaşıldığı takdirde, İslam'ın hem bir yenilik ilkesi olduğunu hem de yeniliğin üzerinde işlevsel bir kılavuz olarak bulunabileceğini düşünmektedir.⁸⁸

Dahası Hourani'ye göre, Auguste Comte'un pozitivizmini, Abduh'un düşüncelerinin üzerine kurulduğu çerçeve olarak kabul etmek uzak bir ihtimal değildir. Comte'un düşüncelerinden mülhem bir dinsel anlayışın Afgani tarafından da savunulduğunu belirtmek gerekir. Afgani, toplumların tarihten miras aldıkları utanma, emanet ve doğruluk hasletlerinin, insanların ruhuna din tarafından

⁸⁶ Modern ıslahatçılardan Rıza'ya göre, maslahat, halkın iş ve idareleri kendilerine emanet edilmiş olan kişiler tarafından en fazla riayet edilmesi gereken prensiptir. Rıza, mu'amelat alanı için daha önce eşi benzerine az rastlanan ya da hiç rastlanmayan bir öneride bulunarak, Kur'an ayetlerinin literal yorumlarından hareketle siyasal ya da toplumsal düzenlemelerde bulunmak yerine maslahat bağlamında bu tür düzenlemelere ya da uygulamalara girilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dahası, o, sahih olduğuna emin olunan bir hadisin "sırf dinsel işlerde" mutlak otorite olduğunun tartışmaya açık olmadığını; ama mu'amelat alanını ilgilendiren işlerde sahih hadislerin, maslahat prensibiyle çelişmesi durumunda ikincinin önceliğinin bulunduğu dikkat çekmektedir. Rıza, sahih hadislerle maslahat prensibi arasındaki alışılmış olmayan türden değerlendirmesine gerekçe olarak Hz. Ömer'in, birçok meselede, Peygamber'den farklı hükümlerde ve uygulamalarda bulunmuş olmasını göstermektedir. bkz. Rıza, s. 388-390.

⁸⁷ Lapidus, s. 107.

⁸⁸ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 162.

işlendiğini ileri sürmektedir.⁸⁹ Afgani, bu üç hasletin, doğru hayat tarzı için ne denli önemli olduğunu ayrıntılı bir şekilde izah etmektedir. Bu yüzden Afgani, Comte mühürlü bir dinsel anlayışı savunarak, dinin bu işlevselliğiyle, toplumsal nizamın selameti için gerekli olduğunu düşünmektedir.⁹⁰ Doğal olarak hem Afgani hem de Abduh, toplumsal nizamın selameti açısından İslam'ın diğer dinlere nazaran bir üstünlüğü olduğuna inanmaktaydılar. Çünkü Afgani ve Abduh'a göre, İslam, Comte'un modern hayat için kurguladığı rasyonel din ve ahlak kurallarını tedarik edebilecek ve ona kılavuzluk edebilecek bir potansiyele sahiptir.

Özellikle Abduh'un İslam için ileri sürdüğü bu rol, onun Comte ile birlikte Spencer'in dinlerin evrimi⁹¹ düşüncesinden ne denli etkilendiğini göstermektedir. Abduh, yüz yüze tanışma fırsatı bulduğu ve eğitimi konu alan bir eserini Fransızcadan Arapçaya tercüme ettiği Spencer'den ilham aldığı düşünceler çerçevesinde, tek tanrılı dinler de dâhil olmak üzere insanlığın genel dinsel tarihinin evrimsel karakterine dikkat çekmektedir.⁹² Abduh, antik (Yahudilik ve Hristiyanlığı kastediyor olmalı) ve modern (İslam) tüm tek tanrılı (sahih) dinlerin, bir diğerinden farklı dinsel hükümler ihtiva ettiğini kabul etmekte; ama aynı zamanda bu tür farklılıkları olağan karşılamaktadır. Çünkü tek tanrılı dinlerin ilk muhatabı olan kavimlerin bilgi düzeyi ve içerisinde buldukları tarihsel dönemler birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu farklılığı metaforik bir söylemle pekiştiren Abduh'a göre, ana rahminden yeni düşen çocuğun kendisini çevreleyen ilişkileri anlama, kavrama ve onlar üzerinde muhakeme etme tarzı ve düzeyi, olgunluk çağına ulaşınca nasıl farklılaşma eğilimi gösteriyorsa; tek tanrılı dinlerin farklı dinsel hükümleri de benzer bir şekilde ele alınmalıdır.⁹³ Dolayısıyla Abduh'a göre, tek tanrılı dinlerin evrimsel karakteri; buyruklar, yasaklar ve mutlak itaat üzerine kurulu Yahudilik'ten, duygu ile sezgiye dayalı olan Hristiyanlığa ve nihayetinde akıl ile duygunun birlikteliğine dayanan İslam ile tanışma şeklindedir.⁹⁴ Ona göre, rasyonel bir din olan İslam,

⁸⁹ Afgani, s. 30-37.

⁹⁰ Aziz Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 161.

⁹¹ Afgani'nin tek tanrılı dinlerin evrimi hakkındaki görüşleri için bkz. Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, çev. Âdem Yerinde, 3. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 122-123.

⁹² Hourani, s. 163.

⁹³ Abduh, 1966, s. 130; 1986, s. 200.

⁹⁴ Al-Azmeh, s. 172. Rıza da, üstadı Abduh gibi dinlerin evrimsel karakterine dikkat çekmektedir. İnsanların akılları kemale erdiği zaman Allah'ın son peygamberini yeryüzüne gönderdiğini ifade etmektedir. Ona göre, son sahîh din olan İslam hakkında bilgi sahibi olmanın temeli akılsal ve düşünsel muhakemedir. bkz. Rıza, s. 218.

insanlığın tek tanrılı dinler açısından entelektüel olgunlaşmasının yansıması olarak kabul edilmelidir.⁹⁵ Böylelikle Abduh, hümanizm ve beşeri akılla tam bir uyum içerisinde olan bir din olarak kabul ettiği otantik İslam'a dönülmesinin savunusunu kolaylıkla yapabileceği bir entelektüel zemin inşa etmiştir.⁹⁶

Bu entelektüel zemin, bir taraftan modern felsefeye ve hayata en uygun din olarak otantik İslam'a dönüş söylemini meşrulaştırmakta, öte taraftan da İslam dünyasının iç çöküş hastalığından kurtulması için gerekli reçeteyi tedarik etmekteydi. Benzer bir şekilde, Afgani de İslam'ın diğer tek tanrılı dinlere karşı üstün olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, İslam, bilinen tüm dinler arasında sağlam bir hikmete dayanan özelliğiyle öne çıkmakta ve gerçek medeniyetin dini olmayı hak etmektedir.⁹⁷

Öte yandan, Hourani, Abduh tarafından İslam'a, modern ve ilerlemeci bir toplumda ahlak kurallarını tedarik etmesi ve yeniliklerin kılavuzu olması amacıyla verilen rolün, bir anlamda sınırlayıcı bir ilke şeklinde tasavvur edildiğini ileri sürmektedir.⁹⁸ Gerçekten de Abduh, İslam'ı rafa kaldırmadan aklın kılavuzluğunda beşeri ve pozitif bilimlerde ilerlemenin mümkün olduğunu iddia ederken, aklın

⁹⁵ Amin, s. 1497.

⁹⁶ Hourani, s. 163.

⁹⁷ Afgani, s. 88 ve 91. Hemen not edelim ki, ileride detaylı bir şekilde üzerinde duracağımız üzere, düşünce ve görüşlerine başvurulmuş kişi Afgani olunca, bunlar arasında birbiriyle taban tabana zıt iddialar bulmak mümkündür. Afgani, "Dehriyyun'a Reddiye" adlı apolojetik eserinde, İslam'ın gerçek medeniyetin dini olduğunu ısrarla vurgularken, Renan'ın, İslam'ın, bilimin gelişmesine engel teşkil ettiği yönündeki iddialarını kapsayan "İslam ve Bilim" konulu konferansına cevap niteliğindeki mektubunda, Renan'ın İslam özelinde ileri sürdüğü iddiaları aleni bir şekilde onaylayarak, tüm dinler gibi İslam dinin de bilimi boğmaya ve gelişimini engellemeye çalıştığını ifade etmiştir. bkz. Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, "Lecture on Teaching and Learning and Answer to Renan", *Modernist Islam, 1840-1940*, ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, New York, 2002, s. 108-110. Fakat Afgani'nin, Renan'ın İslam hakkındaki görüşlerini tasdik edici bir tarzda, böyle bir cevabi mektup yazıp yazmadığı meselesi tartışmalıdır. Hamidullah, "Ernest Renan ve İslamiyet" başlığı ile Türkçeye tercüme edilen makalesinde, Afgani'nin Arapça kaleme aldığı cevabi mektubunun tahrif edilerek Fransızcaya tercüme edildiğini; dolayısıyla söz konusu mektubun Afgani'nin dinsel düşüncelerini yansıtmadığını mümkün olmadığını ileri sürmektedir. bkz. Muhammed Hamidullah, "Ernest Renan ve İslamiyet", *İslam*, cilt 2, sayı 14, Ankara, s. 6. Öte yandan Keddî, Afgani'nin biyografisini konu alan eserinde, Afgani'nin ilerleyen yıllarda yeteri düzeyde Fransızca öğrenmiş olmasına rağmen, bu mektuba itiraz eden herhangi bir konuşmasının ya da makalesinin bulunmadığını; dolayısıyla onun bu mektubun Fransızca tercümesinden rahatsızlık duymadığını iddia etmektedir. bkz. Nikki Keddî, *Cemaleddin Efgani -Siyasi Hayatı-*, çev. Alâeddin Yalçınkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 202-211. Al-Azmeh ise, Farsça kaleme alınan bu mektubun Arapça tercümesinin, Afgani'nin talebesi Abduh tarafından kasıtlı olarak engellendiğini belirtmektedir. bkz. Al-Azmeh, s. 160.

⁹⁸ Hourani, s. 170.

sadece Kur'an tarafından tayin edilen sınırlar içerisinde faaliyet göstermesi gerektiğini ifade etmekteydi.⁹⁹

Ammara, Abduh'un Kur'an tefsiri ve akıl-nakil ilişkisiyle ilgili olarak, onun, Batı düşüncesinde olduğu gibi akli ilahlaştırma işinden kaçınmak amacıyla akla nakil ile hükmettiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁰ Çünkü akıl ile nakil arasında bir çelişki, zıtlık veya farklılık zuhur ederse, bunun nedeni ya kutsal metin tahrif edilmiş ya da akıl kötüye kullanılmış demektir. Abduh, Kur'an metninin tahrif edilmesini kabul etmeyeceğine göre, zuhur eden çelişkinin kaynağı aklın kötüye kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, Abduh, aklın kötüye kullanılmasını önlemek amacıyla, onun, İslam'ın çizdiği dinsel ve ahlaksal sınırlar içerisinde faaliyet göstermesi gerektiğini önermektedir. Bu sayede, bir taraftan İslam tarafından tayin edilen bu sınırlar temelde inanç esaslarını ve dinsel hükümleri kapsayacak, öte taraftan otantik İslam tarafından taklit zincirlerinden kurtarılan akıl, Kur'an'ın kılavuzluğunda beşeri ve pozitif bilimlerde ilerleme¹⁰¹ sağlanmasına yardımcı olacaktır.¹⁰² Böylelikle, modern ve ilerlemeci bir İslam toplumunda Müslümanlar, akli özgürleştiren otantik İslam'ın ilke ve değerlerine, yani öğretisine bağlı kalarak, önerilen yeniliğin tüm yönleri arasında hangisinin iyi hangisinin kötü ya da hangisinin faydalı hangisinin zararlı olduğuna karar verebileceklerdir.¹⁰³

⁹⁹ Diğer pek çok konuda olduğu gibi, bu konu üzerinde de Abduh'un düşüncelerinin derin tesiri altında kaldığı gözlenen Rıza, aklın kısıtlı olduğu gerekçesiyle onun nakle olan ihtiyacını ısrarla vurgulamaktadır. O, "Hüküm, ancak Allah'ındır" ayetini referans alarak Allah'ın hükmünün iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Bu iki kısımlı tasnifinde, İbn-i Teymiye'nin ibadet ile mu'amelat arasındaki ayrım ilişkisinden etkilendiği gözlenen Rıza -Abduh gibi- birinci kısımda aklın tek başına temel kaidelerini ve detaylarını bilemeyeceği ruhani hükümler olarak ibadetleri işaret etmekte; ikinci kısımda ise, aklın muhakeme etme, araştırma, deney ve kıyas yollarıyla elde edebileceği hükümler olduğunu belirtmektedir. Fakat o, ikinci kısımdaki bu hükümleri anlamada aklın yetersiz kalabileceğini ya da heva ve hevesinin esiri olabileceğini ileri sürerek, onun doğru yoldan sapma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğini ifade etmektedir. Rıza, bu öncülden hareketle aklın doğru yoldan sapmasını ve hataya düşmesini engellemek amacıyla onun hükümlerinin nakil tarafından konulan temel prensipler ve çerçeve hükümlerle sınanması gerektiğini, başka bir deyişle Kur'ani süzgeçten geçirilmesinin zaruri olduğunu vurgulamaktadır. bkz. Rıza, s. 386.

¹⁰⁰ Muhammed Ammara, "Afgani, İslami Uyanışın Öncüsü ve Temel Taşıdır!", *Haksöz Dergisi*, Sayı 72, Mart 1997.

¹⁰¹ 19. yüzyıl toplum bilimleri yazını açısından sıklıkla işlenmesine bağlı olarak merkezi bir konumu elde eden ilerleme kavramı, Schmitt'e göre, o dönemde demokrasinin eş anlamlısı olarak görülmekteydi. Bu yüzden, eski olanın savunusu anti-demokratik bir direnci, ilerleme ile özdeşleştirilen yeni olan ise demokratik işleyişi temsil etmekteydi. bkz. Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 4. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2017, s. 37.

¹⁰² Abduh, 1966, s. 127; 1986, s. 196.

¹⁰³ Hourani, Abduh'un otantik İslam ile modern medeniyet, düşünce ve kurumlar arasında kurduğu ilişkinin bazı talebeleri ve düşüncelerinden etkilenen takipçileri tarafından tahrif edildiğini düşünmektedir. Ona göre, Abduh, İslam'ı sınırlayıcı bir ilke olarak tasavvur etmekte; buna bağlı

Aslında, Afgani ve Abduh'un İslam'ın otantik mesajı ve dünyevi yenilikler hakkındaki müspet yaklaşımlarını tarihsel bağlamdan hareketle değerlendirmek gerekir. 19. yüzyılın son çeyreğinde, yani Afgani ve Abduh'un entelektüel olgunluğa erişmeye başladığı tarihsel bağlamda, samimi bir Müslüman düşünürün gündeme getirdiği mesele ve zihnini kurcalayan soru, 19. yüzyılın ortalarında entelektüel hayata atılan Mısırlı Tahtavi ya da Tunuslu Hayreddin Paşa'nınkinden son derece farklı olmak zorundaydı. Devrim'in ve Napolyon Savaşları'nın arkasında bıraktığı siyasal ortamda, Mısır hükümeti tarafından Fransa'ya öğrenci olarak gönderilen Tahtavi karşısında özgür, dinamik ve siyasal değişime açık bir toplum ile içinde doğduğu taklitçi, konformist ve muhafazakâr toplumu mukayese etmekte; iki toplumun siyasal ve kültürel nitelikleri arasında belirgin bir karşıtlığın olduğunu düşünmek suretiyle içinde doğduğu toplumun,¹⁰⁴ keşfettiği topluma özgü olumlu siyasal yönleri benimseyip benimseyemeyeceği sorunsalıyla karşılaşmaktaydı.¹⁰⁵ Benzer bir şekilde, Tunuslu Hayreddin Paşa gibi samimi bir Müslüman, İslam'ın, modern düşünce ve kurumları kabul edip edemeyeceğiyle ilgili sorulara yönelirken,¹⁰⁶ Abduh hâlihazırda İslam düşünsel ve kurumsal hayatına yerleşmiş olan modern değerlerin, otantik İslam olarak kabul ettiği ilke ve değerlerle uyumunu araştırmak zorundaydı.¹⁰⁷ Ya da Afgani'nin yaptığı gibi, modern düşüncenin meydan okumasına mukavemet göstermek amacıyla otantik İslam söylemini bir ideolojiye dönüştürmek gerekliydi. Afgani, otantik İslam'a, yani Asr-ı Saadet ilkelerine dönüşü, ideolojik bir kategori içerisinde sunarken, onun, hem Batı karşısındaki gerilemeye karşı verilecek yegâne anlamlı tepki olduğunu düşünmekte; hem de İslam tarihsel birikiminin modern düşünceye karşı çıkan yönlerinden kurtulmak için en uygun araç olduğuna inanmaktaydı. Hegel'in belirttiği gibi, doğası gereği kudretli olan Doğu, rehavet ve dikkatsizlik gibi etkenlerden dolayı gerilemiş ve güçsüzleşmiş olsa bile,

olarak İslam'a uygun olan düşünce ve kurumların İslami olduğunu ileri sürmekteydi. Bazı talebeleri ve düşüncelerinden etkilenen takipçileri ise, otantik İslam'ın, modern düşünce ve kurumlarla uygunluk içinde olduğunu ifade etmekteydi. Onlara göre, modern dünyanın keşfettiği ve tasdik ettiği her türlü düşünce ve kurum, otantik İslam'da muhafaza edilmekteydi. Hourani'ye göre, bu girişim kelimenin tam anlamıyla Abduh'un düşüncelerinden sapma anlamına gelmekte ve İslam'ı, modern düşünce içerisinde çözülmeye sürüklemektir. Hourani, s. 163 ve 186-217.

¹⁰⁴ Hourani, s. 103.

¹⁰⁵ Arkoun, s. 21.

¹⁰⁶ Tunuslu Hayreddin Paşa, *Ülkelerin Durumunu Öğrenmek İçin En Doğru Yol*, çev. Kerîm Subhi Muhammed, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, s. 66, 70, 93 ve 94.

¹⁰⁷ Hourani, s. 159.

otantik ve öze ilişkin değerlerinin yeniden canlandırılmasıyla birlikte tekrar güçlenecekti.¹⁰⁸

Kuşkusuz Afgani, Abduh ve Rıza, Hegel'in işaret ettiği gibi, İslam'ın otantik, öze ilişkin ilke ve değerlerini yeniden canlandırmayı hedeflemekteydiler. Martin Luther örneğini sürekli göz önünde bulunduran, hatta örtülü bir şekilde kendine İslam'ın Luther'i olma misyonunu yükleyen Afgani,¹⁰⁹ otantiklik ve öze-dönüşçülükle birlikte İslam'ın, modern düşünceye uygun olan kendi tezlerini canlandırabileceğini tasavvur etmekteydi.¹¹⁰ Benzer bir şekilde Abduh, İslam dünyasının, Hristiyan-Batı düşüncesinin tesiri altında ortaya çıkan toplumsal-siyasal kurumları kabul edip etmeyeceğini söz konusu etmeden, bu kurumların, İslam'ın otantik mesajına uygun olup olmadığını belirlemeye çalışmaktaydı.¹¹¹

Bu yönüyle Abduh, Fransız devlet adamı ve tarihçi Gabriel Hanotaux ve Suriyeli Hristiyan gazeteci Farah Antun'a karşı giriştiği iki tartışmada, İslam'ın dinsel açıdan otantikliği meselesine değinmeden, onun, Batı'da kabul gören modern düşünce tarzının ürettiği siyasal yeniliklerle uzlaştırmasına ilgi göstermekteydi.¹¹² Abduh, İslam dünyasının çöküşü ve Müslümanların geri kalmışlığı gibi meselelerde Hanotaux'a katılmakla birlikte, bu tür meseleler üzerine İslam akidesinin olumsuz etkileri olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, aslında, İslam, Müslümanların dünyevi hayat dairesinin içerisinde yer alan tüm alanlarda ilerlemesini ve gelişmesini sağlayacak bir akideye sahiptir.¹¹³

Ancak, Abduh'un da kabul edeceği üzere, 19. yüzyılın İslam dünyası toplumsal, siyasal, eğitsel modernleşme açısından Batı dünyasının oldukça gerisindeydi. O halde soralım: İslam akidesi, ilerlemeye ve gelişmeye yardımcı olacak araç ve yöntemleri ihtiva etmekteyse, neden Müslümanlar dinsel ve siyasal alanlar da dâhil olmak üzere bir iç çöküş yaşamakta ve İslam ülkeleri sırasıyla Batı baskısına ve sömürgeciliğine maruz kalmaktaydılar? Abduh, içerisinde bulunulan durumun paradoks olduğunu kabul etmekle birlikte, kuramın pratiğe, düşüncenin

¹⁰⁸ Al-Azmeh, s. 152-153.

¹⁰⁹ Mazharuddin Siddikî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990, s. 13.

¹¹⁰ Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, New Jersey, 1957, s. 53.

¹¹¹ H. A. R. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, çev. M. Kürşad Atalar, Çağlar Yayınları, Ankara, 2006, s. 27.

¹¹² Hourani, s. 167.

¹¹³ Gibb, s. 37.

eyleme ve niyetin amele her zaman tekabül etmesinin mümkün olmadığını belirten kendine özgü şu tezi ileri sürmektedir: “Her zaman sahih bir akide ile bu akideye sahih insanların davranışları arasında mutlak bir paralellik bulunmaz”.¹¹⁴ Bu tezden hareketle Abduh, her ne kadar Honotaux ve Antun’a karşı İslam’ın otantikliği meselesine değinmemiş olsa bile, Kur’an, mütevatir hadisler ve İslam düşünce tarihine dayanan birtakım ilkelerin aracılığıyla, yani otantik İslam’a dönüşle birlikte, Müslümanların ilerleme ve gelişme kaydedebileceğini; hatta otantik İslam’ın özünde muhafaza ettiği kavram, ilke ve kaidelerin, Batı’nın modern düşünce ve kurumlarıyla uzlaştırılabileceğine inanmaktaydı.¹¹⁵

Öyle ki, bu yönüyle Abduh, İslam’ın siyasal yönünü “modern kavramlarla yeniden düşünme”¹¹⁶ girişiminde bulunan en etkili Müslüman düşünürlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Abduh, Batı düşüncesinin rahminde hayat bulan demokratik siyasal kavramları, İslami kavramlarla özdeşleştirmek suretiyle günümüzde İslami demokrasi olarak bilinen fenomenin ilk terminolojik örneğini oluşturan düşünürlerden birisidir. Daha doğru bir ifadeyle, Abduh, İslami demokrasi kuramı inşa etme çabası içerisinde olmasa bile, demokrasiyi İslami kavramlarla açıklama girişiminde bulunan ilk düşünürlerdendi, diyebiliriz. Bu çalışmanın ikinci bölümünü söz konusu tartışmanın genişletilmiş bir versiyonu tarzında, 20. yüzyıl Müslüman düşünürlerin siyasal görüşleri kılavuzluğunda ve kavramsal bir çerçevede içerisinde tasarladığımız için Abduh’un bu husustaki görüşlerine kısaca değineceğiz.

Abduh’a göre, otantik İslam’ın birincil kaynakları olan Kur’an ve mütevatir hadisler aklın kılavuzluğunda yorumlanırsa, Batı’nın keşfetmeyi başardığı toplumsal-siyasal kurum, değer ve kaidelerin İslam’ın otantik mesajında ve özünde muhafaza edildiği fark edilecektir.¹¹⁷ Burada Abduh, otantik İslam ile modern siyasal düşünce arasında bir uyumluluk ilişkisinin zorunlu olduğu düşüncesinden hareketle Batı düşünce geleneği açısından bir süreden beri revaçta olan siyasal kavramlar ile İslami bakış açısını ahenkleştirme girişiminde bulunmaktadır.¹¹⁸ Hanefi’nin kelimeleriyle söylemek gerekirse, Abduh “dıştan yenilenme” ve “içten yenilenme” yöntemlerinin

¹¹⁴ İşcan, s. 103.

¹¹⁵ Gibb, s. 92.

¹¹⁶ Paul N. Siegel, *Dünya Dinleri ve İktidar*, çev. Selin Dingiloğlu, 2. Baskı, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 22.

¹¹⁷ Siddiki, s. 39.

¹¹⁸ Huriye Tefik Mücahid, *Fârâbi’den Abduh’a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 228.

ölçütlerini sentezleyerek, yani modern ya da Batılı bir görüşü tercih ederek, geleneğin ilerici -Mu'tezile akılcılığı, şûra ve İslami iktisadi kuramlar gibi- yönlerinin söz konusu Batılı görüş ile kıyaslanması ve bu kıyas işleminden sonra ortaya çıkan bakış açısının, düşüncenin ya da değerlerin daha önce kadim gelenekte gerçekleştiğini tespit etmeye yatkındı.¹¹⁹

Abduh, tam olarak Hanefi'nin "dıştan yenilenme" ve "içten yenilenme" olarak tarif ettiği yöntemlerin yardımıyla kendi çağında ve günümüzde de rağbet gören liberal-demokratik siyasal değer ve kavramlara, İslam düşünce geleneğinden hareketle eş anlamlı kelimeler bulmaktaydı. Başka bir deyişle, Abduh, Batı mührü taşıyan demokratik kurum ve kavramların benimsenebilmesini İslam'ı yeniden yorumlayarak meşrulaştırmaya çalışmakta ve demokrasiyi, İslami kavramlar ışığında tesis etmeye çalışmaktaydı. Örneğin ona göre, Jeremy Bentham ve James Mill'in felsefi düşüncelerinin temel şiarı olan faydacılık, İslam düşünsel mirasında fakihler tarafından ileri sürülen maslahat ilkesinin aynısıdır. Abduh'un maslahat ilkesine yönelik yaklaşımının siyasal bir boyuta sahip olduğunu ileri süren Khatab ve Bouma'ya göre, bu ilke, yöneticinin sahip olduğu siyasal yetkilerinin mutlak olmadığına işaret etmektedir. Başka bir deyişle, onlara göre, Abduh'un maslahat ilkesine yüklediği anlam, hükümdarın kararları üzerinde kamuoyunun yaptırım gücüne sahip olduğu şeklindedir.¹²⁰ Rıza'nın da demokrasi hakkındaki görüşlerinin aynı Abduh'ta olduğu gibi doğrudan maslahat ilkesine bağlı olduğunu ifade eden Kavak, bu tür bir demokrasi anlayışının, Batı siyasal düşüncesindeki "koruyucu demokrasi" olarak bilinen modele fazlasıyla benzediğini ileri sürmektedir. Rıza'nın savunduğu bu modele göre, demokrasi, halkın doğrudan siyasete katılımını sağlayan bir mekanizmadan çok, onların kendilerini siyasal iktidarın tecavüzlerinden korumasını temin eden bir mekanizma olarak tasavvur edilmektedir.¹²¹

Abduh'un İslam düşünce geleneğinden faydalanarak oluşturduğu bir diğer özdeşleştirme Kur'an'ın şûra prensibi ile parlamenter demokrasi arasındadır. Abduh, Mısırlı devlet adamı Riyaz Paşa tarafından yazar olarak atandığı "el-Vakayı'l-Mısriyye" adlı resmi gazetede 1879-1882 yılları arasında yazdığı bir dizi makalede

¹¹⁹ Hanefi, s. 39.

¹²⁰ Sayyed Khatab ve Gary D. Bouma, *İslam ve Demokrasi*, çev. Salih Korkmaz, Sitare Yayınları, Ankara, 2010, s. 81.

¹²¹ Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rıza Örneği-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 301.

şûra prensibinin, Kur'an tarafından emredildiğini belirtmekte, ancak bu prensibin biçimi hakkında açık ve kesin bir dinsel emir olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü Abduh, şûra prensibinin tek bir yönetim biçimine indirgenemeyeceğini düşünmektedir. O, bu düşüncesinden hareketle şûranın verili dönemin şartlarına ve maslahatına göre yorumlanması sonucunda uygulanması gerektiğini ileri sürmektedir.¹²² Son olarak, Abduh'a göre, İslam'da dinsel düşüncesinin önemli kaynaklarından biri olan icma ile demokratik siyasal sistemlerin en etkili belirleyicilerinden olan kamuoyu olgusu birbirine tekabül etmektedir.¹²³

Abduh tarafından yüzeysel bir şekilde modern siyasal değerlerle uzlaştırılan ve özdeşleştirilen, Al-Azmeh'e göre ise indirgenen ve tahrif edilen İslami kavramlardan şûra,¹²⁴ onun talebesi Rıza tarafından daha sistematik olarak ele alınmıştır. Abduh'un otantik haliyle İslam'ın diğer tek tanrılı dinlerden üstün olduğu bahsinden hareket eden Rıza, şûra ile demokrasi arasında çift yönlü işlevsel bir köprü kurmuştur. Rıza, büyük olasılıkla Hristiyanlığı kastederek, İslam arifesindeki dinsel-siyasal manzarayı, din adamlarının, krallarla ve emirlerle işbirliği yapmak suretiyle kendi halklarını köleleştirdikleri şeklinde resmetmektedir. Bu manzara içerisine hapsedilmiş olan halkların manevi dünyaları üzerinde din adamları saltanat sürerken; günlük hayatlarının düzenlenme işi sadece krallar tarafından deruhte edilmekteydi. Rıza'ya göre, İslam'ın öğretilerinden ilham alan Peygamber'in hidayet yoluyla birlikte, adil bir Şeriat ve şûraya dayalı bir yönetim biçimi tesis edilmiştir. Böylelikle, krallık ve emirlik geleneği ortadan kaldırılmış; adalet ve düzeni sağlamakla görevli olan halife/imam statüsü açısından ümmetin herhangi bir üyesiyle eşit konumu paylaşır hale gelmiştir.¹²⁵

Her ne kadar Rıza, halife ile ümmet arasında ne tür bir (dinsel, siyasal ve toplumsal) statü eşitliği olduğuna değinmemiş olsa da, büyük bir ihtimalle toplumsal-siyasal konularda karar verilmesiyle ilgili bir statü eşitliğini ima etmektedir. Rıza, Peygamber'in toplumsal-siyasal konularda ümmetiyle istişare etme geleneğinin Raşid Halifeler tarafından da devam ettirildiğini, fakat Emevilerle birlikte bu tür "demokratik" teamüllerin terkedildiğini ifade etmektedir. Ona göre, "demokratik"

¹²² İşcan, s. 43.

¹²³ İneyet, 1991, s. 160.

¹²⁴ Al-Azmeh, s. 169.

¹²⁵ Reşid Rıza, *Hilafet: En Büyük Önderlik*, çev. Mehmet Çelen, Mana Yayınları, İstanbul, 2010, s. 258-259.

teamüllerin terkedilmesinin başlıca nedeni Kur'an ve Sünnet'ten, yani otantik İslam'dan sapmaların yaşanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Rıza, Kavak'ın geniş kapsamlı çalışmasında belirttiği üzere, Batı'nın, Luther ve Calvin öncülüğünde giriştiğine benzer dinsel ıslahat hareketini, İslam için arzuladığını açıkça belirtmekteydi. Çünkü Rıza'ya göre, Luther ve Calvin'in dinsel ıslahatçı çabaları sayesinde Ortaçağ Batı düşüncesinin zihinsel donukluğu ve durgunluğu ortadan kaldırılmış ve her alanda ilerlemenin önü açılmıştır. Böylelikle, Batı, bireysel ve toplumsal hürriyetin değerine vakıf olmuş; siyasal iktidarların mutlak hâkimiyetlerini sınırlayan parlamenter sistemleri oluşturabilmiştir.¹²⁶ O halde, Rıza'nın siyasal görüşlerinden hareketle denilebilir ki, dinsel ıslahat aracılığıyla otantik İslam'ın ilke ve değerlerine dönüldüğü zaman Müslümanlar, şûra anlamına gelen siyasal iktidarın baskıcı yönetimini sınırlamaya muktedir parlamenter sistemlere kavuşabileceklerdir.

Aslında, Rıza açısından şûradan, yani “demokratik” teamüllerden sapma, otantik İslam'dan sapmaya eşdeğerdi. Bu yüzden, Afgani, Abduh ve Rıza'nın düşünce dünyasında karşılığını bulan otantik İslam'a dönüşle birlikte, bu üç ıslahatçı İslam mührü taşıyan “demokratik” kaidelerin yeniden tesis edilebileceğini düşünmekteydiler.¹²⁷ Çünkü onlar, demokrasiyi, toplumsal-siyasal konular üzerinde kolektif istişareyle özdeşleştirmekte; böylelikle İslam'ın modern bir toplumun ihtiva etmesi gereken siyasal değerlerin kılavuzu ve kaynağı olduğunu göstermeye çalışmaktaydılar.

Son olarak, modern ıslahatçı düşünürlerin otantik İslam'a dönüşle birlikte, kendi dönemlerinin hâkim siyasal değerlerinin içselleştirilebileceği ve tesis edilebileceği yönündeki iddialarını hangi kriterleri temel alarak değerlendirmek gerekir? Abduh'un Kur'an ve İslam düşüncesinin tarihsel birikiminden faydalanarak, bu tarz bir özdeşleştirme girişimini olağan karşılayan Al-Azmeh'e göre, düşünce tarzını zorlayıcı fikirlerle karşılaşan diğer tüm dinsel düşüncelerde olduğu gibi İslam da, modern ıslahatçılar aracılığıyla ikili bir uzlaştırma çabası içerisine girmiştir.¹²⁸ Öyle ki, Abduh ve bir kısmı talebesi olan ıslahatçılar, bir taraftan otantik İslam'ın kaynakları olarak gördükleri Kur'an ve mütevatir hadislerin entelektüel kılavuzluğuna olan güvenilirliği kanıtlamak amacıyla uğraş verirken, öte taraftan da

¹²⁶ Kavak, s. 92.

¹²⁷ Rıza, 2010, s. 260-262.

¹²⁸ Al-Azmeh, s. 169.

hâlihazırda toplumlarının içine yerleşmiş olan modern düşünce ve kurumları benimsemeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, el-Behiy, Abduh'un oluşturduğu düşünsel hareketi şu şekilde tanımlamaktadır: Bireysel ve toplumsal alanda Müslümanların her türlü davranışına İslami bir karakter kazandırmak amacıyla İslami kavramları, modern hayat ve onun mütemadiyen gelişme gösteren tezahürleriyle uyumlu hale getirmek için uğraş vermek.¹²⁹

Onlar açısından gerekli olan husus, İslam'ın otantik mesajında ve özünde muhafaza ettiğini iddia ettikleri bilimsel ve siyasal yeniliklerin hangi yöntem kullanılarak, ortaya çıkarılacağıyla ilgiliydi. Bu yöntem, ilk Müslümanlar tarafından her türlü yenilikle karşılaştıkları zaman sıklıkla kullandıkları içtihat idi. Biz içtihat konusunu, bu çalışmanın ikinci bölümünde dinsel-siyasal eksen üzerinde detaylı bir şekilde tartışacağımız için şimdilik modern ıslahatçıların ona yüklediği anlamla sınırlı tutmayı tercih ettik. Modern ıslahatçılar, içtihadı, dinsel, toplumsal ve siyasal alanda iç çöküşün temel amillerinden birisi olan taklidin tedavisi olarak görmekteydiler.¹³⁰ O halde, İslam dünyasının 20. yüzyıl medeniyetine uygun toplumsal-siyasal yapılar için taklit kapısını kapatıp, içtihat kapısını açması gerekir.¹³¹

1.1.2. Taklide Yönelik Eleştiriler: Siyasal Modernleşmenin Kapısını Aralamak

Her şeyden önce, not etmek gerekir ki, modern ıslahatçıların, ulemanın ortodoksi görüşüne, yani taklide¹³² yönelik eleştirileri dinsel ilimlerin alanına giren kelam, tefsir, fıkıh ve hadis ilimleriyle sınırlı değildi.¹³³ Onlar hem bu dinsel ilimler aracılığıyla şekillenen dinsel inançları hem de tasavvur ettikleri ideal toplumsal-siyasal düzeni otantik İslam'a uygun olarak yeniden kurmak amacıyla taklidi

¹²⁹ el-Behiy, s. 15.

¹³⁰ Çünkü modern ıslahatçılar, dinsel, toplumsal ve siyasal alanda ortaya çıkan çöküşün temel nedenlerinden birisi olarak "ıctihat kapısının kapanması" söylemini görmekteydiler. Bu yüzden, onlar, Fransız düşünür Renan tarafından Sorbonne'da dile getirilen "İslam terakkiye mani midir" sorusunu içtihat konusu üzerinden ele almaktaydılar. Zira "ıctihat kapısının kapanması" meselesi, İslam'da ilerlemenin, dolayısıyla da modernleşmenin önünün kapanması anlamına gelmekteydi. Yavuz, s. 171.

¹³¹ Tunaya, s. 78.

¹³² Taklit, dinsel otoriteler tarafından belirlenen ve oluşturulan kaide ve kuralların, delil ve belge talep etmeden, iradî bir beyanda bulunmadan ve akılsal melekelerin yardımıyla kişisel bir çabaya girişmeden pasif kabulü olarak tanımlanabilir. bkz. Amin, s. 1496.

¹³³ Afgani, özellikle de Abduh ve Rıza fikhî bir kavram olan taklidi merkeze alarak, toplumsal ve siyasal alanları kapsayan ıslahata ilişkin görüş ve önerilerini serdetmektedirler. Bu yüzden, onların taklide yönelik eleştirileri yalnızca dinsel ilimlerin alanına giren konuları kapsamamaktadır.

eleştirmektedirler.¹³⁴ Çünkü otantik İslam'ın kılavuzluğunda teşekkül etmesi arzulan ideal toplumsal-siyasal düzenin önündeki en büyük engellerden birisi olarak taklit bağları görülmekteydi. Modern ıslahatçılar, mensuplarının hakkında müspet ya da menfi bir görüş belirtmekten çekindikleri fikhi ve itikadî mezhepleri kör bir şekilde taklit etmenin, hem Müslümanların yeniden tek bir cemaat olmasını engellediğini hem de otantik İslam'ın muhatap aldığı aklı ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiğini ya da en iyi ihtimalle donuklaştırdığını düşünmekteydiler.¹³⁵ Bu bağlamda Afgani, Hindistan natüralistleri ya da materyalistleri şeklinde adlandırılan Seyyid Ahmed Han ve onun kurduğu Aligarh ekolüne sert eleştiriler yöneltirken, Müslümanların taklide dayanan dinsel inançlarından dolayı bu natüralistlerin etkisi altında kalabileceğini düşünmekteydi. Bu şekilde iman ve inanca sahip olma İslam'ın özüyle ve davasıyla çelişmekteydi. Çünkü İslam, dinsel bağlılığı taklit yolu ile değil, akla uygun olan delil ve belgelerle kazanmak istemektedir.¹³⁶ Özellikle bu konu özelinde Afgani'nin dinsel-siyasal ıslahatçı düşüncelerinden etkilenen Abduh, kelam, tefsir ve hadis ilimlerinin taklit edilmesine karşı çıkmakla yetinmemekte,¹³⁷ hatırlanacağı üzere İslami kaynak olarak Kur'an ve mütevatir hadisler dışında herhangi bir kaynağı dinsel delil olarak kabul etmeyerek; bu ilimlerin öğrenilmesinde taklidin yerine aklı yerleştirmektedir. Öyle ki, Abduh düşünce alanındaki hedeflerini izah ederken, Müslümanların üç önemli hususa dikkat etmeleri gerektiğini ifade ederken, taklidi kıyasıya eleştirmektedir:

“Birincisi, taklit bağlarından kurtulmak; dini, fikhi ve mezhepsel ayrılıklar zuhur etmeden önceki haliyle, yani Peygamber'in ashabının dönemindeki haliyle anlamak; İslam'ın birincil kaynakları olan Kur'an ve mütevatir hadislere yönelmenin sonucunda elde edilen bilgileri,

¹³⁴ Siddikî, s. 15.

¹³⁵ el-Behiy, s. 135.

¹³⁶ Afgani, s. 46. Parantez içi bilgi olarak not edelim ki, Seyyid Ahmed Han, Hindistan ekolünü temsil eden bir ıslahatçı olarak İslam'ın ahlaki ve siyasal-toplumsal açıdan reforma tabi tutulmasını arzulamaktaydı. Ona göre, Peygamber, toplumsal-siyasal alan için değişmez kaideler oluşturmamış; dolayısıyla Müslümanlar, verili dönemin şartları gereği bu alanı düzenlemekte serbesttirler. Her ne kadar bu türden ıslahatçı görüşler, Seyyid Ahmed Han ile Afgani'nin bulunduğu ortak payda olsa bile, Afgani, Seyyid Ahmed Han ve kurduğu ekolü ağır bir şekilde eleştirmiştir. Seyyid Ahmed Han'ın, Afgani'nin eleştirilerine maruz kalmasının temel nedeni, onun Pan-İslamizm idealini reddederek, İngiliz sömürge idaresi altında Hindistanlı Müslümanların yönetilmesini savunmuş olmasından dolayıdır. Çünkü ileride göreceğimiz üzere Afgani, İslam toplumlarının, toplumsal-siyasal ıslahatı gerçekleştirmeleri için sömürgecilikten, bilhassa İngiliz sömürgeciliğinden kurtulmalarını ön-şart olarak telakki etmekteydi.

¹³⁷ Abduh'un taklide ilişkin yaklaşımıyla ilgili farklı bir iddia ileri süren Amin, Abduh'un bazı zamanlarda mukallidi, kafir olarak damgaladığını ifade etmektedir. bkz. Amin, s. 1496.

Allah'ın sınırlarını tayin etmiş olduğu akılsal ölçüler içerisinde kavramak ve böylelikle aklın sapmalarını asgari düzeye indirmektir... Tüm bunları savunurken, din bilimlerini temsil edenlerle onların yolundan gidenlerin ve modern bilimlere sahip olanlarla onların izinden gidenlerin karşısına geçiyorum. İkincisi ise, Arap dilini ıslah etmektir... Bir üçüncü husus da şudur ki: Hükümetin halk üzerindeki ile halkın hükümet üzerindeki adalet hakkının açık ve seçik bir biçimde belirtilmesidir... Kendilerine itaat vacip olsa bile, yöneticinin hata edebilen, şehvet ve isteklerinin etkisi altında kalabilecek bir kimse olduğunu, dolayısıyla ondan sadır olabilecek bu türden kötülüklerin ve yanlışların ancak ümmetin özgür bir biçimde geliştirecekleri uyarı biçimindeki karşıt eylemleriyle ortadan kalkabileceğini herkese açıkladık.”¹³⁸

Görüldüğü üzere, Abduh'un işaret ettiği hedeflerden ilki, Müslümanların taklit prangalarından kurtulmasına yönelik kesin bir çağrıdır. Abduh, bu çağrısını sadece dinsel bilimler alanıyla sınırlandırmamış olduğunu; modern, yani pozitif ve beşeri bilimlerin temsilcileri ve onların izinden gidenlere de karşı çıktığını ifade ederek ortaya koymaktadır. Aslında, bu çağrının diğer modern ıslahatçılar tarafından da dile getirildiğini belirtmek gerekir. Modern ıslahatçılar, otantik İslam ile kendi dönemleri arasında, yani Ortaçağ'ın tarihsel koşulları altında siyasal, toplumsal ve iktisadi unsurlara bağlı olarak tümüyle beşer ürünü bir İslam yorumu olduğunu düşünmekteydiler.¹³⁹ Modern ıslahatçılar, dinsel referanslar sayesinde oluşturulmuş olsa bile, öznellik mührü taşıyan yorumların iman alanına aktarılarak kutsanmasını ve taklit edilmesini eleştirmekteler; bunun yerine bu yorumların tarihsel alan içerisinde muhakeme edilmesini önermekteydiler.¹⁴⁰

Sırf bu tarz bir düşünce bile, bir önceki başlıkta değindiğimiz üzere, modern ıslahatçıların beşer ürünü olarak ortaya çıktığını iddia ettikleri her türlü dinsel-siyasal otoritenin taklidini reddetmeleri için ihtiyaç duydukları malzemeyi tedarik etmekteydi. Abduh, bu malzemeyi sistematik bir şekilde işlemekte ve hilafet de dâhil olmak üzere dinsel-siyasal otorite olma iddiası taşıyan tüm aracı kurumları

¹³⁸ Rıza, Tarih, c. I, s. 2 aktaran Hourani, s. 164; el-Behiy, s. 96. Bu pasajı, Hourani ve el-Behiy'in ana metinden iktibaslarını sentezleyerek oluşturduk.

¹³⁹ Siddiki, s. 39.

¹⁴⁰ Gibb, s. 2.

reddetmekteydi.¹⁴¹ Çünkü Abduh'a göre, İslam, insanlara gönderilme maksadına uygun olarak inananın, kendisi ile arasına giren her türlü aracı ve şefaathçi kurumu tasfiye etme amacındaydı. Bu yüzden Abduh, iktibas ettiğimiz pasajın son kısmında görüldüğü üzere, yöneticilerin beşeri yönüne atıfla; itikadî açıdan kati surette öğretisel otoriteye sahip olmayan hilafet ve çeşitli dinsel kurumların seküler karakterli olduğuna; dolayısıyla taklit edilmelerinin zarurî olmadığına dikkat çekmektedir.¹⁴² İşcan'ın deyişiyle, Abduh, "din boyası taşıyan" bir otoriteden mülhem siyasal iktidarın meşrulaştırılması yönündeki anlayışa karşı çıkmaktadır. Çünkü İslam'ın doğuşuyla birlikte Müslümanların siyasal muhayyilesine kazandırdığı ve işlevsel hale getirdiği temel esaslardan birisi dinsel otoritenin reddedilmesi yönündedir.¹⁴³

Bu tür dinsel-siyasal otorite olma iddiası taşıyan seküler karakterli kurumların taklit edilmesi yerine Kur'an ve mütevatir hadisleri kılavuz olarak belirleyen Abduh'un eleştirileri yalnızca dinsel alandaki ilimlerle sınırlı değildi demiştik. O, ideal toplumsal-siyasal düzeni tesis etme amacıyla beşeri ve pozitif bilimlerin tümünde taklide karşı çıkmaktaydı.¹⁴⁴ Bu nedenle, Abduh, dinsel-siyasal otorite olma iddiasındaki hilafet kurumunun, seküler karakterini vurgulamakta ve taklit edilip edilmemesi gerektiğini maslahat ilkesine bağlamaktaydı. Çünkü Abduh, Hz. Muhammed'in vefatından sonra kurulan hilafet sisteminin İslam'la değil, Müslümanlarla ilgili bir konu olduğunu düşünmekte ve meseleye bu minval üzerinden yaklaşmaktaydı. Böylelikle, Abdun, hilafet kurumuna maslahat ilkesini

¹⁴¹ Abduh'un dinsel, toplumsal ve siyasal ıslahata ilişkin görüşleri üzerinde kapsamlı bir araştırma gerçekleştiren İşcan'a göre, Mısırlı âlimin otantik İslam'ın insan hürriyetine verdiği öneme ilişkin yaptığı vurgudan, husn (güzellik) ve kubh (çirkinlik) kavramlarına yaklaşım tarzından, akla biçtiği rolden, siyasal iktidarın dinsel otoriteyle meşrulaştırılmasına yönelik eleştirel tavrından, mu'amelat alanını kapsayan sorunların çözümü için önerdiklerinden ve insanın kanun koyabileceği yönündeki düşüncelerinden hareketle onun siyasete ve siyasal yönetime beşeri bir vakia olarak baktığı sonucuna ulaşmak mümkündür. bkz. İşcan, s. 348.

¹⁴² Al-Azmeh, s. 162. Öte yandan, İşcan, Abduh'un hilafet konusundaki görüşlerinin dönemsel gelişmelere bağlı olarak farklılık arz ettiğini, dolayısıyla onun muayyen bir hilafet kuramı geliştirmedeğini ifade etmekle birlikte, onun hilafete yaklaşımının ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebileceğini düşünmektedir: 1) Abduh'un hilafet kurumuna karşı düşünsel ve siyasal bir itirazı bulunmamaktadır. Onun itirazı, bu kurumun dinsel bir otorite olarak algılanıyor olmasındandır. Çünkü Abduh, hilafeti, dinsel bir otorite olarak değil, dinsel görevleri yerine getiren bir kurum olarak telakki etmektedir. 2) Abduh, Osmanlı özelinde, hilafetin ıslah edilmesi ve manevi bir kuruma dönüştürülmesi gerektiğini düşünmektedir. bkz. İşcan, s. 335.

¹⁴³ İşcan, s. 306.

¹⁴⁴ Smith, s. 68.

merkeze alarak yaklaşmakta, onu, dönemin şartları açısından sağladığı önem ve faydaya binaen değerlendirmektedir.¹⁴⁵

Abduh'un beşeri ve pozitif bilimleri tahlil etme noktasında karşı çıktığı taklidin, temel olarak Afgani kaynaklı olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Çünkü Afgani, ileride değineceğimiz gibi İslam dünyasının siyasal kurtuluşunu cumhuriyetçi ve anayasal hükümetlerin kuruluşuna bağlamakla birlikte, bu yönde ilk radikal adımların atıldığı Tanzimat reformlarını, Hristiyanlık mührü taşıyan Batı siyasal düşüncesinin ve tatbikatının kör taklidi olduğu iddiasından hareketle eleştirmektedir. Çünkü Afgani'ye göre, İslam dünyasının siyasal ya da diğer alanlardaki iç çöküşünü sonlandırmak amacıyla takdim edilen Batı'nın değerler, kurallar ve kurumlar setinin taklit edilmesi gerektiği yönündeki reçete yanlış ve yetersizdir. O, böylelikle, hastalığın teşhisinin ve tedavisinin yanlış olduğunu düşünmekte ve kendi reçetesini sunmaktadır. Onun teşhisi, iç çöküş hastalığının ümmetin zihniyet, inanç ve ahlakından kaynaklandığı yönündedir. Tedavi ise, İslam ahlakını dünyaya hâkim kılan Asr-ı Saadet Müslümanlarının yolunu izlemekten; yani otantik İslam'a ve Kur'an'a dönmekten geçmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Abduh, Hanefi fihri üzerine çalışma yapmasına rağmen, Maliki mezhebine mensuptu ve maslahat ilkesi, Maliki ekolü tarafından özel bir statüye sahipti.¹⁴⁶

Ne var ki, Abduh, Maliki ekolü tarafından maslahat ilkesine verilen geleneksel anlamın ötesine geçmişti. Abduh'a göre dinsel metinler yorumlanırken, Kur'an'ın maksadının inananların faydasını maksimize etmek olduğu göz önünde bulundurulmalı ve fakih, bu maksada bağlı kalarak en uygun yorumu yapmalıdır. Aynı zamanda, Kur'an uyulması gereken genel ilkeleri bildirdiği için fakihin dinsel metinleri yorumu, mu'amelat alanının özel problemlerine uygulanmalı ve bu problemler değiştiği zaman tatbikatın da değişmesi gerekmektedir. Çünkü fakihin yorumu, belirli bir zaman için normatif olarak kabul edilebilir ve ona normatif olma özelliğini kazandıran söz konusu dönemin maslahatıdır.¹⁴⁷ Bu yüzden, Abduh, dinsel-siyasal otorite olma iddiası taşıyan hilafet kurumunu, maslahat ilkesi bağlamında ele almakta ve onu beşeri ve pozitif bilimlerle ilişkili mu'amelat alanında değerlendirmektedir.

¹⁴⁵ Mücahid, s. 243.

¹⁴⁶ Aharon Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", *Middle Eastern Studies*, Vol 14, No.3, October 1978, s. 266.

¹⁴⁷ Hourani, s. 175.

Bu çalışma, teolojik tartışmalara katılma ve katkıda bulunma amacı gütmeyen için, biz, Afgani, Abduh ve Rıza'nın beşeri ve pozitif bilimlerin tümünde taklide hangi gerekçelere dayanarak karşı çıktıklarını ve bunun İslam-demokrasi ilişkisine ne tür katkıları olduğuna odaklanacağız. Abduh'a göre, Kur'an, atalarından miras kalan kurallara kölece uyan kavimlerin başlarına gelenler hakkında beşeri uyarmakta ve onların mutsuzlukla sona eren hayatlarını göz önünde bulundurmamak suretiyle beşerin taklitten uzak durması gerektiğini emretmektedir. Çünkü taklidi biricik bilgi edinme yöntemi olarak kabul eden kavimler, hem dinsel inançlarının hem de topluluk hayatının imhasına zemin hazırlamışlardır. Bu nedenle Abduh, hak veya batıla ya da fayda veya zarara götürmesi muhtemel olan taklidin, hayvanlar için mazur karşılanabilecek bir dalalet olarak kabul edilebileceğini; ancak beşer için uygun olmadığını düşünmektedir.¹⁴⁸ Benzer bir şekilde, üstadının taklit konusundaki görüşlerini her yönüyle paylaşan Rıza, ıslahatçı ile mukallit arasında geçen kurgusal bir diyaloga dayandırdığı eserine yazdığı giriş kısmında, akla ve delile dayanmayan inanç ve uygulama anlamına gelen taklidin Müslümanların başarı ve kurtuluşları önündeki en temel engel olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁴⁹ Dahası, Rıza, söz konusu eserindeki kurgusal karakter olan ıslahatçının ağzından, "eğer bir Müslüman inanç, ibadet ve hukuk vs. gibi dinin temel ve furu konularında taklidin işlevine vurgu yaparak, onu meşrulaştırma yolunu tercih ederse, kâfirleri ve müşrikleri aynı yöntemle başvurmadan alıkoyan herhangi bir mazeretin olamayacağını" ileri sürmektedir.¹⁵⁰

Bu yüzden, Abduh ve Rıza taklide dayanan bilgi elde etme yöntemi ile beşeri ve pozitif bilimlerde ilerleme sağlanamayacağını; böylelikle bir tür demokratik ya da anayasal hükümet anlamına gelen şûranın uygulanabilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmekteydiler.¹⁵¹ O halde bu hususta ilk sorularımızı gündeme getirerek,

¹⁴⁸ Abduh, 1966, s. 39-40; 1986, s. 88.

¹⁴⁹ Rıza, 2015, s. 224.

¹⁵⁰ Rıza, 2015, s. 289.

¹⁵¹ Abduh, Hz. Ömer'in, "Ey insanlar! Şayet bende bir eğrilik görürseniz hemen düzeltiniz" ifadesine karşı sahabeden birisinin "Eğer sende bir eğrilik görürsek seni şu kılıcımızla düzeltiriz" tarzında bir cevap vermesini, şûranın vacip olduğuna dair delil olarak telakki etmektedir. Dahası, ona göre, pek çok ülkede tatbik edildiği haliyle şûranın çağdaş biçimi, selevin şûrasından daha faydalı ve etkilidir. Çünkü Abduh, selevin şûra biçiminin o dönemde tatbik edilen bir yöntem olduğunu; bu yöntemle amaçlanan tüm işlerin sağlandığını belirtmektedir. Ne var ki, kendi yaşadığı dönemdeki çağdaş şûra biçiminin o günkü insanların siyasal ihtiyaçlarını daha iyi karşıladığını düşünmektedir. Abduh, bu tür bir yaklaşımla, bir taraftan demokrasiye müspet bir şekilde yaklaşan pek çok günümüz Müslüman düşünürünün, demokrasiyi amaca giden yolda bir araç olarak görmesine önyak olmakta, öte taraftan da yönetim biçimi gibi siyasetin merkezi tartışma konularından

meseleyi derinleştirelim. Abduh, beşeri ve pozitif bilimlerde taklide karşı çıkarken, bu tür bilimlerde ilerleme sağlanabilmesi için ne tür araçları önermekteydi? Çünkü en azından taklit aracılığıyla Müslümanlar biriktirilmiş bir bilgi kütesine sahip olabilmişlerdi. Dahası, Abduh'un taklit yerine önerdiği araçlar bir tür demokratik ya da anayasal hükümet anlamına gelen şûranın uygulanabilmesini nasıl mümkün hale getirecekti?

Bu soruların cevabına geçmeden önce, Abduh'un girişiminin epistemolojik anlamda İslami düşünce açısından dönüm noktası olduğunu vurgulamak gerekir. Gibb'in ifade ettiği üzere, geleneksel İslami epistemoloji,¹⁵² her bağlamda bilinmeyene yönelik sürekli bir elde etme çabasının olduğu bir süreç değildi.¹⁵³ Tam aksine, geleneksel İslami epistemoloji, taklit ile mevcut bilgi kütesinin, yani bilinenin sürekli tekrar edildiği ve biriktirildiği bir sürecin ürünüydü.¹⁵⁴ Elbette, bilinen bilgi kütesinin bir sonraki kuşağa aktarılması sürecinde, aktarılan yalnızca bilgi kütesi olmamakta, daha derinlerde nesnenin kavranışından ve anlamlandırılmasından ne'şet eden bir perspektif bulunmaktaydı. Buradan hareketle Gibb, İslami epistemolojiye ilişkin bu olgunun üç önemli sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Birincisi, bilginin, düşüncede dinamik niteliğe sahip olmaması, aksine onun katı ve hareketsiz bir kütle haline getirilmesidir. İkincisi, taklit ile biriktirilen bilgi kütesinin herhangi bir parçasının, verili dönemin toplumsal, siyasal veya iktisadi sorunlarına çözüm bulamadığı gerekçesiyle bertaraf edilemeyeceği; ve herhangi bir yeniliğin, bilgi kütesinin içerisinde bulunmadığı ya da ona tekabül etmediği müddetçe kabul edilemeyeceği yönündeydi. Üçüncüsü ise, bilgi elde etme yöntemi; tümevarıma ve deneye dayanmayan, biriktirilenlerin bir araya getirilmesi

birisinin, verili dönemin siyasal ihtiyaçlarına bağlı olduğunu ima etmektedir. bkz. Rıza, Tarih, 2/159 aktaran el-Behiy, s. 104- 106. Rıza, ıslahatçı ile mukallit arasındaki diyaloga dayanan eserinin on üçüncü konuşmasında, ıslahatçının ağzından tüm bilimsel alanlarda gelişme sağlanabilmesinin formülünü şu şekilde açıklamaktadır: Bilimin ilerlemesi için uğraş veren tüm bilim yolcuları, kendilerinden önce yaşamış olanların düşüncelerinden ve eserlerinden istifade etmekle birlikte, onların ortaya koyduğu bilimsel malzemeyi olduğu gibi alıp uygulamamalıdır. bkz. Rıza, 2015, s. 381.

¹⁵² Gibb, geleneksel İslami epistemoloji derken, büyük olasılıkla Eş'ari'nin ortaya koyduğu görüş ve delillerle amel edilmesi gerektiğini vurgulayan ve onun ileri sürdüğü delilleri -bazı istisnai şahsiyetler dışında- aşmaya yanaşmayan Sünni âlimlerin bilgi hazinelerine işaret etmektedir. Çünkü Ebu Zehra'nın da hatırlattığı üzere, Sünni âlimler, Eş'ari'nin görüşlerine takdise varan bir gözle bakmakta, dolayısıyla onun ileri sürdüğü delillere muhalefet etmekten kaçınmaktaydılar. Bu durum, İslam düşünce hayatının duraklamasına ve donuklaşmasına neden olmuştur. Söz konusu durumun yansıması olarak da fetva ve delil taklitçiliği ortaya çıkmıştır. bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 236-237.

¹⁵³ Gibb, s. 62.

¹⁵⁴ Gibb, s. 62.

suretiyle, en çok kabul gören aksiyomlardan faydalanılarak tümdengelimci sınırlı bir akıl yürütmekten geçmekteydi.¹⁵⁵ Gibb'in ileri sürdüğü ilk iki iddia, geleneksel İslami epistemolojinin bilimsel ve entelektüel alanlardaki yenilik faaliyetlerinin önünün nasıl tıkandığının gösterilmesi açısından kayda değerdir. Biraz önce belirttiğimiz üzere, atalardan devralınan yalnızca bilinen bilgi kütleleri değil, ama aynı zamanda bilginin devşirildiği nesneye ilişkin bir kavrayış ve anlamladırma biçimidir.

Şimdi, bu noktada Abduh'un görüşlerine tekrar dönebiliriz. Belirtildiği üzere, Abduh geleneksel bilgi edinme yöntemi olan taklide ve arka planda nesnenin kavranış ve anlamlandırılma biçimine yönelik eleştirilerini dinsel ilimlerle sınırlandırmamış, beşeri ve pozitif bilimlerde de taklide başvurulmasını reddetmişti. Abduh, taklide yönelik bu reddedişini, Hz. Peygamber'in dinsel tebliğini merkeze alarak meşrulaştırmaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber, dinsel tebliği sırasında, cahil ve taklitçi Kureyş aristokrasisinin karşısına yeni bir bilgi kütleleriyle, yani atalarından miras kalmayan bilgiyle çıktığı zaman reddedilmişti. Her ne kadar Hz. Peygamber'in sunduğu bilgi kütleleri, yani Kur'an, beşeri hayatlarında mutlu ve güçlü olmalarını, ahiret hayatlarında da ebedi saadete ulaşmalarını garanti etmiş olsa bile, Kureyş aristokrasi bilinmeyen olarak gördükleri dinsel daveti ve Kur'an'ı kabul etmemişlerdi.¹⁵⁶ Ne var ki, yeni bilgi kütlelerinin kabulü ve dinsel davetin yayılmasıyla birlikte Kureyşlilerin önderliğinde Müslümanlar beşeri ve pozitif bilimlerde muazzam başarılar sağlamışlardır. Peki, Abduh, yeni bir dinsel tebliğ olmayacağına ve kutsal bir kitap gönderilmeyeceğine inandığına göre, çağdaşı olan Müslümanları taklit bağlarından nasıl kurtarabilirdi? O halde ilk soruyu farklı bir şekilde soralım: Abduh'un kendi dönemi için beşeri ve pozitif bilimlerde gelişme sağlanabilmesi amacıyla önerdiği araç ya da araçlar nelerdi?

Hatırlanacağı üzere, Abduh ilke olarak Kur'an ve mütevatir hadisler dışında herhangi bir kaynağın dinsel olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtmişti. O, Kur'an'ın, ne beşeri hayatın tüm sorunlarına özel olarak çözümler üreten bir sanat kitabı ne de olayları anlatan bir tarih kitabı olduğunu düşünmekteydi. Dahası, ona göre, Kur'an'ın ve Peygamber'in vazifesi insanlara, akıl etmeleri ve çalışmaları sonucunda elde edecekleri beşeri ve pozitif bilimleri öğretmek değildir. Kur'an'da, bilim ve tekniklerin öğrenimiyle ilgili gözüken ayetlerin temel olarak iki

¹⁵⁵ Gibb, s. 63.

¹⁵⁶ Abduh, 1966, s. 116; 1986, s. 182.

temel amacı bulunmaktadır: Birincisi, bunlardan hareketle Allah'ın ilmi ve hikmeti hakkında bilgi ve iman sahibi olmak; ikincisi ise, beşeri ve pozitif bilim alanlarında derinleşerek, medeniyetin gelişmesine katkı sağlamaktır. Dolayısıyla Abduh, Kur'an'ın, sadece dinin bağlularına kılavuzluk eden ve onlara öğütler veren bir kitap olduğuna inanmaktaydı. Böylelikle, Abduh, taklidin karşısına dinin bağlularına kılavuzluk edecek olan iki kaynak çıkarmaktadır: Kur'an ve mütevatir hadisler.

Abduh ile ilgili elimizdeki tüm bilgiler bunlardan ibaret olsaydı, onun İbn-i Teymiye ve Vahhabi akımından etkilenen bir fundamentalist ya da selefi olduğunu iddia etmek mümkün olurdu. Elbette Abduh, otantik İslam'a dönüş söylemini gerekçelendirirken İbn-i Teymiye'nin düşüncelerinin ve Vahhabi akımının püriten olarak nitelendirdiği öğretilerinin muazzam etkisi altında kalmıştı. Yukarıda belirtildiği üzere, İbn-i Teymiye'nin ibadet ve mu'amelat arasında yapmış olduğu ayırım ile Vahhabi akımının püriten olarak nitelendirdiği öğretilerine dayanan otantik İslam'a dönüş söylemi, Abduh'un beşeri ve pozitif bilimlerin taklidine yönelik eleştirilerini oluşturması için başlangıç noktasıydı.¹⁵⁷

Ancak Abduh, İbn-i Teymiye'nin ve Vahhabi akımının taklide yönelik eleştirilerini sonlandırdığı noktayı, kendi eleştirisi için başlangıç noktası olarak görmekteydi. Bu yüzden, Müslümanların bilimsel ve entelektüel alanlarda gelişme sağlayabilmelerinin yolu olarak Kur'an ve mütevatir hadislerin kılavuzluğunda, Vahhabilerin hiç değinmediği, İbn-i Teymiye'nin ise sınırlı bir faaliyet alanı içerisine hapsettiği bir unsura gönderme yapmaktaydı. Bu unsur, beşerin fitratına yerleştirilen ilahi bir yetenek olan ve serbest bir şekilde uygulanmasını arzuladığı akıldır.¹⁵⁸ Ona göre, akıl, hak ile batıl olanı birbirinden ayırabilme gücüne sahip olan dinsel vahiy tarzında bir hidayet kaynağıdır. Dahası, Abduh, insanın zihinsel ve tarihsel tecrübelerinden ilham alan tüm dünyevi şeylerin, yani mu'amelat alanına içkin her şeyin incelenmesi noktasında otantik İslam'ın akla sınırsız bir yetki verdiğini ileri

¹⁵⁷ Çünkü Keskiöglü'nün belirttiği üzere, Abduh muhafazakâr bir ıslahatçıydı. Esastan hiçbir fedakârlık yapmamaktaydı. Müslümanların sadr-ı İslam'a dönmeleri gerektiğini düşünmekteydi. İşte bu yönleriyle Keskiöglü, Abduh'un İbn-i Teymiye'ci olduğunu belirtmektedir. Keskiöglü, s. 128.

¹⁵⁸ Sıddıkî, s. 44.

sürmektedir.¹⁵⁹ Abduh bu tür tezleriyle, İslam düşüncesinde dönüm noktası olmaya hak etmektedir.¹⁶⁰

Aklın serbest bir şekilde kullanılması için yapılan bu vurgu, yalnızca dinsel metinlerin yeniden yorumlanmasını, yani içtihat talebini içermemekte, toplumsal-siyasal nitelikli bir talebi de beraberinde getirmekteydi. Bu talep, dinsel metinlerin yeniden yorumlanmasını işlevsel hale getirerek, onları mevcut problemlere tatbik etmekten geçmekteydi. Bunun yapılabilmesi için iki hususa sadık kalınması gerekiyordu: Otantik İslam'a dönüş ve ibadet ile mu'amelat alanlarının ayrı şekillerde ele alınması.¹⁶¹

Abduh, otantik İslam'ın, dinsel inanç esasları ve ibadet şekillerinde olduğu gibi temel ve değişmez olan ile temel olmayan ve değişebilir olan arasındaki ayrıma dayandığını düşünmekteydi.¹⁶² Böylelikle Abduh, temel olmayan ve değişebilir olan mu'amelat alanının taklit edilmesine karşı çıkmakta, her tür bilgi alanında olduğu gibi bu alanda da aklın kılavuzluğuna ihtiyaç olduğunu ileri sürmektedir.

Peki, Abduh, mu'amelat alanının bir parçası olan siyasetin ve siyasal olmanın geleneksel kavranışının taklit edilmesine hangi gerekçelere dayanarak karşı çıkmaktaydı? İlk olarak belirtmek gerekir ki, Abduh'a göre, itidal ve özgürlük çağrısında bulunan İslam öğretisi açısından taklit bir aşırılık şeklidir. Abduh, bu aşırılık şeklinin İslam toplumu içerisinde yaygınlaşması ve kabul görmesinin nedeni olarak ümmet içerisinde sayıları hızla artan Türkleri görmekteydi. Ona göre, İslam'la geç bir tarihte tanışmış olan, dolayısıyla dinin özsel mesajını kavrama yeteneğinden mahrum kalan Türkler, kendi yönetimlerinin selameti için siyasal iktidara mutlak itaati teşvik etmişler ve yönetilenlerin arasında aklın serbest bir şekilde kullanılmasına müsaade etmemişlerdir. Çünkü Müslümanlar arasında aklın serbest bir şekilde kullanılmasıyla birlikte otantik İslami bilgiye ulaşılabilecek; böylelikle yönetilenler, yöneticilerin davranışlarının İslami olmadığını kavrayabileceklerdi. Abduh, Türkler'in bu tür bir siyasal manzarayla karşılaşmamak amacıyla siyasal iktidarı, otokrasiye dönüştüren kör bir durgunluğu ve yöneticiye mutlak itaati teşvik

¹⁵⁹ İşcan, s. 303.

¹⁶⁰ Ramazan, s. 123-128.

¹⁶¹ Gibb, s. 27.

¹⁶² Hourani, s. 174.

eden taklit taraftarlarını dinsel makamlara getirdiğini ileri sürmektedir.¹⁶³ İslami bilgi birikiminin temsilcisi olan ulemanın taklit taraftarlarından oluşmasıyla, İslam'ın akıl ile nakil arasında kurmuş olduğu denge de ters yüz olmuştur.¹⁶⁴

Benzer bir şekilde taklide ilişkin görüşlerinde Abduh mührü taşıyan ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren entelektüel kariyerine başlayan Mısır Ezher Üniversitesi mezunu el-Alvani'ye göre, taklit, İslam dünyasında Cebriye ekolünün¹⁶⁵ güçlenmesine, böylelikle halife-sultanın ümmeti ilgilendiren toplumsal-siyasal işlerde istediği şekilde tasarrufta bulunmasına zemin hazırlamıştır. Bu *de facto* manzara, ümmetin, toplumsal-siyasal işlerden soyutlanması ve ümmet arasında siyasal ataletin yaygınlaşmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁶⁶

O halde, gerçekten de taklidin, Müslümanların siyasallaşma düzeyini olumsuz yönde etkilediğini ileri sürmek mümkün müdür? Abduh'un talebesi Rıza'nın görüşleri ele alındığında, söz konusu iddiayı ileri sürmek mümkündür. Taklit vasıtasıyla Müslümanların mezhepsel ihtilaf ve çekişmelere maruz kaldığını eserlerinde ısrarla vurgulayan Rıza'ya göre, Batı bu illetin Ortaçağ Hristiyan öğretisindeki muadili olan zihinsel donukluk ve durgunluktan dinsel ıslahat ve akabinde art arda gelen eğitim reformlarıyla kurtulmuştur. Nitekim bu dinsel ıslahat ve eğitim reformunun sonucunda Batı'da siyasal iktidarın mutlak hâkimiyeti sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla İslam düşüncesi bir taraftan taklit prangasından kurtulmalı, öte taraftan da içtihat anlayışı kurumsal bir çerçeveye oturtulmalıdır.

¹⁶³ Çünkü Abduh, İslam dünyasının zayıflamasının nedenlerinden birisi olarak ilim ile hilafetin birbirinden ayrılmasını görmektedir. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh, *El-Urvetu'l Vuska*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987, s.116.

¹⁶⁴ Abduh'un nebevi hilafet kurumunun bozulmasında Türklerin oynadığı role yönelik eleştirilerini talebesi Rıza da paylaşmaktadır. Rıza, Abbasi saltanatındaki Türk askerlerin rolünü, Osmanlılardaki yeniçerilerle özdeşleştirmektedir. bkz. Rıza, 2010, s. 263. Rıza, başka bir eserinde, Müslümanların taklit bataklığına saplanıp kalmalarından dolayı dünyevî alanda siyasal birliklerini kaybederek, Batı sömürgeciliğinin tahakkümüne maruz kaldıklarını; dinsel alanda ise, selefî yolundan saparak ihtilafa düştüklerini, böylelikle dinsel birliklerini yitirdiklerini düşünmektedir. O, burada iki alanın iç içe geçtiğini göstermek suretiyle, Abduh'un izini takip ederek, tarihsel süreç içerisinde yöneticilerin, iktidarlarını konsolide edebilmek amacıyla muhakkik âlimlerin yerine taklit taraftarlarını önemli mevki ve makamlara tayin ettiğini ileri sürmektedir. bkz. 2015, s. 378-397.

¹⁶⁵ Cebriye, insanın kendi fiillerini yaratmadığını ve insana nispet edilen fiillerde kati surette katkısı olmadığını ileri süren ekoldür. İlk olarak Emeviler döneminde tartışma konusu yapılan insan fiillerin tümüyle Allah'a mal edilmesi prensibi, Emevi saltanatının kendi iktidarını meşrulaştırması amacıyla etkili bir şekilde kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ebu Zehra, s. 118-127.

¹⁶⁶ el-Alvânî, s. 119-120.

Rıza, bu kurumsal çerçeveyi şûra prensibi ile özdeşleştirmekte; yeni bir müctehid tipi olarak “ulu’l emr”i meclis üyeliği bağlamında değerlendirmektedir.¹⁶⁷

Öte yandan, her ne kadar Rıza, şûranın uygulanabilmesi için Müslümanların taklit prangasından kurtulmaları gerektiğini ileri sürmüş ve şûrayı, parlamenter demokrasiyle özdeşleştirmiş olsa bile, üstadı Abduh hükümet ideali açısından Ortaçağ âlimlerinininkine benzeyen “adil sultan” görüşünü¹⁶⁸ devam ettirmektedir. Benzeyen diyoruz, çünkü Abduh, bu hükümeti, sınırlı ve anayasal monarşi olarak tanımlamakta; ancak Mısır halkı özelinde Müslüman halk kitlelerinin henüz bu tür bir yönetime hazır olmadığını düşünmekteydi.¹⁶⁹ Ona göre, Mısır’da ve İslam dünyasının herhangi bir beldesinde halk hâkimiyetine dayanan bir yönetim biçimi, yani bir tür cumhuriyetçi ya da demokratik yönetim tesis edilmeden evvel, halkın yönetim sanatlarında tedrici bir eğitim alması gerekmektedir.¹⁷⁰ Bu nedenle, ilk olarak yerel konseyler, sonra danışma konseyi ve son olarak meşrutî bir meclis tesis edilmeliydi.¹⁷¹ Abduh, halkın, yerel konseylerden başlayarak kuramsal ve tatbiki

¹⁶⁷ Kavak, s. 93.

¹⁶⁸ Abduh’un entelektüel kariyerinin ilk yıllarında halk iradesinin ve demokratik yollarla iktidara gelen hükümetin önemine ve İslami açıdan meşruiyetine yönelik ısrarlı vurgusunun, siyasal ve tarihsel şartlardan dolayı inceldiğini ve belirli değişikliklere uğradığını iddia eden Mücahid’e göre, Urabi Paşa hareketinin başarısızlıkla neticelenmesiyle birlikte, Abduh, halk iradesine dayanan yönetim konusunda birtakım tereddütlerini ortaya koyan yeni düşünceler üretmiştir. Bu yeni düşüncelerin ekseninde, halkın doğrudan yönetime katılmadan önce adil bir sultan tarafından oluşturulan siyasal bilinçlenme atmosferinde siyasal sorumluluk ve görevlerini öğrenmesi, daha sonra siyasal haklara kavuşması gerektiği yer almaktadır. Çünkü Abduh, toplumsal sıçramanın ve seferberliğin yokluğunda, kendi ifadeleriyle söylemek gerekirse, “Doğu’nun, ancak adil bir sultan eliyle uyandırılabilceğini” düşünmekteydi. Mücahid, s. 247-248. Kerr ise, Abduh’un aslında parlamenter demokrasiyi desteklediğini, ancak en azından 15 yıllık aydınlanmış despot yönetiminin parlamenter demokrasiyi sağlam temeller üzerine kurmak adına gerekli olduğunu düşündüğünü ileri sürmektedir. Kerr, s. 147.

¹⁶⁹ İşcan, Abduh’un, Kur’anî değerlerin kılavuzluğunda, insanın kanun koyucu özelliğinin hâkim kılındığı bir yönetim biçimini hedeflediğini ileri sürmektedir. İşcan, Abduh’un bu yönetim biçimini halk hâkimiyetine dayandırmayı hedeflediğini, ancak bunun tesis edilmesi için belirli bir süreç içerisinde gerçekleşmesi gerektiğini şart koştuğunu ifade etmektedir. bkz. İşcan, s. 348. Kanaatimizce, İşcan, “belirli bir süreç” ifadesiyle, Abduh’un siyasal eğitim ve öğretime yaptığı vurguya gönderme yapmaktadır.

¹⁷⁰ Siyasal eğitime yönelik bu vurgu, Abduh’un, Kıta Avrupa Aydınlanma düşüncesindeki “eğitimi diktatörlük” fikrinden ne denli etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir. Schmitt’e göre, bu fikir, doğru bir eğitim ve öğretim müfredatı sayesinde halkın kendi iradesini doğru bir şekilde idrak edeceği, oluşturacağı ve ifade edeceği bir siyasal atmosfere gönderme yapmaktadır. Schmitt, bu tür bir eğitim kuramına dayanan siyasal atmosferin nihai olarak diktatörlüğe işaret ettiğini, ama aynı zamanda kuramsal açıdan demokrasinin ortadan kalkmadığını ifade etmektedir. Ona göre, bu bir geçiş sürecidir. Bu geçiş sürecinde, diktatörlük, demokrasinin tezatü anlamına gelmemektedir. Yazarın bu konu hakkındaki iddiaları için bkz. Schmitt, s. 45 ve 80.

¹⁷¹ Rıza, Tarih, cilt II, s.129 aktaran Hourani, s. 180.

şekillerde edindiği yönetim bilgisine ve siyasallaşma düzeyine bağlı olarak meşruti bir yönetimin tesis edileceğini düşünmekteydi.¹⁷²

Aslında, Abduh'un bu yaklaşımı, onun eğitim ve öğretim ıslahatına verdiği önemle açıklanabilir. Abduh, ileride daha detaylı bir şekilde hayat hikâyesine ve düşüncelerine yer vereceğimiz üstadı Afgani'nin aksine, ateşli bir devrimci ya da karizmatik bir komplocu değildi.¹⁷³ Abduh, her türlü siyasal sorunun çözümü için halk kitlelerini siyasal açıdan bilinçlendirecek, yani epistemolojik anlamda siyasallaşmalarını temin edecek özgün bir siyasal eğitim ve öğretim müfredatının oluşturulmasını talep etmekteydi. Dolayısıyla, Abduh, siyasal yeniliklere ayak uydurmanın aslî şartı olarak eğitim ve öğretim ıslahatını görmekte, bütün sorunlar gibi siyasal sorunların çözümü için de eğitim ve öğretimin bağımsız değişken olduğuna dikkat çekmekteydi.¹⁷⁴ Çünkü Abduh'a göre, siyasal eğitimin kılavuzluğuna ihtiyaç duyan zihinsel bir değişim hâsıl olmadan siyasal ıslahatın gerçekleşebileceğini düşünmek uzak bir ihtimaldir.¹⁷⁵

Dahası, Abduh, insanların siyasal içerikli bir eğitimin muhatabı olabilmeleri, başka bir deyişle siyasal hak ve hürriyetlere sahip olabilmeleri ve bunları kullanabilmeleri için üç aşamadan geçmeleri gerektiğini düşünmekteydi. Bu aşamalar, doğal, toplumsal ve siyasal varoluşlarını simgeleyen “fitrat, medeniyet ve siyaset” aşamalarından oluşmaktadır. Birinci aşama olan doğal varoluşta, insanlar, beşeri arzu ve istekleri tarafından yönlendirilmekte ve bu isteklere boyun eğmektedirler. Bu sürecin ardından gelen ikinci aşamada, insan toplulukları kendilerini muhafaza etmek ve hayatlarını sürdürmek amacıyla birtakım vasıtalarla

¹⁷² Khatab ve Bouma, s. 82.

¹⁷³ Afgani ve Abduh'un hayatını, düşüncelerini ve ıslahatçı görüşlerini konu edinen eserlerin üzerinde mutabakat sağladıkları hususlardan birisi bu iki ıslahatçının birbirine taban tabana zıt kişilik özelliklerine sahip olduğu yönündedir. Bize öyle geliyor ki, bu farklı kişilik özelliklerine sahip olma durumunu, Afgani ile Abduh'un ömürlerinin son yıllarında dinsel, toplumsal ve siyasal ıslahata yaklaşımlarında birbirinden farklı yöntem, taktik ve stratejiler izlemeleriyle açıklamak mümkündür. Bu iki ıslahatçı, Paris'te ortaklaşa çıkardıkları “el-Urvetu'l Vuska” adlı gazetenin son sayısının 17 Ekim 1884 tarihinde yayımlanmasından sonra bir daha asla bir araya gelme şansı bulamamışlardır. Bu tarihten sonra, Beyrut'taki sürgün hayatına geri dönen ve Mısır'a döndüğü 1899 tarihine kadar orada ikamet eden Abduh, her türlü ıslahatçı girişimin merkezine eğitim ve öğretimin yerleştirilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Nitekim Abduh, Mısır'a dönmesinin akabinde ıslahat işini gerçekleştirmek amacıyla İngilizlere yakın durmuş; dinsel, toplumsal ve siyasal alanlardaki ıslahatın askeri-siyasal araçlarla gerçekleştirilmesi yerine önce bu alanlarda tam teşekküllü bir eğitim ve öğretimin tedarik edilmesi zorunluluğuna dikkat çekmiştir. Afgani, Abduh'un benimsemiş olduğu bu farklı ıslahatçı tavırdan son derece rahatsız olarak onu şiddetli bir şekilde eleştirmeye başlamıştır.

¹⁷⁴ Mücahid, s. 238.

¹⁷⁵ Siddîkî, s. 136.

ihtiyaç duymaktadırlar. İşte belirli vasıtalara duyulan ihtiyaçlar, insan topluluklarını bir araya getirmekte, böylelikle medenî bir yapıya doğru ilerleyen toplum hayatı şekillenmeye başlamaktadır. Bu noktadan itibaren, insanlar, medenî bir toplum hayatının ihtiyaç duyacağı düzenlenmeler için belirli kurumları oluşturma arayışı içerisine girmişlerdir. Bu kurumların teşekkülüyle birlikte, insanlar, toplum karşısında kendi konumlarını belirlemeye çalışırlar. İnsanın toplum karşısında kendi konumunu belirleme girişimiyle birlikte toplum, siyasal varoluşu simgeleyen son aşamaya evrilmiş olur. Bu aşama içerisinde bulunan toplumlar için siyasal hak, hürriyet ve sorumluluklar kaçınılmaz hale gelir. Abduh, ancak bu son aşamaya ulaşmış toplum bireylerine siyasal hak ve hürriyetler tanınmadan önce, onların siyasal yönden eğitilmesini şart koşturmaktadır.¹⁷⁶

Bir anlamda İslam dünyasındaki Batılı siyasal değer ve kurumları aynen taklit etme taraftarlarına yönelik bir uyarı olarak değerlendirilebilmesi mümkün olan bu satırlar, Abduh'un siyasal olanın kavranışına yönelik özgün tarafını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Abduh, bu tür bir girişimde bulunulmadığı müddetçe en iyi siyasal rejim ya da yönetim biçimi tesis edilse bile, İslam dünyasının iç çöküşünün ve gerilemesinin durdurulamayacağını düşünmekteydi. Bu yüzden halka kendi kendini yönetme hakkı tanınmadan önce, özgün bir siyasal eğitim verilmeliydi. Başka bir deyişle, Abduh, Müslüman zihnin radikal ve devrimci yöntemler vasıtasıyla siyasallaşmasındansa, -ki bu tür bir siyasallaşma onun için toplumsal değerleri yıkıcı ve tahrip edici özelliklere sahipti- İslami düşünce ve ahlakla yoğrulmuş siyasal eğitim aracılığıyla siyasal bilince kavuşmasını arzulamaktaydı. Bu nedenle, Abduh, 1882 tarihinde İngiliz ve Fransız sömürgeciliğine ve Hidiv Tevfik'in istibdadına karşı milliyetçi ve meşrutiyetçi bir ayaklanma şeklinde zuhur eden Urabi Paşa hareketinin ulaşmak istediği hedefler ile kendi siyasal hedefleri arasında ortak yönler olduğunu düşünse ve hedef bakımından bu hareketi desteklemiş olsa bile, bu tür uzun soluklu siyasal hedeflere ulaşmak için aceleye getirilmiş, yani devrimci unsurları beraberinde taşıyan hareketlerin yöntemini onaylamamaktaydı. Urabi Paşa, meşrutiyetçi siyasal hedeflere askeri-fiziksel güç sayesinde ulaşabileceğini düşünmekteyken; Abduh, aynı hedeflere sivil-siyasal yöntem ve yönetimlerle ulaşmanın daha sağlıklı ve kalıcı olduğuna inanmaktaydı.¹⁷⁷

¹⁷⁶ İşcan, s. 350-351.

¹⁷⁷ İşcan, s. 48.

Dahası, Abduh'a göre, kendine özgü ilkeleri bulunan ideal İslami yönetimin, nasıl adlandırılması ve tanımlanması gerektiği önem arz etmemektedir. Asıl olan bu ilkeleri yerine getirmeyi taahhüt eden yönetimin birbirini izleyen ve hazırlayan adımlarla oluşturulması gerektiğiydi. O halde, siyasal eğitim kademeli bir şekilde ilerlemeli ve halkı, kendisini temsil eden bir yönetim sistemi için hazır hale getirmeliydi.

Bu yüzden, Abduh, ister dinsel ister siyasal konularla ilgili olsun halkın cehaletine dikkat çekmekte; özgün bir eğitim ve öğretim müfredatı oluşturulmadığı sürece bu konularda ilerleme sağlanamayacağını ve İslam dünyasının iç çöküşünün durdurulamayacağını belirtmekteydi. Öyle ki, Abduh, "Tevhid Risalesi" adlı eserinde ileri sürdüğü tezleri neden renkli tabirlerle süslemediği ve çalışmasını bir tür retorik gösteresine dönüştürmediğinin gerekçelerini ifade ederken, temel olarak iki noktaya işaret etmektedir: Halkın aklı, bu tür renkli tabirlerle örülü tezleri anlamaktan aciz iken; seçkinler de, taklit hastalığına yakalanmışlardır.¹⁷⁸ Abduh, halk ve seçkinlerin o dönemdeki zihinsel ve bilişsel durumundan hareketle mükemmel ya da ideal bir siyasal rejim ya da yönetim biçiminin aceleci bir şekilde tesis edilmesi yerine halkın siyasallaşma düzeyini artıracak, siyasal eğitim ve öğretim müfredatının oluşturulmasını uygun bulmaktaydı. O halde, halkın, siyasal bilincini üzerinde derin tesiri bulunan geleneksel bilgi edinme ve eğitim yöntemi olan taklidi reddetmek gerekmektedir.

Abduh'un bu alanda arkasında bıraktığı düşünsel miras 20. yüzyıl İslam siyasal düşüncesini her yönüyle etkilemiştir. O, hilafetin seküler bir kurum olduğu yönündeki iddiasıyla, bu çalışmanın ikinci bölümünde düşüncelerine yer vereceğimiz Ali Abdurazzık'ın siyasal otorite ve hâkimiyetle ilgili iddialarına entelektüel zemin hazırlamış; halkın kendi kendini yönetmeden evvel, özgün bir siyasal eğitime ihtiyacı olduğu aksiyomuyla, İhvan hareketinin kurucusu Hasan el-Benna'nın toplumsal-siyasal eğitimle ilgili temel tezlerinin şekillenmesine kılavuzluk etmiş ve o ve diğer modern ıslahatçıların despotik yönetime yönelik eleştirileriyle, son yıllarda İslam düşüncesinde demokrasi ve sivil toplum tartışmalarının en önemli kuramcılarında siyasal aktivist ve Tunus Nahda Hareketi'nin kurucusu Raşid

¹⁷⁸ Abduh, 1966, s. 66; 1986, s.117-118.

Gannuşi'nin takdirine mazhar olmuştur.¹⁷⁹ Abduh ve diğer modern ıslahatçı düşünürlerin entelektüel gayretini takdir eden Khatab ve Bouma, onların arkalarında bıraktığı düşünsel miras sayesinde daha bir yüzyıl öncesine kadar kâfirlikle damgalanmadan söz konusu edilmesi mümkün olmayan demokrasi ve parlamenter yönetim gibi bazı siyasal fikirlerin, İslam düşüncesi içerisinde tartışılmasına ve araştırılmasına zemin hazırlandığını düşünmektedirler.¹⁸⁰ Benzer bir şekilde, İnalet'e göre, Abduh ve Rıza gibi modern ıslahatçıların eserlerinde konu edindiği toplumsal-siyasal ve hukuksal reform talepleri kısa vadede ehemmiyetsiz görünmüş olsa bile, uzun vadede bu alanlarda gerçekleştirilen reformlarda dolaysız katkıları olduğu inkâr edilemez.¹⁸¹

Gerçekten de Abduh, 20. yüzyıl İslam siyasal düşüncesinde filizlenmeye başlayan demokrasi ve sivil toplum gibi liberal değerlerin tartışılmasına entelektüel zemin hazırlayan düşünürdür. Daha doğru bir ifadeyle, Abduh, taklide yönelik eleştirileriyle Ortaçağ İslam siyasal düşüncesinin kökenlerine saldırmaya başlamış; böylelikle, otantik ve öze-dönüşçü İslam söylemiyle yeni bir entelektüel zemin oluşturmaya çalışmıştır.¹⁸² Bu yeni entelektüel zemin, otantik İslam ile modern siyasal düşüncenin ürettiği en etkili yenilik olan demokrasinin uzlaştırıldığı ve özdeşleştirildiği kesişim noktasıdır. Çalışmanın ikinci bölümü, İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kavramsal tezahürlerin, modern siyasal düşünceye içkin kavramlarla uzlaştırılması ve özdeşleştirilmesi konusuna hasredildiği için şimdilik böyle bir girişimin olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Bu bağlamda, Abduh, tek yönlü bir şekilde dinsel düşüncesinin reforma tabi tutulmasını ve onun akılsal temellerle uyumluluk göstermesine vurgu yapmakla yetinmemekte, aynı akılsal temellere dayanarak Mısır özelinde İslam toplumlarının toplumsal-siyasal yönlerini ıslah etmeye uğraşmaktaydı.¹⁸³

¹⁷⁹ Azzam S. Tamimi, *Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*, çev. Ayşe Yönkül, Hece Yayınları, Ankara, 2016, s. 81-91.

¹⁸⁰ Khatab ve Bouma, s. 70.

¹⁸¹ İnalet, 2008, s. 126.

¹⁸² Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 64.

¹⁸³ İnalet, 1991, s. 133.

1.1.3. Siyasal Konformizmi Pekiştiren Tasavvufa Yönelik Tepki

Tasavvufun, İslam'ın erken dönemlerinde ortaya çıktığı bilinmektedir.¹⁸⁴ Corbin, asketik karaktere sahip misyoner bir hareket olan tasavvufun, İslam çerçevesi içinde mistik bir din anlayışının tezahürü olarak ortaya çıkan “manevi bir olgu” olduğunu düşünmektedir.¹⁸⁵ Ancak, Corbin'in “manevi bir olgu” şeklinde tanımladığı tasavvufun, İslam siyasal düşüncesi ve pratiği üzerinde etkin bir rol oynadığı bilinmektedir.¹⁸⁶ Özellikle 12. ve 13. yüzyıllar itibariyle İslam dünyasının neredeyse tüm bölgelerinde tarikatleşerek, öğretisel bir etkinliğe ulaşan tasavvufun, “manevi bir olgu” olma özelliğini aştığını söylememiz gerekir.¹⁸⁷

En azından tarikatleşmeden önceki haliyle salt ruhanî bir akım olarak tasavvufun,¹⁸⁸ vecde gelme transları, veli/evliya mezarlarına gösterilen muazzam hürmet ve dünyevi işlerle ilgili olarak cebr söylemine ya da öğretisine sıkı sıkıya bağlanma özelliğini,¹⁸⁹ onun senkretik ve eklektik karakteriyle açıklamak mümkündür.¹⁹⁰ İslam, tasavvufun senkretik ve eklektik karakterinden dolayı öğretileri itibariyle geniş anlamda dünyevi, dar anlamda siyasal olmadıkları iddia edilen erken dönem Hristiyanlık ve Budizm dinleriyle uzlaştırılmaya bile

¹⁸⁴ Fazlur Rahman, tasavvufun çekirdeğini oluşturan zühd hayatının İslam'ın erken döneminde ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ona göre, bu zühd hayatının itici gücünü; Haricilerin doğurduğu siyasal çatışma ortamına bir tepki olarak ortaya çıkan “inzivaya çekilme” siyasası ile Emevilerle birlikte İslam toplumunda hâkim olmaya başlayan lüks ve dünyevi zevklere ulaşma gayesine karşılık Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemindeki dinsel hayatın yeniden tesis edilmesini talep eden Hasan Basrî gibi simaların etkileri oluşturmaktadır. bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 11. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 194-195. Fazlur Rahman, daha önce atıfta bulunduğumuz başka bir çalışmasında, tasavvufun, kısmen mevcut siyasal duruma, kısmen de fıkıh ve kelim sistemlerine bir tepki olarak 8. yüzyılda doğduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu ilk haliyle tasavvuf, Sünni akideye karşı başlatılan ikinci büyük toplumsal-siyasal muhalefet hareketinin -ilki bir mezhep haline gelmeden önce Şia id-temsilcisiydi. Yazarın bu çalışması için bkz. Fazlur Rahman, 2000, s. 633. Tasavvufun yayılmasıyla ilgili olarak Fazlur Rahman'ın açıklamasına benzer bir açıklama yapan Mardin'e göre, İslam yayıldıkça onun muhtelif şekillerine tamamen uymayanlar, söz konusu uyumsuzluklarının cevabını ortodoks İslam dışında kişinin ve grupların yorumlarına açık olan mistisizmde ve onun örgütlenmiş şekli olan tasavvufta bulmuşlardır. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 18. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 91-92.

¹⁸⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemî, 11. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 330.

¹⁸⁶ Black, s. 132.

¹⁸⁷ Smith, tasavvufun söz konusu yüzyıllardan itibaren İslam dünyasının neredeyse tüm bölgelerine yayılmasının ve etkili olmasının temel nedenlerinden birisi olarak hegemonik siyasal bir gücün var olmayışını görmektedir. Smith, s. 34. Benzer bir şekilde, Ocak da, Müslümanların, Moğol istilasıyla Abbasi İmparatorluğu'nun yıkılması üzerine, kendilerini müthiş bir karamsarlığın içinde bularak, kurtuluşu metafizik âlemin gizemli kapılarını açan tasavvufta aramaya başladıklarını ifade etmektedir. bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu”, *İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 38.

¹⁸⁸ Kurtoğlu, s. 60.

¹⁸⁹ Siddiki, s. 30.

¹⁹⁰ Esposito, s. 35.

çalışılmıştır.¹⁹¹ Bu her iki dinsel sistemin, insanın kurtuluşuna ilişkin olarak ileri sürdükleri iddialar arasında temelde farklılıklar olmakla birlikte, insanın iradesizliği ve yetersizliği noktasında hemfikir oldukları bilinmektedir. Dahası her ikisi birden, daha sonra tasavvufi miras üzerinden İslam kültürüne intikal eden başarısızlık ve mağlubiyet psikolojisinin temellendirildiği kendine özgü bir zühd hayatını teşvik etmektedir.¹⁹²

Her büyük dinsel sistemin, insanın ve evrenin tabiatı ve mahiyeti hakkında ortaya attığı temel varsayımlarla başladığını ifade eden İkbâl'e göre, Hristiyanlığın tutamak noktası, insandan insana ve bütün insanlığa sirayet eden ilk günah öğretisiyken; Budizm'in psikolojik kalkış noktası, evrenin teşekkülüne yerleştirdiği ve tayin edici bir unsur olarak gördüğü çiledir. Hristiyanlık, ilk günah öğretisinden hareketle dünyanın ve dünyevi hayatın günah lekesini taşıdığını; Budizm ise, bir ferdîyet olarak kabul edilen insanın, çilenin doğal güçlerine karşı çaresizliğini vurgulamaktadır. Budizm'in öğretilerine göre kurgulanan bu çaresizlik, ferdî zihin ile çile arasında sürekli ve kalıcı bir şekilde devam eden, çözümlenmesi imkânsız olan bir ilişkinin ifadesidir. Çilenin mutlaklığı karşısında, ferdî zihnin gerçekleştirebileceği ya da yapabileceği herhangi bir eylem olmadığından dolayı hareketsiz kalması kurtuluşa giden yoldur.¹⁹³ Bu hareketsiz kalma durumu, biraz önce ifade ettiğimiz başarısızlık ve mağlubiyet psikolojisinin temellendirildiği, zühd hayatına davet eden dinsel sistemin benimsenmesi gerektiğine yönelik bir işarettir.¹⁹⁴ Bu yüzden, Budizm, kurtuluşu, "ben" in kınanması ve lanetlenmesi ile bu dünyadan uzaklaşılmasına bağlamaktadır. Benzer bir şekilde, Hristiyanlık da, insanın günahkârlığı anlayışından hareketle ruhların selameti için dünyadan uzaklaşılması yönünde telkinlerde bulunmaktadır.¹⁹⁵

Erken dönem Hristiyanlığın'da ve Budizm'de görülen ilk günah ve çile öğretileri, insanın iradesizliğine ve yetersizliğine yaptıkları vurguyla, tasavvufi miras kanalıyla İslam üzerinde derin tesirler bırakmışlardır.¹⁹⁶ Öyle ki, tasavvuf mührünü

¹⁹¹ Black, s. 133.

¹⁹² Muhammed İkbâl, *İslam Düşüncesi*, der. ve çev. Yusuf Kaplan, 4. Baskı, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2008, s. 49-50.

¹⁹³ İkbâl, s. 50.

¹⁹⁴ Black, s. 133.

¹⁹⁵ İkbâl, s. 50.

¹⁹⁶ Elbette Kur'an açık bir şekilde ilk günahın affedildiğini belirttiği için mutasavvıflar, bu günah iddiası hakkında sessiz kalmakla birlikte, onun yerine "korku" söylemini yerleştirmek zorunda kalmışlardır. O halde, insanın neden korktuğunu da sormamız gerekir: Mutasavvıflar, tövbe

taşıyan İslami epistemoloji ile Hristiyan mistisizmi ve Hint bilgeliği olarak bilinen gnostisizm (irfaniye) arasında bir özdeşlik bağı kurulmuştur.¹⁹⁷

Nasıl ki, ilk günah öğretisi, son derece önemli dinsel ve siyasal sonuçlara yol açarak, insanın kendi kaderini tayin etmesini imkânsızlaştırmış, onun bütün hayatını haricî bir otoriteye tabî kılmışsa, tasavvuf da, Hristiyan mistisizmi ve Hint bilgeliği olarak bilinen gnostisizm (irfaniye) ile kurduğu ilişki sonucunda dünyevi-siyasal bilgi alanını muğlaklaştırarak, bu alan üzerinde özneyi kişiliksizleştiren ve yok sayan mevcut haricî otoritenin meşruiyetini pekiştirmiştir.¹⁹⁸

Bu yolla, İslam düşüncesi üzerinde normatif karakter kazanan iki unsur belirleyici olmuştur. Birinci unsur, halk arasında popülaritesi yaygınlaşan ve buna bağlı olarak toplumsal örgütlenme ağı genişleyen tasavvufî İslam'ın, takipçilerine dünyevi hayata, hatta siyasal ve kamusal işlere karşı kayıtsız ya da olumsuz bir tavır alışı emrettiği yönündeki görüşün benimsenmeye başlanmasıdır.¹⁹⁹ Zira tasavvuf, ekstatik ayinleri sayesinde dünyevi sorunlardan uzaklaşmanın, siyasal ve toplumsal krizlerden kaçışın yolu olarak görülmekteydi.²⁰⁰ Böylelikle, Kur'an'ın tevekkül kavramı, dünyayı ve buna bağlı olarak dünyevi hayat dairesi içerisinde yer alan tüm işleri reddetme ya da en azından tedbiri terk ederek geleceğe dair plan ve program yapmadan uzak durma biçiminde ortaya çıkan aşırı bir öğretiye dönüştürülmüştür.²⁰¹ Sabır kavramı ise, zalim yöneticiye karşı bile, itaat etme yükümlülüğünü vaaz eden bir öğreti tarzında takdim edilerek, bu dünyada ideal yönetimi tesis etmenin imkânsız olduğunu tescil etmiştir.²⁰² İkinci unsur, tasavvufun muazzam katkısıyla “yenilik” ile

makamının tasavvuf ehli olma açısından ilk makam olarak gördükleri için insanın ahireti kazanması için sürekli bir tövbe seansı içerisinde olmaları gerektiğini düşünmektedirler. İşte bu tövbe seansları, insanın günahkâr oluşuna işaret etmekle birlikte, ahirete yönelik kesin bir korkuyu da beraberinde getirmektedir. Tasavvufa yönelik eleştirel bu iddialar için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı: Arap Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*, çev. Muhammet Çelik, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016, s. 587-594.

¹⁹⁷ Öte yandan Garaudy, tasavvufun kaynağı olarak Kur'an'ı görmekte ve onun Hristiyan mistisizmi ya da Hint bilgeliğinden doğmuş olmadığını ileri sürmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, 10. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2015, s. 29-43.

¹⁹⁸ Sıddıkî, s. 38.

¹⁹⁹ Smith, s. 37.

²⁰⁰ Ocak, s. 57.

²⁰¹ Sıddıkî, s. 30.

²⁰² Gibb, s. 115.

“sapkınlık” arasında bir bağ kurularak, tek bir kelimenin -bid’at- her iki anlamı da karşılar hale getirilmiş olmasıdır.²⁰³

Nihayetinde, tasavvufun tevekkülü, sabrı, kaderciliği ve dinginliği teşvik edişi, Ortaçağ İslam düşüncesini derinden etkilemiştir. Çünkü yukarıda sıralanan iki belirleyici unsur, bilinmeyen ve bilinmesi mümkün olmayan alanı genişleterek; kozmik, doğal ve beşerle ilgili işlerin sırrına Allah’ın veya Allah’ın temsilcisi olan halife-sultanın vakıf olduğuna dikkat çekmekteydi.²⁰⁴ “İnsan/halk” kelimesi, epistemolojik bir tarzda kullanılarak; yöneticiler, düşünürler ve filozoflar ile bir karşıtlık ilişkisi içerisine sokulmakta, soyut kuramsal gerçekliği anlama kudretsizliğinden dolayı olumsuz çağrışımları içerisinde barındırmaktaydı.²⁰⁵

Böylelikle, “insan/halk”, başka bir deyişle avam tarafından bilinmesi mümkün olmayan siyaset işinin bir hanedana, klana ya da aşirete tevdi edilmesini meşru gösterme adına tasavvuf önemli bir araca dönüştürülmüştür.²⁰⁶ Felsefi bir dil kullanarak söylemek gerekirse, tasavvuf aracılığıyla siyasal olanın kavranılış ve algılanış tarzı, episteme anlamında bilince içkin olan bilgi olarak değil, bilinçten bağımsız ve bilinci aşan gnosis bilgi kategorisi içerisinde ele alınmaktaydı. Hanefi’nin ifadeleriyle, tasavvuf, “ilmin olmadığı yerde başka bir ilim”, “bilginin az bulunduğu yerde de başka bir bilgi” tercih ederek, dünyevi ve siyasal olanı ledünni bilgi üzerine kurmayı hedeflemekteydi.²⁰⁷

Tüm bu söylediklerimizden sonra, tasavvufun tarihsel-siyasal bağlam içerisinde meşrulaştırılmasına yönelik çabalar hakkında bir iki noktaya temas etmemiz gerekli gibi görünmektedir. Çünkü Câbirî’nin belirttiği üzere, gerileme ve çöküş dönemine girilmediği, hatta fetihler yoluyla “dünya medeniyeti” olma yolunda ilerlendiği bir zamanda, yani İslam’ın erken dönemlerinde dünyayı elinin tersiyle iten birtakım ahlaksal ve düşünsel akımları bünyesinde toplayan tasavvufun ne zaman, nasıl ve neden ortaya çıktığını anlamamız gerekir.²⁰⁸ Bu anlayış sayesinde modern ıslahatçıların tasavvufî mirası neden reddettiklerini ve bu mirasın hangi tür olumsuz siyasal nitelikleri içerisinde barındırdığını kavramış olacağız.

²⁰³ Black, s. 135.

²⁰⁴ Evkuran, s. 228-229.

²⁰⁵ Hanefi, s. 14.

²⁰⁶ Black, s. 133-135.

²⁰⁷ Hanefi, s. 18.

²⁰⁸ Câbirî, 2016, s. 544.

Belirtmek gerekir ki, başlangıçta Sünni otoriteler tasavvufa kuşkuyla yaklaşmış olsalar bile,²⁰⁹ resmî olarak onu heretik ilan etmeye yanaşmamışlardır.²¹⁰ Bunun en önemli nedeni, tasavvufun siyasal açıdan itaatkâr ve pasifist bir karaktere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.²¹¹ Çünkü Haçlı saldırılarına karşı siyasal statükonun konsolide edilmesi ve meşrulaştırılması rolünü üstlenen Sünni öğretiyeye karşı, başta Şia olmak üzere diğer mezheplerden yöneltilen dinsel söylem içerikli toplumsal-siyasal muhalefet hareketleri İslam dünyasının pek çok bölgesinde son derece etkili olmuştu. Nitekim Sünni öğretisi, bir yandan Haçlı saldırılarına karşı koyabilmek, diğer yandan ise Şia ve diğer mezheplerin -ki bu mezhepler bir anlamda “beşinci kol” a dönüştürülmüştü- toplumsal-siyasal muhalefet hareketlerinin etkisini azaltmak ve direncini kırabilmek amacıyla yeni bir ideoloji olarak sabır, kanaat, tevazu, tevekkül, rıza ve zühd gibi kavramlar temelinde öğretisel bir etkinliğe kavuşan tasavvufu ilk elden yardıma çağırmıştı.²¹² Ancak, halen cevaplanmayı bekleyen bir soru bulunmaktadır. Neden Sünni öğretisi, “beşinci kol” a dönüştürülen muhalefete karşı tasavvufun yardımına ihtiyaç duymaktaydı? Söz konusu sorunun cevabını ilk elden sürekli yardımımıza koşan Câbirî’nin kılavuzluğunda bulabiliriz.

Câbirî’nin ifade ettiği üzere, Şia ile tasavvuf arasındaki ilişki bir rekabet ilişkisine dayanmakta,²¹³ dolayısıyla da tasavvuf, Sünni öğretisi tarafından Şia’ya karşı kullanılabilme potansiyeline sahipti. Öyle ki, mutasavvıflar, Abbasiler döneminin ilk günlerinden itibaren Şia’ya karşı onun kendine özgü kıldığı batınî silahı kullanarak, ona karşı mücadele etmekte ve Şia’nın siyasal karakterden soyutlanarak salt dinsel bir karaktere bürünmesi gerektiğini iddia etmekteydiler. Çünkü mutasavvıflar, zalim bile olsa, yöneticiye karşı silahlı mücadeleye katılmanın ve onun hak etmiş olduğu

²⁰⁹ Smith, s. 37.

²¹⁰ Mardin, Osmanlı Devleti örneğinden hareketle zamanla Sünni düşünce ile tasavvuf arasında bir mütakere yapıldığını ifade etmektedir. Ona göre, kurumsal kimlik kazanan her iki yapı arasındaki işbirliği, ikisinin de devlet mekanizmasının bir parçası olarak iş görmesinde ortaya çıkmıştır. Devlet mekanizması altında, devletin din ve kültürünü halkın kültürüne bağlayan bir ağ oluşmuştur. Mardin, 2010, s. 92-93.

²¹¹ Kurtoğlu, s. 60; Sıddikî, s. 37.

²¹² Hasan Hanefî, “Liberalizm Eş’ari Mısır’da Başarılı Olamadı”, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014, s. 73. Fazlur Rahman, ilk olarak 11. yüzyılda Gazali’nin tasavvufu, Sünni akideyle terkip ederek, onu Sünni ideale ulaşmak için bir yöntem olarak kullandığını belirtmektedir. Fazlur Rahman, bu sayede tasavvufun Sünni İslam’ın bir parçası haline getirildiğini ileri sürmektedir. bkz. Fazlur Rahman, 2000, s. 633-634.

²¹³ Corbin, Şia ile tasavvuf arasındaki ilişki bakımından Câbirî ile aynı noktada durmasa da, Şii dünyasında tasavvufa karşı inkâra çok yaklaşan bir kapalılık, kararsızlık tutumu görüldüğünü ifade etmektedir. Corbin, s. 331.

itaati göstermemenin doğru olmayacağını düşünmekteydiler.²¹⁴ Böylelikle, tasavvufun kendine özgü apolitik ve pasifist karakteri,²¹⁵ bir taraftan Sünni öğretinin statükonun selameti için birlikte çalışabileceği bir ortak; öte taraftan da öğretisel etkinliğini pekiştirebileceği bir yardımcı kuvvet olarak görülmekteydi. Şia ve Haricilerin aksine, tarihin ve toplumun olumlanması üzerine kurulu olan Sünni öğretisi, bu amacı gerçekleştirebilmek adına konformist bir siyasal teoloji geliştirmek zorunda kalmıştı.²¹⁶

Böylesine girift bir siyasal atmosferin içerisinde, “Sünni meşruiyeti”²¹⁷ kazanan tasavvufî hareketler,²¹⁸ mehdi kuramında karşılığı bulan bir ahiretçilik öğretisini, popüler İslam olarak ifade edilen bir tarzda sunabilmişlerdi.²¹⁹ Siyasal alanın yöneticilere bırakıldığı, ahiretin ise kitlelere terk edildiği bir düşünce yapısı, neticede avamın “ahirette dirilişi bekleyerek dünyadaki ölümüne”²²⁰ davetiye çıkarmaktaydı. Tasavvufî düşüncenin etkisi altında kalan İslam’ın bu tür bir kalıp içerisinde kitlelere sunulmasıyla amaçlanan, kolektif zihnin siyasal intiharını hızlandırmak ve gerçekleştirmektir.²²¹ Çünkü Peygamber’in vefatından Sünni öğretinin tam teşekkülüne kadar geçen süre boyunca, Müslüman zihnin keskin kutuplaşma ekseninde cereyan eden aşırı bir siyasallaşmaya maruz kaldığı bilinmektedir.²²²

Bu aşırı siyasallaşmanın törpülenmesi gerekliliğine yönelik toplumdaki itidal taraftarları -daha sonra Ehl-i Sünnet adını alacak olan ekol- zühd ve ibadete yönelerek, lüks ve şehvet düşkünlüğünü kınamayı çağıran tasavvufî öğretime yakın durmaya başlamışlardır.²²³ Nitekim zühd ve ibadete yönelme ya da lüks ve şehvet

²¹⁴ Câbirî, 2016, s. 557.

²¹⁵ Sıddıkî, s. 30.

²¹⁶ Evkuran, s. 39.

²¹⁷ Câbirî, 2016, s. 557.

²¹⁸ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, 5. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 101.

²¹⁹ Fazlur Rahman, Mehdi kuramının tasavvufa, Hristiyanlık mührü taşıyan Şia kaynakları tarafından taşındığını ileri sürmektedir. Ona göre, siyasal iktidarı ele geçirme teşebbüsünde başarısızlığa uğrayan Şia, 8. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mehdi-i Muntazar (Beklenen Mehdi) fikrini ortaya atmıştır. Bu fikir, biraz önce değindiğimiz üzere, ilerleyen yüzyıllarda Sünni otoriteler ile tasavvuf arasında zaruret temeline dayalı olarak kurulan ilişkinin etkisiyle ve İslam’ın vaaz ettiği ideal standartların pratiğe tekabül etmemesiyle Sünni öğretisi içerisinde de yer almaya başlamıştır. bkz. Fazlur Rahman, 2014, s. 199-201.

²²⁰ Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s. 49.

²²¹ Afgani ve Abduh, s. 109.

²²² Evkuran, s. 39.

²²³ Smith, s. 38.

düşkünlüğünden uzak durma sadece ahlaksal ve dinsel bir temenni değil, ama aynı zamanda Hz. Osman'ın öldürülmesinden itibaren görülen taraf olma yerine fitneden uzak durmak amacıyla her ne şekilde olursa olsun iktidarı ele geçirene karşı gösterilmesi istenilen mutlak itaat çağrısını da beraberinde taşımaktaydı.²²⁴ Söz konusu mutlak itaat çağrısı, İslam'ın siyasallaştırılması sürecine “katkısı olmadığı ileri sürülen”²²⁵ tasavvuf sayesinde gerçekleştirilebilirdi.²²⁶

Örneğin Hanefî, Haçlı saldırıları karşısında başta İslam'ın delili, kanıtı anlamına gelen “Huccet-ul-İslam” sıfatıyla anılan Gazali²²⁷ olmak üzere pek çok âlimin, ilahi iradenin tecellisi olarak takdim edilen ve zalim bile olsa itaat edilmeyi hak eden sultanın yönetimine destek olmaya çağıran Eş'ari ekolüne²²⁸ bağlanma çağrısı yaparak, Sünnî öğretiyile tasavvuf arasında belirli bir izdivacın kurulmasına yardımcı olduklarını ileri sürmektedir. Ona göre, özellikle Gazali'nin pratik siyasal kaygılardan dolayı yaptığı çağrı, saltanat ideolojisini onurlandıran Eş'arilik ile dünyevi hayat dairesi içerisindeki tüm konularda halkı mutlak itaate teşvik eden tasavvufun kaynaşmasına zemin hazırlamıştır.²²⁹ Bu konu hakkında Hanefî ile aynı noktada duran Câbirî, Gazali'nin Eş'ari ekolünden ve mutasavvıflardan hareketle cebr, tevekkül ve mutlak itaat düşüncelerini temellendirdimekle yetinmediğini ifade etmektedir. Câbirî'ye göre, Gazali'nin günümüzde de şöhreti halen devam eden “İhyâu ulûmi'd-dîn” adlı kitabı, tasavvufî meselelerin çözümünü Eş'ari ekolünün

²²⁴ Çünkü Fazlur Rahman, tasavvufun ortaya çıkmasındaki unsurlardan birisi olarak siyasal çekişmelerin neden olduğu iç savaşları görmektedir. Ona göre, söz konusu iç savaşlardan dolayı Müslümanlar arasında toplumdan kopma derecesine varan aşırı bir ferdiyetçilik ve koyu bir zühd hayatı ortaya çıkmıştır. Fazlur Rahman, 2013, s. 71-72.

²²⁵ Bu iddia için bkz. Kurtoğlu, s. 60.

²²⁶ Fazlur Rahman, 2013, s. 103.

²²⁷ Corbin, s. 318.

²²⁸ Eş'ari'nin, Sünnî paradigmayı belirleme noktasındaki tarihsel başarısına dikkat çeken Evkuran'a göre, onun Allah'ın sıfatları ve insanın fiileri arasındaki ilişkiye dayanarak geliştirdiği teolojik kuram sayesinde Sünnî zihniyet yapısı iktidar karşısında itaat eden ve teslim olan bir kalıba yerleşmiştir. Çünkü onun teolojik anlamda Allah ile insan arasında kurduğu, teosentrik, otoriter, güç ve kudret ilişkisinin bir benzeri siyasal alanda yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiye dönüştürülmüştür. Allah ile insan arasında adalet ve sevgi yerine salt güç ve kudret üzerine kurulan bu ilişki tarzının siyasal alana yansımaları doğal olarak hiyerarşik ve otoriter nitelikte olmuştur. Dolayısıyla, Sünnî düşünce geleneği açısından, itaat ve teslimiyet kültürünün oluşma ve pekişme sürecinde Eş'ari ekolün göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir payı olduğu görülmektedir. bkz. Evkuran, s. 223-229.

²²⁹ Hanefî ve Câbirî'nin tasavvuf ile Sünnî İslam arasında kurulduğunu iddia ettikleri birliktelik ilişkisine Smith karşı çıkmaktadır. Smith, tasavvuf ile Sünnî İslam'ın benimsedikleri dünya görüşünün (*Weltanschauung*) çok farklı olduğunu ileri sürmektedir. Smith'e göre, tasavvuf toplumdan ziyade bireye, tarihsel olandan ziyade sonsuza, Allah'ın güç ve otoritesinden ziyade sevgisine ve inananın amelinden ziyade niyetine vurgu yaparken; Sünnî İslam tam aksine toplumsal ve tarihsel olana, Allah'ın mutlak kudretine ve inananların amellerine dayanan bir öğretiye sahiptir. Smith'in bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. Smith, s. 37.

kelami görüşleriyle temellendirmek suretiyle görüş farklılıklarının doğal karşılanabileceği bütün alanlarda “tek bir düşünce”yi tahkim etmiştir. “Tek bir düşünce”nin tahkimi, beraberinde hakikatin keşfedildiği anlayışını getirmiş, bunun sonucunda da “ihtilafın ölümü” ve “içtihat kapısının kapanışı” ilan edilmiştir.²³⁰

Yukarıdaki malumat yığınının sonra, modern ıslahatçıların tasavvufa hangi gerekçelere dayanarak karşı çıktıklarını tam olarak kavrayabileceğimiz bir noktaya ulaşmış olduk. Hanefi, Eş’arilik ile tasavvuf arasında kurulan kaynaşma ya da izdivacın modern ıslahatçı düşünürlerin girişimleri sayesinde bozulmaya çalışıldığını, özellikle Abduh’un, Eş’ariliğin tevhid prensibi ile Mu’tezile’nin adalet prensibini benimseyerek, orta yolu tutmaya çalıştığını ifade etmektedir.²³¹ Câbirî ise, Müslümanların, Allah’ın dosdoğru yolunu ihmal ettikleri için Allah tarafından Haçlılar aracılığıyla cezalandırıldığını düşünen mutasavvıfların, modern dönemde de aynı misyonun yine Allah tarafından sömürgeci güçlere tevdi edildiğini iddia ederek, İslam ülkelerinin talan edilmesini dinsel açıdan gerekçelendirmeye, hatta rasyonelleştirmeye çalıştıklarını; bu yüzden onların dinsel gerekçelendirme ve rasyonelleştirme faaliyetleri karşısında modern ıslahatçıların tarikatlarla mücadele şeklinde ortaya çıkmış olmalarının bir tesadüf olarak görülemeyeceğini düşünmektedir.²³²

Aslında, tasavvufun apolitik siyasal tavrına yönelik ilk ciddi eleştiri pre-modern ve modern ıslahatçı akım için “babalık” rolüne layık görüldüğünü belirttiğimiz İbn-i Teymiye tarafından getirilmiştir. İbn-i Teymiye, Haricilik, Mu’tezile ve Şia gibi toplumsal-siyasal muhalefet hareketlerine karşı Sünni akideyi kristalize edip, formüle etmeye katkıda bulunan “Ehl-i Hadis”in kurucusu Ahmed bin Hanbel’in sıkı bir takipçisiydi. Her ne kadar İbn-i Teymiye, Ahmed bin Hanbel’in takipçisi ve Sünni İslam’ın tipik bir temsilcisi izlenimi veriyor olsa bile, ihtilaflar ve mezhepler zuhur etmeden önceki haliyle dine ve dinin asıllarına, yani otantik İslam’a dönmeye çağrıda bulunan bir âlimdi. İşte bu yönüyle İbn-i Teymiye, İslam’a, yabancı inanç sistemleri ve kültürlerden taşındığını düşündüğü tasavvuf ve mensuplarına şiddetli eleştiriler getirmektedir. Onun tasavvufa yönelttiği eleştirilerden birisini, varlığın, bizim konumuz açımızdan yöneticinin, ilahi varlıkla

²³⁰ Câbirî, 2016, s. 756.

²³¹ Hanefi, , 2014b, s. 73.

²³² Câbirî, 2016, s. 618.

özdeşleştirilmesi anlamına gelen vahdet-i vücud felsefesi oluşturmaktaydı. Hint bilgeliğinden kaynaklanan bu felsefeye göre, tek olan ilahi varlığın, çokluklarda hulul etmesi sadece şekilseldir.²³³ Buna göre, görünür varlık âlemindeki tüm varlıklar gibi yöneticiler de, Allah'ın farklı görüntülerinden ibarettir.

İbn-i Teymiye tarafından tasavvufa yöneltilen bir diğer eleştiri, onun bireye özel bir vurgu yaparak, bireyin iç dünyasının ıslah edilmesini öne çıkarması oluşturmaktaydı. Tasavvuf, bireylerden başlayarak, dünyanın ıslah edilmesine yönelik ruhsal bir gezintiyi hayal etmekteydi.²³⁴ Ne var ki, İbn-i Teymiye, salt bireyin iç dünyasından daha fazla toplumsal faziletler ve adalet üzerinde durmakta; bu yönüyle de modern ıslahatçıları etkisi altına alarak, onların İslam toplumunun otantik İslam'ın dinsel-ahlaksal değerlerinin kılavuzluğunda yeniden kurulması yönündeki çağrılarına öncülük etmekteydi.²³⁵ Her ne kadar İbn-i Teymiye'ye atıfta bulunmasa da, onun tasavvufa ve bireyin iç dünyasının ıslahına yönelttiği eleştirileri benimsediği sezinlenen Hanefi, tarihsel ilerlemenin dinamiği olarak kitleye gönderme yapmaktadır. Ona göre, milletsiz kahramanların, ümmetsiz peygamberlerin ve genel bir kitlesi olmayan önderlerin ortaya çıkması anlamsızdır. Çünkü tarih, milletlerin toplumsal, siyasal ve iktisadi sistemlerinin kitlelerin önderliğinde değişmesiyle ilerleyebilir.²³⁶

İbn-i Teymiye'nin düşünceleriyle tanışmadan önce modern ıslahatçı akımın en önemli figürlerinden birisi, belki de en önemlisi olan Abduh, gençliğinde tasavvuf terbiyesi almış bir şahsiyetti.²³⁷ Entelektüel kariyerine tasavvufu konu alan bir eserle başlayan ve bir süre uzlet hayatı yaşayan Abduh'un zaman içerisinde tasavvufi hareketlere yaklaşımında dramatik bir değişim gerçekleşmiştir. Hourani'ye göre, Abduh'un tasavvufa yönelik yaklaşımında dramatik bir değişimin yaşanmasının en önemli gerekçesi, Afgani ile karşılaşması ve daha sonra üstadı olacak olan bu ıslahatçının oluşturduğu düşünce ikliminin etkisi altında kalmasındandır.²³⁸

²³³ Ebu Zehra, s. 676.

²³⁴ Kurtoğlu, s. 60; Sıddıkî, s. 30; Smith, s. 37.

²³⁵ Fazlur Rahman, 2000, s. 637.

²³⁶ Hanefi, 2000, s. 58.

²³⁷ İnyet, 1991, s. 136.

²³⁸ Hourani, s. 155.

Öyle ki, Abduh, Afgani'nin derin düşünsel tesiri altında kalarak, tasavvufun, tasavvufun felsefesine yönelmiştir.²³⁹ Bu konuda, İnayet, Abduh'un hayatının, düşüncesinin, dinsel, toplumsal ve siyasal ıslahata ilişkin görüşlerinin şekillenmesinde en temel belirleyici figürün Afgani olduğunu ifade etmekte; onun sayesinde Abduh'un uzlet hayatından uzaklaşarak, dünyevi hayatın sorunlarına ilgi gösteren ve çözüm arayan hem bir düşünce hem de bir eylem adamı olarak aktif bir hayata adım attığını belirtmektedir.²⁴⁰ Amin'e göre, Abduh'un ulusal meselelere eğilim göstermesinde, hürriyet sevdalısı olmasında ve anayasal rejim fikrine sahip olmasında Afgani'nin etkisi büyüktür.²⁴¹

Öte yandan, Abduh, Afgani'nin düşüncelerinin etkisi altındayken bile, kendi anladığı tarzda tasavvufa karşı büyük bir hürmet beslemekteydi. Öyle ki Abduh, mu'amelat alanı için hedeflediği ıslahatları gerçekleştiremediği takdirde, kendi seçeceği bir grup öğrenciyi tasavvuf usulüne göre eğitip, kendisine halef kılma niyetinde olduğunu en yakın talebesi ve biyografi yazarı olan Rıza'ya iletmişti.²⁴²

Aslında, Abduh'un, tasavvufa yönelik eleştirilerini otantik İslam'a dönüş bağlamında ele almak gerekir. d'Iribarne, 19. yüzyılın sonunda ilk dönem saflığına geri dönmeyi öneren Selefi hareketin,²⁴³ İslami açıdan sapkın olduğunu düşündüğü tasavvufi hareketlere karşı bir savaş başlattığını ve ilerici olarak görülen Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemini yeniden tesis etme girişiminde olduğunu ileri sürmektedir.²⁴⁴ Ancak Abduh, d'Iribarne'ın ileri sürdüğü gibi, Asr-ı Saadet döneminin toplumsal-siyasal sisteminin yeniden tesis edilmesini ya da tıpa tıp taklit edilmesinin mümkün olmadığını düşünmekle birlikte, İslam toplumuna karakteristik kimliği kazandıran ataleti ve pasifizmi ortadan kaldırmak amacıyla otantik İslam'ın özünün tekrar yakalanması gerektiğine inanmaktaydı. Çünkü Abduh'a göre, İslam toplumu bir iç çöküş yaşamakta ve gündün güne daha fazla gerilemekteyse, bunun

²³⁹ Mücahid, s. 230.

²⁴⁰ İnayet, 1991, s. 137-138.

²⁴¹ Amin, Abduh'un, Afgani ile tanışmasıyla birlikte, Ezher'in âlimlere ve talebelere empoze ettiği skolastik düşünceyi terk ederek, ilerleyen yıllarda kendi ıslahatçı görüşleri üzerinde etkili olacak pragmatik ve hümanistik değerlere eğilim göstermeye başladığını ileri sürmektedir. Dahası, ona göre, Abduh, spekülasyon ve derin tefekküre dayanan felsefenin ıslahat için tek başına yeterli olamayacağını düşündüğü için Afgani'nin aktivist karakterinin etkisiyle eyleme dayalı bir hayata adım atmıştır. Amin, s. 1491 ve 1495.

²⁴² Hourani, s. 173.

²⁴³ Yazar, İslami reformizm ile Selefi hareketi aynı anlama gelecek şekilde kullanmayı tercih ettiği için onun tercihine sadık kalarak alıntı yapmayı uygun bulduk.

²⁴⁴ Philippe d'Iribarne, *Demokrasi Karşısında İslam*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2017, s. 76.

temel olarak iki sebebi bulunmaktaydı. Birincisi, otantik İslam'a yabancı olan, aşırılık ruhunu aşıl原因an Şia mezhebi ve İslam filozoflarıdır. İkincisi ise, bizim bu başlık altında ele alacağımız “belirli bir tasavvuf” biçimidir.²⁴⁵

Abduh'a göre, bu tasavvuf biçimi, inananların bu dünyadaki ödevlerini yerine getirmelerini ihmal ettiren bir karaktere sahipti. Müslümanları, toplumsal-siyasal alandan soyutlayan ve kişisel iradî tercihlerine engel olan söz konusu tasavvuf biçimi, siyasal intihara yönelik örtülü çağrısıyla; kuram ile pratik, başka bir deyişle niyet ile amel arasında İslam'ın kurmuş olduğu dengeyi ortadan kaldırmıştır.

O halde, yukarıdaki son iki paragraftan hareketle Abduh'un tasavvufla kurduğu ilişkinin kompleks olduğunu söyleyebiliriz. Asad'ın ifade ettiği üzere, Abduh, tasavvuf ehlinin ahlak ve manevi eğitime yönelik anlayışının sıkı bir destekçisiyken, otantik İslam'ın öğretilerine aykırı olduğunu düşündüğü ve “tefessüh içinde fetvalar” vererek sultanların siyasal emellerine hizmet eden mutasavvıf kimliğine sahip fukahayı eleştirmekteydi.²⁴⁶ Çünkü Abduh, ikinci kategoride yer alan mutasavvıfların, statükonun selameti adına siyasal konformizmi pekiştirdiklerini, İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan düşünsel ve siyasal dinamizmi ortadan kaldırdıklarını düşünmekteydi.

Benzer bir şekilde, Abduh'un talebesi Rıza da, Kur'an'a ve Sünnet ile uyumlu olan, İslam'ın birinci yüzyılında ortaya çıkan tasavvufi hareketin dinsel karakterine dikkat çekmektedir. Ona göre, yoğun bir şekilde gerçekleştirilen ibadet türleri, nefis terbiyesi ve dünyevi hayata yüz çevirerek, tevhide ve Allah hakkında kâmil bilgiye ulaşmak amacıyla başlayan tasavvufun, İslam'ın öğretileriyle çelişmesi söz konusu değildir.²⁴⁷ Ne var ki, Antik Yunan ve Hint kültürünün, İslam'ın kültürel yapısına sızmasıyla birlikte başlangıçta dinsel bir karakter taşıyan tasavvufta bozulma ve sapmalar ortaya çıkmıştır.²⁴⁸ Vahdet-i vücud öğretisi, dinsel metinlerin zahiri ile uzlaştırılması mümkün olmayan yorumlar ve mürşide mutlak itaat,²⁴⁹ bu eski medeniyetlere içkin dinsel-kültürel teamüllerin tasavvufi miras kanalıyla İslam siyasal kültürüne taşınmasının en belirgin örneklerinden birkaçıdır. Burada

²⁴⁵ Hourani, s. 173.

²⁴⁶ Asad, s. 264.

²⁴⁷ Rıza, 2010, s. 231.

²⁴⁸ Siddîkî, s. 31.

²⁴⁹ Hanefî'ye göre, tasavvufta, mürşid/şeyh ile mürit arasında kurulan mutlak itaate bağlı olan hiyerarşik ilişki, zamanla siyasal alanda da hâkim model haline gelerek, yöneten-yönetilen ilişkisinin mevcut dikey görüntüsünü daha bir pekiştirmiştir. bkz. Hanefî, 2000, s. 59.

soluklanarak neden siyasal kültür ifadesini kullandığımızı izah etmemiz gerekli gibi görünüyor.

İslam siyasal kültürü ifadesini kullanıyoruz, çünkü Câbirî'nin dikkat çektiği üzere, tasavvufi mirasa hâkim olan vahdet-i vücud öğretisinin, başka bir deyişle “fena ahlakının” kökleri İslam öncesi Fars ve Hermetik tasavvufa dayanıyor olsa bile, bu öğretinin ya da ahlakın İslam toplumunda doğuşuna sebep olan olay “büyük fitne” olarak bilinen Hz. Osman'ın öldürülmesi sonucu ortaya çıkan ahlaksal-siyasal değer krizidir.²⁵⁰ Yani her ne kadar tasavvufî mirasın oluşumunda harici faktörlerin etkisini yadsımak mümkün olmasa da, dâhili siyasal meselelerin doğurduğu değerler krizi yaşanmamış olsaydı, bu mirasın İslam toplumunda revaç bulması söz konusu dahi edilemezdi. Bu yüzden, Smith'in belirttiği üzere, ilk olarak İslam'ın erken döneminde azınlık elit-dindar bir grup tarafından benimsenen dünyadan uzaklaşma ihtiyacı, daha sonra İslam toplumunda baş gösteren iç karışıklıklar ve çatışmalar yüzünden daha fazla sayıda Müslümana hitap eder hale gelmiştir.²⁵¹

Şimdi tekrar Rıza'nın tasavvuf hakkındaki görüşlerine dönebiliriz. Rıza bu tür sapkın örnekler yüzünden bilinmeyen ve bilinmesi mümkün olmayan alanın genişletildiğini, yani mu'amelat alanını içerisinde yer alan konular hakkında gayb âlemi oluşturulduğunu ifade etmektedir. Öyle ki, Rıza, bir ıslahatçı ile mukallit arasında geçen diyaloga dayanan eserin üçüncü konuşmasının hemen başlangıcında, kıyamet gününün yaklaşması ve bunun bilinmesiyle ilgili meseleye temas etmekte; taklitçi bir tasavvuf müşsidi ya da müridinin takip ettiği usul ve yöntemin Müslümanlara büyük zarar verdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre, tasavvuf öğretisinin, kıyamet gününün yaklaştığını gerekçe göstererek, dünyevi işlerden uzak durmak gerektiği yönündeki sapkın inanç ve anlayış, dinin zayıflamasına ve Müslümanların hâkimiyeti kaybetmelerine neden olmuştur. Çünkü kıyametin, yeryüzünde yalnızca kötüler kalınca, onların üzerine kopacağı yönündeki delile ve akla dayanmayan tasavvufi iddia, Müslümanların uzlet hayatına çekilmelerini bir anlamda dinsel bir inanç olarak takdim etmektedir.²⁵²

Görüldüğü üzere, Abduh ve Rıza, tasavvufun dünyanın daha kötüye gideceği, bu yüzden ondan uzak durulması ve onun kapsamı içerisinde yer alan siyasal işlerden

²⁵⁰ Câbirî, 2016, s. 617.

²⁵¹ Smith, s. 34.

²⁵² Rıza, 2010, s. 231.

el etek çekilmesi gerektiği yönündeki anlayışına radikal eleştiriler yöneltmekteydiler. Peki, bu tür bir anlayışa yönelik eleştirinin demokrasi ve demokratik siyaset yönünde olumlu katkıları olduğu söylenebilir mi? Eğer varsa ne tür olumlu katkılar da bulunmuştur?

Hatırlanacağı üzere, tasavvufun vaaz ettiği siyasal anlayış, konformist, pasifist, kadercı, sabırcı ve tevekkülcü değerler üzerine inşa edilmişti. Dolayısıyla, tasavvufi mirasın eleştirilmesi ve kınanması, belki doğrudan demokrasiyi teşvik etmese bile, en azından demokratik siyasete giden yolda entelektüel zeminin temizlenmesi adına bir hareket olarak okunabilir. Yönetime ve siyasete ihtiyaç duymayan, duysa bile statükoyu, daha genel anlamda resmî iktidarı her koşulda destekleyen ve onun her türlü eylemine yönelik mutlak itaat söylemini dile getiren tasavvufi öğretinin,²⁵³ yenilik ile sapkınlık arasında kurduğu eşanlamlılık ilişkisinin demokrasi önünde bir engel olduğu aşikârdır. İşte bu tür engellerin farkında olan modern ıslahatçılar, otantik haliyle İslam'ın bir özgür irade dini olduğunu savunarak, tasavvufi miras kanalıyla İslam kültürüne taşınan yukarıda saydığımız siyasal erdemlere eleştiriler yönelterek, halk hâkimiyetine dayanan hükümetin faziletlerini saymaya odaklanmışlardır.²⁵⁴ Dahası, müşid ile mürid arasındaki mutlak hiyerarşik ilişki, Farisi miras kanalıyla Emevilerin son dönemlerinden itibaren İslam'ın ahlaksal-siyasal kültürüne taşınan “Kisracı itaat” anlayışını daha da bir pekiştirmiştir. Câbirî'nin “ahiret kralları” olarak adlandırdığı müşidler sadece nefis ya da ruhlar üzerinde hâkimiyet kurmakla yetinmemekte, ahiretten önce bizzat bu dünyada bedenler üzerindeki krallıklarını ilan etmekteydiler.²⁵⁵

Bazı müşidlerin bilerek ya da bilmeyerek “Kisracı itaat” anlayışını sahiplenmiş olmalarını, ruh ve bedeni eşzamanlı olarak hâkimiyeti altına alma isteğini; zalim bile olsa yöneticiye mutlak itaata çağırımlarıyla birlikte düşününce, ne tür bir siyasal anlayışa sahip olduklarını da kolaylıkla kavrayabiliriz. Mutasavvıfların, İslami siyasal idealden uzaklaşmış olsa bile, siyasal statükonun muhafazası ve onun meşru olmayan her türlü icraatına karşı mutlak bir itaat, teslimiyet ve sabır gösterilmesi gerektiği yönündeki telkinleri Müslümanların ortak zihinsel evreninde karşılık bulmaktaydı. Bu ortak zihinsel evrene, biraz önce

²⁵³ Kurtoğlu, s. 60.

²⁵⁴ Siddiki, s. 30.

²⁵⁵ Câbirî, 2016, s. 575.

belirttiğimiz üzere, “Kısracı itaat” anlayışı ve ona ait olan ahlaksal-siyasal değerler Emevilerin son dönemlerinden itibaren taşınmaya başlanmıştı. Ancak eksik olan parça bu anlayış ve değerlere İslami bir kılıf geçirmekti. İşte tasavvufun öğretileri ve müşid ile mürid arasında kurduğu ahlaksal değerler sözünü ettiğimiz gerekçelendirme işlevini görmekteydi. Siyasal olanın, bu ortak zihinsel evrenin kapsamı içerisinde kavranışı, algılanışı ve değerlendirilişi tam bir kayıtsızlık ve soyutlanma şeklindeydi. Müşid ile mürid arasında birincinin ilahlaştırılmasını gerekli kılacak bir şekilde kurulan hiyerarşik ilişkinin, bir benzeri siyasal alanda yönetilen ile yöneten arasında da tesis edilmiştir.²⁵⁶

Bu yüzden, Mevdudi'nin örtülü bir şekilde politeizm ile özdeşleştirdiği tasavvuf, otantik İslam'da yeri olmayan aracı kurum ve ilahlaştırılan insanların türemesine mahal vermiştir. Ona göre, bu tür bir oluşumun en çok yarar sağladığı grup zulüm ve baskı yardımıyla iktidar sahibi olanlardır. Çünkü bu grup yönetim işini yaratıcı adına üstlendiğini belirterek, siyasal eylemlerini meşrulaştırmaktadır. Böylelikle de hukuki sorumluluk ortadan kalkmaktadır.²⁵⁷ Dahası Mevdudi, dünyevi hayattan soyutlanmak anlamında anti-toplumsal-siyasal bir niteliğe sahip olan asketizmin, tasavvufi hareketler kanalıyla Müslümanların kolektif hafızasında yer edinmeye başladığını ileri sürmektedir. Materyalist felsefeye köktenci eleştiriler getiren Mevdudi, ilginç bir şekilde Marx'ın ve Freud'un düşüncelerinden esinlenerek asketizmin karakteristik özelliklerini taşıyan tasavvufi dinsel anlayışın “afyon” vazifesi gördüğünü iddia etmekte ve böylelikle toplumsal-siyasal hayatta İslam'ın kuram ile pratik arasında kurduğu muazzam dengeyi ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.²⁵⁸

1.2. İSLAMİ MODERNİZM

İslami reformizm ile İslami modernizmin iç içe geçmiş, eş zamanlı ve birbirini tamamlayan iki kuram olduğunu söyleyebiliriz. Aslında, İslami reformizmin ileri gelen temsilcilerinden olan Afgani'nin öncülüğünde başlayan İslami modernizmin bir kuramdan çok, Batı sömürgeciliğine karşı ortaya çıkan reaksiyoner bir akım olduğunu ifade etmeliyiz. Zira İslami modernizm, Batı'nın meydan

²⁵⁶ Siddikî, s. 30.

²⁵⁷ Ebu'l-Âlâ El-Mevdudî, *İslam'da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, 5. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 23.

²⁵⁸ Mevdudî, s. 25.

okumasını kabul ederek, Batı ile diyaloga girmekte ve onun evrensel değerler ve gerçekler olarak dayattığı yapı ve kurumlarla hesaplaşmaktadır.²⁵⁹ Bu hesaplaşmayı, modern gelişmeleri içselleştirmek için yeterli ve zarurî olarak kabul ettiği otantik İslam'ın kılavuzluğunda gerçekleştirmektedir.²⁶⁰ Batı sömürgeciliğine karşı koyabilme hedefinin, otantik İslam'ın öğretilerinden neş'et eden dinsel, toplumsal ve siyasal bir reform temelinin oluşturulmasına bağlı olması bu yüzdendir. Çünkü Afgani başta olmak üzere modern ıslahatçıların anladığı üzere, İslami modernizm aynı zamanda bir direniş akımı olarak görülmekte, temel hedefin gerçekleştirilmesi için dinsel bir diriliş akımı şeklinde de adlandırılan İslami reformizm gerekmektedir.

Öyle ki, Afgani açısından Batı sömürgeciliğine karşı Müslüman halkların birlik ve dayanışması otantik İslam'a dönüş söylemi çatısı altında Kur'an'a sıkıca bağlanmaya, fikhi ve mezhepsel ihtilafları ortadan kaldırmaya, taklit prangasından kurtulmaya, Kur'an'ı yorumlamada verili dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak içtihadı başvurmayaya, İslam'ın özüyle bağdaşmayan bid'at ve hurafeleri terk etmeye bağlıdır. Dahası, tasavvuf adı altında takdim edilen dinsel anlayışlar ve Cebriye ekolü gibi kaza ve kader öğretisini atalet ve mutlak itaat ile özdeşleştiren akımlar, o dönemin Müslüman halkların bireysel ve toplumsal-siyasal karakterlerini olumsuz yönde etkilemişlerdir.²⁶¹ Bu yüzden dinsel bir diriliş anlamına gelen ıslahatçılık kaçınılmazdır.

Biz, daha önce dinsel reformun, yani İslami reformizmin, otantik İslam'a tarihsel süreç içerisinde eklemlenerek, normatif bir karakter edinen gelenekselleşen dinsel, dolayısıyla toplumsal-siyasal-hukuksal yapı, kurum ve otoritelerin varlığını sorgulama konusu yaptığını değinmiştik. İşte, İslami modernizm, sorgulama konusu yapılan yapı, kurum ve otoritelerin ortadan kaldırılması ve otantik İslam'ın kılavuzluğunda ikame edilmesini amaçlamaktaydı. İki başlık altında altında tasarladığımız birinci bölümün bu son kısmında, İslami modernizmin ileri gelen temsilcisi Afgani tarafından Müslüman zihnin demokrasi ve demokratik siyasete yönelik yaklaşımında ne tür etkileri olduğunu tahlil etmeye çalışacağız. Birinci başlık altında, dinin ideolojik bir tarzda takdim edilerek, Müslüman kitleyi mobilize etme kabiliyetine ve buradan hareketle de siyasal katılıma ne tür katkıları olduğuna

²⁵⁹ Ocak, s. 40.

²⁶⁰ Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 126-128.

²⁶¹ Afgani ve Abduh, s. 108.

odaklanacağız. İkinci başlığa gelince, Afgani'nin siyasal görüşlerinden hareketle İslam ve verili dönemin en üstün demokratik değeri olan temsili yönetime ilişkin bir dizi hususa işaret edeceğiz.

1.2.1. Dinsel Söylemin İdeolojileştirilmesi: Müslüman Kitlenin Mobilizasyonu

İslami reformizm başlığını taşıyan bölümde gösterdiğimiz üzere, İslam, düşünce ve eylem bakımından uzun soluklu bir duraksama, donukluk ve tekrar içerisine girmişti. Bu uzun soluklu sürecin, zamansal ve mekânsal bağlamda başlangıcını tayin etmek bir hayli zor görünüyor olmakla birlikte, sürecin sonlandırılması yönündeki ilk ciddi adımların 19. yüzyılın başlarına tekabül ettiğini söyleyebiliriz. İşte, bu sürecin sonlandırılması ve İslam'ın düşünce ve eylem bakımından ilk dönemlerindeki dinamizm ve canlılığa kavuşturulması konularında, dine ideolojik bir işlev yüklenerek, önce siyasal elitlerin, akabinde halk kitlelerinin harekete geçirilmesi temel hedeflendirdi.²⁶² Çünkü modern ıslahatçılar, Müslümanlar arasındaki bağı kuran en kuvvetli unsurun din olduğunu düşünmekteydiler.²⁶³ Öyleyse Müslümanlar arasındaki en kuvvetli unsur olan din aracılığıyla onlar harekete geçirilebilirlerdi.

Müslüman kitlenin, toplumun her kesiminden insanın katılımıyla harekete geçirilmesi hedefi; bir taraftan bir süre önce başlamış olan Batı sömürgeciliğine karşı siyasal ve askeri bir direnişi örgütlemek, öte taraftan da duraksama ve donukluk sürecinde geniş anlamda dünyevi, dar anlamda siyasal alandan tecrit edilmiş olan halk kitlelerinin siyasallaşmasına zemin hazırlamaktı.²⁶⁴ Özellikle, bu ikinci hedef, dinin ideolojiye dönüştürülmesi, içselleştirilmesi ve ontolojikleştirilmesi gibi özellikleri sayesinde bir sonraki yüzyılda ortaya çıkan siyasal katılım düşüncesinin temelini teşkil etme adına belirleyici olmuştur.²⁶⁵

Herhangi bir dinsel inanç sisteminin siyasal bir ideoloji formatında sunulması, Batı-merkezci modern düşünce kalıpları içerisinde düşünüldüğü zaman

²⁶² Türköne'ye göre, İslami modernizmin kitlelere dönük en kuvvetli mesajı, İslam'ı Batı dünyasında ortaya çıkan milliyetçi bir ideoloji olarak kabul etmeleri yönündedir. Zira millet esasına göre teşkilatlanmanın yaşandığı modern dönemde, Müslümanlara millî kimliklerini kazandıran İslam'dır. Türköne, 1994, s. 128-129.

²⁶³ Afgani ve Abduh, s. 131.

²⁶⁴ Afgani ve Abduh, s. 106.

²⁶⁵ Ramazan, s. 99.

paradoks olarak görülebilir. Çünkü Batı-merkezci modern düşünce, dinsel ile siyasal olanı birbirinden ayırarak, her ikisinin birden faaliyet göstermeleri gereken alanları ve bu alanların sınırlarını belirlediğini iddia edegelmektedir. Buna bağlı olarak ideoloji de, dinsel alandan soyutlanmış olan siyasalın konumlandırılmasına, inşa edilmesine ve anlaşılmasına olanak sağlayan, kendine özgü bakış açısı olan bir tür “kendini görme biçimi”²⁶⁶ olarak algılanmaktadır. Aslında, dinin, en yalın haliyle “kendini görme biçimi” şeklinde tanımlanabilecek olan ideolojinin kapasitesini aşan çok boyutlu anlamlandırma ve değer kazandırma özellikleri bulunmaktadır. Yalnız başına sağladığı bu işlevsellik bile, dinin bir ideolojiye indirgenemeyeceğine kanıt olarak gösterilebilir.²⁶⁷

Ne var ki, gelişmiş anlamıyla ideolojiye yüklenen, dünyevi hayatın kurtarılması, anlamlandırılması ve ona değer kazandırılması misyonları, İslam dünyası gibi dinsel düşüncenin etkili olduğu yerlerde, bu tür misyonların, dinsel metinlerin yeniden yorumlanması aracılığıyla gerçekleşmesine zemin hazırlamaktaydı.²⁶⁸ Dolayısıyla, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Batı'nın İslam dünyası üzerinde artarak devam eden siyasal nüfuzu, Müslüman halk kitlelerinde, İslam'ın dinsel-siyasal değerlerine bağlı olarak bir tepkinin oluşumuna mahal vermiştir.²⁶⁹ Çünkü söz konusu döneme kadar İslam düşüncesinin, Batı-merkezci modern düşünceyle etkileşimi sınırlı bir düzeyde kaldığı için Müslüman halk kitleleri, İslam'ın hem bir din, hem de bir devlet olduğu düşüncesini muhafaza etmekteydiler.²⁷⁰ Bu tür bir düşünce, birbiriyle iç içe geçmiş olan bu iki unsurdan - din ve devlet- herhangi birinin zayıflığı halinde doğrudan diğerinin de zayıflığına işaret etmekteydi. O halde yapılması gereken, Batılı güçler karşısında zayıfladığı art arda alınan askeri yenilgilerden sonra ayan beyan ortaya çıkan devletin kurtuluşu için, güçsüz ve zayıflamış olan dini yeniden diriltmekten, başka bir deyişle İslam'ı eylemsizlikten kurtararak, ona kurtarıcı bir misyon yüklemekten geçmekteydi. Afgani, bu tür bir sorumluluğu üstlenmek için can atan pek çok Müslümandan

²⁶⁶ Bu ifadenin izahı ve kullanılış şekli için bkz. Watt, s. 111-122.

²⁶⁷ Evkuran, s. 230.

²⁶⁸ Evkuran, s. 230.

²⁶⁹ Türköne, 1994, s. 127.

²⁷⁰ Başka bir deyişle, o dönem kültürünün hegemonik referansı dinsel olduğundan, modern ıslahatçılar/reformcu seçkinler, kendi halkları tarafından anlaşılacak ve onları sömürgeciliğe karşı mobilize etmek amacıyla dinsel bir dil kullandılar. Ancak bu dinsel dil, ne gelenekçi ne de tutucu çevrelerin kullandığı türdendi. bkz. Benslama, s. 99.

birisiydi.²⁷¹ Hatta Abdülhamid, Ramazan ve Shayegan'a göre, Afgani İslam dünyasının uyanma ve kalkınma zorunluluklarından olan toplumsal ve düşünsel değişme hareketinin lideriydi.²⁷²

İlk olarak belirtmek gerekir ki, Afgani, dinsel olanı “ideolojik bir aygıt” olarak kurgularken, Müslüman halk kitlesini harekete geçirme amacı gütmekteydi.²⁷³ Çünkü Afgani, dönemin kendine özgü şartları açısından İslam dünyasının karşılaştığı en önemli meselelerin dâhili istibdat ve harici sömürge olduğunu düşünmekteydi.²⁷⁴ Afgani, söz konusu meselelerin, İslam dünyasını çevrelemesinin nedeni olarak Müslüman halk kitlesinin siyasal olandan soyutlanmasını görmekteydi.²⁷⁵ Buna bağlı olarak da, Müslüman halk kitlesinin neden hareketsiz bir kütle haline geldiği meselesine odaklanmaktaydı.²⁷⁶

Afgani'ye göre, Müslümanların, İslam'ın erken dönemlerindeki dinamizmini kaybetmesinin asıl gerekçesi daha önce de kısmi olarak değindiğimiz üzere, onların kader ve kaza anlayışına yükledikleri anlamla ilgilidir. 19. yüzyıl Müslümanları, kader ve kazayı, cebri bağlam içerisinde değerlendirerek, teslimiyet, boyun eğme ve tevekkül etme olarak anlamaktaydılar.²⁷⁷ O halde ilk elden yapılması gereken iki temel işlem bulunmaktaydı. İlki, Müslüman halk kitlesinin kader ve kazaya yüklediği cebri anlamı ortadan kaldırmak, ikincisi de kitleye dinamizm katacak olan biricik unsur olan dinsel metinleri yeniden yorumlamak gerekmektedir.

Afgani, dinsel metinleri yeniden yorumlama gayreti içerisinde olan iyi bir hatip, karizmatik bir komplotcu²⁷⁸ ve en önemlisi ateşli bir siyasal aktivist olarak

²⁷¹ Hourani, s. 130.

²⁷² Muhsin Abdülhamid, *Cemaleddin Afgani Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çev. İbrahim Sarmış, Fecri Yayınları, Ankara, 1991, s. 210; Ramazan, s. 102; Shayegan, s. 63.

²⁷³ Bayart da, Afgani'nin halkı seferber etmek amacıyla dinsel olanı ideolojikleştirdiğini, ama bu ideolojikleştirme işlevinin yanında dinsel olanın da araçsallaştırıldığını ileri sürmektedir. bkz. Jean-François Bayart, *Cumhuriyetçi İslam: Ankara, Tahran, Dakar*, çev. Esra Atuk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 305.

²⁷⁴ Hourani, s. 135.

²⁷⁵ Murtaza Mutaharri, *Son Yüzyıldaki İslami Hareketler*, çev. İbrahim Şahin, Sahra Yayıncılık, Ankara, 1988, s. 15. Öyle ki, Afgani, İngiliz sömürgeciliğine karşı o döneme kadar başarı elde etmiş olan tek halkın, yani Amerikalıların, bu başarılarının altında yatan temel nedeni olarak halk kitlesinin mobilize edilmesini görmektedir. Ona göre, İngilizlerin askeri ve teknolojik açıdan üstünlüklerine rağmen, Amerikan halkı bir bütün olarak idarenin işlerini ve milli mücadeleyi üstlenme cesareti göstererek, muzaffer olmuştur. bkz. Mahzumî Paşa, s. 251.

²⁷⁶ Hourani, s. 136.

²⁷⁷ Abdülhamid, s. 45.

²⁷⁸ Al-Azmeh, s. 146.

yukarıda zikrettiğimiz işlemleri yerine getirmeyi arzulamaktaydı.²⁷⁹ Afgani, özellikle Mısır’da ikamet ettiği süre boyunca dinsel metinlerden iktibaslar yapmak suretiyle ideolojik yönlerini ön plana çıkarttığı dini, bir “kendini görme biçimi” olarak kurgulamış, Mısır halkı özelinde tüm Müslümanların otantik İslam’dan kaynaklanan belirli siyasal haklarının ihmal edildiğini işaret eden konuşmalar yapmış ve talebelerini bu yönde metinler kaleme almaya yöneltmiştir.²⁸⁰

Fazlur Rahman’ın ifade ettiği üzere, Afgani, İslam dünyasının, Batı’nın her alandaki hâkimiyetine karşı mücadelesinde siyasal ve düşünsel unsurları bir arada kullanmaktaydı. Afgani, bir taraftan Müslüman halk kitlelerini Batı’nın sömürgeciliğine karşı siyasal anlamda direnmeye teşvik ederken, öte taraftan da onları kendi ülkelerinde halk hâkimiyetine dayanan istikrarlı yönetimler kurmaya, modern bilimlerden yararlanmaya ve bu tür bilimlerin üretimine katkıda bulunmaya çağırıyordu.²⁸¹

Öyle ki, Afgani, “Dehriyyun’a Reddiye” adlı eserinin son satırlarında siyasal aktivist yönünü ve bu bağlamda Müslüman halk kitlelerine yönelik çağrısını en net ifadelerle ortaya koymaktadır. Bu eser boyunca, İslam’ın diğer tüm dinlerden daha üstün olduğunu ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışan Afgani, yaşadığı dönemde Müslüman halk kitlelerinin neden bu denli onur kırıcı ve yürek parçalayıcı bir halde oldukları sorusunu da cevaplandırmaya çalışmaktadır. Ona göre, Müslüman halk kitleleri, tarihin belirli bir dönemi boyunca dinlerinin öngördüğü kurallara sıkıca bağlanarak, diğer din mensuplarına nazaran daha üstün hayat standartlarına sahip olmuşlardı. Ne zaman ki, Müslümanlar bu kurallara bağlanmaktan vazgeçtiler; işte o zaman gerilemeye başladılar. Çünkü Afgani, Kur’an’da yer alan “bir kavim içinde bulunduğu durumu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.” ayetini Müslümanların zihnine yerleştirme gayreti içerisindeydi.²⁸² Aslında Afgani, yukarıdaki ayet sayesinde Müslümanların neden güçsüz ve çaresiz duruma düştükleri sorusunun cevabını da bulduğunu düşünmekteydi.²⁸³ Smith’in ifade ettiği

²⁷⁹ Amin, Afgani’nin düşünceleriyle ile uygulamaları arasında tam bir uyum olduğu yönündeki görüşten hareketle onun İslam dünyasının kurtuluşu amacıyla üstlendiği görev açısından Sokrates’in dengi olarak anılmayı hak ettiğini düşünmektedir. bkz. Osman Amin, “Jamal Al-Din Al-Afghani”, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Allgauer Heimatverlag GmbH., Kempen, 1966b, s. 1485.

²⁸⁰ İneyet, 1991, s. 115.

²⁸¹ Fazlur Rahman, 2000, s. 642.

²⁸² Afgani, s. 102.

²⁸³ İneyet, 1991, s. 115.

üzere, Afgani bu ve benzeri dinsel referanslara başvurmak suretiyle İslam dünyasının tekrar ayağa kalkmasını sağlamaları için tüm sorumluluğu Müslümanlara yüklemekteydi.²⁸⁴

Bu minvalde tarihsel vakıyalardan da faydalanan Afgani, Sıffin Savaşı ve Hakem Olayı akabinde ortaya çıkan ve Emevi yöneticileri tarafından Müslüman zihne yerleştirilen kaderî ve cebrî tavrı reddetmekte, hayrın ve şerrin insandan kaynaklandığını düşünmekteydi.²⁸⁵ Bu yönüyle Afgani, “self determinasyon”²⁸⁶ olarak bilinen, insanın kendi kaderinin kendisi tarafından tayin edilmesi ilkesine doğrudan gönderme yapmaktaydı.²⁸⁷ Bu tür bir göndermeyi ise dinsel metinlerden, özellikle Kur’an’dan iktibas ettiği ayetler üzerinden gerçekleştirilmekteydi. Afgani’nin, dönemin Mısır Hidivliğini eleştirmek amacıyla “böylece kavmine baskın geldi, onlar da ona boyun eğdiler” ayetine sıklıkla başvurduğunu ileri süren Mahzumî Paşa’ya göre, Afgani, Mısır halkının kararlılıkla ve azimle çalışmayı kabul ettiği gün, kendi idaresini kuracağını ve Mısır’a sahip olacağını düşünmekteydi.²⁸⁸ Dolayısıyla, denilebilir ki, Afgani, biraz önce alıntıladığımız iki ayet örneğinde olduğu gibi, Müslüman halkların zalim yöneticilerine ve Batılı sömürgecilerine karşı seferber olmalarını, nihayetinde de isyan bayrağını açmaları amacıyla dinsel ifadeleri ideolojik bir misyonla donatmaktaydı.²⁸⁹

Çünkü Afgani’nin temel meselesi, düşünce dünyasına tekabül eden dinsel, toplumsal ve siyasal alanları kapsayan ıslahat programını gerçekleştirebilmektir. Bu tür bir girişimde bulunurken, ilk elden kendine düstur edindiği ilke, halk kitlelerini etkilemek ve onları harekete geçirmek yönündeydi. Afgani’nin düşünce dünyasına ilişkin referans kaynağı olarak sadece Keddî’nin Afgani hakkındaki biyografik eserini tercih eden Bayart’a göre, Afgani dinsel açıdan “kuşkucu” olmakla birlikte, Voltaire’nin dine ilişkin görüşlerini paylaşarak, inancın halk kitleleri için gerekli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Bayart, Afgani’nin Batı’nın Doğu ya da İslam dünyası üzerindeki tahakkümünün, başka bir deyişle sömürsünün ortadan kaldırılmasının yegâne yolu olarak İslami değerlerin kılavuzluğunda Müslümanların

²⁸⁴ Smith, s. 50.

²⁸⁵ Hourani, s. 142.

²⁸⁶ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası –Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, 5. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2017, s. 236.

²⁸⁷ Afgani ve Abduh, s. 150; Ramazan, s. 71.

²⁸⁸ Mahzumî Paşa, s. 64.

²⁸⁹ Hourani, s. 142.

seferber edilmesini gördüğünü ileri sürmektedir.²⁹⁰ Seferberliği sağlamanın en etkili yöntemi ise, dinsel düşüncenin, toplumsal ve siyasal hayatta etkisi devam ettiği müddetçe biraz önce alıntıladığımız ayet örneğinde olduğu gibi dinsel metinlerden iktibaslar yapmaktan geçmekteydi.²⁹¹

Afgani, halk kitlelerini etkileme ve hareket geçirme noktasında dine ideolojik bir işlev yüklerken, kendi talebelerini gazetelerde yazı yazmaya teşvik etmekte; bu sayede halk ile doğrudan bir iletişim kanalı açmayı arzulamaktaydı.²⁹² Özellikle en önemli talebesi ve biyografi yazarı Abduh ile birlikte, 1884 Mart-Ekim ayları arasında sekiz ay boyunca Paris’te çıkardığı “el-Urvetu’l Vuska” adlı gazetede,²⁹³ siyasal ya da toplumsal herhangi bir konu üzerindeki yazısını bu tür ayetlerle donatmaya özen göstermekteydi.²⁹⁴ İşcan’ın ifade ettiği üzere, bu gazetede herhangi bir ayet mevcut problemlerin tespitine ve çözümüne uygun bir şekilde yorumlanmakta,²⁹⁵ böylelikle halk kitlelerin bilincine yönelik ideolojik aşılama işlemi gerçekleştirilmekteydi.²⁹⁶

Peki, Afgani’nin yaşadığı dönemde Müslüman kitleyi mobilize etmek amacıyla özellikle Kur’an’dan iktibas ettiği ayetlerin demokrasi ve demokratik siyasetle ne tür bir ilişkisi olabilir? Bu tür bir soru, bizi bir anda Afgani’nin dinsel olanı demokrasiye izafe ederek açıklamaya çalıştığı şeklinde bir yanılgıya düşürebilir. Bu yanılgıdan kurtulmanın yolu, sorunun ifade ediliş tarzını değiştirerek,

²⁹⁰ Bayart, s. 291.

²⁹¹ Öte yandan, Fazlur Rahman, Afgani’nin dini algılayış tarzında hümanist yönün ağır bastığını iddia ederek, onun dini, insani gayelere hizmet eden bir sistem olarak gördüğünü ifade etmektedir. Fazlur Rahman bu iddiasından hareketle Afgani’nin Batı hâkimiyetine mukabelede bulunabilmek amacıyla halk kitlelerini harekete geçirilmesi için sadece İslami değerlere müracaat etmekle yetinmediğini, gayr-i İslami ve İslam öncesi kültürel unsurlara da atıfta bulunduğunu belirtmektedir. bkz. Fazlur Rahman, 2000, s. 643.

²⁹² İşcan, Afgani ve talebelerinin Mısır özelinde Batı sömürgeciliğine karşı kamuoyu oluşturmak amacıyla gazetecilik faaliyetine atılmaları hususunda dönemin hidivi İsmail ile devlet adamı Riyaz Paşa’nın önemli katkıları ve teşvikleri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Hidiv İsmail ile Riyaz Paşa Batı sömürgeciliğine karşı halk kitleleri arasında milli bir bilinç uyandırmak amacıyla gazeteciliğin yaygınlaşmasında Afgani ve talebeleri başta olmak üzere pek çok grubu teşvik etmişlerdir. bkz. İşcan, s. 33.

²⁹³ Keskiöglü’na göre, söz konusu gazete İslam dünyasının zayıflamasını üç temel sebebe dayandırmaktaydı. Bunlar, müstebit hükümdarlar, keyfî hareket eden önderler ve cahil müridler, bilgisiz hocalardır. Keskiöglü, s. 113.

²⁹⁴ Söz konusu gazetede yer alan yazıların çoğu bir ayet ya da hadis ile başlamaktadır. bkz. Afgani ve Abduh, s. 67, 87, 101, 123, 155, 167, 175, 183, 195, 219, 221, 227, 233, 243, 249, 253, 263 ve 271.

²⁹⁵ İşcan, s. 52.

²⁹⁶ Çünkü gazete, Müslümanları taassuba, fanatizme ve toplumsal hareketsizliğe karşı mücadele etmeye, onları İslam dünyasındaki Batı sömürgeciliğine karşı savaşmaya davet etmekteydi. Shayegan, s. 62-63.

Müslüman kitleyi mobilize etmenin demokrasiye giden yolda bir etkisi olup olmadığı şeklinde olmalıdır. Afgani, dinsel olanı bir ideoloji kalıbı içerisinde takdim etmek suretiyle, Müslüman kitleyi harekete geçirmeyi hedeflemekte; böylelikle de ilerleyen yıllarda İslam dünyasında ortaya çıkan siyasal katılım fikrine zemin hazırlamaktaydı. Öyle ki, ideolojik bir işlev yüklediği dinsel olan ile siyasal olanı özdeşleştirmek suretiyle halk kitlesine dâhili istibdada karşı siyasal mücadelenin dinsel bir vazife olduğunu hatırlatmak gerekmekteydi.²⁹⁷ Afgani'nin hatıralarını kaleme alan Mahzumî Paşa'nın ifade ettiği üzere, Afgani, “ümmeți uyandırmak ile onları yönetime ortak etmenin” birbirine takip etmesi gereken iki işlem olduğunu düşünmekteydi.²⁹⁸ O halde, ümmetin mobilizasyonunu temin eder etmez, onları mahrum bırakıldıkları yönetime ortak etme işine, yani siyasal katılım hakkına tekrar kavuşturmak gerekmekteydi.²⁹⁹

Dahası, Afgani, “bir topluluk iyi gidişini değiştirmedikçe Allah'ın da verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden ve Allah'ın işiten, bilen olmasındadır” ayetini yorumlarken, bu ayetin kitleleri harekete geçirici bir niteliğe sahip olduğunu düşünmekteydi. O, Müslüman halkların yeniden ihtişamlı günlere dönüşünü otantik İslam'ın vaaz ettiği emirlerin tatbik edilmesine bağlamaktaydı.³⁰⁰ Otantik İslam görüşünden yola çıkarak, “Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik göremezsin” ayetini³⁰¹ merkeze alan Afgani, hâkimiyetin esas itibarıyla akıl ve ilim üzerine inşa edildiğini, bir millette ilim yaygınlaştığı zaman, halkın kurtulmak isteyeceği ilk şeyin mutlakiyet yönetimi olacağını ileri sürmektedir.³⁰² Çünkü Afgani'ye göre, bu durum “Allah'ın yarattıkları üzerindeki kanunudur”.³⁰³ Görüldüğü üzere, Afgani, yukarıda alıntıladığımız ayetlerden hareketle halkın akılsal melekelerini kullanarak ilim yolunda ilerlemesi neticesinde şûra esasına dayalı hükümetleri kuracağını düşünmektedir.³⁰⁴

Aslında Afgani, yalnızca kişisel kanaatini ya da temennisini dile getirmekle yetinmemekte, Batı ülkelerinin hâkimiyetin temel unsurları olan akıl ve ilimde üstünlüklerini sağladıkları zaman hem yöneten hem de yönetilen olduğuna işaret

²⁹⁷ Mutaharri, s. 21.

²⁹⁸ Mahzumî Paşa, s. 34.

²⁹⁹ Salem, s. 31.

³⁰⁰ Afgani ve Abduh, s. 240

³⁰¹ Afgani ve Abduh, s. 164.

³⁰² Hourani, s. 139.

³⁰³ Mahzumî Paşa, s. 68.

³⁰⁴ Salem, s. 29.

etmektedir.³⁰⁵ Burada tekrar vurgulamak gerekirse, Afgani akıl, ilim ve şûra esasına dayalı bir hükümet arasında ontolojik bir ilişki kurmak suretiyle, hâkimiyetin temel unsurlarının neler olduğunu kavrayan halkların mutlakiyetçi yönetimlere karşı direneceğini ve onlardan kurtulmak için çalışacağını düşünmektedir.³⁰⁶

Ona göre, Müslümanların yerine getirmeleri gereken en önemli icraatlardan birisi, geleneksel dinsel-siyasal kuramların ve yorumların terk edilmesiydi.³⁰⁷ Bu yüzden Afgani'nin “el-Urvetu'l Vuska” gazetesinde işlediği temel konulara sirayet eden karakteristik özellik dinsel metinlerin, zamanın acil ve kaçınılmaz ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yorumlanması yönündeydi.³⁰⁸ Çünkü söz konusu gazete, ince bir düşünüşün eseri değil, Müslüman kitlenin harekete geçirilmesi amacı güden bir risaleler bütünüydü.³⁰⁹ Örneğin, kaza ve kader ile ilgili ayetleri ya da ahir zamanın bozukluğuna ve bu zamanın en kısa zamanda sona ereceğine işaret eden hadisleri, Hz. Peygamber'in ashabının hiç anlamadığı bir şekilde yorumlayarak, Müslüman halkları başarı için çalışmaktan uzaklaştıracak bir tarzda yorumlama alışkanlığından kurtarılması gerektiğini düşünmekteydi. Çünkü Müslümanların “insan için ancak çalışıp kazandığı vardır” ayetine göre davranmaları gerekmektedir.³¹⁰

1.2.2. Demokratik Siyasete Giden Yol: Cumhuriyetçi/Temsili Yönetime Yönelik Talepler

Siyasal realite göstermektedir ki, her cumhuriyet³¹¹ demokrasi olmadığı gibi, her demokrasi de zorunlu olarak cumhuriyet değildir.³¹² Özellikle günümüz Arap

³⁰⁵ Salem, s. 32.

³⁰⁶ Hourani, s. 142.

³⁰⁷ Shahin, s. 18.

³⁰⁸ İşcan, s. 52.

³⁰⁹ Hourani, s. 136.

³¹⁰ Afgani ve Abduh, s. 164.

³¹¹ Cumhuriyet (republic) kelimesi köken itibarıyla Latince *res publica*'nın karşılığıdır. Bu haliyle cumhuriyet, aile hayatının, başka bir ifadeyle özel alanın dışında kalan ve insanların ortak işleriyle ilgili olan kamusal alan anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, Türkçe'de de, cumhuriyet teriminin kökeninde “halk”, “topluluk”, “kamu” anlamlarına gelen Arapça “cumhur” kelimesi olduğu için, terim kamuya veya onunla ilgili olan durum anlamına gelmektedir. Ancak cumhuriyet teriminin günümüzde daha özel bir kullanımı bulunmaktadır. Bu anlamıyla cumhuriyet, kamusal alana özgü belli bir örgütlenme biçimini ifade etmektedir. Söz konusu örgütlenme biçimiyle cumhuriyet, egemenliğin kamuya, yani halka ait olduğu toplumsal-siyasal bir tasavvur anlamına gelmektedir. bkz. Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, 2. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2000, s. 344-345.

³¹² Gözler, Duguit'nin monarşi ile cumhuriyeti birbirinden ayırmak için önerdiği “devlet başkanının göreve geliş usûlü”nü kabul etmek suretiyle cumhuriyetin tanımlanmasında mutlakiyet, despotizm, demokratiklik gibi unsurların, bir tanım unsuru olarak kullanılamayacağını belirtmektedir. Söz konusu unsurlar, hem monarşinin hem de cumhuriyetin özelliği olabilir. Kemal Gözler, “Hukuk

dünyasındaki rejimlerin kahir ekseriyeti birer cumhuriyet olmakla birlikte, onların demokrasi ve demokratik siyasetle kurdukları ilişkide anlaşmazlık ve çatışma içerisinde olmaları bir önceki cümlede ileri sürdüğümüz iddiayı desteklemektedir.³¹³ İçerisinde bulunduğumuz siyasal an ve bağlam, yani siyasal zihnimizin gömülü olduğu realite cumhuriyetin demokrasi anlamına gelmediğini göstermiş olsa bile, 19. yüzyılın ortalarında bu iki terim arasında işbirliği ve bir diğerini tamamlama ilişkisi bulunmaktaydı.³¹⁴ Çünkü cumhuriyet demokrasi ile aynı anlama gelmese bile, o, demokratik siyaseti dışlamak bir yana, tam aksine onun içselleştirilmesini, işlevselleştirilmesini ve kurumsallaştırılmasını garanti edebilme kabiliyetine sahip biricik rejim olarak düşünölmekteydi.

Öyle ki, söz konusu dönemde demokratik siyasetin en vazgeçilmez nimeti olarak görölen siyasal katılım düşüncesinin teminatı olarak cumhuriyet ya da anayasal monarşi rejimlerinin tesis edilmesi görölmekteydi. Modern ıslahatçı düşünürler demokratik siyasete giden yolda cumhuriyetçi ve aynı anlama gelecek şekilde kullandıkları anayasal monarşi rejimini hayati addetmekteydiler. Çünkü anayasal monarşi her halükarda sınırlı bir hükümet ve buna bağlı olarak bir tür demokrasi anlayışını da beraberinde getirmekteydi. Bu yüzden Afgani, Hidiv Tefvik ile arasında geçen bir konuşmada, halkın yönetime ortak edilmesi ve halk temsilcilerinin belirlenmesi için seçimler yapılması gerekliliğini, Hidiv'in saltanatının daha uzun süreli olması açısından vazgeçilmez görmekteydi.³¹⁵

Biz bu başlık altında çoğunlukla modern ıslahatçı düşüncenin üstadı olarak kabul edilen Afgani'nin görüşlerine yer vermeyi uygun gördük. Çünkü Afgani'nin yönetim biçimi hakkındaki görüşleri, İslami reformizm bölümünde ileri sürdükleri iddia ve görüşlerine yer verdiğimiz Abduh ve Rıza tarafından büyük ölçüde sahiplenilmektedir. Bu üç modern ıslahatçının bu konu hakkında ayrılığa düştükleri noktalar bulunmaktaysa da, bu durum yönetim biçimi hakkında değil, sadece ideal olarak değerlendirdikleri yönetim biçiminin tesisinde hangi yöntem, strateji ve taktiklerin izlenmesiyle ilgilidir. Biz hâlihazırda Afgani ve Abduh'un ayrıştığı

Açısından Monarşi ve Cumhuriyet Kavramlarının Tanımı Sorunu”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 54, Sayı 1, 1999, s. 55.

³¹³ Bayart, s. 24.

³¹⁴ İnel 1998 yılında kaleme aldığı çalışmasında, yakın zamanlara kadar cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının birbirlerinden ayrılmaz bir bütün oldukları konusunda zımnî bir fikir birliğinin olduğunu ileri sürmektedir. bkz. Ahmet İnel, “Cumhuriyet ve Demokrasi”, *Birikim Dergisi*, Sayı 115, Kasım 1998, s. 30.

³¹⁵ Mahzumi Paşa, s. 22.

noktalara temas ettiğimiz için ve Rıza'nın genel olarak Afgani ve Abduh'u aynı anda takip ettiği bilindiğine göre, yalnızca Afgani'nin görüşlerine yer vermemiz yeterli olacaktır.

Keddie'nin belirttiği üzere Afgani, Hristiyan-Batı'ya özgü askeri, bürokratik ve siyasal kurum ve değerleri, İslam'ın yeniden yorumlanması yöntemine başvurarak, İslam düşüncesi içerisinde bir keşif sürecine çıkmıştır.³¹⁶ Bu keşif, Hristiyan-Batı'ya özgü kurum ve değerleri İslami bir tonlamayla bezeyen bir senteze girişme sürecinin yol haritası anlamına gelmektedir.³¹⁷ Bu bağlamda, Afgani özelinde İslami modernizm, bir yandan Hristiyan-Batı'nın beşeri ve pozitif bilimler alanındaki kazanımlarından faydalanmaya çaba gösterirken, öte yandan Batı'nın tahakkümüne karşı dinsel meşruiyetin halen devam eden gücü nazarında İslami tavır alışın simgesi haline gelmekteydi.³¹⁸ İslam'ın ideolojik açıdan meşruiyet gücüne dayanarak oluşturulan bu tavır alış birtakım tarihsel olgulardan esinlenmekteydi: 19. yüzyılın ortalarında salt taklide dayanan Batı tarzı reform hareketinin, Osmanlı İmparatorluğu'nda uzun süreden beri devam eden iç çöküşü yavaşlatmak bir yana, katalizör görevini ifa etmesi gibi.³¹⁹

Afgani'nin İslam tarihi içerisinde girişmiş olduğu bu keşif süreci, seyahat etmiş olduğu ülkelerden edinmiş olduğu felsefi ve siyasal tecrübelerle birleşerek kendine özgü bir siyasal programı meydana getirmiştir.³²⁰ Afgani'nin siyasal programı, İslam dünyasında siyasal reformla ilgili ilk defa dile getirilen bir çeşit modernist çağırışı barındırmaktaydı.³²¹ Afgani; modernizm, milliyetçilik, radikalizm

³¹⁶ Keddie, s. 21.

³¹⁷ Hourani, s. 139.

³¹⁸ İnayet, 1991, s. 116.

³¹⁹ Al-Azmeh, s. 152. Rıza'da hilafetin ilgasından bir-iki sene önce üzerinde çalışmaya başladığı "Hilafet En Büyük Önderlik" adlı eserinde, Osmanlı siyasal ve hukuksal reformlarının başarısız olmasının temel sebebinin Batı'nın taklitçiliği olduğunu düşünmektedir. O, Raşid Halifeler döneminde uygulanan şekliyle hilafetin; anayasal ve sınırlı hükümet anlamına geldiğini, ancak Osmanlı sultanlarının halife unvanını kullanmaya başladıktan sonra bile, mutlak otoritelerini devam ettirdiğini ifade etmektedir. Ona göre, ne zaman ki Osmanlı entelektüelleri, Batı'nın demokratik siyasal gelişmelerini ve devrimlerini yakından incelemeye başladılar. İşte o zaman kendi sultanlarının mutlak otoritesini sınırlandırma amacıyla Batı'nın anayasal sistemlerini taklit etmeye karar verdiler. Ne var ki, Batı taklidine dayanarak oluşturulan Kanun-i Esasi yönetimi, Osmanlı sultanının mutlak otoritesini sınırlamaya yetmemiştir. Bu yüzden, Rıza, yeni kurulan Türk devletinin, Osmanlı entelektüelleri ve devlet adamlarının yaptığına benzer bir hataya düşerek, Batı taklidine dayanan cumhuriyetçi bir yönetim inşa etmek yerine Şeriat'ı etraflıca incelemeleri gerektiğini, böylelikle halkın refahına uygun bir yönetimi tesis edebileceklerini belirtmekteydi. bkz. Rıza, 2010, s. 276.

³²⁰ Hourani, s. 139.

³²¹ Fazlur Rahman, 2014, s. 310.

ve Pan-İslamizm gibi birbiriyle güç bela örtüşen ve çok az ortak paydası bulunan akımları aynı pota içerisinde eriterek siyasal programını meydana getirmiştir.³²² Öyle ki, Afgani, akli bir ihtiyaç (modernist Mutezileciler gibi) nedeniyle otantik İslam'a dönme gerekliliği vurgulamakta (fundamentalist selefler gibi); hem vatanperverlikten beslenmekte (milliyetçiler gibi), hem de evrensel İslam birliği için çağrı yapmakta (milliyetçilere karşı Pan-İslamizm akımı gibi); bir yönüyle Batı'nın sömürgeciliğine karşı çıkarken, öteki yönüyle de Batı'nın bilimsel, teknolojik, iktisadi, toplumsal ve siyasal metotlarına ve gelişmesine duyduğu hayranlığı gizlememekteydi. Tüm bunlarla ilgili olarak Ramazan, oryantalistlerin, Afgani gibi İslam düşünce geleneği açısından belirli bir kategoriye uymayan modern ıslahatçıların sergiledikleri çok katmanlı görüş karşısında şaşkına uğradıklarını ifade etmektedir.³²³ O halde soralım: Afgani'nin belirli bir kategoriye uymayan düşünce ve görüşlerinden beslenen siyasal programını nasıl tanımlayabiliriz? İslam siyasal düşünce geleneği açısından demokrasi ve demokratik siyasete katkısını nasıl belirleyebiliriz?

Afgani'nin muğlak kanaatlerinden³²⁴ ilham alan siyasal programını ele alırken, ilk dikkatimizi çeken husus onun aktivist kimliğidir.³²⁵ Onun siyasal olana ilişkin muğlak kanaatleriyle birleşen aktivist kimliği arzu ettiği siyasal programının da belirli bir dereceye kadar esnetilebilir olmasına yol açmıştır.³²⁶ Peki, bu esneklik nereden kaynaklanmaktadır? İlk olarak ifade etmek gerekir ki, Afgani, sadece bir düşünce insanı olarak, belirli bir bilimsel alanın uzmanlarına yönelen, kendini bu alanın düşünsel sorunlarıyla sınırlayan, metodik ve belirleyici tabirler yardımıyla meramını ifade etmek için terimlere ve kavramlara başvuran bir “atölye düşünürü” değildir. Daha evvel de belirttiğimiz üzere, kaleme aldığı eserler de ince bir düşünüşün ürünü değildir.³²⁷

Çünkü Afgani, düşüncesini kitlelere yönelten, uzmanlık alanının düşünsel çıkarımlarıyla kendini sınırlandırmayan ve bu sayede gündelik hayatın sunduğu malzemenin yardımıyla toplumsal-siyasal çevrenin yapısını, işleyişini ve algısını değiştirme ihtiyacı hisseden bir “hareket düşünürü”dür. O halde el-Büşra'nın ifade

³²² Keddie, s. 45.

³²³ Ramazan, s. 63.

³²⁴ Bayart, s. 291.

³²⁵ Al-Azmeh, s. 146.

³²⁶ Hourani, s. 139.

³²⁷ Hourani, s. 136.

ettiği gibi, eğer araştırmacı bir “atölye düşünürünün” düşüncesini araştırma konusu olarak belirlememişse, araştırma ve analiz araçlarının yardımıyla bu düşüncüyü “atölye” içerisinde mercek altına alabilir. Yani araştırmacı, bir “atölye düşünürü”nün ortaya koyduğu metinlerden hareketle ya onun düşüncesinin meramını keşfedebilir ya da kendinde uyandırdığı baskın kanaati dile getirebilir. Ama araştırma konusu yapılan düşünce bir “hareket düşünürü”nün ise, düşünürün metinlerinden ve konuşmalarından hareketle onun meramını keşfedebilmek kolay değildir. El-Büşra, “hareket düşünürü”nün düşüncesinin otantik mesajını keşfedebilmek için düşüncüyü doğuran her türlü şartın ve ona yön veren gündelik hayat malzemesinin her daim göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektedir.³²⁸ Bu yüzden, Afgani’nin siyasal programını değerlendirirken, onun bir “hareket düşünürü” olarak düşüncesinin, gündelik hayatın siyasal malzemesine bağlı olduğunu ve böylelikle kendi yaşadığı dönemin kaygılarının her koşulda diğer değişkenlere nazaran önceliğinin bulunduğunu akılda tutmak gerekir.

Bu yönüyle, söz konusu kaygılar Afgani’nin siyasal programında hemen ilk bakışta dikkat çekmektedir. Başlangıç itibariyle onun siyasal programı cumhuriyetçi ve anayasal hükümete eğilimli bir düşüncenin ürünü olmamakla birlikte, siyasal faaliyetinin ana eksenini Farabi’nin filozof ile sultanın işbirliğine dayanan ideal devletindeki adil bir sultanın keşfi oluşturmaktadır.³²⁹ O, Farabi’nin ideal

³²⁸ Ganim’in eseri için sunuş bölümünü yazan el-Büşra’nın Hasan el-Benna’nın aktivist kimliğine atıfla oluşturduğu “atölye düşünürü” ve “hareket düşünürü” sınıflandırmasını, ödünç alarak Afgani için kullanmayı uygun bulduk. bkz. İbrahim el-Beyumi Ganim, *Hasan el-Benna’nın Siyasal Düşüncesi*, çev. Belirtilmemiş, 2. Baskı, Ekin Yayınları, İstanbul, 2015, s. 21-27.

³²⁹ Hourani, s. 139. İşcan, Abduh’un da adil bir sultan arayışı içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere, Abduh, siyasal varoluş aşamasına intikal etmiş toplumlara siyasal hürriyetler verilmesini, toplum bireylerine siyasal bilinç kazandıracak olan eğitime bağlamaktaydı. Ona göre, siyasal bilincin kazanılacağı süreç içerisinde -Abduh, bu süreç için 15 yılın yeterli olacağını düşünmektedir- halk kitlelerine hürriyetlerden önce sorumluluk ve görevlerini idrak ettirecek olan bir siyasal atmosferin oluşması için adil bir sultanın yönetimi şarttır. Ne var ki, Abduh’un siyasal ıslahatı açısından adil bir sultanın yönetimi geçiciydi. Halk, adil sultanın oluşturduğu siyasal atmosfer içerisinde yeterli seviyede siyasal bilince sahip olduktan sonra, siyasal hak ve hürriyetleri elde edecek ve kendi kendini yönetebilecekti. Bu yüzden Abduh, adil sultan yönetimini, kendine özgü siyasal ıslahatı için bir ara dönem olarak görmekteydi. Parantez içi bir bilgi olarak aktarmak gerekirse, İşcan’ın belirttiği üzere, Abduh’un siyasal görüşleri üzerine bir çalışma gerçekleştiren Abdülâtif Muhammed Ahmet’in, adil sultan yönetimine ilişkin Machiavelli ile Abduh arasında benzer noktalar olduğu yönündeki tespiti son derece ikna edicidir. Her ne kadar Machiavelli, Prens adlı eserinde mutlak monarşi taraftarı bir düşünür olarak görünüyorsa bile, daha sonra kaleme aldığı Söylevler adlı eserinde cumhuriyet lehinde görüşler ileri sürmüştür. Machiavelli’in, paradoksal olarak değerlendirilebilecek olan bu yaklaşımını şu şekilde formüle etmek mümkün görünmektedir: Machiavelli, devletin kuruluşu için mutlakiyet yönetimini zaruri görmekteyken, devletin, varlığını teminat altına alabilmesi için cumhuriyetin tesis edilmesini vazgeçilmez olarak telakki etmektedir. Benzer bir şekilde, Abduh da ıslahatın nihai aşamasında halk hâkimiyetine dayanan bir yönetim biçimini savunuyor olsa bile, yukarıda belirttiğimiz etkenlerden dolayı

devletindeki, hükümdarın akıl hocası ve arkadaşı olan filozof rolünü üstlenmeyi arzulamaktaydı.³³⁰ Bu yüzden de, kendini dönemin yerel hükümdarlarına ve Osmanlı Sultan'ına akıl hocalığı yapacak bir makamda görmekteydi. Bu nedenle, Aristotül İskender ilişkisine benzer bir filozof-sultan ilişkisini tesis edebilmek amacıyla Hidiv İsmail ve Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid'le yakın ilişkiler kurma gayreti içerisinde olmuştur.³³¹ Ne var ki, Afgani'nin talep ettiği ve arzuladığı filozof, yani akıl hocalığı makamını elde edememesi, onun siyasal programının kısmi değişikliklerle başka bir yöne kaymasına neden olmuştur.³³² Bu yüzden, onun hükümet hakkındaki siyasal programına ilişkin ulaştığımız materyalleri tahlil etmeden önce bu değişikliği göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır.

Afgani'nin hükümet hakkındaki siyasal programını en net hatlarıyla gösteren iki çalışmadan ilki, 15 Şubat 1879 tarihli "Mişr" gazetesindeki "Despotik Hükümet" adlı makalesidir. Kenny tarafından İngilizceye tercüme edilen bu makalede Afgani, Doğulu halkların³³³ üç sebepten dolayı cumhuriyetçi ve anayasal hükümet tartışmasına girişemediğini ileri sürmektedir. Afgani'ye göre, ilk sebep, Doğu'nun yüzyıllardan beri tecrübe ettiği despotik hükümeti kurumsallaştırmış olmasından kaynaklanmaktadır.³³⁴ İkinci sebep, Doğulu halklar arasında akıl yerine batıl inancın hükümran olmasıdır. Son olarak, Doğu tarafından gerçek felsefi ilimlere karşı gösterilen bitmez tükenmez muhalefettir. Bu makalede Afgani, cumhuriyetçi ve anayasal hükümetin en iyi hükümet biçimleri olduğunu ileri sürmekle birlikte, yukarıda sıralanan üç sebepten dolayı Doğulu halkların cumhuriyetçi ve anayasal hükümet biçimlerini benimsemek için gerekli entelektüel altyapıya sahip

mutlakiyet yönetimini ara bir dönem olarak kabul etmektedir. bkz. İşcan, s. 352-357. Abduh ile Machiavelli arasında benzerlik ve farklılık yönlerini inceleyen bir diğer çalışma için bkz. Mücahid, s. 253-255.

³³⁰ Hourani, s. 139.

³³¹ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2008, s. 461.

³³² Salem, s. 28.

³³³ Afgani kendisinin bizzat kaleme aldığı ya da konuşmalarından derlenen makalelerinde genel olarak İslam dünyasının ve Müslümanların karşılaştığı meseleleri ele almakla birlikte, bu makalelerde, dinsel bir üst-kimlik olarak "Müslüman" ifadesi yerine kültürel ve coğrafi bir üst-kimliğin işareti olarak "Doğulu" sıfatını tercih etmektedir. Gencer'e göre, Afgani'nin böyle bir tercihte bulunmasının nedeni, geleneksel Sünni-Şia karşıtlığını aşarak, dönemin Batılı sömürge İmparatorluğu İngiltere'ye karşı Doğulu bilincini yaratmak istemesinden dolayıdır. bkz. Gencer, s. 463.

³³⁴ Benzer bir görüşe, Abduh'un talebesi Rıza da "Hilafet En Büyük Önderlik" adlı eserinde yer vermektedir. Rıza, Batılı halkların krallık otoritesini bir daha tesis edilmeyecek bir şekilde ortadan kaldırmasını ya da onların otoritesini birtakım sembolik haklarla donatmasını yüceltirken, Müslüman halkların, yöneticiyi kutsallaştırmalarından ötürü bu tür girişimlerde bulunmalarının mümkün olmadığını belirtmektedir. bkz. Rıza, 2010, s. 266.

olmadıklarını açık bir şekilde belirtmektedir.³³⁵ Bu yüzden Afgani'nin önerisi, Batı'nın bilimsel ve teknolojik bilgisini Doğu'ya taşıyacak olan insancıl, aydınlanmış ve paternalist bir despotun yönetimidir.³³⁶

Görüldüğü üzere, bu makalede Afgani, Doğulu hükümet hakkındaki siyasal görüşleriyle aydın bir despotun yönetimini tasvip etmektedir. Aslında, o, bu makaledeki siyasal görüşleri nedeniyle Fransız Aydınlanma düşünürlerinin takipçisi yakıştırmalarını hak etmektedir.³³⁷ Afgani'nin hükümet hakkındaki siyasal görüşlerine ilişkin olarak elimizdeki tek siyasal doküman bu makale olsaydı, onun İslam dünyasındaki kurulu siyasal düzenin reforma tabi tutularak, işleyişini sürdürmesini tercih ettiğini belirtebilirdik. Ne var ki, Afgani, “Despotik Hükümet” adlı makalesinin yayımlanmasından yaklaşık üç ay sonra İskenderiye’de yapmış olduğu bir konuşmada, despotik hükümete sert eleştiriler yönelterek, hükümet hakkındaki siyasal görüşlerini revize etmiştir. Bu konuşma, 24 Mayıs 1879 tarihli “Mişr” gazetesinde “Hakimu’ş-Şark” başlığı altında yayımlanmıştır.³³⁸

Kenny, bu makalede Afgani'nin, dinsel mezhepçiliğin ve Doğu'nun yozlaşması ve köhneleşmesinin müsebbibi olarak despotik hükümeti gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre, bu makalede Afgani, despotizme yönelik sert eleştirilerinin ardından genel olarak Doğulu halklar ve özel olarak İslam ülkeleri için en uygun hükümet biçiminin “istişari hükümet (al-hukümah al-shuriyah)” olduğunu belirtmektedir. Bu makalede Afgani, İslam ülkelerinin bilimsel ve teknolojik ilerleme kaydedebilme ve Batı'nın tahakkümünden kurtulabilmelerini, anayasal ve demokratik bir hükümet biçimi olan “istişari hükümetin” tesis edilmesine bağlamaktadır.³³⁹ Afgani'nin “Hakimu’ş Şark” başlığı altında yayımlanan makalesini, Kenny'e kıyasla daha derinlikli bir şekilde tahlil eden Keddie ise, Afgani'nin Doğulu toplumların yozlaşma ve köhneleşme hakkındaki vurgusunun dinsel fanatizm (taassup) ve despotizm (istibdat) olduğuna dikkat çekmektedir.³⁴⁰ Keddie'ye göre, Afgani, dinsel fanatizme yönelik eleştirileriyle mezhepçiliği kınamakta; tüm dinlerdeki mezhep kurucularının dinsel emirleri kötüye kullanarak,

³³⁵ Daha evvel Abduh'un da şûranın uygulanması noktasında benzer çekincelere sahip olduğuna işaret etmiştik.

³³⁶ L.M. Kenny, “Al-Afghani on Types of Despotic Government”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, No. 1, 1966, s. 19.

³³⁷ Al-Azmeh, s. 176.

³³⁸ Keddie, s. 125.

³³⁹ Kenny, s. 20.

³⁴⁰ Keddie, s. 125.

kendi topluluklarını ayrılığa ve bölünmeye sevk ettiğini ifade etmektedir.³⁴¹ Afgani “Hakimu’ş Şark”ta, despotizme, en az dinsel fanatizm ve mezhepçilik konusunda olduğu kadar sert göndermeler yapmaktadır. Ona göre, despotizm; bir milletin kaderinin bir kişinin arzusuna zincirle bağlanması anlamına gelmektedir. Bu zinciri kırmanın yolu -bu konuşmayı İskenderiye’de yaptığı için Mısırlıları kastetmekte- Mısır’ın cumhuriyetçi ve anayasal bir hükümete kavuşmasına bağlıdır.³⁴²

Dikkat edileceği üzere, karşımızda iki farklı hükümet biçimini destekleyen, kendisinin anılmasını istediği sıfatla bir “filozof” durmaktadır. “Despotik Hükümet” başlığı altında yayımlanan makalesiyle İslam ülkeleri için aydın despot hükümetini tasvip eden Afgani, “Hakimu’ş Şark” başlığıyla yayımlanan konuşmasında cumhuriyetçi ve anayasal, yani dönemin siyasal terminolojisine tekabül eden şekliyle demokrasiyi ve demokratik hükümeti savunan Afgani.

O halde soralım: Bu iki makalede, hükümet hakkındaki siyasal görüşleri göz önüne alındığında, Ramazan’ın belirttiği gibi oryantalistler tarafından belirli bir kategori içerisine yerleştirilemeyen Afgani’nin durumunu nasıl açıklayabiliriz? Bu soruyla ilgili ilk elden yardımımıza koşan kişi Afgani’nin siyasal biyografisini konu alan araştırmasıyla Keddie’dir. Keddie araştırması boyunca, Afgani’nin kendine has siyasal pragmatist yönüne dikkat çekmekle birlikte, onun hayranlık duyduğu ve savunduğu hükümet biçiminin cumhuriyetçi ve anayasal olduğunu ileri sürmektedir.³⁴³ Böylelikle, Keddie araştırmasında, Afgani’nin seyahat etmiş olduğu pek çok İslam ülkesinde³⁴⁴ filozof-kral idealine uygun insancıl, aydınlanmış ve paternalist bir sultanın arayışı içerisinde olduğunu, ancak aradığı sultanı bulamaması nedeniyle siyasal programının bütün yönleriyle değiştirmese bile, cumhuriyetçi ve anayasal, yani demokratik hükümet yönündeki siyasal görüşlerinin filizlenmeye

³⁴¹ Keddie, s. 126.

³⁴² Keddie, s. 126.

³⁴³ Afgani’nin hatıralarını kaleme alan Mahzumî Paşa da, Afgani’nin şûraya dayanan hükümeti desteklediğini, sırf bu yüzden İran Şahı Nasıruddin ile ters düşerek, çatıştığını ve ülkeyi terk etmek zorunda kaldığını not etmektedir. Mahzumî Paşa, Afgani’nin şûra hükümetiyle ilgili görüşlerini Rus Çarı III. Alexander’a da açtığını, Çar’ın da İran Şahı’nın haklı olduğunu belirterek, Afgani ile arasına mesafe koyduğunu ve onun ülkeden ayrılmasını talep ettiğini eklemektedir. bkz. Mahzumî Paşa, s. 35.

³⁴⁴ Afgani’nin hayatını konu alan eserinde Keddie, onun seyahat ettiği pek çok ülkede hükümdarlarla ve üst düzey sivil ve siyasi bürokratlarla ilişki kurabilmek için yoğun çaba gösterdiğini, ancak onun bu ülkelerin seçkinleri nazarındaki konumunun kendisi ve takipçileri tarafından mübalağalı bir şekilde anlatıldığını sürekli vurgulama ihtiyacı hissetmektedir.

başladığını iddia etmektedir. Siyasal programa ilişkin bu değişimin, Afgani'nin siyasal pragmatist yönünden kaynaklandığını ifade etmek gerekir.

Aslında, Afgani'nin siyasal pragmatist yönünü açıklayabilmenin en iyi yolu onun siyasal amacını kategorik olarak belirtmekten geçmektedir. Afgani'nin düşüncelerini şekillendirdiği tarihsel bağlam göz önünde bulundurulduğunda fark edileceği üzere, İslam ülkeleri Batı'nın sömürge idareleri altında idiler. Bu yüzden onun nihai siyasal amacı İslam ülkelerini, Batı sömürge idarelerinin boyunduruğundan kurtarabilecek bir yöntemi geliştirmektir.³⁴⁵ O, dilsel ve dinsel bağların, bir toplumun birlikteliği ve dayanışmasındaki önemini kabul etmekle birlikte, tarihsel süreç içerisinde farklı dilleri ve mezhepleri benimsemiş olan Müslümanların, İslam çatısı altında Batı sömürge idarelerinin boyunduruğundan kurtulabileceğini düşünmekteydi.³⁴⁶ Ona göre, Müslüman olmak bir üst-kimlik anlamına gelmekte ve İslam, Müslüman dayanışması için gerekli olan ortak ve en temel bağları ihtiva etmekteydi.³⁴⁷

Dolayısıyla, Afgani, siyasal pragmatist yönünü yeniden sergileyerek, aynı anda hem ulusal milliyetçiliği hem de evrensel bir ümmeti tahayyül edebilmekteydi.³⁴⁸ Çünkü İslam ülkelerinin, siyasal ve kültürel bağımsızlıklarını yeniden elde etmelerinin yolu; bir taraftan Müslüman üst-kimliğini kabul etmelerine, öte taraftan da ulusal ve ulus-üstü düzeyde birlik ve dayanışma içinde hareket etmelerine bağlıydı.³⁴⁹ Bu yüzden Afgani'nin cumhuriyetçi ve anayasal hükümetlere yönelik müspet yaklaşımını bu tarihsel bağlam içerisinde ele almak gerekir.

Örneğin, Afgani, Mısır'da ikamet ettiği süre zarfında Hidiv İsmail'in müstebit idaresine karşı muhalefetin öncülüğüne soyunmuştur. Abduh'la birlikte, Hidiv İsmail'e karşı insancıl, aydınlanmış ve paternalist bir siyasal figür olarak gördükleri Veliahd Tefik'in hidivliğini desteklemişler, karşılığında ise ondan idarenin ıslah edilmesine yönelik söz almışlardı. Onların, idarenin ıslahına yönelik talepleri milli bir meclisin kurulması ve sorumlu bakanlıkların oluşturulmasına yönelikti. 1879 yılında İsmail'in hıdivlikten azledilerek yerine Tefik'in tayin ettirilmesiyle birlikte, Afgani, Abduh ve onların etrafında toplanan grup, yeni

³⁴⁵ Hourani, s. 135.

³⁴⁶ İnyet, 1991, s. 132.

³⁴⁷ Afgani ve Abduh, s. 98.

³⁴⁸ Al-Azmeh, s. 136.

³⁴⁹ Esposito, s. 50.

hidivden daha önce sözünü aldıkları siyasal ıslahatların -bir hürriyet nizamının teşkil edilmesi ve anayasal sisteme geçilmesi- yerine getirilmesini talep etmişlerdir.³⁵⁰

Ancak, iktidarın ilk günlerinde bu tür ıslahat taleplerine sıcak bakan Tevfik, ilerleyen aylar içerisinde Afgani ve Abduh'un başını çektiği ıslahatçı grubun kendi otoritesini sınırlamak ve iktidarına son verme amacıyla olduğunu düşünerek, Afgani'yi Hindistan'a sürgüne göndermiş, Abduh'u da doğduğu köy olan Tanta'da ikamet etmeye mecbur bırakarak, ona sansür uygulamıştır.³⁵¹

Tüm bu söylediklerimizden sonra, Afgani'nin siyasal programı hakkında genel bir değerlendirme yapmamız gerekirse, hangi noktaların altını kalın harflerle çizmemiz gerekir? İlk olarak belirtmekte fayda var ki, Afgani, İslam siyasal düşüncesinde adil olmayan yöneticiye karşı "sabır ekolünü"³⁵² benimseyen Müslüman düşünürlerin aksine muhalefeti ve başkaldırı hakkının olduğunu ileri sürmektedir.³⁵³ Afgani'nin siyasal görüşüyle ilgili bu tespit aynı zamanda modern anlamda bir çeşit hümanizm anlayışını da çağrıştırmaktadır.³⁵⁴ Dinsel alanda karşılığı hümanizm olan bu anlayışın, siyasal alana yansımaları Afgani'nin "halkçı" yönünü göstermesi açısından önemlidir.³⁵⁵ Aslında, belirtmek gerekir ki, Afgani'nin halkçılık kavramına yüklediği anlam, İslam dünyasının siyasal birliği olarak bilinen "İttihad-ı İslam" üzerindeki vurgusundan kaynaklanmaktadır. Halkçılık, bir yandan "İttihad-ı İslam" terkinde tam olarak anlamını bulduğu şekliyle ümmetin birliği söylemiyle Batılı güçler karşısında yeni bir İslami direnci güdülerken, öte yandan da anayasaya dayalı hükümet sistemiyle, siyasal açıdan dinamik bir ümmetin teşekkülüne doğrudan katkı sağlama amcına matuftur.³⁵⁶

İkinci olarak, Afgani'nin siyasal programını gözden geçirerek, revize etmesi hakkında bazı hususların altını çizmeliyiz. Afgani'nin siyasal programında meydana getirdiği değişikliğinin gerekçesi her ne olursa olsun, modern dönemde İslam siyasal düşüncesinde Afgani ve talebeleri, Yeni Osmanlılar hareketi ile birlikte nirengi

³⁵⁰ İşcan, s. 32.

³⁵¹ İşcan, s. 38.

³⁵² Nevin Abdulhâlîk Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2001, s. 270-322.

³⁵³ Hourani, s. 139.

³⁵⁴ Ramazan, s. 100.

³⁵⁵ Fazlur Rahman, 2014, s. 298.

³⁵⁶ Fazlur Rahman, 2014, s. 310.

noktasını oluşturmaktadır.³⁵⁷ Zira İslam dünyasının her alanında yaşanan iç çöküşün sonlandırılması amacıyla ulema ve gelenekçi çevreler, güçlü bir siyasal figür olarak kabul ettikleri halifenin ümmeti birleştirme gücüne bel bağlarken, Afgani ve Yeni Osmanlılar hareketi içerisinde bulunan sivil aydınlar tam aksine ümmetin birliğinin tesis edilmesini halifenin gücünün anayasayla sınırlandırılması gerekliliğine işaret etmekteydiler.³⁵⁸

Bu yüzden Afgani, İran'ın ilk anayasal hareketi olan "1906 Meşrutiyeti"nin fikrî ve felsefî açıdan kahramanı olarak telakki edilirken,³⁵⁹ Yeni Osmanlılar bizatihi olarak "1876 Meşrutiyet" hareketi içerisinde yer alarak, İslam dünyasının iç çöküşünü sonlandırma gayesi gütmüşlerdir.³⁶⁰ Yeri gelmişken, 1906 Meşrutiyet hareketi hakkında birkaç hususun altını çizelim. Shayegan, 1906 Meşrutiyet hareketinin monarşi, din ve modernlik arasındaki uzlaşmaya dayandığını ileri sürmektedir. Ona göre, bu uzlaşma, bu üç gücün tutarlı bir bütün içerisinde birbirine eklemlenmesi yoluyla değil, aksine Anayasa'nın kendi çatısı altında ve bünyesinde bu üç gücü bütünleştirmesiyle ortaya çıkmıştır. Çünkü ilk iki güç binlerce yıllık ortak bir maziye sahipken, kendi başına hareket eden üçüncü güç, yabancı bir medeniyetin ürünüydü. Dolayısıyla, bu üç gücün doğal yollar ve koşullarla birbirine eklemlenmesi mümkün değildi. Anayasa'nın bu üç gücü kendi bünyesinde bütünleştirmesinin en net göstergesi 1907 yılında açıklanan Anayasa Ek'teki 35. maddedir: "Monarşi, halk tarafından Şah'ın şahsına bırakılan ilahi bir emanettir".³⁶¹ Burada, bu konuyu uzatma niyetinde olmamakla birlikte, siyasal iktidarın ikili bir meşruluk kaynağına sahip olduğunu belirtmek gerekir. Görüldüğü üzere, geleneksel meşruiyet kaynağı olan dinden yararlanılmakla birlikte, modernliğin rahminde hayat bulan "halk" ifadesi nevezuhurdur. Bu nevezuhur ifade, 1970'lerle birlikte, İslam siyasal yazınında istihlaf (Allah'ın halifeliği) kuramı şeklinde yer almaya başlayacaktır. Bu öğretiyi, çalışmanın ikinci bölümünde detaylı bir şekilde ele alınıp, irdelenmiştir.

³⁵⁷ Abdülhamid, s. 48.

³⁵⁸ Ramazan, s. 99.

³⁵⁹ Mahzumî Paşa, Afgani'nin İran Şahı Nasıruddin ile ilişkisini düzelttikten hemen sonra, İran'da monarşiyi şûra esasına dayalı bir yönetim haline getirmek amacıyla bir Kanun-i Esasi hazırlamaya giriştiğini belirtmektedir. bkz. Mahzumî Paşa, s. 33-40.

³⁶⁰ Mardin, 2015, s. 123-133.

³⁶¹ Shayegan, s. 197.

Öyleyse, bu perspektif, siyasal açıdan belirgin bir paradigma kaymasına işaret etmektedir. Belirtmek gerekir ki bu paradigma kayması, halifenin siyasal otoritesini yerel hükümdarlarla paylaşmak zorunda kaldığı dönemlerden farklılık arz etmektedir. Zira “gölge-halifeler” döneminde bile en azından halifenin sembolik hale gelen otoritesine dayanan bir üstünlük iddiası bulunmaktaydı. Bu yüzden Fazlur Rahman, modernist düşüncenin amacının, hilafet makamı dolayısıyla bütün Müslümanların yeniden tesisi arzulanan evrensel İslam devletinin çatısı altında birleştirilmesi değil, bir “Müslüman Devletler Cemiyeti” tasavvuruna dayandığını öne sürmektedir.³⁶²

³⁶² Fazlur Rahman, 2014, s. 312.



İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNİ ŞEKİLLENDİREN KAVRAMSAL TEZAHÜRLER

Bir önceki bölümde ele aldığımız kuramlar ve bu kuramların esin kaynağı olan modern ıslahatçı düşünürler getirdikleri eleştirilerle, geleneksel toplumsal-siyasal otoriteler başta olmak üzere, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi ve tatbikatını önemli ölçüde sorgulamaya açmışlardı. Başta Afgani ve Abduh olmak üzere modern ıslahatçılar, İslam toplumlarının dâhilî siyasal baskılardan ve Batı sömürgeciliğinin boyunduruğundan kurtulmaları için “çözüm İslam’da” şiarıyla ilk defa seslenenlerdi. Dahası, onlar tarafından oluşturulan düşünce ikliminin tezahürü olan kuramlar, 20. yüzyıldan bu yana Müslüman zihinde müspet bir çağrışım uyandıran demokrasinin, İslami referans çerçevesi içerisindeki tarihsel kökenini keşfetme açısından büyük bir önem arz etmektedir.

Aslında, “modern” bir doktora tez çalışmasından beklenen klasik dizge, önce kavramsal çerçevenin oluşturulması, bilahare bu kavramların, belirli kuramlar içerisinde tartışılması şeklindedir. Ne var ki, İslam-demokrasi ilişkisini konu alan bu çalışmanın, bu klasik dizge yöntemini takip ederek oluşturulması mümkün değildi. Çünkü İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kavramsal tezahürlerin dayanağı İslami kuramlar olmakla birlikte, bu kavramlar, 20. yüzyılın son çeyreğinden biraz önce İslami siyasal yazında derinlikli bir şekilde tartışılmaya başlanacaktı. Bu kavramsal tartışmanın, şaşırtıcı olmayan bir şekilde 20. yüzyılın son çeyreğine sarkmasına yol açan iki husus bulunmaktadır. Bu hususlardan ilki, biraz sonra detaylı bir şekilde ele alınacak olan modernitenin krizi; ikincisi ise, İran İslam Devrimi’dir.

Hemen bu noktada, İran İslam Devrimi deneyimiyle ortaya çıkan “İslam Devleti” örneğinin, zihinlerinde müspet bir demokrasi algısı bulunan Müslüman düşünürleri, kendi terminolojilerini gözden geçirip, İslami siyasal kavramları daha açık bir şekilde tanımlamak zorunda bıraktığını belirtelim. İran örneği, geleneksel Şia siyasal öğretilerini, İmam Humeyni’nin “velayet-i fakih” kuramıyla sentezleyerek, din adamları tarafından yönetilen bir teokrasi görüntüsü vermekteydi. Dahası, her ne kadar Şia olmayan Müslümanlar, İslam’ın manevi gücü sayesinde eski rejimin mührünü taşıyan siyasal sistemin ortadan kaldırılmasını takdir etmiş olsalar bile, teokratik yönü hasebiyle İran örneğini, Batı siyasal pratiğine bir alternatif olarak

kabul etme noktasında tereddüt etmekteydiler. Çünkü yaklaşık bir yüzyıldır siyasal modernleşmenin muhatabı olan Müslüman zihin, teokrasinin İslam siyasal tatbikatına yabancı olduğunun farkındaydı.³⁶³

Müslüman düşünürlerin terminolojilerini gözden geçirmesine yol açan ilk unsura gelince, durum daha karmaşık bir hal almaktaydı. Çünkü her ne kadar Afgani ve Abduh'un dinsel, toplumsal ve siyasal alanları kapsayan ıslahatçı görüşleri, otantik İslam'ın genel öğretilerinden mülhem bir demokrasi kuramına ve demokratik siyasete giden yolda teşvik edici dinamikler olsalar da, özellikle I. Dünya Savaşı'ndan sonra tam bağımsızlığını kazanan ya da Batılı sömürgecilerin boyunduruğu altında kalmaya devam eden Müslümanların zihinlerinde ve entelektüel olgunlaşmalarında seküler ve milliyetçi akımlar daha etkili olmuşlardır.³⁶⁴ Modernitenin rahminde hayat bulan bu tür akımlar, dinsel öğretilerin sorgulanmasını ve sorunsallaştırılmasını talep eden keskin bir karakteri beraberlerinde taşımaları nedeniyle dinin, dünyevi işlerdeki rol ve etkisinin yeniden belirlenmesini de talep etmekteydiler.

Böylelikle, modernitenin sorgulama konusu haline getirdiği diğer tüm dinler gibi, İslam da üzerinde uzlaşılan dört başı mamur bir tanım yapılamamasından dolayı "hermeneutik" açıdan izah edilmeye başlanacaktı. İslam'ın modern dönemde "hermeneutik" bağlamda ele alınması demek, onun geleneksel dönemdeki çok boyutlu ve farklı anlamlar yüklenen bir sistem olarak dünyevi hayat dairesinin her bir parçasını içine alan duruşunun sorgulanmasının önünü açmıştır.³⁶⁵ Akla gelen ilk sorgulama biçimi, İslam'ın, modern dönemde algılandığı şekliyle, diğer dinler gibi vicdanlara hapsedilen ya da hapsedilmesi gereken bir din şeklinde mi, yoksa zamandan ve mekândan bağımsız olarak dünyevi hayatın düzenlenmesine ilişkin belirli ahlaksal normları içeren kurallar manzumesi şeklinde mi değerlendirilmesiyle ilgilidir.³⁶⁶

³⁶³ Raşid el-Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015b, s. 135.

³⁶⁴ İnayet, 2008, s. 195.

³⁶⁵ Eagleton'un belirttiği üzere, modern tarih, dinsel olanı ıskartaya çıkartmak suretiyle bir vasi arayışı içerisine girmiştir. Öyle ki, dinsel olanın, ilahiliğin formları şeklinde hareket eden Akıl, Geist, devlet ve ulus mefhumları ile ikame edilerek, onun dünyevi alandan tecrit edilmesi modernite mührü taşıyan düşüncenin temel gayesidir. bkz. Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 69.

³⁶⁶ Esposito, İslam'ın sırf metafizik bir topluluğun teşekkülünü kurgulamadığını, dinsel-siyasal bir hareket şeklinde gelişim gösterdiğini ifade etmektedir. bkz. Esposito, s. 3.

Şurası bir gerçek ki, bu tarz bir soru modernitenin, bütün dinlere yüklediği anlam ve misyonla doğrudan bağlantılıdır. Modernite, dünyevi hayatın siyasal, toplumsal, değer ve anlam problemlerinin biricik çözümü olarak metafizikten ve teolojiden arındırılmış, deney ve gözleme dayanan -bilimsel- bilgiyi sunmaktaydı.³⁶⁷ Daha basit bir ifadeyle, din, insanın bilme ve hakikate ulaşma ihtiyacının değil, tam aksine onun inanma ve bir ideale bağlanma ihtiyacının ifadesiydi.³⁶⁸ Böylelikle diğer dinlerle aynı kaderi paylaşması tavsiye edilen İslam'ın, bireyselleştirilmesi ve sınırları belirlenmiş dar bir hayat alanına havale edilmesi gerekmektedir.³⁶⁹ Çünkü modernitenin hayat verdiği seküler karakterli ideolojiler, hayat alanının dinden arındırılmış geniş kısmını düzenlemeye çoktan talip olmuşlardı bile.

Ne var ki, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyevi hayatın derinleşen değer ve anlam krizine karşı modernitenin biricik çözüm önerisinin merhem olamaması, bu defa modernitenin kendi krizini³⁷⁰ meydana getirmiştir.³⁷¹ Kriz halindeki modernitenin siyasal ve toplumsal problemleri çözmesinin mümkün olmadığı varsayımından hareketle dini vicdanların hapsinden kurtararak, yeni bir temelde kavramaya yönelik girişimler, başka bir ifadeyle dinsel canlanma akım(lar)ı ortaya çıkmıştır.³⁷² Dinsel canlanmanın etkisiyle birlikte, İslam yeniden normatif bir bütünlük arz eden bir sistem olarak modernitenin kriz yaşadığı alanlar üzerinde yoğunlaşmaya ve çözüm önerilerini takdim etmeye başlayacaktır.

Bu alanlardan birisi de siyasal alandır. Öyle ki, 18. yüzyılın sonlarından beri, Batı tarzı siyasal modernleşmeyi, İslami bir referans çerçevesi içerisinde takip etmeye çalışan İslam dünyası, modernitenin kriz halindeki durumundan ilk elden

³⁶⁷ Kurtoğlu, s. 14.

³⁶⁸ İşcan, s. 170.

³⁶⁹ Gönül Pultar, "Giriş", *İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 23.

³⁷⁰ Kurtoğlu, s. 14.

³⁷¹ Voll, moderniteyi "tamamlanmamış bir proje" olarak kabul eden görüşü savunurcasına, 1960'lardan bu yana modernitenin farklı formlara büründüğünü iddia etmektedir. Ona göre, mücadele artık geleneksel olan ile modern olan arasında değil, modernitenin birbirinden farklı iki örüntüsü arasında cereyan etmektedir: Muhafazakâr ve radikal örüntüler. bkz. John O. Voll, "Political Islam and The State", *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito and Emad el-Din Shahin, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 59.

³⁷² Burada hemen not etmek gerekir ki, 1970 yılından itibaren "Üçüncü Dünya"nın pek çok bölgesinde dinsel canlanma akım(lar)ı -farklı muhteva ve formlarla- kendisini göstermiştir. Söz gelimi Latin Amerika'da, Kilise'nin kurtarıcı misyonu üzerinden yükselen "kurtuluş teolojileri", siyasal ve sosyal kurtuluşu günahattan kurtuluşa bağlayarak; dinsel öğretilere, siyasal-kamusal alanın işleyişine ilişkin olarak sorgulayıcı rol biçmişler, yani dini, vicdan hapsinden kurtarmaya yönelmişlerdir. bkz. Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, 5. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 37.

istifade ederek, çözüm önerisini takdim etmiştir: İslam'ın canlandırılması ve otantik İslam'a dönüş. Başka bir ifadeyle, siyasal modernleşme sürecinin sonucu veya bir yönü olarak takdim edilen seküler olma hali, modern Müslümanların siyasal ihtiyaçlarını karşılayacak bir kuram olarak görülmediği için “çözüm İslam'da” şiarı tekrar benimsenmeliydi.³⁷³ Modernitenin krizi, modern Müslümanların, birinci bölümde gördüğümüz tarzdaki siyasal modernleşme düzeylerini muhafaza ederek ve hatta ilerleterek, “çözüm İslam”da sloganıyla birlikte siyasal alana taşınmaları için gerekli altyapıyı oluşturmuştur.

Böylelikle İslam, modernitenin bilimsel bilgiye dayandığı iddia edilen aklına ve siyasal normlarına karşı bir cevap olarak siyasete yeniden dâhil olmuştur. Modernitenin epistemolojik çerçevesi içerisinde hayat bulan siyasal paradigmanın sınırları sorgulanmaya başlanmış, İslam'ın siyasal-ahlaksal normları üzerinden şekillen siyasal paradigma, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesinden farklı olarak³⁷⁴, yeniden üretilmiştir. İslam'ın siyasal-ahlaksal normları derken, post-modern dönemde belirgin bir şekilde merkezi bir yer almaya başlayan otantiklik ve bunun İslami yazına yansımaları olan otantik İslam'a dönüş söylemiyle ilişkisine dikkat çekmek gerekir. Hatırlanacağı üzere, otantik İslam'a dönüş söylemi, modern ıslahatçıların ideal bir toplumsal-siyasal düzen tesis etme talebinde merkezi bir yere sahipti. 1970'lerle birlikte halk kitleleri nezdinde siyasal görüşlerinin popülaritesi artan Müslüman düşünürler, modern ıslahatçılar gibi otantik İslam'a dönüş söylemiyle ideal bir toplumsal düzen çağrısında bulunmakta; ama modern

³⁷³ Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3, Autumn 1999, s. 267.

³⁷⁴ Bu bölüm boyunca, demokrasiyle ilişkili siyasal görüşlerine başvurduğumuz 20. yüzyıl Müslüman düşünürlerin neredeyse tamamı eserlerinde, birkaç istisnai figür -İbn-i Haldun, İbn-i Teymiye gibi- dışında Ortaçağ İslam düşünürlerinin çalışmalarından yararlanmayı tercih etmemektedirler. Onların bu tarz bir tercihte bulunmalarının nedeni, Ortaçağ İslam siyasal yazının kendine özerk bir alan yaratmak bir yana, siyasal otoritenin güdümünde teşekkül etmesinden dolayı olabilir. Özellikle, yöneticilere öğütler verme amacıyla kaleme alınan siyasetnameler; bir yandan bu amaca hizmet etmekteyken, öte yandan da yöneticileri belirli metaforlarla yücelterek -Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, Allah'ın halifesi, çoban, güneş, ay, ışık vb.-, onlara methiyeler sıralamakta ve yönetilenlere tanınan biricik siyasal hak olarak itaati öngören söylem içerikleriyle siyasal otoritenin ilahi/kutsal ve mutlak karakterine dikkat çekmekteydiler. Türk'ün ifade ettiği üzere, hükmetme sanatının bir türü olarak siyasetnameler, “siyasal alanın/olanın ele alınışında hükümdar odaklı ve iktidar merkezli bir siyasal anlatıyı” tercih etmektedir. bkz. H. Bahadır Türk, *Çoban ve Kral: Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 246. Öte yandan Roy, İslam'ı her şeyden evvel siyasal bir sistem olarak tanımlamaya çabalayan bu düşünürlerin yeni bir düşünce hareketini başlatmakla birlikte, söz konusu yeniliği “öze dönüş” söylemiyle meşrulaştırdıklarını ileri sürmektedir. Ancak Roy'a göre, bu “öze dönüş” söylemi, kendi öz tarihselliğini reddeden bir hareketin tarihselliği olarak okunmalıdır. Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflassı*, çev. Cüneyt Akalın, 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 12-13.

ıslahatçılardan farklı olarak dinsel kavramlara daha yoğun bir şekilde siyasal anlamlar yüklemek suretiyle³⁷⁵, bu kavramları, siyasal alana taşımaktaydılar. Bu yolla, İslam mührü taşıyan yeni bir siyasal düşünce üretilmekteydi.

Dahası, İslam siyasal söylemin semeresi olarak kendisine siyaset içerisinde alan yaratmak suretiyle İslam mührü taşıyan siyasal bir canlanma hareketi için zemin hazırlamaktaydı. Bu hususla ilgili olarak İnayet'in şu tespiti son derece etkileyicidir: İkinci Dünya Savaşı'ndan beri herhangi bir siyasal düşünce akımı, her ne kadar Müslümanların özgürlük ve refahını tesis ve garanti edebilecek potansiyele sahip olsa bile, biçim ve muhteva bakımından onların dinsel bilinçlerine hitap etmedikçe kabul görmemiş ve görmeyecektir.³⁷⁶

Burada, konumuz açısından önemli olan husus, İslami canlanma akımı ile açık veya örtülü bir şekilde demokrasiye ve demokratik siyasete yapılan vurgunun örtüşmüş olmasıdır. Belirtmek gerekir ki, modernitenin içinde bulunduğu krizden istifade ederek, onun siyasal varyasyonlarına eleştiri getiren otantik İslam taraftarlarının, modernite kaynaklı demokrasi ve demokratik siyasete vurgu yapması paradoksal olarak nitelendirilebilir. Ne var ki, onların demokrasi ve demokratik siyaseti kavrayışları, modernite mühürlü seküler temellere dayanmamaktadır. Gülalp'ın anımsattığı üzere, “klasik sosyoloji ve siyaset bilimi tezlerine aykırı düşen bir durumla”,³⁷⁷ dinsel olana dayalı siyasal bir hareketlenme söz konusuydu. Ya da Kurtoğlu'nun tasvir ettiği şekliyle, “siyasal dünyamız teolojilerin resmî geçit törenine” şahit olmaktaydı.³⁷⁸ Bu yüzden, Binder'ın 20. yüzyılın sonlarında kaleme aldığı “Liberal İslam” adlı eserde ifade ettiği üzere, bugün İslam dünyasında siyasal liberalizm için ideolojik bir temel olma ihtimali en uzak olan şey sekülerizmdir.³⁷⁹

³⁷⁵ Elbette modern ıslahatçı akımın baş figürü Afgani'nin dinsel kavramları siyasal içerikle donatmadaki öncü rolünü unutmamak gerekir. Onun cihad ile devrim ya da talebesi Abduh'un şûra ile demokrasi arasında kurmuş olduğuna benzer bir bağın gelişmiş kavramsal varyasyonlarına, 1970'ler sonrası İslam siyasal yazınında daha sık rastlanmaktadır.

³⁷⁶ İnayet, 2008, s. 15.

³⁷⁷ Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 9.

³⁷⁸ Kurtoğlu, s. 13.

³⁷⁹ Leonard Binder, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1996, s. 30. Modern Müslüman düşünürlerin sekülerizmi anlama, algılama ve yorumlamalarıyla örtüşen en özlü tanımlamalardan birisi Asad tarafından yapılmıştır. Asad, sekülerizmi, dinsel kanaatlerden tümüyle soyutlanmış bir siyasal etik oluşturma çabası olarak görmektedir. bkz. Asad, s. 12.

İnayet'in belirttiği üzere, Müslüman düşünürler, dinsel bilinçlerine hitap eden bir demokrasi formülasyonunu oluşturmaya niyetlenmişlerdi.³⁸⁰

O halde, İslami canlanma ya da otantik İslam'a dönüş ile demokrasi talebinin örtüşmüş olması, kimi oryantalist ve oksidentalistler tarafından "İslamcı" olarak kodlanan, ancak bizim dinsel kimliklerinden dolayı Müslüman düşünür olarak adlandırmayı doğru bulduğumuz figürlerin, İslam siyasal kuramını ve yönetim biçimini ilk elden tanımlanmasını gerekli hale getirmiştir. Böyle bir tanımlamanın referans çerçevesini otantik İslam'ın siyasal tezahürleri olarak kabul edilen Hz. Peygamber ve ilk dört halifenin³⁸¹ siyasal tatbikatı oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Ortaçağ İslam siyasal anlayışı ve tatbikatı göz önünde bulundurulmadan, otantik İslam siyaseti şeklinde nitelendirilmesi mümkün olan İslam'ın ilk günlerindeki siyasal tatbikattan hareketle modern dönemde yaşayan Müslümanların siyasal ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir yönetim biçiminin bulunmasıdır.³⁸² Çünkü "şimdi"nin siyasal ihtiyaçlarını karşılamamanın yolu "geçmiş"in parlak dönemlerinin gün yüzüne çıkarılmasından geçmekteydi.

O halde, takip edilmesi gereken iki yol bulunmaktadır: Bir yandan, Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemi siyasal tatbikatından ilham alan siyasal bir yönetim biçimini oluştururken, öte yandan da bu dönem sonrası siyasal tatbikatı ve modeli görmezden gelmek, hatta bunu, "İslami" olarak nitelendirmekten imtina etmektir.³⁸³ Çünkü bu öncüllerden hareketle tasarlanan bir yönetim biçimi, tarih boyunca uygulanan, ancak en nihayetinde başarısızlıkla malul olan siyasal tatbikatın

³⁸⁰ İnayet, 2008, 195.

³⁸¹ "Raşid Halifeler" olarak adlandırılan ilk dört halifenin siyasal tatbikatı, çoğunlukla oryantalistler tarafından gelenekçi, fundamentalist, neo-fundamentalist, entegrist, İslamcı, siyasal İslamcı ve ıslahatçı şeklinde belirli kategoriler içerisine yerleştirilen 20. ve 21. yüzyıl Müslüman düşünürler açısından modern devletin ve yönetim biçiminin İslami karakterini resmetme amacıyla ortak referans noktasıdır. (Biz modern Müslüman düşünürleri bu verili kategorilerin içine hapsetmek yerine, tamamına "Müslüman düşünürler" demeyi uygun gördük. Elbette, bazı durumlarda bu noktaları net bir biçimde ortaya koymak amacıyla bu kategorilerden yararlandık.) Daha net bir ifadeyle, son yüzyılda Müslümanların siyasal ihtiyacını giderme amacına hizmet eden tüm girişimlerin hareket noktası Kur'an ve Sünnet ile birlikte ilk dört halifenin siyasetidir. Daha geniş bilgi için bkz. Esposito, s. 7-12.

³⁸² Roy, s. 23.

³⁸³ Burada, Evkuran'ın dile getirdiği şu türden bir itirazla karşılaşabiliriz: Raşid Halifeler dönemindeki siyasal işleyişin ideal olarak kodlanması, sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyasal çarpıklıkların ve uygunsuzlukların örtük bir şekilde mazur karşılanmasına ve olağanlaştırılmasına olanak tanımaktadır. bkz. Evkuran, s. 239. Ancak, biz, yaşanan siyasal çarpıklığın olağanlaştırılma tehlikesine yönelik vurgunun haklılık payı olduğunu kabul etmekle birlikte, günümüz Müslümanların siyasal ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir yönetim biçimi için onların zihniyet yapısına uygun düşen bir temel referans noktası oluşturmalarını mazur karşılıyoruz.

dışlanmasını ve bunun yerine dinin otantik öğretisinden ve ruhundan ilham alan bir yönetim biçiminin ve yönteminin oluşturulmasını gerekli hale getirmiştir.³⁸⁴

Bu yönetim biçimi ve yöntemi için son dönemin kimi Müslüman düşünürleri, İslam'ın kendine özgü ve eşsiz bir siyasal model öngördüğü varsayımından hareketle “demokrasi” kavramını kullanmayı tercih etmemişlerdir. Bu düşünürlerin böyle bir tercihten kaçınma nedenleri olarak anakronik bir yaklaşım sergilemekten uzak durmaya gayret etmeleri veya Hristiyan-Batı'nın felsefi ve fikri temelleri üzerinden yükseldiği iddia edilen demokrasinin dünyevi-ilahi alan ayırımına yaptığı vurgunun İslam'ın tevhid inancına aykırı olması gösterebilir. Bu yüzden, pek çok Müslüman düşünür için demokrasi, sorunlu bir kavram olarak görülmüştür. Fakat onların, İslami terminolojiden faydalanarak, İslam siyasal modeli için tercih ettikleri pek çok siyasal kavram, demokrasiye ve demokratik siyasete içkin kavramlara tekabül etmektedir.³⁸⁵ Bu yüzden, bir kanaat olarak, bu düşünürlerin İslami terminolojideki kavramları tercih etme hassasiyetini göz önünde bulundurmakla birlikte, onlardan farklı olarak bu kavramların, İslam-demokrasi ilişkisini şekillendiren kavramsal tezahürler olduğunu iddia etmeye çalışacağız.

2.1. MODERN SİYASAL DÜŞÜNCEDE HÂKİMİYET KAVRAMI: DOĞU-BATI KARŞILAŞTIRMASI

Biz, bu bölüm boyunca Müslüman düşünürlerin, Allah'ın hâkimiyetine karşı gelmeksizin, Müslümanların otonom bir hâkimiyet (egemenlik) anlayışını nasıl benimseyebileceğiyle ilgili ileri sürdükleri iddia ve görüşleri ele alacağız. Ancak önce, hâkimiyet kavramının, Batı ve Doğu siyasal düşüncelerinde ne tür bir tarihsel süreçten geçerek, geliştiğine odaklanmalıyız.

Yönetim biçiminden bağımsız olarak, bütün siyasal iktidarların belirli bir hâkimiyet alanı inşa etmeye ve bu alanın zeminini teşkil eden meşruiyete ihtiyaçları bulunmaktadır. Bu yönüyle, siyasal iktidarın hâkimiyet alanı içerisinde gerçekleştirmek istediği siyasal düzenlemelerin kabulü ile meşruiyeti arasında ontolojik bir ilişki bulunmaktadır. Rousseau'nun, “en güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev haline getirmediği müddetçe hep egemen kalacak kadar güçlü

³⁸⁴ Roy, s. 29.

³⁸⁵ John L. Esposito ve John O. Voll, *İslamiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi, Köprü Kitapları, İstanbul, 2012, s. 46.

değildir”³⁸⁶ deyişyle ifade ettiği üzere, yönetilenlerin nezdinde belirli bir meşruiyet formunu elde edemeyen hiçbir siyasal iktidar, hâkimiyetini ebediyen devam ettirme başarısı gösteremez. Bu tespitin izleri, insan toplulukların tarihsel gelişim süresince meşruiyet krizi yaşayan siyasal iktidarın faaliyetlerine karşı ortaya koyduğu tavır alışta açık bir şekilde takip edilebilir. Çünkü pratik ve teknik anlamıyla hâkimiyet, karar alma sürecinde ve bu kararı uygulama evresinde en üstün otoriteyi temsil etmesine rağmen,³⁸⁷ siyasal iktidarın faaliyetlerine meşruiyet kazandıracak belirgin bir odağı yaratmak zorundadır. Öyle ki, iktidara dışardan gelen ve onun daha sağlam temeller üzerine oturtulmasını sağlayan meşruiyet odağıdır. Dolayısıyla, yönetilenlerin, yönetenlerin hâkimiyet alanı kapsamında koymuş olduğu kurallara uyması, meşruiyet odağının tesis edilmesine bağlıdır. Burada önemli olan nokta, siyasal iktidarın hâkimiyetini meşru kılan unsurun kaynağının tespit edilmesidir.³⁸⁸

Yüzyıllar boyunca siyasal iktidarın faaliyetlerine meşruiyet temin eden hâkimiyetin kaynağı olarak toplumsal faillerin benliğinden daha üstün, başka bir deyişle buyuran aşkın bir gücün varlığı kabul edilmiştir. Toplumsal faillerin benliğini aşan aşkın güç, hâkimiyetin kaynağı olarak bir kutsallık odağı yaratmakta ve yönetilenlerin, yönetenlerin iradî tercihlerine rıza göstermeleri ve itaat etmeleri için ihtiyaç duyulan meşruiyet zeminini oluşturmaktaydı.³⁸⁹ Hâkimiyetin kaynağı olan aşkın güç, doğaüstü, tanrısal-dinsel öze dayandırılmakta, böylelikle siyasal iktidarların emir ve yasaklarına itaat edilmesi dinsel bir yükümlülük olarak telakki edilmekteydi.³⁹⁰ Bu sayede yönetme erkini elinde bulunduranlar, kendilerini

³⁸⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 13. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 6.

³⁸⁷ Ahmet Akbulut, “Kur’an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi”, *Journal of Islamic Research*, Vol. 8, No. 3-4, Summary- Autumn 1995, s. 149.

³⁸⁸ Hemen ifade edelim ki, Laroui’ye göre, İslam hukukçuları, Şeriat’ın uygulanmasını, siyasal iktidarın faaliyetleri ve düzenlemeleri, yani hâkimiyetinin yasallığı için zorunlu bir koşul olarak kabul ederlerken, onun meşruiyeti için yeterli olmadığını düşünmektedirler. Bu yüzden Laroui, bir örnek olarak Muaviye’nin, tüm İslam hukukçuları tarafından Şeriat’ı etkili bir şekilde uyguladığı için takdir edildiğini, ama çoğunun ona halife unvanını vermekte tereddüt ettiğine dikkat çekmektedir. Ona göre, İslam siyasal tarihinde, yasal olduğu kadar meşru olan tek siyasal düzen ilk dört halife dönemine aittir. bkz. Abdallah Laroui, *İslam ve Modernlik*, çev. Ayşegül Yaraman Başbuğu, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993, s. 24-25. Öte yandan, Al-Azmeh, Sünni İslam düşünce geleneğinden hareketle Laroui’nin yaptığı gibi yasallık ile meşruiyet ayrımına başvurulmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, Sünni İslam düşüncesi açısından meşruiyet kavramı ya da terimi en iyi ihtimalle marjinal bir konumdur. Onun ileri sürdüğü bu iddiayı gerekçelendirme şekli, geleneksel İslam siyasal yazını oluşturmuş düşünürlerin, her türlü iktidarın Şeriat’ı tatbik ettiği müddetçe meşru olarak kabul edilmesi gerektiği aksiyomuna dayanmaktadır. Al-Azmeh, s. 213.

³⁸⁹ Eagleton, s. 11.

³⁹⁰ Halis Çetin, “Siyasal İktidar ve Meşruiyet”, *Siyaset Bilimi*, ed. Halis Çetin, 4. Baskı, Orion Kitabevi, Ankara, 2014, s. 81-85

“Allah’ın halifesi”,³⁹¹ “Tanrı-Kral” ve “Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi” gibi sıfatlarla adlandırılmışlar ve “iktidarlarını itikatlaştırmışlardır”.³⁹² Hâkimiyetin kaynağını ilahi/kutsal bir güce dayandırma, yönetme erkini elinde bulunduranların kullandığı en kadim meşruiyet unsuruydu.³⁹³

Kanaatimizce, bu kadim meşruiyet unsurunu en iyi biçimde, çoban (yöneten)-sürü (yönetilen) metaforu üzerinden Foucault irdelemiştir. Foucault, çoban-sürü metaforu üzerinden Antik Doğu düşüncesi ile Grek-Roma düşüncesini karşılaştırdığı çalışmasında,³⁹⁴ Batı’nın modern (refah) devlet otoritesine ve tasavvuruna köktenci bir eleştiri getirmektedir. Biz, Foucault’nun kılavuzluğunda, onun çoban-sürü metaforu üzerinden Batı’nın (refah) devlet tasavvuruna yönelik eleştirisine değil, bu metafordan hareketle “çoban”ın siyasal hâkimiyetine yönelik eleştirel epistemolojik değerlendirmesine odaklanacağız. Ona göre, hükümdar ya da yöneticiyi “çoban” şeklinde tasarlayan tasavvur, Grek-Roma düşünce geleneğine içkin bir tasavvur değildir. Bu tasavvur, Antik Doğu toplumlarında, Mısır, Asur ve Filistin’de üretilmiş ve Hristiyanlık kanalıyla Batı’ya taşınmıştır. Foucault, “sürü”yü güden “çoban” tasavvurunun sadece hükümdara ya da yöneticiye özgü olmadığını, Antik Doğu yazınında, bu tasavvurun bir unvan biçiminde Tanrı için de kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı ve hükümdar “insan sürü”lerini gütmeye eyleminde ortaklaşa rol aldıkları için her ikisinin birden “çoban” olarak adlandırılması zorunlu hale gelmiştir. Çünkü hükümdar, en üstün “çoban” olan Tanrı’nın yarattığı “insan sürü”lerinin esenliğini, dirlik ve düzenini Tanrı adına temin etmektedir.

Bu yüzden, Foucault, Tanrıların soyundan gelme iddiasında olan Firavun’un, taç giyme töreninde çoban sopasını kuşanmasını, Tanrı ile hükümdar arasındaki özdeşliği ya da benzeşimi ortaya koyma açısından ikna edici sembolik bir delil

³⁹¹ Crone ve Hinds, hilafet kurumunun üstlendiği otoritenin siyasal mı yoksa dinsel mi olduğuna yönelik eskimeyen tartışmayı konu edindikleri eserde, “Allah’ın halifesi” sıfatının Emeviler döneminden itibaren resmî bir unvan olarak kullanıldığını iddia etmektedirler. bkz. Crone ve Hinds, s. 11.

³⁹² İktidarın, itikat meselesine dönüştürülmesi konusundaki etkileyici bir çalışma için bkz. Adem Çaylak, “İslamcı Siyasette İktidar ve İtikat”, *Birikim Dergisi*, İstanbul, Ağustos-Eylül 2016, s. 27-36.

³⁹³ Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi -Teokrasi, Totaliterizm-*, 2. Baskı, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 76.

³⁹⁴ Michel Foucault, “Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of ‘Political Reason’”, *The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Stanford University*, October 10 and 16, 1979, s. 223-254.

olarak görmektedir.³⁹⁵ Toparlamak gerekirse, “hükümdar-çoban”ın, “insan sürü”leri üzerindeki -dünyevi hayat dairesinin her bir parçasındaki- hâkimiyetinin kaynağı, en üstün “çoban” olan tanrısal özden kaynaklanmaktadır. Foucault’nun çoban-sürü metaforunu, Arap-İslam siyasal aklının oluşumuna üzerinden değerlendiren -oryantalist veya oksidentalist bir kategori içerisine hapsedilmesi mümkün olmayan-Câbirî’ye göre;

“Bizde “çoban”ın bir tek olduğuna pek az dikkat çekeriz. Sayıları az bile olsa bir tek sürüye karşı çobanların sayısının artması, çoğunlukla tanrılarının çoğalması gibi değerlendirilir. Dolayısıyla din alanındaki “şirk”in kabul edilebilir ve makul olmayışı gibi, yönetici de yönetimdeki “ortaklık”a, şurada veya burada gösterilen “çoğulculuk” ilkesine rağmen, siyaset alanındaki küfür ve ilhad olarak bakılıyor.”³⁹⁶

Bu pasajın son satırlarında görüldüğü üzere, yöneticinin ve onun sahip olduğu iktidar yetkilerinin “Bir”lenmesine yönelik eleştiri, tevhid öğretisinin siyasal bir söylem formunda algılanmasına ve yorumlanmasına yöneliktir. Çünkü İslam toplumlarında Allah’ı “Bir”lemek anlamına gelen tevhid öğretisinin siyasal olarak algılanmasına ve yorumlanmasına bağlı olarak yöneticiler, aynı tevhidî öğretiyi kendi iktidarlarının ilmine, kudretine ve iradesine işaret etmek amacıyla işlevselleştirmişlerdir. Bu işlevselleştirmeye koşut olarak dinsel alanda olduğu gibi, siyasal alanda da tevhidin teşekkülünden söz etmek ve onu meşrulaştırmak olanaklı hale gelmiştir.³⁹⁷ Burada karşımıza çıkan, Câbirî’nin “Arap Ahlaki Aklı” adlı eserinde belirttiği üzere, Farisi miras kanalıyla İslam’a taşınan “Kisracı itaat anlayışı”nın ortaya koyduğu ahlaksal-siyasal değerdir. Bu ahlaksal-siyasal değer, ister Kisra, halife, kral, sultan olarak isterse modern siyasal terminoloji aracılığıyla başkan ve lider olarak adlandırılınsın, Kisra hâricindeki hiçbir “tekil olan tek bir birey”e tekliği uygun görmemektedir. Çünkü tevhid öğretisinin ulûhiyet alanında Allah’tan başka ilahı kabul etmemesine bağlı olarak bu öğretinin siyasallaştırılması, siyasal alanında çokluktan arındırılarak, tekleştirilmesine temel teşkil etmiştir.³⁹⁸

³⁹⁵ Foucault, s. 227-231.

³⁹⁶ Câbirî, 2001, s. 53.

³⁹⁷ Evkuran, s. 216.

³⁹⁸ Câbirî, 2016, s. 315. Câbirî, bu eserinde Kisra’ya ait ahlaksal-siyasal değerlerin büyük İslam filozofu olarak bilinen ve görüşleri Platon’a dayandırılan Farabi -Câbirî, Farabi’nin görüşleri üzerinde Platon’dan ziyade Kisracı siyasal değerlerin ve modelin etkili olduğunu düşünmekte- de

Öyleyse, vahdâniyet, yani tevhid öğretisi, düşünce ve siyasetin tek sesliği ve tek taraflılığı için işlevsel bir araç olarak istihdam edilmiştir, diyebiliriz. Beşerî hayatı hemen her yönden kapsayan bu iki alandaki tekçilik ideolojisi, muhalif görüşler arasında diyalog kurma ihtimalini ortadan kaldırmış ve çeşitliliği budamıştır. Tek görüş, tek mezhep, tek fırka, tek parti ve tek başkan ortodoksluğun sembolleri olarak “fırka-i naciye”yi temsil ederlerken, muhalif olanlar sapkınlığın damgasını taşımaya mahkûm edilmişlerdir. Siyasal tarihin bu şekilde okunması, yorumlanması ve kavranması, teklik ile çokluk arasındaki gerginliğe, başka bir deyişle hak ile batılın mücadelesine dönüştürülmüştür.³⁹⁹

Siyasal olanın tevhidî bir formda sunulması, iktidarın her türlü kararına ve eylemine karşı genel anlamda mutlak bir itaatin benimsenmesini zorunlu kılmıştır.⁴⁰⁰ Çünkü metafizik alan ile dünyevi/siyasal alan arasında ontolojik bir bağ kurmak suretiyle Allah’ın “Bir”liğini ve mutlak hâkimiyetini sembolize eden kavramlar, siyasal iktidarın ayırt edici nitelikleri olarak da kullanılmıştır. Burada, Allah’ın mutlak hâkimiyetiyle yöneticinin otoritesi arasında paralellikler kurularak, bir tür izdüşüm ve mukayese mantığı geliştirilmiştir. Allah’ın yüceliğini, kudretini ve iradesini göstermek amacıyla ortaya konulan argümanlar ile siyasal iktidar arasında bir tekabüliyet ilişkisi kurulmuştur. Evkuran’ın deyişiyle,

*“Metafizik ve teolojik anlamda Allah’ın birliği/birlenmesi, sosyal anlamda inananların üniter birliği, siyasal anlamda ise yasaı uygulayan tek bir imam/sultanın otoritesi imgeleri tevhid doktrininin içeriğinde harmanlanmış ve çağrışımsal bir şekilde yerlerini almıştır.”*⁴⁰¹

dâhil olmak üzere, Emevilerin son döneminden günümüze kadar Arap-İslam düşüncesinin siyasal ufkundan asla ayrılmayan bir rüya olduğunu ileri sürmektedir. Câbirî’nin Farabi ile ilgili görüşleri için bkz. Câbirî, 2016, s. 438-463.

³⁹⁹ Hanefi, 2000, s. 45.

⁴⁰⁰ Özellikle Emeviler döneminde çoğunlukla tercih edilen ve Arap-İslam edebi-siyasal kültürü açısından önemli bir yeri olan halifenin “mektupları”nda temellendirilen ilk değer itaatir. Halifenin katipleri tarafından kaleme alınan “mektuplar”ın itaat kavramına kozmolojik bir boyut kazandırdığını ifade eden Câbirî, daha sonra halifenin kendisini de oluşturlan bu kozmolojik boyuta dâhil ettiğini ve Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olan halifeye itaati, Allah’a itaatin bir parçası haline getirdiğini belirtmektedir. Yani siyasal olanın tevhidî bir formda sunulması suretiyle Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olan halifeye itaat ile Allah’a itaat bir ve aynı anlama getirilmiştir. bkz. Câbirî, 2016, s. 166.

⁴⁰¹ Evkuran, s. 217.

Öte yandan, Foucault'nun dile getirdiği çoban-sürü metaforik söyleminin Arap-İslam siyasal yazınında⁴⁰² güçlü bir biçimde bulunduğunu ifade eden Câbirî, Foucault'nun değerlendirmesine katılarak, bu söylemin, İslam öncesi Antik Doğu toplumlarında tanık olunan istibdat rejimine özgü olduğunu ileri sürmektedir. Câbirî, Antik Doğu yazını sayesinde ve aracılığıyla Arap-İslam siyasal söylemine taşınan bu metaforik ifadenin, Hz. Peygamber'in "hepiniz çobansınız, her biriniz güttüğünüzden sorumlusunuz" hadisiyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre, bu hadisin vurgusu; toplumsal-siyasal düzlemde "kadın-erkek", "efendi-köle" ve "yöneten-yönetilen" ayrımı gözetmeksizin, karşılıklı ilişkinin tarafları olan toplum üyelerinin, "koruma ve gözetme" ilkesi çerçevesinde birbirlerine karşı sorumlu oluşlarıyla ilgilidir. Bu yüzden, bu hadis, herkesin kendi alanında "çoban" olduğuna işaret etmektedir. Toplum üyelerinin her birinin "çoban" olması birbirlerine karşı mutlak üstünlüğe sahip olduklarına işaret etmek için değil, her birinin kendi toplumsal veya siyasal fonksiyonunu ve rolünü yerine getirirken, diğerlerine karşı mukayeseli üstünlüğünü vurgulamak içindir.⁴⁰³

Ancak Câbirî, Antik Doğu siyasal söylemindekine benzer bir "çoban" söyleminin ve anlayışının, Arap-İslam siyasal yazını tarafından saltanat ideolojisinin temellerinin atılmaya başlanmasıyla birlikte üretildiğini ileri sürmektedir.⁴⁰⁴ Aslında, Câbirî, Antik Doğu medeniyetine ve siyasal söylemine içkin olan "çoban"ın niteliği ve fonksiyonun kavramsallaştırılmasıyla saltanat ideolojisi arasındaki organik bir bağ olduğu görüşünü dile getiren pek çok düşünürden yalnızca birisidir. Örneğin Black, Arap-İslam siyasal aklının, Fars topraklarının fethiyle miras edinilen saltanat ideolojisinden ve tatbikatından etkilendiğini ifade etmekle birlikte, Emeviler

⁴⁰² İslam yazınındaki belli başlı siyasetnameler aracılığıyla çoban-sürü metaforunu inceleyen bir çalışma için bkz. Türk, s. 143-174. Yazar, bu çalışmanın "Çoban ve sürü": Hükümdar ve Tebaası başlığını taşıyan bölümünde, farklı tarihsel dönemlerde kaleme alınan siyasetnamelerdeki çoban ve sürü algısının benzerliğine ve yöneticiye itaat, yönetilene adalet ilkesi uyarınca ikisi arasında idealize edilen ilişkiye dair bilgiler sunulmaktadır.

⁴⁰³ Câbirî gibi, İbn-i Teymiye de bu hadisten hareketle dünyevi hayatın farklı alanlarında farklı çobanlar olduğuna dikkat çekmektedir. Siyasal alanda imam; özel yaşam alanı olan ev içerisinde kadın ve iktisadi-toplumsal alanda efendisinin mallarından sorumlu olan köle, farklı alanlardaki çobanlar olarak kabul edilmelidirler. bkz. İbn-i Teymiye, s. 41.

⁴⁰⁴ Tunus Nahda Hareketi'nin lideri Gannuşi, hükümetleri, halkla olan ilişkisi bakımından ikili bir tasnife tabi tutmaktadır: "Devletin halkı" ve "halkın devleti. Gannuşi, "devletin halkı" deyişiyle, halkın, otoriteden soyutlanarak bir "sürü" halinde, devletin "malı" olduğuna; "halkın devleti"nde ise, halkın, siyasal otoritenin merkezi ve devletin "sahibi" olduğuna dikkat çekmektedir. Gannuşi, 1990'lı yılların Tunus hükümetini -örtülü bir şekilde Firavun benzetmesini kullanmakta- eleştirerek, onu birinci hükümet tasnifi içerisine yerleştirmekte; Hz. Peygamber ve Raşid Halifelerin siyasal tatbikatından hareketle "halkın devleti" için bir örnek sunmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Raşid el-Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, çev. Gülşen Topçu, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015a, s. 135-143.

döneminde “İmamet monarşisi” şeklinde adlandırdığı anlayışın, dinsel içerikli bir söylemin -Halifetullah⁴⁰⁵- yardımıyla donatılarak uygulanmaya başladığını belirtmektedir. Aynı zamanda Black, Foucault ve Câbirî ile aynı görüşü paylaşarak, çoban-sürü metaforik söyleminin Antik Doğu monarşilerine özgü bir retorik olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁶

Dolayısıyla, Antik Doğu düşüncesinden miras alınan bu metaforik söylemin, İslam’ın dinsel-siyasal özünden kaynaklandığını iddia etmek mümkün değildir.⁴⁰⁷ Tam aksine, bu tür bir söylem içeriğinin oluşum sürecinde, Araplara nazaran daha gelişmiş siyasi yapılara, bürokratik kurumlara ve örgütlenme biçimine sahip olan Farisi mirasa öykünülmesi başat bir faktör olarak rol oynamaktadır. Câbirî, bu öykünme hareketini, İbn-i Haldun’un “mağlubun galibi taklidi”⁴⁰⁸ deyişini tersine çevirerek “galibin mağlubu taklidi” olarak tanımlamaktadır.⁴⁰⁹ Ne var ki, İslam siyasi düşüncesi, bu siyasi öykünmeyi yalnızca içselleştirmekle yetinmemiş, ona İslam mührü vurarak, Arap-İslam siyasi düşünce ve pratiğinin bir parçası haline getirmiştir.⁴¹⁰

Burada kadim medeniyetlerden Ortaçağ dünyasındaki siyasi iktidarlara kadar hâkimiyet kaynağının ilahi/kutsal temellere dayandırıldığını akılda tutmakla birlikte, konumuz açısından önemli olan Batı’nın hâkimiyet kavramıyla ilgili siyasi tecrübesini incelemektir. Çünkü Müslüman zihnin demokrasi algısı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hâkimiyetin kaynağı ve siyasi iktidarın meşruiyeti sorunu, Batı siyasi tecrübesi ve kültüründen bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Hanefi’nin

⁴⁰⁵ Her ne kadar Halifetullah unvanı, kutsal bir yönetici imgesine yol açmış olsa bile, İslam siyasi tarihinde hiçbir yönetici ontolojik anlamda, kadim siyasi kültürlerde yer aldığı şekliyle kralın yarı-tanrı olarak algılandığı insan-üstü bir konuma sahip olmamıştır. Dolayısıyla, Halifetullah unvanı, yöneticinin, tanrısal özellikler taşıdığı dogmatik düşünceye değil, onun siyasi ve askeri başarılarına bağlı olarak dolaylı yollarla kendisine atfedilen kutsanmış yönetici tasavvuruna tekabül etmektedir. bkz. Evkuran, s. 125.

⁴⁰⁶ Black, s. 18.

⁴⁰⁷ Câbirî, 2001, s. 467-468.

⁴⁰⁸ İbn-i Haldun, s. 361.

⁴⁰⁹ Câbirî, Arap-İslam toplumuna Farisi mirasla birlikte taşınan niteliklerin sadece Kisracı değerler olmadığını, ama aynı zamanda dinin konumlandırılması ve buna bağlı olarak din ve dinsel ekoller ile siyaset ve devlet arasındaki ilişkinin belirlenmesinde bu mirasın temel bir rol oynadığını, yani bu mirasın herhangi bir yönünün farklı dinsel ekoller tarafından benimsendiğini ve kullanıldığını ileri sürmektedir. bkz. Câbirî, 2016, s. 210.

⁴¹⁰ Siegel, s. 305.

deyişiyile, İslam düşüncesinde siyasal hâkimiyet konusunun ortaya çıkışı, Batı tarzı laikliğin İslam dünyasına ithal edilmesinin siyasal bir türevi olarak okunmalıdır.⁴¹¹

O halde, daha kapsamlı bir ifadeyle, modern Müslüman zihnin siyasal olanı algılayışı, kavramsal çerçeve şekli ve İslam'da yönetim biçimi tartışmaları üzerinde Batı siyasal yazınının etkilerini yadsımanın mümkün olmadığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla bu başlık altında, tarihsel süreç içerisinde Batı'nın hâkimiyet kavramına ilişkin farklılıklar gösteren algısından hareketle İslam-demokrasi ilişkisi açısından hâkimiyet kavramını ve kaynağını tartışmak yerinde olacaktır.

Batı siyasal düşüncesine karakteristik özelliğini kazandıran en önemli olgu Hristiyanlık, bilhassa Katolik Kilisesi deneyimidir.⁴¹² Roma içerisinde doğuşundan belirli bir süre sonra İmparatorluk dini haline gelen Hristiyanlık, yüzyıllar boyunca, modern siyasal düşünce açısından önemi sıklıkla vurgulanan dünyevi-ilahi alan/iktidar ayrımı üzerinden hâkimiyetin kaynağını Tanrı dolayımıyla içkin hale getirme uğraşındaydı. Bu durum iki varyanttan -ruh ile beden- oluşan (dağınık) bir siyasal manzarayı ortaya çıkarmış olsa bile, hâkimiyetin kaynağını ilahi/kutsal olana izafe ederek açıklamayı başarabilmişti.⁴¹³ Gannuşi'nin deyişiyile, Papa ve İmparator “teokratik panteizm” adına, siyasal iktidar için hak iddiasında bulunarak, beşerin ve iktisadi kaynakların tahakkümünü ilahi/kutsal olana atıfla meşrulaştırmak için çaba göstermekteydiler.⁴¹⁴

Batı siyasal düşüncesinde hâkimiyetin kaynağını gökyüzünden yeryüzüne, aşkından içkine, dini olandan ladinî temele dayandırma uğraşını birtakım tarihsel gelişmelerden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Modern siyasal düşünce bağlamında, modern devlete izafe edilen seküler hâkimiyet kuramı, Rönesans ve Reformasyon'un yan ürünü olmakla birlikte, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun nihai olarak çöküşü ve 16. yüzyıldan itibaren inşa edilmeye başlanan ulusal monarşilerin siyasal gücüyle doğrudan bağlantılıdır. Bu tarihten önce, yani Ortaçağ boyunca hâkimiyetin seküler bir tarzda formüle edilememiş olmasının başlıca nedenleri; Batı'ya özgü feodal toplum yapısı ile ruh (Kilise-Papa) ve beden (İmparator)

⁴¹¹ Hasan Hanefi, “İslam'ın Batı Tarzı Laikliğe İhtiyacı Yoktur”, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2.Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014a, s. 54.

⁴¹² Albert Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, çev. Cemal Süreya, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2016, s. 47-67.

⁴¹³ Siegel, s. 137.

⁴¹⁴ Gannuşi, s. 46.

ayrılığında karşılığını bulan iki farklı hâkimiyet düşüncesidir. Dahası, Ortaçağ siyasal kuramı, Hristiyan teolojisinin sarsılmaz duvarları arasında ele alınmaktaydı. Ne var ki, ulusal monarşilerin doğuşuna koşut olarak Batı siyasal düşüncesi sekülerleşme sürecine maruz kalmıştır. Bu yüzden yeni siyasal olgular ortaya çıkmış ve bu yeni siyasal olgular için yeni kuramsal temel bulunması gerekli hale gelmiştir.⁴¹⁵

Bodin, bu yeni siyasal olgular karşısında seküler kuramsal temelin ilk parçasını oluşturan siyasal düşünürdür. Onun siyasal kuramına göre, devlet, hâkimiyet unsurunun sağladığı güç sayesinde diğer tüm insani topluluklardan ayrılmaktadır. Çünkü devlete izafe edilen hâkimiyet; en üstün güç olarak mutlak, bölünmez, devredilemez ve sürekli. Dahası, hâkimiyetin yasayla sınırlandırılması ya da denetlenmesi mümkün değildir. Zira hâkimiyetin bizatihi varlığı yasanın kaynağıdır.⁴¹⁶ Schmitt'in deyişle Bodin, hukuksal bir kavram olarak hâkimiyet kavramını oluştururken, siyasal realizmle alışılmadık türden bir örtüşmeyi de başarmıştır.⁴¹⁷ Bununla birlikte, her ne kadar Bodin'in, ilahi ve doğal yasa tarafından uygulamaya konulan yasanın seküler hâkimiyete üstün olduğunu; dolayısıyla, onun bu iki yasa tarafından sınırlandırılabilirliğini ifade etmesinden dolayı siyasal kuramı üzerinde yaygın dinsel görüşün halen etkili olduğu sonucuna varmak mümkün olsa bile, hâkimiyetle ilgili ileri sürdüğü iddialar mutlakiyetçiliğin ussal savunması anlamına gelmektedir.⁴¹⁸

Bodin'in ilk parçasını oluşturduğu kuramsal temelin ikinci parçasını Hobbes'un "ölümlü Tanrı" olarak adlandırdığı Leviathan oluşturmaktadır. Hobbes, "herkesin, herkesle savaştığı" kurgusal doğa durumundan kurtulmak amacıyla insanların doğal haklarını terk ederek, bir toplumsal sözleşme sonucunda oluşturdukları Leviathan'ın en üstün siyasal iktidarı temsil ettiğini ileri sürmektedir. Katıksız mutlakiyetçilik taraftarı olan Hobbes'a göre, Leviathan'ın siyasal gücü

⁴¹⁵ Manzooruddin Ahmed, The Classical Muslim State, *Islamic Studies*, Vol. 1, No. 3, 1962, s. 89.

⁴¹⁶ Bodin'in siyasal düşünceye katkısını özetleyen bir çalışma için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, "Bodin'den Hobbes'a Doğru", *Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 401-416.

⁴¹⁷ Carl Schmitt, "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", der. Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı*, 4. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2013, s. 247.

⁴¹⁸ Ağaoğulları, s. 414.

geri alınamaz, mutlak, bölünmez ve sınırsızdır.⁴¹⁹ Hobbes'un katıksız mutlakiyetçi tasavvuruna tepki gösteren Monarkomaklar, Antik Grek-Stoacı felsefede karşılığını bulan haliyle toplumsal sözleşme tasavvuruna atıfla,⁴²⁰ halk hâkimiyeti ilkesini savunmuşlardır. Locke, Monarkomaklar tarafından savunulan halk hâkimiyeti ilkesini geliştirerek, İngiliz anayasal hareketini desteklemiş; böylelikle kuramsal temele yeni bir parça daha eklenmiştir.⁴²¹

Ancak, taban tabana zıtlık ihtiva eden bu son iki parçanın bir şekilde birleştirilmesi gerekmektedir. Bu birleştirme işlemini üstlenecek olan düşünür, "genel irade" kavramının Batı siyasal düşüncesinde yer edinmesini sağlayan Rousseau'dur. Rousseau, Hobbes'un katıksız mutlakiyetçi tasavvurunu, Locke'un "toplumsal rıza" kavramıyla sentezleyerek; başka bir deyişle incelterek çoğunluğun hâkimiyet anlamına gelen yanılmaz "genel irade" kavramını ortaya atmıştır.⁴²²

Yukarıda adlarını zikrettiğimiz tüm siyasal düşünürler, seküler hâkimiyetin kuramsal temelini oluşturan her bir parçanın belirli yönlerinde etkili olmakla birlikte, kurama nihai şeklini veren John Austin olmuştur. Austin ileri sürdüğü hâkimiyetin yasallığı teziyle modern devletin hukuksal temelini inşa etmiş, böylelikle halkın asıl itaat ettiği unsurun yasalar olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre, devletin, halk kitesinin alışılmış türden itaatini elde etmesini sağlayan, böylelikle nihai siyasal güç kaynağı olarak hareket etmesini temin eden muayyen bir otoritenin bulunduğu yasal düzendir.⁴²³

Batı-merkezci siyasal yazın, modern siyasal hâkimiyet tasavvurundan ilham alan demokrasinin kökenini ve kuramsal temelini araştırırken biraz önce değindiğimiz tarihsel gelişmelere ve siyasal düşünürlerin tezlerine dayanan bir izleği takip etmektedir. Peki, İslam siyasal düşüncesinde siyasal hâkimiyet kuramı nasıl ele alınmaktadır? Kutsal bir kitabı ve siyasal bir toplumun liderliğini üstlenen bir Peygamber'i olan İslam'ın emrettiği belirli bir siyasal hâkimiyet türü var mıdır?

⁴¹⁹ Hobbes'un siyasal görüşleri için bkz. Filiz Zabcı, "Thomas Hobbes: Devlet Ya da 'Ölümlü Tanrı'ya Övgü", *Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 427-455.

⁴²⁰ Stoacılığın siyasal felsefesi için bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, 5. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 413-419.

⁴²¹ Ahmed, s. 89

⁴²² Rousseau'nun siyasal düşünceye en önemli katkılarından birisi olarak "genel irade" için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, "Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor", *Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 583-585.

⁴²³ Ahmed, s. 90.

Tekli, ikili ya da çoklu siyasal hâkimiyet türlerinden hangileri, İslam'ın öğretisine tekabül etmektedir? İslam'ın öğretisine göre, siyasal hâkimiyetin kaynağı hangi unsur ya da güçten devşirilmektedir? İslam siyasal düşüncesindeki haliyle hâkimiyet ile demokrasi arasında ne tür bir ilişki bulunmaktadır? Tüm bu soruların cevabını takip eden dört başlık altında tartışmakla birlikte, her bir başlık altında incelenen hâkimiyet türü ile demokrasi arasındaki ilişkiyi konu edineceğiz. Ama ilk olarak sınırlarımızı tayin etmemiz gerekmektedir.

Biz her şeyden önce biliyoruz ki, Ortaçağ İslam siyasal yazınında, siyasal hâkimiyetin modern Batı siyasal düşüncesine benzer bir şekilde kuramsallaştırılmasına ve tartışılmasına rastlanmamaktadır. O halde, İslam siyasal düşüncesi açısından hâkimiyet tasavvurunun modern bir olgu olduğunu, daha net bir tarihsel kesit belirtmek gerekirse, 19. yüzyılın sonları itibariyle İslam siyasal yazınında yer almaya başladığını not etmeliyiz. Yani, Batı-merkezci siyasal kuramın etkisi altında Afgani, Abduh ve Rıza'nın yüzeysel bir şekilde ele aldıkları siyasal hâkimiyet ve buna bağlı olarak aynı yüzeysellikte değindikleri halk hâkimiyeti kavramı, İslam siyasal yazınında hâkimiyete ilişkin ilk örnekleri oluşturmaktadır.

Öyleyse, birazdan ele alacağımız siyasal hâkimiyet tür ya da anlayışlarının tamamı, Batı'nın modern siyasal hâkimiyet tasavvuru karşısında ele alınmış kavramsal tezahürlerdir. Bu hâkimiyet türlerini, Hz. Peygamber'in ve Raşid Halifelerin siyasal hâkimiyeti, Ortaçağ Batı siyasal düşüncesinden ilham alan teolojik hâkimiyet, Batı siyasal düşüncesinin taklidine dayanan seküler hâkimiyet ve İslam-demokrasi tartışmasında merkezi bir konuma sahip olan istihlaf (Allah'ın halifeliği) kuramına dayanan yarı-kutsal siyasal hâkimiyet şeklinde sıralayabiliriz. Biz ilk olarak, Kur'an'a, Peygamber'e ve Raşid Halifeler'in siyasal deneyimine izafe edilerek tanımlanan siyasal hâkimiyet türünü inceleyeceğiz.

2.1.1. “Muhammedî” Siyasal Hâkimiyet

Buraya kadar, İslam ve Batı siyasal düşünceleri açısından hâkimiyetin kaynağına ilişkin benzerlik ve farklılık gösteren anlama, algılama ve yorumlama tarzları özetlenmeye çalışıldı. Bilindiği üzere, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi ve tatbikatı açısından hâkimiyet, Hristiyan-Batı'nın aksine Kilise gibi kurumsal yapısını oluşturan, dinin merkezine yerleşen bir aracı kurum olmaması nedeniyle çatışma

yaratan bir kavram değildi.⁴²⁴ Çünkü Peygamber'in Medine'deki siyasal deneyiminde, din ve devlet siyasal iktidar çatısı altında buluşturulmakta, dolayısıyla bu ikisi birbirinin mütemmim cüzü olmaktadır.⁴²⁵ Hatta Ortaçağ İslam siyasal düşünürleri tarafından "devlet, dinin bekçisi" olarak tasavvur edilmekte, dolayısıyla siyasal yönetim, dinin temel rükünlerinden biri olmasa bile, "vacip olanın yerine getirilmesini sağlayan unsurlar da vaciptir"⁴²⁶ ilkesinden hareketle bir vacip şeklinde telakki edilmekteydi. Şer'î ilkelerin uygulanması gerekliliğini, İslami bir devletin ontolojik kanıtı olarak takdim eden Rayyıs'ın ifadesiyle,

*"İslam ümmetinin çoğunluğunun görüşü, gerçek bir imamet veya hilafet dinin temel farzlarından bir farz; hatta diğer farzların yerine getirilmesinde kendisine bağlı olan bir farzdır... Bütün Ehl-i Sünnetin, Mürcie'nin, Mutezile'nin çoğunluğunun ve Haricilerin büyük bir bölümünün bu görüşte olduğu; bunların da, İslam ümmetinin çoğunluğunu oluşturduğu bilinen bir konudur."*⁴²⁷

Görüldüğü gibi, Rayyıs, şer'î ilkelerin uygulanması amacıyla İslami bir devlete olan gerekliliği mezheplerin görüşlerinden hareketle savunmaktadır. Bu

⁴²⁴ Kilise'nin, Hristiyan dünyasındaki rolünü ulema sınıfına ve Papa'nın otoritesini, Osmanlı İmparatorluğu yönetimi açısından Şeyhülislam ile kıyaslamak kuvvetle muhtemel yanıltıcı olacaktır. Her ne kadar geleneksel dönemde Şeyhülislam, Osmanlı'nın dinsel ve seküler siyasalari arasında köprü görevi gören güçlü bir figür olsa da, Tanzimat reformlarının ihdasıyla birlikte ulemanın ve Şeyhülislamın mevkileri, devletin seküler memurları tarafından doldurulmuştur. bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, 2. Baskı, 2011, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.

⁴²⁵ Öte yandan, Lambton, İslam siyasal düşüncesinde din ve devlet arasında kurulan "birliktelik" ilişkisinin İslam'a içkin olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, 10. yüzyılda İbn-i Mukaffa'nın Farsça'dan yaptığı siyaset ve hükümet sanatıyla ilgili konuları ihtiva eden tercüme, İslam'da din ve devlet arasındaki ilişkinin konumunu ve mahiyetini belirleme açısından son derece önem arz etmektedirler. Örneğin, İbn-i Mukaffa'nın tercümesini yaptığı Sasani İmparatorluğu'nun kurucusu olan Kisra "Ardeşir'in Vasiyetnamesi"nde yer alan "din ve krallık ikiz kardeşler, dolayısıyla biri, diğerinden ayrılamaz" ve "din, krallığın temeli; krallık da dinin koruyucusu" gibi ifadelerle birlikte, İslam siyasal düşüncesinde din ve devlet arasındaki "birliktelik" ilişkisine vurgulayan iddialar serdedilmeye ve eserler kaleme alınmaya başlamıştır. bkz. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Routledge Curzon, Oxford, 2006, s. 45. Bu konuyla ilgili olarak Câbirî, "Ardeşir'in Vasiyetnamesi"nin, Emevi dönemin sonlarında Arapçaya tercüme edilerek, Abbasi yöneticilerinin çocuklarına ders olarak okutulduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu vasiyetname, Kisra'ya ait siyasal-ahlaksal değerlerin Arap-İslam kültüründe temelledirilmesine ve yayılmasında büyük bir rol oynamıştır. Ne var ki, Câbirî, bu vasiyetnamenin "din ve devletin ikiz kardeş" olduğunu ifade eden deyişinin, Arap-İslam kültüründeki bütün eserlerde tekrarlandığını, ancak vasiyetnamenin bütününe bakıldığı zaman Ardeşir'in "dindeki gizli başkanla, devletteki açık başkanın" aynı devlette asla birleşmeyeceğini belirterek, dinin temel, devletin ise direk olduğunu ifade ettiğini ve böylelikle de "temelin sahibinin direklerin sahibinden daha yüce" olduğunu düşündüğünü not etmektedir. bkz. Câbirî, 2016, s. 188-190.

⁴²⁶ İbn-i Teymiye, s. 51.

⁴²⁷ Rayyıs, s. 225. Bununla birlikte Şia açısından siyasal yönetim/imamet yalnızca bir farz olarak değil, ama aynı zamanda imanın özü ve temel direği olarak görülmektedir.

sayede İslami bir devletin gerekli olduğunu şer’i kanıtlara dayanarak izah eden ve bu izah üzerine İslam siyasal kuramını yerleştiren Ortaçağ İslam düşüncesini sürdürmek mümkündür. Öte yandan, İslam siyasal düşüncesinin, ne dinsel fanatizme dayanan teokratik bir saltanatı ne de din ve siyaseti kesin bir şekilde birbirinden ayıran laik bir devleti öngördüğünü ileri süren Ammara’ya göre, İslam’da din ile siyaset arasında eşi benzeri olmayan bir ilişki bulunmaktadır. Ona göre, din ile siyaset arasındaki bu özgün ilişki ne “birlik, bütünlük ve harmanlanma” şeklinde tezahür eden bir ilişki ne de bir “ayrılık” ilişkisidir. Bu ilişki gerçek anlamda bir “farklılık” ilişkisidir. Ammara’ya göre, bu “farklılık” ilişkisi, din ile siyaset arasındaki bağlantıyı oluşturan güçler arasında doğal bir kaynaşma ve uzlaşma zeminini hazırlamış; başka bir deyişle mutabakat yoluyla ikisini birbiriyle uyumlu hale getirmiştir.⁴²⁸

Din ve siyasetin doğal yollarla birbiriyle kaynaş(tırıl)ması, bir yandan Hristiyan siyasal kuramına atfedilen iki otorite anlayışının reddini mümkün kılmakta, öte yandan da tevhid inancına uygun düşecek bir şekilde siyasal iktidarın meşruiyetiyle ilgili muhtemel çatışma ortamını ortadan kaldırmaktaydı. Çünkü kuramsal açıdan inanç ve siyasal iktidar kavramlarının bileşimi dolaysız bir şekilde ilahi ve dünyevi hâkimiyetin kaynağı olarak Allah’ı işaret etmekteydi. Zaten Allah da, Kur’an’da açık bir şekilde, kozmik hâkimiyetin tek sahibi olarak bütün varlık âleminin yöneticisi olduğunu bildirmektedir. Kur’an, Allah’ın varlık âlemi üzerindeki hâkimiyetini “melik” sıfatıyla anlatırken, insanın konumunu ifade etmek için “kul” sıfatını kullanmaktadır.⁴²⁹ Bu yüzden, İslam siyasal yazını oluşturulan düşünürler mutlak hâkimiyetin Allah’a ait olduğunu; siyasal toplumunun liderinin - ister halife, ister halife-sultan isterse demokratik yöntemlerle seçilmiş bir devlet başkanı olsun- sahip olduğu iktidar yetkilerinin, bu mutlak hâkimiyetin türevi olduğunu tasavvur etmektedirler.

O halde, İslam siyasal düşüncesi üzerinde normatif karaktere sahip olan Kur’an’dan hareketle varlığın yönetimine ilişkin tek hüküm ve irade sahibinin Allah olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki, asıl tespit edilmesi ve çözümlenmesi gereken husus, Allah’a izafe edilerek tanımlanan ve mutlak hâkimiyetin türevi olarak kurgulanan siyasal hâkimiyetin dünyevi alanı kapsayan işlerde ne ölçüde, hangi

⁴²⁸ Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, çev. Ahmet Karababa ve Salih Barlak, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991, s. 326.

⁴²⁹ Vecdi Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 17.

şartlar altında ve kim ya da kimler tarafından kullanılması gerektiğidir.⁴³⁰ Çünkü Kur'an, Allah'ın mutlak hâkimiyetini tanımlamak amacıyla “melik” “sultan” ve “mülk” sıfatlarını kullanmakla birlikte, dünyevi iktidar kavramıyla ilişkilendirilmesi mümkün olan bu kavramları beşer için tercih etmemektedir. Kur'an, beşer için yalnızca Allah'ın yeryüzündeki vekili olma durumuna işaret eden “halife” sıfatını kullanmaktadır.⁴³¹

Dahası, Kur'an, “emanetleri ehline vermek⁴³² ve onlar arasında adaletle hükmetmek”, “Allah'a, Peygamber'e ve ulu'l emre itaat etmek” ve “Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, aralarında vuku bulan tartışmaları Allah'a ve Peygamber'e götürmek” kabilinden çok genel ifadeler kullanmayı tercih etmektedir. Bu ifadelerin çok genel olduğunu düşünüyoruz;⁴³³ zira siyasal iktidar bir emanet ise ehil olan kimlerdir ve onların ehliyetine kim ya da kimler karar verecektir? İki, “ulu'l emr” ifadesiyle işaret edilen kim ya da kimlerdir?

Burada, soluklanarak, ikinci maddemiz üzerinde bir dizi açıklamada bulunabiliriz. Bu ikinci madde üzerinden şekillenen iki düşünce ekolü bulunmaktadır: Fakihlerin büyük çoğunluğu dinsel ilimlerde uzman kişilerin “ulu'l emr” olduğunu iddia ederken; ikinci ekolü temsil eden zümre, toplum içerisinde otorite sahibi olan herkesin, yani din bilginlerinin yanında, halife ve valilerin⁴³⁴ “ulu'l emr” olduğunu düşünmektedir. Üçüncü ayet ise inananların aralarında vuku bulan tartışmaların çözümü için Allah'a ve Peygamber'e yönlendirmektedir. Başka

⁴³⁰ Sünni İslam siyasal düşüncesinin büyük ölçüde Eş'ari kelam anlayışının mührünü taşıdığını ileri süren Evkuran'a göre, bu anlayış vasıtasıyla kurulan Allah'ın “ontolojik otoritesi” söylemi, İslam dünyasındaki halife-sultanların siyasal iktidarlarına meşruiyet zemini teşkil etmeleri amacıyla bir esin kaynağı olarak kullanılmıştır. bkz. Evkuran, s. 36-37.

⁴³¹ Esposito ve Voll, s. 45.

⁴³² İbn-i Teymiye'ye göre, bu ayetin nüzul sebebi, Mekke'nin fethinden sonra Kabe'nin anahtarlarının kime verilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Hz. Peygamber'in amcası Abbas, hacıların su ihtiyacının karşılanması ve Beytullah'ın bakım ve onarımı için Kabe'nin anahtarlarını Hz. Peygamber'den talep etmiş; ancak Allah, fetihten önce Kabe'nin anahtarlarını uhdesinde bulunduran Beni Şeybe'ye anahtarların geri verilmesi için bu ayeti indirmiştir. İbn-i Teymiye, bu ayetten hareketle Müslümanların herhangi bir toplumsal ve kamusal işinin yerine getirilmesi için en ehil ve yeterli kişinin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. bkz. İbn-i Teymiye, s. 37.

⁴³³ Burada, söz konusu iddiamızı destekleyecek mahiyette çalışmalar kaleme alan düşünürlerin adlarını sıralamakla yetinelim. Çünkü bu çalışma boyunca onların bir ya da birden fazla çalışmasından yararlanmaktayız. Arkoun, Câbirî, Hanefî ve Fazlur Rahman iddiamızı destekleyecek mahiyette çalışmalar yapan düşünürlerin başını çekmektedirler.

⁴³⁴ Câbirî, Kur'an'da ulu'l emr ifadesiyle kastedilen anlamın, halife ve valiler olamayacağını ileri sürmektedir. Bu ayetin nazil olduğu sırada İslam toprakları üzerinde valilerin ve halifenin bulunmadığına değinen Câbirî, Kur'an'ın belirsiz ya da boşlukta olan bir durum için hüküm koymayacağını, aksine Müslümanların gündelik hayatta karşılaştıkları sorunların çözümü, yani pratik gelişmeleri karşılamak amacıyla hüküm koyacağını ifade etmektedir. bkz. Câbirî, 2016, s. 174.

bir deyişle, bu ayet, Allah ve Peygamber'in inananlar arasında nihai hakem olduğunu belirtmektedir. Bu ayet genelde şu şekilde yorumlanmaktadır: Tüm meselelerin çözümü için Kur'an ve Sünnet'in kılavuzluğunda bir hukuk sistemi oluşturmak. Bilindiği üzere, tarihsel süreç içerisinde Kur'an ve Sünnet'in bağlayıcılığı kesin olmakla birlikte, İslam hukuk sisteminin teşekkülünde icma ve kıyas iki yan-belirleyici unsur olmuşlardır.

Öyleyse, her ne kadar Kur'an'ın İslam siyasal düşüncesi üzerinde normatıflığı kesin olsa bile, Kur'an'dan iktibas edilerek elde edilen bu tür ifade ve kavramlardan hareketle siyasal hâkimiyet tasavvuruyla ilişkili siyasal bir kuram oluşturmak mümkün görünmemektedir.⁴³⁵ Dahası, günümüz İslam siyasal anlayışı açısından genel kabul gören teze göre, Allah, Kur'an vasıtasıyla siyasal, toplumsal ve iktisadi meselelerin çözümüne ilişkin birtakım genel kurallar koymakla ve dinin bağlılarına öğütler vermekle birlikte, dünyevi karakterli somut meselelerin çözümünü beşerin iradesine ve ihtiyarına tevdi etmiştir. O halde, bu tezden hareketle, Kur'an'ın bir siyasal öğreti kitabı olmadığını ve siyasal bir örgütlenme biçiminin ya da yönetim biçiminin muayyen kurallarını içermediğini ifade edebiliriz.

Buradan hareketle de, Kur'an'ın genel ilkeler yoluyla Şariat'ın maksadını tanımladığını; fıkıhın ise bu genel ilkelerden hareketle somut hükümleri meydana getirdiğini ifade edebiliriz. Çünkü bu somut hükümleri ifade eden fıkıh, verili dönemin her türlü ihtiyacına ve maslahatına bağlı olarak değişiklik göstermektedir.⁴³⁶ Demek ki, genel ilkeleri ihtiva eden Kur'an'dan hareketle belirli

⁴³⁵ Ahmed, s. 90.

⁴³⁶ Hanefî, farklı ve ilginç bir iddia ileri sürerek, "İslam'ın özü itibarıyla laik bir din" olduğunu; dolayısıyla, İslam siyasal düşüncesinin, Batı siyasal tecrübesinden ilham alan ithal bir laiklik modeline ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir. Ona göre, tarihsel süreç içerisinde İslam'ın dinsel bir otoriteye, salt biçimsel ibadet ve ritüellere, cezai müeyyidelere ve teolojiye dönüştürülmüş olması hasebiyle İslam dünyasında rasyonel, liberal, özgürlükçü, demokratik ve ilerlemeci idealleri temsil ettiği düşünülen Batı mühürlü bir laiklik modeline yönelik taraftarlar türemiştir. bkz. Hanefî, 2014a, s. 57. Hanefî'nin, "İslam'ın özü itibarıyla laik bir din" olduğu yönündeki iddiasını eleştiren Câbirî ise, içeriği belirginlikten uzak bu tür bir söylem tarzının, modern İslam düşüncesinde mevcut olan din-devlet arasındaki sorunlu ilişkinin çözümüne katkı sağlamayacağını düşünmektedir. Bu yüzden, Câbirî, İslam'da din-devlet, birey-devlet ve birey-birey münasebetlerini arzu edilen bir seviyede düzenlemek amacıyla bireysel, toplumsal ve siyasal alanda laikliğe alternatif olarak demokrasi ve akılcılığı önermektedir. Ona göre, demokrasi, bireysel ve toplumsal alanda "hakların muhafazası"ni garanti ederken; akılcılık, siyasetin, kişi kültüründen, arzularından ve tarafsızlıktan arındırılarak, aklın ve etiğin temelinde gerçekleştirilmesini temin edecektir. bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, "İslam'ın Devletten Ayrılacak Bir Kilisesi Yoktur ki!", *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2.Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014a, s. 59. Dahası, Câbirî, Hanefî ile girdiği diyalogun bir bölümünde, onun Raşid Halifeler dönemini Müslümanların toplumsal-siyasal bilinçaltını teşkil eden öz hazine olarak telakki ederken, bu dönem sonrası tarih dışı, akıl dışı ve İslam dışı şeklinde değerlendirmesinin makul

bir siyasal hâkimiyet türü ve buna bağlı olarak yönetim biçiminin muayyen kurallarını içeren bir tablo elde etmek kolay görünmemektedir. O halde, İslam siyasal düşüncesi ve tatbikatı üzerinde normatif karaktere sahip bir diğer faktöre, daha doğru bir ifadeyle tarihsel bir kesit aralığında somutlaşan, ancak tarih-üstü bir niteliğe sahip olan döneme odaklanmak gerekmektedir: “Muhammedî”⁴³⁷ siyasal hâkimiyet dönemi.

Daha önce, İslam siyasal düşüncesinde hâkimiyet kavramının tartışılmaya başlanmasının modernite mührü taşıdığına işaret etmiştik. Benzer bir şekilde, ilk İslam siyasal toplumunun liderliğiyle, Allah’ın elçisi olma görevini birlikte yürüten Hz. Muhammed’in ümmet üzerinde sahip olduğu siyasal otoritenin kaynağı, doğası ve karakteri modern siyasal düşünce bağlamında sorunsallaştırılmaktadır. Bu sorunsallaştırmanın, ilk örneğini, hilafetin ilgasından hemen bir yıl sonra kaleme aldığı polemikçi bir söylem içeriğine sahip “İslam’da İktidarın Temelleri” adlı eseriyle Abdurrazık oluşturmaktadır. İlk dönem Müslümanlarının siyasal bir topluluk oluşturmadıkları görüşünden hareketle Hz. Peygamber’in, ilk İslam toplumunun siyasal değil, yalnızca dinsel lideri olduğunu ileri sürerek 20. yüzyılın ilk çeyreğinin sonu itibariyle büyük bir tartışma başlatan Abdurrazık’ın ifadesiyle;

*“Peygamber Efendimizin bir ‘ülke’sinin ya da bir devletinin bulunmadığını, onun siyasi anlamda bir memleket kurmaya çalışmadığını ve eski peygamberler gibi bir peygamber olup, hükümdar ya da devlet kurucusu olmadığını kabul etmek gerekir.”*⁴³⁸

Görüldüğü üzere Abdurrazık, peygamberlik (risalet) ile hükümdarlık (riyaset) arasında zorunlu bir bağ bulunmasının gerekli olmadığına dair iddiasından hareketle Hz. Muhammed’in siyasal hâkimiyeti amaçlayan bir devlet kurma teşebbüsü içerisinde olmadığını ileri sürmektedir.⁴³⁹ Ona göre, Hz. Muhammed’in otoritesi

bir tarafı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Câbirî, Hanefî’nin, bu aksiyoma dayanarak “İslam’ın özü itibariyle laik bir din” olduğu yönünde bir aforizma ile günümüz Arap-İslam dünyasının siyasal sorunlarının çözüme kavuşturulabileceği iddiasını naif bulmaktadır. bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, “Görünüşte Sakindi, Ama İçerik Olarak Gayet Ateşliydi”, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014c, s. 112-117.

⁴³⁷ Bu tabir dinsel davetin Hz. Peygamber merkezli oluşuna dikkat çekmek amacıyla Câbirî’nin çalışmasında kullanılmaktadır. Bu çalışma için bkz. Câbirî, 2001.

⁴³⁸ Ali Abdurrazık, *İslamda İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Bileşik Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 80. Abdurrazık, çalışmasında ele aldığı Hz. Muhammed’in otoritesi, İslam’da din-devlet ilişkisi, hilafetin mahiyeti ve hükmü gibi konularda İbn-i Haldun’a çok sık atıf yapmaktadır.

⁴³⁹ Abdurrazık, s. 66.

dinsel-ahlaksal bir temele dayanan kişisel ve karizmatik bir otoritedir. Öyle ki, Abdurrazık, gerçek anlamda Peygamber'in üstlendiği misyon olan dinsel tebliği yerine getirebilmesi amacıyla insanlar üzerinde tasarrufta bulunabileceği belirli bir otoriteye sahip olmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmekle birlikte, bu otoritenin sadece Peygamber'in şahsına özgü dinsel bir niteliği olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴⁰

Aslında, Abdurrazık'ın bu son görüşü, bir önceki bölümde görüşlerine yer verdiğimiz pre-modern ve modern ıslahatçılar için fikri ve entelektüel açıdan "babalık" rolünü üstlenen İbn-i Teymiye'nin iddiasıyla paralellik arz etmekle birlikte, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Abduh tarafından oluşturulan düşünce ikliminin yan ürünüdür.⁴⁴¹ İbn-i Teymiye'nin "Peygamberî Devlet" üzerine görüşlerini kritik bir incelemeye tabi tutan Khan'a göre, İbn-i Teymiye, Hz. Muhammed'in Medine'de devlete benzeyen bir toplumsal düzen oluşturduğunu kabul etmekte; ama bu toplumsal düzende Peygamber'e itaat edilme gerekçesinin, Hz. Muhammed'in peygamberliğine eklenen siyasal otorite olduğunu düşünmemektedir. Peygamber'e itaat, siyasal otoritenin sağladığı siyasal güç dolayısıyla değil, ahlaksal-dinsel bir yükümlülüğünün yerine getirilmesiyle ilgilidir. Bu nedenle, Khan'a göre, İbn-i Teymiye, peygamberliğin asıl misyonunun bir devlet tesis etmek olduğu iddiasını reddetmekte, yani dinin, siyasal nitelikli bir misyona indirgenmesine karşı çıkmaktadır.⁴⁴²

Benzer bir şekilde Abdurrazık, İbn-i Teymiye'nin 20. yüzyıldaki bir temsilcisi gibi hareket etmekle birlikte ikircikli bir tutum takınmaktadır. Bir taraftan İbn-i Teymiye'nin düşüncelerini tasdik edercesine, beşeri tarihin gelişimi boyunca gönderilen tüm peygamberlerin gerçek misyonunun sadece dinsel tebliğden ibaret

⁴⁴⁰ Abdurrazık, s. 71.

⁴⁴¹ Yan ürünü diyoruz; çünkü Abdurrazık, Abduh'un düşüncelerinden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenen pek çok taraftarı gibi üstadın belli başlı siyasal içeriğe sahip görüşlerinden hareketle seküler karaktere sahip siyasal iddialar ileri sürmüştür. Örneğin, Abduh, İslam'da dinsel bir otoritenin olmadığını ifade ederken, din ile siyasetin birlikteliğine gönderme yapmaktaydı. Abdurrazık, üstadın bu görüşünü dinden soyutlanan bir siyasal otoritenin varlığına delil olarak kullanmıştır. İkinci bir örnek olarak, Abdurrazık, Abduh'un akıl ile nakil arasında kurmuş olduğu dengeyi de ortadan kaldırmaktadır. O, Abduh'un akılsal temeller üzerinden yükselen nakil düşüncesini terk ederek, "akla bırakılan şeyin, dinle hiçbir ilgisi yoktur" tarzında ifadelerle yer vermekten çekinmemektedir. Abdurrazık, s. 66.

⁴⁴² Qamaruddin Khan, "Ibn Taymiyah's Views on the Prophetic State", *Islamic Studies*, Islamabad, 3:4, 1964, s. 521. Dahası, Khan'a göre, İbn-i Teymiye, devletin bir gereklilik olduğunu düşünmekle birlikte, peygamberliğin asıl amacının devlet tesis etmek olmadığını ifade ederek, bize İbn-i Haldun'u hatırlatmaktadır. İbn-i Haldun'un bu konudaki görüşleri için bkz. İbn-i Haldun, s. 215 ve 424.

olduğunu ileri sürmekte,⁴⁴³ öte taraftan da İbn-i Teymiye'nin siyasal öğretisinin dinsel zeminini de ortadan kaldırmaktadır. Hatırlanacağı üzere, İbn-i Teymiye'nin siyasal realizme dayanan siyasal kuramında;⁴⁴⁴ siyaset, dinsel bir yükümlülük olarak ya da dinin amaçlarının gerçekleştirilmesi için en uygun araç olarak telakki edilmekteyken,⁴⁴⁵ Abdurrazık, salt dinsel tebliğ düşüncesinden hareketle dinsel olan ile siyasal olanın arasını biçimsel düzlemde kesin bir şekilde ayırmakta ve peygamberliğin asıl misyonunun siyasal olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, peygamberlik ve hükümdarlık birbirinden farklı makamlardır.⁴⁴⁶

Gerçekten de, Abdurrazık'ın Peygamber'in misyonu örneğinden hareketle dinsel ile siyasal olan arasındaki ayrıma ilişkin iddialarının da Abduh mührü taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü Abduh, Müslüman âlimlerin çoğunluğunun inanç esasları ve dinsel hükümlerle ilgisi olmayan konularda Peygamber'in hatasız olduğunu kabul etmelerine eleştirel bir şekilde yaklaşmaktadır. Abduh, söz konusu âlimlerin bu kabulünü destekleyen ne akılsal bir delil ne de ikna edici şer'i bir hüküm bulmanın güç olduğunu ifade etmektedir. Abduh, hurma ağaçlarının aşılansıyla ilgili rivayetten⁴⁴⁷ hareketle Peygamber'in "siz, dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" diyerek, dünyevi/maddi hayat, yani mu'amelat alanındaki işlerde araştırılma yapılmasını ve beşeri deneyimlerden istifade edilmesi gerektiğini ima ettiğini düşünmektedir.⁴⁴⁸

Öte yandan Abduh, Allah'ın peygamber göndermesinin temel sebebi olarak insanın ruhsal ihtiyacını karşılamak olduğunu ileri sürmekle birlikte, peygamberlerin, inananlara tüm işlerinde kılavuzluk edecek "genel kanunlar" koyduğunu belirtmektedir. Ancak Abduh, peygamberlerin sadece "genel kanunlar"la birlikte

⁴⁴³ Abdurrazık, s. 69.

⁴⁴⁴ Herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için hemen belirtelim ki, İbn-i Teymiye'nin "siyasal realizme dayanan siyasal kuramı" ifadesiyle onun siyasal iktidarın ya da statükonun meşrulaştırılmasını savunduğunu iddia etmiyoruz. Bize göre, İbn-i Teymiye, "Siyaset: es-Siyaset-şer'iyye" başlığını taşıyan eserinde, bir yandan kurulu yönetimin zaruretine dikkat çekmekte, öte yandan da ideal siyaset ve hükmetme sanatının temel prensiplerini belirleyerek, ilkinin, ikincisine yaklaştırmaya çalışmaktadır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, İbn-i Teymiye "olması gereken"i tanımlayarak, "olan"ı, bu tanıma uygun hale getirmeyi arzulamaktaydı.

⁴⁴⁵ İbn-i Teymiye'nin kendi ifadesiyle, "vacibin ancak kendisiyle tamamlanabildiği de vacip hükmünü alır". bkz. İbn-i Teymiye, s. 51.

⁴⁴⁶ Abdurrazık, s. 66.

⁴⁴⁷ Bu rivayete göre, Hz. Peygamber'in önerisiyle hurma ağaçlarının aşılmasına son verilmesi, meyvelerin olgunlaşmadan dökülmesine neden olmuş, bu durum kendisine bildirilince, Hz. Peygamber "ben ancak bir insanım, siz, dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" diye karşılık vermiştir. Bu rivayetle ilgili daha geniş bilgi ve yorumlar için bkz. Abdülcelil İsa, *Peygamberimizin İctihatları*, Pars Matbaacılık, Ankara, 1976, s. 110-116.

⁴⁴⁸ Abduh, 1966, s. 80; 1986, s. 134-135.

gönderildiği ayrıntısını vurgulamak suretiyle mu'amelat alanının araştırılmaya, keşfedilmeye ve dönüştürülmeye açık olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴⁹ İşte Abdurrazık'ın Abduh'tan etkilendiği ayrıntı tam olarak bu nokta üzerindedir. Abdurrazık, Abduh'un bu tür düşüncelerinden hareketle Hz. Muhammed devrindeki deneyimin, siyasetten soyutlanmış dinsel yönüne dikkat çekmekteydi.

Ne var ki, Abdurrazık'ın, İbn-i Teymiye'nin ve Abduh'un tesiri altında kalarak, söz konusu çalışmasını oluşturduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Abdurrazık çalışmasının tartışmaya en açık konularından olan din-devlet ilişkisi ve peygamberlik-hükümdarlık konularında, hem İbn-i Teymiye'nin hem de Abduh'un siyasal görüşlerinden ayrılmaktadır. Hatırlanacağı üzere, İbn-i Teymiye, İslam'ı, beşeri hayatın hem maddi hem de manevi yönlerini kapsayan bütüncül bir sistem olarak görmekte, bu sistemin buyurduğu ilke ve kuralların yerine getirilmesini sağlayacak bir araç olarak siyasetin kaçınılmazlığını vurgulamaktaydı.⁴⁵⁰ Abduh'un, ruh-beden dikotomosini laiklik bağlamında değerlendiren Abdurrazık ise, Hz. Muhammed devrindeki deneyimden hareketle dinsel alan ile siyasal alanı birbirinden ayırmaya eğilimlidir. Zira ona göre, ne Hz. Muhammed devrindeki devleti ne de hilafeti İslam akidesinin esaslarından biri olarak tasavvur etmek mümkündür.⁴⁵¹

Abdurrazık, hilafet kurumu vasıtasıyla İslam siyasal modeli altında bir örgütlenme biçimi ortaya çıkmışsa, bunun, ne Kur'an ne de Sünnet tarafından emredildiğini düşünmenin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.⁴⁵² O, işte tam bu noktada, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesinin merkezi konularından birisi olan hilafetin şer'î bakımdan mı yoksa aklî bakımdan mı gerekli olduğu yönündeki tartışmada, tercihini ikinci görüşten yana kullanmakta, hilafetin toplumsal-siyasal ihtiyaçlardan dolayı ortaya çıktığını ileri sürmektedir.⁴⁵³ Bu argümanın mantıksal sonucu, peygamberlik mührü taşımayan ve Peygamber'in yerine getirdiği (dinsel) fonksiyonları onun adına ifa etmesi mümkün olmayan hilafet kurumunun dinsel bir zorunluluk olamayacağı yönündedir. Bu argümanı, başka bir şekilde ifade etmek

⁴⁴⁹ Abduh, 1966, s. 100-104; 1986, s. 162-167.

⁴⁵⁰ İbn-i Teymiye, s. 53.

⁴⁵¹ Abdurrazık, s. 51 ve 66.

⁴⁵² Abdurrazık, s. 42. Çalışmasında, Abdurrazık'a herhangi bir atıfta bulunmayan d'Iribarne de, yüzyıllar boyunca devam ederek günümüze kadar sarkan "kutsal hilafet" söyleminin, yalnızca Kur'an tarafından ihmal edilmediğini, onun hakkında Sünnet'in de tek bir kelime dahi etmediğini ileri sürmektedir. bkz. d'Iribarne, s. 89. Eğer d'Iribarne Sünnet ile hadisleri kastediyorsa, -sıhhati tartışmaya açık olmakla birlikte- İslami literatürde hilafet hakkında hadisler bulunmaktadır.

⁴⁵³ Abdurrazık, s. 52.

gerekirse, tarihsel bir kesit aralığında dinsel bir söylem içerisinde kurgulanmış olsa bile, insani ve sosyolojik ihtiyaçların ürünü olan siyasal bir kurumun, dinsellik mührü taşıdığını söylemenin zor olmasıdır.⁴⁵⁴

Görüldüğü üzere, Abdurrazık'ın kendince çözümlemeye çalıştığı iki sorun bulunmaktadır: Bir taraftan Peygamber'in dinsel fonksiyonları yerine getirmek amacıyla sahip olduğu siyasal otorite sorununa odaklanılmakta, öte taraftan da Raşid Halifelerin siyasal fonksiyonları yerine getirmek amacıyla dinsel otoriteye ve role sahip oldukları iddiasını sorgulamaktaydı. Böylelikle, Abdurrazık, Peygamber'in siyasal nitelikli olmayan, asıl misyonu dinsel tebliğ sayesinde kişisel ve karizmatik bir otoriteye sahip olduğunu;⁴⁵⁵ Raşid Halifelerin ise dinsel olmayan, seküler bir yönetim olan hilafet dolayısıyla otoriteye sahip olduğunu ileri sürmekteydi.⁴⁵⁶

Ne var ki, Abdurrazık'ın ileri sürdüğü peygamberliğin asıl misyonunun siyasal olmadığı, yani Peygamber'in siyasal bir otoriteye sahip olmadığı ve ilk İslam toplumunun siyasal değil, dinsel bir birlik olduğu yönündeki iddia tarihsel malzemenin reddedilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁵⁷ Çünkü Arkoun'un “Muhammed ne istiyordu” sorusuna verdiği yanıtın gösterdiği üzere, ilk inananlar topluluğunun

⁴⁵⁴ Binder, s. 229.

⁴⁵⁵ Abdurrazık, s. 83.

⁴⁵⁶ Abdurrazık, s. 44-45.

⁴⁵⁷ Abdurrazık'ın, dini, manevi bir çerçeve içerisine hapseden, böylelikle onu, toplumsal-siyasal hayattan soyutlayan görüşüne yönelik felsefi bir eleştiren getiren Ced'an, “cedel”in İslami hükümlerin ilk sırasında yer aldığını ifade etmektedir. Dünyevi-ilahi alan ayrımının, başka bir deyişle tez ve anti-tezin birbirine hiç temas etmeden aynı ortamda kök salmasının mümkün olmadığını vurgulayan Ced'an, bu bağlamda “cedel” hükmüne dikkat çekmektedir. Bu yüzden Ced'an, Abdurrazık'ın dini, toplumsal ve siyasal alanlardan soyutlayan görüşünü ve bu görüş tepki olarak ortaya çıkan din-siyaset birlikteliği görüşünü yadsıyan bir üçüncü görüşün ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu görüş, orta yollu, ılımlı bir görüş olarak dünyevi-ilahi alan etkileşimi üzerine inşa edilmiştir. bkz. Fehmi Ced'an, *Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları*, çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 63-82. Dinsel ve siyasal otorite ayrımı bağlamında Ced'an'ın, Abdurrazık'a yönelttiği eleştirileri paylaşan Schulze, İslam'ın ya da Hristiyanlığın ilk dönemlerinde, dinin bağlularının böyle bir ayrıma gitmeyi düşündüklerini iddia etmenin herhangi bir tarihsel dayanağa sahip olmadığını belirtmektedir. Esasen Schulze, İslam ve Hristiyanlık özelinde, ilk dönem inananlarının ne dinsel ve siyasal otoriteyi birbirinden ayırmayı ne de ikisini birleştirmeyi hedeflediklerini ileri sürmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Günümüzde yaygın bir şekilde kullanılan “İslam din ve devlettir” sloganı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam siyasal söylemi içerisinde yerini almıştır. Elbette, geleneksel İslam siyasal yazınında “din ve otorite ikizdirler” ya da “din ve otorite kardeşirler” tarzında ifadeler bulmak mümkündür. Ne var ki, Schulze, din ve otoritenin, “ikiz” ya da “kardeş” şeklinde nitelendirilmesini, dinsel ve siyasal otoritenin *de facto* ayrılığı gösterdiğini iddia etmektedir. Eğer bir ayrılık hedeflenmemiş olsaydı “ikiz” ya da “kardeş” gibi ifadeler yerine dinsel ve siyasal otoritenin “birliği”ni karşılayacak terimler kullanılırdı. bkz. Reinhard Schulze, “Günümüz Batı ve İslam Topluluklarında Laiklik ve Din”, *İslam ve Demokrasi*, yay. haz. Yurdakul Fincancıoğlu, 2. Baskı, Tüses Yayınları, İstanbul, 2002, s. 97-100.

sorumlusu olan Hz. Peygamber, İlahi Vahiy'in kalplere ulaşması ve yeni dinin kalıcı bir şekilde yayılması amacıyla gerekli toplumsal ve siyasal koşulları hazırlamak zorundaydı. Dolayısıyla "kurucu deneyim"de bir bakıma, dinsel olanın hedeflerinin gerçekleştirilebilmesi için siyasal olana duyulan bir ihtiyaç söz konusuydu.⁴⁵⁸

Bununla birlikte, konumuz açısından asıl mühim olan İslam siyasal düşüncesinde hâkimiyetin kaynağı ve otorite sorununun Abdurrazık tarafından açık bir şekilde dile getirilmiş olmasıdır. Abdurrazık, Hz. Peygamber'e, Allah tarafından verilen dini tebliğ etme ve dinsel bir birlik oluşturma misyonunun gereği olarak, ümmeti üzerinde otorite sahibi olma hakkının tanındığını düşünürken, İslam toplumunun kurucu şahsiyeti olarak yerine getirdiği siyasal liderliğinin, İslam'ın özünden kaynaklanmadığını ve "Muhammedî davet"in, siyasal bir iktidarın teşekkülünü hedeflemediğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, İslam'ın kendi hedeflerini gerçekleştirme amacıyla şu veya bu şekilde bir otoriteye ihtiyacı bulunmaktadır.⁴⁵⁹ Fakat Abdurrazık, Hz. Muhammed'in siyasal deneyimi göz önüne alındığında, onun ümmeti üzerindeki otoritesinin siyasal değil, dinsel-ahlaksal bir niteliğe sahip olduğunu düşünmektedir.⁴⁶⁰

Esasen Abdurrazık'ın bu iddiasının da Abduh mührü taşıdığını belirtmek gerekir. Abduh, Hz. Peygamber'in dinsel tebliğ boyunca herhangi bir siyasal güce sahip olmadığını; çünkü atalarından miras kalan ve bu sayede elinden alındığını iddia edebileceği ne bir krallık ne de başka bir siyasal makama başvurmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁴⁶¹ Her ne kadar Abduh, İslam'da hâkimiyetin kaynağı ve siyasal otorite konularına yüzeysel olarak değinmiş olsa bile, onun bırakmış olduğu düşünsel miras içerisinde tezlerini şekillendiren Abdurrazık, her iki konuyu birden derinlemesine ele almıştır. Böylelikle, Abduh mührü taşıyan tezleriyle Abdurrazık, Hz. Peygamber sonrası dönemde ortaya çıkan siyasal kurumların siyasal içerik taşıdığını, çünkü dinsel nitelikli otoritenin Peygamber'in vefatıyla birlikte ortadan kalktığını net bir şekilde vurgulamıştır.⁴⁶²

Gerçekten de Abdurrazık ileri sürdüğü bu iddiayla, İslam siyasal düşüncesinin Machiavelli olmayı hak etmektedir. Onun yaptığı, İslam siyasal

⁴⁵⁸ Arkoun, s. 59.

⁴⁵⁹ Abdurrazık, s. 83.

⁴⁶⁰ Abdurrazık, s. 84.

⁴⁶¹ Abduh, 1966, s. 113; 1986, s. 178.

⁴⁶² Abdurrazık, s. 37-38.

tarihinin büyük bir bölümünde yaşanmış olan din ile siyaset, dinsel otorite ile siyasal otorite arasındaki *de facto* ayrımı aleni bir şekilde belirtmekten ibaretti. Hem de bu ayrımı, dinsel metinlerden hareketle savunmayı göze almıştı. Böylelikle Abdurrazık, Hz. Ebubekir dönemiyle birlikte başlayan hilafet kurumunun iktidar yetkisinin, dinsel ve itikadî bir çerçeve içerisinde değil, dünyevi alanı kapsayan siyasal bağlamda ele alınması gerektiğini ileri sürmekteydi.⁴⁶³ Abdurrazık'ın ileri sürdüğü bu iddia, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hilafet kurumun dünyeviliği ve tarihselliğine ilişkin görüşlerin filizlenmeye başlanmasına ve güçlü bir İslam toplumu için demokratik devlet çağrısının yankılanmasına zemin hazırlamıştır.

Öyle ki, 1962 tarihli makalesinde Ahmed, mevcut İslam toplumlarının hilafet kurumunu yeniden ihdas etmeleri noktasında özgür olduklarını; her bir toplumun özgün toplumsal, iktisadi ve siyasal ihtiyaçlarını karşılayacak bir siyasal örgütlenme biçimini oluşturabileceklerini belirtmekteydi. Ona göre, özgürlük, toplumsal adalet ve insan haysiyeti gibi değerler üzerine kurulması gereken bir İslam toplumunda, bu değerleri tesis edebilecek biricik örgütlenme biçimi demokratik devlettir.⁴⁶⁴ Benzer bir şekilde geleneksel Sünni öğretiyeye taban tabana zıt bir görüşü dile getiren Garaudy, “İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmet” ayetinin Peygamber'e hitap ettiğini ve muhatabın yalnızca Hz. Peygamber olduğunu ileri sürmekte, dolayısıyla Allah'ın nezaretinde olan tek yönetimin, Hz. Muhammed devrindeki yönetim olduğuna işaret etmekteydi.⁴⁶⁵ Bu yönüyle Garaudy'nin Hz. Peygamber sonrası siyasal iktidarın, beşer iradesine dayanan sivil karakterine dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

Tekrar Abdurrazık'ın tezine dönecek olursak, onun iddiasının aksine Esposito'nun, Peygamber'in ilk İslam toplumunda, dinsel-siyasal bir birlik meydana getirdiği ve vefatından sonra siyasal toplumun lideri olma görevini üstlenen ilk dört halifenin de bu birliği devam ettirdiği görüşünün, tarihsel gerçekliğe tam anlamıyla tekabül ettiğini ifade etmek gerekir.⁴⁶⁶ Öyle ki, İslam adına yapılan tüm geniş çaplı

⁴⁶³ Abdurrazık, s. 44.

⁴⁶⁴ Ahmed, s. 101.

⁴⁶⁵ Garaudy, 2015, s. 83.

⁴⁶⁶ Esposito, dinsel-siyasal otorite olarak adlandırılan kavramın, Peygamber'in şahsında ete kemiğe büründüğünü iddia etmektedir. Ona göre, Peygamber, Allah'ın elçisi olmakla birlikte, Medine'de kurulan devletin lideri, ordu komutanı, başyargıcı ve yasa koyucusuydu. bkz. Esposito, s. 6.

tarihsel eylemler, Peygamber'in Medine'deki "kurucu deneyimi" tarafından yaratılan dinsel-siyasal tahayyül sayesinde gerçekleştirilmiştir.⁴⁶⁷

O halde, akide üzerinden yükselen "Muhammedî davet", beraberinde siyasal nitelikli bir programın taşıyıcılığını da yapmaktaydı.⁴⁶⁸ Bu davet, bir yandan ilk İslam toplumunun siyasal muhayyilesini oluştururken, öte yandan da kendisine rakip olan Kureyş aristokrasinde dinsel bir üslupla ortaya konulan, ancak özsel olarak çoğunlukla siyasal nitelikli kaygılarla iç içe geçtiği anlaşılan tepkilere yol açmıştır.⁴⁶⁹ Öyleyse, siyasal bir otoriteye sahip olma açısından Hz. Muhammed'in, peygamber olarak hayatta olduğu tarihsel kesit aralığını, iki döneme ayırmak gerekli gibi görünüyor: Siyasal etkinliğin ve otoritenin olmadığı Mekke dönemi ile siyasal otoritenin ve siyasal niteliğe sahip programın ana hatlarının belirginleştiği Medine dönemi.⁴⁷⁰

Gerçekten de, Watt'ın yukarıdaki tespiti Abdurrazık'ın peygamberliğin asıl misyonu ile ilgili görüşlerini kısmen doğrulamaktadır. Kısmen diyoruz, çünkü Hz. Muhammed, herhangi bir şekilde siyasal bir otoriteye sahip olmadığı Mekke döneminde, dinin ilk bağlılarının itaatini kazanmış ve onlar üzerinde dinsel-ahlaksal nitelikli bir otoriteye sahip olmuştu. Fakat İbn-i Teymiye'nin de ifade ettiği şekliyle, Hz. Muhammed, devlete benzeyen toplumsal-siyasal bir düzen kurduğu Medine'de, yalnızca dinin bağlıları üzerinde değil, ama aynı zamanda Yahudi ve putperest topluluk üzerinde de otorite sahibiydi.

⁴⁶⁷ Arkoun, s. 114.

⁴⁶⁸ Arkoun, Kible'nin Kudüs'ten Mekke'ye çevrilmesi, pazar ve cumartesi günleri yerine cuma gününün kutsal gün ilan edilmesi, İslam öncesinde de bir putperest ibadeti olarak yerine getirilen Hacc'ın, İslami bir form ile Müslümanlar'a farz kılınması şeklindeki değişikliklerin, Hz. Muhammed'in siyasal programına kanıt olarak gösterilebileceğini düşünmektedir. bkz. Arkoun, s. 31.

⁴⁶⁹ Câbirî, Fars ve Bizans topraklarının fethinden sonra yazılan ve Hz. Peygamber'e dayandırılan rivayetlerin, Peygamber'i imparatorluk kurmaya çalışan askeri bir komutan şeklinde sunmalarını eleştirmektedir. Ona göre, "Muhammedî davet" siyasal nitelikli bir programa sahip olmakla birlikte, bu program dinin ana kaynağı Kur'an'dan değil, verili dönemin şartlarından, daha kesin bir ifadeyle Kureyş aristokrasisinin siyasal nitelikli tepkisinden etkilenmiştir. Çünkü "Muhammedî davet", Kureyş aristokrasinin en önemli iktisadi kaynağı olan Hacc ve onunla bağlantılı ticaret kanalının temelini sarsmakta, dolayısıyla onların siyasal iktidarına ve hatta bizzat varoluşlarına meydan okumaktaydı. bkz. Câbirî, 2001, s. 69-72. Benzer bir tespit için bkz. W. Montgomery Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 17-18.

⁴⁷⁰ Watt, Peygamber'in siyasal otoriteye sahip olup olmadığına taalluk eden dönemsel ayırımına Kur'anî söylemin içerik analizini tahlil ederek, delil getirmektedir. Ona göre, başlangıçta (Mekke dönemini kastediyor olmalı) Kur'an, Hz. Peygamber için bir mesajın taşıyıcısı olarak "uyarıcı" sıfatını kullanırken; Medine döneminde siyasal ve eylemsel faaliyette bulunmak üzere Allah tarafından görevlendirilen elçi anlamındaki "rasul" unvanını tercih etmektedir. bkz. Watt, 2001, s. 51-52.

Öyle ki, Hz. Muhammed, Mekke’de dinsel bir ıslahatçı gibi hareket ederek mevcut dinsel yapıya ve işleyişe meydan okumaktayken, Medine’de, bu meydan okumaya ek olarak dinsel bir temel üzerine inşa edilen toplumun hem kanun koyuculuğu hem de yöneticiliği görevlerini üstlenmekteydi. O halde, dinsel öğretinin epistemolojik ve ontolojik anlamda ilk siyasal dışı vurumunun yaşandığı Medine döneminde Hz. Muhammed’in sahip olduğu otoritenin, siyasal güçten kaynaklanmayan, yalnızca dinsel-ahlaksal nitelikli bir otorite olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü Arkoun’un, siyasal açıdan “kurucu deneyim” olarak adlandırdığı Medine döneminde, Hz. Peygamber, bir yandan İlahi Vahiy’i söylem düzeyinde iletirken, öte yandan da Müslüman topluluk ile Yahudi ve putperest topluluklar arasındaki ihtilaf ve sorunları çözüme kavuşturmaktaydı.⁴⁷¹ Böylelikle, Khan’a katılarak, denebilir ki, Medine döneminde Hz. Peygamber’in kurduğu ve liderliğini üstlendiği toplumsal düzenin işleyişi, Hz. Peygamber’in dinsel-ahlaksal mükemmelliğinden dolayı ideal olsa bile, siyasal otoriteye sahip bir devlet olarak tanımlanmalıdır.⁴⁷²

Bu yüzden, Hz. Peygamber’in vefatından sonra, Medine döneminde ana hatları belirginleşen siyasal nitelikli programın taşıyıcılığı görevini üstlenen hilafet kurumu, dinsel-ahlaksal bir otorite olarak değil, dinsel-siyasal bir otoritenin sembolik tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁷³ Başka bir deyişle hilafet kurumu, siyasal iktidar sorununu çözme amacıyla geliştirilen bir kuram olarak düşünülse bile, din ve devleti, dolayısıyla dinsel ve siyasal otorite birliğini sembolize eden bir kurum olarak doğmuştur. Çünkü biraz önce ifade edildiği üzere, Medine döneminde ana hatları belirginleşen siyasal nitelikli programı oluşturan ve taşıyıcılığını yapan, dinsel-siyasal otoriteyi inhisarında bulunduran Peygamber’in vefatıyla birlikte, dinsel otorite ile siyasal otoritenin birbirinden ayrılması gibi bir durum söz konusu

⁴⁷¹ Arkoun, s. 88.

⁴⁷² Khan, s. 526-528.

⁴⁷³ İlk halife Hz. Ebubekir’in, Peygamber’in vefatından sonra, İslam’ın temel ibadetlerini yerine getirmeye devam etmelerine rağmen, Medine’deki siyasal iktidara zekât vermeye yanaşmayan bazı Arap kabilelerine karşı başlattığı ridde savaşları, hilafetin de dinsel-siyasal nitelikli bir otoriteye sahip olduğuna kanıt olarak ileri sürülebilir. Aslında, bu çalışmadaki örtülü tezlerimizden birisi olarak belirttiğimiz üzere, ne Hz. Ebubekir’in ne de öteki Raşid Halifelerin dinsel otoriteye değil, siyasal iktidarın gücünü kullanmak suretiyle dinsel görevlere sahip olduğu yönündedir. Bazı Arap kabilelerinin, Medine’deki siyasal iktidara zekât vermeye yanaşmamaları karşısında Hz. Ebubekir’in savaş kararı, bir taraftan Medine’deki siyasal birliğin gücünün pekiştirilmesi, öte taraftan da dinsel bir görevin yerine getirilmesi amacıyla hizmet etmektedir. Bu tarihsel vakıa, bizim örtülü tezimizi destekleyici bir mahiyete sahiptir. Ridde savaşları için bkz. Abdurrahman Demirci, “Hz. Ebubekir’in Fetih Anlayışı”, *Artuklu Akademi*, Cilt 1, Sayı 1, 2014, s. 5-31.

olmamıştır. Öyle ki, dinsel ve kutsal olanın her türlü insani etkinlik için temel referans olarak kabul edildiği bir çağda zuhur eden⁴⁷⁴ hilafet kurumunun da, dinin dışında yer alan bir etkinlik olarak düşünülmesi mümkün değildir.

Arkoun, kabilesel dağınkılığın hüküm sürdüğü bu tarihsel dönemde, dinsel ve siyasal alanların ayrılması gerektiğini iddia eden oryantalistlerin hoş görülmesi imkânsız bir anakronizmaya düştüklerini, siyasal ve dinsel antropolojinin temel verilerini hiçe saydıklarını düşünmektedir.⁴⁷⁵ Çünkü ona göre, kabile asabiyetine⁴⁷⁶ bağlı olarak kabilevî parçalanmışlığın hüküm sürdüğü Arap yarımadasında, Hz. Peygamber'e düşen görev, birbiriyle rekabet eden ve dağınkı güç odakları oluşturan kabileleri bir araya getirmek amacıyla dinsel sembolik esaslara dayalı olarak yeni bir siyasal sistem kurmaktır.⁴⁷⁷ Dolayısıyla, ne "kurucu deneyim" döneminde ne de bu deneyimi sürdürme iddiasında olan Raşid Halifeler döneminde dinsel alan ile siyasal alanın birbirinden ayrılması düşünülmüştür. Aslında, dinsel ile siyasal alanların ayrılmasına yönelik ilk hamle, Câbirî'nin deyişiyle ulema-ümera ayrımı, Emeviler döneminde gerçekleştirilmiştir. Biz, Arkoun'un ileri sürdüğü bu görüşü desteklemekle birlikte, bu tür görüşlerle ortaya koymak istediğimiz anlam, Hz. Peygamber'den sonra iktidarın sembolik bir tezahürü olan hilafetin, dinsel bir otoriteye sahip olduğunu iddia etmek ya da kanıtlamak değildir. Bilakis, biz, hilafetin, dinsel-siyasal birliği sembolize eden bir kurum olup olmadığına değil, ortaya çıktığı dönem itibarıyla siyasal hâkimiyetinin kaynağını hangi kökene dayandırdığıyla ilgileniyoruz.

Aslında, dinsel olan ile siyasal olan arasındaki ilişkiyi, kadim dönemler açısından yaygın kabul gören dinin, siyasal iktidarın eylemlerine meşruiyet sağladığı yönündeki yaklaşım üzerinden okursak, tarihsel malzemeyi en yalın ifadeyle objektif bir şekilde ele almış oluruz. Çünkü din, siyasal iktidarın emretme hakkının hangi güce ya da unsura dayandığı sorusuna bağlı olarak meşrulaştırma işlevini yerine getirmektedir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Evkuran, s. 181.

⁴⁷⁵ Arkoun, s. 31.

⁴⁷⁶ Asabiyet kavramı için bkz. Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, 2006, s. 83-114.

⁴⁷⁷ Muhammed Arkoun, "Hristiyanlık ve İslam'da Manevi/Yüce Otorite ile Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni", *Journal of Islamic Research*, çev. İlhami Güler, Vol. 8, No. 3-4, Summary-Autumn 1995, s. 175.

⁴⁷⁸ Eagleton, s. 11.

Ancak Hourani'nin, dinsel-siyasal birliktelik üzerinden teşekkül eden ilk İslam siyasal toplumundaki iktidar yetkilerinin kullanımının ümmetten ayrı olarak düşünülmemeyeceği yönündeki görüşlerini referans alırsak,⁴⁷⁹ otantik haliyle İslam düşüncesinde siyasal hâkimiyetin kaynağı olarak salt dinsel bir odak noktasının işaret edilmediği ortaya çıkmış olacaktır.⁴⁸⁰ Bu yüzden “Sakife Toplantısı”nda⁴⁸¹ temeli atılan hilafetin, yaygın görüşün aksine, ne ilahi bir kökene sahip olduğu ne de dinin aslına taalluk eden bir kurum olarak kabul edilmesi gerektiği savunulabilir. d'Iribarne'in deyişiyle, siyasal bir sitenin kurucusu olan Hz. Peygamber'in ilk halefleri, dinsel-siyasal otorite birliğine dayanan bir kurumun lideri olmuşlarsa da, burada dinsel olanla siyasal olan arasındaki bağ ontolojik, tözsel veya özsel değil, arızı ve tarihseldir.⁴⁸²

Sahabenin, hilafet konusunu, İslam öncesi Arap siyasal sisteminin temel özelliği olan “kabile” mantığı ya da asabiyeti sayesinde çözdüğünü iddia eden Câbirî, Arap-İslam siyasal aklının oluşumunda ve belirli merhalelerinde etkisini hissettiren “akide”nin ve “ganimet”in, hilafet meselesinin çözümünde kayda değer roller üstlenmediğini belirtmektedir.⁴⁸³ Öyleyse, ilk Müslümanların, hilafet ve onunla bağlantılı siyasal hâkimiyet meselesine getirdiği çözüm, “akide” ya da dinin aslına taalluk eden bir meselenin çözümü şeklinde değil, “kabile” mantığını merkeze alan siyasal ve içtihatî bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki, hilafet kurumu, başlangıçta dinsel bir rükün, yani akidenin bir parçası şeklinde bir muameleye maruz

⁴⁷⁹ Binder, Abdurrazık ve Şeyh Bahit'in siyasal görüşlerinden hareketle kimi 20. yüzyıl Müslüman düşünürlerin, ilk İslam siyasal toplumunun demokratik ve anayasal bir karaktere sahip olduğu yönündeki iddialarını kritik bir incelemeye tabi tutmaktadır. Ona göre, her ne kadar halifenin sahip olduğu otoritenin ümmetten kaynaklandığı yönünde argümanlar geliştirilmiş olsa bile, anayasanın kaynağını oluşturan kurucu bir güç olarak ümmete gönderme yapılmamış olması; demokratik ve anayasal bir karakteri özünde barındırdığı iddia edilen otantik İslam siyasal modelinin, Batılı anayasal demokrasi düşüncesinden farklı olduğunu kanıtlamaya yeterlidir. Binder, s. 207.

⁴⁸⁰ Hourani, s. 17-22.

⁴⁸¹ Hilafet kurumunun temellerinin atıldığı söz konusu toplantının panoraması için bkz. Nizamettin Parlak, “Sakife'deki Halife Adayları”, *İstem*, Yıl 10, Sayı 19, 2012, s. 121-136.

⁴⁸² d'Iribarne, s. 89.

⁴⁸³ Câbirî, ilk halifenin seçiminde “kabile” mantığının etkili olduğu görüşünü “Halife, Kureyş kabilesindedir” hadisinin işlevine bağlamaktadır. bkz. Câbirî, 2001, s. 178. Benzer bir şekilde, Ebu Zehra, hilafetin Kureyşliliği ile ilgili olarak, Sakife Toplantısına katılan Muhacirlerin herhangi bir hadise göndermede bulunmadan, Kureyş'in İslam arifesinde ve İslam'ın doğuşu sırasındaki tabii otoritesine dayandıklarını iddia etmektedir. bkz. Ebu Zehra, s. 93. İlk halifenin seçiminde kabile asabiyetinin belirleyici etken olduğunu iddia eden bu tür görüşler, İslam'ın ilk dönemlerinde kabilevî değerlere ne denli ehemmiyet verildiğini göstermekten çok, İslam öncesi Arap siyasal sistemine içkin olan bir tür “demokratik” anlayışı vurgulamaya çalışmaktadır. Çünkü İslam öncesi dönemde bir Arap kabile reisinin ölümü üzere, kabilenin tüm yaşlı üyeleri bir araya gelerek, ölen reisin yerine kabilenin herhangi bir üyesini seçerlerdi. Bu olgudan hareket eden Câbirî, İkbâl, Arkoun, Fazlur Rahman gibi 20. yüzyıl düşünürleri, saltanatın Arap siyasal aklına son derece yabancı olduğu görüşünü dile getirmektedirler.

kalmamış olsa bile, ilerleyen yüzyıllarda -Câbirî ve Watt'a göre Abbasilerin iktidarı ele geçirdiği 750'li yıllar civarında- ulema ile kurulan ve eşitler arası bir işlem olarak görülmesi mümkün olamayan bir ittifak⁴⁸⁴ sayesinde meşruiyetini dinsel referans çerçevesi içerisinde aramaya koyulmuştur.

2.1.2. Teolojik Hâkimiyet

Her ne kadar Câbirî ve Watt, siyasal iktidarın kökenine ve özüne kutsiyet atfedilmesi, yani “kabile” mantığına dayalı siyaset anlayışının ve değerler düzenin ortadan kalkarak “akide”nin belirleyici bir rol oynamaya başlaması açısından Abbasi dönemini milad olarak belirlemekte haklı olsalar bile, Batı siyasal terminolojisinde “ilahi hak”⁴⁸⁵ olarak bilinen kuramın bir benzeri, Abbasiler iktidara gelmeden önce Şia imamet kuramı tarafından geliştirilme aşamasındaydı. Aslında, daha spesifik bir zaman aralığı belirtmek gerekirse, Hicri birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren “ilahi hak” şeklinde izah edilebilecek bir tür siyasal hâkimiyet anlayışı, ilk defa Şia aracılığıyla⁴⁸⁶ İslam düşünsel mirası içerisinde yerini almaya başlamıştır. Şia imamet kuramına göre, tıpkı peygamberler gibi imamlar da, insanları doğru yola yönlendirmek ve onlara kılavuz olma amacıyla Allah tarafından seçilmekteydiler. İmamların, Allah tarafından seçilmiş olmaları, onların günahattan ve yanlıştan uzak oldukları anlamına gelen “ismet” sıfatıyla anılmalarına yol açmıştır. Kuşkusuz bu tür

⁴⁸⁴ Siyasal iktidar ile ulema arasında kurulduğunu belirttiğimiz ittifakın, eşitler arası bir işleme tekabül ettiğini kastetmiyoruz. Zira Evkuran'ın ifade ettiği üzere, Abbasi halifesi Me'mun'un iktidar döneminde, Mu'tezile ekolünün Kur'an'ın yaratılmışlığı -Halku'l Kur'an- tezi resmileştirerek devlet politikası haline getirilmiş, bu sayede Me'mun siyasal eylemlerine meşruiyet zemini tesis edebilmişti. Mu'tezile'yi devletin resmi dinsel görüşü olarak kabul eden halifelerden sonra hilafet makamına geçen Mütevekkil'in ise, Kur'an'ın yaratılmışlığı tezinden vazgeçmesiyle birlikte, bu defa hadis ve sünnet taraftarı olan ekolün -Ehl-i Sünnet- görüşlerine önem verilmeye başlanmış ve yeni bir meşruiyet zemini oluşturulmuştur. Mehmet Evkuran, bu iki tarihsel vakıadan hareketle, dinin ve dini temsil eden ulemanın, İslam dünyasında hiçbir zaman Ortaçağ Hristiyan-Batı dünyası örneğinde olduğu gibi toplumsal alanda güçlü ve özerk bir örgütlenme, başka bir deyişle “entite” haline gelmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla, İslam dünyasında, dinsel düşünce, siyaseti belirleyen bir güç olarak değil, tam aksine siyaset tarafından yönlendirilen bir araç muamelesine maruz kalmıştır. bkz. Evkuran, s. 118-124.

⁴⁸⁵ İkbâl, Doğu kökenli bir amentü olan “ilahi hak” kuramının, saltanat kurumunun kendisi kadar eski olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, bu kuram, Hristiyanlık kanalıyla Batı siyasal düşüncesi içerisinde kendisine yer bulabilmiştir. bkz. İkbâl, 2008, s. 35.

⁴⁸⁶ Şia'nın imamet kuramı üzerinde, Farsî yönetim anlayışının derin tesiri olduğunu ileri süren Ebu Zehra, ilk Şiiilerin, etnik açıdan Farslı olduklarını ve onların İslam'ı kabul ettikten sonra bile yönetime bakış açılarında Fars yönetim kültür ve geleneğinin belirleyici olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu ilk Şiiiler, Peygamber'in arkasında erkek evlat bırakmadan vefat etmesinden dolayı Fars yönetim anlayışına içkin olan hanedan yönetiminin devreye sokularak, Hz. Ali'nin siyasal toplumun lideri olması gerektiğini düşünmekteydiler. Dahası onlar, krallarına tanrısal sıfat attettikleri için Hz. Ali başta olmak üzere Ehl-i Beyt'in yönetimini “ilahi hak” kuramı bağlamında değerlendirmekteydiler. bkz. Ebu Zehra, s. 47.

bir anlayış, İslam toplumunda ilk mezhepsel ayrılıkların, çatışmaların ve iç karışıkların başladığı tarihsel döneme tekabül etmektedir.⁴⁸⁷

Nasıl ki, “ben”in konumlandırılma, inşa edilme ve anlamlandırılma sürecinde, “öteki”nin kullandığı argümanlar belirleyici dinamikler olarak ortaya çıkıyorsa, Sünni öğretide de kendi siyasal ve teolojik yapılanma sürecinde “öteki”nin ideolojisi olan Şia’nın teolojik ve siyasal argümanlarından faydalanmıştır. Her ne kadar Sünni ve Şia öğretileri birbirlerinin muhalifi ve “öteki”si olarak algılanmış olsalar bile, bu iki ekol, ortak siyasal ve kültürel evrende benzer nedenlerle ortaya çıkmış ve “ben”- “öteki” diyalektiğine dayalı olarak etkileşimde bulunmuşlardır.⁴⁸⁸ Hatta Arkoun, bu ortak evrenin, ekoller arası etkileşim boyunca ve İslami bir siyasal tahayyülün oluşumu süresince oldukça etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, söz konusu tahayyülün oluşumunda İslam öncesi Araplar’ın geleneksel şef-hakem (seyyid) görüşü, Farisi mirasa özgü saltanat ideolojisi, Antik Yunan’ın filozof-kral hakkındaki argümanları ve Hristiyanlığın Roma’da formüle edilmesine bağlı olarak geliştirilen kutsal yönetici İmparator imgesi etkili olmuştur. Arkoun, tüm bu unsurların, Peygamber’in karizmatik otoritesi içerisinde eritildiğine ve daha sonra Sünni siyasal kuram tarafından halifeye, Şia’da ise imama atfedildiğine işaret etmektedir.⁴⁸⁹

Bu etkileşim sürecinin en önemli siyasal yansımalarından birisi, Şia imamet kuramı tarafından imama yakıştırılan birtakım sıfatların, metamorfoza uğratılarak Sünni hilafet kuramına taşınmış olmasıdır. Öyle ki, Ortaçağ Sünni siyasal düşüncesinin iktidara bakışı açısından, artık Peygamber’in halefleri,⁴⁹⁰ Allah’ın halifeleri olarak anılmaya başlanmış; Allah’a itaat ile halifeye itaat birbirine

⁴⁸⁷ Ammara, 1991, s. 33.

⁴⁸⁸ Sünni ve Şia ekolleri bağlamında “ben”-“öteki” etkileşimi için bkz. Evkuran, s. 92-100. Bu iki ekol arasındaki “ben” ile “öteki” arasındaki etkileşime bir örnek olarak, Şia’nın Hz. Ali’nin imametine dayanak oluşturabilmek amacıyla dinsel metinlerden iktibaslar yapmasına karşılık olarak Sünni ekolün Hz. Ebubekir’in hilafetini dinsel temelde savunmak amacıyla onun, Hz. Muhammed’in hastalığında cemaate namaz imamlığı yapmış olmasını delil olarak sunmasıdır. Evkuran, s. 128.

⁴⁸⁹ Arkoun, 1999, s. 159.

⁴⁹⁰ İlginçtir ki, Akbulut, Hz. Ebubekir’in kullanmış olduğu “Halifetü’l Rasullah” unvanını da, “şer’i açıdan Peygamber’in halifesi kim olmalıdır” meselesini doğurduğu için sorunlu bulmaktadır. bkz. Akbulut, 2017, s. 31.

bağlanmış⁴⁹¹ ve böylelikle siyasal ve askeri güce dayalı olarak ele geçirilen iktidarın, siyasal hâkimiyetini meşrulaştırmak amacıyla tanrısal sıfatlar istihdam edilmiştir.

Bu bakış açısından hareket eden Câbirî, halifenin, Allah'ın halifesi, yeryüzündeki temsilcisi veya gölgesi konumuna yükselmesini, o dönemin siyasal yazınına sirayet ettiğini ifade etmektedir. Ona göre, dönemin siyasal yazını oluşturulan Farisi ahlaksal-siyasal mirasın taşıyıcısı durumunda olan ya da en azından bu mirastan etkilenen teologlar, siyasal söylemin içeriğini “bilinçaltı”nda muhafaza ederek, tedavüle sokmuşlardır. Başka bir deyişle, “Allah'ın halifesi” ya da “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” şeklindeki tabirler, Arap-İslam siyasal aklının yapısına hâkim olan değerlere işaret etmek açısından son derece önemlidirler. Öyle ki, o dönemin hâkim ahlaksal-siyasal mirasının kılavuzluğuna ihtiyaç duyan teologlar tarafından kaleme alınan eserler, siyasal “bilinçaltı”nda muhafaza edilen Allah -metafizik alan- ile halife -dünyevi alan- benzerliğini ya da ontolojik anlamda bağlantısını en iyi şekilde ortaya koymaktadırlar.⁴⁹²

Öte yandan, Peygamber'in vefatı üzerine yönetim sorununu çözme amacıyla geliştirilen hilafetin, dönemin şartları gereği dinsel ve siyasal otoritenin birliğini sembolize eden bir kurum olarak ortaya çıktığını belirtmiştik. Ne var ki, durum böyle olsa bile, Şia dışındaki hemen tüm İslam düşünce ekolleri, Raşid Halifeler olarak adlandırılan ilk dört halifenin, yönetimleri için kutsallık zırhı oluşturmaya yönelik girişimlerinin olmadığı iddiasından hareketle siyasal iktidarın meşruiyetinin, ümmetin rızasına bağlı olduğu noktasında birleşmektedirler.⁴⁹³

Ancak, Raşid Halifeler döneminden sonra siyasal iktidarın yegâne meşruiyet kaynağı, dinsel ve siyasal otoritelerin birliğinden ve biraz önce değindiğimiz

⁴⁹¹ Câbirî, “saf” İslam mirası adını verdiği kültürde bulunmayan, bu yüzden bilinmeyen bir itaat türü olan kayıtsız ve şartsız itaat anlayışının, yani Allah'a itaat ile halifeye itaatin birbirine bağlanması anlayışının Farisi miras kanalıyla İslam'a taşındığını ileri sürmektedir. O, “saf” İslam mirasında yöneten ile yönetilen arasında ideal standartlardaki itaat bağı kuran Hz. Muhammed'in Akabe'deki bey'at uygulamalarının ve Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin belirli istişareler sonucu, birtakım düzenlemeler yapılarak ve belirli şartlara bağlanarak gerçekleştirilen bey'atlar aracılığıyla elde ettikleri iktidar yetkisinin sunduğu itaat anlayışı ile daha sonra Farisi miras aracılığıyla İslam'a taşınan mutlak itaat anlayışının birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. “Kısracı itaat” anlayışı olarak tanımladığı bu ikinci itaat türünün ne İslam'dan önceki Araplar ne de yeni bir devlet inşa eden Müslümanlar tarafından bilindiğini ileri sürmenin mümkün olmadığını belirten Câbirî'ye göre, burada Kısrâ, Allah ve Peygamber'in yerine geçmekte, hatta bunun da ötesinde tek tanrı rolüne soyunmaktadır. İtaatin, bu şekilde algılanarak, tanrısal bir seviyeye yükseltilmesi sebebiyle Şia'nın bazı alt kolları “imamın ilahlılığı” düşüncesine uygun bir meşruiyet zemini bulabilmişlerdir. bkz. Câbirî, 2016, s. 287.

⁴⁹² Câbirî, 2001, s. 449.

⁴⁹³ Rayyıs, s. 225.

etkileşimden dolayı dinsel ve kutsal kökenlere dayandırılarak, ilahiliğin formları içerisinde sunulmuştur.⁴⁹⁴ O halde soralım: Raşid Halifeler döneminde ve sonrasında ne tür gelişmeler yaşanmaya başlandı ki, siyasal hâkimiyetin kaynağını dinsel ve kutsal kökenlere dayandırma ihtiyacı hissedildi? Bu soruyu, Ayubi'nin dinsel-siyasal içerikli önerisine uyarak cevaplandırmak yerinde olacaktır.

Ayubi, İslam siyasal tarihinde geniş çaplı dinsel-siyasal içerikli muhalefet hareketlerinin iki ekseninde toplandığına dikkat çekmektedir. O, Hz. Ömer döneminde vuku bulan fetih dalgasıyla birlikte, küçük Arap kabilelerinin yeni fethedilen topraklara yerleşmeye başladığını, ama bu kabilelerin, Hz. Ömer tarafından Müslümanlara düzenli ödeme yapılması amacıyla kurulan “divan”dan yeterince yararlanamadığını ileri sürmektedir.⁴⁹⁵ Böylelikle, hayal kırıklığına uğrayan bu grup, -Sıffin Savaşı ile birlikte Hariciler olarak adlandırılacak- siyasal iktidara karşı ilk dinsel-siyasal içerikli muhalefetin temsilcileri olarak ortaya çıkmışlardır. İkinci ekseninde, İslam'ı kabul eden ancak Araplaşmayı reddeden Fars ve çevre bölgelerinin, -Sıffin Savaşı ile birlikte Şia olarak adlandırılacak- dinsel-siyasal içerikli muhalefeti bulunmaktadır. Ayubi, her iki grubun, siyasal iktidarın meşruiyetini sorgulamak amacıyla dinsel içerikli argümanları⁴⁹⁶ sıklıkla kullanmaya teşebbüs ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre, tam bu noktada, siyasal iktidar, işbirliği yaptığı ulemanın -ki daha sonra Ehl-i Sünnet olarak adlandırılacak- yardımıyla, meşruiyetine yönelik dinsel içerikli eleştirel argümanları karşılamak ve çürütmek amacıyla farklı dinsel içeriklere sahip siyasal olanla ilişkili iddialar ileri sürmüştür.⁴⁹⁷ Bu iddiaların İslam siyasal düşüncesi ve tatbikatı üzerinde en kalıcı etkiyi yaratanı; siyasal iktidarın, yani halife-sultanın meşruiyetini ilahi hâkimiyetle özdeşleştirendir. Öyle ki, Allah'ın

⁴⁹⁴ Muhammed Said al-Ashmawy, *İslama Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993, s. 89.

⁴⁹⁵ Câbirî, fetih ganimetlerinin bölüştürülmesi amacıyla izlenen “Peygamber ailesine yakınlık” ve “İslam'a girişteki öncelik” şeklindeki yöntemin, Kureyş'in iki büyük kabilesi olan Haşimoğulları ile Ümeyyeogulları'nı servete sahip olma bakımından diğer kabilelere ve Mevâli olarak adlandırılan Arap olmayan Müslümanlara nazaran daha avantajlı bir konuma getirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre, bu yöntem, “Muhammedî davet”in başladığı ilk yılların çetin şartlarında Müslüman olan zayıf kabile üyeleri ile Hz. Peygamber tarafından Mekke'nin fethinden sonra affedilerek, İslam'a giren “tüleka (serbest bırakılanlar)” arasında, birinci grubun aleyhine olacak şekilde ganimet dağılımı eşitsizliğini meydana getirmiştir. bkz. Câbirî, 2016, s. 75.

⁴⁹⁶ Akbulut, siyasal görüş farklılığından doğan Haricilik ve Şia'nın, zamanla Müslümanların, dinsel, toplumsal ve zihinsel ayrıklara düşmesine sebep olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, bu iki ekolün, siyasal görüşlerini Kur'an'a dayandırmak suretiyle siyasal yargılarına dinsel bir mahiyet kazandırmaları, başta Sünni ekol olmak üzere diğer Müslüman ekollerinin siyasal olana yaklaşımlarını derinden etkilemiştir. bkz. Akbulut, 2017, s. 204.

⁴⁹⁷ Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London, 1991, s. 3.

birliği anlamına gelen tevhid, tedrici bir şekilde halife-sultanın biricikliği, üstünlüğü ve mutlak otoritesine tekabül eden bir kavrama dönüştürülmüştür.⁴⁹⁸

Böylelikle, yani ilahi hâkimiyete atıfla halife-sultanlar, gerçekleştirdikleri siyasal-toplumsal düzenlemelere meşruiyet zemini oluşturabilmişlerdir. Elbette İslam siyasal tatbikatı açısından hâkimiyet kavramının bu şekilde ele alınmış olması, İslami siyasal idealin izdüşümünün hayat bulduğu anlamına gelmemektedir. Ancak Ortaçağ siyasal tatbikatı ile İslami siyasal ideal arasındaki bu çelişki göz ardı edilemeyecek türdendir. Çünkü çağdaş Müslüman zihnin hâkimiyetin kaynağı olarak milleti/cemaati veya insanı merkeze alan demokrasi algısının temelini, bu tarihsel olgudan bağımsız bir tarzda ele almak mümkün değildir. Öyle ki, İslam siyasal düşüncesinin hâkimiyet algısı ile ilgili olarak al-Ashmawy, Raşid Halifeler dönemi sonrası yönetimin, teokratik bir görünüm⁴⁹⁹ kazandığını iddia etmektedir:

“Böylelikle İslam’da siyasal yetke dört halifeden sonra ve özgün İslam’ın öğretilerine aykırı olarak, yöneticilerin kişisel ve irsi bir iktidar uyguladıkları ve her türlü denetimin yokluğunda dinsel yasayı keyiflerince çiğneyebildikleri bir teokrasi görünümü aldı.”⁵⁰⁰

Bu pasajın gönderimi son derece nettir. Raşid Halifeler döneminin sona ermesiyle birlikte siyasal tatbikat ile İslam’ın ideal siyasal standartları arasında belirgin bir çelişki zuhur etmiştir. Bu çelişkiye bir örnek olarak Raşid Halifeler döneminde siyasal toplumun liderinin seçilmesiyle ilgilidir. Bilindiği üzere, Hz. Peygamber’in vefatı akabinde Medine’de kurulan İslam siyasal toplumunun varlığının sürdürülmesi ve ona bir lider seçilmesi sahabenin icma’ı ile gerçekleştirilmişti.⁵⁰¹ Hemen ardından siyasal topluma lider olarak Hz. Ebubekir’in

⁴⁹⁸ Evkuran, s. 216.

⁴⁹⁹ Kerr, tarihsel süreç içerisinde İslam adına uygulanan siyasetin, kelimenin tam anlamıyla bir teokrasi olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre, klasik hilafet kuramı ve fıkıh açısından İlahi Vahiy’in mutlak otorite olarak kabul edilmesi, İslam’ın kuramsal bağlamda teokratik yönetim için gerekli koşulları hazırladığına delil olarak gösterilebilir. Ancak İslam’ın siyasal pratiğinde, ruhban sınıfının -Ortaçağ Hristiyan-Batı siyasal pratiğinde olduğu gibi- siyasal iktidar yetkilerine sahip olmamasının tarihsel bir olgu olarak biliniyor olması, bu yönetim biçimini teokrasi olarak tanımlamayı güçleştirmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Kerr, s. 3-5. Öte yandan, Akbulut, Allah’ın, Peygamber’e zaman zaman vahiy aracılığıyla müdahalesinden dolayı Hz. Muhammed’in yöneticiliği altındaki Medine devletinin yarı teokratik bir devlet olarak nitelendirilebileceğini iddia etmektedir. Ona göre, bu devletin yarı teokratik olarak nitelendirilmesinin nedeni bazı durumlarda Allah’ın, bazı durumlarda ise sahabenin Hz. Peygamber’in yönetimine müdahalede bulunmasından dolayıdır. bkz. Akbulut, 2017, s. 28 ve 46.

⁵⁰⁰ al-Ashmawy, s. 89.

⁵⁰¹ Parlak, s. 125.

seçilmesi sahabenin icma'ı ile başlayıp, ümmetin icma'ı ile devam eden ilk hilafet dönemini oluşturmaktaydı.⁵⁰² İlk halifenin seçiminin gerçek bir toplumsal sözleşme olduğu ifade eden Rayyıs, aynı zamanda iktidarın sahibinin ve kaynağının ümmet olduğunu vurgulamaktadır.

*“Bu, biat biçiminde gerçekleşen bir seçimdir. Bu durumda iktidarın sahibi de, yine iktidar kaynağı olan ümmettir. İmamet ve hilafet kurumu, yalnızca ümmet ile ümmetin seçtiği kişi arasında gerçekleştirilmiş olan bir bağittir; bir sözleşmenin ürünüdür.”*⁵⁰³

Görüldüğü üzere Rayyıs, ilk halifenin siyasal toplumunun lideri olmasını ümmetin icma'ı ve onunla yapılan sözleşmenin bir ürünü olarak değerlendirmekte, hâkimiyetinin kaynağına ilişkin herhangi ilahi-kutsal bir dayanağa atıfta bulunulmadığını ileri sürmektedir.

O halde düşünelim: Şimdi siyasal görüşlerine yer vereceğimiz 20. yüzyıl Müslüman düşünürleri, Raşid Halifeler dönemini, İslam'ın idealize ettiği siyasal modelin prototipi olarak yüceltmekle birlikte, İslam'da siyasal hâkimiyetin, teolojik yönünü nasıl meşrulaştırmaktadırlar? Bu sorunun cevabı, takip eden satırlarda, bu düşünürlerin İslam'da siyasal hâkimiyet, İslam siyasal modeli ve İslam-demokrasi ilişkisine dayanan görüşlerinden hareketle cevaplandırılacaktır.

İslam siyasal modelinin temel prensibi olarak herhangi bir bireyin veya grubun, kanun yapma ve emir verme hakkına sahip olmadığını ileri süren 20. yüzyıl Müslüman düşünürlerinden Mevdudi, İlâhi Vahiy aracılığıyla ve sayesinde hâkimiyetin yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁴ Mevdudi'ye göre, Allah dışında hiçbir kuvvet ve kudret, kendi başına, yani herhangi bir üst otoriteye bağlanmadan siyasal işleri düzenleme ve bu işlere bağlı olarak hüküm verme yetkisine sahip değildir.⁵⁰⁵ Öyle ki, Mevdudi, hâkimiyet kavramını en geniş anlamıyla değerlendirerek, Allah'ın kozmik hâkimiyet ve iradenin tek sahibi olduğuna dikkat çekmektedir.

⁵⁰² Rayyıs, s. 231.

⁵⁰³ Rayyıs, s. 231.

⁵⁰⁴ Ebu'l Âl'Â el-Mevdudi, *İslamda Siyasi Sistem*, çev. Ahmet Seçkin, 4. Baskı, Özgün Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 30.

⁵⁰⁵ Ebu'l Âl'Â el-Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul, 2015, s. 24.

Böylelikle, İslam siyasal modelinin ve buna bağlı olarak siyasal hâkimiyetin Allah'a ait olduğunun açık bir şekilde Kur'an'da emredildiğini ısrarla vurgulayan Mevdudi, ilahi kanunlarla paralellik arz edecek şekilde olsa bile beşerin, kanun yapma veya ilahi olanı kodifiye etme yetkisine sahip olmadığını ileri sürmektedir.⁵⁰⁶ Çünkü ona göre, İslam'ı esas alan siyasal bir modelde, Allah mutlak otorite sahibi olarak "nimetini tamamladığı" için yasama alanında bir değişiklik ve düzenleme yapılması mümkün değildir.⁵⁰⁷

Bu noktada, belirtmek gerekir ki, Mevdudi siyasal hâkimiyet kuramına ilişkin bu görüşüyle, Ortaçağ'da Sünni İslam âlimleri tarafından savunulan düşünce mirasını devralmakta, bir dizi içeriksel değişiklikler ile bu mirası 20. yüzyılın şartları içerisinde yeniden üretse bile, onun biçimine dokunmamaktadır. Şöyle ki, Mevdudi'den yaklaşık 10 yüzyıl önce Sünni İslam siyasal düşüncesi açısından halifenin kuramsal vizyonunu, başka bir deyişle onun meşruiyetinin hem tanımını hem de yanıtını içeren söylemiyle, ona ait olan nitelik, görev, yetki ve sorumlulukları ilk defa sistematik bir kategori içerisinde takdim eden Maverdi de, yasama yetkisinin Allah tarafından kâmil olarak düzenlendiğini ve katı bir mutlakiyete sahip olduğunu belirtmişti.⁵⁰⁸ Mevdudi, Maverdi ve diğer Sünni siyasal düşünürlerin ileri sürdüğü iddiaların çoğunu benimseyerek, yasama alanında halifenin ya da devlet başkanının değiştirci ve düzenleyici bir otoriteye sahip olmadığını düşünmekteydi.⁵⁰⁹ Çünkü İslam hukukuna⁵¹⁰ göre, halife ya da devlet yöneticisi, Kur'an hükümlerini ve Peygamber'in Sünnet'ini sadece tatbik etmekle yükümlüydü.⁵¹¹

⁵⁰⁶ Mevdudi'nin "Allah'ın hâkimiyeti" tabirinin, "Allah'ın siyasal hâkimiyeti" tarzında bir ifadeyi çağrıştırdığını belirten Fazlur Rahman, bu türden siyasal içerikli bir ifadenin, dinsel-ahlaksal meseleler ile siyasal meselelerin birbirine karıştırılmasına yol açacağını ileri sürmektedir. Fazlur Rahman, "siyasal hâkimiyet" teriminin nispeten yakın bir geçmişe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu terim, siyasal otoritenin meşru "zor kullanma gücü"nü çağrıştırdığı için insani-toplumsal eylemlerle ilgilidir. Ona göre, "Allah'ın hâkimiyeti"ni kabul etmenin anlamı, Kur'an'da emredilen nesnel adalet ve dürüstlük ilkelerine bağlı olmaktır. Böylelikle, adalet ve dürüstlük ilkesinden ayrılmayan bir İslam toplumunun kurduğu İslam Devleti'nin görevi toplumun isteklerini yerine getirmekten ibarettir. Bu yüzden, İslami teolojide, Mevdudi'nin tasavvur ettiği şekliyle, "Allah'ın siyasal hâkimiyeti" gibi bir ifade bulmak imkânsızdır. bkz. Fazlur Rahman, "Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu", *Islamic Studies*, 6:3, 1967, s. 208-209.

⁵⁰⁷ Mevdudi, 2015, s. 24.

⁵⁰⁸ Ebû'l Hasan el-Maverdi, *el-Ahkâmu's-Sultaniye*, çev. Dr. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 5-25.

⁵⁰⁹ Mevdudi, 1997, s. 32.

⁵¹⁰ İslam hukukçuları, modern hukuk biliminde anlaşıldığı şekliyle yasama problemiyle ilgilenmemekte; sadece Kur'an, Sünnet, icma ve kıyas temel alınarak oluşturulan hukuk kurallarını yorumlama, kodifiye etme ve sistematik hale getirmekteydiler.

⁵¹¹ Mevdudi, 1997, s. 42.

Dahası, Maverdi, halifeye itaat etmenin farz olduğunu⁵¹² ileri sürmek suretiyle siyasal iktidarın, ilahi/kutsal kökenine gönderme yapmaktaydı.⁵¹³ Benzer bir şekilde, Mevdudi, İslam’da siyasal hâkimiyetin Allah’a ait olduğunu ileri sürerek, siyasal iktidarın meşruiyetinin ilahi özden kaynaklandığı düşünmekteydi.⁵¹⁴

Öte yandan, ifade etmek gerekir ki, Mevdudi’nin, Maverdi’den ayrıldığı iki temel nokta bulunmaktadır. Birincisi, o, doğal olarak siyasal öğretisinin merkezine hilafet kuramı yerine siyasal iktidarı yerleştirmekte, ikinci olarak Emevilerle birlikte hilafetin yerini bir cahiliye kurumu olan saltanata⁵¹⁵ bıraktığını ifade etmektedir.⁵¹⁶ Mevdudi, Raşid Halifeler döneminin sona ermesiyle birlikte, yönetim biçimiyle ilgili ilk bozulmaların ortaya çıktığını, İslam kisvesi altında bir cahiliye kurumu olan saltanat usulüyle yönetim işinin yerine getirildiğini ve böylelikle yöneticilerin -cahiliye alışkanlığı olan- tanrı ya da yarı-tanrı rolüne soyunduğunu ileri sürmektedir.⁵¹⁷

Bu tür siyasal iddialarıyla, Ortaçağ siyasal düşüncesinden ayrılma eğilimi gösteren Mevdudi, siyasal öğretisini yukarıdaki ifadelerle sınırlandırmayarak, onun görüşleri hakkında aceleci bir yargıya ulaşmamamız konusunda bizi ihtar etmektedir. Biraz önce, Mevdudi’nin 10. yüzyıl siyasal düşünce mirasını devralmakla birlikte, bir dizi içeriksel değişikliklere başvurduğunu ifade etmiştik. Bu değişikliklerle, siyasal

⁵¹² Maverdi, s. 5.

⁵¹³ Marcel A. Boisard, *Batı Dayatmacılığı ve İslam*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2012, s. 137. Câbirî de, Maverdi’nin “siyaset hukuku” dalını ortaya çıkaran siyasal teolog olduğu yönündeki yaygın görüşü paylaşmaktadır. Ne var ki, Câbirî, Maverdi’nin kendisinden önce kelami bir çerçeve içerisinde yürütülen “siyaset hukuku” tartışmalarına muazzam katkıları olduğu görüşünü benimsememektedir. Câbirî’ye göre, Maverdi’nin çabası, siyasal düzlemde vuku bulan gelişmeleri pratik siyaset lehine düzenlenmesi, diğer bir ifadeyle realitenin resmedilmesi ve ona İslami açıdan hukuki meşruiyet zemini hazırlanması dışında bir amaca matuf değildi. Bu yüzden Maverdi, İslami siyasetin idealine/olması gerekenine ilişkin yönetim işlerini belirleme, tasnif etme ve detaylandırma meselesi üzerinde hiç durmadan, Raşid Halifeler dönemi başta olmak üzere, önceki dönemlerin yöneten-yönetilen ilişkilerini ve devletin mahiyetini hukuki açıdan meşrulaştırma gayreti içerisinde olmuştur. bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, 2. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 115-117. Câbirî, Arap-İslam düşüncesinde ahlaki konu alan eserinde, Maverdi’yi, yönetenler ile yönetilenlerin sahip olduğu ahlaksal değerler açısından bir ayrımı benimsediği için de eleştirmektedir. O, Maverdi’nin yöneticileri ihtiyaçtan ve korkudan azade, yönetilenleri ise ihtiyaca ve korkuya gebe oldukları gerekçesiyle iki farklı ahlaksal değer kategorisine -kişilik ahlaki ve iradenin fiileri- yerleştirdiğini düşünmektedir. bkz. Câbirî, 2016, s. 46-49.

⁵¹⁴ Mevdudi, 1997, s. 30.

⁵¹⁵ Hilafetten saltanata geçiş sürecini, Ortaçağ’ın toplumsal-siyasal dinamikleri, başka bir deyişle siyaset sosyolojisinin verileriyle açıklayan ve bu verilere bağlı olarak siyasal iktidarın Ortaçağ’a özgü bir yapılanmaya sahip olduğunu iddia eden görüşler için bkz. Evkuran, s. 147-157.

⁵¹⁶ Mevdudi, 2015, s. 203.

⁵¹⁷ Mevdudi, 2016, s. 35.

öğretisinin bir yansıması olarak İslam siyasal modelinin⁵¹⁸ Allah'ın mutlak hâkimiyeti ve insanın sınırlı hâkimiyeti anlayışı üzerine inşa eden Mevdudi, yalnızca Batı'nın laik demokrasi modelini eleştirmekle kalmamakta, ama aynı zamanda Ortaçağ'da Katolik Kilisesi'nin benimsediği teolojik hâkimiyet fikrini ve teokratik yönetimini de reddetmektedir:

“İslami yönetim biçimi için daha uygun bir tarif; teokrasi olarak tasvir edilen “Allah'ın hâkimiyeti” olacaktı. Fakat İslami yönetim biçimi, Hak'tan kesin bir şekilde ayrılmış bulunan, kendi yapmış oldukları kanunlarla Allah adına zorla ve kontrolsüz bir şekilde hakimiyet kuran, bütün bu yapılanlarla gizli bir şekilde kendi uluhiyet ve ilahlıklarını bütün halka empoze eden bir rahip sınıfının var olduğu, acı tecrübe ve birikimlere sahip olan Avrupa teokrisisinden tamamen farklıdır.”⁵¹⁹

Bu yüzden, Mevdudi, Katolik Kilisesi'nin siyasal deneyiminden farklı olarak İslam'a özgü siyasal bir modelin “teo-demokrasi” olarak tarif edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁵²⁰ Mevdudi'nin “teo-demokrasi”sinin en özgün tarafı, İslam'ın ruh-beden, maddi-manevi ve seküler-dinsel ayrımına gitmeden, beşeri hayatın tüm yönlerini kapsayan bir sistem olduğu düşüncesinden hareketle dinsel öğretiyi siyasal hayattan ayırmanın olanaksızlığını vurgulaması; dolayısıyla teoloji ile demokrasiyi bağdaştırabilmesidir. Bu siyasal model, ilahi demokratik bir hükümet olarak Allah'ın hükümranlığı altında dinin bağlılarına sınırlandırılmış bir hüküm verme, yani hâkimiyet kurma alanı bırakmaktadır. Mevdudi'nin deyişiyle,

“Fakat insana sınırlı ve cüz'i miktarda seçme hakkı tanınmıştır. Bununla beraber, ona verilen bu cüz'i iradeyi, bu küçücük insanî hâkimiyet hakkını nasıl kullanacağı da belirtilmiştir. Şüphesiz ki, bu

⁵¹⁸ Öte yandan, Câbirî, “İslami” yönetim biçimi konusunda bir “kuram” oluşturmaya çalışan veya onun varlığından söz eden düşünürlerin, bir arzunun dile getirilmesini sağlayan bir “kelime”nin kullanımdan öte bir şey yapmadıklarını düşünmektedir. Çünkü ona göre, İslam'da, “İslami” yönetim biçimi ve yöntemi konusunda bir “kuram”ın oluşumunu veya varlığını temin eden materyaller bulunmamaktadır. Yani yönetim biçimine bağlı olarak devletin şeklini, başkanın seçimini, görevlerini ve görev süresini düzenleyen siyasal materyaller Kur'an'da veya Sünnet'te bulunmamaktadır. Bu yüzden, “İslami” yönetim biçimiyle ilgili bir “kuram”dan söz ediliyorsa, bu bir “dönem”in, “ülke”nin, “fırka”nın ya da “cemaat”in kuramıdır. Eğer Müslüman düşünürler yönetim biçimi konusunda bir “kuram” üzerinde icma eder ve bütün Müslümanlar bu kuramı kabul ederse, işte o zaman “İslami” bir “kuram”dan söz etmek mümkün olur. bkz. Câbirî, 2001, s. 457.

⁵¹⁹ Mevdudi, 1997, s. 34.

⁵²⁰ Mevdudi, 1997, s. 34.

husus herhangi bir beşerî otorite tarafından değil, semavî kitaplar vasıtasıyla tebliğ ve tayin edilmiştir. O semavî kitapların sonuncusu Kur'an-ı Kerim'dir."⁵²¹

Öte yandan, biraz önce belirttiğimiz üzere, Mevdudi, Katolik Kilisesi'nin Ortaçağ teokratik yönetimini eleştirmekle yetinmemekte, seküler Batı demokrasisini de toptan reddetmekteydi. O halde soralım: İslam siyasal modelini "teo-demokrasi" olarak tarif ederek, Batı siyasal düşüncesinin mührünü taşıyan demokrasiyi kullanmakta tereddüt etmeyen Mevdudi, hangi gerekçelere dayanarak seküler Batı demokrasisini toptan reddetmektedir? Mevdudi'nin en önemli gerekçesi, İslam siyasal modelinin, yalnızca halkın hâkimiyetine dayanan seküler Batı demokrasisinin anti-tezi olduğuna kanaat getirmiş olmasındandır.⁵²² Çünkü Mevdudi, biraz önce alıntı yaptığımız pasajda, İslam'ın insana sınırlı ve cüz'î miktarda hâkimiyet tanıdığını ve bu hâkimiyet türünün herhangi bir beşerî otorite tarafından değil, Allah'ın kelamı olan vahiy vasıtasıyla tebliğ ve tayin edildiğine işaret etmekteydi. Ona göre, insanın sınırlı ve cüz'î miktarda hâkimiyete sahip olduğunu ve kanunî üstünlüğün Kur'an ve Sünnet'e bırakıldığını kabul eden beşerî hükümet şekilleri⁵²³ meşrudur. Bu iki temel İslami kuralı kabul etmeyen yönetimlerin hâkimiyeti meşru değildir.⁵²⁴

Dolayısıyla, Mevdudi'nin bir yönetim biçimi olarak demokrasi anlayışı, İlahi Vahiy tarafından yönlendirilen ve sınırları belirlenen, sınırlı halk hâkimiyeti düşüncesine dayanmaktadır. Çünkü Mevdudi, çalışmamızın birinci bölümünün bazı yerlerinde kaba hatlarıyla tartıştığımız ibadet ve mu'amelat alanı ayırımına hiç değinmeyerek, Allah ve Hz. Peygamber tarafından karara bağlanan ve hüküm verilen konularda -ona göre, siyasal alanı kapsayan konular da Allah ve Hz. Peygamber

⁵²¹ Mevdudi, 2015, s. 24.

⁵²² Mevdudi, 1997, s. 33.

⁵²³ İslami hükümet şeklinin, saltanat, belirli bir zümre hâkimiyetine dayanan yönetim ya da teokraziyle bağdaşmasının mümkün olmadığını ileri süren Mevdudi'ye göre, İslam'ın vaaz ettiği emirler dikkate alındığı zaman, bu hükümet şeklinin cumhuriyet fikrine yakın olduğu görülür. Ne var ki, İslam'ın kabul ettiği cumhuriyet ile Batı'da yürürlükte olan cumhuriyet yönetimi arasında derin farklar bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, Batı'daki cumhuriyet yönetimi halkın mutlak hâkimiyeti düşüncesine dayanırken, İslam'ın idealize ettiği hükümet şeklinde, hâkimiyet halkın da kabul ettiği üzere Allah'a aittir. Halk kendi rızasıyla ve serbest bir seçimle Allah'ın indirdiklerine tâbi olur. bkz. Mevdudi, 2015, s. 39.

⁵²⁴ Mevdudi, 2015, s. 35.

tarafından hükme bağlanmıştır-, Müslümanların görüş belirtme ve tefekkür etme hakkı ve yetkisine sahip olmadığını düşünmektedir.⁵²⁵

Buradan hareketle Mevdudi, ana hatlarını yukarıda sunduğu haliyle bir yönetim biçimi olarak demokrasinin, İslam ile uyumlu olduğuna dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle, ona göre, halkın hâkimiyeti, Allah'ın ezeli ve ebedi hâkimiyetiyle kayıtlıdır.⁵²⁶ Benzer bir görüş, Mısır İhvan Hareketi'nin en etkili siyasal kuramcısı olan Udeh tarafından da paylaşılmaktadır. İslam'ın salt inançtan ibaret olmadığını, ama aynı zamanda bir siyasal model olduğunu belirten Udeh, hâkimiyetin ve buyruğun yegâne sahibinin Allah olduğunu, beşerin de Allah'ın şeriatıyla sınırlandırılmış “halifelik” yetkisini taşıdığını ileri sürmektedir.⁵²⁷

Böylelikle, denebilir ki, demokrasi bir hayat tarzı ve değerler sistemi kalıbında dünya görüşü⁵²⁸ olarak sunulmadığı takdirde, oryantalistler tarafından fundemantalist ya da radikal şekilde nitelendirilen “Mevdudivari” 20. yüzyılın Müslüman düşünürleri⁵²⁹ tarafından kabul edilebilir.⁵³⁰ Çünkü demokrasinin bizatihi

⁵²⁵ Mevdudi, 2015, s. 34.

⁵²⁶ Ashında, Mevdudi perspektifinden demokrasi konusuna odaklanırken, onun yaşadığı dönemin tarihsel-siyasal koşullarını da göz önünde bulundurmak son derece faydalı olacaktır. Mevdudi, Müslümanların açık ara farkla azınlığı oluşturdukları bölünme öncesi Hindistan döneminde, demokrasiyi çoğunluğun diktası şeklinde tanımlayarak reddetmekteydi, kendi kurduğu Cemaat-i İslami hareketinin Pakistan döneminde aktif siyaset içerisinde yer alma zorunluluğuyla birlikte demokrasiyi sahiplenmekteydi. Mevdudi'nin demokrasi konusundaki bu değişikliğini, onun pragmatik kişiliğiyle açıklamaya çalışan Adams'a göre, baskıcı yönetimler karşısında kendisini iyiden iyiye çaresiz hisseden Mevdudi, demokrasiyi artık sadece İslam devletiyle ilgili şüphe besleyen kişilere karşı verilen bir taviz olarak değil, Cemaat-i İslami'nin varlığını devam ettirebilmesi açısından gerekli görmekteydi. bkz. Charles J. Adams, “Mevdudi ve İslam Devleti”, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, der. John L. Esposito, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 123.

⁵²⁷ Ced'an, s. 29.

⁵²⁸ Kimi düşünürler, demokrasinin belirli bir hayat tarzı ve dünya görüşünü öngören normatif özelliğinden dolayı İslam'la bağdaşmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedirler. Bu düşünürlerden Abdurrahman Arslan'a göre demokrasi; Batı'da Ortaçağ sonrası kendini yeniden var etme umudu taşıyan “birey”in yönetim biçimi olarak düşünülme zorundadır. Batılı “birey”in kendini yeniden var edişi ve toplumsallığının dışı vurumu olarak görülmesi gereken bu yönetim biçimi belirli bir düşünce yapısı, hayat tarzı ve dünya görüşünü gerektirmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Arslan, 269-280.

⁵²⁹ Genelleştirerek ifade ettiğimiz “Mevdudivari” düşünürler arasına Seyyid Kutub'un dâhil edilebileceğini not etmek gerekir. Çünkü Kutub, ilk Müslümanları kastetmek suretiyle Allah'ın onları yeryüzünde halifeleri olarak ilan ettiğini, dolayısıyla onlara siyasal otoritenin vasiliği görevi verdiğini ileri sürmektedir. bkz. Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Murat Hazine, 2. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 32-33.

⁵³⁰ Hemen ifade edelim ki, An-Naim, İslam'ın yönetim biçimi olarak demokrasiyi onaylayıp onaylamadığı ile ilgili felsefi bir yaklaşıma dikkat çekmektedir. O, İslam-demokrasi ilişkisini bilgi-fikir dikotomisi üzerinden tanımlamaya çalışan felsefi yaklaşımında; siyaset ve siyasetle ilgili işlerin bir “fikir” meselesi olarak ele alınması ve rasyonel tartışma çerçevesinde her an değişime açık olduğunun akılda tutulması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, her ne kadar İslam'ın Kur'an ve Sünnet yoluyla elde edilen “bilgi” kütlesi olsa bile, bu “bilgi” kütlesinin siyasal otorite ve yönetim biçimi gibi sorunların çözümüne sağladığı kaynak son derece sınırlıdır. Bu yüzden,

bir amaç ve değer olarak görülmesinden çok, onun bir seçim ve yönetim tekniği şeklinde ele alınması “Mevdudivari” düşünürler tarafından makul karşılanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, “Mevdudivari” düşünürler açısından İslam, siyasal modelin isim babalığını üstlenirken; İslami ilkeler ile demokratik araçlar, bu siyasal modelin içeriğini oluşturmaktadır. Onların tasavvur ettiği siyasal modelin içeriği, çok genel terimlerle olsa bile, halk hâkimiyeti ve hukukun üstünlüğü ilkelerine dayanmaktadır.

Ancak, bu siyasal model için demokrasi kavramı tercih edilmemektedir. Bu hususla ilgili oldukça çarpıcı bir tespit yapan Ced’an, bu düşünürlerin, siyasal yönetimde otorite ve hâkimiyetin kaynağı başta olmak üzere pek çok hususu kapsayan siyasal görüşlerinin demokratik hükümet kuramına yaklaştığını, fakat nihayetinde tekrar başlangıç noktasına dönerek, İslami öğretinin “eşsiz ve kendine özgü bir siyasal model” öngördüğünü altını çizerek belirttiklerine, dikkat çekmektedir.⁵³¹

Dahası, Mevdudi çizgisinde olan modern Müslüman düşünürlerin, beşerin sınırlı hâkimiyeti görüşünü benimsemelerinden dolayı demokratik bir siyasal sistem düşüncesine uzak olduklarını ileri sürmenin hatalı olduğunu belirten Esposito ve Voll’a göre;

“Hem gayri-müslim gözlemciler hem bazı muhafazakâr Müslümanlar, halkın hükümlerliği kavramı Tanrı’nın hükümlerliğiyle çatıştığı için, tevhidin, “İslami bir demokrasi”ye sahip olmanın olanaksızlığı anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Mevdudi’nin çözümlemesinde, İslami bir demokratik teorinin tevhide bağlı kalan ana çizgileri açığa çıkar...Bu tutum, Mevdudi’nin ve öteki modern Müslümanların, demokratik bir siyasal sistem düşüncesini reddettikleri

demokrasi tartışmasının, iman esaslarının temel dayanağını oluşturan “bilgi” kütlesi içerisinde ya da onunla ilişkilendirilerek değil, “fikir” meselesi şeklinde yürütülmesi gerekir. bkz. Abdullahi Ahmed An-Naim, “Liberal İslamcı Söylemde Demokrasi Kavramı”, **İslam ve Demokrasi**, yay. haz. Yurdakul Fincancıoğlu, 2. Baskı, Tüses Yayınları, İstanbul, 2002, s. 72-77.

⁵³¹ Ced’an’a ait eserin belirli bölümlerinde fikirlerine yer verilen Muhammed el-Mübarek ve Hizb-ut Tahrir’in kurucusu Takıyuddin en-Nebhani, İslam Devleti’nin kurulmasının, Müslümanlar için bir “farz” olduğu görüşünü dile getirmekte ve devlet başkanına önemli yetkilerin verilmesi gerektiğinin altını çizmektedirler. Ancak her iki düşünür, devlet başkanının kullanımına sunulan önemli yetkilerin, ona ilahilik/kutsallık kazandırmak ya da tanrısal hakkı kullanmak şeklinde değerlendirilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Çünkü bu iki düşünürü göre, İslam Devleti’nin başkanı, Allah’ın vekili değil, ümmetin vekilidir. Görünen o ki, İslam Devleti taraftarı olan ve hilafet yanlısı bir duruş sergileyen bu iki düşünür, devlet başkanının yetkilerini tanrısal erke dayandırmamakla, İslam’ın siyasal düzeni açısından “teolojik hâkimiyet” anlayışının uygun olmadığını açık bir şekilde göstermektedirler. İlgili bölümler için bkz. Ced’an, s. 41-62.

anlamına gelmez. Sadece onun tevhidî dünya görüşü çerçevesinde olmasında ısrar ederler.”⁵³²

Gerçekten de Esposito ve Voll’un, Mevdudi hakkındaki yukarıdaki tespiti son derece ikna edici görünmektedir. Çünkü Mevdudi, İslami hükümetin, demokratik cumhuriyet yönetimine tekabül ettiğini ifade etmekle birlikte, bu yönetimde halka tanınan hâkimiyet hakkının ve yetkisinin Kur’an ve Sünnet tarafından sınırlandırıldığını ifade etmektedir. Ona göre, bu tür bir hâkimiyet sayesinde insanın fitratından kaynaklanan sınırsız istek ve arzuları frenlenmiş olacaktır.⁵³³

Öyleyse, yukarıda Esposito ve Voll’dan alıntılıdığımız pasajı da dikkate alarak, radikal veya fundamentalist olarak adlandırılan “Mevdudivari” düşünürlerin demokratik bir siyasal sistemi kabul etmelerinin yolu demokrasinin tevhidî eksende teşekkül etmesine bağlıdır. Aslında bu şekilde tasarlanan, yani Batı’nın seküler-hümanist değerlerine dayanan alışılmış türden demokrasiyi benimsememek, post-modern dönemin siyasal parametreleri -farklılık, çoğulculuk ve yerelliğe yapılan vurguya koşut olarak- göz önünde tutulduğu zaman demokratik olunmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü siyasal modeller ya da örgütlenme biçimleri açısından dinsel ve kültürel değerlerin ilham kaynağı olarak kullanılması, herhangi bir toplumsal ve/veya ulusal öbeğin kuruluş hikâyesinden neş’et eden demokrasi projesinin can suyudur.⁵³⁴

Bu sürecin en kusursuz şekilde meşrulaştırılma örneğine Batı’nın demokrasi projesinde rastlanmaktadır: Batı-merkezci siyasal yazın, demokrasinin kökenini, Hristiyan teolojisinde arayıp bulma sürecinde son derece başarılı olmakla kalmamış, seküler-hümanist değer ve idealleri, “Sezar’ın hakkı Sezar”a ilkesindeki metaforik söylemle meşrulaştırarak ve adeta bir amentü haline getirerek, otantik Hristiyanlığın öğretilerine dayanan siyasal bir model sunmuştur.⁵³⁵ O halde, İslam’ın dinsel ve kültürel kaynaklarından ilham alan siyasal bir modelin, Batı siyasal terminolojisine hapsedilen verili kavramların kılavuzluğunda düşünüldüğü zaman oksimoronik olarak kodlanması beklenirken, Mevdudi örneğinde olduğu gibi Müslüman bir siyasal düşünürün zihniyet yapısı açısından gayet doğal bir kavramsal sentezi

⁵³² Esposito ve Voll, s. 40-41.

⁵³³ Mevdudi, 2015, s. 61-62.

⁵³⁴ Tarık Ramazan, *İslam ve Arap Uyanışı*, ed. Selim Karlıtekin, Açılım Kitap, İstanbul, 2013, s. 169.

⁵³⁵ Ahmet Arslan, *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Big Bang Yayınları, Ankara, 2015, s. 140.

yansıtabilir. Bu yüzden, Mevdudi, Ortaçağ'da Katolik Kilisesi deneyiminde somutlaşan teokratik yönetimi eleştirirken, beşerin sınırlı hâkimiyetine dayanması gereken İslam siyasal modelinin, Allah'ın buyruklarını değiştirme olanağı bulunmadığından dolayı bir yönüyle teokrasi, diğer yönüyle de demokrasi olduğu kanaatindedir.⁵³⁶

Benzer bir görüş, aynı yüzyıl içerisinde yaşamış olan Müslüman düşünürler İkbâl ve Esed tarafından da dile getirilmektedir. Rousseau'nun insanlığın başlangıçta tüm yönetim biçimlerinin dine dayalı olduğu görüşünü⁵³⁷ İslam'ın dinsel-ahlaksal kurallarından hareketle yorumlayan İkbâl, İslam'da devlet/yönetim biçiminin teokrasi olduğunu ileri sürmektedir.⁵³⁸ Hilafetin ilgasından sonra İslam Devleti'nin kurulması yönünde bir talebi olan ve bu doğrultudan metinler neşreden Esed ise, bu devletin teokratik bir devlet olarak nitelendirilmesini -Ortaçağ Avrupası'nda siyasal hâkimiyet dizginlerini tekelinde tutmaya çalışan din adamları ve Kilise örneği kastedilmiyorsa- uygun görmektedir. Esed, herhangi bir toplumda, belirli bir zaman aralığında Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılan, tüm toplum üyeleri için bağlayıcı olan kanunlarla ve hukuki ilkelerle yönetilen devletin, teokratik devlet olarak nitelendirebileceğini ifade etmektedir.⁵³⁹

Bu hususta, herhangi bir zihinsel karışıklığa mahal vermemek için İkbâl ve Esed'in teokratik devlete ilişkin görüşleriyle ilgili birtakım ilave açıklamalar yapmak yerinde olacaktır. İlk olarak her iki düşünür, İslam siyasal modelini teokrasi olarak nitelendirmekle, Ortaçağ İslam dünyasında kurulmuş devlet yöneticilerine tanınan siyasal iktidar yetkilerinin yeniden tesis edilmesini kastetmemektedirler. Çünkü onların teokratik devlet görüşü, "Allah'ın halifesi" olan despotik ve yanılmaz bir yönetici tasavvuruna dayanmamaktadır. İkincisi, her ikisi birden, zora, baskıya, tahakküme dayanmayan ve İlahi Vahiy tarafından vaaz edilen dinsel-ahlaksal ilke ve değerleri gerçekleştirme amacı güden devletin teokratik olduğunu ifade etmektedirler.⁵⁴⁰ Dahası, her ikisi tarafından demokrasinin Batı'da uygulandığı

⁵³⁶ Mevdudi, 1997, s. 33-35.

⁵³⁷ Rousseau, s. 124.

⁵³⁸ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, 5. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016, s. 191.

⁵³⁹ Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988, s. 68.

⁵⁴⁰ Esed, İslam'a yabancı olduğu gerekçesiyle halkın mutlak hâkimiyetine dayanan Batı tipi demokrasiyi reddeden görüşüyle, Mevdudi ile aynı noktada buluşmaktadır. Fakat Esed, Kur'an ve Sünnet'e dayanarak, belirli bir İslam toplumundaki Müslümanların, zamanın ve yaşamın

şekline, başka bir deyişle “Sezar’ın hakkı Sezar’a, Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya” ilkesine dayanan demokrasiye yönelik eleştirileri bulunmaktadır. Çünkü bu tür bir demokrasi anlayışı, dünyevi ve manevi hayatı tüm yönleriyle kapsayan, yani bütüncül bir sistem olan İslam’ın öğretileriyle çelişmektedir.⁵⁴¹

Bu hususla ilgili olarak Fazlur Rahman, İktbal’in, Batı tipi demokrasiyi eleştirmesi ve Nietzsche’nin yoğun etkisi altında kalarak, birtakım şiirsel ifadelerinde rastlanılan “üst-insan” fikrinden hareketle bazı çevreler tarafından demokrasi aleyhtarı olarak gösterilmesini eleştirmektedir. Fazlur Rahman’ın, İktbal hakkında ileri sürdüğü iddianın özü şu şekilde özetlenebilir: İktbal, demokrasinin yöntem ve araçlarını benimsemesi yönüyle bir demokrat⁵⁴² olmakla birlikte, onun demokrasiyi anlama şekli, ahlaksal ve maneviyat yönünden yoksun olan Batı’nın seküler mührünü taşıyan demokrasiye tekabül etmemektedir.⁵⁴³

Gerçekten de Fazlur Rahman’ın İktbal hakkındaki bu görüşleri son derece isabetlidir. Çünkü İktbal, İslam’ın ilk döneminde -Raşid Halifeler dönemini kastediyor olmalı- siyasal hâkimiyetin fiilen halkın iradesine dayandığını ve bu kolektif iradenin ferdileşerek, yani belli bir şahısta tecelli ederek ve somutlaşarak uygulandığını ifade etmektedir.⁵⁴⁴ Buradan hareketle, İktbal, kurulma aşamasında olan Türk Devleti’nin 1922 tarihinde saltanatı ilga edip, cumhuriyet rejimini ilan etmesini ve hilafet makamının bir grup insana ya da seçilmiş bir meclise tevdi edilmesini içtihat olarak düşünmekteydi. Dahası, ona göre, cumhuriyet, yalnızca İslam’ın ruhuna tümüyle uyan bir rejim değil, ama aynı zamanda İslam dünyasında özgürleşme süreci yaşayan güçler dikkate alındığında bir zorunluluktur.⁵⁴⁵

Bu yüzden, Fazlur Rahman’ın kılavuzluğunda, İktbal’in -Esed de aynı görüşü paylaşmakta- eleştirisinin iki temel nokta üzerinde yoğunlaştığını ifade etmek gerekir. Birincisi, Batı’nın, Hristiyanlığın doğuşundan bu yana muhafaza ettiğini iddia ettiği, dinsel ve siyasal otorite ayırımından mühlhem seküler karakterli

gereklere uygun kanun yapması ve hukuki kurallar ortaya koymasının kaçınılmaz olduğu yönündeki görüşleriyle, Mevdudi’den ayrılmaktadır. bkz. Esed, s. 51-57.

⁵⁴¹ Esed, s. 40-44.

⁵⁴² İktbal’in demokratiği konusu tartışmaya açık olsa bile, onun en iyi yönetim biçimi olarak demokrasiyi gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre, bir inanç sistemi olduğu kadar, siyasal bir ideal olarak da görülen İslam’ın en önemli yönlerinden birisi demokrasidir. bkz. İktbal, 2008, s. 76-77.

⁵⁴³ Fazlur Rahman, “The Principle of Shura and the Role of the Umma in Islam”, *American Journal of Islamic Studies*, 1, 1984, s. 8.

⁵⁴⁴ İktbal, 2008, s. 12.

⁵⁴⁵ İktbal, 2016, s. 194.

demokrasiye yöneliktir. Öyle ki İkbâl, İslâm hukukuna göre, din ile siyaset arasında bir ayırım olmasının mümkün olmadığını, İslami bir devlette, Ortaçağ Hristiyan-Batı dünyasında tecrübe edildiği şekliyle, dinsel ve siyasal/seküler otoriteler ayırımının söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü yönetici ya da halife, İslâm'ın, ne ruhani lideri ne de Allah'ın "yeryüzündeki gölgesi"dir. Sahip olduğu iktidar yetkilerini kullanma noktasında İslâm hukukunun gayr-i şahsî otoritesine tâbi olmak zorundadır.⁵⁴⁶

İkbâl'in eleştirisinin ikinci noktasını, modern Batı siyasal düşüncesinin, kralı ıskartaya çıkartmak suretiyle demokratik siyasetin önünü açarak, ilahi hükümler hakkı kuramını yeni siyasal aktör olan halka tevdi etmesi konusu oluşturmaktadır. Ona göre, siyasal aktör olarak halk da en az kral kadar, siyasal iktidarını muhafaza ve konsolide etmek amacıyla birtakım insani yollara ve araçlara başvurmasına rağmen, "ben" in yüceliğine, yanılmazlığına ve karizmasına dayanan bir ilahi zırh oluşturmaktadır.⁵⁴⁷

Dolayısıyla, bu iki düşünürün İslâm için uygun gördüğü siyasal model, ne siyasal hâkimiyetin kaynağını ilahi/kutsal bir özden devşirme iddiasına sahip olan Ortaçağ teokrasisine, ne de Batı'da uygulandığı şekliyle seküler karaktere sahip demokrasiye denk düşmektedir. Onlar, Kur'an ve Sünnet'e dayalı hukukun üstünlüğü ilkesi gereğince meşruiyetini toplumun iradî tercihine dayandıran siyasal modelin, İslami/teokratik olarak adlandırılması gerektiğini iddia etmektedirler.⁵⁴⁸

Bu görüşleri göz önünde bulundurarak, İslâm'da ontolojik açıdan teolojik hâkimiyet anlayışının olup olmadığı meselesi ile İslami siyasal modelin tanımlanması arasındaki ilişkiyi ele almak gerekir. Buraya kadar belirtildiği üzere, bu düşünürler kendi tanımladıkları teokratik yönetimler açısından Allah'ı, evrenin yaratıcısı olarak ontolojik açıdan da tek irade ve hüküm sahibi olarak görmektedirler. Ne var ki, Allah'ın ontolojik açıdan sahip olduğu kozmik hâkimiyetinin hangi kişi, kurum ya da grup tarafından kullanılacağını çözümlenmesi gerekmektedir. Bu yüzden, Allah adına yönetim/İslami yönetim biçimi olarak teokrasi öngörülüyorsa, teolojik hâkimiyetten de bahsetmek gayet mümkündür. Fakat Ortaçağ Katolik

⁵⁴⁶ İkbâl, 2008, s. 15.

⁵⁴⁷ İkbâl, 2008, s. 38.

⁵⁴⁸ Esed, s. 68; İkbâl, 2008, s. 191.

Kilisesinin siyasal düşünce alanındaki paradigmaları göz önüne alındığında, İslami yönetim biçiminin teokratik olmadığı açık bir şekilde görülmektedir.⁵⁴⁹

Görüldüğü üzere, Mevdudi'nin, Allah'ın hükümrânlığı altında beşerin sınırlı hâkimiyetine dayanan yönetimi İslami olarak nitelendirdiğini ve bu yönetim biçimini "teo-demokrasi" olarak adlandırdığını,⁵⁵⁰ İktbal'in ve Esed'in de zora, zulme, baskıya ve şiddete dayanmayan tüm yönetimleri teokrasi olarak nitelendirdiğini aktarmıştık.⁵⁵¹

Fakat ne Mevdudi ne İktbal ne de Esed gibi İslam Devleti ve İslam'ın kendine özgü siyasal modele sahip olduğu görüşünü dile getiren 20. yüzyılın Müslüman düşünürleri, teokratik yönetimi, yukarıdan belirtilen özelliklerden dolayı Ortaçağ'da Katolik Kilisesi'nin siyasal deneyimiyle bir tutmamaktadırlar. Çünkü onlar açısından bir defa İslam, Katolik Kilise teolojisinde olduğu gibi Tanrı'nın peygamberde, peygamberin de Kilisede ete kemiğe büründüğü tarzda bir öğretiye sahip değildir.⁵⁵² İkincisi, İslam'da, Hz. Peygamber sonrası İlahi Vahiy halkasını devam ettiren ne ruhbanlar ne de Allah'ın yeryüzündeki aygıtı olan Kilise benzeri mutlak hiyerarşiye dayanan bir tapınak örgütlenmesi var olmuştur. Buna bağlı olarak İslam ve Katolik Kilisesi özelinde, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan iki farklı siyasal deneyimdir.⁵⁵³

Bu hususla ilgili olarak Boisard, tarihsel figür olan halifenin, İlahi Vahyin temsilcisi, uygulayıcısı ve ümmet birliğinin garantörü olma dışında bir kimlik ve statüye sahip olmadığını ileri sürmektedir.⁵⁵⁴ Çünkü Sünni İslam öğretisi, herhangi bir ferden, ilahi bir hakka sahip olmasını kesinlikle reddetmektedir.⁵⁵⁵ Bu yüzden Ortaçağ'da Kilise ve Papa'nın, dünyevi hayat dairesini kapsayan her türlü eylemindeki yanılmaz-tekelci konumunu, Tanrı'nın otoritesine dayandırmak suretiyle meşrulaştırmasını, teokratik olarak yorumlamak ne kadar mantıklı ise,

⁵⁴⁹ Mevdudi, 1997, s. 30.

⁵⁵⁰ Mevdudi, 1997, s. 30

⁵⁵¹ Esed, s. 69; İktbal, 2008, s. 191.

⁵⁵² Ahmet Arslan, 2015, s. 140.

⁵⁵³ Rayyıs, s. 476.

⁵⁵⁴ Boisard, s. 139.

⁵⁵⁵ Rayyıs, s. 477.

Sünni İslam öğretisi ve ilk dönem siyasal tatbikatı açısından Peygamber'in haleflerini “eşitler arasında birinci” olarak nitelendirmek aynı derecede mantıktır.⁵⁵⁶

Dolayısıyla iktidar yetkileri ve kullanımı bakımından halife-Papa benzerliği kurmak, başka bir deyişle halifenin siyasal iktidar yetkisini, Papa'nınkiyle özdeşleştirerek, İslami yönetim biçimini, Ortaçağ Katolik Kilisesi'nden mülhem “teokrasi” şeklinde nitelendirmek yanlış bir analojinin ürünüdür.⁵⁵⁷ Bu yanlış analojinin nedeni, halife ve Papa'nın dünyevi hayat dairesini içine alan siyasal otorite yetkisine ilişkin temel öncülün doğru bir şekilde tanımlanmamasıyla ilgilidir. Bir defa Ortaçağ Katolik Kilise teolojisi, siyasal hâkimiyeti Papa ve ruhban sınıfına özgü bir hak ve yetki şeklinde görmekteyken, İslam'ın idealize ettiği siyaset kuramı, hâkimiyeti, ümmete tevdi edilmiş bir “emanet”⁵⁵⁸ olarak değerlendirmektedir.⁵⁵⁹

Ayrıca teokrasi teriminin tanımı olarak “tapınağın” yönettiği bir devlet anlayışı öngörülüyorsa, yani hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiş ruhban sınıfının yönettiği bir devlet tasavvur ediliyorsa, en azından 1979 İran Devrim'ine kadar böyle bir yönetimin İslam dünyasında teşekkül etmediği tarihsel bir gerçekliktir.⁵⁶⁰ Elbette, İslam tarihi boyunca, din adına siyasal iktidar talep eden ve hâkimiyetini ilahi/kutsal kökene dayandıran yöneticiler bulunmuştur. Fakat İran Devrim'ine kadar, İslam tarihinin hiçbir döneminde, Ortaçağ Hristiyan dünyasında olduğu gibi siyasal iktidarı

⁵⁵⁶ Boisard, s. 139-140.

⁵⁵⁷ Boisard, halifenin tarihsel süreç içerisinde İslam İmparatorluğu'nun sınırlarının genişlemesiyle birlikte siyasal iktidar yetkilerini, mahalli hükümdarlarla paylaşmak durumunda kaldığını ve en nihayetinde ümmetin manevi birliğini sembolize eden otoriteyi belirli bir dönem temsil ettiğini belirtmektedir. Öyle ki Boisard, Moğol istilaları sonucunda 1258 yılında yıkılan Abbasi İmparatorluğu ile birlikte güçlü bir halife imajının son bulmasıyla, söz konusu manevi birliğin de kaybolduğunu ifade etmektedir. Halifenin, Müslümanların manevi birliğini yeniden üstlenme fikrinin tarihsel tezahürü ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılın sonları itibarıyla başlayan iç karışıkları önleme ve Batı'nın askeri gücü karşısında alınan başarısızlıkları telafi etme amacından kaynaklanmaktadır. bkz. Boisard, s. 139-141.

⁵⁵⁸ Evkuran, Raşid Halifelerin siyasal iktidarı, kendilerine ümmet tarafından tevdi edilmiş bir emanet olarak gördüklerini belirtmektedir. Buna delil olarak Raşid halifelerin kendileri için “emir'ül Müminin” terimini kullanmaları gösterilebilir. Çünkü bu terim, halifenin İslam'ın değil, Müslümanların lideri olduğuna dikkat çekmekte ve onun iktidarını halka dayandıran yatay siyasal bağa işaret etmektedir. Özetle, emir, müminlerin emiridir ve onlar tarafından seçilmiştir. bkz. Evkuran, s. 124-125.

⁵⁵⁹ Bulaç, s. 96.

⁵⁶⁰ Bernard Lewis, “Islam and Liberal Democracy”, *Journal of Democracy*, Volume 7, No 2, April 1996, s. 62. Bununla birlikte, 1979 İran Devrimi ile birlikte teokratik bir yönetimin tesis edilmeye çalışıldığı yönündeki yaygın görüşe Roy katılmamaktadır. Roy, İran Anayasası'nın birinci maddesinde yer alan Anayasa'nın meşruiyetinin halkın iradesine dayandırıldığı ifadesini, yirminci maddede yer alan kadın-erkek eşitliğine yapılan vurgunun ve genel oyun meşruiyetinin kabulünü teokrasi olarak tasarlanan yönetimin, başkanlık sisteme dönüşümü olarak değerlendirmektedir. Bu yüzden Roy, kurumsallaşmış ruhban sınıfı görüntüsü dolayısıyla İran siyasal sistemini “anayasacı teokrasi” şeklinde adlandırmaktadır. bkz. Roy, s. 209-213.

ele geçirmek isteyen bir ruhban sınıfı ya da “mollalar sultanı” var olmamıştır. İslam tarihi içerisinde ruhban sınıfına tekabül edebilecek bir kurum -tarihsel malzemenin aşırı bir şekilde zorlanmasıyla- ancak ulema olabilir. Ne var ki, ulema -erken dönemdeki haliyle, yani siyasal iktidarın ideolojik bir aygıtı haline gelmeden önce-⁵⁶¹ İslam toplumunun dinsel-ahlaksal liderliğini yapan, yani dinsel otoriteye sahip olan ve Kilisede tecessüm ettiği haliyle hiyerarşik bir iç yapılanması bulunmayan sivil/toplumsal bir kurumdu.

Gerçek şu ki, “mollalar sultanı”na dayandığı iddia edilen İran İslam Cumhuriyeti’nin bile, salt teokratik bir devlet olduğunu ileri sürmek güçtür. Sayyid’in ifade ettiği gibi Humeyni, iktidarı ele geçirdikten sonra Şeriat’ın geleneksel yorumuna sıkı sıkıya bağlanmanın, hükümetin güncel ihtiyaçlarını ve politika üretimini karşılama noktasında aciz kaldığını fark edince, maslahat ilkesi gereğince herhangi bir şer’i mutabakatın feshedilebileceğine dair sözlü ve yazılı açıklamalarda bulunmuştu.⁵⁶²

Fakat belirtmek gerekir ki, İslam’da özgün tarihsel koşullar altında bir tapınak örgütlenmesinin bulunmaması, dinsel kaynaklardan iktibas edilen deliller aracılığıyla teolojik hâkimiyet düşüncesinin ortaya çıkmasına engel olamamıştır. Buraya kadar gösterdiğimiz üzere, İslam’ın ilk dönemlerinde siyaset ve siyasetle ilgili ortaya çıkan birtakım sorunlara, tarihsel koşullara dayalı olarak üretilen çözümler, daha sonraları itikadî düzlemde ele alınmaya, tartışılmaya ve çözümlenmeye başlanmıştır. Öyle ki, Peygamber kimliğinin dışında bir site-devletin ve toplumun lideri olan Hz. Muhammed, tarihi-içtimai koşullar altında cereyan eden pek çok siyasal olayla karşılaşmış, İlahi Vahyin kendisini yönlendirmediği problemlere karşı insani çözümler getirmiştir.⁵⁶³ Ne var ki, Hz. Muhammed’in vefatıyla birlikte ortaya çıkan hilafet kurumu ve halifenin belirlenmesi gibi hususlar ilerleyen dönemlerde yalnızca siyasal alanda ortaya çıkan bir soruna karşı üretilen

⁵⁶¹ Câbirî, Emeviler döneminin başlamasıyla birlikte toplumun zirve/üst tabakasında ulema-ümera ayrımının gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Ona göre, Muaviye ile birlikte, emir, âlim olma niteliğine ihtiyaç duymamaya başlamıştır. bkz. Câbirî, 2001, s. 300-302. Öte yandan Black, toplumun zirve/üst tabakasındaki bu ayrılığın, ulemanın, devlet kurumlarında istihdam edilmeye başlanmasıyla birlikte tedrici olarak ortadan kalkmaya başladığını düşünmektedir. Baş kadının, hükümdar tarafından atanması ve kadılara, devlet tarafından maaş ödenmesi gibi olgular, ümeranın, ulema üzerindeki artan etkisi göstermektedir. bkz. Black, s. 95.

⁵⁶² Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Şükrü Atsızelti, Açılım Kitap, İstanbul, 2017, s. 58.

⁵⁶³ Boisard, s. 37.

insani çözümlene ve uygulama olarak değil, ilahi ve itikadî temele dayanan metafiziksel bir biçimde ele alınmıştır.⁵⁶⁴

Peki, siyasal alanı ilgilendiren meselelerin inanç ve itikat düzleminde tartışılır hale gelmesini nasıl açıklayabiliriz? Kanaatimizce, bu hususla ilgili olarak en etkileyici açıklamayı yapan Bulaç'ın görüşünü referans almak isabetli olacaktır:

*“Sahih vahiy geleneğinin çözüldüğü veya kopukluğa uğradığı her dönemde, hemen hemen bütün siyasal iktidarlar, meşruiyetlerini kutsal, aşkın yani ilahi bir kaynağa dayandırmışlardır.”*⁵⁶⁵

Bu pasaj, Raşid Halifeler dönemi sonrası hilafet kurumun tarihini özetler niteliktedir. İlk dört halife sonrası, hilafet kurumunun, ilahi/kutsal bir kökene dayandırılmasını iki farklı iddia üzerinden inceleyebiliriz. Birinci ve yaygın olarak kabul edilen iddia, bu alt-bölümün başında görüşlerine yer verdiğimiz Ayubi'nin kılavuzluğunda tekrar edilebilir: Yeni fethedilen topraklarda hüküm süren siyasal kültürün, Arap-İslam siyasal aklı üzerindeki etkisi. Daha somut bir ifadeyle, Fars topraklarının fethedilmesi ve Bizans ile komşu olunmasından sonra, bu iki siyasal kültüre içkin “Tanrı-Kral” ve “Tanrı’dan kaynaklanmayan iktidar yoktur” anlayışının, İslam siyasal mirasına aktarılmasıdır.⁵⁶⁶

İkinci iddia, İslam’da din ve siyaset arasında sıkı ve zorunlu bir ilişki tesis etmek suretiyle siyaset ve siyasetle ilgili meselelerin, dinsel bilimler alanından ayrı ele alınmamış olmasına dayanmaktadır.⁵⁶⁷ İbn-i Haldun’un da dikkat çektiği üzere, Ortaçağ’ın ortalarından itibaren hilafet kurumu ve siyasal meselelerin ele alınış şekli, bugün siyasal düşünce olarak tarif edilen belirli bir ihtisas çalışması içerisinde değil, dinsel inanç ve itikad konularını da kapsayan kelam aracılığıyla idi.⁵⁶⁸ Böylece en nihayetinde, hilafet kurumu ve halifenin tayini vacip olarak kelamcılar/teologlar tarafından ortaklaşa kabul edilmiştir. Bu hususta bir ihtilaf bulunmamakla birlikte, ihtilaf edilen nokta halifenin gerekliliğinin aklî mi yoksa şer’î mi olduğu konusundaydı.

⁵⁶⁴ Hamdi Tayfur, “Cahiliyeden İslam’a Siyasette Değişenler ve Değişmeyenler”, *İslami Yorum Dergisi*, 2010.

⁵⁶⁵ Bulaç, s. 81.

⁵⁶⁶ Ayubi, s. 2-4.

⁵⁶⁷ Abdurrazık, s. 66.

⁵⁶⁸ İbn-i Haldun, s. 374.

2.1.3. Seküler (Ladini) Hâkimiyet

Sosyal bilimler alanında üstünlüğünü kanıtlamış olan Batı-merkezci yazında, siyasal hâkimiyet kavramına ilişkin olarak seküler-hümanist değerlerin, dinsel-kutsal muhteva ile donatılmış olanlara karşı epistemolojik üstünlüğüne vurgu yapılmaktadır. Bu vurgu, dinsel olanı, kamusal ve dolayısıyla siyasal olandan ayırıştırarak geleneksel seküler anlayışa işaret etmektedir.

Modern siyaset kuramı tarafından (uygun) bir şekilde birbirine bağlanan sekülerlik ve modernlik; seküleri, modernliğin kurucu vazgeçilmez bir ögesi olarak kurgulayarak, dinsel olana dayanan ve ondan ilham alarak işleyen siyasal kurumların ortadan kaldırılmasını arzulamaktaydı.⁵⁶⁹ Modernleşmeyi, “düşünsel alandaki bir değişim zihniyeti” şeklinde tanımlanan modernitenin; siyasal, iktisadi, toplumsal, bilimsel ve teknolojik açıdan uygulamaya konuluşu⁵⁷⁰ olarak göz önünde bulundurduğumuz zaman, sekülerleşmenin de ardı sıra geleceği tezi ileri sürülmekteydi.⁵⁷¹ Bu tez modernleşme kuramını, belli bir deneyimin -Batı Avrupa deneyimini- düşünsel, tarihsel ve coğrafi koşullarından bağımsız olarak, evrensel iddialar çerçevesi içerisinde değerlendirmenin yansıması olarak görülebilir.⁵⁷²

Böylelikle, siyasetin ve devlet aygıtının, modernitenin öngördüğü yol haritasını takip ettiği müddetçe, profan bir hal alacağı, amaç ve işlevinin seküler değerlere bağlı kalacağı düşünülmekteydi. Nihai olarak da dinsel kanaatlerden bağımsız bir siyasal etik inşa edilmiş olacaktı. Modern siyaset kuramının bu öncül üzerine inşa edilmesi, başka bir deyişle modern ile sekülerin özdeşleştirilmesi, siyasal modernleşme teorisinin yaygın görüşünü yansıtmaktadır.⁵⁷³

⁵⁶⁹ Gülalp, s. 10.

⁵⁷⁰ Ocak, s. 42-43.

⁵⁷¹ “Sekülerleşme teorisi” şeklinde adlandırılan bu tezin sloganı “ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme”dir. Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, ed. Neval Akbıyık, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 172.

⁵⁷² Robert N. Bellah, Din ile Sosyal Bilim Arasında”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, ed. Neval Akbıyık, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 238.

⁵⁷³ Öte yandan, sekülerleşme teorisine ilgili olarak farklı bir bakış açısına sahip olan Bellah’a göre, söz konusu teori bilimsel değil, dinseldir. Çünkü bu tezinin merkezi iddiası sosyal bilim ile din arasındaki mekanik ilişki, yani bilimsel bilginin yükselmesine bağlı bir şekilde dinin normatif karakterinin ortadan kalkacağı tezi, deney ve gözleme dayalı değildir. Bu iddia, modernitenin alışılmış türden bir temennisi olmakla birlikte, mit şeklinde tanımlanması mümkün olan bir teoridir. Daha geniş bilgi için bkz. Bellah, s. 237-257. Benzer bir şekilde, sekülerleşme teorisini, modernitenin “bilimsel bilgi” kılavuzluğuna dayanarak eleştiren bir makale için bkz. Stark, s. 249-273.

Ne var ki, modern siyaset kuramının bu öncülüne Schmitt tarafından radikal bir eleştiri getirilmektedir. Schmitt, modern devlet, siyaset kuramına ait sembol ve kavramların, Ortaçağ döneminde Katolik Kilisesi tarafından geliştirilen ve sıklıkla başvurulan sembol ve kavramların sekülerize edilmiş biçimi olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁷⁴

Öyle ki, tarihsel süreç içerisinde Kilise'nin, aydınlanmış otokrat tarafından millileştirilerek, iktidarın payandası haline getirilmiş olması veya aydınlanmış cumhuriyet tarafından iktidarın dışına itilmiş olması, ona özgü sembol ve kavramların biçimselliğinin muhafaza edilerek, kullanılmasına engel teşkil etmemiştir. Bir örnek vermek gerekirse, Ortaçağ Avrupası'nda, Hz. İsa'nın halefleri ve Tanrı'nın temsilcileri olarak "ilahi hak" kuramını, rahipler ve Katolik Kilisesi, dinsel ve dünyevi alanlardaki faaliyetlerini meşru bir zemin üzerine inşa etmek amacıyla kullanmışlardı.⁵⁷⁵

Ancak modern siyasal hâkimiyet kuramıyla birlikte monarkın, mutlak ve bölünemez otoriteye sahip olduğu anlayışı, yeniden "ilahi hak" biçiminde, ancak bu defa seküler-hümanist olarak nitelenen kavramlarda tebarüz etmektedir.⁵⁷⁶ Şöyle ki, Aydınlanma ve modernitenin rahminde hayat bulan modern ulus-devlet, her ne kadar geleneksel devlet yöneticisinin kutsal kişiliğini ve buna bağlı olan karizmatik otoritesini ortadan kaldırmış olsa bile, bu defa devletin hukuki-rasyonel otoritesi üzerinden, ilahi/kutsal olanı "seküler/profan" ile ikame ederek, toplumun "ittihad ve terakki" içerisinde tevhid edilmesini arzulamaktaydı. Papa ve/veya İmparator tarafından ileri sürülen ve "ilahi hak" anlayışına dayanan mutlak hâkimiyet fikrini, Batı'nın "insan, insanın kurdu" merhalesine ulaşılmasıyla birlikte, modern devlete aktarması gerekli hale gelmiştir.

Benzer bir görüş, Foucault tarafından "hikmet-i hükümet" kuramı merkeze alınarak irdelenmiştir. Foucault, Machiavelli'in "hikmet-i hükümet" kuramıyla amaçladığının, hükümdar ile devlet arasındaki ilişkiyi pekiştirmek olduğunu, ama post-Machiavelli dönemiyle -bilhassa ulus-devletlerin inşa edilmesiyle- birlikte devletin kendisi sayesinde kendine özgü ve içkin bir siyasal "hikmet" arayışı içine

⁵⁷⁴ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 4. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2014, s. 41.

⁵⁷⁵ Ahmet Arslan, 2015, s. 137.

⁵⁷⁶ Schmitt, 2014, s. 42.

girdiğini belirtmektedir. Ona göre, ulus-devlet inşasıyla birlikte sıklıkla müracaat edilen “hikmet-i hükümet”, Machiavelli’in amacından farklı olarak, ilahi, doğal ve beşeri kanunlara dayalı bir hükümet sanatı anlamına gelmemektedir. “Hikmet-i hükümet”in yönetimi, dünyanın genel düzenini sağlayan kanunlara saygı göstermek değil, devletin askeri/fiziki gücü uyarınca yönetimini sürdürebilmektir. Dolayısıyla, artık “sürü”yü güden “çoban” rolü devletin askeri/fiziki gücü uyarınca yönetebilen “hikmet-i hükümet”e devredilmiştir.⁵⁷⁷ Böylelikle, yöneticinin kutsal kişiliği, devlete; siyasal hâkimiyetin referans noktası da, ilahi/kutsal olandan bir bütün olarak ulusa aktarılarak, görünürdeki seküler kimliğin altına gizlenen kutsallık odağı oluşturulmuştur.⁵⁷⁸ Tek bir cümleyle ifade etmek gerekirse, modern siyaset kuramı, dini dogmatizmin yerine seküler dogmatizmi yerleştirmeyi amaç edinmiştir.

Schmitt ve Foucault’nun görüşlerinden hareketle, siyaset kuramı bağlamında modern ile sekülerin birbirinin mütemmim cüzü olmadığı, daha doğru bir ifadeyle modern siyaset kuramı içerisinde kullanılan seküler kavramları, belirli bir ilahi/kutsal söz dağarcığının yansıması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ya da en geniş anlamıyla modern Batı siyasal düşüncesini, Hristiyan teolojisinin sekülerize edilmiş biçimi olarak okumak yerinde olacaktır.⁵⁷⁹ Bu bölümün giriş kısmında belirtildiği üzere, bu değerlendirme biçimi, modernitenin kriz döneminin -sembolik- başlangıç tarihi olan 1970’lerle birlikte Müslüman düşünürler tarafından da sahiplenilmiştir.

Bu düşünürler, siyasal modernleşme ile sekülerleşme arasında kurulan ya da olduğu kabul edilen ontolojik bağı reddederek, Kur’an’ın vaaz ettiği istişare, insanın insan üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasını yasaklaması ve Ortaçağ Sünni siyasal düşüncesine içkin yöneticinin seçimle işbaşına gelmesi gibi ilahi kökenden devşirilen bir dizi “liberal-demokratik” diyebileceğimiz değerlere dayanan bir yönetim biçimini kurgulamaktadırlar.⁵⁸⁰ Özellikle, İslami demokrasi ya da İslam tarafından tasvip

⁵⁷⁷ Foucault, s. 242-246.

⁵⁷⁸ Bu bağlamda, ünlü Alman filozof Hegel’in eserlerini incelemek yerinde olacaktır. Hegel’in “göksel erk” ve “Tanrı’nın yeryüzündeki yürüyüşü” şeklinde kutsadığı modern ulus-devlete ilişkin görüşleri için bkz. G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991; G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2010.

⁵⁷⁹ Shayegan, s. 29. Öte yandan, Shageyan, Batı bilim ve siyaset kuramının, Hristiyan teolojisinin sekülerizasyonu olduğunu ileri sürmekle birlikte, demokratikleşme ve demokratik siyaset açısından zihinlerin ve kurumların sekülerizasyon sürecini vazgeçilmez olarak görmektedir. Bu yüzden, Shayegan, mevcut haliyle İslami teolojinin, demokrasiyle bağdaşma sorunu olduğunu iddia etmektedir.

⁵⁸⁰ Binder, s. 392.

edilenin “demokrasivari” bir yönetim biçimi olduğunu ileri süren bu düşünürler, sekülerizm ile demokrasinin birbirine eşlik ettiği yönündeki yaygın kabul gören görüşü sorgulamaktan geri durmamışlardır.

Öte yandan, modern siyaset kuramı açısından hâkimiyet kavramının seküler-hümanist temellerini Hristiyanlık öğretisiyle bağdaştırma çabasının da nesnel bir şekilde ele alınarak, yeniden etüt edilmesi gerekmektedir. Siyasal açıdan örgütlenmiş merkezî iktidara sahip bir devletin sınırları içerisinde doğan Hristiyanlığın, dinsel ve dünyevi alanlar arasında bir ayrıma giderek, “Tanrı’nın hakkının Tanrı’ya, Sezar’ın hakkının Sezar’a” verilmesi yönünde siyasal olandan bağımsız bir talebi içerisinde barındırdığı, sorgulamaksızın kabul gören bir görüş halini almıştır.⁵⁸¹ Böylelikle, Hristiyanlığın doğuşundan beri dünyevi alana ilişkin herhangi bir tasarrufa sahip olmadığı, salt dinsel bir cemaat olarak kendisini konumlandırmaya özen gösterdiği ileri sürülmektedir.⁵⁸²

Bu yüzden, modern yönetim biçimi olarak demokrasi ve hâkimiyetin kaynağı olarak Sezar’ın/insanın konumunun, doğuşundan itibaren Hristiyan öğretisi tarafından ima edildiği yönündeki iddia, paradigma haline gelmiştir. Ne var ki, Hristiyan öğretinin dünyevi alana ilişkin başlangıçtaki iddiası *a priori* olarak kabul edilse bile, aydınlatılması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Bu husus, dinsel hoşgörüyü nam salmış olan Roma İmparatorluğu’nun, başlangıçtaki Hristiyan cemaatine karşı takındığı tavır ile ilgilidir. Şöyle ki, Roma, kendi pagan dinini muhafaza etmekle ve yüceltmekle birlikte, dinsel hoşgörüyü sahip, hatta fethettiği topraklardaki bazı Tanrıları kabullenen ve onların etkisi altına giren bir anlayışa sahipti.⁵⁸³ Roma, sınırları içerisindeki her bir dinsel grubun, inandığı Tanrılara ibadet etmesine

⁵⁸¹ Lewis, 2011, s. 13. Bu klişeyi sorgulamaya tabi tutan Güler’e göre, “Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya, Sezar’ın hakkını Sezar’a” verme ifadesi doğrudan Roma İmparatoru’nun tanrılık vasıflarına bir saldırı olarak anlaşılmalıdır. Hz. İsa, hem ruhlara hem de bedenler üzerinde hüküm süren İmparator’un hâkimiyet alanının sınırlarını daraltarak, metafizik alanı onun yörüngesi olmaktan çıkarmaya çaba göstermekteydi. Böylelikle, Hz. İsa, Roma’nın siyasal gücüne doğrudan bir meydan okuma girişiminde bulunmasa bile, bu tür bir ifadeyle, İmparator’un tanrılık vasıflarından kaynaklanan siyasal meşruiyetine zımni olarak hücum etmekteydi. bkz. İlhami Güler, “Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak”, *İslamiyat*, Sayı 1, VI (2003), s. 37.

⁵⁸² Dinsel öğretinin özü gereği bütüncül bir dünya görüşü sunduğu ifade eden Mert, Hristiyanlığın, toplumsal-siyasal alana ilişkin örtülü hükümler ihtiva etmesinden dolayı dünyevi hayatı şkillendirme iddiasında olmadığını söylemenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre Papa ve imparator/yerel hükümdar arasındaki kurumsal farklılaşmadan bağımsız olarak, dinsel öğretinin dünyevi hayat üzerindeki hâkimiyeti en az seküler olan kadar etkili ve belirleyicidir. bkz. Nuray Mert, *İslam ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 150-152.

⁵⁸³ Bayet, s. 33.

herhangi bir kısıtlama getirmemekle birlikte, sadece “Tanrı’ya ibadet, Sezar’a itaat” şeklinde formüle edilen kurala bağlı olarak Sezar’a itaati şart koşmaktaydı.⁵⁸⁴

Ancak ilk Hristiyan cemaatinin bu dinsel hoşgörü ikliminden istifade edemediği, hatta 313 tarihli Milano Fermanı’na kadar soruşturmalara, kovuşturmalara ve işkencelere maruz kaldığı bilinmektedir.⁵⁸⁵ O halde, soralım: Dinsel hoşgörüyle nam salmış olan Roma İmparatorluğu, hangi gerekçelere dayanarak Hz. İsa’nın mesajına karşı hoşgörü sınırlarını daraltma ihtiyacını hissetmiştir? Bu soruyu iki şekilde cevaplayabiliriz.

Bize göre, her iki cevap da bu konuyla ilgili olarak son derece ikna edici yorumları barındırmaktadır. İlkin, Arkoun’un kılavuzluğunda diyebiliriz ki, Hz. İsa “Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya, Sezar’ın hakkını Sezar’a” teslim edin ifadesiyle, Roma İmparatoru’nun ruhlar üzerinde hüküm sürme iddiasına son vermeye çalışmakta, böylelikle onun sahip olduğu siyasal güç ile tanrısız otorite, başka bir deyişle dünyevi alan ile metafizik alan arasındaki kadim ontolojik bağı ortadan kaldırmaktaydı.⁵⁸⁶ Bu tür bir ifade aracılığıyla siyasal güç ile tanrısız otorite arasında bağlantıyı kesme edimi, Roma İmparatoru’nun siyasal eylemlerine meşruiyet sağlayan tanrısızlık vasıflarına yönelik zımnî bir saldırı anlamına gelmektedir.⁵⁸⁷

İkinci olarak, Arslan’ın kılavuzluğunda, doğuşundan itibaren dinsel bir cemaat olduğu iddia edilen Hristiyanlığa karşı dinsel hoşgörüye sahip Roma tarafından takınılan bu hoşgörüsüz tavrın nedeni şu şekilde anlamlandırılabilir:

“Hristiyanlar, yaygın kabulün tersine, bir yandan Tanrı-Devleti’nin yurttaşı konumundayken, öbür yandan Sezar’ın emirlerine koşulsuz bir şekilde itaat etmeyi reddetmişlerdir. Örneğin, Roma İmparatorluğu’nun birer yurttaşı olan Hristiyanlar, dünyevi alanı kapsayan askerlik görevini ifa etmekten kaçınmışlardır.”⁵⁸⁸

Roma sınırları içerisinde hayat alanı bulmaya çalışan ilk Hristiyan cemaati hakkında yapılan bu tespite dayanarak iki şekilde yorum getirilebilir. Birincisi,

⁵⁸⁴ Bulaç, s. 81.

⁵⁸⁵ Ahmet Arslan, 2015, s. 136.

⁵⁸⁶ Garaudy de, Hz. İsa’nın bu deyişle, Sezar’ın boyunduruğu altından ruhları kurtarmaya çalıştığını ve onun ileri sürdüğü tanrısız otorite iddiasına doğrudan meydan okuduğunu düşünmektedir. bkz. Garaudy, 2015, s. 13.

⁵⁸⁷ Arkoun, 1995, s. 173.

⁵⁸⁸ Ahmet Arslan, 2015, s. 136.

Arslan'ın belirttiği gibi Hristiyanlığın doğuşu itibariyle sadece dinsel bir cemaat olarak dünyevi alana dair söyleyecek bir sözü olmadığı yönündeki yaygın görüşün gerçeği yansıtmadığıdır. Gerçekten de, Arslan bu tespitinde son derece isabetlidir.

Şöyle ki, MS 70 yılında Roma tarafından Kudüs'ün imha edilmesiyle birlikte, “Yahudi devrimi” ve ulusal direniş umutlarının tamamen yıkılması; yeryüzünde Tanrının krallığını kurma vaadiyle devrimci bir Yahudi mesihin dini olarak ortaya çıkan Hristiyanlık'ın, Yahudilikten kopmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle, Hristiyanlık, Yahudiler tarafından Roma'ya karşı başlatılması arzulanan bir isyanın örgütleyici ve itici gücü olmaktan uzaklaşmış, krallığı bu dünyaya ait olmayan bir mesihin evrensel dini olarak algılanmaya başlanmıştır. Mesihin mesajı ve Hristiyanlığın siyasal öğretisi, inananların, kurulu düzenlere ve otoriteye mutlak anlamda itaat etmeleri gerektiğini emreden öte-dünyacı söylem içerikleriyle donatılmıştır. Roma'ya karşı Yahudi ulusal direnişinin ve tehdidinin dışavurumu olarak doğan Hristiyanlık, artık tam karşıtına, yani kurulu siyasal düzenin payandasına dönüşmüştür.⁵⁸⁹

İkinci olarak, Sayyid'in ifade ettiği üzere, beşerin hayat alanına içkin olan hangi işlerin dini, hangilerinin de ladini olduğu hususunda indirgemeci ve basitleştirici bir ayrıma başvurulamayacağı yönündeki argümandır.⁵⁹⁰

Özellikle bu ikinci argüman, dini-ladini ayrımını belirlemenin güçlüğüne ilişkin vurguyla birlikte, birtakım kriterler ve tarihsel gelişim boyunca ortaya çıkan uygulamalar göz önüne alınarak, doğası gereği dinlerin demokratik-otoriter şeklinde basit bir tasnife tabi tutulamayacağını göstermesi bakımından da önemlidir. Çünkü dinleri, özel olarak İslam'ı, onları yaşayan toplumsal failerin düşünsel kodlarından ve uygulamalarından hareketle siyasete ilişkin herhangi bir kategori içerisine yerleştirmek makul görünmemektedir.⁵⁹¹ Bayat'ın deyişyle,

⁵⁸⁹ Siegel, s. 137 ve 141.

⁵⁹⁰ Sayyid, s. 61. Hele de, söz konusu olan din İslam ise, siyasal meseleler hakkında dini-ladini ayrımı yapmak daha zordur. Çünkü Kerr'in ifade ettiği üzere, her ne kadar İslam hukuku ve devleti düşüncesi özü itibariyle dinsel metinlere dayanıyor olsa bile, her ikisinin birden uygulama alanı bir yönüyle ahirete ve diğer yönüyle dünyaya yöneliktir. Öyle ki, hâkimiyetin kullanılış şekli dünyevi iken -çünkü her türlü insan davranışına yöneliktir-, kaynağı ve amacı dinseldir. Dolayısıyla Kerr, İslam siyasal düşüncesinde hâkimiyetin dikkatli bir tanımlaması yapılmadan, bir anda kavramın dinsel ya da seküler çağrışımlara sahip olduğunu ileri sürmenin doğru olmadığını düşünmektedir. bkz. Kerr, s. 3.

⁵⁹¹ Tabii burada şunu da belirtmekte fayda var ki, biz dinsel olanı, tarihten ve toplumdaki soyutlayan özcü yaklaşımlardan uzak dururken, bütün bir dinsellik algısını da tarihsel ve toplumsal olana

“Bizler, toplumsal failler, dinlerin kapsayıcı ya da otoriter itkilerini belirleriz çünkü bu bakış açısından din, her durumda otantik anlam ve “daha yüksek bir hakikat” iddiasında bulunan bir inançlar ve fikirler bütününden daha fazlası değildir.”⁵⁹²

Bayat, buradan hareketle, çalışmasının temel iddialarından da biri şeklinde ileri sürdüğü kutsal hükümlerin, beşeri algıya ve yoruma bağımlılığına vurgu yapmaktadır. Ona göre, kutsal hükümlerin birbiriyle mücadele eden ve çatışan yorumlar yumağına dönüşmesinin nedeni tarihsel-beşeri algının hakikati kavrayışından ötürüdür.⁵⁹³

Benzer bir şekilde, Maalouf’un da altını çizdiği üzere, insan toplulukları, aynı kutsal kitaba dayanarak hem demokrasinin hem de teokrasinin savunusunu yapabilecekleri ayetler bulmayı başaramışlardır. Çünkü kutsal metinler birden fazla okuma olanağı sağladıkları için asıl olan bizim bu metinlere hangi bakış açısıyla ve amaçlarla yaklaştığımızla ilgilidir.⁵⁹⁴

Kutsal metinlerin değişmeyen bir niteliğe sahip olduğu bilindiğine göre, onların etkili olabilmesinin bizim değişen bakış açımıza ve amaçlarımıza bağlı olduğunu belirtmek mümkündür. Bu yüzden kutsal metinlerin öğretisinin özü değil de, tarihsel süreç içerisinde bu öğretiye inananların sergiledikleri davranışların hesaba katılarak, değerlendirmelerde bulunulması gereklidir.⁵⁹⁵

Maloouf’un işaret ettiği gibi, “Hristiyanlık özü gereği demokratik, hoşgörülü ve özgürlükçü bir din midir” tarzında bir soruya verilecek cevabın hayır olacağı açıktır.⁵⁹⁶ Çünkü yaklaşık son 19 yüzyıl boyunca din kisvesi altında işkenceler,

gömen sosyolojik indirgemeciliğe de mesafeli yaklaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Bu tartışmayla ilgili olarak bkz. Ahmet Çiğdem, *D’nin Halleri: Din, Darbe, Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 113-119.

⁵⁹² Asef Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş*, çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 34.

⁵⁹³ Bayat, s. 34.

⁵⁹⁴ Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, 33. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 44.

⁵⁹⁵ Maalouf, s. 45.

⁵⁹⁶ Bu sorudan bağımsız olarak, Hristiyanlığın en büyük teologlarından biri olan Thomas Aquinas’a kulak verdiğimizde, demokrasinin kötü rejim ya da yönetim biçimi kategorisine dâhil edildiği ortaya çıkacaktır. Aquinas, demokrasiyi sıradan insanların, sayıca üstünlüklerine dayanarak zenginleri baskı altına almak için tercih edilen bir rejim ya da yönetim biçimi olarak görmekte ve tasvip etmemektedir. Bu rejim ya da yönetim biçimi, tüm insanların tek bir tirana dönüşmeleri anlamına gelmektedir. bkz. St. Thomas Aquinas, *Political Writings*, ed. and tr. by. R. W. Dyson, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 9.

zulümler ve katliamlar gerçekleştirilmiş; köle ticareti hoş karşılanmış; mizojini onaylanmış; en zalim diktatörler ve Engizisyon meşrulaştırılmıştır.⁵⁹⁷ Fakat aynı kutsal metnin öğretilerine dayanarak, bugün, “asla öldürmeyeceksin” ifadesinde olduğu gibi idam cezasının yasaklanması ya da “bir yanağına vurana öbür yanağını çevir” deyişinde olduğu gibi pasifist ve barışçıl bir söylemin geliştirilmesi mümkün hale gelmiştir. Nitekim unutmamak gerekir ki, Hristiyanlığın kalbinin attığı yerde ortaya çıkan demokrasi kadar faşizm de öğretilerini kutsal hükümlerle ilişkilendirme gayreti içerisinde olmuştur.⁵⁹⁸

O halde Maloouf'a katılarak, tüm bu ifadelerden hareketle Hristiyanlık özelinde, tarihsel süreç içerisinde bu dinin özünün değiştiğinin ve değişebileceğinin yargısına varmak mümkün müdür? Hristiyanlığın 19 yüzyıl boyunca özünde muhafaza ettiği iddia edilen demokrasi ruhunu, 20. yüzyılda harekete geçirdiğini ve ona hayat verdiğini ileri sürmek ne kadar doğrudur? Ya da soruyu başka türlü soracak olursak, Hristiyan öğretisinin ve bu öğretinin müntesiplerinin, bu dinin doğuşundan bu yana bitmez tükenmez bir demokrasi talebi olduğunu iddia etmek mümkün müdür? Tüm bu sorulara doyurucu bir cevap verdiğini düşündüğümüz Bayart'a göre, tarihsel açıdan Hristiyanlık, demokrasinin ve cumhuriyetin belli başlı kurumlarının, değerlerinin ve prosedürlerinin matrisi olmayı başarmış olsa bile, ne demokrasinin ne de cumhuriyetin doğal öncüsü olarak görülmeyi hak etmektedir. Çünkü Hristiyanlık, belli başlı kurumları, değerleri ve prosedürleri açıklayıcı ya da sorgulayıcı bir faktörden olmaktan ziyade, uzlaşıcı ve uyum sağlayıcı olmuştur.⁵⁹⁹

Peki, benzer bir formülle bu tür soruları tersine çevirerek İslam adına sormaktan bizi alıkoyan herhangi bir sınırlandırıcı gerekçe var mıdır? İslam'ın doğuşu itibarıyla ve özü gereği despotizmi teşvik ettiği iddia edilebilir mi? Ya da İslam'ın doğuşundan bugüne kadar Müslümanların sürekli bir despotizm talebi olduğu söylenebilir mi? Yani bir tarafta özgürlük ve demokrasi mührü taşıyan bir din, öte tarafta doğuşundan bu yana despotizmi teşvik eden ve onu beraberinde taşıma yazgısına sahip başka bir din olduğunu ileri sürmek mümkün müdür?

⁵⁹⁷ Maalouf, s. 45.

⁵⁹⁸ Bayat, s. 35.

⁵⁹⁹ Bayart, s. 22.

Bu tür sorular ile ulaşmaya çalıştığımız yargı, ne Hristiyanlığın ne de İslam'ın demokratik ya da anti-demokratik dinler olup olmadığını ortaya koymaktır.⁶⁰⁰ Çünkü Hashemi'nin ifade ettiği üzere, otantik biçimleriyle tek tanrılı dinlerin modern demokrasiye yönelik yaklaşımları arasında birbirinden çok farklı, yani biri ya da ikisinin demokrasi lehinde, diğersinin ise tam tersine demokrasi aleyhinde siyasal içerikli mesajları ihtiva ettiğini iddia etmek mümkündür.⁶⁰¹ Bu durum, biraz önce belirttiğimiz üzere, kutsal metinlerin birden fazla okuma olanağı sunmalarından kaynaklanmaktadır. Kutsal metinleri referans alarak, kendi siyasal iktidarlarını meşrulaştırmaya çalışan karşıt kamplar, bu metinler aracılığıyla otoriter bir rejim kadar demokrasi için de elverişli malzemeye ulaşabileceklerdir.

Dolayısıyla, bizim sorunsallaştırmamız, Bayat'ın belirttiği gibi, inananların "dinin kapsayıcılığını ve otoriter itkilerini"⁶⁰² belirlemede etkili bir rol oynadığı ya da Maalouf'un yaklaşımıyla, insanların dinler üzerindeki etkisinin,⁶⁰³ en az dinlerin insanlar üzerindeki kadar etkiye sahip olduğunun tarihsel bir hakikat olarak not edilmesi gerekliliğine dikkat çekmektir.⁶⁰⁴ Hashemi'nin deyişiyle, din, tarih boyunca değişmeyen, bu sayede yekpareliğini muhafaza eden bir sistem değildir. İnsani eylemin türevleri olan siyasal, toplumsal ve iktisadi koşullar dinsel kanaatleri şekillendirmekte, böylelikle dinin birbirine taban tabana zıt yorumların kaynağı ya da muhatabı olmasına zemin hazırlamaktadır.⁶⁰⁵ Çünkü yazılı bir kutsal metne sahip olan dinler, karşıt kampların öznellik mührü vurdukları siyasal yorumlarını meşrulaştırmak amacıyla kullanılagelen söylemsel pratiklerdir.

Böylelikle, pek çok oryantalistin iddia ettiği, İslam'ın özü gereği anti-demokratik, başka bir deyişle siyasal manifestosunun despotizmi teşvik ettiği

⁶⁰⁰ d'Iribarne'ın belirttiği üzere, günümüzün anti-demokratik siyasal rejimlerini göz önünde bulundurduğumuz zaman sadece İslam dünyasındaki ülkelerin demokrasiyle arasının iyi olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Örneğin, Çin'in demokrasi karşısında gösterdiği direncin İslam'la hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Buna bağlı olarak, d'Iribarne, İslam dünyasında demokrasinin uygulanabilmesinde, İslam'ın vaaz ettiği öğretilerin olumsuz etkenler olarak görülebileceğini, ama bu etkenlerin, demokrasinin İslam dünyasında karşılaştığı güçlükler açısından başlı başına belirleyici olmadığını düşünmektedir. bkz. d'Iribarne, s. 9.

⁶⁰¹ Hashemi, s. 83.

⁶⁰² Bayat, s. 34.

⁶⁰³ İnsanların dinler üzerindeki etkisi ile kastettiğimiz Bayart'ın İslam özelinde ifade ettiği gibi, İslam'ın kendi tarihselliği içinde, belirli bir anda ve bağlamda beşeri eylemlerle, yani siyaset ve iktisat ile kurduğu ilişkidir. bkz. Bayart, s. 18.

⁶⁰⁴ Maalouf, s. 53.

⁶⁰⁵ Hashemi, s. 83.

yönündeki ifadelerin yersiz olduğu anlaşılacaktır.⁶⁰⁶ d'Iribarne'in belirttiği üzere, sorgulamanın kabulüne ve tartışmanın erdemlerine dikkat çeken demokrasi ile mutlak hakikata boyun eğmeye çağıran tek tanrılı dinler arasında uzlaştırılması zor ilişkiler olduğu kabul edildiği zaman, genel olarak tek tanrılı dinlerin demokrasinin tesis edilmesine yönelik girişimlerinin olmadığını not edebiliriz.⁶⁰⁷

Öyleyse, Hashemi'ye katılarak, hiçbir dinin ya da medeniyetin demokratik ilke ve değerlerle birlikte doğduğunu söylemek mümkün değildir.⁶⁰⁸ Bu yüzden, Bayat'la sadece bu husus üzerinde benzer bir görüşü paylaşan el-Behiy'in ifade ettiği gibi, son ayetle özgün biçimini alan ve kuralları belirlenen otantik İslam ile İslam adına muhtelif devirlerdeki beşeri ilişkilerin türevi şeklinde tezahür eden olguların birbirinden ayrılması gerekir. Çünkü tüm diğer dinler gibi İslam da, yerel ve evrensel gelişmelerin etkisi altında ilerleyen süreç neticesinde evrim geçirmiştir.⁶⁰⁹

Kanaatimizce, oryantalistlerin bu söyleminin altında yatan neden, Müslümanların yönetim biçimi olarak demokrasiyi kabul etseler bile, hâkimiyetin doğası ve kaynağı hususunda seküler-hümanist değerlere atıfta bulunmayı tercih etmemeleridir. Nitekim oryantalistler, buradan hareketle tarihsel bir olgu veya ütopyadan söz ettiklerini belirtmeden, İslam siyasal modelinin despotik bir teokrasi olduğunu ifade etmekten çekinmemektedirler.⁶¹⁰ Onlar, demokrasiyi, seküler-hümanist değerlere dayandırmaktan imtina eden Müslümanların ise, onu, teokratik

⁶⁰⁶ Öyle ki, oryantalist yazın, demokratik kurumların tesis edilmesi için birtakım iktisadi ve toplumsal koşulların gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bu iktisadi ve toplumsal koşullar, Batı'ya özgü bir şekilde elitlerin ve karşı-elitlerin oluşması için gerekli olan refah dağılımı ve sınıf yapısı ile tam bir bağımlılık içerisindedir. Bu şekilde tasarlanan iktisadi ve toplumsal çerçeve içerisinde modernleşme süreci başlamış ve Aydınlanmanın ikiz sütunları olan "ilerleme" ve "sekülerizm" modern dönemin tercihe şayan yönetim biçimi olan demokrasiyi doğurmuş olacaktır. Oryantalist yazın, böyle bir sürecin yaşanmadığı toplumlarda, İslam toplumu gibi, demokrasinin ve demokratik kurumların oluşmasının mümkün olmadığına kanidir. Örneğin, oryantalist yazın, kapitalizm ile demokrasi arasındaki ilişkiyi tarihsel ve pragmatist olmaktan çok, ontolojik bir ilişki olarak tanımlamaktadır. Dahası, liberalizmin entelektüel temelini atan Hobbes ve Locke'un bugünkü anlamıyla birer demokrat olarak anılması zor görünse bile, siyasal ve iktisadi liberalizm, demokrasinin ontolojik açıdan kardeşleri olarak kabul edilmektedir. Bu sayede, burjuvanın, burjuva devletinin ve kapitalist sistemin teşekkülü demokrasinin ön koşulları olarak nitelendirilmektedir.

⁶⁰⁷ d'Iribarne, burada kendisine katılmayacağımız tarzda bir ifade kullanarak, tek tanrılı dinlerin kendilerini demokrasi karşısında konumlandıran anti-tezci bir öze sahip olduklarını ileri sürmektedir. İlerleyen sayfalarda ise, demokrasinin sorgulamaya, şüpheyeye ve belirsizliğe dayanan bir karakteri olduğunu iddia ederek, onun iman konusunda şüpheciliği tasvip eden Hristiyanlık ile arasında özel bir yakınlığın varlığından söz edilebileceğini not etmektedir. bkz. d'Iribarne, s. 107 ve 125. Biz ise, Bayat, Maalouf ve Hashemi'ye katılarak, dinlerin özel niteliklerinin değil, dini kavrayan ve anlamlandıran inanlarının, onu, demokrasi düşmanı yapabileceklerini düşünmekteyiz.

⁶⁰⁸ Hashemi, s.72.

⁶⁰⁹ el-Behiy, s. 41.

⁶¹⁰ Lewis, 2011, s. 51.

karakterli İslam Devleti'nin teşekkülü için tarihsel bir ara durak olarak gördüklerini iddia etmektedirler.⁶¹¹

Bu bağlamda, Mevdudi'nin anlayışından farklı bir “teo-demokratik” hükümet tasavvurunda bulunan Süruş, İslam toplumu gibi dini değerlerin öncelik ve üstünlüğe sahip olduğu toplumlarda, seküler değerlerle donatılmış hükümetlerin anti-demokratik olarak algılanabileceğini ileri sürmektedir.⁶¹² Çünkü Süruş, Arkoun'un belirttiği üzere, “ben varlığına anlam veren hakiki bir mana ile benden büyük olan kutsal bir otoriteye karşı” bir “mana borcu” içerisinde demokrasinin yönetim biçimi olarak tesis edilmesini arzulamaktadır. Arkoun'a göre, “mana borcu” içerisinde kurgulanan demokratik yönetim, iktidarın ontolojik anlamda teşekkülünü “kanunlar” aracılığıyla değil, bilakis “meşruiyet” eksenini üzerinden sağlama zorunluluğunu hissedecektir.⁶¹³

Söz konusu “meşruiyet” eksenini söylemi, Müslüman zihnin seküler-hümanist olan siyasal yönetime yönelik yaklaşımını derinden etkilemiştir. Bu noktayı bir soruyla derinleştirmek gerekirse, demokrasiyi yönetim biçimi olarak olumlayan Müslüman düşünürler bile, neden seküler-hümanist değerler ile İslami model arasında kalın bir çizgi çekme gereksinimi hissetmektedirler? Bu soruya ve soruna, Zubaida'nın kılavuzluğunda cevap ve çözüm bulmak yerinde olacaktır.

Zubaida, İslam tarihinde, İlahi Vahiy üzerine inşa edilen ideal yönetim ile zaruret yönetimi şeklinde tasnif edilmesi mümkün olan iki tip hükümet biçimini olduğunu ileri sürmektedir.⁶¹⁴ İlki, yani ideal yönetim, Hz. Peygamber ve ilk dönem

⁶¹¹ Örneğin İslam'ın Tanrı ile Sezar arasında bir ayrımı kabul etmediği yönündeki iddialardan hareketle İslam'ın demokrasiyle uyumlu olmadığı görüşü yaygındır. bkz. d'Iribarne, s. 89.

⁶¹² Abdülkerim Süruş, dinsel olana dayalı ya da yönelimli siyasal rejimlerin demokratik veya anti-demokratik olma durumlarının iki şarta bağlı olduğunu ifade etmektedir: Bunlar, devlet tarafından kolektif akla verilen öneme ve insan haklarına gösterilen saygıya bağlıdır. Devlet tarafından bu iki şartın yerine getirilmesiyle birlikte, din ve demokrasinin kombinasyonunun zorunlu olarak içerdiği vahiy ve aklın bileşimi gerçekleşmiş olacaktır. bkz. Mahmoud Sadri, Ahmad Sadri, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 126.

⁶¹³ Arkoun, 1995, s. 175.

⁶¹⁴ Sami Zubaida, *İslam, Halk ve Devlet*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 201. Çalışmasının bir bölümünde İslam siyasal düşüncesinin ütopyik karakterine dikkat çeken Al-Azmeh, İslam'da hükümet biçimi tartışmalarına farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. İktidarın türevlerinden biri olarak gördüğü kullanım alanının siyasete tahsis edildiğini iddia eden Al-Azmeh'e göre, siyaset, iktidarın, mücadele sonucu ele geçirildiği bir alan değildir. Ona göre, siyaset, kendisinden önce toplumsal varoluşu kabul edilen iktidarın *modus operandisi*, yani oluş şeklidir. Al-Azmeh, iktidar ile siyaset arasındaki ilişkiyi yukarıdaki gibi tanımladıktan ve sınırlarını tayin ettikten sonra, İbn-i Mukaffa'dan İbn-i Haldun'a kadar geleneksel İslam siyasal yazını oluşturmuş düşünürlerin eserlerinden hareketle üç tür hükümdarlık ve siyaset biçiminin

halifelerinin yönetimi altında hayat bulmuştur. İkincisi, yani zaruret yönetimi, İlahi Vahyin bazı unsurlarını, kendi çıkarları ve iktidarları uğruna kullanan seküler yönetimlerdir.⁶¹⁵

Zubaida'ya göre, söz konusu seküler yönetimler, beşeri olmaları münasebetiyle meşruiyet ihtiyacı hissetmeden, sadece zaruret gerekçelerini öne sürerek iktidarlarını devam ettirebilmişlerdir.⁶¹⁶ Nihayetinde beşeri iktidar, zaruret gerekçeleri -ki bunlar ümmetin birliği, fitnenin ya da anarşinin⁶¹⁷ ortadan kaldırılması gibi çoğunlukla dinsel muhtevaya sahip siyasal gerekçelerdi- sayesinde siyasal rekabet ve muhalefet etme ortamını ortadan kaldıracabilmişti.⁶¹⁸

Benzer bir şekilde Gibb, İslam'ın ilk yüzyıllardan itibaren siyasal gücün, seküler yönetimlere ait olduğunu ileri sürmektedir.⁶¹⁹ Ona göre, Müslümanlar, bu

ortaya konulduğunu belirtmektedir: Dine, akla ve kaprislere dayanan. Ona göre, bu üç tür, hükümet biçimlerine dair bir tipoloji değil, siyasetle ilgili işlevsel bir tasniftir. Al-Azmeh, bu üçlü tasnifin yanına ek olarak, geleneksel İslam siyasal yazınına oluşturan eserlerin, siyaseti iki tür söylemde ele aldıklarını ifade etmektedir: *Nasihatu'l Müluk* (nasihatname) ve *Siyase Şer'iyye* (Asr-ı Saadet ya da ütopya). Ona göre, *Nasihatu'l Müluk* siyasal realizme dayanan söylem türünü temsil ederken, Şeriat'ın tatbikatına dayanan *Siyase Şer'iyye* bir ütopyadır. Bu ütopyanın siyasal bir söylem türü olarak İslam yazınında yerini alması, 8. yüzyıl gibi erken bir tarihte İbn-i Mukaffa ile birlikte. bkz. Al-Azmeh, s. 206-209. Câbirî ise, İbn-i Mukaffa'nın Kısra'ya ait değerlerin ve itaat ideolojisinin Arap-İslam siyasal kültüründe revaç bulup, yaygınlaşmasında en etkili şahsiyet olduğunu düşünmektedir. bkz. Câbirî, 2016, s. 211.

⁶¹⁵ Zubaida, s. 201.

⁶¹⁶ Zubaida, s. 202.

⁶¹⁷ Evkuran'ın Ehl-i Sünnet siyasal düşüncesinin oluşumunu tahlil eden eserinde belirttiği üzere, fitne teması bu ekolün teolojik ve siyasal yapılanmasında büyük bir etkiye sahiptir. Özellikle, "ilk fitne" ya da "büyük fitne" olarak adlandırılan Hz. Osman'ın öldürülmesi hadisesiyle başlayan ve ilerleyen yıllarda şiddeti artarak devam eden kanlı siyasal ihtilaflar süreci içerisinde teolojik ve siyasal öğretilerini şekillendiren Ehl-i Sünnet, bu süre zarfında yaşanan olaylardan olsa gerek, daha sonraki yüzyıllar boyunca siyasal iktidara karşı girişilen her türlü mücadele ve başkaldırıcı, fitne fitilini ateşleyici bir eylem olarak görmüştür. Dolayısıyla, Ehl-i Sünnet'in siyasal tarihçesi boyunca sürekli vurgulanan ve altı çizilen değerler olarak uyum, itaat ve siyasal pasifizm ön plana çıkmaktadır. bkz. Evkuran, s. 107-109. Benzer bir şekilde, d'Iribarne, İslam dünyasında cemaatin birliğine karşı gösterilen hassasiyet ve çoğulculuğa/farklılığa karşı duyulan güvensizliğin arka planını fitne temasının oluşturduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, her türlü çoğulculuk/farklılık çağrışımları zorunlu olarak cemaatin birliğine meydan okumakta, adım adım onun parçalanmasına zemin hazırlamaktadır. Tüm bu söylendiklerinden yola çıkan d'Iribarne, demokratik fikirlerden esinlenmiş olan Müslüman düşünürlerin bile çoğulculuk/farklılık karşısında derin bir güvensizlik beslediklerini, bu yüzden şüphe ve tartışmalarla malul çoğulcu/farklı görüşleri vazgeçilmez kabul eden demokratik siyasetin İslam dünyasının hiçbir bölgesinde tam anlamıyla tesis edilemediğini ileri sürmektedir. bkz. d'Iribarne, s. 92-98.

⁶¹⁸ Zubaida, s. 203. Benzer bir durumun post-kolonyal çağda yaşayan Müslümanlar için de geçerli olduğunu iddia etmek mümkündür. Hashemi'ye göre, Müslüman halk kitleleri açısından despotizm, diktatörlük ve insan hakları ihlalleri ile post-kolonyal çağda oluşan, daha doğru bir ifadeyle oluşturulan laik devletlerin seküler politikaları arasında doğrudan bir ilişki vardır. Laik ulus-devletlerin seküler politikaları aracılığıyla zulme, baskıya ve haksızlığa maruz kalan Müslüman siyasal aktivistler, mantıklı bir çıkarımla, sekülerizmi, zulmün ideolojisi olarak damgalamaktadırlar. bkz. Hashemi, s. 82.

⁶¹⁹ Gibb, s. 115.

yönetimlere karşı tavrını belirlerken yalnızca iki seçeneğe sahiptiler: Birincisi, “bin yıllık tiranlığın, bir dakikalık fitneden/anarşiden evla” olduğu ilkesi benimsenerek, mutlak itaati tercih etmek; ikincisi, şiddet kullanarak Şeriat’ın tatbik edilmesinde ısrar etmektir. İslam toplumunun geneliyle birlikte, Ortaçağ İslam siyasal yazını oluşturmuş fakih ve teologlar, birinci seçeneği tercih etmişlerdir.⁶²⁰

Öyle ki, İbn-i Teymiye gibi siyasal iktidarın güdümünde olmayan, kaleme aldığı eserleri mevcut siyasal iktidarın meşruiyetini kanıtlamak amacıyla siyasal propaganda aracı olarak kullanmayan ve ömrünün son yıllarını zindanda geçiren bir âlim bile, dinin amaçlarının gerçekleştirilmesi ve maslahat ilkesinin gözetilmesi gibi gerekçelerden hareketle tiranlığın, fitne/anarşi ile mukayese edildiğinde ehven-i şer olarak görülmesi gerektiğini düşünmekteydi.⁶²¹ Çünkü Ortaçağ İslam siyasal düşüncesine sirayet eden yaygın anlayış, başka bir deyişle paradigma, yöneticiyi, - meşru yollarla iktidarı ele geçirmemiş bir zalim olsa bile- dinin amaçlarının yerine getirilmesini temin ettiği sürece itaat edilmeyi hak eden bir figür olarak telakki şeklindeydi.⁶²²

Ancak bu noktada, Ortaçağ İslam siyasal yazının oluşturmuş fakih ve teologlara haksızlık etmememiz için İnayet bizi uyarmaktadır. Yargılayıcı değil de anlamaya çalışıcı bir dil kullanan İnayet’e göre, Maverdi, Gazali, İbn-i Cema ve İbn-i Teymiye’nin⁶²³ siyasal realizme dayanan ve o dönemin siyasal koşullarına adapte olma bakımından esnekleştirilen siyasal kuramı; her ne kadar İslam’ın ideal siyasal

⁶²⁰ Gibb, s. 115.

⁶²¹ İbn-i Teymiye, s. 46, 59, 93 ve 195.

⁶²² Sünni ekolün büyük imamları olan Malik, Şafii ve Ahmed bin Hanbel’in ortak görüşünün, zalim bile olsa, yöneticiye itaat etmenin onun yönetimine başkaldırmaktan evla olduğu yönündedir. bkz. Ebu Zehra, s. 106-111.

⁶²³ İnayet, İbn-i Teymiye’nin tiranlık ile anarşi/fitne arasında yapılması gereken seçime ilişkin tasavvurunun ciddiye alınması gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü İbn-i Teymiye, anarşi/fitne, dolayısıyla iç savaş tehlikesine karşı tiranlığa tahammül edilmesi gerektiğini belirtirken, siyasal iktidarın güdümünde -saraya bağlı- öğretiler vaaz eden sıradan bir entelektüel olarak eserler üretmemektedir. O, tam aksine çalışmaları yüzünden yönetici sınıf tarafından zindana hapsedilmiş ve orada hayatını kaybetmiş bir âlimdir. bkz. İnayet, 2008, s. 118. Öyle ki, İbn-i Teymiye dinin, günahkarlar eliyle de güçlenebileceği ve yayılabileceğine olan inancından dolayı otorite ve güç sahibi bir günahkârın ya da dinden nasibini gereğince almamış bir kişinin, zayıf dindar bir kişiden daha evla olduğunu düşünmektedir. Örneğin, harp kumandanlığı konusunda, otorite ve güç sahibi olan Halid bin Velid, dinsel konularda ondan daha üstün kişiler olmasına rağmen bu iş için ehildir. Hz. Peygamber birtakım davranış ve eylemlerinden hoşnut olmasa bile, askerlik işinde ehil olduğunu düşündüğü için Halid’i Müslüman olmasından itibaren kumandan olarak istihdam etmiştir. bkz. İbn-i Teymiye, s. 46.

standardı açısından en yüksek değeri temsil eden adaletin güvenlikle ikame edilmesine yol açmış olsa bile, bir iç mantığa sahipti ve mazur karşılanmalıydı.⁶²⁴

Çünkü resmî iktidarın, teolojik anlamda meşrulaştırılmasına yönelik tutum üzerinde önceki dönemlerde vuku bulan siyasal çatışmaların yarattığı kaos ortamı etkili olmuştu. Bu yüzden İnalet'in ifade ettiği üzere, Ortaçağ İslam siyasal teologları açısından başkaldırının, fitne/anarşi ile sonuçlanma ihtimali olduğu için basit bir fayda-zarar muhasebesinin yapılması gerekmektedir. Bu basit muhasebe işlemi, iç savaş ihtimaline karşı resmî iktidarın ehven-i şer olarak görülmesini; böylelikle siyasal realizme dayanan siyasal kuramın nihai kertede meşrulaştırılmasını ontolojik bir zorunluluk haline getirmektedir. Bu dönemin siyasal kuramı üzerinde güç unsuru ve kolektif güvenlik arayışı en öncelikli belirleyiciler olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde, denilebilir ki, o dönemin siyasal aklını yansıtan eserler, din kisvesi altında tiranlığı meşru gösterme amacıyla değiller, yalnızca fitne ve kaos ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla güçlü bir siyasal figürün hâkimiyetini talep etmekteydiler.⁶²⁵

Gerçekten de İnalet yukarıdaki tespitinde haklı olsa bile; bu tespit, modern Müslüman düşünürlerin Ortaçağ İslam siyasal kuramı ve tatbikatını eleştirmemeleri hususunda ikna edici değildir. Çünkü modern Müslüman düşünürler, siyasal realizm ve tatbikata dayanan siyasal kuramın, adale kuvvetiyle, yani askeri güçle elde edilmiş seküler yönetimleri meşrulaştırdığını düşünmektedirler. Bilindiği üzere, seküler yönetimler altında mutlak itaat ile geçen yüzyıllar, Müslümanlar arasında siyasal pasifizm geleneğinin yerleşmesine neden olmuş ve böylece İslam siyasal düşüncesinin gelişmesine ve değişen şartlara kendini uyarlamasına imkân tanımamıştır.⁶²⁶ Neticede, modern Müslüman düşünürleri, iktidarın seküler hâkimiyet söylemine ve yönetimine, bu tarihsel algıdan dolayı köktenci bir eleştiri getirmişler/getirmeye devam etmektedirler.

Dolayısıyla, bazı oryantalistlerin ileri sürdüğü gibi seküler-hümaniste, başka bir ifadeyle sekülerizme ve sekülerleşme kuramına muhalefet etmek, yönetim biçimi

⁶²⁴ Sünni teologlar tarafından İslam toplumunu yönetecek olan kişide zorunlu olarak bulunması gereken niteliklerden birisi olarak belirlenen adalet şartını, tarihsel süreç içerisinde esnetilerek, ideal bir yönetimin şartı haline getirilmiştir. Adalet ilkesinin, ideal bir yönetim için şart kılınması süreci, siyasal realizmin, siyasal düşünce üzerinde ne denli etkili olduğuna kanıt olarak gösterilebilir. bkz. Evkuran, s. 237.

⁶²⁵ İnalet, 2008, s. 27.

⁶²⁶ Gibb, s. 115.

olarak demokrasiye karşı olmak anlamına gelmemektedir. Yani, dememiz o ki, seküler değerlerle bezenmiş demokrasi kuramlarını, Müslüman siyasal bilinçaltındaki karşılığının menfi olduğunu dikkate almak gerekir. Dahası, bu hususla ilgili olarak farklı dinsel soykütükleri, ulus-devlet inşası ve tarihsel deneyime sahip “laik” rejimler olgusundan hareketle birbirinden farklı sekülerizm türleri olduğunu ileri süren Göle’ye göre, son yıllarda sekülerizm ile demokrasinin birbirinin tamamlayıcısı veya eşlik edicisi olduğu yönündeki paradigma sorgulanmaya başlanmıştır.⁶²⁷ Çünkü çağdaş siyasal kuram açısından demokrasiyi, tek boyuta indirgenmesi mümkün bir olgu şeklinde nitelerek evrensel siyasal realitenin reddi anlamına gelmektedir.⁶²⁸

Öte yandan, oryantalistlerin sık sık dile getirdikleri alışılmış türden bu iddialar, demokrasiye müspet bir algıyla yaklaşan Müslümanların siyasal algılayışına ve kavrayışına tekabül etmemektedir. Çünkü son dönem Müslüman düşünürler, modern-seküler siyasal hâkimiyet kuramını reddetmekle birlikte, İslami öğretiyi merkeze alan bir siyasal hâkimiyet kuramı oluşturabilmişlerdir. Bu kurama göre Müslüman düşünürler, seküler-hümanistin içkin doğasından kaynaklanan modern siyasal hâkimiyet anlayışının aksine, Allah’ın yeryüzündeki “halifeleri” olarak beşerin hâkimiyet yetkisiyle donatıldıklarını ileri sürmektedirler. Dolayısıyla, onlar açısından siyasal hâkimiyet, beşerin doğasından kaynaklanan sübjektif bir hakkın kullanılması tarzında değil, Allah tarafından sınırları belirlenmiş ve ümmetin halifelerine emanet edilmiş bir yetki şeklinde değerlendirilmektedir.⁶²⁹

2.1.4. İslami Demokraside Siyasal Hâkimiyetin Kavramsallaştırılması: İstihlaf (Allah’ın Halifeliği Kuramı)

Buraya kadar, Batı’nın tarihsel ve kültürel mirasına dayalı bir şekilde siyasal yazınına sirayet etmiş olan teolojik ve seküler hâkimiyet türlerinin, demokrasiye karşı müspet bir algı besleyen Müslüman düşünürler tarafından İslami siyasal modelin hâkimiyet anlayışına tekabül etmesinin mümkün olmadığını göstermiş olduk. Öte yandan, bir önceki alt-bölümün son satırlarından itibaren bu düşünürlerin, İslami siyasal model için ne tür bir hâkimiyet anlayışını öngördüklerinin ana hatları

⁶²⁷ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 15.

⁶²⁸ Esposito, Sonn ve Voll, s. 9.

⁶²⁹ Ayhan Ceylan, “İslam’da Siyasal İktidar (Velayet-i Amme)”, *AÜEHFD*, c. VII, s. 1-2, Haziran 2003, s. 94.

ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu hâkimiyet anlayışını, istihlaf kuramı şeklinde tanımlamak mümkündür.⁶³⁰

Gannuşi'ye göre, istihlaf kuramındaki şekliyle hâkimiyet, benliğinden sıyrılarak kendini Allah'ın hizmetine girmeyi adanmış olan “her” Müslümanın, Allah'ın mutlak hâkimiyetine karşı gelmeksizin özerk bir hâkimiyete sahip olması anlamına gelir.⁶³¹

Gannuşi, istihlaf kuramının iki unsur ekseninde şekillendiğini ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi, “Allah'ın birliğine, her şeyin rabbi ve maliki olduğuna, mutlak hâkim olup, ortağı olmadığına ve koymuş olduğu kanunun bütün kanunlar üzerinde egemen olduğuna” iman etmektir. İkincisi unsura gelince, insanın, “akıl, özgürlük, sorumluluk ve inandıklarını başkalarına tebliğ etmek gibi vasıflarla donanmış şerefli bir varlık” olduğunu kabul etmek gerekir.⁶³²

Gannuşi, söz konusu iki unsurun birbiriyle iç içe olduğunu, bu yönüyle de bir akdi meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre, bu akdin anayasal açıdan iki sonucu bulunmaktadır. İlki, Allah'ın kanununun diğer bütün otoritelerin üstünde olduğudur. İkincisi ise, şerefli bir varlık olan insanın sahip olduğu hâkimiyettir.⁶³³

Görüldüğü üzere Gannuşi, son derece kopuk ve kapalı ifadeler kullanmakla birlikte, insanın yeryüzünde “halife”liğine işaret etmektedir. Çünkü Gannuşi, “her” Müslümanın Allah'ın otoritesine karşı gelmeksizin, hâkimiyete sahip olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Buradaki “her” Müslüman deyişi ile kastedilen anlam, bir İslam toplumunu meydana getiren üyelerin tamamının, siyasal hâkimiyet açısından Allah'ın halifesi olma hakkını Müslüman olmasıyla kazanabilmesidir.

Buradan hareketle Câbirî, Kur'an'da yer aldığı şekliyle “halife” kavramının hükümdar anlamında kullanılmadığına işaret etmektedir. Ona göre, Kur'an tikel bir varlık olan A ya da B insanına değil, tümel bir varlık olan insan türüne dikkat çekmek suretiyle halifeliği, tüm insanları kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Dolayısıyla, halife olan insan türünün bazen hükmeden bazen de hükmedilen olması, hatta yeryüzünde ıslahat eden ya da fesat çıkarıcı olması gayet doğaldır. Bu

⁶³⁰ Gannuşi, 2015b, s. 134.

⁶³¹ Gannuşi, 2015b, s. 126.

⁶³² Gannuşi, 2015b, s. 126.

⁶³³ Gannuşi, 2015b, s. 127.

bağlamda, “Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Arzularına, tutkularına uyma, sonra bu seni Allah yolundan saptırır” ayetini yorumlayan Câbirî’ye göre, bu ayet, Hz. Davud’un bir melik olarak değil, arzu ve tutkularına uyma ihtimali olan bir insan olarak Allah’ın yeryüzündeki halifesi kılındığına işaret etmektedir.⁶³⁴

Dahası, istihlaf kuramına göre, İslam siyasal toplumunda iktidar yetkilerini kullanmak isteyen yöneticinin, ümmetin rızasını alması ve ümmet üyelerinin siyasal haklarına saygılı olması gerekmektedir.⁶³⁵

Öte yandan, istihlaf kuramı, modern siyasal kuramın hâkimiyet kavramına tam anlamıyla tekabül etmemektedir. Çünkü seküler hâkimiyet başlığı altında tartışıldığı üzere, modern siyasal kuramın hâkimiyet anlayışı, insan-üstü metafiziksel bir varlığa gönderme yapmamaktaydı. İstihlaf kuramı ise, siyasal hâkimiyet kavramını Allah’ın mutlak hâkimiyetinin türevi şeklinde kuramsallaştırmaktadır.⁶³⁶ Mutlak hâkim ve en yüce otorite olan Allah’ın kavranılış tarzı, yeryüzündeki diğer hâkimiyet ve otorite türleri için bir referans oluşturmakta; böylelikle dünyevi/siyasal alan ile metafizik alan arasında ontolojik bir ilişki tesis edilmektedir.⁶³⁷

Gannuşi’nin pek çok eserinde ele alıp, incelediği bu kuramın kökeni, onun demokrasi ve demokratik siyaset konusunda müspet bir algıya sahip olması açısından dönüm noktasını teşkil eden Bin Nebi’nin “İslam’da Demokrasi” adlı konferansına dayanmaktadır. Demokrasi kavramı ve onun Arapçaya yansımaları üzerine morfolojik ve etimolojik bir çözümleme yapan Bin Nebi’ye göre, İslam ve demokrasi kavramlarını bir araya getirmek sorun yaratabilir.⁶³⁸

Çünkü İslam, sözlük anlamı itibariyle olmasa bile, etimolojik manası bakımından birtakım “ödevler” bütününe ihtiva eden linguistik bir özelliğe sahiptir. Öte yandan demokrasi, halkın veya çoğunluğun iktidarı olma mührünü taşıyan etimolojik manasıyla, beşerin sahip olduğu “haklar” bütününe işaret etmektedir.⁶³⁹ Bin Nebi, her iki kavramın birden son derece basite indirgenmiş bu etimolojik

⁶³⁴ Câbirî, 2016, s. 175-176.

⁶³⁵ Gannuşi, 2015b, s. 130.

⁶³⁶ Gannuşi, 2015b, s. 127.

⁶³⁷ Mehmet Evkuran, “İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah’ın ve Sultan’ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma”, *Milel ve Nihal*, 14 (1), 2017, s. 37.

⁶³⁸ Malik Bin Nebi, *Çağdaş Temel Konular*, çev. Veysel Uysal, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1983, s. 109.

⁶³⁹ Bin Nebi, s. 112.

manasıyla, ikisi arasında “antagonistik bir çatışma” veya birinin diğerini inkâr ettiği bir karşıtlık durumuna dikkat çekmektedir.⁶⁴⁰ O halde soralım: Bin Nebi, etimolojik manaları itibariyle çatışma ve karşıtlık ihtiva eder gibi görünen bu iki kavramın çözümlemesini nasıl yapmaktadır?

Bin Nebi, İslam ile demokrasi arasında bir çatışma veya karşıtlık olup olmadığı meselesini, ilk olarak her ikisinin birden bireye yaklaşımlarından hareketle çözümlemektedir.⁶⁴¹ Ona göre, Batı’nın tarihsel, kültürel ve düşünsel mirası açısından demokrasi ve demokratikleşme teşebbüsü bireyi merkeze alan bir anlayışın ürünüyken, İslam doğuşundan itibaren Kur’an aracılığıyla, özellikle “insanı şerefli kıldık” ayetinde görüldüğü üzere bireyin değerini teslim etmektedir.⁶⁴²

O, işte, tam bu noktada, kendi deyişle “İslami Demokrasi” modelinin ana hatlarını çizmekte ve bu modelin, Batı tipi laik demokrasiden farklı olduğunu düşünmektedir: “İslami Demokrasi” modeli, bireyin, siyasal haklara sahip olmadan önce, birey olarak Allah tarafından fitratına yerleştirilen şeref sayesinde anti-demokratik eğilimlere karşı bağımsızlığıyla kendini görünür hale getirmektedir.⁶⁴³

Bin Nebi’nin demokrasi hakkındaki bu görüşünü sistematik bir hale getiren Gannuşi, istihlaf kuramının, İslam siyasal kuramının temel bir ögesi olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, bu kuram kapsamında, bireyin siyasal hâkimiyeti, Allah’ın mutlak hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır.⁶⁴⁴ Yani, dememiz o ki, Allah’ın mutlak hâkimiyetine karşı gelmeksizin özerk bir hâkimiyet alanının inşa edilmesi mümkündür. Buna bağlı olarak, Gannuşi, bireye tahsis edilen siyasal hâkimiyet ile ilahi hâkimiyet arasında ontik bir ilişki kurmak suretiyle bu iki hâkimiyet türünün birbirinin alternatifini olmadığını, sadece birincinin, ikinci tarafından bahşedildiğini düşünmektedir.

Siyasal hâkimiyetin kaynağına ilişkin yukarıdaki tespiti destekler nitelikte bir görüş ileri süren Fas İstiklal Partisi’nin lideri Allal el-Fasi İslam siyasal düzeni içerisinde mutlak hâkimiyetin ve buyruğun Allah’a ait olduğunu, fakat siyasal ve pratik hâkimiyetin, ümmetin her bir üyesinin doğal hakkı olduğunu ileri

⁶⁴⁰ Bin Nebi, s. 111.

⁶⁴¹ Bin Nebi, s. 113.

⁶⁴² Bin Nebi, s. 121.

⁶⁴³ Bin Nebi, s. 121-123.

⁶⁴⁴ Gannuşi, 2015b, s. 126-127.

sürmektedir.⁶⁴⁵ Benzer bir şekilde Gannuşi, her bir Müslümanın, “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” olduğunu ileri sürmekte, dolayısıyla ilahi direktiflere bağlı kalarak onların siyasal hâkimiyetin ortağı olacaklarını ifade etmektedir.⁶⁴⁶ Son olarak Süruş’un ifadesiyle, ümmetin her bir üyesi, Allah’ın yeryüzüne gönderdiği “halifeler” olarak siyasal yönetimin liderini, yasama organındaki görevlileri ve hükümet yetkililerini seçme veya azletme hakkına sahiptir.⁶⁴⁷ Tek bir cümleyle belirtmek gerekirse, “halifelerin” hâkimiyeti, kozmik hâkimiyet ve iradenin sahibi olan Allah’ın bir lütfudur.

Şimdi, yukarıdaki tespit ve yorumlardan hareketle istihlaf kuramına açık ya da örtülü bir şekilde atıfta bulunan Müslüman düşünürlerin, siyasal hâkimiyet sorununa getirdiği çözümlere odaklanarak, bu hakimiyet anlayışı ile demokrasi arasında kurdukları ilişkiyi ele alabiliriz.

İlk olarak ifade edilmesi gereken nokta, Kur’an ayetlerinin lafzi-şekli bir yorumla siyasal alana aktarılması, Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler döneminin siyasal tatbikatının zamansal ve mekânsal koşullardan soyutlanarak algılanması, daha sonraki halife-sultanların, siyasal kararları için meşruiyet zeminini teşkil etmiştir. Kur’an ayetlerinin lafzi-şekli bir yoruma tabi tutularak, siyasal alana intikal ettirilmesi İslam toplumunda ilk mezhepsel kopuşu meydana getirmekle kalmamış, İslam’ın dinsel-ahlaksal idealinin, günlük siyasal malzeme için göz ardı edilmesine de neden olmuştur. Aslında, ilk mezhepsel kopuş ve akabinde diğer mezheplerin doğuşu, statükoya karşı başkaldırı niteliğindeki toplumsal hareketlerin dinsel metinlere dayanarak ifade edilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Örneğin, “Hüküm, ancak Allah’ındır”⁶⁴⁸ ayetinin, Hariciler tarafından sloganlaştırılması sadece ilk mezhepsel kopuşun belirginleşmesine yol açmamış, siyasal iktidar sorununu “akide” düzeyine taşıyıcı içeriğinden dolayı “kabile” anlayışına dayalı siyasal paradigmaya alternatif - “yeni”- bir siyasal paradigma oluşturmuştur.⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ Ced’an, s. 67.

⁶⁴⁶ Gannuşi, 2015a, s. 50.

⁶⁴⁷ Ced’an, s. 67.

⁶⁴⁸ Bu ayetteki “hüküm” teriminin Kur’an bağlamında, siyasal iktidara herhangi bir göndermede bulunmadığını ileri süren al-Ashmawy, bu terimin yer aldığı bazı ayetleri delil olarak göstererek, anlaşmazlıkların giderilmesi bakımından yargıçlığa ve bilgelige işaret ettiğini belirtmektedir. bkz. al-Ashmawy, s. 35.

⁶⁴⁹ Câbirî, Harici hareketinin doğuşuna kadar siyasal paradigmanın “imamlar Kureyş’tendir” ilkesine bağlı olarak “kabile” çerçevesinin dışına çıkmadığını belirtmektedir. Hariciler ve onlarla özdeşleşen dinsel-siyasal slogan, “kabile” çerçevesinin dışına çıkan ve “akide” düzeyine taşınan

Bu hususta, cevaplandırmamız gereken soru nasıl oluyor da bir Kur'an ayeti, tek-adama dayalı iktidarların yüzyıllar boyunca meşrulaştırılması için temel referans noktası olarak kullanılabilirdiğiyle ilgilidir. Kanaatimizce bu soruyu Ammara'nın görüşlerini referans alarak, cevaplandırabiliriz. Ammara'nın bu ayetle ilgili görüşlerine başvurmadan önce belirtemeliyiz ki, ilk defa Hariciler tarafından sloganlaştırılan "Hüküm ancak Allah'ındır" ayeti, pratik sonuçları olmayan teolojik ya da felsefi bir tartışma değil, doğrudan siyasal tercihleri yansıtan, üzerine "akide" örtüsü geçirilmiş siyasal bir tartışmadır.⁶⁵⁰ Buradan hareketle Ammara'nın bu ayet hakkındaki görüşlerini ele alabiliriz.

Ammara'ya göre, söz konusu ayetin, yüzyıllar boyunca hükümdarlar tarafından slogan haline getirilerek kullanılmasının nedeni ümmeti dikta düzeni altında evcilleştirerek, ona bahşedilen siyasal hakları ortadan kaldırmak amacıyla idi. Allah'ın yüceliğini vurgulayan bu ayet çarpıtılarak ve bağlamından kopartılarak, İslam'ın dinsel-ahlaksal tavrıyla bağdaşması mümkün olmayan "çoban"ın kutsanması ve sahip olunan siyasal iktidar yetkilerinin adeta ilahi bir hak şeklinde algılanmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁵¹ Gramsciyen deyişle ifade etmek gerekirse, Raşid Halifeler dönemi sonrasında, ümmetten sivil alanda hegemonya devşirememiş olan halifeler, bu ayetten hareketle en azından "hegemonyasız" siyasal iktidar tesis etmeye çalışmıştır. "Hegemonyasız" siyasal iktidarı kurmanın yöntemi, insani meşruiyeti aşan yönetim "iş"ini Allah'ın kaza ve kaderine⁶⁵² ya da Allah'ın iradesinin tecellisi⁶⁵³ olan halifenin tekeline terk etmeyi uygun bulan anlayıştır.

Bu yüzden, Peygamber ve Raşid Halifeler tarafından tercih edilmemiş "Allah'ın halifesi" ve "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" gibi sıfatlar, daha sonraki halife-sultanlar tarafından kullanılmıştır. Nitekim "Hüküm, ancak Allah'ındır"

alternatif siyasal paradigmanın kökenini teşkil etmektedir. Siyaset, "akide" ile yüceltilerek, "yüceltenin" siyasallaşmasına neden olmuştur. Böylelikle siyaset, sırf bir "iktidar oyunu" olarak değil, "yüceltenin" kapsamına giren sorunları da ele alan bir özelliğe sahip olmuştur. bkz. Câbirî, 2001, s. 306-308. O halde soralım: Günümüz İslam dünyasında halihazırda "akide" kapsamına giren sorunların siyasal muhtevayla veya tam tersine siyasetin alanına giren sorunların "akidevi" muhtevayla sunulmasına şahit olmuyor muyuz?

⁶⁵⁰ Câbirî, 2016, s. 89.

⁶⁵¹ Ced'an, s. 79.

⁶⁵² İslam düşünce geleneğinde, kader öğretisinin, siyasal meşruiyet sorununa bağlı olarak ortaya çıktığını ve bu öğretinin üzerindeki tartışmaların temelinde iktidar kavgalarının olduğunu belirten bir yaklaşım için bkz. Evkuran, 2016, s. 244-253.

⁶⁵³ İlk Emevi halifesi Muaviye, siyasal iktidara, başka bir deyişle yönetim "iş"ine sahip oluşunu Allah'ın kaza ve kaderine bağlarken, ikinci Abbasi halifesi ve devletin kurucu babası olan Ebu Cafer el-Mansur, Allah'ın iradesinin tecellisiyle iktidara sahip olduğunu belirtmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Câbirî, 2001, s. 297-332 ve 419-463.

ayetinin lafzi-şekli yorumu, Allah'ın temsilcisi konumuna yükselen halifeye, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın düzenleyici bir hüküm bulundurmadığı dünyevi işlerle ilgili konularda sıklıkla tercih ettiği ümmete danışma ve istişare etme usulünü tamamen ortadan kaldırması için gerekli meşruiyet zeminini sunmuştur. Böylelikle, "hüküm Allah'ındır demek, hüküm halife-sultanın demekle" özdeştirilmiştir.⁶⁵⁴

Bu, elbette bir anda ortaya atılan, benimsenen ve yeşeren bir söylem olmamıştır. Önce, beşerin rızasına dayanmayan, yani "hegemonyasız" siyasal iktidarın meşruiyetini sağlamak amacıyla "Allah'ın kaza ve kaderi" anlayışından hareketle ilahi meşruiyet odağı tesis edilmiş; daha sonra bu meşruiyet odağı, "Allah'ın kaza ve kader" alanından "ilahi iradenin tecellisi" alanına taşınmıştır.⁶⁵⁵ Böylelikle, bu ayet bağlamından koparılarak, "eşi ve benzeri" olmayan Allah'ın iradesiyle, halifenin iradesi arasında özdeşlik, koşutluk ve benzerlik kurulmuştur. Bu ayetin, çağlar boyunca siyasal bir içerikle donatılmasını ve otoriteye her halükarda mutlak itaat için temel malzeme haline getirilmesini eleştiren Bardakoğlu, Allah'ın hâkimiyeti ile halkın iradesine dayanan hâkimiyet arasında bir ayrım yapmaktadır:

“Klasik literatürde iktisadi ve külli bir prensibi hatta evrensel bir vakıayı belirtmek için kullanılan bu ifadenin çağımızda siyasal içerik kazanması ve hâkimiyetin millete ait oluşunun adeta alternatif söylemi haline getirilmiş bulunması da benzeri bir açıklamaya ve eleştiriye tabi tutulabilir. Çünkü yeryüzünde ve bütün kainatta genel ve kalıcı

⁶⁵⁴ Hanefi, günümüz Arap-İslam dünyasının eksikliğini hissettiği özgürlük ve demokrasi gibi konuların temelinde bin yıllık tarihsel birikimin yattığını ileri sürmektedir. Ona göre, Haçlı saldırılarına karşı Gazali'nin mevcut yönetimi koşulsuz bir şekilde destekleyen Eş'ari ekolüne tabi olma çağrısı, yöneticiye mutlak itaati teşvik eden bir siyasal anlayışın yerleşmesine neden olmuştur. Bu siyasal anlayış; "Allah'ın dilediğini yaptığı", "Allah'ın, her şeyi işittiği ve gördüğü", "Allah'tan, hiçbir işin gizlenemeyeceği" ve "Kimsenin O'nu hesaba çekemeyeceği, aksine O'nun herkesi hesaba çekeceği" yönündeki Allah tasavvurunun, saltanat fıkıhçıları tarafından başlatılan entelektüel girişim sayesinde sultana devredildiğini; böylelikle mutlak otoriteye sahip olma açısından Allah ile sultan arasında bir özdeşlik kurulmasına zemin hazırlandığına işaret etmektedir. bkz. Hanefi, 2014b, s. 73-74. Hanefi'nin, Eş'ari ekolünün siyasal açıdan otoriter ya da totaliter yönetimlerin kaynağı olduğu yönündeki iddiasının sadece Maşrık bölgesi için kabul edilebileceğini; bu tür bir genellemenin Mağrip bölgesi için yapılamayacağını iddia eden Câbirî'nin görüşleri için bkz. Câbirî, "Ama Mağrip'te Oldu...", *Doğu Batı Tartışmaları*, yaz. Hasan Hanefi, Muhammed Âbid el-Câbirî, Mana Yayınları, İstanbul, 2014b, s. 77-85.

⁶⁵⁵ Câbirî, 2001, s. 474. Câbirî'den yaklaşık bir yüzyıl önce görüşlerine bir önceki bölümde sıklıkla yer verdiğimiz Abduh, kaderciliğin bir öğretisi olarak otantik İslam'ın özünde bulunmadığını; tarihsel süreç içerisinde Müslüman halkları yönetimden soyutlamak için siyasal iktidarlar tarafından kullanılan hale getirilen sapkın bir anlayış olduğunu ileri sürmektedir. bkz. Amin, 1966a, s. 1498. Daha önce de belirttiğimiz üzere, gerçeğin de Abduh arkasında bıraktığı düşünsel ve felsefi mirasla, İslam düşüncesinde siyasetin kodlarının ve yöneten-yönetilen ilişkisinin yeniden şekillendirilmesinde öncü bir şahsiyet olarak anılmayı hak etmektedir.

hâkimiyetin Allah'a ait olması ile bir ülkede siyasal iktidarın kaynağının halkın iradesi olması da birbiriyle çelişmez.”⁶⁵⁶

Çünkü Allah tarafından yeryüzüne “halife” olarak gönderilen ve bir dizi sorumlulukları bulunan beşerin, özel ve kamusal hayatını ilgilendiren siyasal kararların alınmasında herhangi bir hak ve yetkiyle donatılmadığını iddia etmek mümkün değildir. Özellikle bu delili görmezden gelerek, Allah'ın yönetimi olarak hilafet ve saltanat kurumları dolayısıyla tek-adam rejimlerini tesis etmek, Müslümanların ontik misyonuyla çelişmektedir. Dolayısıyla, İslam'ın dinsel-ahlaksal ilkelerinin gerektirdiği şekilde siyaseti, “sıfır toplamlı bir oyun” olarak görmek yerine yönetilenin kanaatine başvurulması gereken bir sanat olarak ele almak ideal olanıdır.⁶⁵⁷ Bu hususla ilgili olarak Gannuşi, İslami yönetim tasavvurunu Allah'ın yönetimi, demokrasiyi ise halkın yönetimi kabilinden basit bir şekilde tasnif edenlere karşı çıkmaktadır:

“Siyasi meseleler bu şekilde basitleştirilemeyecek kadar karmaşık olduğu için bu kişiler, hüküm Allah'ındır sloganı ilan edildiğinde bunun büyük bir devrim olduğunu anlayamadılar. Bu büyük bir devrimdi; çünkü anlamı, kralların mutlak hâkimiyetlerinden, servet, otorite ve karar almada başına buyruk davranma haklarından mahrum edilmesi ve yöneticinin yalnızca halkın hizmetçisi ve kanun koyma hakkı olmayan yürütmeden sorumlu kişi olmasıydı. Çünkü “Hüküm Allah'ındır” sloganını taşıyanlardan hiç kimse Allah'ın bir bedene girip doğrudan ya da din adamları aracılığıyla bize hükmettiğini kastetmez. İslam'da din adamı yoktur. Allah-u Teâlâ gözle görülmez ve hiç kimse ya da kurum onun adına konuşamaz. “Hüküm Allah'ındır”ın anlamı kanunun ve ümmetin hükmetmesidir.”⁶⁵⁸

Bu pasajda “ümmetin hükmetmesi”yle kastedilen, siyasal iktidara ait yetkilerin ümmetin her bir üyesine tanınmış olmasıdır. Siyasal iktidara ait yetkilerin ümmete havale edildiği siyasal modeli “Kur'an Devleti” olarak nitelendiren Halefullah, Hz. Peygamber döneminden hareketle İslam'da iki otorite türünün var

⁶⁵⁶ Ali Bardakoğlu “Teorik Açıdan İslâm ve Demokrasi: Yasama”, *İslâm ve Demokrasi*, yay. haz. Ömer Turan, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2005, s. 367.

⁶⁵⁷ Lewis, 2011, s. 53.

⁶⁵⁸ Gannuşi, 2015a, s. 126-127.

olduğunu ileri sürmektedir. Halefullah, “Kur’an Devleti” içerisinde bir tarafta dinin emir ve yasaklarının neler olduğunu belirleyen ilahi otorite, diğer tarafta ise siyasal ve toplumsal meseleleri konu edinen Hz. Peygamber ve “ulu’l-emr”in otoritesinin eş zamanlı olarak hayat bulunduğunu ileri sürmektedir.⁶⁵⁹ Halefullah’ın siyasal düşüncesinde ilgi çekici olan görüş, dinsel hüküm bulunmayan hususlarda, Allah tarafından dünyevi hayata ilişkin düzenlemeleri gerçekleştirme hakkı tanınan ümmet üyelerinin almış olduğu kararların ilahi bir nitelik kazandığı yönündeki iddiasıdır.⁶⁶⁰

Bir yönüyle, hâkimiyet kavramı ile ilgili bu meselenin kökeni Raşid Halifeler dönemi sonrası başlayan siyasal yönetimin vacip mi caiz mi olduğu yönündeki tartışmaya kadar geri götürülebileceğini ima etmiştik. Şimdi, bu meseleyi daha net ifadeler kullanarak, ele almanın zamanı gelmiştir.

Bu konuda çoğunluğu oluşturan grup, “ümmetin icma’ı”, “anarşinin önüne geçilmesi”, “dinsel görevlerin yerine getirilmesi” ve “adaletin tam anlamıyla sağlanabilmesi” amacıyla siyasal yönetimin vacip olduğunu belirtirken, azınlığı oluşturan grup ise hilafetin kuruluş amaçlarından uzaklaştığını gerekçe göstererek, Müslümanların dinin emirlerine tam anlamıyla yerine getirdikleri zaman siyasal yönetime ihtiyaç duyulmayacağını öne sürmektedirler.⁶⁶¹ Rayyıs, azınlığı oluşturan grubun Siffin Savaşı sonrası Hz. Ali’nin ordusundan ayrılıp, ilerleyen yıllarda ona muhalif olan Haricilerin içinden birkaç fırka ile Mutezile’den birkaç kişi olduğunu ifade etmekte ve onların siyasal yönetimin vacip olduğu görüşüne karşı çıkmalarının birinci nedeni olarak Müslümanlar arasındaki eşitlik ilkesinin göz ardı edildiği argümanını öne sürdüklerini, ifade etmektedir.⁶⁶² Azınlık grubunun bu argümanından hareketle İslam’ın genel bir prensibi olarak “insanların tarağın dişleri gibi eşit” olduğunu, dolayısıyla İslam’ın tek bir insani iradenin, kolektif irade üzerinde tahakküm kurmasını tasvip etmediğini vurgulamak gerekmektedir.⁶⁶³ al-Ashmawy’nin ifadesiyle, İslam, beşerin tapınılması üzerine inşa edilen ve ilahi

⁶⁵⁹ Ced’an, s. 70-78.

⁶⁶⁰ Ced’an, s. 76. Halefullah, El-Ezher eğitimi ve Abduh mührü taşıyan düşüncelerin etkisi altında entelektüel çalışmalar yapan pek çok Mısırlı 20. yüzyıl düşünürlerinden birisidir.

⁶⁶¹ Rayyıs, s. 167-201.

⁶⁶² Rayyıs, azınlıktaki grubun siyasal yönetimin gerekliliğine ilişkin görüşünün yaşanılan koşullara bağlı olduğunu ifade etmektedir. Eğer İslam’ın buyrukları gözetilir ve tatbik edilirse, siyasal yönetimin varlığının ertelenmesi mümkündür. Çünkü siyasal yönetimin varlığı vacip değil, caiz olmakla birlikte, asıl vacip olan İslam’ın emir ve yasaklarının gözetilmesidir. bkz. Rayyıs, s. 198 ve 226.

⁶⁶³ Mustafa, s. 87.

yetkilerle donatılan her türlü otoritenin reddedilmesi gerektiğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.⁶⁶⁴

Bu yüzden, İslam'dan hareketle meydana getirilecek olan siyasal bir örgütlenme biçimi içerisinde hâkimiyetin esas kaynağının Allah olduğu fikri kabul edilmekle birlikte, Allah'ın, yeryüzüne gönderdiği ve akli melekeler bahşettiği "halifeler", hâkimiyetin icracısı konumundadır. Bu bağlamda Fazlur Rahman, İslam siyasal kuramı açısından siyasal iktidarın yetkisini halktan, yani ümmetten aldığını, dolayısıyla da zorunlu olarak demokratik olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶⁵

O halde, kozmik hâkimiyet ve buyurma Allah'a, siyasal iktidarın hâkimiyeti ümmete aittir.⁶⁶⁶ Çünkü ontik misyonu gereğince Allah tarafından birtakım sorumluluklar yüklenen insanın, dünyevi işlerin kapsamında olan siyaset ve siyasete ilişkin meselelerde hiçbir yetki ile donatılmadığı yönündeki görüş İslam'ın siyasal öğretisiyle bağdaşmamaktadır. Görüldüğü üzere, hâkimiyet kavramı ile ilgili olarak hümanist-seküler grup ile istihlaf kuramını temel alan Müslüman düşünürler arasında ince bir çizgi bulunmaktadır. Birinci grup açısından hâkimiyet insanın doğasında bulunan ve temellenen bir değer iken, ikincilere göre, bu değer insan doğasına Allah tarafından yerleştirilmiştir.

2.2. İSLAM-DEMOKRASİ DİYALOGU: ŞÛRA PRENSİBİ

Siyasal olanı anlayış biçimine bağlı olarak, demokrasi, çok boyutlu anlamları ihtiva eden, dolayısıyla bir anlam aralığı yelpazesinde değerlendirilmesi gereken bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. En yüzeysel şekliyle, klasik etimolojik yöntem sayesinde -demos-kratos- halkın ya da çoğunluğun yönetimi olarak tercüme edilen bu kavramın, ifade ettiği anlamı kristalize etmek veya sınırlamak, ilk bakışta olanaklı görünmemektedir. Başka bir deyişle, demokrasinin tanımlanmasında sıklıkla müracaat edilen klasik etimolojik yöntem göz ardı edildiği zaman, siyasal düşünürler tarafından üzerinde mutabakat sağlanmış bir demokrasi tanımı yapmak neredeyse imkânsızdır.

⁶⁶⁴ al-Ashmawy, s. 31.

⁶⁶⁵ Fazlur Rahman, 1967, s. 205.

⁶⁶⁶ Gannuşi, 2015b, s. 111.

Bu yüzden, demokrasi, kuramsal ve kavramsal açıdan tartışmalı bir anlama sahiptir.⁶⁶⁷ Bunun nedeni ise demokrasinin, değer yargılarından arındırılmış bir kavramı temsil etme ihtimalinin olmayışıyla birlikte, her bir topluma içkin düşünsel ve kültürel kodlarla bileşerek bir sentezi meydana getirmesinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan, demokrasinin tanımı üzerindeki ihtilaf tarihsel ve güncel hakikatin ifadesi olsa bile, onun, belirli bir siyasal geleneğin ve kültürün oluşturduğu özgül koşulların ürünü olduğu aşikârdır. Daha açık bir ifadeyle, demokrasi, Batı'nın tarihsel arka planında cereyan eden sınıf mücadelesinden, mezhep çatışmalarından, mutlakiyetçi yönetimler içerisinde siyasal iktidarın krallar, aristokratlar ve ruhban sınıfı arasında parsellenme uğraşından bağımsız olarak düşünülemez. Dolayısıyla, kavram üzerinde yapılan her türlü tarifi başlangıç noktası olarak Batı deneyiminin kendine özgü biricikliği gösterilmektedir.⁶⁶⁸ Öyle ki, demokrasi ile kapitalizm arasındaki ilişki tarihsel ve pragmatik olmaktan çok, ontolojik olarak ele alınmakta⁶⁶⁹ ve doğuşundan itibaren Hristiyanlığın dünyevi-ruhani alan ayırımını özünde muhafaza ettiği iddiasından hareketle demokrasinin mütemmim cüzü olarak tanımlanan laiklik ilkesinin ana çizgileri açığa çıkarılmaktadır.⁶⁷⁰

Ancak Batı tecrübesine özgü bu tarihsel gerçeklik, demokrasinin, etkileşimde bulunduğu her bir toplumun kendine özgü toplumsal, iktisadi, sembolik, kültürel, dinsel ve dilsel özelliklerini içine katarak, hatta bazı durumlarda başkalaşarak ifade edilmesini engellememektedir. Demokrasiye müspet bir şekilde yaklaşan Müslüman düşünürler, bu olguyla tanıştıkları günden bu yana, ona kendi kültürel, dinsel ve dilsel özelliklerini enjekte etme gayreti içerisinde olmuşlar/olmaya devam etmektedirler. İslam siyasal düşüncesinin, demokrasiye kendine özgü özelliklerini aktarması hususunda hareket noktası olan kavramlardan birisi şûradır.⁶⁷¹

Şûra, İslam-demokrasi ilişkisi tartışmasında sıklıkla başvurulan bir kavramdır. Öyle ki günümüz Müslüman düşünür ve siyasetçilerin tamamı, siyasal alanının düzenlenmesi açısından İslam'ın şûra prensibine merkezi bir konum

⁶⁶⁷ Mishal Fahm al-Sulami, *The West and Islam: Western Liberal Democracy versus the System of Shura*, Routledge Curzon, London, 2003, s. 19.

⁶⁶⁸ İnayet, 2008, s. 208.

⁶⁶⁹ Binder, s. 18.

⁶⁷⁰ Lewis, 2011, s. 13.

⁶⁷¹ Son yüzyıldır, İslam'ın kendine özgü ve eşsiz bir siyasal düzen ve modele sahip olduğunu iddia eden bütün Müslüman düşünürler, İslami yönetimin birinci temel direği olarak "adalet" prensibini; ikinci olarak da şûra prensibini görmektedirler.

ayırmaktadır.⁶⁷² Şûra hakkında, pek çok eser kaleme almış olan Fazlur Rahman, 20. yüzyılın İslam dünyasında, monarşilerin genel olarak ortadan kalkmasıyla birlikte, demokrasiye karşı sultanlık tarzında otokratik yönetimin aleni bir şekilde savunusunun yapılmadığını ifade etmektedir. Ne var ki, Fazlur Rahman, İslam'ın demokratik-halkçı siyasal yorumuna karşı İslam adına bir tür elitist yönetim savunusu yapanların sayıca çoğaldığını da ileri sürmektedir. Ona göre, her iki taraf İslam adına siyasal yorumunu haklı göstermek amacıyla Kur'an'ın şûra kavramına başvurmaktadır.⁶⁷³ Çünkü İslam'ın siyasal-ahlaksal normlarına dayalı yönetim örgüsünün dayanağı olarak şûra prensibi görülmektedir.⁶⁷⁴

Bununla birlikte, demokrasi gibi şûranın da, üzerinde mutabık olunan bir tanımının olmadığı ve tarihsel süreç içerisinde birbirinden farklı anlam şekilleriyle ifade edildiğinin altını çizmek gerekmektedir. İslami şûra kavramına ilişkin farklı anlam şekillerini detaya girmeden iki şekilde tasnif etmek mümkündür.

Birincisi, hükümet sistemi şeklinde nitelendirilen şûradır. İkincisi ise, bir İslam toplumunda siyasal iktidara tavsiye veren kurum mahiyetindeki şûradır. Bu ikinci tanım, şûranın geleneksel dönemdeki işleviyle ilgilidir.⁶⁷⁵ Fazlur Rahman, şûranın geleneksel dönemdeki niteliğinden dolayı elde edilen ikinci tanımın, İslam'ın ruhu ve dünya görüşüyle uyuşmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre 20. yüzyılın sonlarında bile, şûranın niteliğiyle ilgili olarak Müslümanlar arasında ikinci tasnifin revaçta olmasının temel nedeni, farklı kültürlerden ithal edilen siyasal kurum ve uygulamaların, İslam'ın ahlaksal yapısı ve değerleriyle uyuşup uyuşmadığına bakmaksızın, uyarlanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Müslümanlar arasında yaygınlıkla kabul edilen bu şûra fikrinin ortaya çıktığı şartlar, Kur'an'a atfedilemezler ve doğası itibariyle tarihseldirler.⁶⁷⁶

Bu ifadelerden hareketle, bu bölümde, şûra, kelimenin dar anlamıyla siyasal iktidara, geleneksel dönemdeki işlevine tekabül edecek şekilde alışılmış türden, yani yaptırım gücü olmayan ve yalnızca tavsiye eden bir kurum olarak değil, en geniş

⁶⁷² Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought*, tr. Abdullah Richard Lux, I.B. Tauris Publishers, London, 2009, s. 171.

⁶⁷³ Fazlur Rahman, "A Recent Controversy over the Interpretation of 'Shura'", *History of Religions*, Vol. 20, No. 4, May 1981, s. 291.

⁶⁷⁴ Gannuşi, 2015b, s. 142.

⁶⁷⁵ Esposito ve Voll, s. 46.

⁶⁷⁶ Fazlur Rahman, "The Principles of Shura and The Role of the Umma in Islam", *American Journal of Islamic Studies*, 1, 1984, s. 5.

anlamıyla siyasal iktidarın düzenlemelerini denetleyen, sorguya çekebilene, dolayısıyla dengeleyen hükümet sisteminin temel taşı şeklinde ele alınacaktır. Çünkü söz konusu anlayış kalıbı içerisinde sunulan şûra, insanın halifeliği ilkesinin siyasal bir sonucudur.⁶⁷⁷ Bu yüzden, bu bölüm, birinci tanımın kılavuzluğunda tartışılacaktır.

Her şeyden önce, belirtmek gerekir ki, Kur'an, Müslümanların toplumsal işleri için temel bir prensip olarak şûranın önemine ve zaruretine dikkat çekmektedir. Kur'an'ın emrettiği üzere şûra, "işlerin", maslahat ilkesi gereğince ve istişare kanallarını açık tutarak, gerçekleştirilmesini sağlayan bir prensiptir.⁶⁷⁸

Fazlur Rahman, Kur'an'ın, şûrayı yoktan var etmediğini, İslam'ın doğuşundan önce Arap kabileleri arasında mevcut olan bu "demokratik" karar alma prensibini tasdik ve tasvip ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre, şûraya ilişkin olarak Kur'an tarafından getirilen temel değişiklik, onu, kabile yapısına özgü bir kurumdan, ümmet kurumuna dönüştürmüş olmasıdır.⁶⁷⁹

Bu yüzden İslami siyaset, anayasal, kurumsal ve pratik açıdan şûra prensibine dayandırıldığı müddetçe İslami modele dönüşebilecektir. Bu konuyla ilgili olarak Fazlur Rahman, modern dönemde kurulması arzulanan İslam Devleti'nin temelini, "halkın, faal olarak devlet ve hükümet işlerinde sorumluluk almasına" dayandırmaktadır.⁶⁸⁰ Onun bakış açısına göre şûra, toplumsal dayanağı olan bir prensip ve süreç olması hasebiyle demokratiktir.

Günümüzün toplumsal ve demografik niteliklerinden dolayı bu demokratik prensibin uygulamaya konulmasındaki en etkili ve geçerli yöntem, seçilmiş halk temsilcilerinin hükümet işlerini yürüttükleri temsilî bir sistemdir.⁶⁸¹ Ebu Zehra bu hususla ilgili olarak, Kur'an'ın, şûrayı emrettiğini ve Sünnet'in de onun gerekliliğini vurguladığını ifade etmekle birlikte, kimlerin şûra ehli olması gerektiği konusunun insanlara bırakıldığını ileri sürmektedir. Ona göre, şûra ve şûra ehli gibi konular, içinde yaşanılan dönemin toplumsal, siyasal ve bölgesel koşullarına bağlı olarak farklılık gösterebilecek konulardandır. Çünkü bir topluluk tarafından uygun görülen

⁶⁷⁷ Esposito ve Voll, s. 46.

⁶⁷⁸ Gannuşî, 2015b, s. 141.

⁶⁷⁹ Fazlur Rahman, "İslâm ve Siyasî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset", *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015a, s. 80.

⁶⁸⁰ Fazlur Rahman, 2014, s. 327.

⁶⁸¹ Fazlur Rahman, "İslâm'da Başkaldırı Hukuku", *İslami Yenilenme Makaleler I*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015b, s. 139.

ve tatbik edilen şûra yöntemi, daha sonra gelen bir topluluk tarafından yukarıda belirttiğimiz koşulların değişmesinden dolayı işlevselliğini kaybedebilir.⁶⁸²

Ebu Zehra'nın şûra ve şûra ehline ilişkin iddialarını destekleyen Fazlur Rahman, başka bir çalışmasında, şûrayı halkın genel iradesini yansıtan ve karar alma sürecinde devlet başkanına yardımcı olan "Yasama Meclisi" şeklinde tasarlamaktadır.⁶⁸³ Şurası daima akılda tutulmalıdır ki; çağdaş Müslüman düşünürler arasında İslam Devleti'nin kurulması talebinde bulunan ve görüşlerini siyasal İslam geleneğine bağlayanların tamamı, şûrayı bir danışma kurulu veya bir meclis şeklinde tasarlamaktadırlar.⁶⁸⁴ Çünkü Kur'an, halk tarafından "otorite yetkisiyle donatılmak" ifadesiyle tek bir ferdi işaret etmemektedir. Bu ifadeyi toplum içerisinde "emir sahipleri (ulu'l emr)" tarzında çoğul olarak kullanmaktadır. Bu nedenle, Kur'an, siyasal idareyi, tek bir ferdin ya da ailenin deruhte ettiği bir "iş" olarak değil, toplumun kahir ekseriyetinin ya da toplum nezdinde muteber kişilerin/emir sahiplerinin görüşüne başvurarak yürütülmesini emretmektedir.⁶⁸⁵

Öte yandan, Kur'an'ın, şûra prensibini çok amaçlı bir kurum olarak öngördüğü, dolayısıyla onun belirli bir anlama tekabül eden bir ifade sunmadığı anlayışı yaygındır.⁶⁸⁶ Bunun yerine Kur'an'ın, şûra prensibinin hangi bağlamda ve şartlar altında uygulanabileceği hususunu inananlarının kararına bırakmayı tercih ederek, bir anlam aralığı oluşturduğu da ileri sürülmektedir.⁶⁸⁷

Bu bağlamda, Ebu Zehra'nın deyişiyle, yöneticiyi seçme, onun icraatlarını denetleme ve haklarını belirlemede temel prensib olan şûra, tarihsel ve sosyolojik koşullara bağlı olarak değişiklik arz edebilir. Bu yüzden, Hz. Muhammed, şûra için değişmez bir sistem belirlememeyi ve onu özel bir kalıp içerisine sıkıştırmamayı tercih etmiştir.⁶⁸⁸ Görüldüğü üzere, Ebu Zehra, sosyolojik ve tarihsel gelişim kanununu göz önünde bulundurmamak suretiyle şûra prensibinin belirli bir kalıp içerisine hapsedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, şûranın hangi alanlarda ve ne tür işlerde kullanılması gerektiği konusu sosyolojik ve tarihsel şartlara bağlıdır.

⁶⁸² Ebu Zehra, s. 97-102.

⁶⁸³ Fazlur Rahman, 1967, s. 206.

⁶⁸⁴ Örneğin Gannuşi, şûranın yasama alanındaki işlevine dikkat çekmektedir. bkz. Gannuşi, 2015b, s. 142-161.

⁶⁸⁵ Gannuşi, 2015b, s. 157-161.

⁶⁸⁶ Ced'an, s. 38-39.

⁶⁸⁷ al-Sulami, s. 40.

⁶⁸⁸ Ebu Zehra, s. 34.

Elbette, şûranın ne tür işleri kapsamaması gerektiği yönündeki kararın Müslümanların tercihine bırakılmış olması, onun uygulanmasının gerekli olmadığı anlamına da gelmemektedir. Gannuşi'nin belirttiği üzere, şûra dinsel bir emirdir. Söz konusu dinsel emir, “iktidar emaneti”, “ortak katılım”, “yardımlaşma” ve “sorumluluk” esasları üzerine oturtulduğu için ümmetin tüm üyelerine verilmiştir.⁶⁸⁹ Bu yüzden, Fazlur Rahman'ın ifade ettiği üzere, Kur'an'ın, şûra prensibine yaklaşımı, İslam toplumunun “işleri” şeklinde olduğu için tek bir ferdin veya kabilenin inhisarındaki “iş” olarak ele alınamaz.⁶⁹⁰ Siyaset de, İslam toplumunun ortak “işleri”nden birisi olması nedeniyle, şûra prensibine ihtiyaç duymaktadır.

Dahası, şûra prensibinin kapsadığı alanlar ve işler konusunda Ebu Zehra ile benzer görüşleri paylaşan Esed, toplumsal değişim kanununun kaçınılmazlığına koşut olarak Müslümanların, anayasal ve siyasal ihtiyaçlarının zamanın gereklerine göre farklılık gösterdiğini ve bu ihtiyaçların giderilmesiyle ilgili olarak Kur'an'ın tek bir kişinin siyasal düzenleme ve hukuki kurallar koyma yetkisine sahip olmasını yasakladığını ileri sürmektedir. Esed söz konusu iddiasını, “ Ve (O Rablerine güvenip dayanan mü'minler) işlerini kendi aralarında danışarak yürütürler...”⁶⁹¹ ayetiyle desteklemektedir. Esed, bu ayetin, İslam düşüncesinin siyasal yönetimine dair, etkin ve temel bir maddesi olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmektedir.⁶⁹² Çünkü Kur'an, -tartışılmaz nebevi otoritesine rağmen- Hz. Peygamber'e bile

⁶⁸⁹ Gannuşi, 2015b, s. 141.

⁶⁹⁰ Fazlur Rahman, 2015a, s. 81.

⁶⁹¹ Şûra 38. Câbirî, Şûra Suresi'nin 36-39 aralığında yer alan ayetlere dikkat çekerek, şu sonuca varmaktadır: Kur'an, şûrayı, adeta iman ve İslam'ın niteliklerinden biri gibi ortaya koymaktadır. bkz. Câbirî, 2001, s. 466-467.

⁶⁹² Esed, bu ayette geçen “aralarında” lafzının, erkek-kadın demeden toplumun tümüne işaret ettiğini ileri sürmektedir. Buna göre şûranın, bir meclis olarak görülmesi; hür ve genel bir seçim yoluyla, “Şûra Meclisi” üyelerinin seçiminin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Seçim ile ilgili teknik şartlar - seçmen ve adaylarda bulunması gereken özellikler gibi- Kur'an ve Sünnet'te açık bir şekilde belirlenmediği için nasıl bir seçim yönteminin uygulanacağı toplumun takdirine bağlıdır. Burada önemli olan nokta “Şûra Meclisi” üyelerinin seçimle iş başına gelmeleridir. Son olarak, Esed'i pek çok 20. yüzyıl Müslüman düşünürden ayıran husus; vatandaşların oylarıyla devlet başkanı olarak görevlendirilen kişinin bile, “Şûra Meclisi” üyelerini atama hakkına sahip olmasını kabul etmemesidir. Çünkü siyasal ve anayasal sorunlara çözüm üreten “Şûra Meclisi”, toplumun hür iradesinin toplamı olmak zorundadır. Bununla birlikte, Esed'in bu bağlamdaki görüşleriyle ilgili herhangi bir karışıklığa mahal vermemek için hatırdaki tutulması gereken bir diğer husus; onun yasama ve yürütme organlarının birbirinden ayrılması gibi bir talepte bulunmadığıdır. Esed, İslam'ın en az Batı'nın demokratik siyasal rejimleri kadar istibdada ve mutlakiyete dayanan yönetimlere karşı olduğunu ileri sürmekle birlikte, demokrasinin kuvvetler ayrılığı ilkesinin, bunalım zamanlarında hızlı kararlar alınabilmesini engelleme potansiyeline sahip olduğu gerekçesiyle aksayan yönlerinin olduğunu düşünmektedir. Onun önerisi, devlet başkanını aynı zamanda “Şûra Meclisi”nin de başkanı olması, böylelikle siyasal sistemde gerçekleşmesi muhtemel problemlerin süratli bir şekilde çözülebileceği yönündedir. bkz. Esed, s. 104-119.

herhangi bir işe koyulmadan, başka bir deyişle siyasal ve toplumsal düzenlemeleri hayata geçirmeden önce sahabesine danışmasını emretmektedir.⁶⁹³

Osman'ın ileri sürdüğü iddiaya göre ise, Hz. Peygamber dönemindeki siyasal ve toplumsal meselelerin çözülmesi ve karara bağlanması sürecinde ciddi ve etkili bir biçimde uygulanan şûra, bu dönem boyunca kati surette şekilsel ve törensel olmamıştır.⁶⁹⁴ İbn-i Teymiye'nin belirttiği üzere, savaş teknikleri gibi vahiy inmeyen konularda Peygamber'in sahabesinin görüşüne başvurması sıklıkla karşılaşılan olaylardandı.⁶⁹⁵

Peygamber'in, Kur'an'ın düzenleyici hükümler bulundurmadığı konularla ilgili sahabesine danışması ve görüş alış-verişinde bulunması geleneği, vefatından sonra siyasal toplumun liderini seçme işine koyulan sahabesi tarafından da devam ettirilmiştir.⁶⁹⁶ Tarihsel kaynakların gösterdiği üzere, Raşid Halifeler olarak adlandırılan ilk dört halifenin her biri sınırlı sayıda Müslüman (bir grup veya tek bir kişi) tarafından danışma ve görüş alış-verişine dayalı olarak ümmetin tamamının veya çoğunluğunun bey'atıyla seçilmiştir.⁶⁹⁷ Fazlur Rahman, bu tarihsel olguya dayanarak, yönetim "işi" açısından ilk şûra deneyiminin, Peygamber'in vefatından sonra halefinin kim olacağı meselesinde gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁶⁹⁸ Elbette bu şûra denemesi, kurumsallaşmamış bir süreç içerisinde işletilmiştir.⁶⁹⁹

Raşid Halifeler dönemi boyunca söz konusu kurumsallaşamama süreci devam etmiştir. Fazlur Rahman, Raşid Halifeler döneminde, şûranın meclis benzeri resmi bir kuruma dönüşmemesine yol açan faktör olarak acil karar almayı gerektiren çok

⁶⁹³ Al-i İmran 159. Bu Kur'an ayetinin, Uhud Savaşı münasebetiyle indirildiği rivayet edilmektedir. Peygamber, Uhud Savaşı öncesinde Medine'deki Müslüman çoğunluğun görüşünü dikkate alarak, Mekkelilerle savaşı Medine sınırları dışarısında gerçekleştirmiştir. Neticede Müslümanlar, Uhud Savaşı'ndan mağlubiyetle ayrılmış olsalar bile, Kur'an, Peygamber'in Ashab'ına danışarak karar vermesini teşvik etmektedir.

⁶⁹⁴ Fethi Osman, "Shura and Democracy", *Islam in Transition*, ed. John J. Donohue and John L. Esposito, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 288.

⁶⁹⁵ İbn-i Teymiye, s. 191.

⁶⁹⁶ Gannuşi, 2015b, s. 122.

⁶⁹⁷ İlk üç halifeye bey'at, şûra yöntemine dayalı olarak ümmetin seçimi ve rızasıyla gerçekleşmiştir. Böylelikle ilk üç halife üzerinde icma sağlanmıştır. Hz. Ali'nin hilafeti ise İslam toplumunda iç karışıklıklarının ve fitnenin baş gösterdiği bir ortama tekabül ettiği için bey'at icma ile olmamıştır. İlk olarak Medine halkı, daha sonra Iraklılar ve Hicazlılar Hz. Ali'ye bey'at etmişler, ancak Muaviye ve Şam halkı bu bey'ata katılmamıştır. Buna rağmen Ehl-i Sünnet bağlıları, Hariciler ve Mutezile (birkaç kişi dışında), tüm Medine halkının ve çoğunluğun Hz. Ali'ye bey'at etmiş olduğu gerçeğinden hareketle onun hilafetinin meşru olduğuna kanaat getirmektedirler. Çünkü Hz. Ali'nin seleflerinin bey'atı da ilk olarak Medine halkı ile gerçekleştirilmiştir. bkz. Rayyıs, s. 240-244.

⁶⁹⁸ Fazlur Rahman, 2015a, s. 80.

⁶⁹⁹ İnayet, 2008, s. 201.

büyük boyutlu fetihlerin gerçekleşmesini gerekçe olarak takdim etmektedir. Ona göre, Emeviler döneminde, acil karar almayı gerektiren harici fetih siyasetiyle birlikte, bitmez tükenmez ayaklanmalardan dolayı dâhili siyasal ve askeri istikrarı sağlamak kaçınılmaz hale gelmiştir.⁷⁰⁰

Nitekim bu tarihsel etmenler vasıtasıyla, Raşid Halifeler döneminde en azından kurumsal olmayan bir süreç içerisinde uygulanan şûra, Emeviler'in "kabile" mantığına dayanan siyaset anlayışının da etkisiyle birlikte köklü bir dönüşüme uğramıştır. Çünkü Emeviler döneminden başlayarak İslam toplumuna liderlik eden halife, seçim mekanizmasıyla değil, "kabile" asabiyeti sayesinde ve aracılığıyla bu unvanı elde etmeye başlamıştır. Bu tarihsel olgu, hilafetin niteliğini tamamen değiştirmekle kalmamış, şûranın kurumsal olmayan bir biçimde de olsa, yöneten ile yönetilenler arasındaki aşağıdan yukarı köprü olma vazifesini ortadan kaldırmıştır.⁷⁰¹

Dahası, veraset sisteminin ihdas edilmesi ve kurumsallaşmasıyla birlikte şûra yerini, siyasal iktidarın her türlü düzenlemesini sorgusuz destekleyen gruplara bırakmıştır. Bu gruplar, çalışmanın bu bölümünde ikinci tasnifte yer alan; yöneticiye bağlayıcılığı olmayan türden tavsiye veren nüfuz sahibi kişilerden oluşmaktaydı. Ortaçağ'ın ortalarından itibaren halifeler ister siyasal iktidarı doğrudan kullansın isterse "gölge halifeler" olarak ümmetin birliğini sembolik bir şekilde temsil etsin, soya dayalı üstünlüklerinden dolayı hilafet makamını elde etmişlerdi. Böylelikle, İslami siyasal modele ruhunu veren Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemi tatbikatı göz ardı edilmiş, şûra yöntemi ve özgür seçim yerini, ümmetin birliğini gerekçe gösteren *de facto* yürürlükte olan durumun kabullenilmesine ve meşrulaştırılmasına bırakmıştır.⁷⁰²

Nitekim Kur'an tarafından emredilen şûra prensibinin kurumsallaşması mümkün olmamıştır. Yani, dememiz o ki, Raşid Halifeler dönemi tatbikatıyla idealize edilen siyasal model ile daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyasal realite arasında taban tabana bir zıtlık meydana gelmiştir. Şûra prensibine dayanan ideal siyasal model, veraset sistemiyle ikame edilmekle kalmamış, ama aynı zamanda "tarağın dişleri kadar eşit" olma ilkesini de ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla, Fazlur

⁷⁰⁰ Fazlur Rahman, 1984, s. 5.

⁷⁰¹ Fazlur Rahman, 1984, s. 5.

⁷⁰² Câbirî'nin fiilen yürürlükte olan siyasal işleyişin/realitenin meşrulaştırılması görevini üstlenen Maverdi gibi siyasal kuramcı olarak nitelendirilen teologlara yönelik eleştirisinin bir benzeri, Watt tarafından da yapılmaktadır. bkz. Watt, 2001, s. 155-158.

Rahman'a katılarak, Ortaçağ İslam siyasal tatbikatının, Kur'anî öğretilerden ciddi bir kopuşu ve ihlali temsil ettiği söylenebilir.⁷⁰³

Öte yandan, her ne kadar şûra kadim bir “fikir” olarak İslam siyasal düşüncesi içerisinde takdim edilmiş olsa bile, modern dönemde daha farklı bir düzeyde önem atfedilen bir prensip haline gelmiştir.⁷⁰⁴ Diğer bir ifadeyle şûra, Batı'nın modern siyasal düşünce akımlarıyla, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesine meydan okumasına koşut olarak İslami söylem içerisinde yeniden, aynı form ama farklı bir muhtevayla üretilen bir prensip haline gelmiştir. Nitekim bu durum, siyasal bağlamda modern olanı karşılama çabası ile İslami öze dönüş çağrısının bileşerek siyasal bir sentezi meydana getirmesine zemin hazırlamıştır. Genel olarak bu siyasal sentez son iki yüzyıldır süren iki düşünsel akımı da karşılama amacı gütmektedir. Bir yandan modern demokrasinin fikir ve tatbikat bakımından temelini oluşturan Batı realitesiyle yüzleşmek, öte yandan da kimi oryantalistlerin öne sürdüğü, İslam'ın özü gereği yönetim biçimi olarak demokrasiyi tasdik ve tasvip etmeyeceği yönündeki tezi çürütebilmektir. Nihayetinde İslam-demokrasi ilişkisi açısından modern İslami siyasette en fazla tartışılan kavram ve prensiblerden birisi olan şûranın tanımlanmasının ve fonksiyonun irdelenmesi gerekli hale getirmiştir.

Pek çok çağdaş İslam siyasal düşünürü açısından şûra mekanizmasının, en azından kavramsal ve ilkesel bağlamda demokrasiden farkı bulunmamaktadır.⁷⁰⁵ Hatta An-Naim, “danışma yoluyla rızaya dayalı siyaset” şeklinde nitelendirdiği şûra prensibinin, adalet ve hakkaniyet temelinde uygulanması halinde siyasal istikrara ve toplumsal uyuma, rekabete dayalı liberal demokratik siyasetten daha elverişli olduğunu iddia etmektedir.⁷⁰⁶ Bu yüzden, şûra prensibine yüklenen anlamın ve etkilerinin, modern demokrasi ve demokratik siyaset bağlamında açıklığa kavuşturulması son derece önemlidir.

Şûra ve demokrasi, kavramsal açıdan çoğunluğun görüşünün azınlığa nazaran daha az yanılır olduğunu, ilkesel olarak da bütün insanların haklar ve yükümlülükler

⁷⁰³ Fazlur Rahman, 2015a, s. 82.

⁷⁰⁴ Belkeziz, s. 172.

⁷⁰⁵ Sadek J. Sulaiman, “Democracy and Shura”, *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 99.

⁷⁰⁶ An-Naim, s. 82.

açısından eşit olduğunu varsayan merkezî bir iddiaya sahiptir.⁷⁰⁷ Bu yüzden her ikisi birden, tek bir kişiye veya aristokrasiye dayalı bir yönetimden ziyade hukuka dayalı bir siyasal modeli önermektedirler.⁷⁰⁸ Her ne kadar Sulaiman, şûra ve demokrasinin kavramsal ve ilkesel bağlamda birbirinde farklı olmadığını iddia etse de, uygulama açısından yerel örf ve adetlere bağlı olarak değişiklik gösterebileceğini kabul etmektedir.⁷⁰⁹

Öte yandan, el-Alvani, son yüzyıllarda Batı'nın epistemolojik, entelektüel ve kurumsal işgaliyle karşı karşıya kalan İslam dünyasının, İbn-i Haldun'un "galip olanla kendini özdeşleştirme ve buna bağlı olarak tavizler verme"⁷¹⁰ anlayışından hareketle demokrasi ile şûra arasında benzerlik kurma çabasını eleştirmektedir. Çünkü demokrasi ve şûra birbirinden farklı kültürel ve epistemolojik çerçeveler içerisinde üretilen modellerdir. Demokrasi; Batı'nın tarihsel gelişimi boyunca arka planda cereyan eden sınıfsal çatışmaları bastırma ve liberal ferdiyetçilik ilkesine dayanırken, şûra, ihtilafın tümünden reddini ve toplumsal birliğin gerçekleştirilmesini hedeflemektedir.⁷¹¹

Aslında, el-Alvani'nin, şûra ile demokrasi arasındaki aslî farklılıkların göz ardı edilerek, benzer siyasal işleve sahip olduğunun öne sürülmesine yönelttiği eleştiri ile Belkeziz'in, modern İslami siyasal söylem içerisinde üretilen şûranın, İslam siyasal toplumunun ilk dönem tatbikatına özgü danışma ve istişareden farklı olduğu görüşü arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Her iki düşünür, şûra ve demokrasinin, kültürel ve epistemolojik olarak farklı kökenlere dayandığını, böylelikle siyasal tatbikat bakımından ikisi arasında giderilmesi zor bir fark olduğunu ileri sürmektedirler.⁷¹² Özellikle Belkeziz, şûranın dinsel, demokrasinin ise

⁷⁰⁷ Çoğunluğun kararının kusursuz olmadığını ve hata yapabileceğinin tarihsel bir gerçek olduğunu ifade eden Osman, insanın doğası gereği "şaşma" ve "yanlış yapma" özelliğine dikkat çekmektedir. Fakat Osman, belirli bir mesele üzerinde çoğunluğun iradesi ile tek bir kişinin iradesine dayanan görüş mukayese edildiği zaman, ilk görüşün hataya daha uzak olduğunun ortaya çıkacağını ileri sürmektedir. Ayrıca Osman, çoğunluğun iradesine dayanan hatalı bir görüşün rahatlıkla belirtilebileceğini; ama kendi görüşünün ilahi rehberliğe tabi olduğu iddiasına sahip tek bir beşeri iradenin sorgulanmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. bkz. Fethi Osman, *İhvan - İslâm ve Demokrasi*, haz. Aydın Ünlü, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991, s. 13.

⁷⁰⁸ Ced'an, s. 39.

⁷⁰⁹ Sulaiman, s. 99.

⁷¹⁰ İbn-i Haldun, s. 361.

⁷¹¹ el-Alvani, s. 337.

⁷¹² el-Alvani, s. 337; Belkeziz, s. 174.

seküler olduğunu ileri sürerek, ikisi arasında derin bir uçurum olduğunu ifade etmektedir.⁷¹³

Ancak tarihsel uygulamalardan dolayı ortaya çıktığı ileri sürülen söz konusu uçurum ya da farklılık, şûra-demokrasi bağıını hafifletecek türden değildir. Daha net bir ifadeyle, şûra ve demokrasi, yönetim işinin bir kişinin, ailenin veya grubun inhisarında olduğunu kabul etmemektedir. Ayrıca şûra ve demokrasi, soya ve toplumsal unvana dayanan siyasal, toplumsal ve iktisadi imtiyazları ortadan kaldırmakta, bireysel eşitliğin ve kendini gerçekleştirebilme potansiyelinin önünü açmaktadır.⁷¹⁴

Bu yüzden, Câbirî'nin ifade ettiği gibi, “aralarındaki işler, şûra ileler”, “iş konusunda onlara danış” ve “siz, dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz” tarzındaki siyasal içeriğe sahip dinsel ifadeler, İslami yönetim biçiminin sacayağını, başka bir deyişle üç temel dayanağını oluşturmaktadır.⁷¹⁵ O halde, cevap enflasyonuna mahal vermeyecek kolay bir soru soralım: “İdeal” İslami yönetim biçiminin dayanması gereken, birbiriyle doğrudan bağlantılı bu üç temel dayanağın, demokrasiye ve demokratik siyasete dayalı bir modeli çağrıştıran bir yönünün bulunmaması mümkün müdür?

Bu kolay soruya verilecek cevabın elbette “hayır” olması gerekir. Çünkü Câbirî'nin altını çizdiği üzere, bugün tüm insanlığın ortak mirası olan modern demokrasi biçimlerinin dışında kalan hiçbir model, ideal ve otantik İslami yönetim biçiminin dayanması gereken üç temel dayanağın varlığını teminat altına alamaz. Bizzat Kur'an aracılığıyla emredilen ilk iki dayanak doğrudan şûra prensibini işaret ettiğine göre, şûranın uygulanması, demokrasi ve demokratik siyasetin benimsenmesiyle mümkün hale gelecektir.⁷¹⁶

Şûra ile ilgili bu alt-bölümü tamamlamadan evvel önemli bir soruya daha cevap ve çözüm aramayı öneriyoruz. Peki, o halde bazı çağdaş Müslüman düşünürler arasında istibdat rejimi taraftarı olmasalar bile, demokrasiye ve demokratik siyasete “patolojik” bir vakıa olarak bakılmasını nasıl açıklayabiliriz? Ya da bu Müslümanlar tarafından ideal kişilik özelliklerine sahip olduğu sürekli tekrar edilen Hz.

⁷¹³ Belkeziz, s. 189.

⁷¹⁴ Esposito ve Voll, s. 47.

⁷¹⁵ Câbirî, 2001, s. 467.

⁷¹⁶ Câbirî, 2001, s. 475.

Muhammed'in bile vahiy inmeyen konular hakkında sahabesine danışması gerektiği ayet ile sabitlenmişken, günümüz siyasal yöneticilerini, halkın görüşlerine başvurmaktan muaf tutan ne tür meşru gerekçeler olabilir ki?

Bu tür soruların cevabını takip eden satırlarda bulmak mümkündür. Günümüz İslam dünyasında demokrasiye karşı menfi görüşe sahip olan gelenekçi ve fundamentalist gruplar, doğal ve genel bir eğilim olarak demokrasinin zuhur ettiği ve geliştiği Hristiyan-Batı'ya karşı, en az demokratik ilke, kurum ve değerlere olduğu kadar, cephe almış durumdadırlar. Bu gruplar, İslam'ın geleneksel ahlaki yapısını yıkan ve sömürgeci bir tavır takınan Hristiyan-Batı'nın,⁷¹⁷ emperyalist umutlarını gerçekleştirilebilir gayesiyle demokrasiyi evrensel bir yönetim biçimi olarak sunduğunu ileri sürmektedirler. Bu yüzden, Hristiyan yönetim biçimi şeklinde adlandırdıkları demokrasinin, İslami hayat tarzına, kültürel yapıya ve en nihayetinde inanca zarar vereceğini düşünerek, toptan reddetme yolunu tercih etmişler/etmeye devam etmektedirler. Ne var ki, başlangıçta demokrasiyi de içine alan moderniteye karşı Hristiyan, özellikle Katolik zihniyetin geliştirmiş olduğu refleks, İslam dünyasının gelenekçi ve fundamentalist kanadının gösterdiği itiraz ve tepkiden farklı değildi.⁷¹⁸

2.3. İSLAM SİYASAL TOPLUMUNUN TEŞEKKÜLÜ: TOPLUMSAL SÖZLEŞME

Siyasal ideolojiler, Batı siyasal deneyimi bakımından geleneksel toplumdan modern topluma geçişin nişanesi olarak kabul edilmektedirler.⁷¹⁹ Geleneksel topluma içkin siyasal kurum ve yapıları meşrulaştırma görevini üstlenen dinin ve dinsel kurumların, modern siyasal kurum ve yapılar açısından aynı belirleyici etkiye sahip olamaması, ideolojilerin yeni meşrulaştırıcı unsurlar olarak tarih sahnesine adım atışını gerekli hale getirmiştir. Çünkü ideoloji kavramını ilk defa ortaya atan Destutt de Tracy de, onun yeni bir ahlak anlayışı, dünya görüşü ve bir bakıma yeni bir din olarak işlev görmesini arzulamaktaydı.⁷²⁰ Modern dönemde ilk demokratik gelişmelerin yaşandığı ülke olan İngiltere'de liberalizm, entelektüel atası olan

⁷¹⁷ Ahmet Arslan, 2015, s. 87.

⁷¹⁸ Ahmet Arslan, 2015, s. 76-87.

⁷¹⁹ Şerif Mardin, *İdeoloji*, 18. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 22.

⁷²⁰ Ömer Çaha ve Bican Şahin, "Fikir Biliminden Ütopyaya İdeoloji", *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, der. Ömer Çaha ve Bican Şahin, Orion Kitabevi, Ankara, 2013, s. 18.

Locke'un siyasal ve dinsel alana dair görüşlerinin etkisiyle kendi kültürel yapısına özgü bir siyasal sistem kurmayı başaramıştır.⁷²¹

Bununla birlikte, Batı demokrasisini besleyen ana unsur Batı toplumlarının iktisadi alanda gerçekleştirdikleri atılımlar olmuştur. Esasen üretici güçler ile üretim araçlarının bileşimi olan üretim ilişkilerinin oluşturduğu alt-yapının, siyasal sistem ve yapıyı da kapsayan üst-yapıyı belirlediği safhada, kabuğuna sığmayan ve iktisadi alandaki öncü konumunu siyasal alana yansıtma talebinde bulunan, mekânsal açıdan “burg”lerin içinden çıkıp gelen burjuva sınıfı, girişmiş olduğu mücadeleyle Batı demokrasisi için nirengi noktasını teşkil etmektedir. Batı tecrübesi açısından demokratik gelişme, belirli bir iktisadi sınıfın siyasal özlemini giderme çabasından yola çıkarak, “pleb” yönlü bir gelişme göstermiştir.⁷²²

Batı'ya özgü bu tarihsel tabloyu, fikrî ve felsefî bakımından desteklemek amacıyla siyasal düşünürler, insan hak ve özgürlüklerinin ihlal edildiği, kaotik ve anarşiye dayalı doğa durumu tasvirinden hareketle bağımsız bireylerin her birinin kendi aralarında toplumsal bir sözleşme oluşturduklarını, bu sayede de siyasal toplum (devlet) inşasını gerçekleştirdiklerini varsaymaktadırlar.⁷²³ Böylelikle, siyasal toplum, herhangi bir kabilenin, klanın veya ailenin özel mülkünden bağımsız olarak ele alınmaya başlanmıştır.⁷²⁴ Çünkü siyasal toplum inşası, kolektif iradenin yansıması olan toplumsal sözleşme tasavvuruna bağlıdır. Özetle, Batı'nın siyasal bilincini ve yöneten-yönetilen ilişkisini “eşitler arası bir işlem” olarak görmesinin arkasında toplumsal sözleşme tasavvuru merkezî bir konuma sahiptir.

İslam siyasal kuramına gelince, yöneten-yönetilen ilişkisini itaat, hatta mutlak itaat ilkesi üzerine temellendirmek hem gelenek yanlısı Müslüman düşünürler hem de oryantalistler tarafından sıklıkla başvurulan bir yöntemdir.⁷²⁵ Yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında, itaat ilkesi üzerinden gerçekleştirilen bu temellendirme yöntemine dair dinsel metinlerden iktibaslar yapılması sıklıkla tercih edilen bir meşrulaştırma yöntemidir. Özellikle Kur'an'dan iktibas edilen “Ey iman edenler!

⁷²¹ Ayferi Göze, *Liberal, Marxiste, Faşist, Nasyonal Sosyalist ve Sosyal Devlet*, 7. Baskı, Beta, İstanbul, 2013, s. 3.

⁷²² Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak, 7. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 99-105.

⁷²³ Göze, s. 3.

⁷²⁴ Göze, s. 4.

⁷²⁵ Rayyıs, s. 458.

Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre itaat edin"⁷²⁶ ayetinden hareketle siyaset ve siyasetle ilgili olan işlerde, yönetilenlerin yerine getirmeleri gereken temel işlevin itaat etmek olduğu algısı, birtakım tarihsel gelişmelere bağlı olarak oluşmuştur. Bu açıdan yöneten-yönetilen ilişkisini muhalefet olgusu bağlamında değerlendiren Mustafa'nın tespiti son derece etkileyicidir:

“Yönetenin “itaat”, yönetilen ise sadece “sabır” hakkı vardır. Bu sabır, kişinin otoriteyle ilişkisine hâkim olan adeta biricik fıkhi-şer’i ifade gibi olup, İslam toplumuna despotizm toplumu olarak bakışın güçlendirilmesine başka bir dayanak daha ekler.”⁷²⁷

Siyasal yönetime ilişkin bu anlayış, özellikle hilafetin saltanata dönüştüğü dönemlerden başlayarak, saltanat rejiminin kurumsallaşmasına yol açmıştır.⁷²⁸ Bu kurumsallaşmasının tesis edilmesi hususunda geleneksel dönemin siyaset teologları, pragmatik değerlerin⁷²⁹ önceliği olduğu kanısıyla, pratik siyaset lehine düşünsel meşrulaştırma faaliyetine girişmişler ve son derece başarılı olmuşlardır. Bu düşünsel miras, oryantalistlerin genel olarak Doğu medeniyetini, özel olarak da İslam dünyasının toplumsal-siyasal yapısını “doğu despotizmi” kuramıyla açıklama gayretine temel teşkil etmiştir. Böylelikle, İslam siyasal kuramı, “tarih, despotlar mezarlığı” kabilinden bir aforizma ile rahatlıkla tanımlanabilecek hale getirilmiştir.

Ne var ki, son zamanlarda demokrasiye yaklaşımları müspet olan Müslüman düşünürler, burada sözü edilen tanımlamanın hatalı olduğunu kuramsal açıdan ve İslam'ın altın çağı olarak kabul edilen Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemi siyasal tatbikatına başvurarak kanıtlama gayreti içerisindeyler.⁷³⁰

Konuya başlamadan önce, akılda tutulması gereken bir husus bulunmaktadır: Siyasal yönetimin liderinin belirlenmesine ilişkin Allah'ın herhangi bir genel yöntemi buyurmadığı, Peygamber'in de bu konuda suskun kaldığı açık olduğuna göre, geriye, yalnızca ümmetin seçimi kalmaktadır. Dolayısıyla, otantik İslam'a isnat

⁷²⁶ Nisa Suresi, 59. Ayet.

⁷²⁷ Mustafa, s. 18.

⁷²⁸ Watt, 2001, s. 68.

⁷²⁹ Pragmatik değerler terkihi ile kastedilen anlam; geleneksel dönemde pek çok siyasal teologun ve âlimin ümmetin birliği, fitnenin engellenmesi ve toplumun/devletin bekası tarzındaki söylemleri, öne sürerek, tüm koşullar altında yönetene itaat edilmesini meşrulaştırmış olmalarıdır. Esasen böyle bir anlayış Ortaçağ İslam siyasal düşüncesinin muhalefet ekollerinden, Ehl-i Sünnet'in siyasal otoriteye ilişkin görüşüyle özdeşleştirilen “sabır ekolü”ne tekabül etmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa, s. 270-322.

⁷³⁰ Rayyıs, s. 275.

edilerek oluşturulan siyasal düşüncenin, Ortaçağ tatbikatından hareketle despotizmi veya veraset sistemini teşvik eden unsurları ihtiva ettiğini ileri sürmek doğru değildir.⁷³¹

Çünkü Roy'un belirttiği üzere, İslam, Şeriat vasıtasıyla toplumsal ilişkilerin düzenlenmesini inhisarında bulundurduğu için, siyasal iktidar, ancak Şeriat alanının dışında kalan ve toplumsal, dolayısıyla insanî öze ilişkin olmayan alanlara müdahale edebilir. Bu sayede, İslam'da, "doğu despotizmi" olmadığı gibi,⁷³² siyasal iktidara karşı kayıtsız bir sivil toplum meydana gelmiştir.⁷³³

Şimdi ilk olarak, İslam siyasal düşüncesi tarafından idealize edilmiş siyasal yönetim açısından yöneticinin, herhangi bir otoriteden bağımsız hareket etmesini gerektirecek herhangi bir dinsel delil bulunmadığını not etmeliyiz. Dahası, tüm Müslümanlar gibi yönetici de, İslami açıdan en üstün otorite makamını temsil eden İlahi Vahiy'in kılavuzluğuna ihtiyaç duymaktaydı.⁷³⁴ Dolayısıyla, otantik İslam siyasal düşüncesinin, hiçbir kişi veya grubun keyfi kurullarla tesis ettiği yönetimi tasvip etmesinin mümkün olmadığı ifade edilmelidir.⁷³⁵

Bu bağlamda, demokrasi taraftarı günümüz Müslüman düşünürleri, geleneksel İslam dünyasının merkezî siyasal kurumu olan ilk dönem hilafetini, sözleşmeye ve karşılıklı mutabakat temeline dayanan özelliklerinden dolayı teokrasiden ve despotizmden ayrı bir siyasal kategori içerisine yerleştirmişlerdir. Çünkü kuramsal açıdan, halife tarafından siyasal iktidar gücünü kullanma hakkının, ümmetle yapılan sözleşmeyle birlikte elde edildiği tasavvur edilmektedir.⁷³⁶

Toplumsal sözleşme, bütün İslami ekollerin üzerinde mutabık olabilecekleri bir tasavvur değildir. Özellikle Şia'nın siyasal toplum liderinin Allah tarafından tayin

⁷³¹ Bayat, s. 34.

⁷³² Biz, Ortaçağ İslam dünyasında despotik rejimlerin var olmadığını ileri sürmek suretiyle tarihsel hakikati inkâr etmeye kalkışmıyoruz. Aksine, İslam dünyasında, İslam için ve İslam adına hüküm süren bazı yöneticilerin despotik yönetim tarzını benimsediklerini düşünüyoruz. Gelgelelim, Batı oryantlizmi ve siyaset sosyolojisi tarafından İslam'daki yönetim anlayışı için ideal tip olarak gösterilen "doğu despotizmi" kavramını kabul etmiyoruz. Çünkü bu tür bir düşüncü tarzı, İslam'ın tözü ve özü ile beşeri eylemlere bağlı olan siyasal yansımalar arasındaki çizgiyi muğlaklaştırma, hatta yok etmektedir. Bu konuda Osmanlı İmparatorluğu'nun "doğu despotizmi" kavramı ile açıklanamayacağını ileri süren görüşler için bkz. Bayart, s. 50-70.

⁷³³ Roy, s. 31.

⁷³⁴ Hourani, s. 21.

⁷³⁵ Rayyis, s. 279.

⁷³⁶ Lewis, 1996, s. 55.

edildiği yönündeki iddiası, bu ekolde toplumsal sözleşme tarzında bir görüşün söz konusu olmadığını göstermek için yeterlidir.⁷³⁷

Burada, Sünni siyasal düşüncenin, yöneten-yönetilen ilişkilerinin belirlenmesinde ve tanımlanmasında toplumsal sözleşme tasavvuruna merkezî bir konum ve rol verdiğini ifade etmeliyiz. Sünni siyasal düşüncesine göre, yöneten ile yönetilen arasında gerçekleştirilen sözleşmenin⁷³⁸ temel amacı “yönetim” işinin yerine getirilmesidir. Karşılıklı sorumluluk ve hakları ihtiva eden toplumsal sözleşme gereğince, yönetici, Şeriat’ı uygulama ve ümmetin menfaatlerini korumayı taahhüt etmekte, karşılığında ise yönetilenlerden itaat beklemekteydi.⁷³⁹

Fakihler, halife ile ümmet arasında gerçekleştirilen sözleşmenin, aynı zamanda Allah’ın hakkını da kapsadığını ifade etmekte, dolayısıyla bu sözleşmenin, Allah’ın hakkı ile insanın hakkının bir kombinasyonu olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir.⁷⁴⁰ Böylelikle uygulamaya konulan sözleşme, Allah ile insanın hakkı ayrımını kesin bir şekilde belirtmekte, halifenin Kur’an ve Sünnet’in çizdiği sınırları aşan siyasal yetkilere sahip olmasını engellemekteydi.⁷⁴¹

Dolayısıyla, dört başı mamur bir İslam siyasal kuramının, hangi ilkeleri ihtiva etmesi gerektiği, işlevinin neler olduğu, devlet ve yönetim biçimine ilişkin olarak hangi yapı ve mekanizmaları öngördüğü gibi sorulara kesin bir cevap vermek ziyadesiyle güç olsa bile, en azından kendi başına buyruk bir despotu onaylamadığı aşikârdır. Siyasal açıdan Hz. Peygamber’in, Mekke ve Medine dönemlerinin karşılaştırmasını yapan Kayaoğlu’nun ifadesiyle;

“Onun kutsal görevine inananlar, grup halinde veya tek olarak kendisine biat ediyorlardı. Yani bir sosyal antlaşma kuruluyordu. Peygamber’in Mekke’de hiçbir siyasal ayrıcalığı yoktu. Medine’de

⁷³⁷ Rayyıs, s. 275.

⁷³⁸ Sünni âlimlerin, hilafetin, yöneten ile yönetilen arasında bir sözleşme sonucunda kurulduğuna yönelik iddialarını eleştiren Akbulut, bu tür bir iddianın tarihsel ve siyasal realiteyle örtüşmediğini ifade etmektedir. Ona göre, toplumun tamamının katılmadığı ve katılmasına lüzum duyulmadığı bir sözleşmenin kurallarına uymasını beklemek en azından hukuka aykırıdır. bkz. Akbulut, 2017, s. 104.

⁷³⁹ Rayyıs, s. 276.

⁷⁴⁰ Fakihlerin bir kısmının, sözleşme akdini Allah ile beşerin hakkı şeklinde tasnif ederek birbirinden ayırmasını, modern hukuki terminolojinin kamu ve özel haklar ayrımına tekabül ettiği şeklinde anlamak mümkündür. Allah’ın hakkı, kamu hakkı denilen haklar; beşerin hakkı da özel haklar kategorisinde değerlendirilebilir. bkz. Osman, 2007, s. 35-36.

⁷⁴¹ Mustafa, s. 127.

başladığı bu deney sırasında henüz bir devlet, otorite mefhumu mevcut değildi.”⁷⁴²

İkinci olarak ise, çoğunlukla Kur’an’ın kılavuzluğunda, toplumsal-siyasal işleri düzenleyen Hz. Peygamber’in ilk halefleri, siyasal yetkilerin kullanımı bakımından kendilerini ümmete karşı sorumlu hissetmekteydiler.⁷⁴³ Toplumsal sözleşme bağlamında, Hz. Peygamber dönemi ile daha sonraki dönem arasında önemli bir fark olduğunu ileri süren Hadduri, halifenin, ümmete karşı sorumlu olma durumu münasebetiyle siyasal toplumun, Hz. Peygamber zamanında bir tür tek toplumsal sözleşmeye dayalı ilkeden farklı olarak çift toplumsal sözleşme ilkesine göre yeniden oluşturulduğunu iddia etmektedir. Hadduri bu iddiasını, Sünni siyasal düşünceye dayandırmakta ve takip eden satırlardaki ifadeyi delil olarak göstermektedir:

“Sünni siyasal düşünce açısından, İlahi Vahyin yönlendirmesine bağlı olarak siyasal topluma liderlik eden Peygamber ile dinin bağları arasında zımni bir mutabakat olduğu telakki edilirdi. Fakat Peygamber’in aksine halifelerin, siyasal iktidar yetkilerini ve bu yetkilerin sınırlarını İlahi Vahiy belirlediği için hem Allah’a karşı, hem de bu yetkilerin kullanımı bakımından ümmete karşı sorumlu olması dolayısıyla bir tür çift toplumsal sözleşmeye bağlı olduklarına dikkat çekmektedir.”⁷⁴⁴

Özetle, denebilir ki, Sünni siyasal düşünce, özellikle ilk dönem halifelerinin tarihsel uygulamalarından hareketle yönetim için *de facto* şart koşulan bir sözleşme anlayışının olduğunu ve siyasal hâkimiyetin kaynağı olan ümmetin, halifeye birtakım sorumluluklar yüklediğini düşünmekteydi.⁷⁴⁵ Geleneksel Sünni siyasal düşünceye atıfla ele alınan bu tez, modern dönemde demokrasi ve demokratik siyasetin kuramsal altyapısını inşa etme amacıyla sıklıkla işlenmiştir. Kuramsal açıdan

⁷⁴² İsmet Kayaoglu, “Halifelik”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı 4, Ankara, 1980, s. 134-135.

⁷⁴³ Lewis, halife ile ümmetin birbirine karşılıklı sorumluluklar yüklediğini ifade etmektedir. Halife, ümmete karşı sorumluluklarını layıkıyla yerine getirdiği sürece itaat edilmeyi hak etmekte, aksi söz konusu olduğunda ise, -İslam siyasal tarihinde istisnai olsa bile- görevinden el çektirilebilmekteydi. Bu görüşten hareketle Lewis, geleneksel İslam hükümetinin, ümmetin “rıza”sını almaya ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. bkz. Lewis, 1996, s. 55-56.

⁷⁴⁴ Macid Hadduri, *İslam’da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1999, s. 34-37.

⁷⁴⁵ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 43.

halifeye yüklenen bu sorumluluk görevi, halife olarak resmen kabul edilmesinin tezahürü olan bey'at töreninde ete kemiğe bürünmekteydi.⁷⁴⁶ Başka bir deyişle, siyasal yönetime liderlik edecek olan kişinin tanınması ve kabul edilmesi toplumsal sözleşme üzerinden gerçekleştirilen bey'atın alınmasına bağlıydı.

2.3.1. Bey'at

Kur'anî bir kavram olan bey'at, alım-satım sözleşmesi anlamına gelmektedir.⁷⁴⁷ Bu haliyle söz konusu kavramın siyasal bir içeriğe sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Akbulut, bey'at kavramının, Hz. Muhammed'in vefatından sonra siyasal bir terime dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir. Ona göre siyasal bir terime dönüştürülen bey'at, bir kimsenin hâkimiyetini tanıma ve onaylama anlamına gelmektedir.⁷⁴⁸ El Kâtip ise, bey'atı, "iktidarın asıl sahibi olan halkın bu yetkiyi dilediğine vermesi, İslam hukukunu uygulama ve Müslümanların çıkarlarını koruma sorumluluğunu ona yüklemesi" anlamına geldiğini ileri sürmektedir.⁷⁴⁹

Ancak, bey'at Medine'de kurulan İslam siyasal toplumunun mihenk taşı konumundadır.⁷⁵⁰ Peygamber'in, Hicret'ten hemen önce Medineli kabilelerle gerçekleştirmiş olduğu "Akabe Bey'at"ları,⁷⁵¹ ilk İslam siyasal toplumunun kuruluşuna zemin hazırlamakla birlikte, yöneten-yönetilen ilişkisine dair önemli ipuçları arz etmektedir. "Akabe Bey'at"ları örneğinde olduğu gibi, Allah tarafından elçi olarak seçilen Hz. Muhammed'in ümmetten bey'at almasının "Ey Peygamber! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz

⁷⁴⁶ Rosenthal, s. 47; Hourani, s. 22.

⁷⁴⁷ Mustafa, s. 115.

⁷⁴⁸ Akbulut, 2017, s. 45.

⁷⁴⁹ Ahmet El Kâtip, *Demokratik Hilafete Doğru*, çev. Muhammed Coşkun, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016, s. 44.

⁷⁵⁰ Akbulut, Hz. Muhammed sonrası dönemde danışma ile bey'at arasındaki ilişkinin ortadan kaldırıldığını ve bey'atın tek taraflı bir itaat sözleşmesine dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir. bkz. Akbulut, 2017, s. 44-47.

⁷⁵¹ Peygamber'in, Medineli kabileler -Evs ve Hazrec- ile gerçekleştirmiş olduğu Akabe Bey'at'larına ilişkin detaylı bilgiler için bkz. Adem Çaylak, İslam'da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl 12, Sayı 43, 2015, s. 30-36.

Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” ayetiyle de karara bağlandığı düşünülmektedir.⁷⁵²

Böylelikle, bey’at, Peygamber’in siyasal tatbikatında önemli bir yer tutmakta, “kabile konfederasyonu” görünümüne sahip olan ilk İslam siyasal toplumunun birer parçası olan kabilelerin iradeleri ve bilinçli eylemlerinden oluşmaktaydı.⁷⁵³ Bu tarihsel olgu, bazı modern Müslüman siyasal düşünürler tarafından Locke’un ilk sözleşmesinin ya da Rousseau’nun toplumsal sözleşmesinin eşdeğeri olarak görülmüştür. Bu düşünürler tarafından kabilelerin doğal haklarını Leviathan’a devretmeleri gibi bir durum söz konusu olmadığı için Peygamber’e bey’at işleminin, Hobbes’un sözleşmesine benzeyen yönlerinin olmadığına da dikkat çekilmiştir.

Örneğin Ahmad, Hz. Peygamber öncesi Medine’nin toplumsal-siyasal manzarasının, Hobbes’un doğa durumu tasvirine tekabül ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre, Peygamber’in Medine’ye varışı ile birlikte bu doğa durumu⁷⁵⁴ ortadan kalkmış, Locke’un öngördüğü şekilde bir toplumsal sözleşme hayata geçirilmiştir. Çünkü kabileler sadece daha yüksek ahlaksal standartlara sahip olan bir yasaya teslim olmaktaydılar. Dahası sözleşmenin tarafı olan kabile üyeleri açısından Hz. Muhammed kati surette mutlak bir yönetici olarak düşünülmemiştir. Dolayısıyla, her bir kabile sözleşmeye katılma ya da katılmama hakkına sahip olmuşlardı.⁷⁵⁵

Peygamber’in siyasal tatbikatından hareketle bey’at, ilk İslam siyasal toplumunda yönetme erkini elinde bulunduran ilk dört halefi tarafından siyasal meşruiyetin üretildiği bir tören olarak tekrarlanmıştır.⁷⁵⁶ Ebu Zehra, bey’atın, halkın

⁷⁵² Mümtetine Suresi’nin 12. ayetinde bey’atın Hz. Peygamber için de öngörüldüğünü savunan Bulaç, Peygamber’e yapılacak olan bey’atin kapsamının “maruf” olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden, İslam toplumunu ilgilendiren işler açısından bey’atın amir bir hüküm olarak değerlendirilmesi gerekir. bkz. Bulaç, s. 51.

⁷⁵³ Watt, 2011, s. 42.

⁷⁵⁴ Ahmad’ın, İslam’la tanışmadan önceki haliyle, Medine’nin toplumsal ve siyasal manzarasını tasvir etmek amacıyla kullandığı Hobbes’un doğa durumu metaforu son derece isabetli görünmektedir. Çünkü İslam arifesindeki tüm Arabistan’da olduğu gibi, Medine’de birbiriyle mücadele ve savaş halinde olan çeşitli kabileler bulunmaktaydı. Kabileler arası savaş, Hobbes’un deyişiyle “herkesin herkesle savaştığı” türdendi. bkz. İlyas Ahmad, “The Social Contract and the Foundations of the Islamic State”, *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 4, No. 2, January-March 1943, s. 291-294.

⁷⁵⁵ Ahmad, s. 294. İlerleyen sayfalarda Ahmad, Medine’nin, Locke’un kurguladığı şekilde bir toplumsal sözleşme neticesinde siyasal bir topluluk olarak doğduğunu ileri sürdüğü iddiasını pekiştirmek amacıyla, bu şehrin kılıç zoruyla değil, Kur’an sayesinde kalplerin fethedilmesi ve insanların rızasının alınmasıyla kurulduğunu ifade etmektedir.

⁷⁵⁶ Hourani, s. 22.

çoğunluğu tarafından halife seçimi için ileri sürülen ikinci şart -ilk şart Kureyşli olmak- olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁷

Siyasal iktidarın temsilcisi olan halifenin, ümmet nezdindeki meşruiyetinin sembolik ifadesi olan bey'at, halifeye sadakat sözü verilmesi ve dinsel ilke ve değerlere bağlı kaldığı müddetçe ona itaat edilmesi anlamına gelmektedir.⁷⁵⁸ Böylelikle, halifenin siyasal hâkimiyetinin meşruiyeti, gerçek bir sözleşme aracılığıyla gerçekleştirilen bey'at töreniyle sağlanmaktaydı. Gannuşi'nin deyişiyle, ümmetin bey'atı, halifenin veya çağdaş siyasal terminolojisinde kullanılan biçimiyle devlet başkanının, toplumsal-siyasal düzenlemeler yapmasının teminatı anlamına gelmekteydi.⁷⁵⁹ Dahası, Mevdudi'ye göre, bey'at, iktidarın neticesi değil, varlık sebebidir. Çünkü Hz. Peygamber ve Raşid Halifelerin siyasal tatbikatında, bey'at, siyasal iktidarı ele geçirene verilen bir itaat ve sadakat sözü şeklinde vuku bulmamış, tam aksine iktidara gelmek için yönetici aday ile ümmet arasında yapılan bir sözleşme olarak düşünülmüştür.⁷⁶⁰

Ümmetin, bey'at töreninde toplumsal açıdan meşruluğunu onaylamak için halifeye verdikleri sadakat ve itaat sözü, modern siyasal hayatta bazı durumlarda tercih edilen plebisitçi demokrasiyi çağrıştırmaktadır.⁷⁶¹ Bununla birlikte, unutmamak gerekir ki, bey'at töreni, plebisitçi demokrasiye kelimenin tam anlamıyla tekabül etmemektedir. Çünkü bey'at töreni, birazdan değineceğimiz üzere, seçim ehli olarak adlandırılan “ehlü'l hall ve'l akd” heyeti tarafından uygun görülen kişinin seçilmesinden sonra gerçekleştirilmekteydi.

Öte yandan bey'at töreni, günümüz demokrasilerinde periyodik aralıklarla gerçekleştirilen seçim işlemine denk düşmese bile, kuramsal açıdan ümmete, halifeyi tasvip edip, etmeme hususunda tercih hakkı sunmaktaydı.⁷⁶² Raşid Halifeler dönemindeki siyasal tatbikattan yola çıkan Aydın'a göre, bey'at töreninin, tabiatı gereği günümüz demokrasilerinin genel seçim tarzının tıpa tıp bir benzeri olduğunu

⁷⁵⁷ Ebu Zehra, s. 94.

⁷⁵⁸ Hourani, s. 22.

⁷⁵⁹ Gannuşi, 2015a, s. 105.

⁷⁶⁰ Mevdudi, 2015, s. 202.

⁷⁶¹ Boisard, s. 138.

⁷⁶² Hourani, s. 22. Bey'at ile seçim arasındaki ilişkiye dair farklı ama etkileyici bir açıklama İslam alimi Ebu Hanife tarafından getirilmiştir. Ebu Hanife, seçimin, bey'at karşısında önceliğinin altını çizmekte ve bir yöneticinin İslam toplumun bütün üyelerinin bey'atını almış olsa dahi, seçimle işbaşına gelmediği müddetçe meşruiyet krizinin baş göstereceğini öngörmektedir. bkz. Bulaç, s. 52.

iddia etmek mümkün değildir.⁷⁶³ Çünkü bir aksiyom olarak siyaset ve siyasetle ilgili işler, tabiatı gereği değişkenlikler havzasından beslenmektedir. Bu aksiyomu, pragmatist siyasal kuram ile temellendirmek de gayet mümkündür. Pragmatist siyasal kurama göre, hiçbir siyasal sistem ontolojik bağlamda kesin ya da gerçek değildir. Siyasal sistem için asıl kesin ya da gerçek olan husus, süreklilik arz eden bir biçimde insan eylem ve davranışlarının ürettiği güç, fayda, refah gibi değerlerdir.⁷⁶⁴

O halde, demokratik değerleri göz önünde bulundurarak ifade etmek gerekirse, bey’at töreni, ilk İslam toplumunun kurumsallaşmaya başladığı tarihsel kesitin siyasal ruhunu aşan niteliklere sahiptir. Çünkü sadece bey’at töreni özelinde bile, İslam, siyasal meselelerin halledilmesi noktasında, o dönemin Bizans, Fars ve Mısır siyasal uygulamalarıyla mukayese edildiğinde kesinlikle daha demokratik bir siyasal yönetimin ipuçlarını takdim etmekteydi. Öyleyse, pragmatist siyasal kuramın ışığında iddia edilebilir ki, demokratik siyasetin ön koşullarından birisi olarak bireyin siyasal eylemde bulunmasına yardımcı olan seçme ve seçilme hakkı ile bey’at törenini ilişkilendirmek mümkündür.

Bu bağlamda, bey’at ile seçim arasında muhtemel bir bağın⁷⁶⁵ kurulabileceği varsayımına dayanan Osman, bir dönemin özgün tarihsel koşulları ve toplumsal-siyasal ihtiyaçlarıyla ortaya çıkan bey’atın devamlı uyulması gereken bir yöntem olmadığını ileri sürmektedir. Osman, Müslümanların, dinin, siyasete aktarmış olduğu kalıcı ve temel öze, başka bir deyişle dinsel-ahlaksal değerlere bağlı kalmalarını yeterli görmektedir. Çünkü Osman siyasete ilişkin yöntemlerin bir dönemin tarihsel koşullarına göre değişmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir:

“Eğer bey’a’nın esası kitlelerin iradelerini hiçbir baskı altında kalmaksızın izhar etmeleriye ve halk adına sözleşmeye girenler halka

⁷⁶³ Mehmet Akif Aydın, “Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi”, *İslâm ve Demokrasi*, yay. haz. Ömer Turan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, s. 22.

⁷⁶⁴ Binder, s. 45.

⁷⁶⁵ Yöneticinin hangi yöntem ve araçlar kullanılarak belirlenmesi gerektiği hususuyla ilgili olarak Kur’an’da ortaya konulan temel ilkenin, seçim ilkesi olduğunu ifade eden İktbal’e göre, bu ilke, İslam’ın siyasal serüveni boyunca kesin demokratik bir çizgi üzerinde gelişme gösterememiştir. Seçim fikri, bizim çalışmamızın birinci bölümünde vurguladığımız üzere, Müslüman siyasal zihninin, modern Batı siyasal düşüncesiyle kurduğu ilişkiyle birlikte siyasal söylem ve yazın içerisinde kendisine alan yaratabilmiştir. İktbal’e göre, Kur’an’ın geliştirilmeye ve dönüştürülmeye açık olarak ortaya koyduğu seçim fikrinin, İslam siyasal düşüncesi tarafından kuramsallaştırılmamasının temelde iki nedeni olduğunu ileri sürmektedir. Birincisi, İslam’ı din olarak benimseyen Fars ve Moğol halklarının seçim fikrine çok yabancı olmaları; ikincisi ise, ilk dönem Müslümanlarının, hayatlarını büyük ölçüde fetihlere hasretmiş olmalarıdır. bkz. İktbal, 2008, s. 32-33.

baskı yapan ve onları yıldırان kimseler değil, halkın sevdiği ve takip ettiği temsilcileriye, çağdaş bir Müslüman toplumda bu hedefe varmanın en iyi yolu genel seçimlerden geçer.”⁷⁶⁶

Osman, başka bir çalışmasında, çağdaş Müslüman bir devlette başkanın, doğrudan halkoyuyla veya halkın meclisteki temsilcileri tarafından seçilebileceğini, çünkü ilk dört halifenin her birinin farklı yöntemler⁷⁶⁷ kullanılarak seçildiğini ifade etmektedir. Göz önünde bulundurulması gereken husus, uygulanan seçim yönteminden çok, halkın rızasının ve onayının dikkate alınmasıdır. Bu yüzden, ilk dört halifenin seçilmesinden hemen sonra camide gerçekleştirilen bey’at töreni vasıtasıyla elde ettikleri halk desteği ile çağdaş demokrasilerde, seçmenlerin oylarıyla seçilen devlet başkanın kazandığı “çoğunluğun rızası” arasında bir fark bulunmamaktadır. Hatta çağdaş demokrasilerde, “çoğunluğun rızası” ile seçilen devlet başkanının, göreve başlamadan hemen önce mecliste veya vatandaşlar önünde yapmış olduğu anayasaya ve diğer geleneksel-örfi kurallara bağlılık yemini, camide gerçekleştirilen orijinal bey’atın yerini almıştır.⁷⁶⁸

Öte yandan, bey’at’ı merkeze alarak incelemeye devam edersek, o günün koşulları açısından -çağdaş demokrasilerde olduğu haliyle- bir seçim mantığının bulunmaması, ümmetin, halifenin tasvibi konusunda tercih hakkından yoksun olduğu anlamına gelmediğidir. Bey’at ile ilgili bu noktada Aydın’ın şu tespitine göz atmak gerekmektedir:

“Neticede o dönem tatbikatı devlet başkanını belirlemek için iki yol ortaya koymuştur. Tahdidi olması söz konusu olmayan bu yollardan birisi devlet başkanının seçimle işbaşına gelmesi, diğeri de işbaşındaki devlet başkanı tarafından belirlenmesidir. O halde ilk dört halifenin demokratik bir yolla işbaşına geldiğini söylemek tarihi malzemeyi zorlama bir yoruma tabi tutma sayılabilir de, bu dört halifenin İslam

⁷⁶⁶ Osman, 1991, s. 38.

⁷⁶⁷ Öte yandan, Akbulut’a göre, ilk dört halifeden her birinin, yönetimin başına geliş biçiminin birbirinden farklı olması, kuruluş aşamasındaki siyasal istikrarsızlığa işaret etmektedir. Neticede, bu tarihsel olgu, kurumsallaşmadan yoksun ve yöneticinin karizmatik otoritesine dayanan bir siyasal yapının inşasına zemin hazırlamıştır. bkz. Akbulut, 2017, s. 210.

⁷⁶⁸ Osman, 2007, s. 289.

*(Medine) toplumunun genel tasvibiyle işbaşında bulduklarını söylemek mümkündür ve gereklidir.*⁷⁶⁹

Bu pasajdaki ifadelerin zorunlu sonucu şudur: İlk dört halifenin tayininde, Medine halkı,⁷⁷⁰ siyasal yönetimin liderini tasvip edip etmeme konusunda tercih hakkına sahip olabilmıştır. Bu konuyla ilgili olarak El Kâtip, bey'atın, halkın kendi yerine belli görevleri ifa etmek üzere halifelere verdiği vekâlet olarak değerlendirmekte, halkın onlara gösterdiği saygı ve itaatın göreceli olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁷¹ Bu yüzden El Kâtip'in bey'at konusundaki tanımı bir bakıma “yetki devri” anlamına gelmektedir.

Öte yandan İslam âlimleri, halifenin kendinden sonra siyasal yönetimin liderliği için herhangi bir kişiyi ya da kişileri önermesini (veliaht bırakmasını) meşru kabul etmekle birlikte, önerilen kişi ya da kişilerin, bu görev için gerekli özelliklere sahip olmasını ve ümmetten bey'at almasını şart koşmuşlardır.⁷⁷² Buradan hareketle, ümmetin, siyasal iktidarı onaylayıp, onaylamama konusunda tercih etme hakkının, potansiyel bir yaptırım gücüne tekabül ettiğinin akılda tutulması gerekmektedir.⁷⁷³

Bu tercih hakkı, halifenin, bey'at töreniyle birlikte elde etmiş olduğu yönetme meşruyetini ebedi hale getirmemekte,⁷⁷⁴ hatta halifenin Kur'an'ın emir ve yasaklarını göz ardı ettiği anda direnme hakkını devreye sokmaktaydı.⁷⁷⁵ Bu yüzden şunu belirtmek gerekir ki, bey'at, Locke'un fiktif toplum sözleşmesinin muhteviyatı ve prensipleriyle benzerlik göstermekle birlikte, önemli bir farka sahiptir. Locke ve

⁷⁶⁹ Aydın, s. 22-23.

⁷⁷⁰ Ebu Zehra, Raşid Halifelerin yalnızca Medine halkı tarafından seçilmesini şu şekilde izah etmektedir: “Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen riddet savaşları göstermektedir ki, Mekke ve Medine dışındaki yörelerde İslam henüz tam anlamıyla yerleşmemiştir. Çünkü bu iki bölge dışındaki yörelerde yaşayan Araplar dinden dönmeye yeltenmişlerdi. Bu tarihsel olgu göstermektedir ki, kalpleri İslam'a tam anlamıyla ısınmamış olan Arapların yönetim işine ortak edilmesi, kurulma aşamasında olan İslam siyasal toplumunun sonunu getirebilirdi. Bu yüzden, Raşid Halifelerin her biri farklı seçim yöntemleri kullanılarak yalnızca Medine halkının bey'atıyla seçilmişlerdi.” bkz. Ebu Zehra, s. 100.

⁷⁷¹ El Kâtip, s. 48.

⁷⁷² Kayaoğlu, s. 147.

⁷⁷³ Mustafa, s. 127.

⁷⁷⁴ Hemen not edelim ki, Akbulut, tarihsel bir olgudan hareketle Peygamber'in bile daha önce almış olduğu bey'atı tazeleme gereksinimi duyduğunu belirtmektedir. Akbulut, Hudeybiye Barışı öncesi Mekke'ye elçi olarak gönderilen Hz. Osman'ın öldürüldüğüne dair rivayetlerin gelmesi üzerine Peygamber'in olası bir savaş durumu için sahabeden yeniden bey'at istediğini ifade etmektedir. Ona göre, Peygamber'in bu hareketinin amacı önem arz eden durumlar karşısında sahabenin “güvenoyu” diyebileceğimiz desteğine ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır. bkz. Akbulut, 2017, s. 45-46.

⁷⁷⁵ Mustafa, s. 185.

diğer toplumsal sözleşme kuramcıları, siyasal toplumun oluşumunu ve mahiyetini fiksiyonel bir temel üzerine inşa etmişlerdir.⁷⁷⁶ Buna mukabil bey’at, Peygamber’in ve Raşid Halifelerin siyasal tatbikatında görüldüğü üzere bir fiksiyon değil, tarihsel bir gerçekliktir. Bey’at, kelimenin tam anlamıyla herhangi bir fiktif yönü bulunmayan, inanç kardeşliği üzerine kurulan gerçek bir toplumsal sözleşmesidir.⁷⁷⁷ Bey’atın gerçek bir toplumsal sözleşme olduğunu ilk İslam siyasal toplumunun doğuşundan hareketle ele alan Rayyıs’ın ifadesiyle,

“Daha ilk adımlarda hak ve özgürlükleri koruyup sağlamanın hazırlığını yapmak, savunma gücü kurmak, eğitimi yaygınlaştırmak, vergi toplamak, antlaşmalar düzenlemek, elçiler göndermek gibi tümü siyasal ve ancak bir devletin yetkinliği içinde olan iş ve eylemleri yüklenmiş ve üretmiştir.”⁷⁷⁸

Elbette İslam-demokrasi ilişkisi nazarında bey’at ilkesini tartışırken sıklıkla ideal olana, Hz. Peygamber ve Raşid halifeler dönemi siyasal tatbikatına gönderme yaptığımızın ısrarla vurgulamak mecburiyetindeyiz. Çünkü Ebu Zehra’nın ifade ettiği üzere, “görüş özgürlüğü” ve rızaya dayalı olarak verilen bir “itaat sözü” olarak tasavvur edilen bey’at, Emeviler dönemi ve ilk Abbasi halifeleri dönemine kadar sürdürülmüş olsa bile, bu iki dönem boyunca “hegemonyasız” iktidarın uygulamalarına meşruiyet kılıfı geçirmek amacıyla zora, baskıya ve şiddete dayalı olarak alınmaktaydı.⁷⁷⁹ Bu yüzden, Raşid Halifeler dönemi dışında hilafetin pratik şartlarının sağlanamadığı, dolayısıyla bey’atın tam anlamıyla gerçekleşmesi için gereken şartların ve niteliklerin ancak bu dönemde vuku bulduğu kabul edilmelidir.⁷⁸⁰ Bu yüzden Hz. Ömer’in torunu Emevi halifelerinden Ömer bin Abdülaziz dışında tüm Emevi ve Abbasi halifelerinin ve daha sonraki Türk-İslam devletlerinin siyasal örgütlenme biçimi, klasik hilafet kuramından ayırt edilerek saltanat olarak anılmaktadır.

⁷⁷⁶ Rayyıs, s. 277.

⁷⁷⁷ Rayyıs, s. 48. İlk İslam siyasal toplumunun, gerçek bir toplumsal sözleşme sonucu meydana geldiğini ifade eden Hamidullah, buna delil olarak Medine Vesikası’nı göstermektedir. Ona göre, Batı’nın toplumsal sözleşme teorisyenlerinin, devletin, yani örgütlü siyasal toplumun varlığına ilişkin görüşleri düşünce ve varsayımdan ibaretken, Medine site-devleti Medine Vesikası gibi anayasal muhtevaya sahip, gerçek bir toplumsal sözleşmenin ürünüdür. bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 21.

⁷⁷⁸ Rayyıs, s. 48.

⁷⁷⁹ Ebu Zehra, s. 95.

⁷⁸⁰ Ced’an, s. 7.

Bu açıdan bey'atın, toplumsal-siyasal düzlemde ilk belirgin tezahürü olan Hz. Ebubekir'in⁷⁸¹, halife seçilmesinin ardından yaptığı konuşmanın kısa bir bölümüne yer vermek gerekmektedir:

*“Ey insanlar! Ben, üzerinize vali ve emir oldum. Hâlbuki sizin en hayırlınız değilim! Eğer, iyilik edersem bana yardım ediniz, fenalık yaparsam bana doğru yolu gösteriniz!”*⁷⁸²

Bu konuşmanın gönderimi açıktır. Hz. Peygamber'in ilk halifesi olma statüsünü rızaya dayalı bir bey'at ile elde eden Hz. Ebubekir, konuşmasının takip eden satırlarında İlahi Vahye bağlı kaldığı müddetçe ümmetten sadakat ve itaat talep etmekte; aksi söz konusu olduğunda ise direnme hakkını ima etmektedir. Yukarıdaki pasajdan hareketle Fazlur Rahman, devlet başkanının otorite yetkisinin ve meşruiyetinin, ümmetin rızasına bağlı olduğunu ifade etmekte, bu yüzden de bütünüyle demokratik olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁸³

Zira ümmet siyasal iktidarın sahibi ve kaynağı olarak, İslam'ın emir ve yasaklarını gözettiği müddetçe Hz. Ebubekir'i destekleyecek, aksi söz konusu olduğunda onu düzeltecektir. Aynı pasajı makalesinin merkezine alan ıslahatçı İbn-i Badis ise, Müslüman yöneticinin ümmete ve Allah'a karşı sorumlu olduğunu; dolayısıyla toplumsal-siyasal kararlarının denetlenmesi gerektiğini, gerekli görülen şartlar altında sorgulanabileceğini ve hatalı eylemlerine karşı direnilebileceğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre, yönetim işi, toplumun ıslah edilmesini amaçladığı için yöneten ile yönetilenin karşılıklı sorumluluğuna dayanmak

⁷⁸¹ Çalışmasının taşıdığı başlıktan da anlaşılacağı üzere, sahabe dönemdeki siyasal olay ve olgulara eleştirel bir şekilde yaklaşan Akbulut, tüm olumsuzluklarına rağmen Hz. Ebubekir'e yapılan bey'atın, İslam tarihi boyunca yöneticilere yapılan diğer bey'atlara nazaran İslami anlayışa daha uygun olduğunu ileri sürmektedir. bkz. Akbulut, 2017, s. 75.

⁷⁸² Afgani, Abduh ve Rıza'nın, ıslahatçılığa yönelik görüşlerinin tesiri altında kalan Cezayirli ulusal lider İbn-i Badis, Hz. Ebubekir'in halife seçilmesinin ardından yaptığı konuşmanın, İslami yönetimin ana hatlarını (13 prensibi) ortaya çıkardığını ileri sürmektedir. Ona göre, Hz. Ebubekir'in, İslam'ın ruhundan ve öğretilerinden esinlenerek yapmış olduğu konuşma, 7. yüzyıl küresel siyasetini parselleyen saltanat ve teokrasi yönetimlerinden farklıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Abd al-Hamid İbn-i Badis, “The Principles of Governing in Islam From the Speech of [Abu Bakr] al-Siddiq”, tr. and int. Emad Eldin Shahin, *Modernist Islam 1840-1940*, ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, Oxford, s. 93-96.

⁷⁸³ Ayrıca, Fazlur Rahman'a göre, demokrasi, bir toplumda hüküm süren verili dönemin koşullarına bağlı olarak farklı hükümet sistemleri altında uygulanabilir. Kur'an, ilk İslam siyasal toplumunda olduğu gibi, güçlü bir yürütme erkinin mevcudiyetini öngörmektedir. Dolayısıyla çağdaş İslami bir toplum için parlamenter sistemden çok, başkanlık hükümet sisteminin daha uygun olduğunu söylemek mümkündür. Tek bir cümleyle ifade etmek gerekirse, ümmetin rızasına ve onayına dayandığı müddetçe, hükümet sisteminden bağımsız olarak, İslam Devleti tam anlamıyla demokratiktir. bkz. Fazlur Rahman, 1967, s. 207.

zorundadır.⁷⁸⁴ Böylelikle, İslam'ın yönetilene tanımış olduğu tek hakkın yönetene itaat etmek, dolayısıyla siyasal otoritenin zulme, zora ve şiddete dayanan eylemleri karşısında bile, yönetilenin “sabır” göstermesi gerektiği yönündeki dinsel-siyasal algılayış tarzının, İslam'ın ahlaksal idealleriyle bağdaşmadığını iddia etmek mümkündür. Yöneten-yönetilen ilişkisi özelinde ve İslam'ın “iyiliği emretme, kötülüğü sakındırma” ilkesi gereğince Peygamber'in hadisine göz atmak gerekir:

*“Sizden bir kötülüğü gören onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin, bu imanın en zayıf halidir.”*⁷⁸⁵

Öte yandan, Rosenthal, İslam'da yönetim meselesiyle ilgili olarak siyasal iktidara karşı direnme hakkı kuramına hiç değinmemektedir. Teorik açıdan halifenin belirlenmesi konusunda cemaatin icma'ını somutlaştıran bey'atı, halk tarafından yönetimin tasdik edilmesi şeklinde yorumlamaktadır.⁷⁸⁶ Rosenthal'in bu tespitinin, saltanata dayalı Ortaçağ İslam siyasal tatbikatı göz önünde bulundurulduğu zaman tarihsel olguya tekabül ettiği son derece açıktır. Zaten yazarın, eserini “Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi” başlığıyla yayımlaması hangi tarihsel dönemi mercek altına aldığı hakkında genel bir fikir vermektedir.

Hatırlanacağı üzere, Raşid Halifeler döneminde bey'atın şekilsel ve törensel olmadığını ifade etmiştik. Öyle ki, Raşid Halifelerden Hz. Osman döneminde, bazı eyalet valilerinin yönetiminden hoşnutsuz olan ümmetin kimi üyeleri, bu valilerin görevden azledilmesi için Hz. Osman'a baskı yapmışlardı. Bu valilerden Kufe valiliği görevini yürüten Hz. Osman'ın kardeşi Velid bin Ukbe, o bölge halkının kimi üyelerinin yönetime karşı hoşnutsuzluklarından dolayı valilik görevini bırakmıştır.⁷⁸⁷ Hatırlanacağı üzere İslam toplumunun kimi üyeleri, takip eden yıllarda önemli yönetim görevlerine akrabalarını atadığı gerekçesiyle Hz. Osman'ın da halifelik görevinden kendisini azletmesi talebinde bulunmuşlardı.

Bu olguya dayanarak bey'at işlemine ilişkin genel bir kuralın varlığından söz etmek mümkündür: Yöneticinin almış olduğu bey'at genel-geçer olmayıp, toplumun -belirli sayıda üyesiyle sınırlı olsa bile- hoşnutsuzluğu halinde yöneticinin görevi

⁷⁸⁴ İbn-i Badis, s. 96.

⁷⁸⁵ Mustafa, s. 229.

⁷⁸⁶ Rosenthal, s. 47.

⁷⁸⁷ Rayyis, s. 73-74.

bırakması veya azledilmesi gerektiği düşünölmekteydi. Çünkü halifeye siyasal toplumun lideri olması için meşruiyeti sağlayan ümmet, aynı zamanda onu görevden alma yetkisine de sahipti.⁷⁸⁸

O halde, İslam'ın yönetim biçimi olarak demokrasiyi uygun görmediğini ısrarla vurgulayanlara soralım: Modern ulus-devletler çatısı altında demokrasiyle yönetilen vatandaşların, yönetimlerinden hoşnut olmadığı siyasetçileri periyodik aralıklarla düzenlenen seçimlerde değıştirme hakkı ile gerçek bir toplumsal akit üzerinden bey'at alan ve ümmete karşı sorumlu olan halifenin "iyiliğı emretme, kötölükten sakındırma" ilkesini askıya aldığı zaman görevden el çektilirilmesi arasında bir benzerlik bulunmamakta mıdır?

Ne var ki, İslam siyasal birikiminin göstermiş olduğı üzere bey'at -hilafetin saltanata dönüşmesiyle- yöneticiye itaat törenine dönüşmüştür. Bey'atın bir itaat töreni olarak algılanması, kimi İslami çevrelerin demokrasi karşısındaki muhalif tutumlarını gerekçelendirebilecekleri birtakım argümanlar üretmelerine sebebiyet vermiştir. Bu argümanlar; halifenin seçiminin ümmetin ileri gelen sınırlı sayıdaki üyelerinin bey'atı ile gerçekleşmesi, bey'atın dönüşü olmayan bir özelliğıe sahip olması ve bey'at gereğince özel ve kamusal alana ilişkin tüm işlerin halifeye havale edilmesi gibi iddialar ekseninde şekillenmektedir.⁷⁸⁹

Burada da Câbirî, tekrar imdadımıza yetişerek, bey'ata ilişkin bu tür iddialar ekseninde gündeme getirilen argümanların, demokrasi karşısında muhalif bir tavır takınmayı gerektirmediğini belirtmektedir.

Son iki iddiayla başlamak gerekirse, bey'at akdinin dönüşü olmayan bir özelliğıe sahip olması ve tüm işlerin halifeye havale edilmesi gibi konular, ilk halifelerin aslı görevleriyle ilgilidir. Bu meseleyi tarihsel, yani o dönemin toplumsal-siyasal yapısı bağlamında ele aldığımızda, ilk halifelerin aslı görevlerinin başında, Müslümanlara savaş esnasında komutanlık etmek olduğı ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, Raşid Halifeler, halife unvanının yanında, İslam öncesi Arap terminolojisinde, ordunun savaş komutanı anlamına gelen "emir" unvanını da tercih

⁷⁸⁸ Rayyıs, s. 282.

⁷⁸⁹ Câbirî, 2011, s. 119.

etmişlerdir. Doğal olarak, bir savaşın ne kadar sürede sona ereceğini tahmin etmek güç olduğundan “emir”in görev süresini sınırlandırmak mümkün olmamıştır.⁷⁹⁰

Câbirî, yukarıdaki çözümlmesiyle birlikte, İslam siyasal düşüncesinin, halifenin görev ve yetkileri gibi görev süresini de belirleyememiş olmasını anayasal bir boşluk olarak değerlendirmektedir.⁷⁹¹ Ona göre, bu boşluk, İslam siyasal hayatına yüzyıllarca damgasını vuran iktidar kavgalarının, siyasal çatışmaların, saltanat kurumunun ve otoriter rejimlerin doğuşunun kaynağıdır. İlk iddiaya gelince, Câbirî, bey’at almanın, ümmetin ileri gelenleriyle yapılmasını, siyasal alanın elitist özelliğinden değil, İslam öncesi Arap siyasal aklına tekabül eden kabile asabiyeti ve ataerkil yönetim özelliğinden kaynaklandığını ileri sürmektedir.⁷⁹² Bu nedenle, İslam toplumsal sözleşme modelinde vuku bulan bey’atın, bağımsız bireyler yerine kabile ya da topluluk seçkinlerinin iradî tercihlerine bağlı bir işlem olması gerçeğinden hareketle İslam’ın liberal demokrasiyle çeliştiği iddiası, modern bir olguyu İslam’ın ilk dönemlerine gönderen bir anakronizmadır.

Böylelikle, Câbirî’nin görüşlerinden hareketle Watt’ın kılavuzluğunda diyebiliriz ki, Hz. Peygamber tarafından kurulan devlet yapısının “kabileler federasyonu” biçiminde olması münasebetiyle İslam öncesi Arap siyasal anlayışına uygunluk göstermekteydi.⁷⁹³ İşte, bu yüzden, Arapların alışılmış türden uygulaması, “kabileler federasyonu”nun reisi olan “eşitler arasında birinci”nin seçiminde, bir kabile şeyhinin bey’atının, o kabilenin bütün üyelerinin de reise bey’at ettiği anlamına gelmekteydi. Her ne kadar Hz. Peygamber’in, İlâhi Vahyin sözcüsü olması münasebetiyle “eşitler arasında birinci” reis olarak tasavvur edilmesi mümkün olmasa bile, Medine Vesikası olarak bilinen, anayasal mahiyete sahip belge tarafından Hz. Peygamber’e tanınan özel bir siyasal imtiyazdan söz edilmemektedir.⁷⁹⁴

Ancak, Raşid Halifeler döneminde, merkezileşmiş bir devlet otoritesinin de tam anlamıyla sağlanamamış olmasından dolayı halife, her ne kadar dinsel-siyasal

⁷⁹⁰ Rosenthal, s. 52; Câbirî, 2011, s. 110.

⁷⁹¹ Ahmed, bu anayasal boşluk münasebetiyle hilafet kurumunun, modern devletten farklılaştığına dikkat çekmektedir. Bu farklılaşmayı dört madde halinde sıralayan Ahmed’e göre, hilafet kurumu; tüzel kişiliğe, belirli bir coğrafi sınıra, modern hâkimiyet kavramına ve din ile devlet arasında keskin bir ayrılığa sahip olmayan niteliklerinden dolayı özgün bir siyasal örgütlenme biçimi olarak düşünülmelidir. bkz. Ahmed, s. 90.

⁷⁹² Câbirî, 2011, s. 110.

⁷⁹³ Watt, 2001, s. 57.

⁷⁹⁴ Watt, 2016, s. 135.

otoritenin temsilcisi olsa bile, “eşitler arasında birinci”ydi. Burada bu tartışmayı uzatmadan, bey’at ile ilgili olarak Câbirî ve Watt tarafından ileri süren iddiaya karşıt bir görüşe değinelim.

Bey’at ile ilgili olarak Rayyıs, siyasal toplumunun liderini seçme işleminin, toplumsal farz şeklinde adlandırılabilir “farz-ı kifaye”⁷⁹⁵ olduğunu belirtmekte, dolayısıyla tüm ümmetin toplumsal akit üzerinden bey’at törenine katılmasının, bir de geçmiş dönemlerin iletişim ve ulaşım imkânlarının elverişsiz koşulları göz önünde bulundurulduğu zaman gerekli ve mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁷⁹⁶ Görüldüğü üzere, Rayyıs, Câbirî ve Watt’ın temel olarak tarihsel, kültürel ve toplumsal-siyasal değişkenleri hesaba katarak ele aldığı bey’atı, dinsel bir temel üzerinden tartışmaktadır. Rayyıs, bey’at ile ilgili hususta, iletişim ve ulaşım imkânlarının yeterince gelişmediğini gerekçe olarak sunmakla birlikte, onun bu konudaki düşüncesinin çerçevesini “farz-ı kifaye” öğretisi oluşturmaktadır.

2.3.2. Seçim Ehli: “Ehlü’l hall ve’l Akd”

Buraya kadar olan kısmı özetlemek gerekirse, İslam siyasal tatbikatının altın çağı olan Hz. Muhammed ve Raşid Halifeler dönemi ekseninde, siyasal yönetimin gerçek anlamda bir toplumsal sözleşmeyle kurulduğunu, siyasal iktidarın meşruiyetinin bey’at alma işlemi sonucunda sağlandığını ifade etmek mümkündür.

Bu başlık altında İslam-demokrasi ilişkisi konusuna bağlı kalarak, bir önceki bölümün son satırlarında tartışmaya açtığımız siyasal yönetimin liderinin seçimi ve bey’atın kapsayıcılığı konusunu inceleyebiliriz. Raşid Halifeler örneğinden hareket eden Câbirî, siyasal yönetime lider seçimi ve bey’at alma işlemini, ümmetin ileri gelen sınırlı sayıdaki üyesi ile gerçekleştirme bahsini, İslam öncesi Arap siyasal anlayışının ataerkil özelliğine dayandırmaktaydı. Öte yandan Rayyıs’ın ise, siyasal yönetimin kuruluşunu ve ona bir lider seçilmesini “farz-ı kifaye” kapsamında ele aldığını, halkın tamamının o dönemin fiziksel ve teknolojik koşulları da göz önüne

⁷⁹⁵ İslam siyasal düşüncesi üzerine çalışma yapan son iki yüz yılın Müslüman düşünür ve İslami hareket teorisyenlerinin neredeyse tamamına yakını devletin kurulması ve sürdürülmesiyle ilgili olarak geleneksel “farz-ı kifaye” görüşünü benimsemektedirler. Modern dönemde bu geleneksel görüşün tersini benimseyen iki önemli Mısır’lı düşünür bulunmaktadır. Bunlardan birisi, hilafetin ilgası sonrası kaleme aldığı eserle, Peygamber’in devlet kurmak ve melik olma amacına sahip olmadığı iddiası öne süren Abdurrazık, diğeri de “Allah, İslam’ın bir din olmasını istemişti; ama insanlar onu bir siyaset yapmaya kalkıştılar” şeklindeki çarpıcı cümleyle başlayan al-Ashmawy’dır. bkz. Abdurrazık, s. 66; al-Ashmawy, s. 7.

⁷⁹⁶ Rayyıs, s. 286.

alındığı zaman seçme ve bey'at işlemine katılmasının imkân dâhilinde olmadığını belirttiğini aktarmıştık.

Bu iki görüşün hangisi kabul edilirse edilsin, varılacak sonuçlardan birisi yönetici seçiminin ümmetin hakkı olduğudur. İkinci sonuç ise, yönetici seçiminin, özel bir heyet olan “ehlü'l hall ve'l akd”, başka bir deyişle “seçim ehli” tarafından yerine getirildiği yönündeki argümandır.⁷⁹⁷ Birinci sonucu hâlihazırda incelediğimiz için bundan sonra “ehlü'l hall ve'l akd” heyetini ele alabiliriz.

Arapça'da hall “düğümü çözmek”, akd “bağlamak, düğümlemek” anlamına gelmektedir.⁷⁹⁸ “Ehlü'l hall ve'l akd” teriminin hangi dönemde ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Raşid Halifeler döneminden itibaren “ehlü's-şûra”, “ulu'l emr” ve “ehlü'l ilm” gibi birbirine yakın anlamlar taşıyan tabirlerin devlet yönetimiyle ilgili birer kavram olarak kullanmaya başlandığı bilinmektedir.⁷⁹⁹ Özellikle Şia ile Ehl-i Sünnet arasında hilafet, halifenin iş başına getiriliş usulü ve meşruyetinin tartışılmasıyla birlikte, söz konusu terim İslam siyasal literatüründe yerini almıştır.⁸⁰⁰

Görüldüğü üzere, zamanla siyasal bir içeriğe sahip olan “ehlü'l hall ve'l akd” terimi, söz konusu özelliğini günümüze kadar sürdürmektedir. Bu terim, İslam-demokrasi ilişkisi bağlamında ele alınan şûra, icma ve içtihat gibi belli başlı kavramları anlama noktasında kilit bir rol oynamaktadır.⁸⁰¹

Bu kilit rolüyle birlikte, modern İslam siyasal düşüncesi “ehlü'l hall ve'l akd” heyetini, ümmetin yasal temsilcileri şeklinde tasarlamaktadır.⁸⁰² Bu tasarı işini, modern dönemde kapsamlı bir şekilde ele alan düşünürlerden birisi Abduh'un talebesi Rıza'dır. Rıza, “ehlü'l hall ve'l akd” heyetinin, ümmet ile yönetici arasında köprü vazifesi gördüğünü, ümmetten aldığı otoriteyle halifeyi (devlet başkanını) seçtiğini ileri sürmektedir.⁸⁰³ Rıza'nın “ehlü'l hall ve'l akd” heyetine ilişkin çıkarımları, Batı siyasal düşüncesinden etkilenmekle birlikte, kuramsal açıdan hareket noktasını Asr-ı Saadet döneminin siyasal tatbikatı oluşturmaktadır. Zira Rıza,

⁷⁹⁷ Rayyıs, s. 288.

⁷⁹⁸ Abdülhamîd İsmail el-Ensârî, “Ehlü'l-Hal ve'l Akd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1994, s. 539.

⁷⁹⁹ el-Ensârî, s. 539.

⁸⁰⁰ el-Ensârî, s. 539.

⁸⁰¹ Gannuşi'nin şu eserine bkz. Gannuşi, 2015b, 143-150.

⁸⁰² Mevdudi, 2015, s. 118.

⁸⁰³ Rıza, 2010, s. 132.

Türkiye Cumhuriyeti ve Mısır'da ümmetin hâkimiyetini temsil etmek amacıyla açılan “Mebus Meclisleri”ndeki üyelerin İslami açıdan “ilim” ve “fazilet” sahip olmaları gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁰⁴

Görüldüğü üzere, ümmetin siyasal hâkimiyetinin somut bir halde dışa vurumu olarak görülen bu heyet, bir yandan İslam toplumuna liderlik yapacak olan yöneticiyi seçmekte, öte yandan da modern Batı siyasal düşüncesinde yasama otoritesini temsil eden parlamento rolünü oynamaktadır.⁸⁰⁵ Özellikle, İslam siyasal tarihinde, Raşid halifelerin her birinin sınırlı sayıda Müslüman tarafından aday olarak gösterilmiş olması ve akabinde ümmetin tümü ya da çoğunluğunun bey'atını alarak iş başı yapmış olması gibi tarihsel olgular, şûra'nın mahiyetine dikkat çeken modern Müslüman düşünürleri “ehlü'l hal ve'l akd” heyetini liberal-demokratik bir değerlendirmeye tabi tutmalarına neden olmuştur.⁸⁰⁶

Öte yandan, tarihsel örneklerden hareketle fakihler, halifeyi aday olarak gösteren ve onunla sözleşme yapma veya feshetme yetkisine sahip olan ümmetin ileri gelenlerini “ehlü'l hall ve'l akd” olarak da adlandırmışlardır.⁸⁰⁷ Bu bağlamda, Rayyıs, “ehlü'l hall ve'l akd” heyetinin, devlet başkanını seçen heyet olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁸ Ne var ki, seçme işinin gerçekleştirilmesi bu heyete özgü bir hakkın kullanımı tarzında değil de, ümmetin sahip olduğu temel bir hakkın yerine getirilmesi tarzındadır.⁸⁰⁹ “Ehlü'l hall ve'l akd” heyetinin kullanım hakkına sahip olduğu bu otorite, bizzat ümmetten kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, denilebilir ki, “ehlü'l hall ve'l akd” heyeti, ümmetin temsilcisi,⁸¹⁰ başka bir deyişle modern demokrasilerde vatandaşlar tarafından seçilmiş olan milletvekilleri konumundadır.⁸¹¹

Aslında “ehlü'l hall ve'l akd” heyetiyle ilgili daha doğru bir benzetme Osman tarafından yapılmaktadır: Sözleşme yapma veya feshetme yetkisine sahip olan ve aynı zamanda devlet başkanlığı için aday gösteren bu heyet üyeleri ile Amerika seçim sisteminin bir özelliği olan “seçici delege” ya da “ikinci seçmen” uygulaması

⁸⁰⁴ Rıza, 2010, s. 133.

⁸⁰⁵ Rıza, 2010, s. 133; Layish, s. 268.

⁸⁰⁶ Gannuşi, 2015b, s. 145.

⁸⁰⁷ Osman, 1991, s. 33.

⁸⁰⁸ Rayyıs, s. 288.

⁸⁰⁹ Rıza, 2010, s. 132.

⁸¹⁰ Rayyıs, s. 286.

⁸¹¹ Gannuşi, 2015b, s. 145.

arasında benzerlik kurmak mümkündür.⁸¹² Elbette Osman'ın da farkında olduğu gibi, “ehlü'l hall ve'l akd” heyetiyle ile Amerikan “seçici delege” üyeleri arasında benzerlik kurmak anakronik bir yaklaşımın ürünüdür.

Benzer bir şekilde, İhvan Hareketi'nin en etkili siyasal kuramcısı olan Udeh, İslam toplumunda siyasal yönetimin kurulması için tek meşru yöntemin, “ehlü'l hall ve'l akd” heyeti tarafından devlet başkanının seçilmesi olduğunu ileri sürmektedir. Udeh, “ehlü'l hall ve'l akd” heyetinin, devlet başkanının seçiminde “icab” makamını temsil ettiğini, dolayısıyla bu görevi üstlenmeyi kabul eden kişinin, ümmetin rızasını alması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁸¹³

Bununla birlikte, kimlerin “ehlü'l hall ve'l akd” heyetini oluşturacağı konusunda ihtilaf vardır.⁸¹⁴ el-Ensârî'ye göre, geleneksel İslam âlimleri, bu heyete dâhil olacak kişilerde, hem devlet başkanını tespit etmeye yarayan teknik bir bilgiyi hem de içtihat yapabilecekleri fıkıh bilgisini şart koşmaktadırlar.⁸¹⁵ Modern İslam düşünürleri ise, “ehlü'l hall ve'l akd” heyetinin, Müslümanlar üzerinde etkisi olan ve onlara söz geçiren âlimlerden, ordu komutanlarından, bilgi, tecrübe ve kamu hizmetlerindeki gayret ve titizliklerinden dolayı tanınan kimselerden oluşması gerektiğini ileri sürmektedir.⁸¹⁶ Rıza ise, daha kapsayıcı ve genel bir ifade kullanmak suretiyle, “ehlü'l hall ve'l akd” heyetinin ümmetin “ileri gelenleri, önderleri ve şereflipleri” olduğunu belirtmektedir.⁸¹⁷ Zira Rıza “ehlü'l hall ve'l akd” üyelerinin siyasal koşulların değişmesiyle birlikte, toplumun farklı kesimlerinden insanları içermesi gerektiğini düşünmektedir. O, 1920'li yılların siyasal koşullarını dikkate alarak, “ehlü'l hall ve'l akd” heyetinin, “uluslararası ilişkiler ve kanunlardan, genel antlaşmalardan, İslam ülkelerine komşu olan veya İslam ülkeleriyle siyasi ve ticari ilişkileri olan diğer ülkelerin siyasetinden, askeri gücünden, korkulacak ve

⁸¹² Osman, 1991, s. 36.

⁸¹³ Udeh, “ehlü'l hall ve'l akd” heyetinin asli görevinin, siyasal yönetimin liderliği için “aday göstermek” ve Müslümanları “yönlendirmek” olduğunu ifade etmektedir. Buna ilişkin olarak Abdulkadir Udeh, tarihsel bir delil ileri sürmektedir: İlk Halife Hz. Ebubekir'in, ölüm döşegindeyken halefi olarak Hz. Ömer'i, “aday göstermesi” ve Müslümanları “yönlendirmesi” hususudur. bkz. Ced'an, s. 36-40.

⁸¹⁴ El Kâtip, s. 165.

⁸¹⁵ el-Ensârî, s. 540.

⁸¹⁶ el-Ensârî, s. 540.

⁸¹⁷ Rıza, 2010, s. 131.

korkulmayacak yönlerinden, bunlardan sakınmak ve faydalanmak için gerek duyulan tüm hususlardan” yeteri kadar bilgi sahibi olmaları gerektiğini ileri sürmektedir.⁸¹⁸

Bu yüzden, İslam âlimleri, “ehlü’l hall ve’l akd” üyelerinin ne tür kişisel özellikleri sahip olmaları gerektiği konusu üzerinde anlaşamamaktadırlar. Çünkü bu heyet üzerinde görüş bildiren her âlimin içinde bulunduğu siyasal konjonktür farklı olduğu için, onlar da bu heyetin kimlerden oluşması gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. Rıza’nın içerisinde bulunduğu siyasal konjonktürde, askeri alanda İslam ülkelerinin Batı karşısındaki yenilgi ve çaresizlikleri, onun “ehlü’l hall ve’l akd” üyelerini uluslararası ilişkiler ve siyaset konusunda bilgi sahibi olan bürokrat, diplomat ve askeri ateşe olarak tasarlamasına neden olmuştur.

Görüldüğü üzere “ehlü’l hall ve’l akd” heyetinin kimlerden oluşması ve ne tür kişisel özellikler sahip olması noktasında geleneksel ve modern İslam âlimleri arasında farklı görüşler olsa da, heyet üyelerinin şu veya bu şekilde ehil olmaları gerektiği İslam âlimlerinin ortak görüşüdür.⁸¹⁹

Ancak “ehlü’l hall ve’l akd” heyetiyle ilgili ihtilaf ettikleri bir husus da bulunmaktadır. Bu husus, devlet başkanını tayin edecek “ehlü’l hall ve’l akd” heyetinin üye sayısı ile ilgilidir. Devlet başkanının bütün ümmetin ortak katılımıyla seçilmesi gerektiğini ileri sürenler olduğu gibi, üç, beş, kırk vb. sayıda kişi tarafından seçilmesinin de mümkün olduğu ileri sürenler bulunmaktadır.⁸²⁰

Bu konuyla ilgili olarak Osman, “ehlü’l hall ve’l akd” üyelerinin nasıl belirleneceği ve ne tür özelliklere sahip olması gibi meselelerin, her çağın kendine özgü pratik problemleri olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Osman’ın açısından önemli olan konu, “ehlü’l hall ve’l akd” heyeti aracılığıyla halkın iradesinin tecelli edip etmemesidir.⁸²¹ Bu yüzden, Osman’a atıfla, “ehlü’l hall ve’l akd” heyetinin kaç kişiden ya da kimlerden oluşması gerektiği meselesinin teknik bir konu olduğunu söyleyebiliriz.

⁸¹⁸ Rıza, 2010, s. 41-42.

⁸¹⁹ Kayaoğlu, s. 146.

⁸²⁰ el-Ensârî, s. 540.

⁸²¹ Osman, 1991, s. 34.

2.4. İSLAM'DA DEMOKRASİYİ DÜŞÜNEBİLME İHTİMALİ: İÇTİHAT

Daha önce, Ortaçağ'ın ortalarından itibaren siyasal meselelerin ele alınış şeklinin, bugün siyasal düşünce olarak tarif edilen belirli bir ihtisas çalışması içerisinde değil, dinsel inanç ve itikad konularını da kapsayan kelimeler konusunda içerisinde olduğuna değinmiştik.⁸²² Gerçekten de siyaset ve siyasal düşünce bir bütün olarak dinsel düşüncenin çok boyutlu katmanları arasında sıkışıp kalmıştı. Buna ek olarak, dinsel düşüncenin tarihsel süreç içerisinde -yani tedvin çağıyla donuklaştırılması ve sabitleştirilmesiyle birlikte 19. yüzyılın ortalarına kadar siyasal olanı ilgilendiren yenilik ve gelişmelerin tamamı bid'at olarak değerlendirilmiştir.⁸²³

Siyasal olanın bu şekilde algılandığı ve değerlendirildiği bir düşünsel ve bilişsel evrende, demokrasi ve demokratik siyaset gibi alışılmamış türden olan kavramları sapkınlık (bid'at) ithamından kurtarmak mümkün olabilir mi; eğer mümkünse, nasıl?

İlk olarak, İslam dünyasında siyaset ve siyasetle ilgili gelişmelere yorum getiren ve fikir üreten Müslüman düşünürlerin hareket noktası olarak Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemindeki siyasal tatbikatı prototip olarak gördüklerini, kendimizi yinelemek pahasına da olsa bir kez daha belirtmeliyiz. Özellikle, çalışmanın birinci bölümünde görüşlerine yer verilen modern ıslahatçı düşünürler, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesini ve tatbikatını reddederek, mevcut siyasal ihtiyaçların giderilmesi amacıyla Kur'an ve Sünnet'in kılavuzluğunda içtihadı yönelmişlerdir. O halde, biz içtihat etmenin maslahatın gereği olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁸²⁴

Zira el-Behiy'in tanımıyla içtihat, İslam'ın genel öğretileriyle, gelişen, üreten, yenilenen ve değişen hayat arasında uyum sağlama amacına matuf bilimsel aracın ve kuramsal yöntemin adıdır.⁸²⁵ Ne var ki, modern ıslahatçıların içtihadı yaklaşımı siyasal meselelerin ele alınış şekliyle ilgili değil, çoğunlukla hukuksal gelişmelere dinsel zemin bulmak amacıyla idi. Bu yüzden, içtihadı kuramsal bir alt-bölüm olarak

⁸²² Abdurrazık, s. 66; İbn-i Haldun, s. 371.

⁸²³ Hanefi, 2016, s. 16.

⁸²⁴ İsa, s. 34.

⁸²⁵ el-Behiy, s. 143.

birinci bölümde değil, İslam dünyasında demokrasi ve demokratik siyasetin önünü açan bir kavram olarak bu bölümde tartışmayı uygun bulduk.

Tekrar konumuza dönecek olursak, İslam siyasal tarihinin teşekkülü ve gelişimi boyunca düşünürlerin bakış açıları arasında her ne kadar değişiklik, hatta taban tabana zıtlık olsa bile, tüm siyasal görüşlere kaynaklık eden ve genel ruhunu veren İslam'ın ilk dönem siyasal tatbikatıdır.⁸²⁶ Bu yüzden Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemi siyasal tatbikatının normatif bir karaktere sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçekliktir.⁸²⁷ Her çağda düşünürlerin, ilk İslam toplumundaki siyasal tatbikata dayanarak, siyasal olaylar ve gelişmeler hakkında fikir üretmelerinin nedeni ise, İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an'ın birkaç ayet haricinde siyasal olanın kavranışına yönelik tam teşekküllü düzenleyici hükümleri ihtiva etmemesinden kaynaklanmaktadır.⁸²⁸

Kur'an, siyasal iktidar ve yönetim biçimi konusunda çok açık ve muayyen kurallar ortaya koymadığı, yalnızca yöneticiye kılavuzluk edecek genel ilkeler sunduğu için yönetimin, ümmetin aklına ve tecrübesine dayanan içtihatî bir konu olduğu yönündeki görüş günümüzde genel kabul gören bir görüş haline gelmiştir.⁸²⁹ Biz, bu görüşten hareketle yönetim konusunun dinsel değil, pratik ve teknik bir konu olduğunu düşünüyoruz.

Dolayısıyla, İslam'ın dinsel hakikatlerinin zamandan ve mekândan münezzehtir olduğu yönündeki görüş Müslümanların genel kabulü olduğuna ve İslam tarihi boyunca ümmetin tek bir siyasal deneyimi olmadığına göre, yönetim işinin günün koşullarına bağlı bir konu olarak ele alındığını iddia ediyoruz. O halde, içtihadî, bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi düşünebilme ihtimalini ortaya çıkaran, Müslüman zihnin akıl yürütmesine bağlı bir eylem olarak ele alma ihtimali hâsıl olmuştur.

Kur'an'ın siyasal iktidar ve yönetim biçimi konusundaki genel suskunluk hali, Müslümanların her çağın özgün koşullarına bağlı bir şekilde öznel siyasal görüş ve davranış ürettikleri bir düşünce iklimini ortaya çıkarmıştır.⁸³⁰ Bununla birlikte, her

⁸²⁶ Rayyıs, s. 41.

⁸²⁷ Lewis, 2011, s. 18.

⁸²⁸ Aydın, s. 21.

⁸²⁹ Esposito ve Voll, s. 49.

⁸³⁰ Bayat, s. 33.

bir tarihsel koşulla birlikte ortaya çıkan ve bazen birbiriyle çelişen siyasal görüşlerin birleştiği odak nokta, ilk dönem siyasal tatbikatını kaynak olarak göstermektedir.⁸³¹

Bu başlık altında, inananlarının özel ve toplumsal ilişkilerine -miras, evlenme, boşanma, ticaret vs.- dair teferruatlı hükümleri ihtiva eden Kur'an'ın, devlet ve siyasetle ilgili konulardaki sessizliğini içtihat ilkesini merkeze alarak tartışmanın kaçınılmaz olduğunu iddia ederek, İslam'da demokrasiyi düşünebilme ihtimalini araştıracağız. Böylelikle, İslam-demokrasi ilişkisinin, içtihat ilkesi üzerinden değerlendirilmesi imkânı ortaya çıkacaktır.

Câbirî'nin ifade ettiği üzere, hem dinsel hem de siyasal boyutlara sahip olan İslam, daha Hz. Peygamber döneminde bir siyasal toplumun kılavuzu olarak ona aslı karakterini kazandıran unsurları tedarik etmeye başlamış, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemleriyle birlikte de bu siyasal toplum, belirli organlara haiz bir devlet olarak zuhur etmiştir. Ancak Câbirî, İslam'ın ilk muhataplarının, siyasal örgütlenme biçimini belirleme konusunda ne bir Kur'an ayetine ne de bir hadise atıfta bulunmayı tercih etmediklerini; aksine onların, Peygamber'in hurma ağaçlarının aşılması meselesiyle ilgili olarak dile getirdiği "siz, dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" hadisinin kapsamına giren bir iş olarak bu konuyu ele aldıklarını ve içtihatları doğrultusunda siyasal olanın yönünü tayin ettiklerini ileri sürmektedir.⁸³²

Belirtmek gerekir ki, itikadî ve fikhî mezheplerin doğuşundan günümüze kadar içtihadın aslı, öncülleri, vasıtaları, kapsamı ve konusu, fakihlerin merkezi tartışma konularından birisini teşkil etmektedir.⁸³³ Tartışmanın merkezi olmasının nedeni, bir tarafın içtihat kapısının kapandığını ve dört büyük Sünnî İmam (Ebu Hanife, Malik, Şafii ve İbn-i Hanbel) tarafından oluşturulan fıkıh üzerinde içtihad gerekliliğini iddia etmesi⁸³⁴ diğer tarafın ise bu dört büyük imam tarafından

⁸³¹ Gibb, s. 108.

⁸³² Câbirî, devletin şeklinin belirlenmesi sürecinde Müslümanların içtihatlarına dayandığı iddiasını desteklemek amacıyla iki önemli tarihsel delile atıfta bulunmaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların, İslam siyasal toplumunun yeni liderini seçmek amacıyla toplandıkları Beni Saide avlusunda, ihtilaflar yaşayıp, uzun tartışmalara girişmiş olmaları; ikincisi ise, Raşid Halifeler döneminde her bir halifenin yönetime seçilme biçimlerinin farklı oluşudur. Câbirî, 2014a, s. 60.

⁸³³ Hanefi, 2016, s. 25.

⁸³⁴ Garaudy, yaşadıkları çağların sorunlarını çözüme kavuşturmaları bakımından birer deha olan büyük fıkıh âlimlerinin hakkını teslim etmekle birlikte, günümüzdeki sorunların çözümünde onların geliştirdikleri formüllerle yetinmenin, "Kur'an'ı ölümlerin gözünden" okumak anlamına geleceğini belirtmektedir. Ona göre, Müslüman halkların, sömürgeci efendilerinin boyunduruğundan kurtulmuş olmalarına rağmen, tarihin yaratıcı öznesi değil de nesnesi olarak kalmalarının temel

oluşturulan fikhın, farklı çağlarda yaşayan tüm Müslümanların dünyevi hayat dairesi içerisinde yer alan her türlü işini karşılama ve toplumsal-siyasal ihtiyaçlarını giderme noktasında yetersiz kaldığı; dolayısıyla içtihat kapısının halen açık olduğunu ileri sürmelerinden dolayıdır.⁸³⁵

O halde soralım: Siyasal bir eylem olarak tanımlanabilecek demokrasi hakkında içtihada gerek var mıdır? Yoksa dört büyük Sünni imamın oluşturduğu fikh bu gibi çağdaş siyasal sorunların çözümünü ihtiva etmekte midir?⁸³⁶

El-Alvani'nin ifade ettiği üzere, Müslümanların mevcut tüm bunalımlarının temel gerekçesi içtihadın terkedilmiş olması ve yerine tedrici bir şekilde taklidin yerleştirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.⁸³⁷ Dolayısıyla, içtihat kaçınılmaz olduğu gibi, siyasal eylem temelinde şekillenen İslam siyasal düşüncesi ve kuramları, içtihatların toplamından ibarettir.

Çünkü tarihsel deneyimlerin gösterdiği üzere siyaset ve siyasetle ilgili mekanizmalar, ilkeler, değerler ve yapılar, değişkenliğin ve dinamikliğin her daim vuku bulduğu bir düzlemde cereyan etmektedir.⁸³⁸ “Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” kaidelerinden hareketle siyasetin dâhilindeki yönetim biçimi ve onun kurallarının, tarihi-içtimai şartlara göre şekillendiğini akılda tutmak gerekir.⁸³⁹ Diğer bir ifadeyle, siyasal alanı ilgilendiren her türden görüş ve uygulama,

nedenlerinden biri de, Şeriat'ın sahip olduğu dinamik ruhu kavrayamamalarından dolayıdır. Şeriat'ın vahye dayalı karakteri ve ebedi değeri, sürekli bir dinamizmi gerektirmektedir. Bu yüzden, yapılması gereken, bin sene öncesinin tarihsel şartları içerisinde ortaya çıkan kanunların harfiyen ya da bölük pörçük uygulamaya konulması ve tembelce metne bağlı kalınması değil, her buyruğun arka planındaki ruhunu ve varlık sebebini anlamaktır. bkz. Garaudy, 2015, s. 49-52.

⁸³⁵ el-Alvani, s. 124.

⁸³⁶ Çalışmamızın birinci bölümünde görüşlerine sıklıkla başvurduğumuz Afgani, bizim bu sorumuzu ilk elden cevaplamaktadır. Ona göre, bu dört Sünni İmam, ömürlerini günümüze kadar uzatmış olsalardı, içtihada devam eder, ortaya çıkan her türlü siyasal ihtiyacın karşılanması için Kur'an'dan ve mütevatir hadislerden hareketle hükümler çıkarırlardı. bkz. Mahzumî Paşa, s. 141.

⁸³⁷ el-Alvani, s. 124.

⁸³⁸ El Kâtip, s. 20.

⁸³⁹ Bu noktada, kimi çevreler tarafından sıklıkla dile getirilen “İslam'ın siyasal ve kamusal alanı düzenleme tekeline sahip bir din” olduğu iddiasıyla ilgili birtakım açıklamalara yer vermek gerekir. Tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan tüm dinler, bilhassa semavi dinler, beşeri hayat dairesinin her bir parçasına hitap ettikleri için doğrudan ya da dolaylı bir şekilde siyasal ve kamusal hayatı düzenleme iddiasında bulunurlar. Ne var ki, bu iddiaları, belirli bir yönetim biçimini önerme şeklinde değil, tercih edilen siyasal örgütlenme biçimine ahlaki bir boyut kazandırma şeklindedir. İslam siyasal tarihi objektif bir şekilde analiz edildiğinde görüleceği üzere, farklı toplumlarda, aynı ya da farklı zaman aralığında, birbirinden farklı siyasal örgütlenme biçimleri ve siyasal görüşler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Mert, kimi aydınların, Gazali'nin mutlakiyete dayanan siyasal görüşlerinden hareketle İslam'ın siyasal yorumunun, demokrasiyle bağdaşmayacağını iddia etmelerini, biraz da polemikçi bir üslup kullanarak ağır bir şekilde eleştirmektedir. Esas paradoks bu tür aydınların Hristiyanlığın, demokratik bir din olduğunu iddia

belirli bir zaman aralığındaki iktisadi koşullardan, kültürel atmosferden ve toplumsal dinamiklerden bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Bu yüzden her bir tarihsel kesit içerisinde siyaseti ilgilendiren görüş ve uygulama; iktisadi, kültürel ve toplumsal dinamiklerin dönüşüm ve değişimine koşul olarak yeniden formüle edilir. Çünkü siyaset ve siyasal eylemler düşünsel diyalektiğin ve etkileşimin kaçınılmaz olduğu alanlardan birisidir.⁸⁴⁰ Bu olgunun izleri tarihsel süreç içerisinde, siyasetin kapsamı dâhilinde yer alan yöneten-yönetilen ilişkilerine, devletin mahiyetine ve yönetim biçimi üzerine objektif ve analitik bir inceleme yapıldığı zaman kolaylıkla takip edilebilecektir.

Bununla birlikte tarihi-içtimai ve iktisadi koşullara bağlı olarak değişkenliğin bir realite olduğu siyasete karşılık, inanç ve iman alanında temel sabiteleri -ibadet şekilleri- bulunan din olgusu insanlık tarihinin başlangıcından bu yana mevcuttur. Diğer tüm dinler gibi İslam da birtakım dinsel-ahlaksal ilke ve değerler üzerine inşa edilen, kendine özgü sabiteleri olan bir dindir.⁸⁴¹

Ne var ki, inanç ve iman alanında tevhidî esas alan İslam'ın, doğası gereği değişkenliğin ve dinamikliğin her an vuku bulduğu siyasal alana aktarılmasıyla birlikte, bu alan içerisinde dinsel sembollerle donatılmış birtakım kurum ve yapılar ortaya çıkmıştır. Öyle ki, siyaset ve itikadın aynı kuramsal temel üzerine inşa edilmesiyle birlikte siyasal yönetim, dinin farzlarından bir farz haline gelmiştir.

Aslında, ilk İslam toplumunun, dünyevi alanı kapsayan her bağlamda olduğu gibi siyasal bağlamda da karşılaştığı sorunlarla ilgili çözüm önerilerini Kur'an'dan ve Sünnet'ten iktibas ettiği delillerle meşrulaştırması gayet doğaldı. Zira ilk İslam toplumunun teşekkül ettiği coğrafi özellikler, toplumsal şartlar ve dış dünya ile olan sınırlı etkileşimi hasebiyle siyaset ve siyasetle ilgili ortaya çıkan sorunlara getirilen çözümler Kur'an ve Sünnet referanslıydı. Fakat bu iki referanstan iktibas edilen

ederken, İslam'ın otoriter ve hatta totaliter karaktere sahip olduğunu düşünmeleridir. Konuyu biraz açmak gerekirse, Gazali'den yüzyıllar sonra yaşayan Hristiyan-Batı filozofları, kralların siyasal hâkimiyetini "ilahi hak" teorisine referansla meşrulaştırmakla meşgulken, günümüz Batı düşünürleri, Hristiyan öğretinin ilk dönemlerindeki siyasal otoriteye yaklaşımlarını referans alarak, Hristiyanlığın doğası gereği demokratik bir din olduğunu iddia etmektedirler. Günümüzde Hristiyan öğretisi bakımından siyasal ve kamusal alan fikri bir mesele şeklinde ele alınırken, İslami açıdan bir "kurt masalı"na dönüştürülmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. Mert, s. 29-34.

⁸⁴⁰ Hanefi, 2016, s. 25.

⁸⁴¹ İnyet, İslam'ın, demokrasinin bazı öncülleriyle çelişebileceğini doğal karşılamaktadır. Çünkü İslam, diğer tüm dinler gibi bir "din" olması nedeniyle minimum "değişmez" ve "sorgulanamaz" akideye dayanır. İnyet, 2008, s. 196.

delillerin yönetim konusunu düzenleyen, detaylı hükümler ihtiva etmemesinden dolayı başvurulan yöntem her halükarda içtihat olmuştur.⁸⁴² Diğer bir ifadeyle, siyasal alana dair oluşturulan kurumlar, mekanizmalar ve kuralların tamamı, Kur'an ve Sünnet'in kılavuzluğunda yürütülen içtihadın ürünleridir. Bu içtihat ortamı, mezheplerin ve dinsel ortodoksluk iddialarının henüz ortaya çıkmadığı; Peygamber'in "siz, dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" diyerek, insanî iradelerini yücelttiği sahabenin siyasal tasarrufları sayesinde sağlanmıştı.⁸⁴³

Siyaset ve siyasetle ilgili yapılan bu içtihatlar, İslam öncesi Arap siyasal birikiminden, yeni fethedilen bölgelere içkin siyasal kurum ve kurallardan, başka bir deyişle tarihi-içtimai ve kültürel koşullardan da bağımsız değillerdi.⁸⁴⁴ Nitekim tarihsel ve toplumsal-siyasal veriler göstermektedir ki, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun liderinin seçilmesi hususunda izlenilen yöntem "siz, dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" ilkesine taalluk eden içtihadı dayanmaktadır.

Hilafet sisteminin kurulmasına yol açan bu içtihat, Kur'an ve Sünnet'ten müteşekkil İslami teolojiden değil, o dönemin toplumsal-siyasal bir ihtiyacının giderilmesinden kaynaklanmıştır.⁸⁴⁵ Bu bağlamda, Câbirî, halifenin seçiminin sadece dinsel metinler üzerinden yürütülmüş olan bir içtihadın ürünü olmadığı; aynı zamanda İslam öncesi Arap siyasal aklının ve tarihi-içtimai koşulların bileşimi olduğunu belirtmektedir.⁸⁴⁶ Bu hususla ilgili Turner, bir tarafta Hz. Muhammed'in

⁸⁴² Câbirî, 2011, s. 108.

⁸⁴³ Câbirî, 2001, s. 293. Siyasal olanın, maslahat ilkesine dayalı içtihatî bir mesele olmaktan çıkarılıp, akidenin bir parçası, yani dinin aslına taalluk eden bir konu olarak ele alınmasında Şia'nın imamet kuramının çok derin tesiri olmuştur. Peygamberlerin, insanlara doğru yolu göstermek ve rehberlik yapmak amacıyla gönderildiğini ifade eden ilkel Şia imamet kuramına göre, peygamberlerden sonra bu rehberlik görevinin yerine getirilmesi için Allah tarafından seçilen imamlar bulunmaktadır. Hz. Muhammed son peygamber olduğuna göre, onun vefatıyla birlikte insanları doğru yola yönlendirecek olan imamlar çağı başlamıştır. Eğer yeryüzü rehbersiz bırakılmış olsaydı, bu durum Allah'ın adaletiyle çelişirdi. Şia, imamet kuramını, Allah'ın adaleti ilkesiyle ilişkilendirmek suretiyle, Allah'ın kimin peygamber olacağına karar verdiği gibi, kimin imam olacağına da karar verdiğini iddia etmektedir. Öyleyse, imamet adı altında takdim edilen yönetim, tıpkı risalet gibi Allah'ın ebedi ve ezeli bilgisi dâhilinde olan bir iştir. bkz. Evkuran, 2016, s. 95-100. Öte yandan, Şia'nın imametle ilgili olarak öne sürdüğü iddialar doğrusa, başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i Beyt'in ileri gelenlerinin, imamet değerinin gereği gibi korunmaması noktasında büyük sorumluluklara sahip olduğu ortaya çıkacaktır. Bu tür bir akıl yürütme, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ileri gelenlerinin, kendilerine tevdi edilen imameti hakkıyla müdafaa edemedikleri için Peygamber'e ve dolayısıyla Allah'a itaatsizlik ettikleri gibi son derece makul bir yargıya ulaşılması ihtimalini doğurmaktadır. bkz. Akbulut, 2017, s. 32; Evkuran, 2017, s. 41.

⁸⁴⁴ Câbirî, 2011, s. 11.

⁸⁴⁵ Ömer Çaha, "Islam and Democracy: A Theoretical Discussion on the Compatability of Islam and Democracy", *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, Volume 2, No. 3&4, Fall&Winter 2003, s. 109.

⁸⁴⁶ Câbirî, 2011, s. 11-21.

uygulamaya koyduğu Medine Vesikası, Kur'an ve Sünnet, öte taraftan da, İslam öncesi Arap toplumsal-siyasal yapısının en belirgin ögesi olan kabile asabiyeti ve ataerkil toplumsal yapıya dikkat çekmektedir. Hatta Turner, siyasete dair dinsel metinlerden iktibas edilebilecek bir hüküm olmaması nedeniyle -bu konu özelinde Turner ile Câbirî'nin iddiaları örtüşmekte- Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ilk çeyrek yüzyılda, İslam öncesi Arap kabile yapısına özgü hukusal, toplumsal ve siyasal ölçütlerin tedavülde olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁴⁷ Şimdi, bu hususta, Câbirî'nin ve Turner'in görüşlerinden hareketle diyebiliriz ki, dinin asıllarına taalluk etmeyen siyasal meselelerde, İslam öncesi Arap zihninin içerisinde şekillendiği toplumsal-siyasal ve kültürel yapı etkili olmuştur.

Öte yandan, Rayyıs, Câbirî ve Turner gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam siyasal toplumunun başına geçecek olan kişinin seçilmesi meselesini içtihat ilkesi bağlamında değerlendirmekle birlikte, bu seçimin İslam öncesi kimi Arap kabilelerinde uygulanan teamüllerle herhangi bir benzerliğinin bulunmadığını iki önemli siyasal mesele ekseninde izah etmektedir.⁸⁴⁸ Birinci mesele, Hz. Ebubekir'in halife olarak seçilmesidir. Ona göre, Hz. Ebubekir'in halife olarak seçilmesi, Arap kabile hiyerarşisinin gözetilmediğini ortaya koymaktadır. Eğer Arap kabile hiyerarşik yapısı gözetilmiş olsaydı, nüfuz alanı diğer kabilelere kıyasla daha dar olan Teym kabilesinden Hz. Ebubekir halife olarak seçilmezdi.⁸⁴⁹ İkinci mesele ise, İslam öncesi kimi Arap topluluklarında uygulanan en yaşlı ve etkili kişinin başa getirilmesi geleneğinin dikkate alınmadığıdır. Çünkü Peygamber'in vefatından sonra ümmetin önde gelenlerin bir araya geldiği "Sakife Toplantısı"nda halife olarak seçilen Hz. Ebubekir'den daha yaşlı olanlar bulunmaktaydı.⁸⁵⁰

⁸⁴⁷ Turner, s. 152. Benzer bir şekilde M. Arkoun, İslam'ın, İslam öncesi dönemde, yani Cahiliye döneminde, Arap toplumu için tanımlanan şeref yasasının sahip olduğu değerleri muhafaza ettiğini, ama İlahi Vahiy söylemiyle bu yasayı kutsallaştırdığını, ontolojikleştirdiğini ve aşkınlaştırdığını ileri sürmektedir. M. Arkoun, Pierre Bourdieu'nun "simgesel sermaye" kategorisini ödünç alarak, İslam'ın, Cahiliye döneminde sahip olunan şeref yasasını eskatolojik bir ufukla benimsetmeyi başardığını da düşünmektedir. bkz. Arkoun, 1999, s. 113.

⁸⁴⁸ Rayyıs, s. 52-61.

⁸⁴⁹ Öte yandan, Câbirî, Kureys'in güçlü kabilelerinden birinden halife seçilmesi yerine, servet ve nüfus bakımından görece güçsüz Teym kabilesinden Hz. Ebubekir'in halife olarak seçilmesini şu şekilde yorumlamaktadır: Teym haricindeki güçlü kabileler, servet ve nüfus bakımından denk oldukları için yönetimi tek başına yürütmek isteyebilirlerdi. Sonuçta, güçlü kabilelerin yönetim üzerindeki çekişmeleri kaçınılmaz olur ve "fitne" ortamı oluşabilirdi. İşte, bu yüzden, Ensar ve Muhacirlerin çoğunluğu, yönetim işini tek başına yürütmesinden korkulmayan zayıf bir kabileden halife seçmişlerdir. bkz. Câbirî, 2001, s. 183.

⁸⁵⁰ Rayyıs, s. 58-61.

Bu konuyla ilgili olarak hangi görüş kabul edilirse edilsin, önemli olan nokta, ilk halifenin seçilmesinde Müslümanların içtihat hakkına sahip olduğu gerçeğidir.⁸⁵¹ Bu yüzden genelleştirerek söylemek gerekirse, başlangıcından bugüne kadar İslam siyasal düşüncesini anlamak için, içine yerleştiği zihinsel, kültürel ve toplumsal bağlamları çözümlmek ve tarihsel özgün koşullar tarafından etkilendiğini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Böylelikle, her bir dönemin siyasal tatbikatının ve yönetim biçiminin, tarihsel şartlara koşut bir içtihadın ürünü olduğunu görmezden gelmek mümkün olmayacaktır.

Bu yüzden tarihi-içtimai koşulların farklılığına koşut olarak siyaset ve siyaseti ilgilendiren tüm işlerin farklı bir düzlemde ele alınması gerekmektedir. Bunun yapılabilmesi ise siyasal alanda faaliyet gösteren Müslüman düşünürlerin, kapandığı iddia edilen -bu satırların yazarı bu iddiaya katılmasa da- içtihat kapısını tekrar açmalarından geçmektedir.⁸⁵²

Çünkü Garaudy'nin ifade ettiği üzere, içtihat kapısının kapatılmasına yönelik ilk çağrı -Abbasiler dönemi-, dinsel dogmacılıkla siyasal despotizmin gizli bir anlaşma yaptığı döneme tekabül etmektedir. Bu dönemde, siyasal iktidarın güdümünde olan teologlar ve fıkıhçılar içtihat alanını giderek daraltmaya yönelik hamlelerde bulunmak suretiyle din ile siyaset arasındaki karmaşık ilişkiyi tek yönlü bir şekilde çözmeye çalışmışlardır. Bu tek yönlü çözüm girişimlerinde, dinsel olanın siyasal düzen ve sistemle ilgili konuları da kapsamasından dolayı ortaya çıkan yeni siyasal sorunların tartışılmasının aynı zamanda dinsel olana yönelik de bir tartışma ve sorgulama zemininin oluşturulmasını gerektireceği endişesiyle sözünü ettiğimiz âlimler, aslında insanların tüm siyasal sorunlarının çözülmüş olduğunu, bu nedenle görüş beyan edilmesi gereken pek bir nokta da kalmadığını iddia etmekteydiler. Sonuç itibarıyla bu durum, tüm siyasal sorunların çözüme kavuşturulduğunu iddia eden dinsel dogmacılığın, siyasal iktidarın payandası haline getirilerek, despotizme

⁸⁵¹ Görüldüğü üzere ilk halife ve daha sonra kendisini takip eden diğer üç halifenin belirlenmesi hususunda herhangi bir dinsel argüman ortaya atılmamıştır. Bu yüzden özgür, çekişmeye ve hatta anlaşmazlığa, yani içtihadı dayalı bir ortamda Raşid Halifeler'in seçimi gerçekleştirilmiştir. Ne var ki, içtihat hakkının yadsınmaya başlanması ile hilafetin saltana dönüşmesi arasında bir örtüşme bulunmaktadır. Bu örtüşme sayesinde ve aracılığıyla halifenin seçimine "İmamlar Kureyştendir" ve "imamet mitolojisi" olarak bilinen yönetim "iş"inin Ehl-i Beyt'e tevdi edildiğini ifade eden hadisler ve dinsel argümanlar üretilmiştir.

⁸⁵² Fazlur Rahman, İslam dünyasının, "İslam'da içtihat kapısı kapanmıştır" hükmüne aşina olduğunu ifade etmekle birlikte, "İçtihat kapısının" kim tarafından, hangi gerekçeyle, ne zaman kapatılmasına karar verildiği tarzındaki soruların cevapsız kaldığını belirtmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, 2013, s. 135-154.

varan yönetimlere yönelik bir eleştiri getirilmesini ya da içtihat edilerek, yeni bir siyasal örgütlenme içerisine girilmesini imkânsız hale getirmiştir.⁸⁵³

Bu yüzden, Câbirî, “farklılıkları idare etme ve farklılık yaratma sanatı” şeklinde tanımladığı siyasetin;⁸⁵⁴ inanç ve iman bağlamında tevhid ilkesine dayanan İslam’dan uzak tutulması gerekliliğine işaret etmektedir.⁸⁵⁵ Böylelikle, dinin, siyasete alet edilmemesi yönünde içtihat yapılmasına koşut olarak ihtilaf ve çatışma ihtimali ortadan kalkacaktır. Elbette, Câbirî, böyle bir temenniye dile getirirken devlet eliyle emredici içtihat yapılmasını kastetmemektedir. Aksine, Bulaç’ın İslam toplumları için önerdiği “ıçtihat özgürlüğü” söyleminde karşılığını bulan anlayışın hayata geçirilmesini kastetmektedir:

“Bir İslam toplumunda, devlet temel görevlerinden olarak, içtihat yapabilen herkesin içtihat özgürlüğünü tanımak ve korumakla yükümlüdür.”⁸⁵⁶

Bu pasajdan hareketle bir İslam toplumunda yönetim biçimi olarak demokrasinin kabulünün ve dinin, siyasal rant ve çıkar uğruna araçsallaştırılmasının önlenibilme olasılığının içtihat ilkesiyle sıkı ve zorunlu bir ilişki içerisinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Zaten İslam siyasal tarihi tartışmaya açılan bu meseleye her yönüyle tanıktır. Şöyle ki; dinin, ilk defa siyasetle harmanlandığı Hz. Osman dönemi, ihtilaf, çatışma ve iç savaş ortamının oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁸⁵⁷

Câbirî’ye göre önemli olan husus, İslam dünyası için Hristiyan-Batı tecrübesine dayalı bir din-devlet ilişkisini tesis etmek, başka bir deyişle Fransız tipi

⁸⁵³ Garaudy, 2015, s. 48. Garaudy, fiilen ortaya çıkan ama hiçbir zaman resmî bir şekilde ilan edilmemiş olan içtihat kapısının kapatılması meselesine yönelik ilk ciddi eleştirilerin bizim birinci bölümde modern ıslahatçılar olarak takdim ettiğimiz Afgani, Abduh ve Rıza tarafından getirildiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu üç modern ıslahatçı, İslam’ın ilk dönemindeki düşünsel dinamizmi yeniden oluşturabilmek amacıyla Müslümanları, dinin otantik kaynaklarına dönmeye ve bu kaynaklardan hareketle içtihat yapmayı talep etmekteydiler.

⁸⁵⁴ Câbirî’nin siyasetle ilgili bu tanımı ile Sartori’nin demokrasi tanımı arasında benzerlik olduğu göze çarpmaktadır. Sartori, Batı demokrasinin doğuşu ve gelişiminde birlik ve beraberliğin değil, farklılıkların temel motivasyon olduğunu ileri sürmektedir. Sartori’nin demokrasi tanımından hareketle Câbirî’nin siyaset tanımı ile demokratik siyaseti düşündüğünü varsayabiliriz. bkz. Sartori, s. 353.

⁸⁵⁵ Câbirî, 2011, s. 132-134.

⁸⁵⁶ Bulaç, s. 35.

⁸⁵⁷ Hz. Osman dönemiyle ilgili en önemli siyasal gelişme, halkın bir kısmının, halifenin görevinden feragat etmesi yönündeki talebiydi. Onun görevinden feragat etmesi talebinde bulunanlar, halifenin nepotizm sendromuna yakalandığını gerekçe olarak ileri sürmekteydiler. Akbulut, 2017, s.147-155. Ne var ki, Hz. Osman, “Allah’ın bana giydirdiği kıyafeti çıkarmam” deyişiyile bu talebi reddetmişti. “Dinin, siyasetle harmanlanması” ifadesiyle anlatılmak istenen doğrudan siyasal bir meseleye, dini bir görünüm kazandırılmasıdır. bkz. Câbirî, 2001, s. 285-293.

laiklik anlayışını kurumsallaştırmak değil, aksine İslam'ın özüne ve ruhuna taalluk edecek bir şekilde demokratik ülküleri gerçekleştirmektir.⁸⁵⁸ Fransız tipi laiklik örneğinde olduğu gibi Batı'nın demokrasi deneyimi açısından, kurumsallaşmış dinsel yapı, yani Katolik Kilisesi, tercihini otoriter yönetimden yana kullandığı için, demokrasi ve demokratik siyasetin tarafdırlığının göstergesi olarak siyasetin ve dinin kesin bir şekilde birbirinden ayrılması gerekli hale gelmiştir.⁸⁵⁹ Bilindiği üzere, İslam, din ve siyaset bağlamında, Hristiyan-Batı'ya benzer bir siyasal tecrübe yaşamadığından dolayı demokrasiyle ilişkilendirilen laikliğe yüklediği anlam farklı olmuştur. Gannuşi'nin belirttiği üzere laikliğin, siyasal hayattaki karşılığı; kamusal işlerde eşitlik, siyasal iktidarın meşruiyetinin halk iradesine dayanması, siyasal katılım ve çoğulculuk gibi demokrasiye özgü nitelikler ise, İslam'ın öğretileriyle çelişen bir unsur olduğunu söylemek mümkün değildir.⁸⁶⁰

O halde tekrar Câbirî'nin kılavuzluğuna ihtiyaç duyarak, Muaviye dönemiyle birlikte “yöneticiler ve askerlerden oluşan bir siyasal sınıf ile âlimler ve halktan oluşan bir sivil sınıf” ayrımı söz konusu edilmekteyse, İslam'ın tarihsel tecrübesinin kendine özgü bir “laiklik” anlayışının olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Câbirî'ye göre, modern siyasal düşüncede ve uygulamada laiklikle kastedilen şey, “âlimlerin, siyasal alanın dışına itilmesi” ve “askerlere, siyasal parti mensubu olma izninin verilmemesi” gibi konuları kapsamaktaysa, İslam'ın ilk 30 yıl haricindeki tarihsel tecrübesi, yani Muaviye'den bu yana geçen tarihsel kesit aralığında laiklik ve laik politikalar hayata geçirilmiştir.⁸⁶¹ Bu yüzden, İslami ilke ve değerler açısından demokrasiyle bağlantılı “laiklik” benzeri bir anlayışın kurumsallaşması bir içtihat meselesidir. Çünkü Câbirî'nin ifade ettiği gibi, İslam, hem din, hem de devlet olmakla birlikte, dinle ilgili koyduğu düzenlemelerin aynısını veya benzerini devlet ve siyasetle ilgili koymamıştır. Dolayısıyla, devlet ve siyasetle ilgili düzenlemeler Müslümanların içtihatlarına bırakılmıştır. Söz konusu içtihat, yönetim biçimi açısından, maslahat ilkesine dayalı bir meselenin çözümüyle ilgilidir.⁸⁶²

⁸⁵⁸ Câbirî, 2011, s.134. Din-siyaset ilişkisi ve laikliğin doğası hakkında etkileyici bir çalışma için bkz. Ahmet Arslan, s. 125-156.

⁸⁵⁹ Esposito, Sonn ve Voll, s. 25.

⁸⁶⁰ Gannuşi, 2015a, s. 146-147.

⁸⁶¹ Câbirî, 2014a, s. 64.

⁸⁶² Câbirî, İslam tarafından belirli bir yönetim biçimi ve yöntemi buyurulmuş olsaydı, “Sakife Toplantı”nda Peygamber'in halefi olacak kişi konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmayacağını, bizzat Raşid Halifeler döneminde halifenin seçimiyle ilgili farklı yöntemlerin benimsenmesine gerek duyulmayacağını ifade etmektedir. bkz. Câbirî, 2001, s. 455.

Öte yandan bir İslam toplumu için esas, demokratik ülkelerin gerçekleştirilmesi ise, bu içtihadı dayalı siyasal tartışma zemininin oluşturulmasına ve devletin, söz konusu tartışmada belirli bir dini görüşü benimsemek yerine tarafsız olmasına bağlıdır.⁸⁶³ Çünkü içtihat, İslam'ın siyasal yönünü belirleyen ve ona işlerlik kazandıran bir unsur olarak Müslümanlara düşünce özgürlüğü sağlama amacına matuftur.⁸⁶⁴ Bu bağlamda içtihat bir hak olarak Müslümanların, dünyevi herhangi bir otorite ya da kurum tarafından sınırlandırılmaksızın, kendi iradî tercihleriyle siyasal tutumlarını şekillendirmelerine katkı sağlayan özgürlük anlamına gelmektedir.

Böylelikle, bir İslam toplumunda devletin, herhangi bir dinsel görüşe dayanmadan müçtehitler arasında hakemlik rolünü benimsemesiyle birlikte, ortodoksluk iddiasına dayanan keyfî kararların önü alınmış olacaktır. İleri sürülen bu iddia, İslam siyasal tarihinin bir bakıma teşhisi anlamına gelmektedir. İslam toplumunun sivil üyeleri olan müçtehitler tarafından siyasal iktidarların keyfî kararlarına karşı muhalif duruş, 11. yüzyıldan itibaren Abbasilerin, devlet eliyle içtihat kapasitesini kapatmak için uğraş göstermesine neden olmuştur.⁸⁶⁵ Bu yüzden Bulaç, İslam dünyasında içtihat kapısının kapatılma uğraşını siyasal bir karar olarak değerlendirmekte ve siyasal iktidarın zorba yönetimine karşı herhangi bir muhalif duruşu engelleme amacına matuf olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁶⁶ Bu görüşün bir benzerini, modern dönem ulemasının devletle ve halkla olan finansal ilişkisi bağlamında ele alan Süruş, din adamlarının, devlet ya da halk tarafından maddi yardımlarla desteklenmesini eleştirmektedir. Çünkü bu olgusal gerçeklik, din adamlarının doğal müctehid olma kapasitelerini ortadan kaldırmakta, buna bağlı olarak Kur'an inancı yerine resmî ve popüler bir din anlayışını ortaya çıkarmaktadır.⁸⁶⁷

Kanaatimizce bu konu özelinde fiktif bir çıkarım yapmak mümkündür: İctihad kapısının devlet eliyle kapatılması yönündeki uğraşlar boşa çıkarılmış olsaydı, başka bir deyişle müçtehitler, siyasal iktidarların keyfî kararlarına karşı

⁸⁶³ Bulaç, İslam'ın öngördüğü siyasal düzenin, Batı siyasal deneyiminin ürünü olan demokrasiyi ve demokratik siyaseti aşan niteliklere sahip olduğunu ileri sürmektedir. O, İslam siyasal düzeninin ayırt edici niteliği olarak bütün Müslümanlara tanınan "ıctihat hakkı"na gönderme yapmaktadır. bkz. Bulaç, s. 37.

⁸⁶⁴ Rayyıs, s. 49.

⁸⁶⁵ Watt, 2001, s. 115.

⁸⁶⁶ Bulaç, s. 37.

⁸⁶⁷ Robin Wright, "Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation", *Journal Of Democracy*, Volume 7, No 2, s. 71

itirazlarını dile getirebilme sahasını şu veya bu şekilde muhafaza edebilselerdi; hükümdarlar, belirli bir dinsel görüş veya mezhep adı altında keyfi kararlar alma imkânına sahip olamayacaklardı. Böylelikle, Müslüman zihinlerdeki demokrasi algısı daha farklı bir boyutta tartışılabilecekti. Çünkü İslam’a özgü bir ilke olarak içtihat, ancak son yüzyıllarda, o da düşünsel boyutta cılız bir şekilde dile getirilmeye başlamışken, Batı’da aşağı yukarı 16. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan Reform hareketiyle birlikte, Kitab-ı Mukaddes’in hükümlerini anlamada ve yorumlamada kişisel hak talebi için mücadeleler başlamıştır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes’in okunup, yorumlanması Katolik Kilisesi’nin tekelinden çıkmış ve Batı toplumları, Hristiyan teolojisinin herhangi bir nüshasında rastlanılmayan “ıçtihat hakkı” sayesinde siyasal, toplumsal ve iktisadi gelişme göstermişlerdir. Bu yüzden güncel Batı siyasetinde demokrasi, farklı boyutlarda tartışılabilirken, Müslüman ülkelerde halen rüşeym halde bulunmakta ve modern dönemde siyasal katılım ve temsil bakımından ilk çağrıyı yapan burjuvanın siyasal talepleriyle benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda, içtihat hakkına ilişkin Rayyıs’ın şu tespiti dikkat çekicidir:

“Tüm alanlarda bir itici güç, bir doğurucu neden olarak işlev verici nitelikte bulunan bu düşünce özgürlüğünün (ıçtihat hakkı), elbette İslam tarihinin gelişme sürecinde de büyük etkisi olacaktır.”⁸⁶⁸

Rayyıs’ın bu pasajı, “İslam’ın, demokrasiyle sadece uyumlu olmadığını, ama aynı zamanda ikisinin birlikteliğinin kaçınılmaz” olduğunu ileri süren çağdaş İslam düşünürlerinden Süruş’un ele alacağımız İslami demokrasi anlayışı için hayati niteliktedir. Süruş’un, İslam dünyası için talep ettiği demokrasi iki temele dayanmaktadır: Birincisi, gerçek bir mümin olmanın yolu, kişinin herhangi bir üst otoriteden bağımsız olarak inanıp, inanmama özgürlüğüne sahip olmasına bağlıdır. Bu özgürlük, demokrasinin temelini teşkil eder. İkincisi ise doğrudan içtihat hakkı ile ilgilidir. Süruş, Kur’an metninin herhangi bir şekilde değişmeyeceğini belirtmekle birlikte, inananların yaşadığı döneme ve içinde bulunduğu şartlara göre dinsel anlayışın sürekli bir değişim halinde olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden, mekânsal ve zamansal açıdan total kapsayıcılık iddiasında bulunan, başka bir deyişle mutlak ve değişmez bir din yorumu bulunamaz. Çünkü dine anlam veren toplumsal faillerin; dinsel olanı anlaması ve yorumlaması spekülasyona ve sübjektif bir

⁸⁶⁸ Rayyıs, s. 50.

yönteme dayanmaktadır. Bu yüzden her inanan, kendi din anlayışına ve yorumuna bağlı olmak durumundadır.⁸⁶⁹

Öyleyse, İslam-demokrasi ilişkisi açısından dinsel metinler üzerinden yürütülen bir tartışmanın en nihayetinde ulaşacağı sonucun şu şekilde olması gerekir: Kur'an ve Sünnet, Müslümanları bağlayacak belirli bir yönetim biçimi hakkında düzenleyici bir hüküm ihtiva etmediği gibi, herhangi bir yönetim biçimini dışlayıcı bir hükmü de içerisinde barındırmamaktadır.⁸⁷⁰ Bu yüzden kimi müşkülpesent oryantalistlerin ileri sürdüğü, "İslam, özü, tözü ya da doğası gereği anti-demokratiktir" görüşü yersizdir.⁸⁷¹ Çünkü İslam ile demokrasinin karşılıklı olarak birbirlerini dışladıkları yönündeki iddia, İslam'ın dinsel metinleri aracılığıyla demokrasi dışında herhangi bir yönetim biçimini vaaz ettiği gibi bir anlamı ortaya çıkarmaktadır.

Fakat daha önceki sayfalarda da gösterdiğimiz ve tartıştığımız üzere, İslam'ın normatif karakterini belirleyen dinsel metinleri Kur'an'ın ve Sünnet'in yönetim biçimine ilişkin tutumu, bir tür suskunluktan ibarettir. Gannuşi, yönetim biçimine ilişkin bu suskunluğun giderilmesinin İslami yöntemini, âlimler tarafından⁸⁷² yapılacak içtihadı bağlamaktadır. Böylelikle, herhangi bir yönetim biçimi üzerinde halkın veya çoğunluğun onayını alan içtihadın kabulü muteberdir.⁸⁷³

Bununla birlikte, İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an her ne kadar bir siyaset, devlet ve yönetim bilimi gibi konuları ihtiva eden bir metin olmasa bile, İslam dünyasında söylem ve eylem düzeyinde siyasetle ilgilenen düşünürler temel referans noktası olarak Kur'an'ı tercih etmişler/etmektedirler.

Öyle ki, İslam'ın ilk dönemlerinden bu yana siyaset ve siyasetle ilgili olarak ortaya çıkan sorunların çözülmesi amacıyla oluşturulan mekanizmalara, yapılara ve uygulamalara dinsel içerikli delillerin getirilmesi sıklıkla karşılaşılan bir durum olagelmıştır. Bu durum, belirli bir zamansal ve mekânsal algı içerisinde üretilen bir

⁸⁶⁹ Wright, s. 69-70.

⁸⁷⁰ Câbirî, 2011, s. 107.

⁸⁷¹ Bayat, s. 34.

⁸⁷² Gannuşi, âlimleri, Allah'ın sözcüsü şeklinde değil, dinsel metinleri yorumlama kabiliyeti olan müçtehitler olarak görmektedir. Bu yüzden, âlimlerin içtihadı, bireysel ve toplumsal özgürlüğün kısıtlanmasına yol açamaz. Gannuşi, buradan hareketle Müslümanların seçme özgürlüğüne sahip olduğunu ve İslami referanslı bu özgürlüğün, demokrasiyle örtüşüğünü savunmaktadır. bkz. Gannuşi, 2015a, s. 72.

⁸⁷³ Gannuşi, 2015a, s. 127.

sistemin, dinsel içerikli delillerle desteklenmesi suretiyle İslami bir sistemi meydana getirdiği yönündeki epistemolojik yapıyı Müslüman zihinlerde inşa etmiştir.

Ne var ki, mevcut olduğu iddia edilen İslami siyasal bir modelin, modern siyasetin gündeme getirdiği meselelere yönelik çözümünün, ne olduğunu tespit etmek gerekir. Bu tespit bile doğrudan içtihat ilkesine işaret etmektedir. Bu bağlamda, İslam tarihi boyunca oluşan siyasal manzarayı göz ardı etmiş olsa bile, Rayyıs'ın İslam'ın ahlaksal-dinsel idealleri açısından aşağıdaki tespitine başvurulabilir:

“İslam kendi inananlarına kimi tartışması imkânsız, değişmeye ve değiştirmeye gelmez, donuklaşmış kalıplar biçiminde ayrıntılarına dek boyutları belirlenmiş bir hazır düzenleme sunup da onları buna zorlamamıştır. Batuluların dogma diye tanımladıkları ve Avrupa’da din görevlileri elinde bir silah olarak bulunan ve özgür düşüncenin öldürülmesinde kullanılan kalkınma sürecini köstekleyici bu unsur, İslam’da yoktur, olmamıştır. Hele siyasal alanda hiç mi hiç söz konusu değildir.”⁸⁷⁴

Böylelikle Rayyıs, İslami yönetime ilişkin hilafet meselesinin her ne kadar itikadî konuları inceleyen kalamî çalışmalarda ele alındığı kabul etse bile, bu mesele üzerine çalışma yapan düşünürlerin neredeyse tamamının konuyu kalam değil, fıkıh kapsamında ele aldığını belirtmektedir.⁸⁷⁵ Konunun fıkıh kapsamında ele alınmış olması, İslami yönetim itikadî değil, özgün koşullara tam bir bağımlılık içerisindeki içtihat ilkesinin temel alınması anlamına gelmektedir. O halde, İslam düşüncesinde demokrasinin düşünsel bağlamda tartışılması içtihat yapılacak bir entelektüel ortamının kurulmasına bağlıdır.

⁸⁷⁴ Rayyıs, s. 51.

⁸⁷⁵ Rayyıs, s. 51.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN İSLAMİ HAREKETLERDE DEMOKRASİ PRATİĞİ

1970’lerden bu yana İslami hareketlerin ve bu hareketlere gönül veren veya üyesi olanların kamusal alanda görünürlüğüne artması ve siyasal arenada yükselişi, pek çok Ortadoğu ülkesinin seküler-milliyetçi kurumlar ve pratiklerle örülü siyasal ve toplumsal manzarasının çeşitlenmesine yol açmıştır.⁸⁷⁶

Elbette bu çeşitlilik, kendine özgü alternatif bir siyasal ve toplumsal projeye sahip olan İslami hareketlerin, “anonim bir güç olan otoriter modern devlet”⁸⁷⁷ tarafından koşulsuz bir biçimde kabullenildikleri anlamına gelmemektedir. Örgütlendikleri toplumların özgül koşullarına bağlı olarak sivil toplumun geniş bir kısmını denetimi altına alan İslami hareketlerin gündemleştirdiği itirazlar, karşı çıkışlar ve öneriler, modern devletin seküler-milliyetçi söyleminin karşısına alternatif bir söylem olarak İslami söylemi çıkarmıştır.⁸⁷⁸

Ancak bu söylem sayesinde İslami hareketler, sivil toplumda örgütlenme ve halk kitlelerini seferber etme bakımından başarı sağlamış olsalar bile, onların siyasal iktidarı elde etme yönündeki genel talepleri, modern devlet tarafından hoş karşılanmamış; her defasında sivil toplumdaki örgütlenme ağlarının yıpratılmasına, siyasal sürecin içerisinde faaliyet göstermelerinin engellenmesine ve nihai olarak - eğer siyasal sistemin bir şekilde parçası olmuşlarsa- siyasal alandan tecrit edilmelerine neden olmuştur.⁸⁷⁹

Çalışmamızın bu bölümünde temel amacımız, İslami hareketlerin siyasal sistemin dışına itilme nedenlerinin sistematik bir çözümlemesini yapmaktan çok, İslam-demokrasi ilişkisini, Mısır İhvan’ı, Türkiye’deki Milli Görüş ve Tunus’taki Nahda Hareketi’nin siyasal pratiğinden hareketle tartışmaktır. Başka bir deyişle,

⁸⁷⁶ Esposito ve Voll, s. 9.

⁸⁷⁷ Arkoun, 1999, s. 116.

⁸⁷⁸ Kurtoğlu, s. 13.

⁸⁷⁹ Fawaz Gerges, “The Evolution of Islamist Movements”, *The Arab Spring*, ed. Clement Henry, Jang Ji-Hyang, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 137.

modern devlet tarafından siyasal alanda sahne almalarına müsaade edildiğinde, demokrasi konusunda nasıl bir sınav verdiklerini analiz etmeye çalışacağız. Bu tür bir girişimle ulaşmak istediğimiz amaç, 20. yüzyılın son çeyreğinden bu yana, İslam dünyasındaki en önemli siyasal gelişme olarak görülen ve siyasal iktidar için alternatif bir projeye ortaya çıkan İslami hareketlerin demokrasi pratiğini tahlil etmektir. Kanaatimizce bu alternatif proje, demokratik değerlerin ve kurumların, İslam'ın siyasal manifestosuyla bileşiminin hasılası olan İslam'ın kılavuzluğunda demokratik bir sistemi öngörmektedir.

Bu olgunun tespitini yaptıktan sonra söz konusu ülkelerin siyasal deneyimlerine odaklanarak, neden İslami hareketlerin siyasal alanda bu denli etkili olduğunun cevap aranması gerekir. Bu sorunun en yalın cevabı, Müslüman zihnin total bir şekilde siyasallaşması ile İslami canlanma arasındaki kaynaşmadır. Bu kaynaşma, başka bir deyişle ikisi arasındaki örtüşmenin beş temel unsur üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir: i) Milliyetçi seküler elitin başarısızlığı, ii) Siyasal katılım eksikliği, iii) Küçük burjuva krizi, iv) Petro-Dolarlar ve adil olmayan iktisadi büyüme ve v) Kültürel Erozyon.⁸⁸⁰

Belirtmek gerekir ki, bizim buradaki amacımız bu beş temel unsuru sırasıyla incelemek değil, çalışmanın bağlamına uygun olarak bu unsurların yaratmış olduğu sürecin analizinden yola çıkarak İslami hareketlerin demokrasi pratiğine odaklanmak olacaktır. Çünkü arzulanan hedef Müslüman zihnin siyasallaşması ile İslami canlanma arasındaki örtüşmenin detaylı ve eksiksiz bir analizini ortaya koymak değil,⁸⁸¹ tam aksine bu örtüşmeye doğrudan ya da dolaylı katkısı bulunan İslami hareketlerin, inanç dereceleri farklı olmakla birlikte İslam'a yönelimli halk kitlelerini mobilize ederek, siyasal alana hangi araçlar yardımıyla kanalize ettiğini resmetmektir.

Elbette bu hedefe ulaşabilme noktasında yukarıda sıralanan hususların muazzam katkısı olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Çünkü eğer modern devlet kendi iktidarını, Gramsciyen deyişle sivil toplumda hegemonikleştirebilse, yani meşrulaştırabilseydi, halk kitleleriyle iktidarı arasında bir iletişim kurabilecek, sivil toplumun derinliklerinden yükselen itirazlarla ve karşı çıkışlarla, bu itiraz ve karşı

⁸⁸⁰ Sayyid, s. 67-72.

⁸⁸¹ Esposito ve Voll, s. 9.

çıkışları bünyesinde toplayarak, alternatif bir toplumsal ve siyasal projeyi takdim eden İslami hareketlerin meydan okumasıyla karşılaşmayacaktı. Bu yüzden yukarıda sıralanan unsurlar, Müslüman zihnin siyasallaşması ile İslami canlanma arasındaki örtüşmeyi kavrayabilme ve İslam-demokrasi ilişkisinde İslami hareketlerin mihenk taşı konumunu kavrama açısından ayrıcalıklı yere sahiptirler.

Kuşkusuz küresel düzeyde otoriter rejimlerinin baskısından kurtulma amacıyla uğraş gösteren halk kitleleri, modern siyasal ideolojiler çerçevesinde yeni bir siyasal düzen ve sistem talebinde bulunurlarken, benzer rejimlerden hoşnutsuzluğunu gündemleştiren Müslümanlar çareyi “çözüm İslam’da” sloganıyla popülerleşen ilkede bulmuşlardı.⁸⁸² İslam ülkelerinde siyasal manzaranın bu şekilde ortaya çıkması ziyadesiyle ilginçtir. Çünkü otoriter rejimlerin “hegemonyasız” milliyetçi söyleminin çözülmesi, başka bir deyişle derinlerde gizlenen hegemonik krizin yüzeye yansması sonucunda muhtelif hareketlerin ve siyasal alternatiflerin artışına imkân sağlaması beklenmektedir.⁸⁸³

Ne var ki 20. yüzyılın son çeyreğinde İslam ülkelerinde, eski rejimlerin hegemonik krizi, alternatif tek bir siyasal ve ideolojik güç olarak İslam’ı gündeme getirmiştir. Bu olgu, İslam’ın din, kültür, medeniyet, ahlaksal kod gibi mevcut tanımlanmalarına, siyasal ve ideolojik olarak nitelenen özelliklerin de eklenmesine ya da bu ikisinin İslam’da aranmasına sebebiyet vermiştir. Esasen bu anlayış, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları sonrası entelektüellerin ve siyasetçilerin bir din, hayat tarzı ve siyasal sistem olarak İslam’a yüklenen ve birbirine karşıtlık içeren bakış açılarından hareketle rahatlıkla takip edilebilir.

Sosyo-politik sahada dinsel canlanma hareketleri açısından belirlenen tarih 1970’leri işaret etmesine karşılık,⁸⁸⁴ örgütlü ve sistematik bir programa sahip olan İslami hareketlerin filizlenmesi 1930’lardan başlayarak “modern dönüşüm” sarmalı içerisinde yer almıştır. İslami hareketlerin siyasal iktidara talip olmaları, Roy’un iddia ettiği gibi “siyasal İslam’ın iflâsı”⁸⁸⁵ tezini değil, aksine İslami hareketlerin modern siyasal düzlem içerisinde kendilerine yer bulmalarına ve sisteme entegre

⁸⁸² Kurtoğlu, s. 13.

⁸⁸³ Sayyid, s. 139-143.

⁸⁸⁴ Esposito ve Voll, s. 9.

⁸⁸⁵ Bu konuyla ilgili olarak Roy’un daha evvel andığımız çalışmasının bir bütün olarak okunmasını tavsiye ediyoruz.

olmalarına tanıklık etmiş ve etmeye devam etmektedir.⁸⁸⁶ Zira siyasal İslam olarak adlandırılan İslami ilke ve değerlerden mülhem siyasal söylem, miadını doldurmuş bir proje olmaktan öte, siyasal alanının değişen koşullarına göre kabuk değiştirebilme gücünü gösteren bir olguya işaret etmektedirler. Bu olgu, Batı-merkezci modernleşme hareketine karşı tarihi-içtimai koşulların gerekliliği olarak zuhur etmiştir.

Tarihi-içtimai koşullardan kasıt şudur: İslami miras ve değerler ile şekillenmiş olan geleneksel İslam dünyasının siyasal, toplumsal, iktisadi, dinsel ve kültürel alanda sözcülüğünü yapan ulema sınıfının, modernite mührü taşıyan değerlere karşı alternatif bir değer sistemi üretememiş olması, yeni bir sınıfın öncülüğünü zaruri hale getirmiştir. Bu metinde sıklıkla kullanıldığı gibi bu yeni “öncü sınıf” modernist düşünürlerdi.

Ulema sınıfının yerini alan modernist düşünürlerin de Batı-merkezci modernleşmeye karşı dört başı mamur, alternatif bir değer sistemi bulunmamaktaydı. Ne var ki, bu düşünürler “modern koşulların” doğurduğu fikrî ve felsefî altyapıyı toptan bir şekilde reddetmek yerine, bu altyapıya İslami bir tonlama ekleyerek, Müslüman zihni modern çağın gereklerine göre hazırlama gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu yüzden modernist düşünürlerin temellerini attığı İslam’ın ideolojik yönlerinin ortaya çıkarılması ve bu anlayıştan esinlenerek teşekkül eden İslami hareketler bir taraftan Batı-merkezci modernleşme anlayışına karşı bir tepki olarak doğmuşlarsa, öte taraftan da modernleşmenin her alanda olduğu gibi siyasal alana da taşımış olduğu modern paradigmalardan ziyadesiyle etkilenmiştir.

Mamafih gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta ulema sınıfının, dünyevi alanı ilgilendiren değişim ve dönüşümlerle ilgili tamamen sessiz kalmadığı gerçeğidir. Mesela ulema ile modernistler arasında alevlenen hilafetin ilgası ve akabindeki İslami yönetim biçiminin tayin edilmesi hususundaki tartışma, aktüel politika alanında vukuu muhtemel değişiklikleri uzun süre önleyen birinci grubun başarısı olarak okunabilir. Ancak İnyet’in şu tespitinin aktarılması gerekmektedir: İslami modernist ekolün takip eden nesilleri artan oranlı bir şekilde Batı fikri kalıplarından devşirilmiş değerleri kullanmaya yönelecektir.⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ Gerges, s. 138.

⁸⁸⁷ İnyet, 2008, s. 109-110.

Modernleşme anlayışı hasebiyle mevcut sistemin çerçevesinde kümelenmek zorunda kalan toplumsal blokların somut ifadesi olarak ortaya çıkan İhvan, Milli Görüş ve Nahda gibi İslami hareketler, devlet-dışı aktörler olmak yerine, sivil alanda örgütlemeyi başardıkları ülkelerde, İslami ilke ve değerlere bağlı halk kitlelerini mobilize ederek, mevcut siyasal sisteme kanalize edebilme başarısını göstermişlerdir.

Bu hareketlerin her birinin farklı siyasal, tarihi-içtimai değişim ve gelişim sürecine sahip oldukları kabul edilmekle birlikte, birtakım ortak özelliklerinin bulunduğu belirtilmesi gerekmektedir. İlk bu hareketler, toplumsal alanda bir gençlik kulübü veya hayır kurumu olarak örgütlenmişlerdir. İkinci ortak özellikleri, bu hareketlerin lider ve üye kadrosunun ekseriyeti yeni kentleşmiş ve Batı tipi eğitim almış kişilerden oluşmaktadır.⁸⁸⁸ İslami hareketlerin üçüncü ortak özelliği, Batı-merkezci modernleşme anlayışından etkilenen seküler-milliyetçi grup karşısında İslami kimliği dile getirme ve muhafaza etme gayreti içerisinde olmalarıdır. Bir dördüncü ortak, konumuz açısından en önemli, özellik ise bu hareketlerin faaliyet gösterdikleri ülkelerdeki siyasal iktidara, demokratik yöntemler aracılığıyla talip olmalarıdır.⁸⁸⁹ Aslında burada, İslami hareketleri inceleyen akademisyen ve entelektüellerin ortaklaşa kabul ettikleri şu görüşü paylaşabiliriz: Siyasal sürece katılım olanağı İslami hareketler üzerinde yumuşatıcı; dışlama ve baskı ise radikalleştirici bir etkiye sahiptir.

Esasen, kovuşturma, soruşturma ve mahkemeler tarafından illegal ilan edilme hemen bütün İslami hareketlerin ortak kaderidir. İslami hareketlerin siyasal sisteme entegre olma ve temsil edilme uğraşı pek çok defa “gizli gündeme” sahip oldukları iddia edilerek,⁸⁹⁰ ötekileştirilmelerine ve siyasal sürecin dışına itilmelerine neden olmuştur. Bu “gizli gündem” iddiası, İslami hareketlerin demokrasiyi, İslam devleti kurma amacı için geçici bir araç olarak kullandıkları yönündeki aşırı basite indirgemeci varsayıma dayanmaktadır. Ne var ki, İslami referansla üstün tarihsel sentezi içine alan Hegelyen bir okuma yapmak gerekirse, demokrasi, İslami hareketlerin, “İslam Devleti İdeali”ne doğru yürüdüğü yolda sadece tarihsel bir ara durak şeklinde değerlendirilemez. Belli başlı İslami hareketler, İslam devletini kurma

⁸⁸⁸ Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 27.

⁸⁸⁹ Esposito ve Voll, s. 28.

⁸⁹⁰ Göle, 2011, s. 62.

idealini canlı tutsalar bile, nominal olarak hilafet şeklinde adlandırılan Ortaçağ otokrasilerini canlandırma düşüncesini benimsememektedirler.

Öyleyse, laik güç odakları ile İslami hareketler arasında potansiyel bir çatışma olduğu yönündeki yaygın kanaati dile getirebiliriz. Buna bağlı olarak da, İslam ülkelerinde laiklik ile demokrasi arasında cereyan eden şiddetli bir gerilim bulunduğunu ekleyebiliriz.⁸⁹¹ Bu gerilim nedeniyle söz konusu ettiğimiz İslami hareketler ya laiklik ilkesini -son zamanlarda özellikle Nahda ve Milli Görüş'ün kısmen siyasal uzantısı olarak gördüğümüz Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) laiklik ilkesi konusunda olumlu açıklamaları olsa da- hiç gündeme almamışlar ya da laiklik ile demokrasi arasında ontolojik-simbiyotik bir ilişki kurulmasına karşı çıkmışlardır. Özellikle bu ikinci seçeneğe karşı çıkışın nedeni, İslam'ın hem manevi hem de maddi hayatı düzenleme iddiasında olan kapsamlı bir sistem olduğu inancına dayanmaktadır. Bu yüzden, dinsel olanın, siyasal olandan soyutlanması olarak düşünülen laiklik, İslami hareketler nezdinde pek de muteber bir ilke olmamıştır.

Bu noktada son olarak çok önemli bir hatırlatma yapmamız gerekmektedir. Çalışmamızın geneline de hâkim olacak bir şekilde, İslam ile demokrasinin uyumlu olup olmadığı meselesi hakkında tercihimizi, hep birinci şıktan yana kullandık. Şimdi bu bölümde ele alacağımız İslami hareketlerin demokrasi pratiğinde göze çarpan başarısızlıklarını, İslam'ın öğretilerine ve özelliklerine dayandırmadan değerlendirmemiz daha doğru olacaktır. Çünkü bu hareketlerin ne ölçüde demokratik oldukları konusunu değerlendirirken bir din olarak İslam'ın öğretisi ve özelliklerinden çok, incelediğimiz hareketin içinde var olma mücadelesi verdiği toplumun siyasal kültüründeki demokratik nitelikler belirleyici olmuştur. Daha açık bir ifadeyle, tarihsel süreç içerisinde Türkiye dışında demokrasinin kayda değer bir gelişme göstermediği Mısır ve Tunus'ta, söz konusu edeceğimiz iki hareketin de demokratik siyaset konusunda ne denli aciz kaldıkları ortaya çıkacaktır. Buna rağmen, her iki ülkenin otoriter rejimleri seçim siyaseti temeline dayanan demokrasiye izin verdiklerinde, bu iki hareketin seçimlerde görece başarılar elde ettiklerini not etmeliyiz. Bu yüzden, incelediğimiz hareketlerin demokrasiyi anlama ve algılama tarzları dinsel öğretilerden ziyade, faaliyet gösterdikleri toplumun siyasal, kültürel ve tarihsel etkenlerine bağlıdır.

⁸⁹¹ Göle, 2011, s. 63.

3.1.İHVAN (MÜSLÜMAN KARDEŞLER) HAREKETİ

Entelektüel alanda Afgani, Abduh ve Rıza'nın geliştirmiş oldukları farklı tema ve muhteva ile şekillenen ıslahatçılık akımının aktüel siyasal alandaki en önemli takipçisi olarak Hasan el-Benna⁸⁹² ve onun kurduğu İhvan hareketi göze çarpmaktadır.⁸⁹³ Hanefi'ye göre, İhvan, Afgani'nin hem harici Batı sömürgeciliğine hem de dâhili iç çöküşe ve siyasal istibdada karşı güçlü bir şekilde başlattığı dinsel, toplumsal ve siyasal alanları kapsayan ıslahat projesini hayata geçirmek amacıyla kitlesel bir devrim yapmak üzere kurulmuştur.⁸⁹⁴

Hanefi'nin dikkat çektiği hususların altını çizen Ramazan, İhvan'ın "halkı eğitmek ve Mısır'ı sömürge yönetiminden kurtarmak" amacıyla birbirine doğrudan eklemlenen bu iki faaliyeti eş zamanlı olarak yürütmek amacıyla kurulduğunu ifade etmektedir.⁸⁹⁵ Heterojen bir cephe görüntüsü veren İhvan, Mısır, Suriye, İran, Pakistan, Endonezya ve Malezya gibi Müslümanların çoğunlukta yaşadığı ülkelerde geniş bir sosyolojik tabana sahip olma başarısı göstermiştir.⁸⁹⁶ İhvan hareketinin ideolojisi, eylem sahası bulduğu ülkelerin kendi iç dinamiklerine göre değişmekte, buna bağlı olarak da renkli bir doku ihtiva etmektedir.⁸⁹⁷

Bu çalışma kapsamında İhvan hareketinin zuhur ettiği ülke olan Mısır'a yönelik geliştirdiği siyasal eylemlere bağlı olarak demokrasi pratiği ele alınacaktır. Bilindiği üzere, Mısır İhvan'ı diğer ülkelerde faaliyet gösteren tüm Müslüman Kardeşler'in kılavuzu konumundadır. Hareket'in kurucu kolu olan Mısır İhvan'ında alınan kararların tüm Müslüman Kardeşler üzerinde bağlayıcı olması, kurucu kola tarihsel bir meşruiyet katmaktadır.⁸⁹⁸ Bu yüzden, Mısır İhvan'ının muhalefet ve 2010'lu yıllardaki halk ayaklanmalarından sonra kazandığı iktidar yılları boyunca göstermiş olduğu demokrasi pratiği Müslüman Kardeşler özelinde evrensel bir mahiyete sahiptir.

⁸⁹² El-Benna'nın inanç konusunda vahiy ile birlikte akla yüklediği sorumluluğun Abduh etkisi taşıdığını ileri süren bir iddia için bkz. Ganim, s. 151.

⁸⁹³ İnanet, 2008, s. 134.

⁸⁹⁴ Hanefi, 2016, s. 35.

⁸⁹⁵ Ramazan, 2005, s. 207.

⁸⁹⁶ Zubaida, s. 95.

⁸⁹⁷ Esposito ve Voll, s. 265.

⁸⁹⁸ Alison Pargeter, *Müslüman Kardeşler: Muhalefetten İktidara*, çev. Semih Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 13.

İhvan ile ilgili olarak belirtilmesi gereken ilk husus modern İslami hareketler arasında en eski ve köklü kitle hareketi olmasıdır.⁸⁹⁹ Bu bağlamda Esposito ve Voll, Kuzey Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya kadar İslam dünyasındaki hemen neredeyse tüm İslami hareketlerin, İhvan'ın ideolojik ve örgütsel modelini örnek aldığını iddia etmektedir.⁹⁰⁰

İhvan toplumsal, kültürel ve eğitsel bir hareket olarak 1928 tarihinde Afgani ve Abduh'un görüşlerinden dolayı, Rıza'nın görüşlerinden ise doğrudan etkilenen Hasan el-Benna tarafından kurulmuştur.⁹⁰¹ Daha kapsamlı bir tanımlamayla İhvan, İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığına çözüm üretme gayreti içerisinde olan Afgani, Abduh ve Rıza'nın ıslahatçı ekol geleneği içerisinde doğmuştur.⁹⁰² Esas itibarıyla eğitsel, kültürel ve dinsel bir hareket olarak kurulan İhvan, Mısır'a özgü siyasal koşulların bir sonucu olarak siyasal bir rol üstlenmeye başlamış, 1930'lu yıllarda siyaseten aktif hale gelmiş, 1950'li yıllardan itibaren de en güçlü muhalefet akımı olmuştur.⁹⁰³

Bu tarihten sonra, dönemselsel gelişmelere bağlı olarak Seyyid Kutub'un görüşlerinden etkilenen İhvan'ın bazı kolları şiddeti bir araç olarak kullanmaya eğilimli olsalar da,⁹⁰⁴ bu durumu tetikleyen iç ve dış etkenler olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmamız gerekir. Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda İhvan'ı en güçlü muhalefet akımı olarak kendi siyasal iktidarlarına potansiyel bir tehdit olarak gören Nasır ve Sedat rejimlerinin uyguladığı baskı politikalarına cevaben İhvan'ın bazı kolları giderek radikalleşmiştir.⁹⁰⁵ Ayrıca İhvan geniş sosyolojik tabanı dolayısıyla muhtelif görüşten üyelere sahip bir hareket olduğu için şiddet eylemlerini bütün bir örgütü kapsayacak şekilde genelleştirmek haksız ve yersiz bir yargılama olacaktır.⁹⁰⁶ Dolayısıyla, biz Mısır İhvanı'nın yukarıdaki gerekçelerden dolayı radikalleşerek, şiddeti bir araç ve çözüm olarak gören üyelerini değil, kurucu

⁸⁹⁹ Bayat, s. 75-76.

⁹⁰⁰ Esposito ve Voll, s. 265.

⁹⁰¹ Bayat, s. 78.

⁹⁰² Zubaida, s. 91.

⁹⁰³ Lapidus, s. 113.

⁹⁰⁴ Hemen not edelim ki, henüz Seyyid Kutub İhvan'ın bir üyesi olmadan önce de, 1939 yılında gerçekleştirilen beşinci Kongre'de, El-Benna'nın eğitimi temel alan ıslahatlarından hoşnut olmayan genç bir grubun Hareket'ten ayrılarak, şiddete başvurmayı gerekli görmekteydiler. Kendilerine "Genç Mısırlılar" adını veren bu grup bir an önce eylemde bulunulması gerektiğini düşünmekteydiler. bkz. Ramazan, 2005, s. 218.

⁹⁰⁵ Esposito ve Voll, s. 266-270.

⁹⁰⁶ İhvan'ın kendi içerisinde *de facto* bir şekilde iki farklı kanada ayrılmasıyla ilgili olarak bkz. Bayat, s. 84.

liderin öğretilerine bağlı kalmayı sürdüren mutedil üyeleri üzerinden İhvan ve buna bağlı olarak demokratik siyaset okuması gerçekleştireceğiz.

İlk olarak, İhvan'ın demokrasiye yönelik tutumunun ulusal ve ulus ötesi gelişmelere bağlı olarak değişiklik gösterdiğini belirtmeliyiz.⁹⁰⁷ Daha sonra göreceğimiz üzere, kuruluşunu takip eden on yıl içinde eğitsel, kültürel ve dinsel bir topluluk olmanın yanı sıra, siyasal bir organizasyona da dönüşen İhvan'ın demokrasiye yönelik tutumu üzerinde Soğuk Savaş yılları ayrı bir önem arz etmektedir.⁹⁰⁸ İhvan, bu yıllar boyunca İslam dünyasının, bireyciliğin, sekülerizmin, modernizmin ve materyalizmin mührünü taşıdığını düşündüğü kapitalist Batı ile otoriter ve totaliter bir sistem olarak tanımlanan komünist, ateist Doğu arasına sıkıştığını düşünmekteydi.⁹⁰⁹

Birbirine alternatif olarak kurgulanan her iki sistemin de sonuçta başarısızlığa mahkûm olacağını düşünen İhvan açısından alternatif İslami düzendi.⁹¹⁰ Birazdan El-Benna'nın görüşlerini ele alırken, inceleyeceğimiz üzere, İhvan'ın İslami düzen anlayışı doğrudan bir demokrasi karşıtlığı anlamına gelmemekteydi. Tam aksine, İhvan'ın kurucu lideri ve ilk halefleri, temsili yönetim ve siyasal katılım ilkelerini kabul etmekteydiler. Karşı çıktıkları ve eleştiri oklarını yönelttikleri nokta İslam'a yabancı olan iki farklı sistemin ideolojik etkisini taşıyan demokrasiydi. Çünkü İhvan açısından hem Batı hem de Doğu siyasal sistemi kendi içinde siyasal katılım sistemine sahip alternatif demokrasiler olarak kendini tanımlamakla birlikte, İslami düzene yabancıydılar. Özellikle evrensel kabul edilen, dolayısıyla rol model olarak gösterilen çok partili Batı demokrasisi, İslam'a yabancı olan toplumsal bölünmeye neden olan hizipleşme anlamına gelmekteydi.⁹¹¹

İkinci olarak, İhvan'ın seçim siyasetine gösterdiği ilginin kristalize edilmesi gereklidir. Özellikle kristalize edilmesi gereken nokta, başta İhvan olmak üzere, Milli Görüş ve Nahda'da göreceğimiz gibi, demokratik siyasetin, bir amacın aracı olarak görülmesi meselesiyle ilgilidir. İhvan, siyasal sürece katılımı ve mecliste kürsü elde

⁹⁰⁷ Esposito ve Voll, s. 274.

⁹⁰⁸ Lapidus, s. 114.

⁹⁰⁹ Richard Paul Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford, 1969, s. 228.

⁹¹⁰ Zubaida, s. 93.

⁹¹¹ Osman, 1991, s. 24.

etmeyi “dava”ya hizmet açısından en uygun araç olarak görmeye meyyaldi.⁹¹² Toplumsal alandaki örgütsel kabiliyeti ve tebliğ yöntemi aracılığıyla kendini meclise taşıyan ve 1990’ların başında siyasal açıdan en etkili muhalif aktörü haline dönüşen İhvan’ın,⁹¹³ seçim siyasetine katılma konusunda gösterdiği arzu, “dava”nın resmî mercilere iletilmesi amacına matuftu. El-Benna’nın katılmaya karar verdiği seçimlerden sonra kendisine diğer İslami kuruluşlardan ve Hareket’in bazı üyelerinden gösterilen tepkiyi karşılarken, meclis kürsüsünü İslami mücadeleyi yürütmek için başvurulan bir araç olarak görmesi bu yüzdendir. Kısacası, İhvan açısından siyasal katılım ve mecliste kürsü edinmek olarak anlaşılan demokrasi, hem siyasal iktidarı eleştirme hem de İslami mücadeleyi yürütme amacıyla başvurulması gereken bir araçtır.

O halde, İhvan’ın demokrasinin temsili yönetim ve siyasal katılım gibi temeli sayılabilecek ilkelerine karşı olmadığını, ancak İslam’a yabancı ideolojilerin etkisi altında kalan demokrasi anlayışına ve Batı’nın çok partili demokrasisine karşı olduğu söyleyebiliriz.⁹¹⁴ El-Benna ve ilk halefleri çok partili siyasete yönelik tutumlarını kristalize etmiş olsalar da, Mısır’ın çok partili siyasal sürecinin dışında kalmayı tercih etmedikleri bilinen bir vakiadır. Bizzat El-Benna’nın kendisi iki defa seçimlere bağımsız aday olarak katılmaya karar vermiştir. Daha sonraki yıllarda da, İhvan - Arap Baharı’na kadar- siyasal bir parti olarak resmen tanınmamış olsa da, dönemin siyasal iktidarı izin verdiği sürece diğer siyasal partilerle ittifak kurarak, mecliste yer almıştır.

Bu yüzden, biz, bu çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesine denk düşecek bir şekilde İhvan’ın, örgütlenme ve halk kitlelerini mobilize edebilme kabiliyetine koşut olarak Mısır’ın sınırlı demokrasisinin sınırları içerisindeki seçim başarısına odaklanmayı uygun gördük. Elbette İhvan’ın seçim başarısından söz ederken, Hareket’in Mısır devleti tarafından maruz kaldığı baskıyı ve yarım asır boyunca resmî olarak tanınmamış olduğu gerçeğini göz ardı etmeyeceğiz. Ancak ülke genelinde oluşturduğu geniş toplumsal taban ve ülkenin meslek birlikleriyle kurduğu organik bağ, siyasal bir partiye sahip olmadan bağımsız adaylar aracılığıyla

⁹¹² Esposito ve Voll, s. 275.

⁹¹³ Bayat, s. 239.

⁹¹⁴ Osman, 1991, s. 24.

mecliste yer almasına ve siyaset sahnesinde varlığını hissettirmesine yardımcı olmuştur.

Bu odak noktasından hareketle İhvan Hareketi'nin örgütlenme ve toplumsal taban oluşturma ve tabanın niteliği resmedilmeye çalışılacaktır. Çünkü pek çok İslami hareket gibi İhvan'ın da siyasal başarısının ardında yatan neden tek bir unsura, İslam'ın bütünleştirici ideolojik yönüne bağlanamaz. İhvan'a gösterilen teveccühün kökeninde Mısır hükümetlerinin ve geleneksel cemaat otoritelerinin, toplumsal, iktisadi ve demografik sorunlarla başa çıkma başarısızlığının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu bağlamda genel olarak Ortadoğu siyasetinde İslami hareketlerin yükselişini Zubaida şu şekilde açıklamaktadır:

“Şeyh ve ekâbir gibi cemaat otoriteleri yerleşim yerlerindeki toplumsal farklılaşmanın bir parçası olarak yoksullardan ayrıldılar. İktidar partileri ve yerel yöneticilerin siyasal himayesi de, en çok kayırılan orta sınıf kesimlerinin dar ölçeğinin ötesine ulaşamaz. İslami grupların kendi otoritelerini ve disiplinlerini kabul ettirmek için girdikleri yer işte bu iktidar ve örgütlenme boşluğudur.”⁹¹⁵

Pek çok İslami hareket gibi İhvan da, ulusal ve yerel düzeyde iktidar sahibi siyasal ve cemaat yapılarının etkisi altına al(a)madığı toplumsal blokları örgütleyerek, toplumsal alanda meşruiyet kazanmış ve hegemonik bir güç haline gelmiştir. Tarık Ramazan'ın hatırlattığı üzere, Hareket'i geniş bir sosyolojik taban üzerine kurma ve bu tabandan hareketle bir kamuoyu oluşturma düşüncesi,⁹¹⁶ İhvan'ın zamanla siyasal meseleleri gündemine almasıyla sonuçlanacaktı. Tebliğ ve örgütsel faaliyeti aracılığıyla sivil alanın geniş bir kısmını siyasal iktidarın denetiminden söküp alan İhvan yürüttüğü alternatif camiler, okullar, yardım dernekleri, kadın ve öğrenci dernekleri ile hissedilir derecede siyasal nüfuza çoktan sahip olmuştu.⁹¹⁷ Özellikle kuruluşunun ilk yıllarından itibaren İhvan'ın toplumsal felsefesinin temelini oluşturan genel bir ilke olarak sosyolojik tabanın desteğini alıp, buradan hareketle El-Benna'nın deyişiyle “dava”nın dinamiklerini belirlemek siyasal olana ilgi duymayı gerekli hale getirmiştir. Böylelikle dönemin siyasal rejimine meydan okuyabilmek adına daima olabildiğince geniş bir toplumsal tabana ihtiyaç

⁹¹⁵ Zubaida, s. 17.

⁹¹⁶ Ramazan, 2005, s. 210.

⁹¹⁷ Bayat, s. 240.

duyan İhvan, tüm toplumsal blokları kapsayan bir slogan olarak “çözüm İslam”da ilkesini tercih etmiştir.⁹¹⁸ İhvan açısından İslam, birbirinden farklı toplumsal blokları birleştiren bir üst-kimlik oluşturma amacına matuf olmakla birlikte, arzulanan siyasal modelin temelini oluşturmaktaydı. Bununla birlikte, İhvan örgütlenme ağını sosyolojik tabanda genişletmesine denk düşen bir biçimde siyasal alanda önemli başarılar elde etmekteydi.

Tabii burada İhvan’ın kuruluşundan bu yana takip ettiği stratejinin de büyük önemi bulunmaktadır. Toplumsal ve siyasal muhalefeti temsil ettiği yıllarda Mısır’daki otoriter siyasal rejimleri tarafından maruz kaldığı baskıya rağmen, İhvan’ın siyasal alanı -kitle desteğini arkasına alarak- aşağıdan yukarı strateji ile dönüştürmeye çalışması son derece etkili olmuştur.⁹¹⁹ Her ne kadar hileli olduğu bilinen bir “sır” olan seçimlerde İhvan bir türlü toplumsal karşılığına tekabül eden sonuçları elde edemese de, kazanmış olduğu örgütsel deneyim 2010’lu yılların başında vuku bulan halk ayaklanmaları sonucu düzenlenen cumhurbaşkanlığı seçimlerinde desteklediği adayın kazanmasına vesile olmuştur. İhvan’ın belirlediği siyasal niteliğe sahip bu stratejiyi anlayabilmenin yolu kurucu liderin siyasal olan ile ilişkisini ele almaktan geçmektedir.

3.1.1. Hasan el-Benna: Siyasal Partisiz Siyasal Düzen Tasavvuru

Çalışmamızın bu son bölümünde inceleyeceğimiz diğer iki İslami hareket örneğinde olduğu gibi, İhvan özelinde de, hareketin sürükleyici gücü olan liderin şahsı ve düşünceleri, hareketin önceliklerinin belirlenmesinde kaçınılmaz bir şekilde belirleyici olmuştur.⁹²⁰ Bu yüzden, İhvan’ın iktidarla, en geniş ifadeyle siyasal olanla kurduğu ilişkinin tayin, tespit ve tahlil edilmesi noktasında, ilk olarak kurucu liderin siyasal olana ilişkin düşüncelerinin ve deneyimlerinin ele alınması gerekecektir. Böylelikle, hem İhvan’ın siyasal olana ilişkin yaklaşımını hem de buna bağlı olarak demokrasi ve demokratik siyasete ilişkin tahayyül ve tasavvurlarını anlamlandırabileceğiz.

⁹¹⁸ Zubaida, s. 95.

⁹¹⁹ Bayat, s. 76.

⁹²⁰ Her ne kadar El-Benna’nın İhvan’ın ilke, değer, taktik ve stratejileri üzerinde günümüze dek süren otoritesi olduğu inkâr edilemese de, Hareket’in elde ettiği pozisyon El-Benna’nın orijinal vizyonunun ötesindedir. Bu yorum için bkz. Kamran Bokhari and Farid Sensai, *Political Islam in the Age of Democratization*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 49.

Ganim “Hasan el-Benna’nın Siyasi Düşüncesi” adlı eserinin başlangıç bölümünde, El-Benna’nın ümmetin varlığını ortadan kaldırmayı amaçladığını düşündüğü Batıcı akıma⁹²¹ karşı ümmetin birliğini güçlendirmek ve bu akım tarafından ümmetin toplumsal ve siyasi düşünce hayatında oluşturulan çatlakları tamir etme zorunluluğunu ilk elden hissettiğini ifade etmektedir.⁹²² El-Benna’nın hissettiği bu zorunluluk, Ganim’in ifade ettiği üzere, onun siyasi olana yaklaşımında ve çerçevesini belirleme noktasında referans teşkil etmiştir. En yalın ifadeyle, ümmetin birliği anlayışı, El-Benna’nın tüm düşünce dünyasını olduğu gibi, siyasi düşüncesini de doğrudan etkilemektedir.⁹²³

Bilindiği üzere, 1923’ten Hür Subaylar’ın iktidarı ele geçirdiği 1952 yılına kadar, siyasi iktidar tarafından 30 yıl boyunca rejimin siyasi ideolojisi olarak ilan edilen liberalizm, entelektüel alanda düşünce ve ifade özgürlüğünün teminatı olarak geniş bir “özgürlük” alanı oluşturmuş olsa da, siyasi destopluğu ve siyasi partiler arasında iktidarı ele geçirme hırsını körüklemeye de başat faktör olmuştur.⁹²⁴ Bu 30 yıllık süreçte, siyasi destopluğun kurumsallaşması ve partizan duyguların artan oranlı bir şekilde sürdürülmesi neticesinde zaten hâlihazırda büyük bir sorun olarak Mısır toplumunun yüzleşmek zorunda kaldığı toplumsal çözülmenin hızı artmış, El-Benna’nın ifade ettiği tarzda söylemek gerekirse “ümmetin birliği kuralı” tahrip edilmiştir.⁹²⁵

Dahası, İslam ile Batı arasında yaklaşık yüzyılı aşkın süredir devam eden hangisinin ilke ve değerlerinin dünyevi hayata şekil vermesi gerektiği yönündeki tartışmanın, zamanla “eski ile yeni” arasındaki mücadele şeklinde kutuplaştırıcı bir söylem türüne hapsedilmesi ve buna bağlı olarak siyasi aidiyet sorunsalı toplumsal çözülmeyi ve bloklamayı daha da perçinlemiştir. İşte, bu tür kutuplaşmış, katılaşmış, dağınık ve çatışmacı bir toplumsal-siyasi manzara, El-Benna’nın siyasi olana yaklaşımını doğrudan etkilemiştir. El-Benna’nın İslami siyasi düzeninin merkezi temalarını “ümmetin birliği kuralı” ve bu kuralı tahrip ettiğini düşündüğü

⁹²¹ Pargeter, El-Benna’nın Batı’nın kendisini reddetmediğini, sadece Batı kültürünün kendi toplumu üzerindeki etkisinden endişe ettiğini ifade etmektedir. Pargeter, s. 17.

⁹²² Ganim, s. 73.

⁹²³ Ganim, s. 303.

⁹²⁴ Osman, 1991, s. 24.

⁹²⁵ Osman, 1991, s. 29.

siyasal partilerden kurtulma gerekliliği oluşturmaktaydı.⁹²⁶ Çünkü El-Benna, İslami kardeşliğe uygun olmayan kin ve nefret duygularının siyasal partilere hâkim olduğunu; İhvan'ın temsil etme iddiasında olduğu “dava”da tefrikaya mahal bulunmadığını düşünmekteydi.⁹²⁷

Tüm bu söylediklerimizden sonra, El-Benna'nın siyasal iktidar ve İslam siyasal düzen tasavvurunun birbiriyle iç içe geçmiş iki temel unsur üzerinden şekillendiğini ileri sürebiliriz.

Birincisi, modern Batı siyasal düşüncesinin tasavvur ettiğinin aksine, İslam özelinde dinsel olan ile siyasal olanın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını anlamaktır. Çünkü İslam, hem manevi hem de maddi alanı düzenleme iddiasına sahip olan kapsamlı bir sistemdir. İslam'ın söz konusu kapsayıcılığı, İslam'da siyasal iktidarın da düalist karaktere sahip olmasını engellemektedir. Nasıl ki, İslam bütüncül ve parçalanamaz halde ise, İslam'da siyasal iktidarın da parçalanması düşünülemez. İslam'ın kapsayıcılığı söylemini kalkış noktası olarak tayin eden El-Benna siyasal iktidar ve İslam siyasal düzen tasavvurunu şekillendiren ikinci unsura geçiş yapmaktadır.

Her ne kadar El-Benna demokratik siyasetin temel ilkeleri olarak şura prensibine, ifade ve düşünce özgürlüğüne, kısacası çağının evrensel siyasal değerleri haline gelen ilkelere önem verse de, demokrasinin temel aktörleri olan siyasal partilere yönelik ağır eleştirilerde bulunmaktadır. Çünkü hatırlanacağı üzere, İslam'ın kapsayıcılığı söylemi, İslam siyasal düzeninde iktidar uğruna toplumsal ve siyasal güç odakları arasında rekabetin olmasını engellemektedir.⁹²⁸ Bu yüzden, El-Benna, İslam siyasal düzenini tasavvur ederken, siyasal partilerden arındırılmış bir düzen ihtiyacını gündeme getirmektedir.⁹²⁹

⁹²⁶ El-Benna'nın siyasal çoğulculuğa karşı olmasını, Müslüman zihnin tarihsel-siyasal bilinçaltı ile de ilişkilendirmek mümkün gibi görübüyor. Çünkü İslam dünyasının duraklama ve gerileme sebeplerinden birisi olarak resmî iktidarlara yöneltilen siyasal muhalefetin çokluğunu gören El-Benna, aynı geçmiş dönemlerde olduğu gibi kendi yaşadığı dönem de iktidar hırsıyla hizipleşenleri kıyasıya eleştirmektedir. bkz. Ganim, s. 207.

⁹²⁷ Hasan el-Benna, *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*, çev. H. Hüseyin Yılmaz, Özgü Yayınları, İstanbul, 2016, s. 43.

⁹²⁸ Ganim, s. 299.

⁹²⁹ Bu konuyla ilgili olarak El-Benna, siyasetin, siyasal partilerin tekeline terk edilmesine de karşı çıkmaktadır. Kendisinin ve İhvan'ın parti siyaseti amacı gütmediğini, ancak ümmetin iç ve dış sorunlarıyla ilgilenen “mutlak siyaset” tarafarı olduğunu ifade etmektedir. bkz. Hasan el-Benna, *İslam ve Siyaset*, çev. Gamze Özden, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 23.

O halde, soralım: El-Benna'nın çok partili siyasal hayata yönelik eleştirilerden hareketle tek parti rejimini ya da bir tür totaliter rejimi savunduğunu söylebilir miyiz? Çünkü demokratik siyasetin faileri olan siyasal partilerden arındırılmış siyasal bir düzen doğrudan otoriter bir rejimin habercisi midir? Bu sorular hakkında aceleci bir yargıya varmadan önce yukarıda da belirttiğimiz üzere El-Benna'nın siyasal görüşlerinin şekillendiği ulusal ve ulusötesi atmosferi hatırlamamız gerekir.

Bilindiği üzere, her ne kadar iki Dünya Savaşı arasındaki dönemde anayasal bir yönetim Mısır'da tesis edilmiş olsa bile, demokratik ülkelerin gerçekleştirilmesi noktasında ciddi sorunlar bulunmaktaydı. Bir taraftan İngiliz sömürü yönetimi tarafından tesis edilen krallık demokrasisi, hemen neredeyse tüm Ortadoğu devletlerinde olduğu gibi, Mısır'da da, Hitler'in emperyal mandacılığı ortadan kaldırma yönündeki propagandası ile bileşerek, zaten o dönemde kurumsallaşmamış olan demokrasiye karşı muhalif algının pekişmesine katkıda bulunmaktaydı.⁹³⁰ Siyasal partilerin de iktidar uğruna sürekli bir çatışma halinde olmaları, Batı mührü taşıyan demokrasinin reddedilmesi için gerekli malzemeyi sunmaktaydı. İşte bu tür bir siyasal atmosferde siyasal görüşlerini şekillendiren El-Benna, İslam siyasal düzen tasavvurunun sacayaklarından saydığı ümmetin birliği kuralını tahrip eden siyasal partilerin varlığını reddetmektedir.⁹³¹

Dahası, dindar bir köylü olarak eğitimini sürdürmek amacıyla gittiği Kahire'de, Mısır siyaseti üzerinde hâkimiyet kurmak adına Vafd Partisi ile Liberal Anayasal Partisi'nin girişmiş olduğu amansız mücadele, El-Benna'nın demokrasinin vazgeçilmez unsurları olan siyasal partilere ilişkin görüşlerinin ilk defa şekillenmesine yardımcı olmaktadır.⁹³² Zaten siyasal kariyerinin başlangıcında, ayrıntılı siyasal bir programa sahip olmayan, Mısır'ın ve İslam dünyasının yüzleştiği tüm siyasal sorunlarının çözümünü İslam'da gören El-Benna açısından siyasal söylemin semeresi olarak İslam'ın parçalı bir şekilde siyasal partiler tarafından sömürülmesi uygun karşılanamazdı.⁹³³

⁹³⁰ Osman, 1981, s. 17-18.

⁹³¹ Ganim, s. 304.

⁹³² Mitchell, s. 4.

⁹³³ Ahmad Moussalli, "Hasan al-Banna", *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito and Emad el-Din Shahin, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 130.

İşte böyle bir siyasal ortamda, siyasal partilerin iktidarı ele geçirmek amacıyla başvurdukları yöntemler, El-Benna tarafından gayri ahlakî olarak görülmekteydi. Bu yüzden, El-Benna Mısır’da meclisin “bir süreliğine” tek parti kontrolü altında kalmasını uygun görmekteydi. O halde, soralım: El-Benna, “bir süreliğine” ifadesiyle ne denli uzun bir zaman aralığını kastetmektedir? Tekrar, El-Benna’ya başvuracak olursak, kesin ve belirgin bir tarih vermeyen İhvan’ın kurucu lideri, İngiliz hâkimiyetinin Mısır’da sona ermesine kadar tek parti tarafından idare edilen bir meclisi doğal karşılamaktadır. El-Benna’nın kendi ifadesiyle;

“Efendiler, siyasi partiler bazı koşullarda bazı ülkelerde uygun görünse de, her ülke için uygun olmayacağı inancındayım. Nitekim özellikle yeni bir döneme girdiğimiz ve gayret birliğini, gücün artırılmasını, yeteneklerden yararlanmayı, tam istikrar sağlamayı ve tamamen ıslah faaliyetlerine yönelmeyi gerektiren güçlü bir milleti oluşturmak istediğimiz şu zamanlarda, siyasi partiler Mısır için asla uygun değildir.”⁹³⁴

Bu sözlerin mesajı gayet açıktır: El-Benna, siyasal partilerin Mısır’ın o dönemki şartları açısından uygun olmadığını ifade etmekte; ancak bu uygun olmayışın süreklilik arz edeceğine ilişkin herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. O halde, El-Benna’nın siyasal partileri reddetmesinin ilkesel düzeyde olmadığını,⁹³⁵ sadece Mısır’ın o dönemdeki siyasal realitesinin belirleyici etken olduğunu söyleyebiliriz.⁹³⁶ Çünkü El-Benna siyasal partilerin reddi ile sömürge yönetiminden kurtulup, bağımsızlığın kazanılması arasında ontolojik bir bağ kurmaya çalışmaktadır.⁹³⁷ Bu yüzden El-Benna, siyasal ve iktisadi bağımsızlığı kazanan ülkelerin karşılaştığı bir dizi meselede farklı kollara ayrılıp, partileşmesini uygun görmekteyken, Mısır gibi siyasal ve iktisadi sömürünün devam ettiği ülkelerde partileşmenin ümmetin birliği kuralını tahrip edici nitelikleri beraberinde taşıdığı için uygun olmadığını düşünmektedir.⁹³⁸

O halde, basit bir akıl yürütme gerçekleştirmek gerekirse, El-Benna açısından ümmetin birliği kuralını tahrip eden siyasal partilerin “bir süreliğine” reddi, Mısır’ın

⁹³⁴ Benna, 2016, s. 75.

⁹³⁵ Ganim, s. 305; Moussalli, s. 130.

⁹³⁶ Ganim, s. 305.

⁹³⁷ Zubaida, s. 93.

⁹³⁸ Benna, 2016, s. 83.

siyasal ve iktisadi bağımsızlığını kazanmasına yardımcı olacaktır. Ne de olsa, siyasal partilerin iktidar uğruna toplumu hizipleştiren söylemleri kendileriyle birlikte siyasal alandan tecrit edilmiş olacak; bu sayede Mısır halkı biraraya gelerek, sömürge yönetiminin varlığına son verecektir.⁹³⁹

Görüldüğü üzere, El-Benna, bir taraftan “ümmetin birliği kuralı”nı ortadan kaldırmayı amaç edinmiş olarak gördüğü siyasal partilere yoğun eleştiriler yöneltmekte, öte taraftan da evrensel demokratik değerler olarak görülen ilkelerin İslam tarafından emredildiğinden hareketle olumlu açıklamalarda bulunmaktadır.

El-Benna, kendi içinde çelişkili olarak görülebilecek bu anlayışın çözümlemesini de yapmaktadır. Mısır’ın o dönemdeki siyasal partilerinin, halkın iradesinden ziyade parti liderlerinin kişiliğine bağlı olduğunu ileri süren El-Benna’ya göre, bu durum, Mısır’daki siyasal partilerin yapay örgütler olmasından kaynaklanmaktadır. İhvan kurucu liderinin gündeme getirdiği bu tür iddialar, İslami siyasal düzenin ne tür ilke ve değerlerden müteşekkil olacağını kısmen ortaya çıkarmaktadır.

Hatırlanacağı üzere, El-Benna’nın siyasal partileri “bir süreliğine” siyasal alandan tecrit etmesine rağmen, özellikle İhvan’ın “dava”sı için meclis kürsüsüne karşı beslediği hürmet ve İslam’ın emrettiği ilkelerden birisi olarak şûra prensibine yüklediği olumlu anlam, en azından El-Benna’nın söylemsel düzeyde demokrat bir siyasal figür portresine sahip olduğunu göstermektedir. Hatta El-Benna’nın devlet tasavvurunun İslam’a dayandığını, dolayısıyla İslam devletinin kurulmasını arzuladığını ileri süren Ganim, El-Benna açısından bu devletin karakteri Batı’da bilinen anlamıyla teokratik olamaz. Çünkü El-Benna’nın tasavvur ettiği şekliyle İslam devletinin otoritesi Allah’tan değil, halktan kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle, hiçbir grup ya da sınıf ilahi hak iddiasında bulunarak iktidar yetkilerini elde edemez.⁹⁴⁰

Gerçekten de, El-Benna İslami siyasal düzenin belli başlı unsurlarını belirgin ve nihai bir şekilde ortaya koyamamış olsa bile,⁹⁴¹ İhvan’ın tarihsel gelişimi boyunca siyasal katılıma dayalı anayasal bir yönetimi tercih etmesi, kurucu liderin portresini

⁹³⁹ Ganim, s. 306.

⁹⁴⁰ Ganim, s. 267.

⁹⁴¹ Ced’an, s. 23.

daha da netleştirmektedir. Özellikle İhvan'ın 10. yıldönümünde gerçekleştirilen toplantıda El-Benna'nın İslami yönetim biçimi olarak sıraladığı ilkelerin çoğu demokratik anayasal bir yönetimin ilkelerini⁹⁴² ihtiva etmekteydi. Bu toplantıda El-Benna, “çeşitli boyutlarıyla şahsi hürriyetin muhafaza edilmesi, Şûra prensibinin esas alınması, siyasal yetki kaynağı olarak halk iradesine gönderme yapması, yöneticilerin halka karşı sorumlu olmaları ve devlet otoritelerinin her birinin sınırlarının belirlenmesi”⁹⁴³ ilkelerine bağlı kalınması gerektiğini gündeme getirmekteydi. El-Benna, anayasal hükümete ilişkin bu temel ilkelerin, İslam'ın siyasetle ilgili ilke ve kurallarıyla uyumlu olduğunu ve İhvan açısından anayasal yönetim sisteminin, İslami öğretiye en yakın sistem olduğunu da ifade etmekteydi.⁹⁴⁴ Öyleyse El-Benna'nın anayasal yönetimi,⁹⁴⁵ temsil sistemini, düşünce özgürlüğünü ve şûra prensibini, İslami siyasal öğretinin amentüleri olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Öte yandan El-Benna açısından çok partili siyaset, Batı'nın demokratik geleneğinin oluşum sürecinde, tarihsel arka planda süregelen toplumsal farklılaşma gerçeğinden de ayrı düşünülemezdi. Batı tarihine toplumsal düzlemde karakteristik özelliğini kazandıran unsur toplumsal farklılaşma, başka bir deyişle Marksist terminolojinin ana teması olan sınıf antagonizmasıdır. Dolayısıyla, Batı siyasal aklı, sınıf antagonizmasına bir uzlaşma yolu bulma amacıyla toplumsal farklılaşmanın neden olduğu toplumsal blokların/kümeleşmelerin, sınıf temelli siyasal örgütler içerisinde bir araya gelerek, siyasal iktidar için yarışması formülünü icat etmiştir.⁹⁴⁶

Hâlbuki İslam toplumlarının temel işleyiş mekanizması göz önüne alındığı zaman görüleceği üzere, Müslümanlara rehberlik eden ve onları ortak bir paydada bir araya getiren birbiriyle ilişkili ilahi ruhun beslediği kaynaklar bulunmaktaydı. İlahi ruh tarafından beslenen bu kaynaklar, Müslümanlar açısından partizanlık ve hizipçilik gibi ümmetin birliğini bozacak olan faktörleri elimine etme gücünü barındırmaktaydı.⁹⁴⁷ El-Benna'nın deyişiyle, tek bir ümmet idealine sahip olan,

⁹⁴² El-Benna sayısız eserinde, İslami siyasal düzen tasavvurunda siyasal hâkimiyetin kaynağı olarak halkı göstermektedir. El-Benna'nın halk hakimiyetine yönelik vurgusuyla ilgili olarak bkz. Benna, 2016, s. 39-51.

⁹⁴³ Osman, 1981, s. 19.

⁹⁴⁴ Ganim, s. 307.

⁹⁴⁵ el-Benna, İslam'ın emrettiği siyasal anlayışın, “istişareye dayalı anayasa ile yönetme” kuralına bağlı olduğunu ileri sürmektedir. İleri sürdüğü bu iddiaya kanıt olarak “işleri aralarında danışarak yaparlar” ve “iş konusunda onlarla müşavere et” ayetlerini göstermektedir. bkz. Benna, 2016, s. 65.

⁹⁴⁶ Bulaç, s. 63.

⁹⁴⁷ Osman, 1981, s. 28.

dolayısıyla “vahdet”i esas alan İslam’ın ne siyasal partileri kabul etmesi ne de onlara rıza göstermesi düşünülebilirdi.⁹⁴⁸

Ancak El-Benna, siyasal partilerin tecrit edildiği siyasal bir düzen tahayyül etmekle birlikte, bu konuda da hiçbir zaman çok katı bir duruş sergilememiştir. Alison Parteger’in belirttiği üzere, El-Benna İhvan’ın ortaya koyduğu “dava”nın geleceğini teminat altına almak amacıyla aşırı pragmatist bir görüntü çizmekteydi.⁹⁴⁹ Alison Parteger’in aksine El-Benna’nın siyasal konulardaki pragmatist tavrına yönelik olumlu bir bakış açısına sahip olan Moussalli, El-Benna’nın siyasal bir fikir olarak çok partili sisteme karşı olmadığını, sadece Mısır’ın şartları açısından siyasal partileri olumsuz faaliyetlerine eleştiriler yönelttiğini ifade etmektedir.⁹⁵⁰ Çok partili siyasal hayata yönelik eleştirilerini her fırsatta dile getirmekle birlikte, bağımsız bir aday olarak seçimlere katılması ve milletvekili olarak mecliste görev alma isteği El-Benna’nın kendi siyasal ilkelerinde ne denli pragmatist davranabildiğine delalet etmektedir.

3.1.2. İhvan’ın Muhalefet Yıllarında Demokrasi Pratiği

Kuruluşundan İkinci Dünya Savaşı’nın patlak verdiği yıllara kadar, Mısır’daki pek çok dinsel topluluktan birisi olarak muamele gören İhvan’ın hem yazgısı hem de siyasal olanla kurduğu ilişki bu tarihten sonra değişecekti.⁹⁵¹ Sosyolojik tabanını kamu görevlilerinden öğrencilere, kentli işçilerden köylülere kadar genişleten ve çeşitlendiren İhvan artık sadece eğitsel, kültürel ve dinsel bir topluluk olarak kalmakla yetinemezdi.⁹⁵²

Bu yüzden, İhvan kuruluşunun ilk yılları boyunca daima uzak durmaya özen gösterdiği siyasal alana ilgi duymaya başlamıştı. Artık Mısır siyasetine dolaylı ya da doğrudan etki etmeye çalışan bir hareketin varlığı söz konusuydu. 1930’lu yıllar, İhvan’ın siyasal bir aktör olarak kendi pozisyonu Mısır siyasetinde belirlemesi gereken dönem haline gelmişti.⁹⁵³ Daha spesifik bir tarih veren Ramazan, 1936 yılı itibarıyla İhvan’ın açık bir şekilde siyasal hak iddiasında bulunmaya başladığına

⁹⁴⁸ Benna, 2016, s. 89.

⁹⁴⁹ Parteger, s. 19.

⁹⁵⁰ Moussalli, s. 130.

⁹⁵¹ Lapidus, s. 113.

⁹⁵² Mitchell, s. 12.

⁹⁵³ Lapidus, s. 113.

dikkat çekmektedir.⁹⁵⁴ Özellikle 1939 yılında, İhvan'ın kuruluşunun 10. yılı anısına düzenlenen Beşinci Kongre'de, El-Benna Hareket'in siyasal bir organizasyon olduğunu açıkça deklare ederek, İhvan'ın tarihsel seyri açısından bir dönüm noktasına işaret etmekteydi.⁹⁵⁵ O halde, İhvan'ın kuruluşundan 10 yıl sonra siyasal bir organizasyon olarak siyasal alana ilgi duymaya başladığını, bir anlamda potansiyel bir muhalefet hareketi olarak siyaseti merkezine almaya niyetlendiğini söyleyebiliriz.⁹⁵⁶

Bu niyetin ilk tezahürü, İhvan'ın Altıncı Kongre'de kararlaştırdığı 1941 genel seçimlerine katılma kararıdır. İhvan'ın almış olduğu genel seçimlere katılma kararı, bir taraftan Hareket'in siyasal alandaki gücünü ölçme adına bir test anlamına gelmekte, öte taraftan da çok partili siyasal hayata yönelik eleştirileri tazeliğini koruyan El-Benna'nın⁹⁵⁷ siyasal sürece katılma konusunda son derece istekli olduğunu göstermekteydi. Çünkü El-Benna, İhvan'ın doğum yeri olan İsmailiye'den bağımsız aday olarak seçimlere katılma kararı almıştı.⁹⁵⁸

Ancak Mısır'da gerçek anlamda iktidarın sahibi olan İngilizlerin, kısa bir süre önce faaliyetlerinden endişe ederek tutuklattığı ve yaklaşık bir ay sonra hapisten çıkarılmasına izin verdiği El-Benna'nın seçimlere katılmaması konusunda dönemin Mısır Başbakanı Nahhas Paşa'yı uyarmıştır. El-Benna ile bir görüşme gerçekleştiren Nahhas Paşa, İngilizler tarafından kendisine iletilen bu uyarıyı, bir anlamda bu siyasal baskıyı El-Benna'ya iletmiş ve seçimlere katılmaması için telkinde bulunmuştur. Nahhas Paşa'nın bu yöndeki talebini İhvan'ın üst düzey yöneticileriyle değerlendiren El-Benna, Mısır'ın selameti için seçimlere katılmama kararı almıştır.⁹⁵⁹

⁹⁵⁴ Ramazan, 2005, s. 216.

⁹⁵⁵ Mitchell, s. 16.

⁹⁵⁶ Öte yandan El-Benna, "İslam ve Siyaset" başlığıyla Türkçeye tercüme edilen eserinde, İslam'ın kapsayıcılığı söyleminden hareketle İhvan'ın dinsel-siyasal olan/alan ayrımı yapmadığını, bu yüzden de Hareket'in kuruluşundan bu yana siyasal bir gayesi olduğunu ifade etmektedir. bkz. Benna, 2016, s. 33

⁹⁵⁷ Hatırlanacağı üzere, El-Benna siyasal iktidarı ele geçirmek amacıyla türlü ittifaklar kuran ve entrikalar içine giren siyasal partilerin Mısır'daki ıslahat programlarına engel olduğunu düşünmekteydi. Ona göre, birkaç kişinin iktidar hırsının sonucu olarak kurulan siyasal partiler, somut bir programı temel almadan niteliksiz siyasal bir alan yaratmaktaydı. Ancak, El-Benna'nın dinsel ve siyasal söylemini konu eden çalışmasında Ahmed Moussalli'nin ifade ettiği üzere, İhvan'ın lideri özellikle siyasal konularda hem teorik hem de pratik açıdan son derece pragmatist olabilmektedir. bkz. Moussalli, s. 129.

⁹⁵⁸ Pargeter, s. 20.

⁹⁵⁹ Ramazan, 2005, s. 224-225.

Ne var ki, El-Benna Mısır'ın sınırlı demokratik siyasal sürecinin dışında kalmaya pek de hevesli değildi. 1942 yılında, İngilizler tarafından İhvan'ın Mısır genelindeki tüm şubeleri kapatılmış ve faaliyetleri durdurulmuş olsa da,⁹⁶⁰ El-Benna 1944 seçimlerine yine İsmailiye'den bağımsız aday olarak katılma kararı almıştır.⁹⁶¹ Bu defa seçimlere girmekte kararlı olan El-Benna, sürpriz bir şekilde İngilizlerin desteğine sahip olan rakibi karşısında seçimi ikinci turda kaybederek, meclise girmeye muvaffak olamamıştır.⁹⁶²

Elbette seçimlere katılma kararı, hem diğer İslami topluluklardan hem de İhvan'ın bünyesinde yer alan pek çok üyenin tepkisinin İhvan ve El-Benna üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. İslami açıdan meşruiyeti olmayan bir rejimin düzenlendiği seçimlere katılarak, bir anlamda bu rejimin varlığına meşruiyet kazandırdığı iddia edilen El-Benna, eğitsel, kültürel ve dinsel bir topluluk olarak yıldızı parlayan İhvan'ı siyasal bir parti kimliğine büründürmekle suçlanmıştır.

Kendisine ve Hareket'ine yöneltilen bu tür eleştirileri karşılamak amacıyla 4 Kasım 1944'de İhvan'ın haftalık dergisinde "Neden Müslüman Kardeşler Seçimlere Katılıyorlar?" başlıklı bir makaleyi kaleme alan El-Benna, meclisin ve anayasanın İslami karakterine dikkat çekerek, İhvan'ın mecliste temsil edilmesinin sağlayacağı faydalara işaret etmektedir. Bu makalede, El-Benna ilk olarak, İhvan'ın öngördüğü tebliğin resmî mercilere iletilmesi gerektiğini ve bunun da en kestirme yolunun meclis kürsüsü olduğunu ifade etmektedir. Diğer İslami toplulukların ve bazı İhvan üyelerinin, Hareket'i eğitsel, kültürel ve dinsel bir hareket olmaktan çıkarıp, siyasal bir partiye dönüştürmesine ilişkin eleştirilere gelince, El-Benna, İslam'ın dünyevi hayatın her bir parçasını kapsadığı yönündeki öğretiyi temel alarak, İslam'ın hayatın tüm alanlarındaki görüşünü bildirmenin en makul yolu olarak yine meclis kürsüsünü işaret etmektedir.⁹⁶³

Dahası, İslami ilkeler bağlı olmayan, dolayısıyla İslami açıdan meşruiyetinin sorgulanması gereken bir rejimin anayasasına sadık kalma yemini konusundaki eleştirileri karşılarken El-Benna, İhvan'ın "anayasamız Kur'an'dır" sloganı ile Mısır Anayasa'sının çelişmediğini düşünmektedir. Devletin resmî dininin İslam olduğunu

⁹⁶⁰ Mitchell, s. 26-27.

⁹⁶¹ Osman, 1991, s. 77.

⁹⁶² Ramazan, 2005, s. 229.

⁹⁶³ Ramazan, 2005, s. 230.

kabul eden, iktidarın halka ait olması gerektiğini içeren, özgürlükleri koruma taahhütünde bulunan ve şûra prensibine sadık kalan Mısır Anayasa'sı ile Kur'an arasında amaçların genelliği ve zihniyetin bütünlüğü açısından ortak noktalar bulunmaktadır. El Benna, son olarak, anayasada bir dizi değişiklikler yapılması ve düzenlemeler getirilmesi noktasında milletvekilliğinin kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla İhvan açısından seçimlere katılmanın meşruiyetini vurgulamaktadır.⁹⁶⁴

İhvan'ın tarihsel gelişimi bağlamında bir manifesto niteliği taşıyan bu makale, ilerleyen yıllarda Hareket'in siyasal stratejisini belirlemede son derece etkili olmuştur. Görüldüğü üzere, bu makalede, El-Benna, İhvan'ın siyasal bir parti olmadığını; toplumsal alanda gerçekleştirilen genel ve açık bir tebliğ faaliyetinden sonra meclis kürsüsünü, bu tebliği resmî mercilere iletme amacına matuf bir konum olarak telakki etmektedir. İçerik açısından demokrasi ve demokratik siyasete ilişkin önemli ipuçları barındıran bu makale, İhvan'ın siyasal sürece katılmaya olumlu yaklaştığının en belirgin tezahürlerindedir. Amaçların genelliği ve zihniyetin bütünlüğü açısından Kur'an ile çelişmeyen anayasanın gözetiminde faaliyet gösterme arzusu, İhvan'ın siyasal sistem içerisinde tutunmaya çalıştığının da bir kanıtı olarak görülebilir.

İhvan'ın seçimlere katılmasıyla ilgili olarak İslami kesimden ve Hareket'in içersinden El-Benna'nın şahsına yöneltilen eleştirileri karşılamak ve mecliste yer almayı meşrulaştırmak amacıyla kaleme alınan bu makale, İhvan'ın seçim siyasetinde siyasal bir güç olarak ortaya çıkışına zemin hazırlamaktaydı. 1952'deki Hür Subaylar Devrimi ile Nasır'ın iktidarı ele geçirmesine yardımcı olan İhvan,⁹⁶⁵ ilerleyen yıllarda Nasır'ın otoriter rejiminden dolayı siyasal alanda kendisine yer bulamamıştır.⁹⁶⁶ Nasır'ın iktidarı boyunca yeraltına çekilmek zorunda kalan İhvan, Seyyid Kutub'un görüşlerini benimseyen şiddete eğilimli devrimci kanat ile El-Benna'nın ve ilk halefi Hasan el-Hudeybi'nin tebliğ, söyleme ve vaaza davet eden ıslahatçı kanat arasında bölünmüştür.⁹⁶⁷ Bizim de İhvan'ın temsiliyeti adına referans aldığımız ıslahatçı çizgiyi takip eden kanat, Hareket'in 1940'lı ve 1950'li yılların ilk yarısındaki sahip olduğu siyasal nüfuza ancak 1980'lerde ulaşabilmiştir.

⁹⁶⁴ Ramazan, 2005, s. 231.

⁹⁶⁵ Zubaida, 2005, s. 92.

⁹⁶⁶ Lapidus, s. 115.

⁹⁶⁷ Bayat, s. 84.

Ne var ki, Nasır'ın bilimsel sosyalizmini karşılamak amacıyla bir ideoloji olarak demokratik sosyalizmi tercih eden Sedat'ın çok partili bir seçim sistemini benimsemesi, Mısır siyasetinin demokratikleşmesi adına son derece önemli bir gelişmeydi. Her ne kadar Sedat'ın demokratlığı konusu tartışmalı olsa ve söylemsel düzeyde kalsa da, Nasır'ın tek parti devletini ortadan kaldırması görece siyasal bir çoğulculuşmanın işareti sayılabilir. ⁹⁶⁸

Sedat'ın suikasta kurban gitmesinden sonra dönemin cumhurbaşkanı yardımcısı Mübarek'in cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte, başlangıçta İhvan'a ve diğer İslami hareketlere daha fazla faaliyet alanı açılmış oldu. ⁹⁶⁹ Mübarek rejimi istemeden de olsa, başta İhvan olmak üzere diğer İslami toplulukların sivil alanın geniş bir kısmı üzerinde hâkimiyet sağlamasına yardımcı olmuştu. ⁹⁷⁰ Mübarek'in cumhurbaşkanlığının ilk yıllarında, devlet ile İhvan arasındaki ilişkiler son derece karmaşık olmasına karşın görece siyasal liberalizmden bahsetmek mümkündür. Siyasal partilerin kuruluşuna izin verilmesi ve hileli olduğu bilen seçimlerin düzenlenmesi, en azından semiyotik düzlemde demokratik mekanizmaların çalıştırıldığına işaret etmekteydi. ⁹⁷¹

Semiyotik düzlemde faaliyet gösteren demokratik sürece İhvan'ın katılmakta tereddüt göstermediğini belirtebiliriz. Siyasal bir parti olarak resmî merciler tarafından tanınmamış olmasına karşın İhvan, diğer siyasal partilerle ittifaklar kurarak meclis kürsüsünde kendine yer edinebildi. Hatta 1990'lı yılların başında İhvan'ın "gölge kabine" gibi hareket ettiğini söylemek mümkündür. ⁹⁷² Her ne kadar kurucu lider toplumsal çatışmayı derinleştireceği endişesiyle siyasal partilere ve çok partili siyasal hayata karşı olmuş olsa da, İhvan'ın siyasal deneyimi her bir seçim öncesi diğer siyasal partilerle kurduğu ittifaklarla meşhurdur.

1984 seçimlerinde milliyetçi Yeni Vafd Partisi ile ittifak kuran İhvan, 450 sandalyenin 65'ini kazanarak, meclisin ana muhalefeti grubu haline gelmiştir. 1987 seçimlerine diğer partilerle ittifak kurarak, katılan İhvan, mecliste daha güçlü bir konum elde etmeyi başarmıştır. İslami yönelimli Sosyalist Emek Partisi ve Liberal Parti ile oluşturulan ittifakın kazandığı 60 sandalyenin 38'ini elde eden İhvan,

⁹⁶⁸ Esposito ve Voll, s. 273.

⁹⁶⁹ Bayat, s. 77.

⁹⁷⁰ Esposito, Sonn ve Voll, s. 203.

⁹⁷¹ Esposito, Sonn ve Voll, s. 203.

⁹⁷² Bayat, s. 239.

Mübarek rejiminin ana siyasal muhalefeti olarak siyasal pozisyonunu daha da sağlamlaştırmıştır.⁹⁷³ İslami İttifak olarak adlandırılan bu son ittifakta, aday listelerine Kıpti Cemaati'den üyelerin de dâhil edilmesi İhvan'ın dışlayıcı olmaktan çok kapsayıcı bir politika izlediğine işaret etmekteydi.

Siyasal sistemin ve sürecin içerisinde hareket etmek suretiyle siyasal eleştiri ve taleplerini dile getiren İhvan, siyasal katılım, toplumsal adalet ve insan haklarına saygı gibi evrensel demokratik değerleri daha belirgin ve sesli bir biçimde ifade etmekteydi. Ancak İhvan'ın 1980'li yıllarda elde ettiği seçim başarısı, 1990'lı ve 2000'li yıllarda Mübarek rejimi ile Hareket arasındaki mücadelenin sertlik dozajının artmasına yol açmıştır.⁹⁷⁴ Tebliğ ve örgütsel kabiliyeti aracılığıyla sivil toplumun geniş bir kısmını kontrol eden⁹⁷⁵ ve seçimlerde kayda değer bir başarı elde eden İhvan'ın devlet kurumlarında yer talep etmesi Mübarek rejimini alarma geçirmiştir.⁹⁷⁶ Mübarek rejimi, şiddet yanlısı olan radikal İslami hareketlerle arasına mesafe koymaya dikkat eden İhvan'ı benimsediği bu tavrı bulanıklaştırmak amacıyla bir dizi eylemde bulunmaya çoktan hazırды.⁹⁷⁷

Binlerce camiye denetleyen, temel mesleki birlikler ve öğrenci birlikleri üzerindeki nüfuzunu genişleten, muhtelif sendikaları, dernekleri ve okulları hâkimiyeti altına alan İhvan, mecliste de en güçlü muhalefet grubuna dönüşerek, Mübarek rejiminin karşısına örgütlü bir güç olarak çıkmaktaydı.⁹⁷⁸ İhvan, sivil toplumdaki örgütsel faaliyeti aracılığıyla yargı, üniversiteler ve el-Ezher de dâhil olmak üzere devlet kurumlarına nüfuz etmeye başlamış, Bayat'ın cümleleriyle “içeri dalıvermeye hazır vaziyette devletin arka kapısında belirmiş görünmekteydi”.⁹⁷⁹

İhvan'ın sivil toplumdaki konumundan gözü korkan Mübarek rejiminin, Hareket'in “yasadışı” faaliyetlerine karşı operasyon yürütme ihtiyacı hâsıl olmuştu. Özellikle İhvan'ın ana siyasal muhalefet aktörü olarak siyasal nüfuzunu genişletmesi, Hareket'in Mübarek rejimi tarafından potansiyel bir tehdit olarak görülmesi sürecini

⁹⁷³ Esposito ve Voll, s. 276.

⁹⁷⁴ Bayat, s. 240.

⁹⁷⁵ Özellikle geleneksel olarak Mısır'ın en seküler sendikası olan avukatlar sendikası üzerinde İhvan'ın denetim sağlaması, sivil toplumun ne ölçüde Hareket'in güdümüne girdiğini ve gücünün boyutunu göstermektedir. bkz. Esposito ve Voll, s. 277; Bayat, s. 79.

⁹⁷⁶ Bayat, s. 45.

⁹⁷⁷ Esposito, Sonn ve Voll, s. 205.

⁹⁷⁸ Bayat, s. 239.

⁹⁷⁹ Bayat, s. 240.

hızlandırmıştır.⁹⁸⁰ Öyle ki, 1990'larda Mübarek rejimi baskısını, şiddeti bir çözüm olarak kabul eden diğer İslami grupların ötesine taşıyacak şekilde genişletti.⁹⁸¹ Bu yıllarda çatışmadan ve şiddetten uzak durma stratejisini sürdüren, İslami mücadeleyi yürütmek amacıyla en uygun araç olarak demokrasi ve insan haklarını gören İhvan, tüm ılımlı söylem ve yaklaşımlarına rağmen üzerinde hissedilir bir siyasal baskıya maruz kalmıştır.⁹⁸²

1990'lı yılların ikinci yarısı itibariyle Mübarek rejimi İhvan'ın pek çok önde gelen üyesini tutuklamaya başlamış ve bu üyeleri askeri mahkemelerde yargılamıştır. Geleneksel olarak Mısır'ın en seküler sendikası olan avukatlar sendikasının 1980'li yılların sonu itibariyle İhvan'ın denetimine girmesi, Mübarek rejiminin 1996'dan 2001'e kadar bu sendikayı kapatmasıyla neticelenmiştir.⁹⁸³ İhvan'ın nüfuzu altında olan diğer mesleki birlikler de aynı son ile karşılaşmışlardır.⁹⁸⁴ İhvan'ın sivil alandaki nüfuzunu ortadan kaldırmaya and içen hükümetin kontrolündeki Halk Meclisi, İhvan'ın üniversitelerdeki denetimine son vermek amacıyla yeni bir eğitim yasası çıkararak, üniversite profesörlerinin kendi fakülte dekanlarını seçmesine son vermiştir. Bu yasa ile birlikte, fakülte dekanlarını atama yetkisi hükümet tarafından atanan üniversite rektörlerine devredilmekteydi.⁹⁸⁵ Son olarak, İhvan'ın 1987 seçimlerinde ittifak yaptığı İslami eğilimli Sosyalist İşçi Partisi'nin ve yayın organın kapatılması Hareket'in siyasal müttefikini ortadan kaldırmak için gerçekleştirilen bir hamleydi. İhvan'ın siyasal sürece katılması ve mecliste yer elde edebilmesi adına hayati önem arz eden Sosyalist İşçi Partisi'nin kapatılması, Hareket'in en önemli yasal siyasal dayanağını kaybetmesi anlamına gelmekteydi.

2000'li yıllara gelindiğinde büroları kapatılan, yayınları lağvedilen, alternatif camileri, okulları ve öğrenci dernekleri gözetim altında tutulan ve önde gelen üyeleri

⁹⁸⁰ Pargeter, s. 179.

⁹⁸¹ Esposito ve Voll, s. 283.

⁹⁸² Gerçekten de İhvan, 1990'lı yılların ikinci yarısında karşılaştığı tüm baskılara rağmen ılımlı açıklamalarını sürdürmeye devam etti. Hareket'in o yıllardaki lideri Mustafa Meşhur, İhvan'ın Müslüman bir organizasyon olmadığını, Müslüman üyeleri olan bir organizasyon olduğunu vurgulayarak, kapsayıcı bir dil kullanmaya özen göstermekteydi. Hareket'in genç liderlerinden Essam el-Eryan, demokrasi, sivil toplum, şeffaflık ve hesap verebilirlik gibi kavramları El-Benna'ya atfedecek denli ileri gitmekte; İslam'ın değerleriyle harmanlanmış demokrasiyi onaylar gözükmekteydi. Asef Bayat, Essam el-Eryan ile yaptığı söyleşiden hareketle İhvan'ın demokrasiyi, kutsal metinler, Kur'an ve Sünnet ile çelişmediği sürece kabul etmeye yatkın olduğunu ifade etmektedir. bkz. Bayat, s. 289-293.

⁹⁸³ Bayat, s. 240.

⁹⁸⁴ Esposito ve Voll, s. 283.

⁹⁸⁵ Esposito, Sonn ve Voll, s. 205.

tutuklanan İhvan siyasal sürece katılsa da, 1980'lerin sonundaki doruk noktasına yeniden ulaşması çok zor görünüyordu.⁹⁸⁶ İhvan'ın 2000 yılında düzenlenen seçimlere katılma kararı ve sürpriz bir şekilde mecliste kazandığı 17 sandalye, Hareket'in 1980'li yıllardan bu yana sürdürdüğü siyasal oyunu her şeye rağmen kurallarına göre oynama alışkanlığıyla açıklanabilir.⁹⁸⁷ Herhangi bir siyasal parti ile ittifak kurmayan İhvan'ın parti platformu, programı ve kampanya merkezi bulunmamaktaydı. Ancak İhvan, mecliste 17 sandalye kazanmış olsa da, Hareket'in 1984'ten bu yana oylarında hissedilir derecede bir azalma söz konusuydu. Aslında Mübarek rejimi bir anlamda istediğini elde etmiş, potansiyel bir tehdit olarak gördüğü İhvan'ı "evcil" bir muhalefete dönüştürmüş görünmekteydi.⁹⁸⁸

Gerçekten de İhvan, 2000'li yılların başında, 1980'li yılların sonunda kullanmaya başladığı ve Mübarek rejimine meydan okuyan siyasal ajitasyon dilini farklı alanlara yöneltmiştir. Bayat'ın tanımladığı üzere, "siyasal ajitasyon dili büyük ölçüde Mübarek iktidarından kamusal maneviyata, erdemlere ve uluslararası meselere" taşınmasıyla sonuçlandı. Manevi gevşeklik, İslam'a hakaret, Filistin, Çeçenistan ve Balkanlar'daki Müslümanlara uygulanan baskılar gibi hassas konular özelinde kamuoyunu ajite etmek amacıyla İhvan toplantılar düzenlemekteydi.⁹⁸⁹

İhvan 1980'li yıllardan 1990'ların ikinci yarısına kadar, Hareket'in siyasallaşmadan önceki ilk on yıla benzer bir şekilde maneviyatı, bireysel dindarlığı ve İslami kimliği yüceltmek amacıyla seküler değerlere karşı girişilen bir mücadele stratejisini tekrar devreye sokmuştur.⁹⁹⁰

Doğal olarak İhvan'ın 2000'li yılların ilk on yılı, Hareket'in kuruluşunun ilk on yıldan farklı olarak, tebliğ ve örgütsel faaliyetler aracılığıyla sivil alanda sağladığı ve daha sonra siyasal alana taşıdığı hacimli bir organizasyon olma hevesini sona erdirmemişti. Özellikle Mübarek rejimine yönelik hoşnutsuzluğu uluslararası topluma duyurmak amacıyla 2005 yılında küçük bir entelektüel grubun başını çektiği Kefaya (Yeter) hareketinin oluşumu,⁹⁹¹ İhvan'ın 1980'lerin sonu ve 1990'ların başındaki örgütsel canlılığını yeniden kazanması adına umutları tazeledi. Mübarek

⁹⁸⁶ Bayat, s. 242.

⁹⁸⁷ Osman, 1991, s. 77.

⁹⁸⁸ Bayat, s. 244-245.

⁹⁸⁹ Bayat, s. 243.

⁹⁹⁰ Zubaida, s. 92.

⁹⁹¹ Kefaya hareketiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Nadia Oweidet vd., *The Kefaya Movement: The Case Study of a Grassroots Reform Initiative*, Rand Corporation, Santa Monica, 2008.

rejimine yönelik tüm muhalif kesimleri kapsayan ve gündeminin başına demokratik dönüşümü yerleştiren Kefaya'nın geleneksel muhalefet partilerinden ziyade toplumsal güçlerle çalışmayı tercih etmesi,⁹⁹² İhvan'a stratejik bir avantaj sağlamaktaydı.⁹⁹³

Her ne kadar İhvan, 1990'ların ikinci yarısından 2000'li yılların ilk yarısına kadar yoğun baskı altında faaliyet gösterse ve sivil toplumun geniş kısmı üzerinde daha önceden sağladığı denetimi kaybetmeye başlasa da, örgütsel tecrübesi sayesinde Kefaya'nın başını çektiği sokak gösterileri için sosyolojik tabanını mobilize etmeyi başarabilmişti. Olağanüstü Hal Yasası'nın kaldırılması, siyasal tutuklarının salınması ve Mübarek'in istifa etmesi için -Kefaya ve İhvan'ın ortaklaşa olmasa bile, yukarıda sıraladığımız müşterek amaçlar etrafında mutabık kalarak- düzenlenen sokak gösterileri sonuçlarını vermeye başlamıştı.⁹⁹⁴ 1995-2005 yılları arasındaki siyasal yılgınlık ve korku bir anlamda ortadan kalkmış, 2005 yılında rekabetçi cumhurbaşkanlığı seçimlerine izin verecek şekilde anayasanın değiştirilmesine karar verilmişti.⁹⁹⁵

Kefaya'nın başını çektiği ve İhvan'ın zaman kaybetmeden iştirak ettiği sokak gösterileri iyimserlik ve umutla dolu yeni bir siyasal iklimi yaratmıştı. Bu siyasal iklim içerisinde girilen 2005 seçimlerinde yenilenmiş anayasa çok adaylı cumhurbaşkanlığı seçimlerine izin verecek şekilde düzenlenmiş olsa da, pek çok potansiyel aday Mübarek rejiminin ilerleyen günlerde uygulaması muhtemel baskıdan çekinerek, seçimlere katılmaktan kendini alıkoymayı sürdürdü.⁹⁹⁶ İhvan'a gelince, dönemin seçim yasalarına takılan Hareket, cumhurbaşkanlığı seçimleri için herhangi bir aday gösterememişti. Ne var ki, bağımsız adaylar ile meclis seçimlerine katılan İhvan, 2000 seçimlerinde elde edilen görece başarısızlığın hatırasını 2005

⁹⁹² Oweidet vd., s. 3.

⁹⁹³ Bayat, s. 301.

⁹⁹⁴ Oweidet vd., s. 24.

⁹⁹⁵ Bayat, s.305.

⁹⁹⁶ Gerçekten de potansiyel cumhurbaşkanı adayları endişelerinde haklı çıkmışlardı. 2005 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Mübarek'in karşısına aday olarak çıkmaya hazırlanan El-Ghad (Yarın) Partisi'nin lideri Ayman Nur, partinin kuruluşu esnasında evrakta sahtecilik yaptığı gerekçesiyle tutuklanmıştı. Her ne kadar Ayman Nur uluslararası kamuoyundan gelen yoğun eleştiriler üzerine hapisneden çıkarılmış olsa da, tek başına yaşanan bu gelişme bile diğer potansiyel adayları geri adım atmaya itmişti. Ne var ki, sözüm ona çok adaylı cumhurbaşkanlığı seçimlerine katılma kararlığını göstererek, Mübarek'in ardından ikinci olarak oyların sadece % 7'sini elde eden Ayman Nur, seçimlerden sonra tekrar tutuklanmıştır. Evrakta sahtecilik yapılmasına ilişkin davanın tekrar açılması üzerine Ayman Nur'un beş yıl hapis cezasına çarptırılmasına karar verilmiştir. bkz. Esposito, Sonn ve Voll, s. 208.

seçimlerinde silmeyi başarmıştır. Özellikle kk seçim bölgelerinde Mübarek rejiminin İhvan'a oy verme ihtimali yüksek olan seçmenlere uyguladığı açık baskı ve şiddete rağmen, Hareket'in desteklediği bağımsız adaylar mecliste 88 sandalye kazanmayı başarabildi.⁹⁹⁷

Gerçekten de 2005 seçimleri Mısır'ın demokratikleşmesi adına önemli fırsatlar sunmaktaydı. Bir taraftan ilk defa çok adaylı cumbaşkanlığı seçimlerinin düzenlenmesinin yarattığı olumlu hava, öte taraftan başta Kefaya ve İhvan olmak üzere muhalefetin otoriter rejime meydan okumak üzere başlattığı sokak gösterileri sonucunda demokratik taleplerin karşılanması amacıyla birden fazla adayın katılımıyla cumhurbaşkanlığı seçimlerinin düzenlenmesi kayda değer gelişmelerdi.⁹⁹⁸

Özellikle meclisteki sandalyelerin yaklaşık % 20'sini elde ederek, 1980'li yılların sonunda olduğu gibi tekrar en güçlü siyasi muhalefet konumunu ele geçiren İhvan'ın, çoğulculuk ve halk iradesi gibi evrensel demokratik ilkeleri temel alan demokrasi söylemi, demokratik bir Mısır siyasetini müjdelemek adına aceleci bir yargıya varılması anlamına gelse de, demokratik siyasete yönelik gelişmelerin yaşandığına işaret etmekteydi. Bayat'ın anımsattığı üzere, entelektüel ve toplumsal seferberliğe yön vermek için en güçlü aday olarak gösterilen İhvan'ın benimsediği bu yeni demokratik siyasi söylem, dinsel söylemin ortodoks yorumundan çıkar sağlamaya çalışan otoriter rejimin de demokratikleşmesine katkı sağlayabilirdi.⁹⁹⁹

Ne var ki, İhvan'ın umut verici demokratik söylemi, Bayat'ın beklentisinin aksine, Mübarek rejiminin demokratikleşmesine ya da demokratik siyasetin önünü amasına katkı sağlamadı. Tam tersine, 2005 seçim sonuçlarından sonra İhvan'ı, rejimine tekrar potansiyel bir tehdit olarak görme alışkanlığını aevlendiren Mübarek, bir dizi önlem alma ihtiyacı hissetti. İhvan üzerinde bilindik yöntemleri uygulayan Mübarek rejimi, ilk olarak Hareket'in sivil alandaki faaliyetlerini ve denetimini ortadan kaldırmaya yöneldi. İhvan'ın nüfuzu altında olan ğrenci birlik yeleri tutuklandı, denetimi altındaki sendika, dernek ve şirketler kapatıldı, son olarak da her zamanki gibi önde gelen yeleri demir parmaklıklara mahkûm edildi.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁷ Burak Cop, "Ortadoğu'da Diktatörlük Sonrası Seçim Sistemi Tasarımı: Mısır ve Irak", *İ. . Siyasi Bilgiler Fakültesi*, No. 53, Ekim 2015, s. 96.

⁹⁹⁸ Esposito, Sonn ve Voll, s. 207.

⁹⁹⁹ Bayat, s. 309.

¹⁰⁰⁰ Esposito, Sonn ve Voll, s. 208.

Ancak, Mübarek rejimi bu defa sadece bilindik yöntemlerle yetinmedi. Yasaların, Şeriat'a uygun olduğunu iddia eden ve dinin ortodoks yorumunu otoriter rejimine dayanak olarak tekeline alan Mübarek rejimi, laik bir iktidar havası yaratmak amacıyla dinsel olan ile siyasal olan arasına kalın bir çizgi çekmeye yöneldi. Mübarek rejimi, 2007 yılının Mart ayında gerçekleştirilen bir anayasa değişikliğiyle din üzerinden siyaset yapılmamasını kararlaştırdı. Aslında Mübarek rejiminin kendisi dinsel değerlere, iktidarının ilk yıllarından beri büyük önem verdiği izlenimi yaratmaktaydı. O halde, Mübarek rejiminin temel amacı, dinin siyasal istismar konusu haline getirilmesini engellemek olarak tercüme edilemezdi. Daha ziyade Cop'un belirttiği üzere, Mübarek rejimi, İhvan'ın kapsayıcı bir söylem olarak sürekli gündemde tutmaya çalıştığı “çözüm İslam”da tarzındaki sloganik ifadelerini gerekçe göstererek, Hareket'in yasal siyasal bir aktör olmasını engellemeye çalışmaktaydı.¹⁰⁰¹

Neticede, Mübarek rejimi bir kez daha istediği sonucu elde etmeye çok yaklaşmıştı. 2010 seçimlerinde hiçbir adayını meclise göndermeyi başaramayan İhvan'ın belini bükme konusunda kabiliyetini tekrar kanıtlayan Mübarek, siyasal sahnede tek yasal aktör olma konumunu perçinlemiş gözükmekteydi. Ne var ki, Mübarek, gücünün zirvesinde devletin selametini kendi varlığına endekslediği bir anda, Tunus'ta patlak veren ve kısa sürede ülkesine sıçrayan halk ayaklanmaları sonucunda iktidarı bırakmak zorunda kalarak, bir devrin kapanışını kesinleştirmişti.

3.1.3. “Yalancı Bahar” ile Birlikte Hareket'in İktidar Deneyimi

Mübarek'in “hegemonyasız” siyasal iktidarının “Arap Baharı”¹⁰⁰² olarak adlandırılan halk ayaklanmaları ile birlikte sona ermesi, modern dönemdeki ilk örgütlü İslami siyasal hareketin iktidar deneyimi yaşamasına neden olmuştu. Aslında halk ayaklanmasının patlak verdiği günden Mübarek'in devrildiği güne kadar geçen

¹⁰⁰¹ Cop, s. 96.

¹⁰⁰² İlk olarak Tunus'ta başlayan halk ayaklanmalarına “Arap Baharı” nitelendirilmesinin yapılması Mısır'da patlak veren sokak gösterileriyle gerçekleşmiştir. Çünkü siyasal, kültürel ve daha birçok alanda Arap dünyasının lideri olarak gösterilen Mısır'da halk ayaklanmalarının başlaması daha kapsayıcı bir adlandırılmanın yapılması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. bkz. Basheer M. Nafi, “Egypt at Crossroads: The Presidential Elections and Their Aftermath”, *Insight Turkey*, Vol. 14, No. 3, 2012, s. 1.

süre boyunca, İhvan, Mübarek sonrası kurulacak yeni hükümette yer alma konusunda istekli olmadığını gösteren bir dizi açıklamada bulunmuştu.¹⁰⁰³

Her ne kadar bu konuda İhvan samimi görünse bile, Mübarek sonrası yapılacak ilk adil ve serbest seçimlerde geniş bir halk desteğine de sahip olacağını düşünmüş, bu yüzden de Hürriyet ve Adalet Partisi'ni kurmaya karar vermişti.¹⁰⁰⁴ İhvan takip etmek zorunda kaldığı bu komplike stratejiye rağmen İrşad Büro'nun eski üyesi Mursi'yi cumhurbaşkanlığı makamına taşımayı başarmıştı. Mursi, Mısır siyasal tarihinde ilk defa düzenlenen adil ve serbest seçimler sonucunda cumhurbaşkanı olma özelliğiyle ülkenin siyasal tarihi açısından dönüm noktasını temsil etmekteydi. Böylelikle İhvan'ın yasal siyasal kanadı olarak kurulan Hürriyet ve Adalet Partisi meclis ve cumhurbaşkalığı seçimlerinden zaferle ayrılarak, Hareket'in bir asra yaklaşan tarihinde ilk defa siyasal iktidarı ele geçirmesine vesile olmuştur. Peki, İhvan bu seçim zaferini elde etmeyi nasıl başardı?

İlk olarak belirtmek gerekir ki, Tunus'ta halk ayaklanmaları sonrasında Bin Ali'nin iktidardan düşmesi Arap dünyasının dört bir yanında kitleler üzerinde hâkim olan siyasal yılgınlık ve korkunun bir anda kırılmasını sağlamıştır. Mısır'da da göstermelik seçimler aracılığıyla tüm siyasal haklarından mahrum bırakılmış olan kitlelerin -özellikle genç neslin- sokaklara çıkabilme cesaretini göstermesi görece bir rahatlamanın ortaya çıktığına işaret etmekteydi. Sokak gösterileri düzenleyen Mısırlılar, Mübarek rejimine karşı duydukları hoşnutsuzlukları daha sesli bir biçimde ifade etmeye hazır gözükmekteydiler. Herhangi bir ideoloji tarafından güdülenmediği belirgin olan kitlelerin¹⁰⁰⁵ müşterek arzusu bağımsızlıktan bu yana devam eden otoriter siyasal rejimlerin ortadan kaldırılmasına yönelikti.¹⁰⁰⁶ Tüm toplum kesimlerinden insanları birleştiren, bu arzudan başka bir şey değildi. Bu yönüyle, karizmatik bir lideri ya da liderliği bulunmayan Mısır'daki ayaklanmalar "halk devrimi" görüntüsü vermekteydi.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰³ Esposito, Sonn ve Voll, s. 211.

¹⁰⁰⁴ Pargeter, s. 189.

¹⁰⁰⁵ Gerçekten de kitleleri biraraya getiren ne 1950-1970 arasında hâkim ideoloji olan Arap milliyetçiliği ve sosyalizm ne de İhvan tarafından temsil edildiği iddia edilen İslamcılık idi. İdeolojiler değil, sosyal medya kitleleri sokak gösterilerine katılmaya teşvik etmekteydi. bkz. Bayat, s. 333-335.

¹⁰⁰⁶ Pargeter, s. 177.

¹⁰⁰⁷ Esposito, Sonn ve Voll, s. 209.

İşte İhvan'ın seçim başarısı da kelimenin tam anlamıyla toplumsal bir hareket olarak başlayan sokağa çıkma gösterilerine katılanları örgütsel çatısı altında toplamasında gizliydi. Bilindiği üzere, İhvan'ın örgütsel kabiliyeti ve toplumsal hareket niteliği en karakteristik özelliği idi. Kuruluşundan bu yana temel meslek birlikleri, alternatif cami, okul, gençlik derneği, atletizm, kadın örgütleri ve iş kooperatifleriyle oluşturduğu yakın bağlar sayesinde İhvan, sivil toplumun kayda değer bir kısmı üzerinde denetime sahipti. Dolayısıyla, İhvan'ın kitleleri mobilize etme ya da toplumsal seferberliği örgütlenme anlamında görece bir avantajı bulunmaktaydı.¹⁰⁰⁸

Ancak ülkedeki en güçlü ve düzenli muhalefet hareketine sahip olmasına rağmen, halk ayaklanmalarının patlak verdiği ilk günlerde olayların hızı karşısında İhvan'ın zamanın ruhunu yakalama noktasında sıkıntı çektiğini belirtmemiz gerekir.¹⁰⁰⁹ Sokak gösterileri patlak verdiğinde, İhvan'ın ne ön safta olduğunu ne de üstü açık bir biçimde göstericileri destekleyen bir açıklama yaptığını söylemek mümkündür. İhvan içerisinden sokak gösterilerine bireysel katılımlar gerçekleşmiş olsa da, olayların ilk günlerinde Hareket'in üyelerini seferber ettiği söylenemez.¹⁰¹⁰

Ancak zaman ilerledikçe ve özellikle geçiş döneminde İhvan'ın alamet-i farikası olan örgütsel kabiliyeti ve daha sonraki aylarda Hürriyet ve Adalet Partisi aracılığıyla sunmuş olduğu muteber alternatif siyasal proje söylemi, seçim zaferinin kilit unsurlarındandır. Öyle ki, Tunus'ta Bin Ali'nin ülkeyi terk etmesinin üzerinden birkaç gün geçtikten sonra, İhvan'ın ilk defa adil ve serbest bir şekilde düzenlenecek olan seçimlerde destekleyeceği aday olan dönemin İrşad Büro üyesi Muhammed Mursi, Mübarek rejiminden içeriği çoğunlukla siyasal taleplerden oluşan bir bildiri yayımlamasını talep etti.¹⁰¹¹ Bu tür siyasal talepleri kendi hareketinin alternatif siyasal projesi olarak belirleyen İhvan böylelikle daha sonra düzenlenecek seçimler için siyasal propangadasını da halk ayaklanmalarının başladığı ilk günden oluşturmuştu. Onlarca yıldır devam eden baskının ardından gelen halk ayaklanmaları örgütsel kabiliyeti ve alternatif siyasal projesi sayesinde İhvan'ı siyasal iktidara taşımıştır. Ancak bu iktidar deneyimi o kadar kısa sürmüştür ki, Mısır özelinde

¹⁰⁰⁸ Bayat, s. 88.

¹⁰⁰⁹ Pargeter, s. 178.

¹⁰¹⁰ Esposito, Sonn ve Voll, s. 211.

¹⁰¹¹ Beş madde halinde sıralanan bu talepler, Temsilciler Meclisi'nin dağıtılmasını, adil ve serbest seçimlerin gerçekleştirilmesini, anayasanın güncellenmesini, yeni bir cumhurbaşkanlığı seçiminin yapılmasını ve bir ulusal birlik hükümetinin kurulmasını kapsamaktaydı. bkz. Pargeter, s. 177.

“bahar”ın “kış”a döndüğü ya da bizim değişimimizle “yalancı bahar”ın sona erdiğine yönelik iddialar Ortadoğu’nun siyasal gündeminde yer edinmiştir.

Her ne kadar halk ayaklanmaları sonrası Mübarek rejiminin çöküşünü takip eden günlerde düzenlenen seçimlerde İhvan’ın desteklediği Muhammed Mursi cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazanmış olsa da, Yüksek Askeri Konsey geçiş sürecine doğrudan müdahale etmekteydi.¹⁰¹² Bir defa Mübarek rejiminin çöküşünden sonra düzenlenecek seçimlere kadar ülke yönetimi Yüksek Askeri Konsey üyesi olan 19 generale teslim edilmişti. Dolayısıyla Mübarek’in siyasal alandan tecrit edilmesi, temel arzusu otoriter siyasal rejimden kurtulmak adına sokak gösterileri düzenleyen kitleler için yolun sonu anlamına gelmemekte, silahlı kuvvetlerin sivil iktidara siyasal yetki devri yapması gerekmekteydi.¹⁰¹³

Çünkü bu süreçte, silahlı kuvvetler bağımsız bir kurum gibi hareket ederek, siyasal ve kamusal alanın düzenlenmesinde başrolü üstlenmekteydi.¹⁰¹⁴ Özellikle silahlı kuvvetlerin yeni bir anayasa oluşturmak yerine Mübarek rejiminin mührünü taşıyan anayasa üzerinde kısmî değişiklikler yapılarak muhafaza edilmesini talep etmesi ve bu talebinin İhvan tarafından kabul edilmesi, geçiş sürecinde silahlı kuvvetlerin ne denli etkili olduğunu göstermekteydi.¹⁰¹⁵

Aslında bu süre zarfında Mısır’da iki farklı güç odağı bulunmaktaydı. Bir tarafta otoriter siyasal rejimden kurtulma isteği ile sokağa dökülen değişim güçleri olarak adlandırabileceğimiz kitleler, öte tarafta ise Mübarek rejiminin ruhunu taşıyan askeri-hukuki bir bürokrasi bulunmaktaydı.¹⁰¹⁶ Esposito, Sonn ve Voll’un hatırlattığı üzere, Mübarek devrilmişti, ancak Mübarek rejiminin bürokratik, askeri ve yargısal kurumları dimdik ayakta durmaktaydı.¹⁰¹⁷ Bu iki farklı güç odağı arasında bir türlü kurulamayan ilişki Mübarek sonrası demokratik geçişin yavaş ve sancılı olmasına

¹⁰¹² Eva Bellin, “A Modest Transformation: Political Change in the Arab World after the Arab Spring”, *The Arab Spring*, ed. Clement Henry, Jang Ji-Hyang, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 43.

¹⁰¹³ Pargeter, s. 184.

¹⁰¹⁴ Bellin, s. 44.

¹⁰¹⁵ Halk ayaklanmalarından önce de, silahlı kuvvetlerin Mısır’daki en güçlü ve otonom kurum olduğunu söyleyebiliriz. Basit bir güvenliği tesis etme kurumu olmayan silahlı kuvvetler, Mısır ekonomisinin neredeyse % 30’unu devlet denetiminden bağımsız bir biçimde elinde tutmaktaydı. Bu bilgiler için bkz. Esposito, Sonn ve Voll, s. 213.

¹⁰¹⁶ Mübarek rejiminin son başkanı hava kuvvetleri eski generali Ahmet Şefik’in Mursi karşısında ikinci tura kalan aday olması, sadece eski rejim ile İhvan arasındaki tarihsel mücadele açısından manidar bir anlam ifade etmemekte, aynı zamanda halk ayaklanmalarından iki büyük güç olarak silahlı kuvvetler ile İhvan’ın çıktığına işaret etmektedir. bkz. Pargeter, s. 195-197.

¹⁰¹⁷ Esposito, Sonn ve Voll, a.g.e., s. 211-212.

sebebiyet vermişti. Üstelik geçiş dönemi boyunca İhvan'ın takip ettiği ihtiyatlı olma stratejisi silahlı kuvvetlerin elini daha da güçlendirmekteydi.¹⁰¹⁸

Örneğin Mübarek'in devrilmesinden bir gün sonra İhvan'ın cumhurbaşkanlığı için ne bir aday göstereceği ne de mecliste çoğunluğu oluşturma gayreti içinde olacağı yönünde bir bildiri kaleme alması, Mübarek sonrası dönemde Hareket'in siyasal alanı nüfuzu altına almaya niyetli olmadığı izlenimi yaratmaktaydı. Hâlbuki halk ayaklanmalarını ilerleyen günlerde organize etme noktasında önemli bir paydaş haline gelen İhvan'ın benimseyeceği kararlı bir tavır alış silahlı kuvvetlerin ileride kendini rejim bekçisi olarak göstermesine engel olabilirdi. İhvan'ın benimsediği ihtiyatlı tavır, silahlı kuvvetlerin yeni kurulacak cumhuriyetçi rejime bekçilik yapma görevini kendinde görmesi için uygun siyasal atmosferi en başından yaratmıştı.¹⁰¹⁹

Burada İhvan'ın stratejisini yargılamak yerine anlamak için bir iki noktanın altını çizmemiz gerekir. Geçiş döneminde baskın bir siyasal aktör olarak ortaya çıkmak İhvan'ın silahlı kuvvetlerle ters düşmesi anlamına gelebilirdi. Çünkü İhvan bir asra yaklaşan tecrübesi sayesinde silahlı kuvvetlerle ters düşmenin, Hareket'in Mısır'daki varlığını tehlikeye sokacağına gayet farkındaydı. Dahası, İhvan'ın siyasal bir parti başvurusunun onaylanması da Yüksek Askeri Konsey'in kararına bağlıydı. Öyleyse, silahlı kuvvetlerin kılavuzluğunda oluşturulan yeni düzene potansiyel bir tehdit olarak algılanmak hem Hareket'in aradığı yasal siyasal bir parti olarak tanınmanın önünü tıkayacak hem de geçiş dönemi Mısır siyasetinde söz sahibi olmasını engelleyecekti. Bu yüzden, İhvan daha sonra yanlış bir strateji izlediği ortaya çıkacağı üzere, silahlı kuvvetlerin geçici yönetimini desteklemekte; Yüksek Askeri Konsey'in lideri olan Muhammed Hüseyin Tantavi'nin yönetimden el çektilmesi amacıyla düzenlenen sokak gösterilerine katılmak bir yana, silahlı kuvvetlerin devrimin kazanımlarını muhafaza etme açısından oynadığı rolün takdir edilmesi gerekliliğinin altını çizmekteydi.¹⁰²⁰

Çünkü oyunu kurallarına göre oynama gayretiyle İhvan, hem kendi varlığı hem de halk ayaklanmalarının muhtemel kazanımları açısından en makul seçeneğin

¹⁰¹⁸ Ahmet Uysal, "Insights for Egypt's and Tunisia's Islamists from Turkish Experience of Democratic Transition", *Insight Turkey*, Vol. 15, No. 4, 2013, s. 70.

¹⁰¹⁹ Nafi, s. 2.

¹⁰²⁰ Jeffrey Martini and Julie E. Taylor, "Commanding Democracy in Egypt: The Military's Attempt to Manage the Future", *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 5, 2011.

silahlı kuvvetlerle işbirliği yapmak olduğuna kanaat getirmişti.¹⁰²¹ Mısır özelinde ortaya çıkan bu durum bir anlamda “Türk modeli” olarak adlandırılan, silahlı kuvvetlerin ilkesel olarak siyasetten uzak durduğu, ancak kurucu değer ve ilkelerin tehdit edildiği anlarda düzeni tekrar tesis etmek amacıyla doğrudan siyasal bir aktör olarak sahneye çıkabileceği kendi içinde çelişkili anakronik bir anlayışın takip edilmesi anlamını taşımaktaydı.¹⁰²² Bilindiği üzere, bu model 1960’tan 2000’li yıllara kadar Türkiye’de uygulanmıştır.

Kuşkusuz her şeye rağmen, bağımsızlıktan bu yana ilk defa serbest seçimlerin düzenlenmiş olması Mısır siyasetinin demokratikleşmesi adına önemli bir adımdı. İlk önce 28 Kasım 2011’de başlayıp 11 Ocak 2012’ye kadar süren genel seçimler gerçekleştirildi. Seçim sonuçları İhvan açısından kelimenin tam anlamıyla bir zaferdi. Tüm oyların % 47’sinden biraz fazlasıyla 235 sandayla kazanan İhvan’ın yasal siyasal kolu Hürriyet ve Adalet Partisi mecliste çoğunluğu elde etti.¹⁰²³ Daha önce de belirttiğimiz üzere, her ne kadar halk ayaklanmalarına katılanları güdüleyen ideolojik bir akım olmamasına rağmen, sokak gösterilerini zamanla örgütsel kabiliyeti sayesinde kendi çatısı altında toparlamayı başaran İhvan seçimlerden beklediğinden daha iyi bir sonuç elde etmişti. Yıllardır siyasal sürece ya diğer siyasal partilerin listesinden aday göstererek ya da bağımsız adaylarla katılan İhvan, siyasal bir parti çatısı altında katıldığı Mısır siyasal tarihindeki ilk adil ve serbest seçimlerde meclis çoğunluğunu elde edebilmişti. Ancak siyasal otorite henüz tam anlamıyla sivil iktidara geçmemişti. Sırada, geçiş dönemi boyunca siyasal alanı tekeline alan silahlı

¹⁰²¹ Hemen not edelim ki, İhvan geçiş dönemi boyunca halk ayaklanmalarına katılan kendi sosyolojik tabanı ile iktidarı elinde bulunduran silahlı kuvvetler arasında gel-git yaşamaktaydı. Mübarek rejiminin kalıntısı olan silahlı kuvvetlerle çok fazla yakınlaşmak, İhvan’ın sosyolojik tabanının kendisine yabancılaşmasına ve halk ayaklanmalarına zamanla iştirak etmiş olmasına rağmen hanesine yazdırdığı kazanımları kaybetmesi anlamına gelebilirdi. Aslında, İhvan’ın sosyolojik tabanı ile silahlı kuvvetler arasında kalmasına rağmen, son derece başarılı bir strateji takip ettiğini seçim sonuçlarından hareketle söyleyebiliriz. İhvan hem cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazanarak tabanın yabancılaşmasına engel olmuş hem de silahlı kuvvetlerin iktidarı yasal kolu olan Hürriyet ve Adalet Partisi’ne teslim etmesini sağlayabilmiştir. Tüm bu süreci olumsuz bir dil kullanarak anlatan ve İhvan’ın geçici çıkar ilişkileri kurduğu iddia ederek, iktidarı ele geçirmesini eleştiren bir yaklaşım için bkz. Parteger, s. 185

¹⁰²² Gerçekten de, halk ayaklanmalarının başladığı günden itibaren silahlı kuvvetler tüm sürecin bir parçası haline gelmiştir. Martini ve Taylor’ın anımsattığı üzere, silahlı kuvvetler Tahrir Meydan’ına akın eden göstericilerin “Mübarek Ayrıl” sloganı atmasına izin vermiş; devrimin kazanımlarının muhafaza edilmesinin ve Mısır’ın demokratikleşmesinin teminatı olarak kendi varlığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda, geçiş döneminde ülkeyi yöneten Yüksek Askeri Konsey, mümkün olan en kısa sürede iktidarın demokratik bir şekilde sivil siyasetçilere bırakılacağını taahhüt etmiştir. Gelgelelim, Martini ve Taylor’ın 3 Temmuz 2013 darbesinden önce haklı bir şekilde sorguladığı üzere, silahlı kuvvetlerin gerçek niyetinin demokratik bir şekilde iktidarın sivilere bırakılması olup olmadığı tartışmalıdır. bkz. Martini ve Taylor.

¹⁰²³ Parteger, s. 193.

kuvvetlerin tamamen siyasal oyunun dışında tutmak amacıyla gerçekleştirilmesi gereken cumhurbaşkanlığı seçimleri vardı.¹⁰²⁴

Hatırlanacağı üzere, İhvan aynı genel seçimlerde olduğu gibi cumhurbaşkanlığı seçimleri için de aday göstermeyeceğini, çünkü amacının siyasal alan üzerinde nüfuz sağlamak olmadığını geçiş dönemi boyunca kategorik bir söylem olarak haline getirmişti. Ne var ki, genel seçim sonucunda elde edilen zaferin İhvan'ın sosyolojik tabanındaki karşılığı iktidarın tüm bileşenleriyle elde edilmesine yönelikti. İhvan meclis çoğunluğuna sahip olsa bile gerçek anlamda muktedir olamamıştı. Hareket'in muktedir olamayışının en belirgin tezahürü, Yüksek Askeri Konsey'in bir türlü Hürriyet ve Adalet Partisi'ne hükümet kurmasına izin vermemesiydi. Yüksek Askeri Konsey, Başbakan Kemal Ganzuri hükümetine son vermesine rağmen, Hürriyet ve Adalet Partisi'nin hükümeti kurma isteğine olumlu yaklaşmamaktaydı. Hatta silahlı kuvvetler üstü kapalı bir şekilde meclisi dağıtabileceği yönünde tehditler savurmaya da başlamıştı. Sonunda söylemsel düzeyde başlayan tehdidini eyleme döken Yüksek Askeri Konsey, meclisi feshettiğini ve milletvekillerinin resmi genelge olmadan meclise girmelerine engellemek amacıyla meclis binası etrafına güvenlik güçlerini yerleştirdi.¹⁰²⁵ İşte genel seçimlerden sonra yaşanan bu tür gelişmeler, İhvan'ın daha önce isteksiz olduğunu belirttiği cumhurbaşkanlığı seçimlerine aday gösterme konusundaki tavrının değişmesine yol açtı.

Meclisin feshinden sonra elinin daha da güçlendiğini fark eden Yüksek Askeri Konsey, İhvan'ın cumhurbaşkanlığı seçimleri için aday gösterdiği Hayret el-Şatır'ın başvurusunu kabul etmedi. El-Şatır'ın adaylığının kabul edilmemesine gerekçe olarak 2008 yılında bir askeri mahkeme tarafından kara para aklama ve yasaklı bir örgüt olan İhvan'a finansal destekte bulunması gösterilmiştir.¹⁰²⁶ İhvan'ı

¹⁰²⁴ Mısır'da ortaya çıkan bu yeni durum pek çok şeyi olduğu gibi, cevap aranması gereken soruların da muhtevasını değiştirmiştir. Artık, "Arap kültürünün ya da İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı değil, eski rejim elitlerinin, özellikle silahlı kuvvetlerin demokratik geçişe gerçekten niyetli olup olmadıkları" sorulmak zorundaydı. Çünkü İslami değer ve ilkelere yönelimli olduğu bilinen İhvan'ın ve diğer İslami hareketlerin ezici çoğunluğu temsili yönetim ve siyasal katılım gibi evrensel demokratik değerlere önem verdiklerini, Mübarek sonrası seçimlere katılarak göstermişlerdi. Bilindiği üzere, Mübarek sonrası düzenlenen ilk seçimlere katılım oranı Mısır siyasal tarihinin en yüksek oranıydı.

¹⁰²⁵ Pargeter, s. 194-197.

¹⁰²⁶ Pargeter, s. 196.

iyiden iyiye köşeye sıkıştıran silahlı kuvvetlerin benimsediği bu tavrın kendini halk ayaklanmaları sonrası rejimin bekçisi olarak addetme rolüyle açıklayabiliriz.

Bu sırada, cumhurbaşkanlığı seçimini siyasetin sivilleşmesi adına önemli bir fırsat olarak gören İhvan yılmadan yedekteki Mursi'yi aday olarak göstermiştir. Her ne kadar genel seçim zaferine yakın bir başarıyı Hürriyet ve Adalet Partisi'nin adayı elde edememiş olsa da, Mursi'nin ikinci turda oyların yaklaşık % 52'sini alarak işbaşına gelmesi siyasetin sivil iktidara devredilmesi açısından son derece önemli bir gelişmeydi. Aynı zamanda, Mursi'nin ikinci turda eski rejimin adayı olarak görülen eski bir general olan Ahmet Şefik'e üstünlük sağlaması, otoriter siyasal rejimin tüm kalıntılarının bertaraf edilmesi anlamına da gelmekteydi. Mursi'nin cumhurbaşkanı olarak seçilmesi bir devlet politikası haline gelen İhvan'ın siyasal sürecin dışında tutulmasına bir son verilmesi açısından kayda değer bir gelişmeydi. Bilindiği üzere, bu politika, İhvan'ın kendi içerisinde farklı kollarla ayrılmasına ve şiddetin makul siyasal bir araç olarak kabul edilmesi anlayışına yol açmıştı. Ülkenin en örgütlü ve güçlü siyasal hareketi olan İhvan artık yeni rejimin inşasında doğrudan söz sahibi olacaktı.

Her ne kadar, Hareket'in kurucu lideri El-Benna ve onun halefi olan Müşidler, muhalefetten iktidara yürüme yolunda bu tür bir yöntemi -siyasal bir parti aracılığını- tasvip etmeyecek olsalar da,¹⁰²⁷ yarı demokratik bir süreç sonunda iktidarı elde etmek azımsanacak bir başarı değildi. Aslında, siyasetin değişen şartları İhvan'ı siyasal bir parti kurmaya mecbur bırakmış,¹⁰²⁸ kurucu liderin toplumu aşağıdan yukarı dönüştürmek¹⁰²⁹ suretiyle iktidarı elde etmeye yönelik stratejisinin görmezden gelinmesine neden olmuştur. Çünkü bir taraftan sosyolojik tabanın, halk ayaklanmaları sonrası ve özellikle de genel seçimlerden sonra iktidarın tüm bileşenleriyle elde edilmesini arzulamaktaydı. Öte taraftan da, silahlı kuvvetlerin

¹⁰²⁷ Pargeter, s. 197.

¹⁰²⁸ İhvan'ın siyasal kolu olan Hürriyet ve Adalet Partisi'nin değişen siyasal şartlara kısmen ayak uydurma ihtiyacının bir göstergesi olarak Kıpti cemaatinin oylarına talip olması gösterilebilir. Her ne kadar İhvan'ın sosyolojik tabanı olan İslami kesimin Hürriyet ve Adalet Partisi'nin de oy deposu olduğu bilinse de, Mısır'daki seçim kanuna göre, siyasal bir partinin tabanını belirli bir dinsel yakınlığın ya da cemaatin ötesine taşıması gerekliliği, partinin, meclis ve cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Kıpti cemaatinin sembolik de olsa desteğine ihtiyaç duymasını gerekli hale getirmiştir. Martini ve Taylor, Hürriyet ve Adalet Partisi'nin, Kıpti cemaatinden bazı üyeleri partiye üye yaparak, seçim kanununun gereklerini yerine getirmeye özen gösterdiğine dikkat çekmektedir. bkz. Martini ve Taylor.

¹⁰²⁹ Zubaida, s. 91.

geçiş döneminde tüm kurumlar üzerinde kurduğu siyasal nüfuz,¹⁰³⁰ anayasanın mevcut haline göre iktidarı elinde toplayan cumhurbaşkanlığı makamının elde edilmesini gerektirmekteydi. İşte, bu tür nedenler kurucu liderin koyduğu stratejinin görmezden gelinmesini gerekli hale getirmişti.

Mursi'nin cumhurbaşkanlığı süresince iktidar deneyimi yaşayan İhvan'ın demokrasi anlayışını ve demokratlığı meselesini tartışırken, Hareket'in yaklaşık 30 yıldır sürdürdüğü devletle çatışmaktan uzak kalma stratejisini¹⁰³¹ muhafaza etmekte zorlandığını söylemeliyiz. Hükmetme yetkisini elde etmiş olmakla birlikte, muhtelif güç odakları ve özellikle Mübarek rejiminin kalıntıları tarafından sahiplenilmiş olan devlet aygıtını tekeline alamamış olan İhvan, bu süre zarfında yürürlüğe koymak istediği her türlü politikada bir üst kurul işlevi gören bu aygıtın onayını almak zorundaydı. Buna rağmen, Mursi'nin almış olduğu bir dizi karar, Mübarek rejiminin etkisini hala üzerinde taşıyan kurumlarla çatışma anlamına gelmekteydi. Özellikle, geleneksel olarak özerk bir kurum olan silahlı kuvvetler üzerinde Mursi yönetiminin oluşturmaya çalıştığı nüfuz, Mısır tarihinin en güçlü kurumu olan silahlı kuvvetlerin kabul edeceği tarzda değildi.

Bu yüzden, geçiş süreci boyunca iktidarın tek sahibi olarak siyasal nüfuz alanını genişleten silahlı kuvvetler, iktidarın yarım yamalak sivilleşmesinden bir süre sonra bir kez daha sahneye çıkma ihtiyacı hissetti. “2012-2013 Mısır Protestoları” olarak bilinen, Mursi ve hükümet karşıtı protestoları gerekçe gösteren silahlı kuvvetler, bozulduğu iddia edilen ve restore etmeyi kendine görev edindiği düzeni yeniden tesis etmek amacıyla yönetime el koydu. Mısır siyasal tarihinde ilk defa demokratik yöntemlerle seçilen Mursi, henüz bir yılını doldurduğu görev süresinin sonu beklenmeden yönetimden el çektirildi. Demokratik siyasal taleplerle başlayan “Arap Baharı” İhvan özelinde Mısır için “yalancı bahar”a dönüşerek, askeri darbenin lideri olan Abdülfettah es-Sisi yeni cumhurbaşkanı oldu. Tüm bu bir yıllık süreç, demokrasinin Mısır'da kurumsallaşmasına engel olanın, İslam'a yönelimli olan bir hareket değil, eski rejim olduğunu kanıtlamıştır.

¹⁰³⁰ Bellin, s. 44.

¹⁰³¹ Pargeter, s. 178.

3.2. MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ: LAİKLİK İLE DEMOKRASİ KISKACINDA KALAN BİR HAREKET

Bir imparatorluğun bakiyesi olarak ulus-devlet biçiminde örgütlenen Türkiye'nin diğer İslam ülkelerine nazaran demokratik süreç ve kurumlara tarihsel yatkınlığı olduğunu belirtmemiz gerekir.¹⁰³² Zaten bu yüzden Arap Baharı ile birlikte eski rejimlerin yerini alan ya da alması muhtemel olan İslami hareketlere rol model olarak Türkiye gösterilmiştir.¹⁰³³

Bu sayede, Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte, her ne kadar askeri darbelere gebe "nominal" bir demokrasi söz konusu olsa bile, Türkiye, diğer İslam ülkesiyle kıyaslandığında "istisnai" bir İslam ülkesi olma özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Türkiye örneğinde temel sorun, nüfusunun ezici çoğunluğu Müslüman olmasından dolayı "nominal" açıdan İslam ülkesi ifadesini hak etse bile, İslam'ın bizatihi varlığının kamusal ve siyasal alanda kendisine alan açması noktasında düğümlenmektedir.

Erken dönem cumhuriyet rejimi, ateist bir propagandaya sahip olmasa bile, otoriter laiklik ilkesi gereğince dinsel olanın siyasal alandan tecrit edilmesi gerekliliğine yaptığı vurgu itibarıyla İslam'ın özellikle bu alan için kurumsal otoritesini ortadan kaldırmaya çalışmamakla birlikte,¹⁰³⁴ onun bu otoritesini kendi tekeline alma ihtiyacını hissetmişti. Yani İslam, devletin dini olmaktan çıkarılmış, siyaset dinsel olanın etkisinden arındırılmaya çalışılmış olsa bile, resmî devlet politikası olarak görülebilecek bir tarzda siyasal iktidarlar dinsel olanın kurumsal otoritesinden sadece kendi lehlerine olacak şekilde yararlanmak suretiyle kamusal alanı düzenlemeye çalışmışlardır.

Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ile birlikte İslam, bir kamu makamı bünyesinde kurumsallaştırılarak, devlet mekanizması içerisine sokulmuştur.¹⁰³⁵ Yine de anlamaya çalışmamız gereken bir sorun bulunmaktadır:

¹⁰³² Gerçekten pek çok oryantalist Batılı demokratik normları baz alarak, Türkiye'nin, İslam ülkeleri arasında demokrasiye sahip tek ülke olduğunu belirtmektedir. Örneğin Bernard Lewis, İslam İşbirliği Teşkilatı üyesi olan ülkeler arasında sadece Türkiye'nin Samuel P. Huntington'ın demokrasi tesitini geçtiğini iddia etmektedir. bkz. Lewis, 1996, s. 54.

¹⁰³³ Kemal Kirişçi, "Is The Turkish Model Relevant For The Middle East", *The Arab Spring*, ed. Clement Henry, Jang Ji-Hyang, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 161.

¹⁰³⁴ Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği: "Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 115.

¹⁰³⁵ Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, çev. Cahide Ekiz, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 87. Cizre'nin ilerleyen sayfalarda da belirttiği üzere, "makbul

Neden, demokrasiyi bile kurban edecek bir şekilde laiklik fetişleştirilerek, bir kültür haline getirilmiştir? Ancak, bu soru ve sorunun merkezinde kalarak, Milli Görüş hareketinin demokrattığını ve demokrasi pratiğini ele alabiliriz. Çünkü Türk siyasal deneyiminin gösterdiği üzere, İslam'a eğilimli olan her türlü siyasal ya da sivil hareketin demokrasi hakkındaki görüş ve eylemleri doğrudan laiklik ekseninde tartışılmaktaydı.¹⁰³⁶ Bu yüzden, Türkiye'de laiklik ile demokrasi arasında ontolojik, başka bir deyişle simbiyotik bir ilişki olduğu yönünde laik güç odakları¹⁰³⁷ tarafından mütemadiyen gündemde tutulan bir tez bulunmaktadır.

Pek çok araştırmacı, Türk siyasal deneyimine içkin liberal-demokratik geleneğin,¹⁰³⁸ otoriter/militan laiklik anlayışını ve birikimini dengelediğini, dolayısıyla "total şeriat" söylemine dayanmayan "mutedil" ve "orta halli" İslami hareketlere alan açıldığını iddia etmektedirler.¹⁰³⁹ Aslında, ileri sürülen bu iddia, Türk siyasal tarihi göz önüne alındığında, doğru ama eksik bir tespittir. Doğrudur, çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, siyasal sürece katılım olanağı İslami hareketler üzerinde yumuşatıcı bir etkiye sahiptir. Belki de bu doğru tespit, Milli Görüş hareketinin uzantısı olan siyasal partilerin Türkiye'deki seçim yarışlarına ustalıkla ayak uydurarak, radikalleşmelerini önlemiştir. Öyle ki, modernleşmenin her türlü vehçesini İslami ilkeler aracılığıyla ölçüp biçen Milli Görüş, laik güç odaklarının iddia ettiğinin aksine, toplumu ve siyaseti şeriat ekseninde köklü bir şekilde dönüştürmek yerine kurulu düzen, başka bir deyişle siyasal sistem içerisinde hareket ederek, reformcu ve ıslahatçı bir yöntem takip etmiştir.¹⁰⁴⁰

Eksiktir, zira Türkiye'deki laik güç odakları, Milli Görüş'ün uzantısı olan siyasal partilerin laiklik karşıtı düşünce ve eylemlere eğilimli oldukları gerekçesiyle her defasında devlet kurumlarını ilk elden yardıma çağırılmışlardır. Örneğin, İslami

vatandaş" ve "Cumhuriyet insanı" söylemlerinde karşılığını bulan bir tarzda modern bir kimlik inşa etmek amacıyla ulema devlet katına taşınarak, en köklü İslami değerler ve kavramlar kullanılmıştır. bkz. s. 124.

¹⁰³⁶ Mert, s. 93-102.

¹⁰³⁷ "Laik güç odakları" ifadesiyle otoriter laiklik ilkesi gereğince İslam'ın göstergelerinden olan simge, sembol ve değerlerin siyasal-kamusal alanın dışında tutulmasını arzulayan kesimler kastetilmektedir. Yoksa laikliğin demokrasinin kaçınılmaz bir şart olduğunu düşünmekle birlikte, İslami siyasal hareketlerin, tüm diğer siyasal aktörler gibi yasal ve aynı zamanda meşru zeminde faaliyet göstermesinin taraftarı olan liberaller değil. Bu tartışma için bkz. Göle, 2011, s. 54.

¹⁰³⁸ Türk siyasal kültüründe liberal-demokrat geleneğin izlerine Osmanlı'nın son dönemlerinde, farklı zamanlarda ortaya çıkan Yeni Osmanlılar ile Prens Sabahattin'in fikirlerinde rastlamak mümkündür. Bu gelenek, çok partili hayata geçmeden önce Terakkiperver ve Serbest Fırka deneyimleri tarafından da sahiplenilmiştir. bkz. Göle, 2011, s. 54.

¹⁰³⁹ Göle, 2011, s. 53-55.

¹⁰⁴⁰ Cizre, s. 103.

kimlik ve değerlere eğilimi olan Milli Görüş hareketinin siyasal partileri, şeriat ve irtica suçlamalarıyla, laiklik konusunda derin hassasiyeti bulunan Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır.¹⁰⁴¹

Aslında, laiklik ilkesine karşı devlet tarafından gösterilen ihtimamın arkasında yatan neden bir projenin hayata geçirilmesiyle ilgilidir. Öyle ki, devletin kuruluş felsefesinin ana unsurunu, bu projenin söylemsel formülasyonu olan “muasır medeniyet seviyesine ulaşmak” amacıyla 1937 tarihli anayasal değişiklikle teminat altına alınan laiklik ilkesi oluşturmaktadır.¹⁰⁴²

Ancak yukarıda adını zikrettiğimiz projenin hayata geçirilmesinin teminatı olarak görülen laikliğin, demokrasi karşısındaki konumu ise en azından muhafazakâr çevreler tarafından her zaman bir sorun teşkil etmiştir. Belirtmek gerekir ki, Türk demokrasi deneyimi üzerine yapılan her türlü objektif inceleme içerisinde laiklik ilkesinin konumlandırılması bir problem olarak hemen göze çarpmaktadır. Çünkü devletin kuruluş felsefinin altı ilkesinden biri olan laikliğe yüklenen misyon ile demokrasi arasındaki ilişki; laik güç odakları tarafından ontolojikleştirilmiş olsa bile, potansiyel bir çatışma ortamını meydana getirmiştir. Çünkü laiklik, “muasır medeniyet seviyesine ulaşmak” açısından demokrasi karşısında bir önceliğe sahiptir.¹⁰⁴³

Bu yüzden Türk siyasal deneyimi açısından İslami hareketlerin, demokratik yollarla siyasal sürece katılım ve siyasal sistem içerisinde tutunma çabaları, laiklik ile demokrasi arasında cereyan eden gerilimin yansıması olarak okunmalıdır. Diğer bir ifadeyle, Türk siyasal deneyimi, İslami değerleri ve kimliği sahiplenen Milli Görüş hareketinin siyasal sürece katılımını ve siyasal sistem içerisinde konumlandırılmasını, laiklik ile demokrasi arasındaki ilişkinin parametrelerinin belirlediğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Özellikle Refah Partisi (RP) dönemi, Türkiye’de laiklik ile demokrasi arasında potansiyel bir çatışma olduğunu teyit etme açısından turnusol kağıdı işlevi

¹⁰⁴¹ İlk olarak MNP, İslam Devleti kurmayı amaçladığı gerekçesiyle kapatılmış, daha sonraki Milli Görüşçü partiler de benzer gerekçelerle, Anayasa Mahkemesi’nin bu doğrultaki hukuksal olmaktan çok, siyasal kararlarıyla kapatılmışlardır. bkz. Mert, s. 81-84.

¹⁰⁴² Mert, s. 93.

¹⁰⁴³ Göle, 2011, s. 100.

görmüştür.¹⁰⁴⁴ RP'nin 1994 ve 1995 yıllarındaki seçim başarılarına rağmen, laikliğin teminatı olarak kabul edilen silahlı kuvvetlerden gelen baskılar sonucunda hükümetten ayrılmak zorunda kalması, laik güç odakları tarafından laiklik ile demokrasi arasında ne tür bir ilişki kurulduğunu göstermesi açısından önemli bir olgudur.¹⁰⁴⁵

Biz laiklik ile demokrasi arasında potansiyel bir çatışmanın varlığından bahsediyor olsak bile, laik güç odaklarının bizim bu iddiamızı tanımlama tarzının daha farklı olduğuna değinmiştik. Türkiye'nin özgül koşullarına bağlı olarak oluşan laik güç odakları, laiklik ile demokrasi arasında potansiyel bir çatışmadan çok, ontolojik bir bağ olduğunu düşünmektedirler. Onlar açısından, demokratik siyasetin teminatı olarak doğrudan laiklik ilkesi görülmekteydi.¹⁰⁴⁶

Burada, bir saptama yapmak gerekirse, laik güç odakları, demokrasi anlayışını laiklik ile şeriat ikilemine bağlı olarak kurgulamakta, “ya bu ya öteki” söyleminin sağladığı düşünsel kolaylığa sığınarak, demokrasinin teminatı olarak laikliği görmekteydiler. Dolayısıyla, laik güç odakları, İslami kimliğe sahip Milli Görüş hareketinin elde etmiş olduğu seçim başarısına koşut olarak -demokrasinin halk hâkimiyeti ilkesi gereğince- İslami değerlere kamusal alanda temsil edilebilme yolunun açılacağını,¹⁰⁴⁷ böylelikle de laikliğin tehdit altında olacağı endişesini taşımaktaydılar. Çünkü laik güç odakları tarafından bir inanç sisteminin adı olan İslam, şeriata indirgenmekteydi.

Aslında, 1946 yılından beri çok partili hayatı benimsemiş, ideal olmasa bile belirli bir düzeyde demokratik kültürün kurumsallaşması için çaba göstermiş olan laik güç odaklarının önünde demokratik yollarla siyasal sisteme entegre olmaya çalışan Milli Görüş hareketine karşı takip edebilecekleri bir dizi alternatif seçenek bulunmaktaydı. Ne var ki, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefinin omurgasını teşkil eden laiklik ilkesinin tehdit edilebileceği endişesi, aynı felsefeden mülhem verili yöntemlerin uygulanabileceği -demokratik siyaset açısından arzulanmasa bile- iddia edilen siyasal atmosferi yaratmıştır. 1920'li yılların ilerici-gerici ayrımına benzer bir şekilde, “gerici” olarak kodlanan ve verili bir kategori haline getirilen

¹⁰⁴⁴ Çiğdem, 2009, s. 33-41.

¹⁰⁴⁵ Mert, s. 84.

¹⁰⁴⁶ Göle, 2011, s. 54.

¹⁰⁴⁷ Göle, 2011, s. 63.

İslami kimliğin, bürokratik otoriteryanizm, başka bir deyişle “aydın despotizmi” yöntemiyle “ilerici” kategoriye yükseltilmesi amaçlanmıştır. Esasen bu durumla ilgili olarak Göle’nin İslami hareketler¹⁰⁴⁸, faaliyette buldukları Müslüman ülkeler ve demokrasi hakkında tespiti çarpıcıdır:

“Müslüman ülkelerin siyasal sistemlerinde doğal bir kısır döngü mevcuttur. Bir yanda Batılılaşma çabalarına girilmekte ve bu, otoriter rejimler sayesinde fiiliyata geçirilmekte; öte yandan ise demokrasiye geçişe sıklıkla İslamcı değerlerin, pratik ve karşı hareketlerin uyanışı eşlik etmektedir.”¹⁰⁴⁹

Ne var ki, Göle’nin bu etkileyici tespiti tek yönlü bir çıkarım ile devam etmektedir. Göle İslami hareketlerin, demokrasi ve demokratik siyasetin gerektirdiği ideal değer ve kurumlara bağlı olmayan özgün bir doğaları olduğunu ima ederek, siyasal sistem dışına itilmelerini bir bakıma kabullenmekte ve onaylamaktadır. Etkileyici ama tek yönlü bir çıkarıma dayanan bu tespitle benzer muhtevayı paylaşan diğer bir görüş daha bulunmaktadır. Esposito ve Voll, Müslüman ülkelerdeki siyasal gerçekliği objektif bir tarzda resmederek şu çıkarımda bulunmaktadır:

“Müslüman dünyadaki pek çok hükümet, Batılı-laik modelleri kullanan modernleşme programlarına bağlı oldukları halde, görece olarak otoriter hükümetlerdir... Bu durumda, demokratikleşme ve İslami canlanma süreçleri, birçok ülkede kaçınılmaz olarak birbirini tamamlayıcı güç haline geldiler. Otoriter rejimlere en etkili muhalefet, İslami kimliğin ve mirasın yeniden olumlanması yoluyla ifade edilir.”¹⁰⁵⁰

Belirtmek gerekir ki, bu çıkarımın izleri, Milli Görüş hareketi üzerinden doğrulanamasa bile, Türk siyasal hayatında İslami kimliğin varlığını kabul eden Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Demokrat Parti deneyimlerinde rahatlıkla görülebilir. Laik seçkinler, inanç ve siyasal iktidarın kaynaştırıldığını gerekçe göstererek, demokratik yöntemlerle sistem içerisinde

¹⁰⁴⁸ Göle, “Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine” başlığını taşıyan eserinde İslami yerine İslamcı sıfatını tercih etmiştir. Göle’den alıntılanan sayfalarda, bu çalışmanın bütünlüğü açısından İslamcı yerine İslami hareketleri kullanmayı tercih ettim. Zira İslamcı kelimesine yüklenen anlamlar birbirine taban tabana zıt kavramsallaştırmalara yol açtığı için, İslam kimliği, kültürü, siyaseti vb. kapsayacak şekilde “İslami” sıfatını daha uygun buldum.

¹⁰⁴⁹ Göle, 2011, 63.

¹⁰⁵⁰ Esposito ve Voll, s. 28.

kalmaya çalışan bu partileri bürokratik otoriteryanizm yöntemiyle siyasal sistem içerisinde barındırmamışlardır.

Öyleyse, Türk siyasal deneyiminin, laiklik ilkesi uğruna demokrasiyi kurban etmesini, başka bir deyişle laikliğin yanında demokrasiyi ikincil konuma itmesini ve Milli Görüş hareketinin yasal zeminde faaliyet gösteren siyasal uzantılarını laikliğin tehdit altında olduğu endişesiyle siyasal sistemin dışına itilmesini nasıl değerlendirmemiz gerekir? Buradaki değerlendirmemiz çok fazla zorlamaya gerek bırakmayacak bir şekilde, laiklik ile demokrasi arasında kurulan ontolojik ve simbiyotik ilişki anlayışı etrafında olacaktır. Çünkü laik güç odakları laiklik ilkesinden bağımsızlaştırılan ve soyutlanan bir demokrasiyi, “otantik” demokrasi olarak telakki etmemeleri ve daha da önemlisi laiklik ile İslam/şeriat arasında negatif bir korelasyon kurmaları münasebetiyle birinin varlığını ötekinin yok oluşuna indirgemekteydiler. Yani İslami simge, sembol ve değerler söylemsel düzeyde bile kamusal-siyasal alana taşınacak olursa, laiklik ilkesinin; bu ilkeye bağlı olarak da “otantik” demokrasinin hayat bulamayacağı düşünülmekteydi. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren laiklik ilkesi açısından Türk siyasi manzarasını resmeden Göle’nin ifade ettiği gibi;

*“Totaliter rejimlerin kaynağı kendini sınırlamayan, mutlak doğruyu temsil ettiğine inanan tekçi ideolojilerdir. Halk egemenliği ilkesine dayanmayan laiklik kendini mutlak doğru gibi görmekte, alternatif bir din olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de olan da budur.”*¹⁰⁵¹

Bu pasajın verdiği mesaj bağlamında laiklik yalnızca alternatif bir din olarak ortaya çıkmakla yetinmemekte; diğer tüm demokratik değerlerin varlığını kendi varlığına indirgemektedir. Gerçekten de Türk siyasal deneyimi, laiklik ideali ile İslami kesimin kamusal alanda görünürlüğünün aracı olarak demokratik siyaseti benimsemesi arasındaki gerilimi ifade etmektedir. Bu gerilimin izleri, 1960’ların sonundan başlayarak, İslami bir hareket olan Milli Görüş’ün farklı zamanlarda muhtelif siyasal parti formları altında İslami kimliği ve değerleri kamusal alana taşıma çabasını gösteren gelişmeler içerisinde açık bir şekilde takip edilebilir. Öte yandan, Türkiye örneği açısından belirtilmesi gereken önemli bir husus Milli Görüş

¹⁰⁵¹ Göle, 2011, s. 94.

hareketinin ve onu temsil eden siyasal partilerin, İslami kimliğin ve değerlerin kamusal alanda mevcudiyeti için tek örnek olmadığıdır. Türkiye, muhtelif formlar ve örgütlenmeler altında pek çok sayıda tarikat, cemaat, dernek vb. dinsel grupları içerisinde barındıran bir örnek olmasından dolayı sosyal bilimler açısından verimli bir çalışma alanını temsil etmektedir. Bu çalışmada ise, İslam-demokrasi ilişkisinin eylemsel boyutunu teşkil eden, başka bir deyişle İslami hareketlerde demokrasi pratiğini analiz etme amacıyla muhtelif siyasal parti formlarıyla, siyasal bir alternatif olma iddiasını taşıyan Milli Görüş hareketi tercih edilmiştir.

3.2.1. Necmettin Erbakan: Pragmatist Bir “Müslüman-Demokrat”

Türk siyasal tarihinin, en popüler İslami siyasal hareketi olan Milli Görüş’ün gelişimiyle Erbakan’ın siyasal kariyeri¹⁰⁵² arasında doğrusal, hatta ontolojik bir ilişki olduğunu ileri sürmek mümkündür. Erbakan, 1970 yılının ilk ayında Milli Nizam Partisi’nin (MNP) lideri olarak yola çıktı,¹⁰⁵³ bu partinin kapatılmasıyla birlikte mücadelesini 1970’li yıllarda Milli Selamet Partisi’nin (MSP) lideri olarak sürdürdü, 1980’ler ve 1990’lar boyuca taraftarlarını RP etrafında topladı. 16 Ocak 1998 yılında RP’nin kapatılması ve Erbakan’ın, siyasal yasaklılar listesine tekrar alınarak, yaklaşık 30 yıl boyunca süregelen parti liderliğinin resmen sona ermesiyle birlikte - her ne kadar RP’nin kapatılmasının ardından kurulan Fazilet Partisi’ni (FP) perde arkasından Erbakan’ın yönettiği bilinen bir gerçek ve 2010 yılında 84 yaşında Saadet Partisi’nin (SP) genel başkanı olsa da- Milli Görüş karizmatik liderini kaybederek, aynı geleneğin temsilcisi olan FP ve daha sonra kurulan SP 2002’den sonra yapılan hiçbir seçimde mecliste yer almayı başaramadı.¹⁰⁵⁴

O halde, yukarıda ileri sürdüğümüz Milli Görüş’ün gelişimiyle Erbakan’ın siyasal kariyeri arasında ontolojik bağ olduğu iddiamızı delillendirmiş

¹⁰⁵² Her ne kadar MNP’nin kuruluşu 1970’in ilk ayına tekabül etse bile, Erbakan bu tarihten önce Konya’dan bağımsız aday olarak 1969 genel seçimlerine katılmış ve milletvekili olmuştur. bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 11. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 229. Özdalga ise, Erbakan’ın siyaset sahnesine adım atmadan önce Süleyman Demirel’in Adalet Partisi içerisinde milliyetçi-muhafazakâr olarak bilinen kanada yakın olduğunu; bu yüzden de bu partiden milletvekili adayı olarak başvurduğunu, ancak Demirel’in muhalefetiyle karşılaşarak adaylık başvurusunun veto edildiğini not etmektedir. bkz. Elisabeth Özdalga *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoğlu, 4.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 105-107.

¹⁰⁵³ Konya’dan bağımsız milletvekili olarak seçilen Erbakan, daha sonra Nakşibendi Tarikatı’nın lideri Mehmet Zahid Kotku’nun teşvikiyle MNP’yi kurmuştur. Özdalga, Erbakan’ın çok genç yaşta tarikat kültürüyle hemhal olması nedeniyle MNP’yi Şeyh’in rızasını alarak kurduğunu ifade etmektedir. bkz. Özdalga, s. 107.

¹⁰⁵⁴ Özdalga, s. 106

bulunmaktayız.¹⁰⁵⁵ Bu yüzden, Milli Görüş hareketini temsil eden siyasal partilerin demokrasi pratiğini ele almadan önce, bu hareketin doğal lideri haline gelen Erbakan'ın ısrarla vurguladığı ve sürekli kamusal alanda ikrar etme ihtiyacı hissettiği Müslüman kimliğini muhafaza etmek suretiyle demokrasiyi nasıl tanımladığını ve anlamlandırıldığı inceleyelim. Çünkü Erbakan'ın siyasal kimliğinin üzerine inşa ettiği açıkça görülen Müslüman kimliği, onun demokrasiye yönelik yaklaşımını da belirlemektedir. Daha özlü bir ifadeyle, Erbakan açısından Müslüman kimliği demokrasi üzerinde bir yıldızdı.¹⁰⁵⁶

Biraz önce siyasal görüşlerine ve demokrasiye yaklaşımına yer verdiğimiz El-Benna örneğinde olduğu gibi, Erbakan da Milli Görüş'ü temsil eden siyasal partilerin siyasal stratejilerini ve taktiklerini belirlemede en üstün merciydi.¹⁰⁵⁷ Bu en üstün mercinin demokrasi algısı, çoğunlukla temel hak ve hürriyetlere vurgu yapmakla birlikte, pragmatist ve demokrasinin daha çok temsil boyutuna bağlı olan bir bakışla şekillenmiştir.¹⁰⁵⁸

Gerçekten de Erbakan'ın demokrasi anlayışının son derece pragmatist temeller üzerine inşa edildiğini açık bir tezahürü olarak 1973 genel seçimlerinin ardından, tavizsiz otoriter laikliğin taraftarı olan Bülent Ecevit'in Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ile koalisyon hükümeti kurma konusunda anlaşmasıdır. Milli Görüş'ün o dönemdeki siyasal uzantısı olan MSP'nin hem meclis grubu hem de merkez idare

¹⁰⁵⁵ Selman Yılmaz, "Milli Görüş Hareketi: Toplumsal Hareketlerde Çerçeve Değişimi Etkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt 5, Sayı 4, 2016, s. 1165.

¹⁰⁵⁶ Özdalga, Erbakan'ın İslami hassasiyetleri ön planda tutan siyasal bir hareketin lideri olarak ikili bir bağlılığın etkisi altında olduğunu ifade etmektedir. Erbakan, bir taraftan halkın hâkimiyetine dayalı laik siyasal rejime saygı gösterirken, öte taraftan da kendisini Allah'ın kozmik hâkimiyetine dayanan şeriatın ve İslam'ın savunuculuğu rolüne soyunmaktaydı. Özdalga, bu iki bağlılığın, dayandıkları değerler dogmatik açıdan ele alındığında uzlaşmaz gibi görünebileceğini belirttikten sonra, Erbakan'ın bu uzlaşmazlığı/ikilemi siyasal kaygıları dinsel olanlara önceleyerek çözdüğünü iddia etmektedir. bkz. Özdalga, s. 125. Özdalga'nın kılavuzluğunda, bir çıkarımda bulunmak gerekirse, Müslüman kimlik bir kartvizit olarak Erbakan'ın yakasında takılı olsa bile, siyasal kaygılar ağır bastığı durumlarda, gömleğin ön iç cebine yerleştirilerek ya da Erbakan'ın çok sevdiği İtalyan tarzı kravatın arkasında gizli tutulabilir.

¹⁰⁵⁷ Çakır, Erbakan'ın karizmatik otoritesi etrafında örgütlenen Milli Görüş'ün uzantısı olan siyasal partilerin hep aynı kadrolar tarafından yönetilmesi olgusallığının, parti içi bir oligarşiyi ortaya çıkardığını iddia etmektedir. bkz. Çakır, s. 238. Özdalga da, 1991 genel seçimleri öncesi Erbakan'ın, RP ile dönemin merkezdeki milliyetçi partisi olarak bilinen Milliyetçi Çalışma Partisi ile seçim ittifakını, partinin sosyolojik tabanında önemli bir paydaş haline gelen ve bu tür bir ittifaka karşı itirazlarını dile getiren Kürt kökenli seçmelere rağmen onaylamasını, hem de bu onaylamayı son dakika da yapmasını Erbakan'ın kendi başına hareket etme alışkanlığını ortaya koyma açısından önemli bir örnek olarak göstermektedir. Ona göre, Erbakan, 1970'lerde parti içine "eşitler arasında birinci" iken, 1980'li ve 1990'lı yıllarda partinin tartışılmaz lideri, hatta otokratik lideri olmuştur. bkz. Özdalga, s. 112 ve 118.

¹⁰⁵⁸ H. Bahadır Türk, *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 175.

kurulu içerisindeki ezici bir çoğunluk, CHP ile koalisyon hükümeti kurmanın, partinin sosyolojik tabanı tarafından hoş karşılanmayacağını ileri sürerek karşı çıkarken; Erbakan, hükümetin ortağı olmanın partiye laik güç odakları nezdinde daha fazla meşruiyet kazandıracağını ve partinin, parlamenter siyasetin merkezinde yer edinmesi açısından hayati bir önem arz ettiğine inanmaktaydı.¹⁰⁵⁹

Ne de olsa, koalisyon hükümetinin içerisinde yer almak demek, demokratik usûllerle elde edilen seçim zaferinin, iktidar ile perçilenmesiyle “asıl amaca” giden yolun önünü açmaktaydı. Peki, Erbakan açısından “asıl amaç” ne anlama gelmekteydi ve bu bağlamda demokratik usullerle iktidarın elde edilmesi bu amacın gerçekleştirilmesinde nasıl bir rol oynamaktaydılar? Yoksa gerçekten de Erbakan, laik güç odakları tarafından iddia edildiği gibi İslami bir devlet kurmak ve şeriatı tatbik etmek amacıyla mı demokratik usûllerle başvuruyordu? Gündeme getirdiğimiz özellikle bu son soru her haliyle spekülasyonlara gebe olduğu için net bir cevabı dile getirmek yerine Erbakan’ın demokrasi ile iktidar arasında kurduğu ilişkiye odaklanarak, bir cevap arayalım.

Erbakan, tüm yasal siyasal aktörlerin tasavvur ettiği şekliyle, demokrasi ile siyasal iktidar arasında simbiyotik bir ilişki olduğunu düşünmekteydi. O, kendi siyasal inançlarını hükümete taşımak amacıyla iktidarı talep etmekte, bu durumda da demokrasiye ihtiyaç duymaktaydı.¹⁰⁶⁰ Tabii burada demokrasi, özellikle usûlleri ve kurumlarıyla iktidara giden yolda araçsal bir aygıt olarak düşünülmekteydi. Bu yüzden, daha önce de değindiğimiz üzere, demokrasi tüm usûlleriyle, en başta seçim usûlüyle araçsallaştırılmaktaydı.

Öyleyse Erbakan’ın demokrasiyi bir amaç olarak görmek yerine iktidarı elde etmek amacıyla kullanılacak bir araç olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.¹⁰⁶¹ Ancak, iktidarı elde etmek amacıyla demokrasinin araçsallaştırılmış olması, iktidarın ulaşılması gereken bir amaç olduğu anlamına gelmemektedir. O halde, bir önceki paragrafta Erbakan’ın asıl amaç olarak neyi tasavvur ettiği sorusuna eğilebiliriz.

¹⁰⁵⁹ Özdalga, s. 108-109. Erbakan, laik güç odakları nezdinde daha fazla meşruiyet kazanmaya yönelik girişimlerini 1990’lı yıllarda da sürdürmüştür. Erbakan, 10 Ekim 1993 tarihli RP 4. Büyük Kongresi’nde yaptığı konuşmanın son bölümünde, RP’nin yanlış tanıtıldığını; partinin, laiklik ve demokrasiye kesinlikle karşı olmadığını belirtmiştir. bkz. Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 198.

¹⁰⁶⁰ Çiğdem, 2016, s. 115.

¹⁰⁶¹ Özdalga, s. 128.

Erbakan, demokrasiye ve demokratik siyasete yönelik yaklaşımının bir benzerini siyasal iktidar konusunda da beslemektedir. O, siyasal iktidarın, toplumsal faillere saadet getirecek bir nizamın kurulması için bir araç olduğu görüşünü de ortaya atarak; demokrasiyi, iktidarı elde etmek için kullanılacak bir araç; siyasal iktidarı da; toplumsal faillere saadet getirecek bir nizamın kurulması için bir diğer araç olarak kabul etmektedir. Bu yönüyle Erbakan, demokrasinin ve siyasal iktidarın, toplumsal faillerin saadetini temin eden araçsal aygıtlar olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁶²

O halde, Erbakan'ın bir demokrasi fetişisti olmadığını belirtmekle birlikte, toplumsal faillerin yekûnu olarak gördüğü milli iradenin demokrasi anlayışı içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtmeliyiz. Tabii burada Türk'ün merkez sağ siyasetinin ayırt edici özelliklerinden birisi olarak gördüğü bir "milli irade fetişizminden"¹⁰⁶³ ziyade halka benzeme ve vülgarize edilmiş bir uslûbu kullanma ölçütlerinde karşılığını bulan bir "milli irade" anlayışı öne çıkmaktadır.¹⁰⁶⁴ Özellikle Erbakan'ın milli irade ile iç içe geçmiş temsil boyutunu ön plana çıkaran demokrasi anlayışı ilgi çekicidir. Burada Rousseau'nun "genel irade"yi tanımlamak amacıyla kullandığı kavramları, daha dindar bir söylem ve ifadeler aracılığıyla "milli irade" teriminin içerisine taşınması söz konusudur. Erbakan, milli iradenin maneviyatçı, vakur ve her daim tercihinde isabetli olacağını düşünerek, siyasal seçimler ile demokrasi arasında ontolojik bir bağ kurmakta, temsili demokrasinin nimetlerine dikkat çekmektedir.

Ancak Erbakan'ın demokrasiyi, iktidarı elde etmek amacıyla bir araç olarak ele aldığı gerçeği, onun demokratlığı konusunda bazı sorulara ve kuşkulara mahal vermemiş değildir. Özellikle laik güç odaklarının, Milli Görüş'ün uzantısı olan siyasal partinin iktidarı ele geçirdikten sonra, toplumu ve siyaseti İslamileştireceği yönündeki iddiaları her zaman Erbakan'ın demokrasinin araçsallığına yaptığı vurguyla at başı gitmekteydi. Bu yüzden, Erbakan önderliğindeki Milli Görüşçü "demokratik siyaset" nev'i şahsına münhasır bir olgu olarak ele alınarak, asıl gayenin

¹⁰⁶² Metin Heper, "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?", *Middle East Journal*, Vol. 51, No. 1, Winter 1997, s. 43.

¹⁰⁶³ Türk, 2014, s. 210.

¹⁰⁶⁴ Türk, 2014, s. 211.

şeriatı yürürlüğe sokmak, laiklik ilkesini tahrif ve tahrip ederek, dinsel olana dayalı bir devlet nizamını inşa etmek olduğu yönündeki iddialar sık sık dile getirilmiştir.¹⁰⁶⁵

Bugünden geriye doğru baktığımızda Erbakan'ın ve Milli Görüş'ün bu tür niyetlerinin olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya varabilme imkânına sahip değiliz. Ancak, en azından bir iki noktaya temas etmemiz anlamlı olacaktır. İlki, Çakır'ın anımsattığı üzere, Milli Görüş Hareketi özellikle RP dönemiyle birlikte, - kendini iktidarı elde etmeye en yakın hissettiği 1990'lı yıllarda-, siyasal otorite ile dinsel otoriteyi birbirinden ayırmak suretiyle, birinciye öncelik tanımış ve dinsel/tarikat liderlerinin rolünü ya marjinalleştirmiş ya da sembolikleştirmiştir.¹⁰⁶⁶

İkincisi, ilerleyen sayfalarda daha detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere, Milli Görüş'ün kısmen devamı olarak kabul ettiğimiz AK Parti yönetiminin, yukarıda laik güç odakları tarafından Milli Görüş'ün uzantısı olan siyasal partilere isnat ettiği niyetlerin hiçbirini 15 yılı aşkın süredir devam eden iktidarı boyunca benimsememiş olması gerçeğidir.

O halde, Erbakan özelinde Milli Görüş'ün kendine özgü demokratik üyelerden oluşan bir hareket olduğunu mu iddia etmeliyiz? Bu iddia da bir yanılsama olması hasebiyle geçersiz görünmektedir. Kanaatimizce, Erbakan'ın demokrasiyi bir araç olarak kabul etmesini, Türk siyasal deneyimine özgü hâkim demokrasi anlayışı çerçevesinde değerlendirmeliyiz. Yani Erbakan'ın demokratlığı meselesi, Türk siyasal hayatına damgasını vuran siyasal sisteminin demokratlığı meselesiyle ilişkili olarak ele alınmalıdır.

Sonuç olarak, Müslümanlığı kartvizit olarak yakasında taşıyan Erbakan, kendi dönemindeki diğer parti liderleri gibi iktidar koltuğunu kapma amacıyla demokrasiyi bir araç olarak kullanmaya yatkındı.¹⁰⁶⁷ Linz ve Stepan'ın özlü bir şekilde belirttikleri gibi, Türkiye'de siyasal liderlerin demokrasi anlayışı "kasabadaki tek oyun" deyişinin anlam aralığında saklıydı.¹⁰⁶⁸ Ne de olsa Erbakan'ın demokrasi kültürü de, Türkiye'nin hâkim siyasal anlayışının temel ilkeleri üzerinde doğmuş,

¹⁰⁶⁵ Bu tür kaygıları bir niyet okuması olarak dile getiren Gülalp, RP'nin 1991 yılındaki siyasal programı olarak tanıtılan kitapçıkta, Erbakan'ın "demokrasi gaye değil bir vasıta; gaye 'Saadet Nizamı'nın kurulmasıdır'" sözlelerinden hareketle Erbakan'ın ve RP'nin Asr-ı Saadet dönemine atıfla, o dönemi yeniden kurma girişiminde olduklarını ileri sürmektedir. bkz. Gülalp, s. 95.

¹⁰⁶⁶ Çakır, 1994, s. 104.

¹⁰⁶⁷ Cizre, s. 100.

¹⁰⁶⁸ Bu deyiş için bkz. Juan J. Linz ve Alfred Stepan, "Toward Consolidated Democracy", *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 2, April 1996, s. 15.

serpilmiş ve şekillenmişti. O halde, Çakır'ın ileri sürdüğü üzere, Erbakan iktidarı elde etme ihtimalinden uzaklaştıkça, demokrasiyi “% 51'in % 49 üzerindeki tahakküm”ü olarak değerlendirmekle, iktidarı elde etmeye yaklaştıkça da onun usûl ve kurumlarından yararlanmak suretiyle onu ideal bir yönetim biçimi olarak kabul etmekteydi. Öyleyse Erbakan'ın demokrasi anlayışını, siyasal terminolojide en iyi şekilde ifade edecek kavramların pragmatizm ve oportünizm olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁶⁹

3.2.2. Milli Görüş Hareketini Temsil Eden Siyasal Partilerde Demokrasi Pratiği

Her şeyden önce, şunu belirtmekte fayda var ki, ilk defa 1970 yılında Erbakan'ın liderliği altında bağımsız bir siyasal parti -MSP- halinde organize olan Milli Görüş Hareketi'nin hâkim söylemi, demokrasi ve demokratlık kavramları ekseninde oluşmamaktaydı.¹⁰⁷⁰ Ancak Gülalp'ın, “İslam gibi soyut bir inanç sisteminin çok farklı toplumsal projeleri meşrulaştırmada” ve “her tarihsel dönemin kendine özgü sorunlarına farklı çözümler düşünmede” belirli bir rol oynamasının kaçınılmaz olduğu yönündeki görüşü ekseninde konuya yaklaşacak olursak, İslami söylemi siyasal hareketine referans almış olan Milli Görüş'ün verili dönemin hâkim düşünce ve siyasal akımlarıyla etkileşim içinde bulunmasının gayet doğal olacağı ortaya çıkacaktır. Yani, yine Gülalp'ın belirttiği üzere, 1970'li yıllarda MSP'nin hâkim söylemi, verili dönemin düşünsel ve siyasal akımları tarafından öne çıkarılan “kalkınma” ve “sanayileşme” etrafında şekillenmekteydi.¹⁰⁷¹ Milli Görüş hareketi, RP ve FP dönemlerinde biraz da “ceberut devlet”in gazabına uğramış olmanın yaratmış olduğu psikolojik etkiyle “insan hakları” ve “demokrasi” söylemine sarılmaya başlayacaktı.¹⁰⁷²

¹⁰⁶⁹ Çakır, bizim birinci bölümde demokrasi ile ilgili görüşlerine yer verdiğimiz Mevdudi ile Erbakan arasında -demokrasi konusunda- benzerlikler olduğunu ileri sürmektedir. O, Mevdudi'nin de aynı Erbakan gibi, demokrasi anlayışının, siyasal iktidarı ele geçirme kaygısına dayandığını, bu yüzden pragmatist ve oportünist temeller üzerine kurulu olduğunu ileri sürmektedir. bkz. Çakır, 1994, s. 124-126.

¹⁰⁷⁰ Özdalga, s. 127.

¹⁰⁷¹ Benzer bir noktaya dikkat çeken Özdalga'ya göre de, Erbakan'ın siyasal kariyerinin başlangıcı olan 1970'lerin başında Milli Görüş hareketinin, demokrasi ve insan hakları gibi meseleler siyasal gündemini meşgul eden öncelikli konular değildi. Dönemin hâkim siyasal söyleminin ilham alan milliyetçilik, ahlaki gelişim/maneviyatçılık, sinai gelişim ve toplumsal/sosyal adalet gibi meseleler Milli Görüş'ün ideolojik yönelimi belirleyen dört temel direkti. bkz. Özdalga, s. 127.

¹⁰⁷² Gülalp, s. 13.

Öte yandan, 1980 sonrası başlayan 1990'lı yıllarla birlikte ivmesi daha da artan bir şekilde devam eden İslami haklar ile demokratik hakların özdeşliği söylemi Milli Görüş'ün gündemini belirlemekteydi. Özellikle, 1980 askeri darbesi sonrası dönemde Erbakan'ın potansiyel destekçileri olan "mütedeyyin" kesimin başörtüsü gibi meselelerden muzdarip olması,¹⁰⁷³ Milli Görüş'ün gündemine demokrasi ve insan hakları söyleminin girmesine sebebiyet vermiştir. Öyleyse, demokratik haklar söz konusu olduğunda Milli Görüş'ün daha çok kendi sosyolojik tabanının "mütedeyyin" parçasını oluşturan kesmin hak ve özgürlüklerini merkeze alma iddiasında olduğunu belirtebiliriz.

O halde, biz Milli Görüş geleneğinin 1990'lı ve 2000'li yıllardaki uzantıları olan siyasal partilerin demokrasi söylemini ve pratiğini değerlendirmek durumundayız.¹⁰⁷⁴

24 Haziran 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıkan RP açısından en büyük önceliğin kendine parlamenter siyasetin merkezinde bir yer edinmek olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁷⁵ Öyleyse, RP'nin aldığı bu pozisyon itibarıyla siyasal sistemin içerisinde yer edinme arzusunda olduğu ayan beyan ortadadır. Çiğdem'in de belirttiği üzere, İslami hareketler "reel politik" kaygılarla siyasal iktidarın paylaşılması amacına yönelik hareketlerdir.¹⁰⁷⁶ Buna bağlı olarak Çakır, RP'nin siyasal iktidar uğruna adım adım İslami çizgiden uzaklaşarak, resmî söylemin siyasal olana yönelik yaklaşımını içselleştirmekte ve onun parametlerine göre siyasal tercihlerini yeniden ürettiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁷⁷ Çakır'ın bu iddiasının bir bölümü eleştirel bir analize ihtiyaç duyuyor olsa bile, RP'nin siyasal iktidarı elde etmeye yönelik çetin bir mücadeleye giriştiği doğrudur.

İlk olarak, bir dizi siyasal tarihsel bilgilere yer vererek konuyu açabiliriz. 1995 genel seçimlerinden sonra, % 10'luk ulusal seçim barajını aşmış olan diğer

¹⁰⁷³ Göle, 2011, s. 142.

¹⁰⁷⁴ Aslında, MSP'nin 1974 yılında CHP ile birlikte koalisyon hükümeti içerisinde yer alması, Milli Görüş'ün siyaset sahnesine adım attığı andan itibaren siyasal sistem içerisinde ve merkezinde kalmaya ne kadar istekli olduğunu gösterme adına destekleyici bir örnektir. Hele bir de, CHP ile kurulan koalisyonun parti tabanı tarafından pek de hoş karşılanmasının mümkün olmadığını bilmesine rağmen, bir tür siyasal imhaya götürecektir riskin alınmış olması, Milli Görüş'ün siyasal sistem içerisinde ve merkezinde kalmayı şiar edinmiş samimi bir aktör olduğu izlenimini vermektedir.

¹⁰⁷⁵ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, 31. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 428.

¹⁰⁷⁶ Çiğdem, 2016, s. 115.

¹⁰⁷⁷ Çakır, 1994, s. 85

siyasal partilerin RP ile koalisyon hükümeti kurmaya yanaşmamaları sonucunda altı aylık ömürlü “ANAYOL” hükümeti kurulmuştur. Nihayet, “ANAYOL” hükümeti başbakanı Mesut Yılmaz’ın istifasını vererek, kısa ömürlü koalisyon hükümetinin düşmesinden sonra RP, Doğru Yol Partisi (DYP) ile anlaşarak, Erbakan’ın başbakanlığında kamuoyunda “REFAHYOL” olarak bilinen koalisyon hükümetini kurmuştur.¹⁰⁷⁸

Tüm bu bilgileri vermemizin temel gerekçesi, bir önceki paragrafın ilk cümlesinde ileri sürdüğümüz iddiayı desteklemek içindir. Çünkü RP, yıllarca seçim kampanyalarını Batıcı, laik ve anti-Refah söylemler üzerine kuran Tansu Çiller liderliğindeki DYP ile kurulan koalisyon hükümeti sayesinde kısa ömürlü de olsa kendine parlamenter siyasetin merkezinde bir yer edinebilmiştir. Hatta Türk siyasal hayatı üzerine çalışma yapan pek çok akademisyen ve entelektüel, RP’nin sırf koalisyon hükümetini kurabilmek amacıyla Tansu Çiller hakkındaki yolsuzluk iddialarını araştırmak için verdiği meclis soruşturmalarını geri çektiğini bile ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁷⁹

Burada, elbette bu iddiayı benimseyenler, RP’nin siyaset ve iktidar oyununun kurallarına bağlı kalarak, pragmatist bir tavır takındığını, sırf koalisyon hükümetinin kurulması amacıyla yıllarca Milli Görüş hareketinin erken dönem siyasal uzantıları olan MNP ve MSP aracılığıyla dile getirdiği yolsuzluklarla mücadele şiarından vazgeçtiğini ileri sürebilirler.¹⁰⁸⁰

Ancak bizim amacımız, RP’nin ne tür ödünler vererek koalisyon hükümetinin ortağı olduğunu araştırmak değil, seçimlerden birinci parti olarak çıkmasından sonra parlamenter siyaset içerisinde kendine yer edinme uğraşını anlamaya çalışmaktır. Bu yüzden, Gülalp’ın kılavuzluğunda diyebiliriz ki, Türkiye’deki diğer siyasal partilerle aynı kültürel çevreyi paylaşan ve aynı siyasal gelenekten gelen RP, en iyi ihtimalle hâkim siyasal sistemin kendisi kadar demokrat olabilirdi.¹⁰⁸¹ Bu yüzden Kemalizm mührü taşıyan Cumhuriyet’in demokrasi, birey, hukuk karşısında kamusal alanı

¹⁰⁷⁸ Zürcher, s. 429.

¹⁰⁷⁹ Gülalp, s. 103.

¹⁰⁸⁰ Bu tür iddialarla kitabımı süsleyen Özdalga’ya göre, Türk siyasal hayatı boyunca hiçbir lider, Erbakan kadar siyasal iktidara ulaşmaktan duyduğu memnuniyeti bu kadar açık bir şekilde dile getirmemiştir. Milli Görüş hareketinin doğal lideri haline gelen Erbakan, başbakan olduğu dönemde bu memnuniyetini resmî devlet politikalarını tavizsiz yerine getirerek kanıtlamıştır. bkz. Özdalga, s. 118.

¹⁰⁸¹ Gülalp, s. 93.

kullanma tarzı ile RP'ninki arasında çarpıcı bir benzerlik ve etkileşim bağı olduğu da düşünülebilir.¹⁰⁸²

Dahası, RP'nin koalisyon hükümetini kurduktan sonra laik güç odaklarıyla çatışmaya girmemek, “mutedil” ve “orta halli” bir siyasal parti olduğunu göstermek amacıyla ihtiyatlı davrandığını da söylemek mümkündür.¹⁰⁸³ Çünkü RP liderliğinde kurulan koalisyon hükümeti, ne Milli Görüş'ün amentüsü olarak bilenen “adil ekonomik düzen”den ne de Erbakan'ın her fırsatta eleştiri oklarını yönelttiği “emperyalist-Siyonist ittifakı” yıkmaktan söz etmekteydi.

Hatta koalisyon hükümeti, Milli Görüş'ün yıllardır İslam dünyasının en büyük düşmanı olarak gördüğü İsrail ile bir askeri anlaşma imzalanmasını ve irtica suçlamalarına maruz kalan çok sayıda subayın ordudan atılmasını kararlaştırmıştı. RP'nin iktidarda kaldığı yıllarda geliştirdiği bu davranış biçimi üzerinde Milli Görüş'ün ilk siyasal uzantısı olan MNP deneyiminin etkili olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁸⁴ Çünkü laikliğe aykırı faaliyette bulunduğu gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılan MNP deneyimi, muhtemelen RP'nin ne tür önlemler alması ve belki de tavizler vermesi gerektiğiyle ilgili önemli ampirik veriler ve ipuçları sunmaktaydı.

Ancak alınan tüm önlemlere ve verilen tüm tavizlere rağmen, laik güç odaklarının o dönem açısından en güçlüsü ve etkin olan silahlı kuvvetler, 28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu'nun aylık olağan toplantısında, ülkenin farklı bölgelerinde gerçekleşen olayları laiklik karşıtı faaliyetlerin kanıtı olarak göstererek, hükümete güya “tavsiye” niteliğindeki bir dizi tedbir önerisini içeren bir tür muhtıra vermiştir.¹⁰⁸⁵ Zaten devam eden aylarda da, her ne kadar RP liderliğindeki koalisyon

¹⁰⁸² Cizre, s. 8.

¹⁰⁸³ Mert, s. 17.

¹⁰⁸⁴ Milli Görüş derken de, sosyolojik açıdan statik bir hareketin varlığından söz etmediğimizi belirtmeliyiz. Özellikle oy devşirilen toplumsal tabanın yıllar içerisinde çeşitlendiği bir vakıadır. Milli Görüş'ün erken dönem siyasal uzantıları olan MNP ile MSP arasında oy devşirilen toplumsal taban bakımından bir ayırım yapmak söz konusu olmasa da, RP ile birlikte Milli Görüş geleneğinin toplumsal tabanın çeşitlenmeye başladığını söyleyebiliriz. Özellikle MNP ve MSP dönemlerinde Nakşibendi tarikatının kitlesel desteğini arkasına alan Milli Görüş, 1974 yılında CHP ile kurulan koalisyon hükümeti sonrasında İslami ilkelerden saptığı ve mevcut siyasal sisteme eklemlendiği eleştirileriyle karşılaşarak, bu tarikatın kitlesel desteğinden mahrum kalmıştır. Artık RP ile birlikte, Milli Görüş'ün toplumsal tabanını ağırlıklı olarak büyük kentlerin gettolarında yaşayan gençler, kadınlar ve işçiler, Doğu Anadolu bölgesinin ekonomik bakımdan geri kalmış bölge sakinleri ve ülkenin hızla gelişen bölgesi olan İç Anadolu'nun muhafazakâr kent sakinleri -Kayseri ve Konya gibi- oluşturmaya başlayacaktır. bkz. Cizre, s. 100-104.

¹⁰⁸⁵ Gülalp, s. 83.

hükümeti askeri kuvvetlerin siyasal baskını savuşturmak amacıyla “irtica”ya karşı verilen mücadeleye katılmış olsa da, Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılmaktan kurtulamamıştır.¹⁰⁸⁶

RP'nin kapatılma kararının alındığı günden, partinin hukuki varlığına son verecek işlemlerin tamamlandığı güne kadar geçen bir ayı aşkın süreçte; Erbakan, siyasal partilerin kapatılmasını zorlaştıracak ve ağırlıklı olarak Türkiye’de siyasetin demokratikleşmesine katkıda bulunacak bir dizi yasaların çıkarılması amacıyla diğer siyasal partileri işbirliği yapmaya davet etti.¹⁰⁸⁷ Ancak, diğer siyasal partiler bu davete olumlu yaklaşmadılar.

Öte yandan, daha RP kapatılmadan önce Milli Görüş yeni siyasal uzantısı olarak FP’yi kurdu. RP'nin kapatılmasından sonra milletvekilleri yeni partiye geçiş yaptılar. Yeni kurulan parti ilk kongresini, Demokrat Parti’nin Cumhuriyet Halk Partisi’nin 27 yıllık tek parti yönetimine son veren, bu yüzden de sembolik bir anlamı olan 14 Mayıs 1950 seçimlerine atıfla, 14 Mayıs 1998 tarihinde gerçekleştirdi.¹⁰⁸⁸

Bu yeni dönemde, yani, Milli Görüş’ün özellikle FP çatısı altında örgütlendiği yıllarda, Türkiye’de demokrasi, insan hakları ve siyasal özgürlüklerin geliştirilmesine yönelik açıklamaları hemen göze çarpmaktadır.¹⁰⁸⁹ Erbakan’ın siyasal yasaklı olması nedeniyle onun emanetçisi olarak ilk kurucular kongresinde FP’nin genel başkanlığı koltuğuna oturan Recai Kutan, o gece Kanal 7 ekranlarında canlı olarak yapılan röportaj yayınında, yeni partinin birincil amacının Türkiye’de demokratik siyasetin geliştirilmesi olduğunu ifade etmekteydi. Tabii, FP’nin çiçeği

¹⁰⁸⁶ Zürcher, s. 433.

¹⁰⁸⁷ Bu bölüm boyunca çalışmalarına atıfta bulunduğumuz hiçbir akademisyen, gazeteci ve araştırmacı Erbakan’ın parti kapatmalarının zorlaştırılmasıyla ilgili demokratik teklifinde samimi olmadığını, son derece pragmatist ve oportünist bir tavır takındığını belirtmektedir. Örneğin Özdalga, Erbakan’ın ayrılıkçı Kürt yanlısı Halkın Demokrasi Partisi’nin kapatılmasıyla ilgili herhangi bir itirazı dile getirmedeğini, ancak söz konusu kendi partisi olunca Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne başvuracak kadar “demokrasi” taraftarı kesildiğini ileri sürmektedir. Aslında, yadırgamaktan ziyade anlayıcı bir dil kullanan Elisabet Özdalga -aynı Haldun Güllap ve Ruşen Çakır gibi-, böylesine bir tavır alışı Türkiye’de siyasal liderlerin demokrasiyi kavrayışı ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Erbakan, demokrasiyi “kendisinin ve partisinin çıkarlarını koruduğu süreçte savunmakta”, aksi takdirde hangi siyasal formülün uygulandığını pek önemsememektedir. Bu açıdan bakıldığında, Erbakan, daha demokratik bir yönetim inşasına diğer siyasal aktörlerden daha çok ya daha az bağlı değildi. bkz. Özdalga, s. 128.

¹⁰⁸⁸ Yılmaz, s. 1174.

¹⁰⁸⁹ Çiğdem, 2009, s. 41.

burnunda genel başkanının demokrasiye yönelik vurgusunda geçen iki yılda RP'nin siyasal deneyimleri belirleyici olmuş gözükmektedir.¹⁰⁹⁰

Burada, son bir ekleme yaparak Milli Görüş'ün maruz kaldığı çifte standarda da değinebiliriz. 18 Nisan 1999 erken genel seçimleri için Anavatan Partisi (ANAP), “Halka Hizmet, Hakka Hizmettir” sloganını taşıyan pankartları siyasal kampanyasında ve miting alanlarında rahatlıkla kullanabiliyordu. Ancak, ANAP destekli Demokratik Sol Parti (DSP) azınlık hükümeti, bu tür dinsel çağrışımlara sahip olan slogan ve pankartların siyasal kampanyalarda ve miting alanlarında kullanılmasını yasaklamıştı. Görünen o ki, bu yasak, siyasal sürece katılımına izin verilmiş olsa bile, Recai Kutan'ın ifadesiyle ülkenin “zencileri”nden oluşan FP üyeleri için geçerliydi.

3.2.3. AK Parti: Hareket'in İktidar ile İmtihanı

Kuruluşundan bu yana Türk siyasal hayatının ana aktörlerden birisi olan AK Parti'nin¹⁰⁹¹ siyasal yelpazenin neresinde konumlandırılması gerektiği hala tartışmalıdır. AK Parti'yi, Milli Görüş geleneğinin temsilcileri olan siyasal partilerin o dönemdeki iki varisinden/uzantısından biri (diğeri SP) olarak mı yoksa bu gelenekten kopuşu temsil eden bir parti olarak mı görmenin daha uygun olacağı yönündeki tartışmalar uzun zamandan bu yana yapılmaktadır. Her ne kadar parti, kendisini “muhafazakâr demokrat”¹⁰⁹² bir parti olarak tanımlayarak, Milli Görüş

¹⁰⁹⁰ Gülalp, s. 84.

¹⁰⁹¹ Gerçekten de, AK Parti'nin demokratik yollarla iktidarı ele geçirerek yakın dönem Türk siyasal hayatının ana aktörlerinden birisi haline gelmesi pek çok “bilimsel” kehaneti de boşa çıkarmıştır. Türkiye'deki İslami oluşumlar üzerine kaleme aldığı, ilk baskısını 1990 tarihinde yaptığı çalışmasında Çakır, Cezayir'de İslami Selamet Cephesi'nin (FIS) seçim başarısına değinerek, bu başarının istisnai bir durum teşkil ettiğini, Türkiye'de “İslamcı” partilerin -İslamcı derken, muhtemelen sosyolojik tabanı itibarıyla “mütedeyyin” üyeleri olan ve parti kurmaylarının Müslüman kimliğini kamusal alanda çekinmeden ikrar eden aktörlerden oluştuğu kişi ya da grup/grupları kastetmekte- demokratik yollarla iktidarı bırakın elde etmeyi, zorlayamayacağını dahi not düşmekteydi. bkz. Çakır, 2014, s. 237.

¹⁰⁹² Çiğdem, AK Parti'nin kendisini “muhafazakâr demokrat” bir parti olarak tanımlamasını aldatıcı bir siyasal yafta olarak görmektedir. Ona göre, parti ne muhafazakârları tatmin edecek kadar muhafazakâr, ne de demokratları kendi safında toplayabilecek ölçüde demokattır. Çiğdem, AK Parti'nin “muhafazakâr demokrat” kimlik arkasına saklanarak, siyasal oportünizm olarak adlandırılabilen bir tutum benimsediğini iddia etmektedir. Parti bu tür bir siyasal kimlik bildirimiyse, merkez sağ tarafından boşaltılan alana yerleşerek, geleneksel sağ tabakayı ve entelijansiyayı kendi safında toplamak istemektedir. bkz. Çiğdem, 2009, s. 128. Öte yandan, AK Parti'nin “muhafazakâr demokrat” söyleminin ideologu olarak bilinen Akdoğan'a göre, bu söylem siyasal bir kimlik olarak Edmund Burke'un entelektüel atalığını yaptığı Anglo-Amerikan muhafazakârlığıyla örtüşen bir dizi niteliğe sahiptir. Akdoğan, “muhafazakâr demokrat” siyasal kimliğin ayırt edici özellikleri olarak alternatif demokrasi arayışında karşılığını bulan müzakere, çoğulculuk ve katılım gibi değerleri göstermektedir. “Muhafazakâr demokrasi” anlayışın ilkeleri

geleneğinden bir kopuşu temsil ettiği izlenimini yaratmış olsa da, partinin kurucu lideri Erdoğan ve kilit görevlerde bulunan üyeleri Milli Görüş geleneği içinden gelmektedirler.¹⁰⁹³

Bu yüzden, biz eğer bir kopuş mefhumundan söz edeceksek, bu kopuşun radikal değil, kısmî olduğunu not etmek durumundayız. Çünkü AK Parti'nin kendisini tanımlamak amacıyla uygun bulduğu “muhafazakâr demokrat” siyasal kimliği bile, ideolojik olmaktan çok işlevsel görünmektedir.¹⁰⁹⁴ Özellikle, siyasal bir ideoloji olarak muhafazakârlığın, Türk entelektüel çevrelerinde dahi dindarlıkla eş anlamlı olarak kullanılması, yani özdeşleştirilmesi yönündeki yanlış anlayışı ve algılamayı düzelttiğimiz zaman anlaşılacağı üzere, partinin muhafazakârlık yönünün hiç de ağır basmadığı ortadadır. Tam aksine, iktidarını konsolide etmesinden bu yana AK Parti'nin, bürokratik ve siyasal hamlelerinin devrimci bir karakter taşıdığı söylenebilir.

Buna karşılık, AK Parti'nin, merkez sağ siyasetini temsil eden geleneksel partilerin de yaygın tutumu olan “devlet aklı”na dayanan siyasal refleksleri benimsemesi açısından muhafazakâr sağ siyasetin karakteristik özelliklerini taşıdığını söyleyebiliriz. Dahası, AK Parti, Türk muhafazakâr sağ siyasetine içkin olan dinsel olanı değişen ölçülerde ve farklı tonlarda dile getirmeye devam etmektedir. Ancak bu muhafazakârlık, bir ideoloji olarak kavramın siyasal ve tarihsel

olan bu değerler sayesinde dayatmacı, baskıcı, otoriter ve totaliter siyasal iktidarın önüne geçilmiş olur. Yalçın Akdoğan, “Muhafazakâr-Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”, *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, ed. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 61.

¹⁰⁹³ AK Parti'nin doğuşunu önceleyen olay, 14 Mayıs 2000 yılında Fazilet Partisi Kongresi'nde, genel başkanlık için Erbakan'ın aday ve emanetçisi olarak “gelenekçiler” kanadının temsilcisi Recai Kutun'ın karşısına Recep Tayyip Erdoğan'ın da içerisinde yer aldığı “yenilikçiler” kanadının Abdullah Gül'ü aday olarak çıkarmasıdır. Kongreyi, Erbakan'ın desteklediği Recai Kutun, yani “gelenekçiler” kazanmış olmalarına rağmen, “yenilikçiler” kanadının “gelenekçiler”in 633 oyuna karşı elde ettikleri 521 oy dikkat çekmelerine vesile olmuştur. Kongre hakkında bkz. Ruşen Çakır, “Fazilet Kongresi: Demokrasi Virüsü FP'ye de Sızdı”, *Birikim*, Sayı 133-134, Haziran-Temmuz 2000.

¹⁰⁹⁴ Akdoğan da, “muhafazakâr demokrasi” söyleminin pratik değerine ve işlevselliğine dikkat çekerek, AK Parti'nin bu tür bir siyasal kimlik üretme çabasını Türk siyasal hayatına mütevazı bir katkı olarak görme gerekliliğinden söz etmektedir. bkz. Akdoğan, s. 69. Bununla birlikte Türkiye'de sağ siyaset üzerine çalışmalarıyla bilinen Bora, AK Parti'nin ideolojik niteliğinin neo-liberal-muhafazakâr olarak tanımlanabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, liberal-muhafazakâr akım bir taraftan Türk merkez sağ siyasetinin “fitratında” bulunmaktayken; öte taraftan da AK Parti'nin kaynağı olan Milli Görüş geleneğinden beslenmektedir. Nitekim Milli Görüş'ü de sağ siyaset çatısı altında konumlandığı anlaşılan Bora, AK Parti'yi de “yeni merkez sağ” olarak görme eğilimindedir. bkz. Tanıl Bora, “Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, der. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 26.

bağlamına değil, Türkiye’de merkez sağ siyasetin işlevselleştirdiği “muhafazakârlık” anlayışına tekabül etmektedir. Bu yüzden, biz, AK Parti’nin bir taraftan Milli Görüş geleneğini temsil eden siyasal partilerin deneyimlerinden kısmî bir kopuşu temsil ettiğini, öte taraftan da partinin kendini tanımladığı şekliyle “muhafazakâr demokrat” bir kimlik benimseyerek, merkez sağ siyaseti tarafından boşaltılan alanı doldurmaya çalıştığını düşünüyoruz.¹⁰⁹⁵

Dolayısıyla, AK Parti, Milli Görüş geleneğinden kısmî olarak kopmakla birlikte, kısmî olarak da bu geleneğin devamı olduğu için İslami bir hareketin iktidardaki temsilcisi¹⁰⁹⁶ olarak düşünülebilir. Bu yönüyle Türkiye’deki İslami hareketler açısından bir istisna olma özelliğindedir. Söz konusu istisna olma özelliği, AK Parti dönemine kadar Milli Görüş geleneğini temsil eden siyasal partilerin, hükümetin küçük ya da büyük ortağı olarak siyasal iktidarı kısmî olarak ele geçirmiş olsalar bile, partinin Kasım 2002’den bu yana düzenlenen her seçimde istediği sonucu elde etmesiyle ilgilidir. Öyleyse, bir İslami hareketin “kabuk değiştirmiş” uzantısı olarak AK Parti’nin siyasal deneyimini ele aldığımızda, karşımızda 1970’lerden bu yana iktidarı elde etme uğraşı veren Milli Görüş geleneğinin ilkelerini beraberinde taşıyan bir partiyi değil, iktidarda olan bir İslami hareketin demokrasi ile imtihanını tartışmamız gerekecektir. Elbette, bu tartışmayı yürütürken AK Parti’nin, Türkiye’deki muhafazakâr sağ siyasetten mülhem devlet nizamı kaygısı, pragmatizm ve popülizm gibi belli başlı değerleri kendi demokrasi anlayışı içerisine kattığını da not etmek gerekir.

Pragmatist bir “Müslüman-demokrat” olarak adlandırmayı uygun gördüğümüz Erbakan açısından demokrasinin iktidar, iktidarın da toplumsal faillere saadet getirecek bir nizamın kurulması için araçsal aygıtlar olarak görüldüğüne değinmiştik. Benzer bir şekilde, Erdoğan ve AK Parti açısından da, demokrasi, en makul istişare yöntemi olarak temel hak ve hürriyetleri güvence altına alan, bununla

¹⁰⁹⁵ Aslında AK Parti’nin “muhafazakâr demokrat” söyleminin ideologu olan Akdoğan’ın da katılacağı üzere, partinin dayandığı sosyolojik taban itibarıyla ne geleneksel sağ siyasetin boşalttığı alanı doldurmaya çalışan bir uzantı ne de özellikle Milli Görüş’ün erken dönem siyasal uzantıları olan MNP ve MSP’nin 2000’li yıllardaki varisi olarak değerlendirmek mümkündür.

¹⁰⁹⁶ Özellikle Arap Baharı sonrası başta Tunus’un Nahda ve Mısır’ın İhvan hareketi olmak üzere pek çok İslami hareketin rol model olarak AK Parti’yi kabul ettikleri bilinmektedir. Bu hareketlerin bakış açısından AK Parti, Türkiye’de demokratik siyasetin kapsamını genişleten ve güncelleştiren İslami bir parti olarak kabul edilmektedir. bkz. Asef Bayat, “Arab Revolts: Islamist Aren’t Coming!”, *Insight Turkey*, Vol. 13, No. 2, 2011, s. 13.

birlikte Türkiye'nin kendine özgü kronikleşmiş sorunlarının çözümü için bir "araç" olarak kabul edilmektedir.

Gülalp'ın Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığına adaylığı sürecinde "demokrasinin amaç değil, araç" olduğu yönündeki sözleriyle kamuoyunun dikkatini çektiğini belirterek,¹⁰⁹⁷ aslında Erdoğan'ın demokrasi hakkında tutarlı bir görüşe sahip olduğunu bize hatırlatmaktadır. Türk'ün arka planda olumsuzlayıcı bir üslup kullanarak anımsattığı üzere, Erdoğan ve AK Parti, başta Kürt sorunu olmak üzere, iktisadi ve siyasal sorunların çözümü açısından demokrasiyi araçsal bir aygıt olarak görmeye eğilimlidir. Örneğin, Erdoğan'ın pek çok konuşmasında ana konulardan birisi haline gelen "ileri demokrasi" anlayışı, bir taraftan varılması gereken bir "amaç" iken, öte taraftan da Türkiye'nin gelişmiş ülke standartlarına uygun bir kalkınma ve iktisadi büyüme hedefini yakalayabilmesi açısından bir "araç" olarak kodlanmaktadır.¹⁰⁹⁸

Bu yönüyle Erdoğan, "ileri demokrasi"yi bir "amaç" olarak kabul ederken bile, bir şekilde bu kavramı araçsallaştırarak, onun, kalkınma ve iktisadi büyüme hedefleri açısından vazgeçilmezliğine işaret etmektedir. Öyleyse, belirtmek gerekir ki, Erdoğan, Erbakan'ın toplumsal faillerin saadetini temin edecek bir nizam için demokrasinin araçsallığını, aynı minval üzerinden anlama eğilimindedir. Öyle ki, Erdoğan, ESİAD tarafından İzmir'de düzenlenen bir toplantıda, demokrasinin bir "amaç" değil "araç" olduğunu, yeni bir kavram olarak ileri sürdükleri "ileri demokrasi" anlayışının, tüm yönetim şekilleri gibi toplumsal faillerin "saadetine, refahına ve mutluluğuna" hizmet etmesi gerekliliğine işaret etmektedir.¹⁰⁹⁹

İkinci olarak, Erdoğan'ın ve AK Parti'nin demokrasinin temsil boyutuna ve buna bağlı olarak milli irade kavramına yönelik büyük hürmet beslediğini not etmeliyiz. Gerçekten de, özellikle AK Parti'nin siyaset sahnesine adım attığı ilk yıllarda kartvizit olarak "muhafazakâr demokrat"lığı benimsediğini iddia eden ideologu Akdoğan'a göre, "demokratik sistemlerde siyasal meşruiyetin tek kaynağı halk iradesine dayanmaktan" geçmektedir. Tam bu noktada, Akdoğan, AK Parti'nin

¹⁰⁹⁷ Gülalp, s. 94.

¹⁰⁹⁸ Türk, 2014, s. 230.

¹⁰⁹⁹ "Erdoğan: Demokrasi amaç değil, araçtır", *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-demokrasi-amaç-değil-aractir-17197745>, 6 Mart 2011. Hemen not etmek gerekir ki, Erdoğan'ın siyasal kariyerinin ilk yıllarından itibaren dile getirdiği demokrasi ve demokratik siyaset anlayışına sadık kaldığı ortadadır. 1997 yılında Amerika'da yaptığı bir konuşmasında da, demokrasinin "araç" olduğunu ifade etmektedir.

siyasal meşruiyetini her seçim döneminde perçinlediğini ifade ederek,¹¹⁰⁰ demokrasinin, temsil ve milli irade ile simbiyotik ilişkisini ortaya koyma uğraşı içerisine girmektedir.

Aslında, burada da Erbakan'ın İslami kavramlarla entegre ederek tedavüle soktuğu milli irade anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Erbakan'ın "eski", muhtemelen bir zamanlar en gözde talebesi olan Erdoğan'ın demokrasi anlayışı, temsil mekanizması etrafında şekillenmektedir. Demokraside "sözün ve kararın millete ait olduğunu", "milletin kararına saygı duyulması gerektiğini" ve "ülke yönetiminde millet iradesinin kayıtsız ve şartsız söz sahibi olması gerekliliğini" pek çok konuşmasında ısrarla vurgulayan Erdoğan, milli irade aracılığıyla ortaya çıkan temsilin uhrevi boyutuna gönderme yapmaktadır. Milli iradeye ve temsili demokrasiye yönelik yaptığı bu anlamlı vurgulardan hareket eden Erdoğan, Arap Baharı sonrası Tunus'ta kurulan geçici hükümetin Başkanı Beji Caid Essebsi ile gerçekleştirdiği görüşmenin ardından yaptığı açıklamada nüfusunun % 99'u Müslüman olan Türkiye'de demokratik siyasetin varlığını örnek göstererek, İslam ile demokrasinin yan yana olabileceğini belirtmiştir.¹¹⁰¹

Tüm bu söylediklerimizden sonra, Erdoğan'ın ve AK Parti'nin laiklik ilkesi hakkında görüşlerini de ele almamız gerekir. Hatırlanacağı üzere, Erdoğan'ın ve AK Parti'nin siyaset sahnesine çıkmaya hazırlandığı 2000'li yılların başında ulusal medya¹¹⁰² ve diğer siyasal partilerin AK Parti'ye yönelik yaklaşımları ve bakışları laiklik konusu üzerinden şekillenmekteydi. Bu yönüyle, ulusal medya ve diğer siyasal partiler, eğer AK Parti iktidarı elde edecek sayısal çoğunluğa sahip olursa, partinin demokrasi ve demokratlık konusunda nasıl bir sınav vereceğinden çok, laiklik ilkesine yönelik ne tür bir tutum benimseyeceğini merak etmekteydiler.

Çünkü Türkiye'de laik güç odaklarının temel kaygısı yıllar içinde Cumhuriyet'in aslî kurucu değeri haline getirilen laiklik ilkesi etrafından

¹¹⁰⁰ Akdoğan, s. 74.

¹¹⁰¹ "Erdoğan'dan Laiklik Mesajı!", *Mynet*, (Erişim) <https://www.mynet.com/erdogandan-laiklik-mesaji-110100591968>, 15 Eylül 2011.

¹¹⁰² Özellikle yakın zamanda Demirören Grubu'na satılan 1990'lı yılların irtica heyulasını en derinden yaşayan Doğan medyası, Erdoğan'ı laiklik karşıtı bir hareketin lideri olarak görme eğilimindedir. Bu konu hakkında bkz. H. Bahadır Türk, s. 332. Öte yandan, başta Doğan medyası olmak üzere 1990'ların hâkim medyasının da RP'yi "anlama" noktasında gösterdikleri zaafıla ilgili olarak bkz. Çakır, 1994, s. 13-20.

düğümlenmekteydi.¹¹⁰³ Hatta Türk siyasal deneyiminin özgül şartları açısından laiklik ile demokrasi arasında kurulan ontolojik bağ, Milli Görüş hareketinin uzantısı olan siyasal partilerin sistem dışına itilmesinin ana gerekçesi olmuştur. Tabii bu partilerin kapatılma gerekçesi, laik güç odaklarının demokrasinin ayrılmaz parçası olarak kabul ettikleri laiklik ilkesini hiçe saymış olmalarından dolayıdır. O halde, laiklik konusunda ilk önce birtakım tarihsel bilgiler vererek, Erdoğan ve AK Parti'nin ne tür bir muameleye maruz kaldığını anlamaya çalışalım.

Erdoğan'ın genel başkanlığındaki AK Parti, 3 Kasım 2002 yılında gerçekleştirilen seçimlerden galip çıkmasına, hükümeti kuracak sayısal çoğunluğu elde etmesine rağmen, Erdoğan -Türk siyasal hayatında daha önce görülmemiş bir şekilde- siyasal yasaklı olması nedeniyle başbakan olamamıştır. AK Parti, ilk olarak iktidara geldiği Kasım 2002'den 2010'lu yılların sonuna kadar, 12 Eylül sonrasında Milli Görüş geleneğinin temsilcileri olan siyasal partilerle aynı kaderi paylaşmaktan neredeyse "kıl payı" kurtulmuştur. Çünkü parti, hükümeti tek başına kuracak sayısal çoğunluğu elde ettiği ilk seçiminde genel başkanını başbakanlık koltuğuna getirememiş olsa bile, 2008 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından açılan kapatılma davasından bir oy farkla kurtulmayı başarmıştır.¹¹⁰⁴

Aslında, demokratik süreçler sonunda iktidarı ele geçirdiği su götürmez bir gerçek olmasına rağmen, AK Parti'nin de laiklik ilkesi karşısında tutumundan hareketle eylemde bulunmayı alışkanlık haline getiren Cumhuriyet'in laik güç odaklarıyla, özellikle de siyasallaştığı ayan beyan ortada olan Anayasa Mahkemesi ile başı dertteydi. Burada karşımızda duran temel sorun daha önce de belirttiğimiz üzere, otoriter laiklik taraftarı olan "laisist/sekülerist" bir kurumun, demokrasi ile laiklik arasında ontolojik bir bağ kurmasından kaynaklanmaktaydı. AK Parti de, Milli Görüş geleneğini temsil eden diğer siyasal partiler gibi, laiklik sınavına tabi tutulmuş, ancak diğer partilerle aynı kaderi paylaşmak zorunda kalmamıştır.

Yukarıdaki tarihsel bilgilerden sonra Erdoğan ve AK Parti'nin laiklik ilkesi hakkındaki görüşlerine yer verebiliriz. İlk olarak ifade etmeliyiz ki, Erdoğan'ın ve AK Parti'nin, laiklik ile demokrasi arasında kurulan ontolojik bağı, sorgulama konusu yapmadığını söyleyebiliriz. Tabii burada önemli olan nokta, Erdoğan'ın ve

¹¹⁰³ Göle, 2011, s. 64.

¹¹⁰⁴ Hamit Bozarslan, *Türkiye Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 322.

AK Parti'nin laikliği nasıl tanımladığı ve kavradığıyla ilgilidir.¹¹⁰⁵ Erdoğan başta olmak üzere AK Parti'nin önde gelen kurmayları, laikliği bireyler için zorunlu bir ideoloji olarak değil, demokrasiyi, başta dini ve vicdani özgürlükler olmak üzere bireysel hak ve özgürlükleri teminat altına alan gerekli bir ilke olarak düşünmekteydiler.¹¹⁰⁶ Partinin kuruluş programında laiklik ilkesine bağlılığı dile getiren yukarıdaki satırlar, aynı zamanda “laikliğin bireyi değil, devleti sınırlayan” bir anlayış olarak liberalizme özgü ayırt edici niteliklerin laiklik ilkesi ile özdeşleştirildiği izlenimi vermektedir.¹¹⁰⁷

Özellikle bir Erdoğan klişesi haline gelen “ birey laik olmaz, devlet laik olur” aforizması, laikliğin yeniden tanımlanması noktasında belirgin ipuçları sunmaktadır. Erdoğan, bireyin laik olamayacağı düşüncesinden hareketle bir taraftan partinin sosyolojik tabanının çoğunluğunu oluşturan ve “mütedeyyin” olarak bilinen parçanın yıllardır devam eden verili/tepeden inmece kimliğini sorgulamakta; öte taraftan da partinin yasal ve meşru bir siyasal aktör olarak laiklik ilkesine bağlılığını vurgulama ihtiyacını hissetmektedir.

O, halde soralım: Erdoğan açısından demokrasiyle ehlileştirilen laiklik anlayışı, kavramın mührünü taşıdığı tüm ideolojik arka plandan ve siyasal tasavvurlardan bağımsız olarak, kelimenin en geniş haliyle ne anlama gelmektedir? Biz Erdoğan'ın laikliği, kavramın en geniş anlamıyla din ve vicdan özgürlüğünün teminatı olarak gördüğünü söyleyebiliriz.¹¹⁰⁸ Bu yüzden, laiklik, alışılmış türden bir tanımlama olan “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” anlamının yanı sıra, bir özgürlük ilkesi olarak takdim edilmektedir. Erdoğan'ın kendi ifadelerine başvurmak

¹¹⁰⁵ Laiklik üzerine bir tipoloji oluşturan Kuru'ya göre, tek bir anlamı olmayan laiklik, ideolojik arka planlara ve tarihsel-siyasal olgulara bağlı olarak iki farklı yorumla karşılanabilir. Birisi, devletin laik dünya görüşünü savunduğu ve dinsel olanın kamusal alandan tecrit edildiği aktif laiklik iken; diğeri devletin dinler arasında veya dinler ile laik görüş arasında hakem rolünü oynaması gerektiğini iddia eden pasif laikliktir. Kuru, AK Parti de dâhil olmak üzere sağ siyasal partilerin pasif laiklik yorumunu benimsediğini ileri sürmektedir. bkz. Ahmet T. Kuru, “Laikliğin Yeniden Yorumlanması: Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği”, *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörler*, ed. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 186.

¹¹⁰⁶ AK Parti, Parti Programı, (Erişim) <https://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum>, 2002.

¹¹⁰⁷ Erdoğan'ı henüz İstanbul Büyükşehir Belediye başkanı iken RP'nin Erbakan sonrası dönemin siyasal lideri olarak varsayan Heper'e göre, o dönemde Erdoğan'ın söylemleri baz alındığında, onun cumhuriyetçi, liberal ve demokrat bir Müslüman izlenimini oluşturduğunu ifade etmektedir. bkz. Heper, s. 37.

¹¹⁰⁸ Erdoğan'ın laikliği, din ve vicdan özgürlüğünün teminatı olarak kabulü, Erbakan'dan tevarüs edilen laiklik anlayışının aynen korunması anlamına gelmektedir. bkz. Çakır, 1994, s. 15.

gerekirse, “laiklik, dini ve fikri her grubun kendi istediği şekilde yaşaması ve devletin tüm bu inançları güvence altına alması”dır.¹¹⁰⁹

Görüldüğü üzere, Erdoğan açısından laiklik; inanma, düşünme, düşündüğünü beyan etme, yani kısacası özgürlük ilkesi ya da koşulu olarak değerlendirilmektedir. İşte bu yönüyle, biz Erdoğan’ın ve AK Parti’nin kendi anladığı tarzda laiklikten hareketle, laiklik ile demokrasi arasında kurulmuş olan ontolojik bağı sorgulama konusu yapmadığını, hem laikliği hem de demokrasiyi kişinin -Lockecu tarzda temel haklardan birisi olan- özgürlük hakkını teminat altına alan değerler olarak gördüğünü düşünüyoruz. Özellikle parti programında yer alan “laiklik, demokrasinin vazgeçilmez şartı, din ve vicdan özgürlüğünün teminatı”¹¹¹⁰ ifadeleri, AK Parti’nin ne tür bir laiklik tasavvuruna sahip olduğunu ve bu tasavvurun, laiklik ile demokrasiyi ontolojik ve simbiyotik bir ilişki içerisinde nasıl harmonize etmeye uğraş verdiğini gösterme adına önemlidir.

Bu yüzden, AK Parti’nin belki de en önemli başarısı, “laisist/sekülerist” kesimin, şeriat histerilerini dindirmesinde saklıdır. Milli Görüş geleneğinin temsilcisi olan siyasal partilerin, siyasal sistem içerisinde kalarak, düzensiz aralıklarla gerçekleştirilen seçimlere katılma, iktidara ortak olmaya ya da en iyi ihtimalle onu elde etmeye yönelik girişimleri kesintiye uğratılmasa bile, seçimlerden istedikleri sonucu elde ettikleri her defasında “laisist/sekülerist” kesimin tüm paydaşları şeriat histerilerini canlandırmışlardır.

Bu yüzden, Türk siyasal deneyiminin özgül şartları açısından demokratik süreç ve kurumlar, laiklik-şeriat ikilemine sıkıştırılarak heba edilmiştir. Laiklik ilkesi, total şeriat söylemine sıkı sıkıya sarıldığı iddia edilen Milli Görüş geleneğinin temsilcileri olan siyasal partilerin üzerinde “Demokles’in Kılıcı” gibi sallandırılmıştır.

Özellikle, partinin “gömlek değiştirmesi” sonucunda, Milli Görüş hareketi ile arasına mesafe koyduğunu ezoterik olmayan bir tarzda bildirmesiyle, laiklik-şeriat ikilemine sıkıştırılan demokrasi üzerindeki “laisist/sekülerist” vesayet in omurgası çatırdamaya başlamıştır. Son yıllarda, AK Parti iktidarına ve doğal lideri haline gelen

¹¹⁰⁹“Erdoğan: Demokrasinin ve Laikliğin Tanımını Yeniden Yaptık”, *Milliyet*, (Erişim) <http://www.milliyet.com.tr/erdogan-demokrasinin-ve-laikligin-siyaset-2339129/>, 4 Kasım 2016.

¹¹¹⁰AK Parti, Parti Programı, 2002.

Erdoğan'a yönelik eleştirilerin muhtevası da söz konusu ettiğimiz çatırdamaya örnek olarak gösterilebilir. Siyasal ve toplumsal muhalefet, AK Parti'yi, Cumhuriyet'in direği olan laiklik karşıtlığı ya da şeriat özlemi üzerinden değil, siyasal otoriterleşme, hak ve özgürlüklerin sınırlandırılması, Müller'in belirttiği üzere, muhaliflerini ahlaksal açıdan meşru görmeyen bir popülist söylemi hem siyasal hem de toplumsal alanda kullanması¹¹¹¹ ya da Türk'ün tasvir ettiği şekilde muhafazakâr popülist bir milli irade ve demokrasi tasavvuruna¹¹¹² yatkın olma üzerinden eleştirmektedir. Belki bu eleştiriler, muhafazakâr sağ siyasetin patolojileri ya da Türk siyasal kültürüne özgü demokrasi kıtlığı ya da cılız demokratlık kavramları aracılığıyla anlamlandırılabilir.

3.3. İSLAMİ YÖNELİŞ'TEN NAHDA'YA: DEMOKRASİ UĞRUNA BİR DEĞİŞİM

İslami hareketlerin demokrasi pratiği hakkında Esposito ve Voll tarafından kaleme alınan "İslamiyet ve Demokrasi" adlı eser de dâhil olmak üzere, bu konu bağlamında 2010 yılı öncesine kadar neredeyse hiçbir eser Gannuşi'nin liderliğini yaptığı eski adıyla İslami Yöneliş, şimdilerde bilinen adıyla Nahda Hareketi'ne yer vermeyi uygun bulmamıştır. Özellikle İngilizce yazan araştırmacı ve akademisyenlerin, Mısır'da Müslüman Kardeşler'e ve 1979 Devrimi sonrası İran'a gösterdikleri ilgiyi neden Nahda Hareketi'ne göstermediklerini bilmiyoruz.

Hâlbuki siyasal aktivist kimliğinin yanında siyasal bir teorisyen de olan Gannuşi'nin liderliğini üstlendiği Nahda Hareket'in demokratik yöntemler aracılığıyla siyasal sistem içerisinde kalmaya özen göstermesi kayda değerdir.¹¹¹³ Tamimi'nin ifade ettiği üzere İslam siyasal düşüncesi içerisinde "demokrasi ve çoğulculuğu savunan bir ekolün lideri olan"¹¹¹⁴ Gannuşi'nin liderliğini yaptığı İslami hareketin demokrasi pratiğini tahlil etmek labartuvar işlevi görebilirdi.

¹¹¹¹ Jan-Werner Müller, *Popülizm Nedir?*, çev. Onur Yıldız, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15.

¹¹¹² Türk, 2014, s. 211.

¹¹¹³ Yıldırım, Gannuşi'nin liderliğini yaptığı eski adıyla İslami Yöneliş, şimdilerde bilinen adıyla Nahda'nın modern İslami hareketler arasında demokrasiyi ve halk iradesini yansıtmaya adına seçimlerin önemini vurgu yapan ilk İslami hareket olduğunu ifade etmektedir. Hareket'in demokratik siyasete yönelik vurgusunun başta İran olmak üzere bazı İslami hareketler tarafından olumsuz tepkilerle karşılaştığını da not etmeliyiz. bkz. Ramazan Yıldırım, "Transformation of the *Ennahda* Movement from Islamic *Jama'ah* to Political Party", *Insight Turkey*, Vol. 19, No. 2, 2017, s. 196.

¹¹¹⁴ Tamimi, s. 9.

Çünkü söz konusu İslami hareket benimsemiş ve sürdürmüş olduğu siyasal anlayış itibariyle Arap-İslam dünyasındaki en “ılımlı” İslami hareketlerden birisi olarak kabul edilmektedir.¹¹¹⁵ Biz, bu yüzden özellikle 2010’un son günlerinde patlak veren ayaklanmalardan sonra hükümetin ortaklarından birisi olarak iktidar deneyimi yaşayan/yaşamaya devam eden, demokrasi ve laiklik ile görüşlerini revize eden Gannuşi’nin Nahda Hareketi’nin demokrasi pratiğini incelemeye karar verdik. Ama ilk olarak Nahda ismini almadan önce İslami Yöneliş olarak bilinen Hareket’in tarihine kısaca bir göz gezdirelim. Özellikle bu isim değişikliği, Hareket’in siyasal sistem içerisinde kalmaya ne denli kendini adadığını gösterme açısından yararlı olacaktır.

Her ne kadar İslami Yöneliş Hareketi 1981 yılında kurulmuş olsa da, Hareket’in kuruluş tarihinden bağımsız olarak, onun çekirdeğini oluşturacak olan bir grubu çevresine toplayan Gannuşi 1970’li yılların ortalarından itibaren siyasal alana ilgiyi duymaya başlamıştır.¹¹¹⁶ Çünkü İslami Yöneliş’in kuruluşundan önce, örgütsel ve organizasyonel yapısı tam olarak tesis edilmemiş olan Hareket daha çok ahlaksal, eğitsel ve dinsel konuları temel alan bir ıslahat programına sahipti. Bu program, dinsel-kültürel bir grup olan “Kur’an’ı Koruma Derneği” tarafından yürütülmekteydi.¹¹¹⁷

Ancak 1970’li yılların Tunus’a özgü koşulları örgütsel ve organizasyonel yapısını tesis etmeye hazırlanan İslami bir hareketin doğuş gerekçelerini kendiliğinden meydana getirmiştir: Toplumsal mücadelenin kızışması, iktisadi kalkınma ve büyüme hızının sıfıra inmesi,¹¹¹⁸ tek partili siyasal bir sistem içerisinde

¹¹¹⁵Michael Collins Dunn, “The Al-Nahda Movement in Tunisia: From Renaissance to Revolution”, *Islamism and Secularism in North Africa*, ed. John Ruedy, Palgrave Macmillan, New York, 1994, s. 149.

¹¹¹⁶Tamimi’nin aktardığına göre, Gannuşi, 1970 yılında Tunus’ta İslam Cemaati adını taşıyan “gizli” bir grubun lideri olmuştur. Tunus’un tek parti yönetiminin İslam adını taşıyan bu tür organizasyonlara izin vermemesinden ötürü İslam Cemaati gizli bir örgüt olarak faaliyetlerine devam etmiştir. bkz. Tamimi, s. 60.

¹¹¹⁷Dunn, s. 151.

¹¹¹⁸Tunus’ta İslami hareketin siyasallaşmasında ve Gannuşi’nin siyasal bir aktivisit kimliğe bürünmesinde, Burgiba’nın iktisadi politikaları birinci elden etkili olmuştur. 1960’ların sonlarına kadar sosyalizmden esinlenerek uygulanan beş yıllık kolektivizasyon politikaları sonrası ekonominin iflas eder konuma gelmesinden sonra hayata geçirilen liberal iktisat programıyla Tunus’ta iktisadi açıdan görece bir zenginlik yaşanmış olsa da, bu zenginliğin eşit dağıtılmamasından dolayı zengin ile fakir arasındaki makas genişlemiştir. Emek üzerinden geçimini sağlayan işçiler ile gençler liberal iktisat programından em muzdarip olan kesimler olmuştur. Özellikle güçlü ve iyi organize olmuş işçi organizasyonu Tunus İşçi Sendikası (UGTT)’nın Burgiba rejimine yönelik eleştirel tutumunu destekleyen İslami Yöneliş, bu tarihten sonra açık bir şekilde siyasal bir pozisyon almıştır. Çünkü bu organizasyonun 1978 yılında rejim

hem toplumsal örgütlenmenin tekelcileştirilmesi hem de kamusal alanda vatandaş-devlet çıkarlarının çatışması.

Gannuşi, Hareket'in gayesinin ise, yaşantı, kültür ve düşünce açısından İslam'a ve camiye hak ettiği itibarı yeniden kazandırmak, kültürel ve siyasal hayata canlılık getirme noktasında temel hüviyetin ve ıslahatla uyanışın gerçekleşmesi için çalışmak olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹⁹ Hareket'in lideri, yukarıdaki ifadelerinde, bir taraftan 1970'lerin Tunus'unda kendi açısından problemleri gördüğü hususların altını çizmekte, öte taraftan da bu problemlerin ne tür yöntemlerle aşılacağına ilişkin bir dizi önerilerde bulunmaktadır. Bizim amacımız Gannuşi'nin altını çizdiği tüm hususları tek tek tahlil etmek yerine çalışmamızın ekseninden ayrılmadan, siyasal olana ilişkin görüşleri etrafında bir tartışma yürütmek olacaktır.

Bilindiği üzere, Fransız Protektora yönetiminin 1956 yılında sona ermesiyle bağımsızlığını kazanan Tunus'un tartışmasız ulusal lideri haline gelen Habib Burgiba, ülkeyi "tek parti ve tek adam" söylemine denk düşecek bir şekilde yönetmeye başlamıştır.¹¹²⁰ Burgiba'nın devlet aygıtı ile kendince tek "yasal" siyasal aktör olarak siyasal sahneye sürdüğü Yeni Düstur Partisi¹¹²¹ arasında kurduğu ontolojik bağ, Tunus'un 30 yılı aşkın bir süre boyunca "modern bir diktatörlük" olarak yönetilmesine zemin hazırlamıştır.

Sorbonne'da hukuk ve siyaset bilimi eğitimi alan Burgiba, Fransız Aydınlanması'nın modern Arap-İslam dünyasındaki en önemli temsilcilerindendi.¹¹²² Bu yüzden otoriter laiklik taraftarıydı. Ancak otoriter laiklik taraftarı olarak bilinen Burgiba'nın, Arap-İslam dünyasının diğer diktatoryal rejimlerinde olduğu gibi dinsel olan ile siyasal olanı birbirinden ayırmak yerine birinciyi, ikincinin gözetiminde ve onun çıkarlarına hizmet eder bir şekilde düzenleme ve yorumlama amacı güttüğü de

tarafından yasaklanması, üyelerinin çoğunun tutuklanması ve seçimle işbaşına gelmiş olan lider kadrosunun tasfiye edilmesi üzerine, farklı nedenlerden ötürü Burgiba rejiminin gazabına uğramış olan İslami Yöneliş'e siyasal bir ortak kazandırmıştır. bkz. Emad Eldin Shahin, " Tunisia's Renaissance Party: The Rise and Repression of an Islamic Movement", *Middle East Insight*, Vol. 11, No. 2, January-February 1995, s. 29-30.

¹¹¹⁹ Raşid el-Gannuşi, *İslami Yöneliş*, çev. Abdullah Baykal, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 12.

¹¹²⁰ Esposito, Sonn ve Voll, s. 174.

¹¹²¹ 1950'lerle birlikte Arap dünyasında en etkili siyasal ideolojilerden birisi haline Marksist akımlar etkisini Tunus'un milliyetçi Yeni Düstur Partisi üzerinde de göstermiştir. Parti, 1964 Kongresi'nde isim değişikliğine giderek, Sosyalist Düstur Partisi adını almıştır.

¹¹²² Esposito, Sonn ve Voll, s. 176.

not edilmelidir.¹¹²³ Özcan'ın hatırlattığı üzere, Burgiba, hayata geçirdiği tüm seküler düzenleme ve uygulamalarında İslam'ı bir araç olarak kullanmakta, daha doğru bir ifadeyle seküler siyasal pratiğini meşrulaştırırken İslam adına hareket ettiğini ileri sürmekteydi.¹¹²⁴

Özellikle, bu yöntemle, Burgiba İslam'ın ulusal birliği sağlayacak bir güç olarak görmekte, dinsel olana içkin tüm unsur ve kurumları parti-devlet aygıtı aracılığıyla tekeline almaktaydı. Yani Burgiba, İslami öğretinin marjinalleşmesini değil, onun yeniden yorumlanması yöntemiyle kurumsal otoritesinden fayda elde edilmesini amaçlamaktaydı.¹¹²⁵

Ancak Burgiba, toplumsal alanı düzenlemek adına dinsel olanın kurumsal otoritesinden yararlanmayı amaç edinmiş olsa bile, otoriter laikliğin kılavuzluğunda, devlet aygıtı yardımıyla siyasal alanı eş zamanlı olarak laik bir kimliğe kavuşturmayı amaçlayan politikaları hayata geçirmektedir. Burgiba bu tür bir politikayla, dinsel grupların siyasal alandan tecrit edilmesine ve muhalif İslami bir hareketin doğuşuna zemin hazırlamıştır. İşte böyle bir siyasal atmosferde, toplumsal ve siyasal alanların İslami çerçeveye bağlı olarak ıslah edilmesini arzu eden “İslam Cemaati”, siyasal bir partiye dönüşmek amacıyla -biraz da Burgiba'nın siyasal alan üzerinde kurduğu tahakkümü esnetmesi ve siyasal hareketleri yasallaştırılmasına yönelik girişimleriyle-Gannuşi'nin liderliğinde İslami Yöneliş ismini almıştır.

İslami Yöneliş'in doğuş gerekçelerini açıklarken, siyasal alanın dönemin biricik “yasal” siyasal aktörü olan Yeni Düstur Partisi'ni hedef tahtasına koyduğunu, bu yüzden siyasal hayatın ıslahatçı bir çizgide¹¹²⁶ canlılık kazanması adına siyasal çoğulculuk izlenimi verdiğini gözlemleyebiliriz. İslami Yöneliş, kuruluşundan hemen sonra da benzer temaları gündeme getirmekle birlikte, Burgiba rejiminin tek “yasal” siyasal aktörü olan Yeni Düstur Partisi'ne yönelik eleştirilerinin tonunu zayıflatmıştır. Yasal olarak tanınma amacıyla İç İşleri Bakanlığı'na müracaatının ardından bir basın açıklaması yapan Hareket, ne İslam Devleti kurulmasını ne de

¹¹²³ H. Rümeyya Dursun, “Tunus'ta Otoriter Yönetim ve İslamcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2017, s. 132.

¹¹²⁴ Sevinç Alkan Özcan, “The Role of Political Islam in Tunisia's Democratization Process: Towards a New Pattern of Secularization”, *Insight Turkey*, Vol. 20, No. 1, 2018, s. 214.

¹¹²⁵ Esposito, Sonn ve Voll, s. 176.

¹¹²⁶ Gannuşi'nin ıslahatçılık söylemi, 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan modern ıslahatçıların söylemlerine hatırlatmaktadır. Örneğin Gannuşi'nin “İslam düşüncesini, gelişen hayatın gerekleri ışığı altında yenileştirme” söylemi Afgani-Abduh-Rıza çizgisinin ıslahatçılığından etkilendiğine işaret etmektedir.

Şeriat'ın uygulanmasını gündeme getirmiş, sadece Tunus'a özgü konulara ağırlık vermiştir.¹¹²⁷

Söz konusu konular, Tunus'ta İslam kimliğinin canlandırılması, temel prensiplere bağlı kalarak İslam düşüncesinin döneminin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yenilenmesi, din ve vicdan özgürlüğünün teminat altına alınması, hümanistik bir iktisat programı, kültürel ve siyasal İslam kimliğinin Mağrip, Arap ve uluslararası düzlemde canlandırılması etrafında şekillenmekteydi. Konumuz açısından daha da önemlisi, Gannuşi ve İslami Yöneliş, otoriter tek parti rejiminin ortadan kaldırılması amacıyla şiddet kullanımına da karşı çıkmaktaydılar.¹¹²⁸ Çünkü Hareket, tek parti rejiminin ortadan kaldırılması için kullanılacak aracın şiddet değil, siyasal çoğulculuk olduğunu beyan etmekteydi.

Burada, Hareket'in bu yönde bir siyasal tutum geliştirmesinde, kurucu kadronunun dönemin en önemli Müslüman demokrasi düşünürlerinden birisi olan, Cezayir'li Bin Nebi'nin doğrudan etkisi altında olmalarını delil olarak gösterebiliriz. Özellikle 1970'lerin ilk birkaç yılında, Gannuşi ve İslam Cemaati her yıl Bin Nebi'yi ziyaret etmek amacıyla Cezayir'e gitmekteydiler. 1970-1973 yılları arasında Bin Nebi'nin öncülüğünde düzenlenen "İslami Düşünce Seminerleri"ni kaçırmamaya özen gösteren İslami Yöneliş Hareketi'nin kurucu kadrosu, bu seminerlerde Bin Nebi'den felsefi ve siyasal konularla ilgili önemli bilgiler edindiler. Felsefi konularla ilgili olarak Bin Nebi'yi İbn-i Haldun'un İslami rasyonalizmini yaşatan deha olarak kabul eden Gannuşi, bu akım tarafından akıl ile vahiy arasında kurulan uyumluluk ilişkisine sıkı sıkıya bağlıydı. Daha önce görüşlerine yer verdiğimiz modern ıslahatçı Abduh'un akıl ile vahiy arasında kurduğu ontolojik ilişkiye benzer bir şekilde, vahyin yorumlanma sürecinde aklın esas alınması gerektiğini söyleyen Bin Nebi, Gannuşi ve İslami Yöneliş hareketi üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştu.¹¹²⁹

Siyasal konularla ilgili olarak Bin Nebi'nin Gannuşi ve doğuşu yaklaşan İslami Yöneliş üzerinde etkisi daha da derindi. Medeniyeti, herhangi bir düşünce sisteminin, görüşün ya da fikrin gerçeğe dönüşmesi olarak telakki eden Bin Nebi'nin

¹¹²⁷Gannuşi'nin liderliğini yaptığı İslami hareketin, İslam devletinin kurulmasıyla ilgili meselede tutarlı bir görüşe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Tunus'ta 2010 yılında patlak veren halk ayaklanmalarından sonra hükümetin ortağı olan Gannuşi liderliğindeki Nahda ne İslam devleti ne şeriat gibi konuları gündemine almış; sadece demokratik çoğulcu bir toplumda Müslümanların dinsel duyarlılıklarını muhafaza etme adına telkinde bulunmuştur. bkz. Bayat, s. 13.

¹¹²⁸Shahin, 1995, s. 30.

¹¹²⁹Tamimi, s. 61.

demokrasiye yaklaşımı da bu anlayış üzerinden şekillenmekteydi. Medeni dünyanın, en ideal yönetim biçimi olarak kabul ettiği demokrasiyi, medeniyeti oluşturan tüm unsurların toplam hasılası olarak gören Bin Nebi'ye göre, İslam dünyasının hükümeti seçme ya da seçmeme hakkını temin eden demokratik siyasetten kendini soyutlaması, tek parti yönetimine dayanan anakronik bir siyasal anlayışın ebedileştirilmesi anlamına gelmekteydi.¹¹³⁰

Bin Nebi'nin ileri sürdüğü bu tür görüşlerin İslami Yöneliş üzerindeki etkisini tahlil eden Yıldırım'a göre, Bin Nebi ile birlikte Gannuşi'nin liderliğini üstlendiği İslami hareket, demokrasi konusunda daha olumlu bir bakış açısını benimsemeye başlamıştır.¹¹³¹ Özellikle İslami Yöneliş'in köhnemiş ve yozlaşmış siyasal hayatı dönüştürme ve ıslah etmesi için çözüm yöntemi olarak İslam'ın şûra prensibine dayalı bir hareket planı çıkarılması gerektiğini vurgulayan Gannuşi, insana bahşedilen iradeyi ortadan kaldırdığı ve siyasal alanı tekelleştirdiği gerekçesiyle tek parti sisteminin acilen terk edilmesi gerektiğini ifade etmekteydi.¹¹³²

Bin Nebi ile kurulan gönül bağı ve Burgiba'nın sekülerleştirici siyasal, dinsel, toplumsal, kültürel ve iktisadi reformlarının etkisi altında kalan Tunus'un kendine özgü problemleri İslami Yöneliş Hareketi'nin 1981 yılında resmen kurulması için ihtiyaç duyulan tüm unsurları bir araya getirmiştir.¹¹³³

Ancak İslami Yöneliş Hareketi, resmen kuruluşundan sonra yukarıda değindiğimiz konular üzerinden Burgiba'nın tek parti yönetimine yönelik muhalif tutumunu gevşetmiştir. Çünkü Hareket'in elde etmesi gereken bir başka statü bulunmaktaydı: Yasal siyasal bir parti olarak Burgiba rejimi tarafından tanınmak. Ne var ki, siyasal bir parti olarak tanınmayı kendisine amaç edinen İslami Yöneliş'in bu yöndeki talebi, Burgiba'nın tek parti yönetimine yönelik ağır eleştirileri gerekçe gösterilerek karşılık bulmamıştır. Fransa özelinde Batı ile olumlu ilişkileri bulunan Burgiba rejimi, komünist bir partinin kurulmasına izin vermesine rağmen, İslam kimliğini öne çıkarmasından, söz konusu Hareket'e üye olmayanların Müslüman olarak muamele görmeyeceği gerekçelerinden hareketle İslami Yöneliş'i siyasal bir parti olarak tanımaya yanaşmamıştır. Aslında, İslami Yöneliş, İslam'ın otantik

¹¹³⁰ Bin Nebi'nin medeniyetle ilgili görüşleri için bkz. Bin Nebi, s. 19-48.

¹¹³¹ Yıldırım, s. 195.

¹¹³² Gannuşi, 1987, s. 16.

¹¹³³ Esposito, Sonn ve Voll, s. 180.

temsilcisi olmadığını, tekelci bir İslam anlayışı dayatmadığını sayısız defa vurgulamış olsa da, Burgiba rejimi Hareket'e yönelik tutumundan taviz vermemiştir.¹¹³⁴

Hatta takip eden aylarda İslami Yöneliş'e yönelik tutumunu daha da sertleştiren ve aktif önlemler alınması gerektiğini düşünen Burgiba, Hareket'in kurucu kadrosunu tutuklatmıştır. Burgiba rejiminin, Gannuşi ve İslami Yöneliş'in 107 üyesini tutuklama gerekçesi ise yasal izni olmayan bir kuruluşun üyesi olmalarından dolayıydı. Hâlbuki Gannuşi liderliğindeki İslam Cemaati yasal statüye sahip siyasi bir parti olma adına İslami Yöneliş ismini alarak başvuruda bulunmuştu. Her şeye rağmen, Burgiba rejimi Gannuşi liderliğindeki Hareket'in başvurusunu, yukarıda belirttiğimiz gerekçelere dayanarak geri çevirmiş ve Hareket'i kriminalize ederek, seri tutuklamalarda bulunmuştur.¹¹³⁵

Her ne kadar Gannuşi ve Hareket'in kurucu kadrosu 1984 yılında serbest bırakıldığında yeniden örgütlenme arayışı içerisine girmiş olsalar da, bu konuda başarılı olamamışlardır.¹¹³⁶ Bununla birlikte, İslami Yöneliş eski örgütsel yapısını tekrar inşa etmede zorlanmış olsa da, *de facto* siyasi bir parti olarak faaliyet göstermeye devam etmiştir.¹¹³⁷

Ancak Burgiba'nın, İslami Yöneliş'in tabiri caizse kökünü kazımak amacıyla daha sert ve aktif önlemler almasını umut ettiği Bin Ali'yi başbakan olarak ataması, bir anlamda kendi sonunu da hazırlamıştır.¹¹³⁸ Başbakan olarak atanmasından sadece beş hafta sonra kansız bir hükümet darbesiyle Burgiba'yı deviren Bin Ali'nin kendini cumhurbaşkanı olarak atamasıyla birlikte yeni bir sürece girilmiştir.¹¹³⁹

Aslında, Bin Ali'nin Burgiba'yı kansız bir darbeye devirerek, cumhurbaşkanı olmasıyla birlikte İslami Yöneliş Hareketi'nde, siyasi bir parti olarak tanınma adına umutlar yeşermişti. Çünkü Bin Ali rejimi, "yeni bir dönem" sloganı adı altında hukukun üstünlüğü, insan hakları ve demokrasi söylemine dayanan bir imaj oluşturma amacı gütmekteydi.¹¹⁴⁰ Bu amaç doğrultusunda Bin Ali, 1987 yılında

¹¹³⁴ Shahin, 1995, s. 30-31.

¹¹³⁵ Dunn, s. 154.

¹¹³⁶ Shahin, 1995, s. 31.

¹¹³⁷ Shahin, 1995, s. 32.

¹¹³⁸ Dunn, s. 156.

¹¹³⁹ Yıldırım, s. 196.

¹¹⁴⁰ Dunn, s. 156.

yeniden tutuklanan Gannuşi ve pek çok İslami Yöneliş üyesinin serbest bırakılmasını sağlamış, karşılığında da İslami Yöneliş Bin Ali'nin siyasal sistemin demokratikleştirilmesine yönelik hamlelerini desteklediğini beyan etmiştir. Hatta İslami Yöneliş, siyasal sistemin demokratikleştirilmesi için işbirliği yapmaya hazır olduğunu da deklare etmiştir. Bu bağlamda Bin Ali ile Gannuşi 5 Kasım 1988 tarihinde bir araya gelerek son derece samimi görünen açıklamalarda bulunmuşlardır. Bin Ali, iktidarı ele geçirmesinin yıl dönümünden iki gün sonra yasal olan siyasal partiler, Tunus İşçi Sendikası ve hala yasallaşmamış İslami Yöneliş'in üyeleriyle bir araya gelerek "Misak-ı Milli" adı verilen bir bildiriye imzalamıştır. Bu bildiriye, Tunus'un karşılaştığı tüm sorunlarda ortak hareket etme, siyasal özgürlüklerin ve siyasal parti kurma hakkının tesis edilmesi gibi konular ön plana çıkmaktaydı.¹¹⁴¹

Bin Ali, tüm bu söylemsel ve metinsel girişimleriyle, demokratik bir siyasal sistemin inşa sürecinde olduğu imajını yaratmaya çalışmaktaydı. Öyle ki, "yeni bir dönem" sloganı altında ortaya attığı "ileri demokrasi ve siyasal ıslahat" vurgusunu, Burgiba rejimine muhalif olan tüm siyasal aktörleri tarafına çekmek amacıyla kullanmaktaydı. Kendi yönetimini meşrulaştırmak amacıyla, demokrasi, ıslahat ve özgürlük söylemini, konuşmalarından ve yazılı metinlerinden eksik etmemekteydi.¹¹⁴²

Ancak oluşturulmaya çalışılan imajın taşıyıcısı resmî söylem ile rejimin tercih ettiği aktüel yöntemler arasında bir çatışkı bulunmaktaydı.¹¹⁴³ Söylemsel düzeyde, çok partili siyasal hayatın önünün açılması için gerekli düzenlemelerin yapılacağını taahhüt eden Bin Ali rejimi, günün sonunda İslami Yöneliş'i siyasal sahnenin dışına itmek amacıyla her türlü yolu denemekteydi.¹¹⁴⁴

Burgiba'nın 30 yıllık iktidarına son veren Bin Ali'nin, 1989 yılında gerçekleştirilecek olan seçimlerde, mezhepsel, etnik köken ya da bölgesel temellere dayanmadığı sürece iktidar partisinin yanında, diğer partilerin de seçime katılmasına izin verileceğine ilişkin yasası, bir an için Bin Ali'nin Tunus siyasal hayatını demokratikleştirme amacına yönelik kararlı hamlelerde bulunduğu izlenimi vermekteydi. Çünkü bu yasayı ciddiye alan İslami Yöneliş Hareketi, siyasal bir parti

¹¹⁴¹ Şahin, 1995, s. 33.

¹¹⁴² Yıldırım, s. 197.

¹¹⁴³ Şahin, 1995, s. 29.

¹¹⁴⁴ Dunn, s. 156.

olarak tanınmak ve söz konusu seçimlere katılmak amacıyla Hareket'in ismini değiştirmeye hazırды. Öyle ki, Hareket'in "İslami" ifadesiyle yasal bir parti olarak tanınması, söz konusu yasa gereğince mümkün değildi. Bu yüzden Hareket, Nahda ismini alarak, siyasal bir parti olarak tanınmak için başvurusunu yaptı.¹¹⁴⁵

Ne var ki, gerçekleştirilen bu isim değişikliğine rağmen, Bin Ali rejimi Nahda'nın siyasal bir parti olarak tanınma isteğini geri çevirmiş ve 1989 yılında düzenlenen seçimlere siyasal parti hüviyetiyle katılmasına izin vermemiştir. Her şeye rağmen, siyasal mücadelesini sistem içerisinde sürdürme azmini muhafaza eden Hareket, bağımsız adaylarla 1989 seçimlerine katılmıştır. İşte bu seçim sonuçları, Bin Ali rejimi ile Hareket arasındaki görece olumlu sayılabilecek ilişkileri ters yüz etmiştir. Hareket'in desteklediği bağımsız adayların genel oyların yaklaşık % 15'ini kazanması ve başkent Tunus'ta % 30'lara yaklaşan oy oranının sahip olması, onu bir anda ana muhalefet gücüne dönüşmüştür.¹¹⁴⁶

Dahası iktidar partisi dışındaki, diğer siyasal partilerin toplam oy oranının % 5'in altında kalması ve komşu Cezayir'deki İslami Selamet Cephesi'nin siyasal bir parti olarak tanınmasından sonra elde ettiği kentsel ve bölgesel seçim zaferi Bin Ali'nin Nahda'yı potansiyel bir tehdit olarak algılayışını daha da bir pekiştirmiştir.

Gerçekten de otokratik rejimine potansiyel tehdit olarak gördüğü Nahda'ya yönelik yıldırıcı politikaları Bin Ali açısından meyvesini vermiş, ülkeyi terk etmek zorunda kaldığı 2010'lu yıllara kadar düzenlenen -sonucu baştan belli olan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde- % 99'lara varan oy oranına kavuşmuştur. Benzer bir şekilde, Bin Ali'nin partisi Demokratik Anayasal Birlik % 95'lere varan oy oranlarını rahatlıkla elde etmiştir. Nahda, Bin Ali rejimi tarafından 1992 yılında resmen siyasal yasaklı bir hareket olarak ilan edilirken, neredeyse tüm liderlik kadrosu tutuklanmıştır.¹¹⁴⁷ Bu arada, Bin Ali rejiminin dayattığı yıldırıcı politikalarından iyice yorulan Gannuşi gönüllü olarak İngiltere'ye göç etmiş ve Bin Ali'nin otokratik yönetimini oradan eleştirmeyi sürdürmüştür.¹¹⁴⁸ Gannuşi tüm çabalarına rağmen Hareketi'nin siyasal bir parti olarak tanınmamasının yarattığı hayal kırıklığıyla Tunus'ta 2010 yılında patlak veren ve Bin Ali rejiminin sonunu

¹¹⁴⁵ Dunn, s. 157.

¹¹⁴⁶ Shahin, s. 34.

¹¹⁴⁷ Yıldırım, s. 197.

¹¹⁴⁸ Shahin, 1995, s. 34.

getiren “Yasemin Devrimi”ne kadar ülkeye dönmemiştir. Nahda’yı *de facto* muhalefetten iktidara taşıyan “Yasemin Devrimi”nin Hareket’in demokrasi pratiği üzerindeki etkilerini analiz etmeden önce, doğal liderin demokrasi anlayışı ve demokratlığını ele almamız yerinde olacaktır.

3.3.1. Muhalefetten İktidara Bir Demokrat: Gannuşi

Gannuşi’nin gençlik yıllarında Arap milliyetçiliğinin popüler ismi Mısırlı lider Nasır’ın etkisi altında kalarak bir Nasırcı, erken orta yaşlarında İhvan hareketinin Selefi fraksiyonun çizgisini benimseyerek bir Selefi-İhvacı ve 1970’lerde Cezayirli düşünür Bin Nebi’nin düşünceleriyle tanışmasıyla birlikte bir demokrat olarak siyasal görüşlerine nihai şeklini verdiğini söyleyebiliriz. Gannuşi’nin biyografisini kaleme alan ve pek çok çalışmasını İngilizce’ye çeviren Tamimi, 1970’li yılları, Gannuşi’nin siyasal görüşlerinin değiştiği ve geliştiği dönem olarak görmektedir. Özellikle 1970-1980 arasındaki on yılda, Gannuşi’nin Nasır’ın Arap milliyetçiliği ve İhvan’ın bazı fraksiyonları tarafından benimsenen Selefi siyasal görüşlerden koparak, demokrasi ve liberal görüşlere zihninde yer açtığını ifade etmeliyiz.¹¹⁴⁹

Bin Nebi ile tanıştığı bu dönemde Gannuşi, Tamimi’nin ifadesiyle “İslamcı bir demokrata dönüşerek”,¹¹⁵⁰ demokrasi, laiklik, sivil toplum, temel hak ve hürriyet konuları bağlamında eserler kaleme almıştır. Bu süre zarfında İslami Yöneliş Hareketi de kurulma aşamasındaydı. Bu yüzden Gannuşi ile birlikte Hareket’in de Gannuşi’nin deyişiyle “belli tepkisellikler ve tereddütlerden sonra 80’li yıllarda siyasal duruşunu netleştirerek”,¹¹⁵¹ demokratik siyasetin önemine vakıf olduğunu söylemek mümkündür.

Bu tarihsel bilgilerden hareketle Gannuşi’nin, Hareket’in adını Nahda’ya dönüştürmeden önce bile demokrasi ile kurduğu ilişkinin son derece olumlu olduğunu söylemek mümkündür. Derviş ile gerçekleştirdiği söyleşilerinden birisinde,

¹¹⁴⁹ Yıldırım, Gannuşi’nin Şam’da felsefe okuduğu yıllarda kendini bir parçası ve üyesi olarak gördüğü sosyalist ve milliyetçi akımların kriz içerisinde olduğunu fark ettiğini ifade etmektedir. Böylelikle, Şam’da geçirdiği dönemin sonuna doğru Gannuşi’nin sosyalist, seküler milliyetçi ve geleneksel-taklidçi İslam anlayışını terk ederek, otantik İslam’a geçiş yaptığını ileri süren Yıldırım, Gannuşi’nin İbn-i Teymiye’nin eserlerine ilgi duymaya başladığını ileri sürmektedir. bkz. Yıldırım, s. 190.

¹¹⁵⁰ Tamimi, s. 59.

¹¹⁵¹ Kusayy Salih Derviş, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, çev. İbrahim Akbaba, Ramazan Yıldırım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 98.

kendisine yöneltilen “İslam adına demokrasi ile mücadele eden gruplar hakkında ne düşündüğüyle” ilgili soruya karşılık, bu grupların ya İslam’ı ya da demokrasiyi anlamadıklarını, İslam’ın halkın istibdada maruz kalmasını engellemeyi amaçladığını, söz konusu amacı gerçekleştirebilecek her türlü yönetim biçiminin İslam’a uygun olduğunu ifade etmekteydi.¹¹⁵²

Bu yönüyle Gannuşi, İslami Yöneliş’in siyasal görevlerini izah ederken, “kitlenin meşru haklarının her türlü iç ve dış dünyevi otoriteden bağımsız” bir şekilde temin edileceğini belirtmektedir.¹¹⁵³ Buradan hareketle Gannuşi, halkın iradesini ifade etme aracı olarak demokrasinin “kitlenin meşru haklarını” sağlayabileceğini düşünmektedir.¹¹⁵⁴ Daha önce de belirttiğimiz üzere, Gannuşi, siyasal aktivist kimliğinin yanında bir teorisyen olması nedeniyle hem İslam siyasal düşüncesinin gündemini meşgul eden siyasal sorunlar hakkında çözümler üretme hem de laiklik, demokrasi ve sivil toplum gibi modern döneme özgü konularla ilgili eserler kaleme alma kabiliyetine sahip bir şahsiyettir.¹¹⁵⁵

Öte yandan, İslam siyasal düşünce geleneği içerisinde “demokrasi ve çoğulculuğu savunan bir ekolün lideri” olarak kabul edilen Gannuşi’nin özellikle laiklik ile ilgili olarak ileri sürdüğü görüşlerin tutarlı olmadığını ifade etmeliyiz. Gannuşi, İslami hareketin toplumsal muhalefeti temsil ettiği yıllarda bile demokrasi ile İslam’ın uyumlu olduğuna kanaat getirmiş olmasına rağmen, Batılı demokrasilerin, laiklik ile kurdukları ontolojik, simbiyotik ilişkiden dolayı bu tür bir demokrasi uygulamasının İslam toplumlarına uygun olmayacağını düşünmekteydi. Özellikle Batı tipi demokrasilerin, laikliği, demokratik siyasetin olmazsa olmazı olarak kabul etmelerine karşı çıkmaktaydı.¹¹⁵⁶ Buradan hareketle demokrasinin bir ideoloji olarak tasavvur edilmemesi gerektiğini ileri sürmekteydi.

Ne var ki, “Yasemin Devrimi” sonrası Nahda’nın hükümetin ortağı olarak siyasal iktidar deneyimi yaşamış olması, Gannuşi’nin demokrasi ve laiklik ilkesi ile ilgili daha önce ileri sürdüğü görüşlerini revize etmesine neden olmuştur. Kendine

¹¹⁵² Derviş, s. 102.

¹¹⁵³ Gannuşi, 1987, s. 14.

¹¹⁵⁴ Derviş, s. 103.

¹¹⁵⁵ Gannuşi’nin, bu çalışma boyunca da alıntı yaptığımız şu iki eserine bakılabilir: Gannuşi, 2015a; 2015b.

¹¹⁵⁶ Gannuşi’nin laiklik ilkesine bakışının menfi yönde olmasının en önemli nedeni olarak 20’li yaşlarında Tunus toplumunu sömürgeleştirmek amacıyla devlet eliyle -tepeden inmece bir şekilde uygulanan sekülerleştirme politikaları gösterilebilir.

özgü bir laiklik anlayışını benimseyen Gannuşi, örneklerine daha önce Erbakan ve Erdoğan'da rastladığımız üzere, laiklik ilkesini din ve vicdan özgürlüğünün teminatı olarak kabul etmeye dönük bir anlayışa sahip olmuştur.

Hatta Nahda'nın 20-22 Mayıs 2016 tarihleri arasından gerçekleştirilen 10. Kongresi'nde Gannuşi, "2014 Anayasası ile birlikte seküler ve dinsel radikalizme limit konulduğunu, siyasal İslam'ı bırakıp demokratik İslam'a geçiş yapmanın zamanı" geldiğini beyan etmiştir.¹¹⁵⁷ Gannuşi'nin bu açıklamalarını tahlil eden Tunuslu siyaset bilimci Salahaddin Curuşi, Gannuşi'nin ve Nahda'nın bu hamlesini "dinsel ve siyasal alanları iki farklı uzmanlık alanı" olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu söylemektedir.¹¹⁵⁸ "Dinsel ve siyasal alanların iki farklı uzmanlık alanı" olarak değerlendirilmesi, adı konulmamış bir şekilde laiklik ilkesinin benimsenmesine yönelik söylemsel bir açılamdır.

Açıkçası Gannuşi, burada demokratik İslam söylemiyle dinsel olanı siyasal mücadelelerden uzak tutmak gerektiğine ve Nahda üyelerinin artık camilerde vaaz vermeye son vereceğine de işaret etmekteydi. Öyle ki, misyonerlik faaliyetleri ile siyasal pratikleri ve bir bütün olarak Cemaat ile siyasal partiyi birbirinden ayırmak gerektiğine yönelik bir anlayışın beyan edildiği Kongre'de, bir anlamda İslam ile siyaset arasındaki ilişki de yeniden düzenlenmekteydi. Çünkü Gannuşi her ne kadar Nahda'nın İslam'ı referans alan siyasal bir parti olduğu tekrar etmeye dikkat etse de, İslam adına siyasal bir vesayet oluşturulmasına karşı çıkmaktaydı.¹¹⁵⁹

Tüm bu söylediklerimizden sonra Gannuşi özelinde halen cevap bekleyen bir soru bulunmaktadır. Gannuşi siyasal kariyeri boyunca bir demokrat izlenimi vermiş olsa da, neden Hareket'in muhalefette kaldığı yıllarda demokrasi anlayışı ve kavramsallaştırmasıyla, hükümet ortağı olarak siyasal iktidar deneyimi yaşadığı dönemde aynı konuya yaklaşımı birbirinden farklı olmuştur? Laiklik ilkesine bakışındaki bu paradigma kaymasını nasıl açıklayabiliriz.

Aslında ilk bakışta gündeme getirdiğimiz bu tür bir sorunun cevabını iki farklı siyasal deneyim realitesine dayanan ussal bir çıkarımla cevaplandırabiliriz. Bir

¹¹⁵⁷ "Nahda'dan Laiklik Mesajı", *Al Jazeera Türk*, (Erişim) <http://www.aljazeera.com.tr/haber/nahdadan-laiklik-mesaji>, 20 Mayıs 2016.

¹¹⁵⁸ Sami Bayraktar, "Tunus'ta Nahda Laiklik Dedi: Gannuşi'nin Kararı 'Siyasal İslam'ın Sonu mu?", *Karar*, (Erişim) <https://www.karar.com/dunya-haberleri/tunusta-nahda-laiklik-dedi-gannusinin-karari-siyasal-islamin-sonu-mu-136221>, 20 Mayıs 2016.

¹¹⁵⁹ Bayraktar, 2016.

yönüyle bu ussal çıkarım doğru görünmekle birlikte, daha derinde yatan temel bir faktörün de Gannuşi'nin demokrasi özelinde dünyevi hayatın rahminde ortaya çıkan her bir soruna yaklaşımını belirlediğini düşünmemiz kaçınılmazdır. Kanaatimizce, Kuzey Afrika'ya özgü Endülüs düşünsel mirası, Gannuşi'nin her türlü soruna yaklaşımında etkili olmuştur. Bilindiği üzere, Endülüs düşünsel mirasının, kutsal metinleri yorumlama tarzı literal olmaktan son derece uzaktır. Müslüman kimliğini hem muhalefet hem iktidar yıllarında dile getirmekten son derece memnun görünen Gannuşi'nin demokrasi ve laiklik ilkesine, hatta bu ikisi arasındaki ilişkiye yaklaşımı kutsal metinlerin teleolojik yorumlanmasına verdiği önemle anlamlandırılabilir.¹¹⁶⁰ Yani Endülüs düşünsel mirasını taşıyan Gannuşi'nin teleolojik kutsal metin yorumlamaları, onun iktidar döneminde Hareket'in neden "siyasal İslam'dan demokrat İslam'a ya da neden laiklik ilkesini örtülü bir şekilde savunmaya geçtiğini açıklayabilir.

O halde son bir soru daha soralım: Gannuşi ne tür bir demokrasi anlayışına sahiptir? Gannuşi'nin benimsediği demokrasi anlayışı içinde bulunduğu koşullara koşut olarak dönüşmekte ve değişmektedir. Gannuşi, 1980'li yıllardaki söyleşi ve makalelerinin derlemesi olarak "İslami Yöneliş Hareketi" başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilen eserde, liberal değerler ile demokratik değerler arasına mesafe koymaya özen göstermektedir.¹¹⁶¹ Gannuşi, gönüllü sürgün yıllarını geçirdiği İngiltere'de Derviş ile yaptığı söyleşilerde ise, iktisadi liberalizminden çok, siyasal liberalizmin İslam'a uygun olduğunu, zira siyasal liberalizmin ilkeleriyle İslam adına demokratik bir sistemin inşa edilebileceğini ileri sürmektedir.¹¹⁶² Gannuşi'nin son yıllarda kaleme aldığı eserlerde ise, liberal demokrasiyi ve adı konmamış bir laiklik anlayışını daha açık bir şekilde savunmaya geçtiği görülmektedir.¹¹⁶³

Tüm bunlara rağmen Gannuşi'nin demokratlığı ve demokrasi anlayışında değişmeyen bir yön bulunmaktadır. Her halükarda Gannuşi, demokrasiyi düşünsel ve siyasal mücadeleleri yürütmek için bir araç olarak görmekteydi. Bu yönüyle demokrasiyi İslami siyasal düzen için uygun bir araç olarak gören Gannuşi,

¹¹⁶⁰ Yıldırım, s. 204.

¹¹⁶¹ Gannuşi, 1987, s. 23.

¹¹⁶² Derviş, s. 90.

¹¹⁶³ Gannuşi, "Laiklik ve Sivil Toplum" başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilen eserinde, "İslam'ın, Batı laikliğinin aklın özgürleştirilmesi, teknik ve bilimsel buluşlar ile demokratik özgürlükler alanında kaydettiği başarıları yok saymadığını, bilakis memnuniyetle karşıladığını" ifade etmektedir. bkz. Gannuşi, 2015a, s. 25.

demokrasinin niteliği konusunda farklı, hatta birbiriyle çelişen akımlara gönderme yapmaktadır.

Gannuşi'nin demokrasi konusunda değişiklik gösteren bu tavrının Nahda'nın hükümet ortağı olarak iktidarda olduğu yıllarda da geçerli olduğunu daha önce söylemiştik. O halde, kabaca iddia edebiliriz ki, Gannuşi demokrasiyi otoriteryanizmin anti-tezi olarak tasavvur etmekte ve bu bağlamda İslam'ın da otoriteryanizmi dışlayan birtakım araçlara sahip olduğundan dolayı İslam ile demokrasi arasında bir uyum olduğunu düşünmektedir. Bizce, Gannuşi demokrasiye özgü bir dizi evrensel kurumların önemine vurgu yapmakla birlikte, demokratik siyasetin şekillenmesinde belirli bir kültürel çevrenin etkisi altında şekillenen değer ve niteliklerin farklı olabileceğine inanmaktadır. Zaten Gannuşi de bizim iddia ettiğimiz bu noktaya işaret etmek suretiyle İslam ile demokrasinin değersel ve niteliksel anlaşmazlıkları olsa bile, onun beraberinde getirdiği seçimler, parlamento, çoğunluğun hâkimiyeti ve halk oylaması gibi usullerin, İslami siyasal düzen için uygun usûller olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶⁴ Öyleyse, Batı demokrasinin, Hristiyan kültürünün değerlerini taşıması ne denli olağan ise, İslami bir demokrasi anlaşışının da İslam kültürü üzerinden şekillenmesi o denli olağandır.

3.3.2. “Yasemin Devrimi” Sonrası İktidar ve Demokrasi Pratiği

“Yasemin Devrimi”nden bu yana Tunus'ta devam eden siyasal süreç, İslami bir hareketin demokratik siyaset ile antagonistik bir ilişki içerisinde olmadığını, tam aksine Arap-İslam dünyası özelinde, Fransız tipi otoriter laikliğin taraftarı olan seküler rejimlerin demokrasiye cevaz vermediğini kanıtlamıştır. Peki, neye dayanarak bu denli iddialı bir cümle ile bu alt bölüme başlayabildik. “Yasemin Devrimi”ni hatırlayarak, iddiamız üzerine kafa yorabiliriz. Tunuslu seyyar satıcı Muhammed Buaizizi'nin kendisini yakmasıyla başlayan ayaklanmalar sonrasında 24 yıllık tek adama dayanan iktidarını arkasında bırakan Bin Ali'nin ülkeyi terk etmesiyle birlikte Tunus'ta geçici bir hükümet kurulmuştu.¹¹⁶⁵ 2011 yılında

¹¹⁶⁴Derviş, s. 90.

¹¹⁶⁵Muhammed Buaizizi sadece kendini ateşe vermekle kalmamış, yarım asırlık modern bir diktatörlüğün köküne kibrit suyu dökmüştür. Hatta makro düzeyde yıllardan beri Batılı siyasal araştırmacılar ve Arap elitleri tarafından iddia edilen Arapların tüm tarihsel kanıtlara rağmen “siyasal uyusukluk” içerisinde oldukları tezini ortadan kaldırmıştır. Bu tez üzerinden şekillenen Arapların otoriter rejimlere karşı demokratik yollarla karşı koyma konusunda ne istekli ne de kabiliyetli oldukları yönündeki alışıldık varsayımlar ters yüz edilmiştir. bkz. Bayat, s. 9.

düzenlenen Tunus siyasal tarihindeki ilk çok partili ve serbest seçimlere katılma konusunda Nahda'nın benimsemiş olduğu istekli ve kararlı tavır bizim iddiamızın temel çıkış noktasıdır. Öyle ki, "Yasemin Devrimi" sonrası Nahda'nın da bir parçası olduğu Tunus'ta hayata geçirilen iktidar ve hükümet pratikleri, "modern, seküler ve demokrasi" arasında var olduğu iddia edilen ontolojik, simbiyotik ve doğrusal ilişkiyi ters yüz etmiştir.

20. yüzyıl boyunca, İslam dünyasının hemen her bölgesinde ortaya çıkan seküler-milliyetçi rejimlerin, otoriter iktidar ve hükümet pratiklerinin bir benzerinin Tunus'ta Fransız Protektora yönetiminin bitişiyle Burgiba ile başlayıp, Bin Ali ile sürdürüldüğüne değinmiştik. Her iki liderin de, modern-seküler değerlere öncelik veren bir siyaset tarzına dayanan iktidar ve hükümet pratiğini benimsemiş olmalarına rağmen, demokratik bir siyasal alanın yaratılması konusunda son derece cimri davranmış olmalarını da göz önünde bulundurduğumuz zaman, Arap-İslam dünyası özelinde modern-seküler mührü taşıyan siyasal pratiğin, demokratik siyasete yol açmadığı ortaya çıkmıştır.¹¹⁶⁶ Hatta bu iki liderin iktidar dönemini, seküler-milliyetçi-otoriter bir yönetim ile dinsel-sivil bir muhalefetin mücadelesi olarak okumak da mümkündür.¹¹⁶⁷ Burada dinsel-sivil muhalefetin tek adam yönetimine dayalı "modern bir diktatörlük" karşısında siyasal alanın çoğulculaşması amacıyla silahsız bir savaşım içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, dinsel-sivil muhalefetin İslami Yöneliş'ten Nahda'ya geçiş sürecinde benimsemiş olduğu siyasal duruş, Gannuşi liderliğindeki Hareket'in ne tür bir siyasal tasavvura sahip olduğu hakkında belirgin ipuçları vermektedir.

Ancak Nahda'ya ilişkin olarak tüm bu söylediklerimiz, Hareket'in muhalefette olduğu dönemle ilgilidir. O halde, "Yasemin Devrimi"ni takip eden günlerde gerçekleştirilen ilk çok partili seçimle birlikte kurulan geçiş dönemi hükümetinin büyük ortağı, daha sonra düzenlenen 2014 seçimlerin de ikinci parti olarak hükümetin küçük ortağı olan Nahda'nın uyguladığı siyasal pratiğinin ne denli demokratik olduğunu sorgulamalıyız.

¹¹⁶⁶ Bu sorunun bir benzerini Gannuşi şu şekilde sormaktadır: "Neden Türkiye ve Şah İran'ı gibi daha modern ve laik İslami devletler, aynı zamanda en diktatör devletler oluyor?" bkz. Gannuşi, 2015a, s. 94.

¹¹⁶⁷ Özcan, s. 210.

Bugünden geriye doğru baktığımızda Nahda ile birlikte Tunus'un da tüm siyasal aktörleriyle birlikte siyasal öğrenme sürecinden geçtiğini söyleyebiliriz. Bin Ali döneminde, yasaklanan siyasal hareketlerin yasal birer siyasal aktör olma amacıyla kuruluşuna izin verilmesi ve hemen ardından bu hareketlerin siyasal parti kimlikleriyle 2011 yılında düzenlenen seçimlere katılma konusunda istahlı olması ve siyasal yasaklılar için genel af çıkarılması siyasal öğrenme sürecinin son derece demokratik bir atmosferde gerçekleştiğini kanıtlamaktadır.¹¹⁶⁸

Bu sürecin son derece demokratik bir atmosferde ilerlemesinin başlıca nedenlerinden birisi olarak Nahda ve diğer partilerin benimsemiş olduğu tavır gösterilebilir. Özellikle 2011 seçim kampanyası süresince, hükümetin ortakları olacak partilerin sosyolojik tabanını oluşturan seküler kesim ile Nahda'nın temsil ettiği İslami kesim arasında belirgin bir mücadele olduğu ortaya çıksa da, bu iki kesimi temsil eden siyasal partilerin koalisyon hükümetini kurabilmeleri en azından siyasal uzlaşma kültürünün benimsendiğine işaret etmektedir.¹¹⁶⁹

Ancak yine de devam eden bu süreçle ilgili Nahda'ya özel bir parantez açmamız gerekmektedir. Nahda 2011 seçimlerinde oyların % 40'ına yakını kazanarak, tek başına hükümeti kurmak için yeterli çoğunluğa sahip olmasına rağmen, bunun yerine diğer siyasal partilerle koalisyon hükümeti kurmayı tercih etmiştir.¹¹⁷⁰ Dahası Nahda -2014 seçiminde cumhurbaşkanı seçilen- eski rejimin siyasal elitlerinden birisi olarak görülen Essebsi'nin geçici hükümetin başbakanı olmasını, kendi sosyolojik tabanından yükselen itirazlara rağmen kabul etmiştir.¹¹⁷¹

Bilindiği üzere, 1965-69 yılları arasında İç İşleri Bakanı, 1981-86 yılları arasında Dış İşleri Bakanı ve 1990-91 yıllarında Temsilciler Meclisi Başkanı olarak görev yapan Essebsi'nin geçiş dönemi hükümetinin başbakanı olarak üzerinde karar kılınan isim olması, Nahda'nın hem yeni seküler elitler hem de eski rejimin eliti olmasını siyasal bir yafta olarak üzerinde taşıyanlarla uzlaşabileceğini göstermektedir.¹¹⁷² Öyle ki, geçiş dönemi hükümeti kurulmadan önce düzenlenen ilk çok partili seçimler sonucunda meclis çoğunluğunu elde ederek, hükümetin büyük

¹¹⁶⁸ Mohamed Kerrou, "New Actors of the Revolution and the Political Transition in Tunisia", *The Arab Spring*, ed. Clement Henry, Jang Ji-Hyang, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 97.

¹¹⁶⁹ Esposito, Sonn ve Voll, s. 193.

¹¹⁷⁰ Yıldırım, s. 200.

¹¹⁷¹ Uysal, s. 74.

¹¹⁷² Özcan, s. 218.

ortağı olan Nahda, 2014 yılında gerçekleştirilen seçimlerde seküler-milliyetçi Nida Tunus Partisi'ne çoğunluğu kaptırmakla kalmamış; bu partinin kurucusu Essebsi'nin cumhurbaşkanı seçilmesi karşısında son derece mutedil açıklamalarda bulunmuştur. Öyle ki, yeni meclis aritmetiği karşısında son derece samimi görünen bir açıklama yapan Gannuşi, “her ne kadar Nahda meclis çoğunluğunu kaybetmiş olsa da, Tunus demokrasisinin kazandığını, bu yüzden mutlu olduklarını” beyan etmiştir.¹¹⁷³

Peki, tüm bu söylediklerimizden sonra hükümet ortağı olmaya devam eden ve 2018 yerel seçimlerinden birinci parti olarak çıkan Nahda'nın Tunus'un demokratikleşmesine yönelik olumlu katkıları olduğunu, daha da önemlisi uzun yıllar otokratik yönetimlere alışmış, siyasal alandan tecrit edilmiş bir toplumun uzlaşma kültürünü içselleştirmesine yardımcı olduğunu iddia edebilir miyiz?

2014 seçim sonuçlarının açıklanmasından sonra Nahda'nın başta Nida Tunus olmak üzere, tüm siyasal partilerle koalisyon hükümeti kurmaya hazır olduğunu açıklaması, Tunus'ta demokratik siyasetin kurumsallaşması adına Nahda'nın yaptığı önemli katkılardan birisidir. Kuşkusuz, Nahda bu tür bir açıklama ile siyasetin merkezinde kalmayı ve hükümetin ortağı olarak siyasal iktidarın nimetlerinden faydalanmayı düşünmüş olsa da, 2014 seçim kampanyası döneminde sürekli gündemde tuttuğu uzlaşma söylemini devam ettirdiğini ifade edebiliriz. Özellikle 2014 seçimleriyle birlikte meclis çoğunluğunu kaybeden ve eski rejimin eliti olarak cumhurbaşkanı seçilen seküler Essebsi'ye karşı Nahda'nın aldığı uzlaşmacı siyasal pozisyon, Hareket'in demokratik siyaseti içselleştirdiğine işaret etmektedir.

Şu bir gerçek ki, hükümetin ortağı olarak siyasal iktidar deneyimi yaşıyor olmak Gannuşi liderliğindeki Nahda'nın dinsel-sivil muhalefeti temsil ettiği yıllardaki siyasal görüşlerini revize etmesini sağlamıştır. Bin Nebi ile tanışıklığından bu yana İslami temellere uygun olarak “istihlaf” ve şûra prensibi bağlamında demokratik siyasetin savunucusu olan Gannuşi, laiklik ilkesinin mührünü taşıdığı düşünsel ve tarihsel arka plandan dolayı İslam toplumlarında uygulanamayacağını düşünmekteydi. Hatta bu yüzden laiklik ilkesi ile arasında simbiyotik bir ilişki

¹¹⁷³ Aslında Gannuşi, Derviş ile 1990'lı yıllarda gerçekleştirmiş olduğu bir dizi söyleşide demokrasinin nimetlerinden söz ederken, iktidarın barışçıl yollarla devredilmesine ısrarla vurgu yapmaktaydı. Hatta söyleşi gerçekleştiren Derviş'in demokratik yöntemler aracılığıyla İslami bir hareketin iktidarı ele geçirdiği zaman geri devretme konusunda isteksiz olacağı yönündeki sorununun bilimsellikten uzak polemiklerle örülü yapısını eleştiren Gannuşi, yıllar önce sorulan bu sorunun cevabını da 2014 seçimleri sonrası ortaya koyduğu tavırla vermiştir. Bu tartışma için bkz. Derviş, s. 94-100.

kurulan demokrasi türlerinin, özellikle liberal demokrasinin İslam'a uygun olmadığını ileri sürmekteydi. Ne var ki, siyasal iktidar deneyimiyle birlikte Gannuşi'nin laiklik ilkesine yaklaşımda önemli değişiklikler olduğunu, hatta paradigma kayması yaşadığını ifade edebiliriz. Gannuşi, laikliğin artık Tunus'ta Burgiba ve Bin Ali dönemlerinde hayata geçirildiği gibi, Fransız etiketli otoriter, dışlayıcı ve tekelci tek bir anlam ile karşılanamayacağını, bu ilkenin, birbirinden farklı anlamlara sahip olduğunu düşünmektedir.



SONUÇ

İslam siyasal yazınında yer edinen kuramlar, kavramlar ve İslami hareketler aracılığıyla kavranılan demokrasinin, Müslüman zihindeki siyasal yansımalarını sorgulamaya çalışan araştırmamızın sonuna geldik. Artık, Müslüman zihin tarafından kavranıldığı şekliyle demokrasinin, ne tür bir dinsel ve siyasal düşünce iklimi içerisinde ortaya çıktığını tartışabiliriz. Bu tür bir tartışma için bize gerekli olan malzemeyi birinci bölümümüz sağlamaktadır.

Birinci bölümde, modern ıslahatçılar olarak adlandırdığımız Afgani, Abduh ve Rıza'nın önce dinsel alanı ıslah etmek suretiyle siyasal alanı nasıl ıslah etmeye çalıştıklarını gördük. Bu dönemde modern ıslahatçılar, başta Kur'an olmak üzere, dinsel metinleri "asrın idrakine söyletmek" gibi bir yönetime başvurmaktaydılar. Onlar ancak bu yöntem sayesinde, İslam dünyasının Batı'nın tecrübe etmeye başladığı demokratik siyasete kavuşabileceğini düşünmekteydiler. Çünkü modern ıslahatçılara göre, geleneksel dinsel düşünce anlayışı, tarihsel süreç içerisinde Kur'an ve Sünnet'i donuklaştırmak suretiyle siyasal düşüncenin de gelişmesinin önünü tıkamıştı.

Bununla birlikte, modern ıslahatçılar siyasal olana, dinsel olan gibi muamele edilmesine de karşı çıkmaktaydılar. Çünkü onlar, siyasal ihtilaflardan dolayı meydana gelen hoşnutsuzlukların üzerine dinsel bir kılıf geçirilerek, sanki asıl sorun dinsel ortodoksiliğin keşfedilmesine yönelik bir çabaymış gibi akidevî ihtilafların gündeme getirilmesine karşı çıkmaktaydılar. Bu yüzden modern ıslahatçılar İslam'ın insanın hem maddi hem de manevi hayat için kurallar koyan bütüncül bir sistem olduğunu kabul etmekle birlikte, maddi hayatın değişmeye ve gelişmeye açık olduğunu vurgulamaktaydılar.

Dolayısıyla siyasal alanın ıslah edilmesi, geleneksel dinsel söylemin ve anlayışın değiştirilmesine bağlıydı. Ancak böylelikle siyasal alan ıslah edilebilir, siyasal modernleşmenin kapısı aralanabilirdi. Bu konuda, modern ıslahatçılar, otantik İslam olarak adlandırdıkları Asr-ı Saadet döneminden hareketle İslam dünyasının karşılaştığı siyasal sorunların çözüme kavuşturulacağını düşünmekteydiler. Zira İslam dünyasının, Batı siyasal düşünce ve kurumlarıyla geri dönülmesi mümkün olmayan bir ilişki içerisine girdiği modern dönemde, İslam siyasal düşüncesinde önceden beri bilinen, ancak rağbet edilmeyen kavramlar tedavüle sokulmaktaydı.

Aslında yargılamaktan ziyade anlamaya dönük bir araştırmanın peşinde olduğumuz için modern ıslahatçıların içerisinde tezler ürettikleri entelektüel dünyaya hiç de yabancı olmadıklarını söyleyebiliriz. Çünkü onlar, “Sezar’ın hakkı Sezar’a, Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya” ifadesinden hareketle demokrasiyi benimseyen ve söz konusu demokrasiyi seküler bir temele dayandıran Batı’nın karşısına, İslam’ın bütüncül bir sistem olduğunu, dolayısıyla da hem maddi hem de manevi hayatı düzenlediğini ileri sürerek benimsemekteydiler. Ancak yine de onların referans noktasının bir yönünü Batı siyasal düşüncesi ve deneyimi oluşturmaktaydı. Bu yüzden onlar, Batı menşeli demokrasiye özgü bir dizi kavramı İslam düşüncesinde aramaya koyulmuşlardır.

Onların 19. yüzyılın ikinci yarısında giriştikleri bu çaba, bir sonraki yüzyılın, özellikle ikinci yarısından itibaren demokrasiyi savunan Müslüman düşünürlerin çalışmalarında Batılı ve İslami kavramların özdeşleştirilmesi olarak karşımıza çıkmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde demokrasiyi ve demokratik siyaseti savunan Müslüman düşünürlerin ne tür bir demokrasi anlayışına sahip olduklarını, hâkimiyet kavramı, şûra prensibi, toplumsal sözleşme ve içtihat kavramı ekseninde ele aldık. Gördük ki, Müslüman düşünürlerin demokrasi anlayışı, kelimenin tam anlamıyla Batı’nın demokrasi anlayışına tekabül etmemektedir.

Özellikle siyasal hâkimiyet kavramıyla ilgili olarak, Müslüman düşünürler, Batı’nın ileri sürdüğü tezleri kabul etmemektedir. Söz konusu düşünürler demokrasiyi ve demokratik siyaseti savunmakla birlikte, Batı’nın hem Ortaçağ’daki teolojik hâkimiyet anlayışına hem de modern dönemdeki seküler hâkimiyet anlayışına karşı çıkmaktaydılar. Onlar, Batı dünyasında ortaya çıktığı şekliyle, siyasal hâkimiyetin bu iki türünü de kabul etmemekteydiler. Bu iki hâkimiyet anlayışının ya da türünün yerine, onlar istihlaf (Allah’ın halifeliği) kuramını savunmaktaydılar.

Şûra’ya gelince, Müslüman düşünürlerin söz konusu prensip hakkında birbirinden farklı görüşlere sahip olmakla birlikte, onu demokrasinin İslami versiyonu olarak kabul ettiklerini gördük. İslam-siyaset ya da İslam-demokrasi ilişkisi üzerine çalışma yapan Müslüman düşünürlerin, İslam’ın demokrasiyle

uyumlu olduğunu kanıtlama amacıyla en çok müracaat ettikleri kavramlardan birisinin şûra olduğunu fark ettik.

Toplumsal sözleşme konusunda, özellikle “kurucu deneyim” olarak adlandırılan Medine deneyiminin başlangıç noktası olarak seçildiği görülmektedir. Müslüman düşünürler, Hz. Muhammed’in ilk İslam siyasal toplumunun temelini attığı söz konusu deneyimin, kuruluşuna özgü nitelik ve yapısından dolayı İslami açıdan devletin gerçek bir sözleşme ile kurulduğunu, bu yüzden de demokratik olduğunu ileri sürmektedirler.

Müslüman düşünürlerin, içtihat kelimesinin anlam aralığını genişlettiğine tanık olduk. Onlar, geleneksel İslam düşüncesi açısından fikhî bir terim olarak kullanılan içtihada, siyasal düşüncenin durağanlığını ve tıkanıklığını ortadan kaldırma adına hayati önem yükledikleri görülmektedir. Onların yaklaşımına göre, içtihat, İslam dünyasında siyasal modernleşmenin sağlanabilmesinin ve demokratik siyaseti düşünebilmenin biricik yoludur. Zira demokrasiyi savunan söz konusu düşünürler, İslam dünyasında ortaya çıkan her türlü yenilik ve gelişme gibi, siyasal yenilik ve gelişmelerin de ortodoksiden sapma olarak görüldüğünü, bu anlayışın ancak içtihat ile ortadan kaldırılabilceğini düşünmekteydiler.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, tercih ettiğimiz üç İslami hareketin demokrasi anlayışını ve pratiğini ele aldık. Mısır’dan İhvan, Türkiye’den Milli Görüş ve Tunus’tan Nahda hareketinin tarihsel süreç içerisinde, sosyolojik açıdan örgütlendikleri söz konusu ülkelerin sınırlı demokratik siyasetine hangi şartlar altında eklenme uğraşı içerisinde olduğunu gördük. İhvan’ın bazı fraksiyonlarını dışarda tutarsak, üç İslami hareketin de siyasal sistemin merkezinde kalarak, kendilerine siyasal alanda yer açma teşebbüsünde olduklarını fark ettik. Kriminalize edildikleri dönemler de dahi, söz konusu üç hareketin şiddeti bir çözüm olarak görmediklerini tespit ettik.

Söz konusu üç İslami hareketin de, -her ne kadar İhvan’ın iktidar deneyimi çok kısa sürmüş olsa da- siyasal iktidarı elde ettiklerinde, laik güç odakları ya da muhalifleri tarafından itham edildikleri gibi, İslami bir devlet kurma amacıyla olmadıkları, reel politik kaygılarla bir sonraki siyasal seçim için strateji geliştirdiklerini ifade etmeliyiz.

Bu değerlendirmeler ışığında, neden demokrasinin Müslüman zihni ve İslam siyasal gündemini bu denli şekillendirdiği sorusuna da cevap verebiliriz. Çünkü demokrasiye yapılan bu vurgu, Müslümanların tarih boyunca tatbik ettikleri hilafet ve saltanat gibi siyasal ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. Söz konusu siyasal ihtiyacın karşılanması noktasında ise, Müslümanlar hem Batı'nın kendine özgü siyasal pratiğini taklit etme yaftasından kurtulmak hem de demokrasiyi İslami açıdan meşrulaştırmak adına Asr-ı Saadet'e özgü siyasal değerlere çok önem vermişlerdir.

Dolayısıyla, bu çalışma boyunca defalarca vurguladığımız üzere, demokrasiye olumlu yaklaşan Müslüman düşünürlerin, Medine "kurucu deneyimi"nin ilk otuz yılını -tarihsel bir anakronizmanın ebedileştirilmesi pahasına da olsa- demokratik siyasetin ilk defa hayat bulduğu zaman aralığı olarak ebedileştirmelerini mazur karşılamalıyız. Bu yüzden, bu düşünürler, modern Batı demokrasisinin beraberinde taşıdığı kültürel ve entelektüel değerleri olan Antik Yunan, Hristiyanlık ve Roma tecrübelerini çoğunlukla reddetmekte, otantik İslam'ın kendine özgü siyasal nizamının demokratik karakterine dikkat çekmekteydiler.

Gerçekten de, bu tür bir bakış açısı kendi içinde tutarlı görünmektedir. Çünkü Batı'nın demokrasi deneyimi, tek bir paradigmanın kılavuzluğundan ziyade çok zengin bir siyasal mozaiğin dışı vurumu şeklindedir. O halde, zaten hakkındaki kavramsal tartışmalar bir türlü bitip tükenmeyen demokrasiyi, tek bir deneyime indirgemek mümkün görünmemektedir. Daha da önemlisi, demokrasinin tarihsel, felsefi ve entelektüel kökenlerini bir dinin öğretilerine dayandırmak suretiyle farklı dinlere mensup olanları sırf inançlarından dolayı anti-demokrat olarak telakki etmek, kültürel özcülüğün baskın hale getirilmesine yol açmaktadır. Çünkü bu çalışma boyunca gördük ki, dinin kapsayıcılığını ve etkilerini belirleme noktasında toplumsal failler başrolde yer almaktadırlar. Öyleyse, dinin demokratlığı ya da otoriterliği meselesi kutsal metinlere anlam veren ve onları yorumlayan dinin bağlılıklarının düşünce dünyaları üzerinden şekillenmektedir.

Sonuç olarak, bu çalışmada doğrudan İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığını değil, İslam siyasal yazınında yer alan belirli kuram, kavram ve İslami hareketlerin eylemleri aracılığıyla demokrasinin Müslüman zihnindeki siyasal yansımalarını sorgulama konusu yaptık. Özellikle içinde bulunduğumuz siyasal dünya, İslam'ın demokrasiye uyumlu olup olmadığı tarzında bir sorunun son derece

demode olduğunu gözler önüne sermektedir. İlla ki, bu tür bir soru gündeme getirilecekse, sorunun kurgulanış tarzının İslam ile demokrasi olguları etrafında değil, Müslüman özne ile demokrasi olgusu üzerinden ele alınması gerekmektedir. Ortadoğu'nun otoriter rejimlerine karşı başlayan halk ayaklanmalarının da gösterdiği üzere, demokrasinin temel ilkelerinin ihlal edilmesini vaaz eden İslam değildir. Öyleyse, sorun, İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı değil, hangi şartlar altında Müslümanların, İslam ile demokrasiyi uyumlu hale getirebileceği ve kabul edebileceğiyle ilgilidir. Medine "kurucu deneyimi"nin ilk otuz yıllık döneminin demokratik olduğunu iddia etmek, tarihsel bir anakronizmin ebedileştirilmesi anlamına gelse de, İslam'da siyasal iktidarı demokratikleştirme mücadelesi adına önemli bir girişim ve tarihsel bir vakiadır.



KAYNAKÇA

AK Parti, Parti Programı, (Erişim)

<https://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum>, 2002.

Abduh, Muhammed, *The Theology of Unity*, tr. Ishaq Musa'ad and Kenneth Cragg, George Allen & Unwin Ltd., London, 1966.

Abduh, Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara, 1986.

Abdurrazık, Ali, *İslam'da İktidarın Temelleri: Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Abdülhamid, Muhsin, *Cemaleddin Afgani Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çev. İbrahim Sarmış, Fecr Yayınları, Ankara, 1991.

Adams, Charles J., "Mevdudi ve İslam Devleti", *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, der. John L. Esposito, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 119-156.

Afgani, Cemaleddin, Abduh, Muhammed, *El-Urvetu'l Vuska*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Afgani, Cemaleddin, *Dehriyyun'a Reddiye [Natürallizm Eleştirisi]*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Bodin'den Hobbes'a Doğru", *Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 401-416.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor", *Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 569-595.

Ahmad, Ilyas, "The Social Contract and the Foundations of the Islamic State", *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 4, No.3, January-March 1943, s. 284-303.

Ahmed, Manzooruddin, The Classical Muslim State, *Islamic Studies*, Vol. 1, No. 3, 1962, s. 83-104.

Akbulut, Ahmet, “Kur’an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi”, *Journal of Islamic Research*, Vol. 8, No. 3-4, Summary-Autumn 1995.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı-* Otto Yayınları, Ankara, 2017.

Akdoğan, Yalçın, “Muhafazakâr-Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”, *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, ed. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 59-95.

al-Ashmawy, Muhammed Said, *İslama Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993.

Alianak, Sonia L., *The Transition Towards Revolution and Reform: The Arab Spring Realised?*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

al-Sulami, Mishal Fahm, *The West and Islam: Western Liberal Democracy versus the System of Shura*, Routledge Curzon, London, 2003.

al-Azmeh, Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Akyüz, Vecdi, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi, İstanbul, 1998.

Amin, Osman, “Renaissance in Egypt: Muhammed ‘Abduh and His School”, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Allgauer Heimatverlag GmbH., Kempten, 1966a, s. 1490-1513.

Amin, Osman, “Jamal Al-Din Al-Afghani”, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Allgauer Heimatverlag GmbH., Kempten, 1966b, s. 1482-1490.

Ammara, Muhammed, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, çev. Ahmet Karababa, Salih Barlak, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

Ammara, Muhammed, “Afgani, İslami Uyanışın Öncüsü ve Temel Taşıdır!”, *Haksöz Dergisi*, Sayı 72, Mart 1997.

An-Naim, Abdullahi Ahmed, “Liberal İslamcı Söylemde Demokrasi Kavramı”, *İslam ve Demokrasi*, yay. haz. Yurdakul Fincancıoğlu, Tüses Yayınları, İstanbul, 2002, s. 59-89.

Arkoun, Muhammed, “Hristiyanlık ve İslam’da Manevi/Yüce Otorite ile Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni”, *Journal of Islamic Research*, çev. İlhami Güler, Vol. 8, No. 3-4, Summary-Autumn 1995, s. 173-178.

Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Arslan, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Arslan, Ahmet, *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Big Bang Yayınları, Ankara, 2015.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, 5. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Aydın, Mehmet Akif, “Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi”, *İslâm ve Demokrasi*, yay. haz. Ömer Turan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, s. 21-27.

Ayubi, Nazih N., *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London, 1991.

Aquinas, Thomas, *Political Writings*, ed. and tr. by. R. W. Dyson, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Bardakoğlu, Ali, “Teorik Açıdan İslâm ve Demokrasi: Yasama”, *İslâm ve Demokrasi*, yay. haz. Ömer Turan, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2005, s. 361-370.

Bayat, Asef, “Arab Revolts: Islamist Aren’t Coming!”, *Insight Turkey*, Vol. 13, No. 2, 2011, s. 9-14.

Bayat, Asef, *İslâm'ı Demokratikleştirmek*, çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Bayet, Albert, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, çev. Cemal Süreya, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2016.

Bayraktar, Sami, "Tunus'ta Nahda Laiklik Dedi: Gannuşi'nin Kararı 'Siyasal İslam'ın Sonu mu?", *Karar*, (Erişim) <https://www.karar.com/dunya-haberleri/tunusta-nahda-laiklik-dedi-gannusinin-karari-siyasal-islamin-sonu-mu-136221>, 20 Mayıs 2016.

Belkeziz, Abdelilah, *The State in Contemporary Islamic Thought*, tr. Abdullah Richard Lux, I.B. Tauris Publishers, London, 2009.

Bellah, Robert N., "Din ile Sosyal Bilim Arasında", *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, ed. Neval Akbıyık, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 146-171.

Bellin, Eva, "A Modest Transformation: Political Change in the Arab World after the Arab Spring", *The Arab Spring*, ed. Clement Henry, Jang Ji-Hyang, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 33-48.

Benslama, Fethi, *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1996.

Bin Nebi, Malik, *Çağdaş Temel Konular*, çev. Veysel Uysal, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1983.

Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2011.

Boisard, Marcel A., *Batı Dayatmacılığı ve İslam*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2012.

Bokhari, Kamran and Senzai, Farid, *Political Islam in the Age of Democratization*, Palgrave Macmillan, New York, 2013.

Bora, Tanıl, “Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, der. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 9-28.

Bozarslan, Hamit, *Türkiye Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Bozbaş, Gökhan, “İslam ve Demokrasi” Tartışmaları Üzerinden Bir Algı Yönetimi, *TESAM Akademi Derigisi*, 4 (1), Ocak 2017, s. 133-153.

Bulaç, Ali, *İslâm ve Demokrasi -Teokrasi, Totaliterizm-*, 2. Baskı, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.

Ced'an, Fehmi, *Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları*, çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

Ceylan, Ayhan, “İslam'da Siyasal İktidar (Velayet-i Amme)”, *AÜEHFD*, c. VII, s. 1-2, Haziran 2003, s. 89-104.

Cizre, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, çev. Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Cop, Burak, “Ortadoğu'da Diktatörlük Sonrası Seçim Sistemi Tasarımı: Mısır ve Irak”, *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi*, No. 53, Ekim 2015, s. 87-101.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemî, 11. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Crone, Patricia, Hinds, Martins, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Çaha, Ömer, “Islam and Democracy: A Theoretical Discussion on the Compatability of Islam and Democracy”, *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, Volume 2, No. 3&4, Fall&Winter 2003, s. 106-134.

Çaha Ömer, Şahin, Bican, “Fikir Biliminden Ütopyaya İdeoloji”, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, der. Ömer Çaha ve Bican Şahin, Orion Kitabevi, Ankara, 2013, s. 17-38.

Çaha, Ömer, “Demokrasi”, *Siyaset Bilimi*, ed. Halis Çetin, Orion Kitabevi, Ankara, 2014, s. 329-341.

Çakır, Ruşen, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

Çakır, Ruşen, “Fazilet Kongresi: Demokrasi Virüsü FP’ye de Sızdı”, *Birikim*, Sayı 133-134, Haziran-Temmuz 2000.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 11. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

Çaylak, Adem, “İslam’da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl 12, Sayı 43, 2015, s. 15-71.

Çaylak, Adem, “İslamcı Siyasette İktidar ve İtikat”, *Birikim*, İstanbul, Ağustos-Eylül 2016.

Çetin, Halis, “Siyasal İktidar ve Meşruiyet”, *Siyaset Bilimi*, ed. Halis Çetin, Orion Kitabevi, Ankara, 2014.

Çiğdem, Ahmet, *D’nin Haller: Din, Darbe, Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Çiğdem, Ahmet, *Taşra Epiği: “Türk” İdeolojileri ve İslâmcılık*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Demirci, Abdurrahman, “Hz. Ebubekir’in Fetih Anlayışı”, *Artuklu Akademi*, Cilt 1, Sayı 1, 2014, s. 5-31.

Derviş, Kusayy Salih, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, çev. İbrahim Akbaba, Ramazan Yıldırım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1994.

d’Iribarne, Philippe, *Demokrasi Karşısında İslam*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2017.

Dunn, Michael Collins, “The Al-Nahda Movement in Tunisia: From Renaissance to Revolution”, *Islamism and Secularism in North Africa*, ed. John Ruedy, Palgrave Macmillan, New York, 1994, s. 149-165.

Dursun, H. Rûmeysa, “Tunus’ta Otoriter Yönetim ve İslamcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2017, s. 130-155.

Eagleton, Terry, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2014.

el-Alvâni, Taha Câbir, *İslâm Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz, İnkılâb Yayınları, İstanbul, 2008.

el-Behiy, Muhammed, *İslami Direniş ve Islahat*, çev. İbrahim Sarımsı, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

el-Benna, Hasan, *İslam ve Siyaset*, çev. Gamze Özden, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016.

el-Benna, Hasan, *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*, çev. H. Hüseyin Yılmaz, Özgü Yayınları, İstanbul, 2016.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, Kitabevi, İstanbul, 2001.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam’ın Devletten Ayrılacak Bir Kilisesi Yoktur ki!”, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014a, s. 58-65.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, “Ama Mağripde Oldu...”, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014b, s. 77-85.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, “Görünüşte Sakindi, Ama İçerik Olarak Gayet Ateşliydi”, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014c, s. 112-119.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Ahlaki Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*, çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul, 2016.

el-Ensârî, Abdülhamîd İsmail, “Ehlü'l-Hal ve'l Akd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1994, s. 539-541.

el-Gannuşî, Raşid, *İslami Yöneliş*, çev. Abdullah Baykal, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987.

el-Gannuşî, Raşid, *Laiklik ve Sivil Toplum*, çev. Gülşen Topçu, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015a.

el-Gannuşî, Raşid, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015b.

El Kâtip, Ahmet, *Demokratik Hilafete Doğru*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2016.

el-Makdisî, Ebu Muhammed, *Demokrasi Bir Dindir*, çev. Sinan Yılmaz, 6. Baskı, Şehadet Yayınları, Konya, 2014.

el-Mâverdi, Ebû'l Hasan, *el-Ahkâmü's-Sultaniye*, çev. Dr. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976.

el-Mevdudi, Ebu'l-Âlî, *İslamda Siyasi Sistem*, çev. Ahmet Seçkin, Özgün Yayıncılık, İstanbul, 1997.

el-Mevdudi, Ebu'l-Âlî, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul, 2015.

el-Mevdudi, Ebu'l-Âlî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, 2. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2000.

“Erdoğan: “Demokrasi amaç değil, araçtır””, *Hürriyet*, (Erişim) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-demokrasi-amac-degil-aractir-17197745>, 6 Mart 2011.

“Erdoğan’dan Laiklik Mesajı!”, *Mynet*, (Erişim) <https://www.mynet.com/erdogandan-laiklik-mesaji-110100591968>, 15 Eylül 2011.

“Erdoğan: Demokrasinin ve Laikliğin Tanımını Yeniden Yaptık”, *Milliyet*, (Erişim) <http://www.milliyet.com.tr/erdogan-demokrasinin-ve-laikligin-siyaset-2339129/>, 4 Kasım 2016.

Esed, Muhammed, *İslam’da Yönetim Biçimi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988.

Esposito, John L., *Islam and Politics*, Syracuse University Press, Syracuse (New York), 1998.

Esposito, John L., Voll, John O., *İslamiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi, Köprü Kitapları, İstanbul, 2012.

Esposito, John L., Sonn, Tamara and John O. Voll, *Islam and Democracy after the Arab Spring*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

Es-Suri, Ebu Sehran, *Demokrasi Dini*, çev. Murat Gezenler, Şehadet Yayınları, Konya, 2012.

Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

Evkuran, Mehmet, “İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah’ın ve Sultan’ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma”, *Milel ve Nihal*, 14 (1), 2017, s. 36-62.

Foucault, Michel, “Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of ‘Political Reason’”, *The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Stanford University*, October 10 and 16, 1979, s. 223-254.

Fukuyama, Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, 6. Baskı, Profil Kitap, 2016.

Ganim, İbrahim el-Beyumi, *Hasan el-Benna’nın Siyasi Düşüncesi*, çev. Belirtilmemiş, Ekin Yayınları, İstanbul, 2015.

Garaudy, Roger, *Entegrizm*, çev. Kâmil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010.

Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 2015.

Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2008.

Gerges, Fawaz, "The Evolution of Islamist Movements", *The Arab Spring*, ed. Clement Henry, Jang Ji-Hyang, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 135-140.

Gibb, Hamilton A. R., *İslâm'da Modern Eğilimler*, çev. M. Kürşad Atalar, Çağlar Yayınları, Ankara, 2006.

Govrin, David, *The Journey To The Arab Spring*, Valentine Mitchell, London, 2014.

Göle, Nilüfer, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

Göle, Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Göze, Ayferi, *Liberal, Marxiste, Faşist, Nasyonal Sosyalist ve Sosyal Devlet*, 7. Baskı, Beta, İstanbul, 2013.

Gözler, Kemal, "Hukuk Açısından Monarşi ve Cumhuriyet Kavramlarının Tanım Sorunu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 54, Sayı 1, 1999, s. 51-62.

Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

Güler, İlhami, "Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak", *İslamiyat*, Sayı 1, VI (2003), s. 31-42.

Hadduri, Macid, *İslam'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1999.

Hamidullah, Muhammed, “Ernest Renan ve İslamiyet”, *İslâm*, cilt 2, sayı 14, Ankara, Şubat 1958.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005.

Hanefi, Hasan, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

Hanefi, Hasan, “İslam’ın Batı Tarzı Laikliğe İhtiyacı Yoktur”, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014a, s. 51-58.

Hanefi, Hasan, “Liberalizm Eş’ari Mısır’da Başarılı Olamadı”, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014b, s. 67-77.

Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme*, çev. M. Emin Maraşlı, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Hashemi, Nader, “Islam and Democracy”, *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito, Emad el-Din Shahin, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 68-89.

Hayreddin Paşa, Tunuslu, *Ülkelerin Durumunu Öğrenmek İçin En Doğru Yol*, çev. Kerîm Subhi Muhammed, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.

Hegel, G.W.F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

Hegel, G.W.F., *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2010.

Heper, Metin, “Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?”, *Middle East Journal*, Vol. 51, No. 1, Winter 1997, s. 32-45.

Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Huntington, Samuel P., *Medeniyetler atışması ve Yeni Dünya Düzeninin Kurulması*, çev. Cem Soydemir, Mehmet Turhan, 16. Baskı, Okuyan Us Yayınları, 2018.

İbn-i Badis, Abd al-Hamid, “The Principles of Governing in Islam From the Speech of [Abu Bakr] al-Siddiq”, tr. and int. Emad Eldin Shahin, *Modernist Islam 1840-1940*, ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, Oxford, s. 93-96.

İbn-i Haldun, *Mukaddime*, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, 17. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.

İbn-i Teymiye, *Siyaset: es-Siyasetu’s-şer’iyye*, çev. Vecdi Akyüz, Dergay Yayınları, İstanbul, 1985.

İkbal, Muhammed, *İslâm Düşüncesi*, der. ve çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2008.

İkbal, Muhammed, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.

İnayet, Hamid, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya Cömert, Hece Yayınları, Ankara, 2008.

İnsel, Ahmet, “Cumhuriyet ve Demokrasi”, *Birikim Dergisi*, Sayı 115, Kasım 1998, s. 30-39.

İsa, Abdülcelil, *Peygamberimizin İctihatları*, çev. M. Hilmi Merttürkmen, Abdülvehhab Öztürk, Pars Matbaacılık, Ankara, 1976.

İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Kahveci, Niyazi, *Demokrasi ve İslam*, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1994.

Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

Kavak, Özgür, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rıza Örneği-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

Kayaoğlu, İsmet, “Halifelik”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı 4, Ankara, 1980, s. 131-149.

Kayapınar, Akif “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, 2006, s. 83-114.

Keddie, Nikki, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, çev. Alâeddin Yalçinkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1997.

Kenny, L.M. “Al-Afghani on Types of Despotic Government”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, No. 1, 1966, s. 19-27.

Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley, 1966.

Kerrou, Mohamed “New Actors of the Revolution and the Political Transition in Tunisia”, *The Arab Spring*, ed. Clement Henry, Jang Ji-Hyang, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 79-101.

Keskioğlu, Osman, “Muhammed Abduh”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 18, 1970, s. 109-136.

Khan, Qamaruddin, “Ibn Taymiyah’s Views on the Prophetic State”, *Islamic Studies*, Islamabad, 3:4, 1964, s. 521-530.

Khatab, Sayed, Bouma, Gary D., *İslam ve Demokrasi*, çev. Salih Korkmaz, Sitare Yayınları, Ankara, 2010.

Kemal Kirişçi, “Is The Turkish Model Relevant For The Middle East”, *The Arab Spring*, ed. Clement Henry, Jang Ji-Hyang, Palgrave Macmillan, New York, 2013, s. 159-180.

Koyuncu, Ahmet Ayhan, “Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 3, 2015, s. 705-727.

Köse, Ali, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, ed. Neval Akbıyık, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 171-181.

Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Kuru, Ahmet T., “Laikliğin Yeniden Yorumlanması: Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği”, *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörler*, ed. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 183-207.

Kutub, Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, çev. Murat Hazine, 2. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Lambton, Ann, K. S., *State and Governmetn in Medieval Islam*, Routledge Curzon, Oxford, 2006.

Lapidus, Ira M., *İslâm Topluları Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze*, çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Laroui, Abdallah, *İslam ve Modernlik*, çev. Ayşegül Yaraman Başbuğu, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993.

Layish, Aharon, “The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 14, No. 3, October 1978, s. 263-277.

Lewis, Bernard, “Islam and Liberal Democracy”, *Journal of Democracy*, Volume 7, No 2, April 1996, 52-63.

Lewis, Bernard, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.

Linz, Juan J., Stepan, Alfred, “Toward Consolidated Democracy”, *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 2, April 1996, s. 14-33.

Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Mahzumî Paşa, Muhammed, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, çev. Âdem Yerinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, 18. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, 18. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Martini, Jeffrey and E. Taylor, Julie, "Commanding Democracy in Egypt: The Military's Attempt to Manage the Future", *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 5, 2011.

Mert, Nuray, *İslam ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Mitchell, Richard Paul, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

Moussalli, Ahmad, "Hasan al-Banna", *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito and Emad el-Din Shahin, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 129-143.

Mustafa, Nevin Abdulhâlık, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2001.

Mutaharri, Murtaza, *Son Yüzyıldaki İslâmi Hareketler*, çev. İbrahim Şahin, Sahra Yayıncılık, Ankara, 1988.

Mücahid, Huriye Tefik, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Müller, Jan-Werner, *Popülizm Nedir?*, çev. Onur Yıldız, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

"Nahda'dan Laiklik Mesajı", *Al Jazeera Türk*, (Erişim) <http://www.aljazeera.com.tr/haber/nahdadan-laiklik-mesaji>, 20 Mayıs 2016.

Nafi, Basheer M., “Egypt at Crossroads: The Presidential Elections and Their Aftermath”, *Insight Turkey*, Vol. 14, No. 3, 2012, s. 1-14.

Nasr, S. Veli Rıza, *Cemaat-i İslâmî*, çev. Hasan Aktaş, Ekin Yayınları, İstanbul, 2014.

Norris, Pippa and Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Ocak, Ahmet Yaşar, “İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu”, *İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 37-61.

Osman, Fethi, *İhvan - İslam ve Demokrasi*, çev. Aydın Ünlü, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

Osman, Fethi, “Shura and Democracy”, *Islam in Transition*, ed. John J. Donohue and John L. Esposito, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Oweidet, Nadia vd., *The Kefaya Movement: The Case Study of a Grassroots Reform Initiative*, Rand Corporation, Santa Monica, 2008.

Özcan, Sevinç Alkan, “The Role of Political Islam in Tunisia’s Democratization Process: Towards a New Pattern of Secularization”, *Insight Turkey*, Vol. 20, No. 1, 2018, s. 209-225.

Özdalga, Elisabeth, *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Öztürk, Armağan, “Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbni Haldun Felsefesinin Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63-1, 2008, s. 175-206.

Pargeter, Alison, *Müslüman Kardeşler: Muhalefetten İktidara*, çev. Semih Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

Parlak, Nizamettin, “Sakife’deki Halife Adayları”, *İstem*, Yıl 10, Sayı 19, 2012, s. 121-136.

Poggi, Gianfranco, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak, 7. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Pultar, Gönül, “Giriş”, *İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 13-33.

Rahman, Fazlur, “The Impact of Modernity on Islam”, *Islamic Studies*, 5:2, 1966, s. 113-128.

Rahman, Fazlur, “Implementation Of The Islamic Concept Of State In The Pakistani Milieu”, *Islamic Studies*, 6:3, 1967, s. 205-223.

Rahman, Fazlur, “A Recent Controversy over the Interpretation of ‘Shura’”, *History of Religions*, Vol. 20, No. 4, May 1981, s. 291-301.

Rahman, Fazlur, “The Principle of Shura and the Role of the Umma in Islam”, *American Journal of Islamic Studies*, 1, 1984, s. 1-9.

Rahman, Fazlur, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 632-657.

Rahman, Fazlur, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Rahman, Fazlur, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

Rahman, Fazlur, “İslâm ve Siyasî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset”, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015a, s. 75-93.

Rahman, Fazlur, “İslâm’da Başkaldırı Hukuku”, *İslami Yenilenme Makaleler I*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015b, s. 129-141.

Ramazan, Tarık, *İslami Yenilenmenin Kökenleri: Afgânî’den el-Bennâ’ya İslâm Islahatçılığı*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.

Ramazan, Tarık, *İslam ve Arap Uyanışı*, ed. Selim Karlıtekin, Açılım Kitap, İstanbul, 2013.

Rayyıs, M. Ziyauddin, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir Yayınları, İstanbul, 1990.

Rıza, Reşid, *Hilafet: En Büyük Önderlik*, çev. Mehmet Çelen, Mana Yayınları, İstanbul, 2010.

Rıza, Reşid, *Gerçek İslam'da Birlik*, çev. Hayreddin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 13. Baskı Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

Roy, Oliver, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.

Rosenthal, Erwin I.J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Sadri, Mahmoud, Sadri, Ahmad, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Saeed, Abdullah, "Salafiya, Modernism and Revival", *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito, Emad el-Din Shahin, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 27-42.

Salem, Ahmed Ali, "Challenging Authoritarianism, Colonialism, and Disunity: The Islamic Political Reform Movements of al-Afghani and Rida", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 21:2, 2004, s. 25-54.

Sarıgül, Hüseyin, *Demokrasi - İslam Ve Ötesi*, Mana Yayınları, İstanbul, 2016.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, 2. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014.

Sayyid, Salman, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Şükrü Atsızelti, Açılım Kitap, İstanbul, 2017.

Schmitt, Carl, “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, 4. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2013, s. 245-257.

Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 4. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2014.

Schmitt, Carl, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 4. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2017.

Schulze, Reinhard, “Günümüz Batı ve İslam Toplumlarında Laiklik ve Din”, *İslam ve Demokrasi*, yay. haz. Yurdakul Fincancıoğlu, Tüses Yayınları, İstanbul, 2002, s. 89-109.

Shahin, Emad Eldin, “ Tunisia’s Renaissance Party: The Rise and Repression of an Islamic Movement”, *Middle East Insight*, Vol. 11, No. 2, January-February 1995, s. 29-35.

Shahin, Emad Eldin, *Reşid Rıza ve Batı*, çev. Ekan Saka, Ekin Yayınları, İstanbul, 2000.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.

Siegel, Paul N., *Dünya Dinleri ve İktidar*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2014.

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, New Jersey, 1957.

Stark, Rodney, “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3, Autumn 1999, s. 249-273.

Sulaiman, Sadek J., “Democracy and Shura”, *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Şeriati, Ali, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük, Fecr Yayınları, Ankara, 2016.

Tamimi, Azzam S., *Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*, çev. Ayşe Yönkul, Hece Yayınları, Ankara, 2016.

Tayfur, Hamdi, “Cahiliyeden İslam’a Siyasette Değişenler ve Değişmeyenler”, *İslami Yorum Dergisi*, 2010.

Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Türk, H. Bahadır, *Çoban ve Kral: Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Türk, H. Bahadır, *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Türküne, Mümtaz’er, *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.

Türküne, Mümtaz’er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2011.

Uğurlu, Süleyman, *Demokrasiye Eleştiri -Ve Onu İslam’dan Gösterme Gayretlerine...-*, 2. Baskı, Köklü Değişim Yayıncılık, Ankara, 2008.

Uysal, Ahmet, “Insights for Egypt’s and Tunisia’s Islamists from Turkish Experience of Democratic Transition”, *Insight Turkey*, Vol. 15, No. 4, 2013, s. 69-76.

Voll, John O., “İslam Tarihinde Tecdid (Renewal) ve Islah (Reform)”, *Güçlenen İslam’ın Yankıları*, ed. John L. Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

Voll, John O., “Political Islam and The State”, *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito and Emad el-Din Shahin, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 56-67.

Yavuz, Hilmi, “İslam Terakkiye Mani midir?”, *İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 171-183.

Yıldırım, Ramazan, “ Transformation of the *Ennahda* Movement from Islamic *Jama'ah* to Political Party”, *Insight Turkey*, Vol. 19, No. 2, 2017, s. 189-214.

Yılmaz, Selman, “Milli Görüş Hareketi: Toplumsal Hareketlerde Çerçeve Değişimi Etkisi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt 5, Sayı 4, 2016, s. 1164-1185.

Zabcı, Filiz, “Thomas Hobbes: Devlet Ya da ‘Ölümlü Tanrı’ya Övgü”, *Batı’da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 427-455.

Zehra, Muhammed Ebu, *İslâm’da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.

Zubaida, Sami, *İslâm, Halk ve Devlet*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, 31. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Watt, W. Montgomery, *İslam’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Watt, W. Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Wright, Robin, “Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation”, *Journal Of Democracy*, Volume 7, No 2, s. 64-75.