

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNE FARKLI  
BİR YAKLAŞIM OLARAK  
RAŞİD EL-GANNUŞİ**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ**

**HAZIRLAYAN**  
**SİNEM ARSLAN**

**MALATYA- 2022**

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNE FARKLI  
BİR YAKLAŞIM OLARAK  
RAŞİD EL-GANNUŞİ**

SİNEM ARSLAN

Danışman  
Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ

Malatya, 2022

## ONUR SÖZÜ

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalında Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ danışmanlığında hazırlamış olduğum ve Doktora tezi olarak savunduğum “İslam-Demokrasi İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Olarak Raşid El-Gannuşi” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımda yazıldığını ve yararlandığım tüm eserlerin, hem metin içinde hem de kaynakça yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

19/08/2022

Sinem ARSLAN

## ÖNSÖZ

İslam-demokrasi ilişkisi günümüzde en fazla tartışılan meselelerin başında gelmektedir. Bu yoğun tartışmalara rağmen, İslam ile demokrasi ilişkisinin imkanına dair hem İslam dünyasında hem de Batı'da henüz bir uzlaşma sağlanabilmiş değildir. Bu uzlaşmazlığın arka planında önemli ölçüde İslam dünyasının ve -demokrasinin neş'et ettiği- Batı'nın farklı ontolojilere ve epistemolojilere sahip olması fikri yatmaktadır. Buna göre demokrasinin imkanı, Batılı ontolojinin ve epistemolojinin varlığını zorunlu kılmaktadır.

Lakin hem bir mütefekkir hem bir siyaset adamı olması yönüyle, meseleleri nazari ve amelî boyutlarıyla bütüncül bir biçimde ele alma imkanına sahip olan Raşid el-Gannuşi, demokrasinin, Batılı ontoloji ve epistemolojiyi zorunlu kılmadığını; İslam'ın, bir mekanizma olarak demokrasi ile uyumlu olduğunu belirtmiştir. Pek çok eser yazan, konferanslara ve kongrelere katılan, Arap Baharı'ndan sonra Tunus'un demokratikleşmesinin önemli paydaşlarından biri olarak Raşid el-Gannuşi, günümüzde İslam-demokrasi ilişkisine dair en fazla atıf alan isimlerden biri olma yönüyle çalışılmayı gerektirmektedir.

Bu uzun yolculukta hiçbir zaman desteğini esirgemeyen, bilgi birikimi ve içtenliğiyle her daim yanımda olan, yol gösteren ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük emeği olan Danışman Hocam Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Tezin başlangıç aşamasından savunma aşamasına kadar geçen sürede çeşitli önerilerle ufkumun genişlemesine katkı sağlayan Prof. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA'ya ve Dr. Öğretim Üyesi Ender AKYOL'a teşekkür ederim.

Raşid el-Gannuşi ile mülakat sürecinin koordinasyonunda desteklerini esirgemeyen Musa Arslan'a ve mülakat esnasında tercüman olarak yardımcı olan Mehmet Kurşunlu'ya teşekkür ederim.

Doktora sürecim boyunca benimle birlikte bütün zorluklara göğüs geren ve büyük fedakârlıklara katlanan eşim Abdulgaffar'a ve biricik kızım Elif Beyza'ya, dualarını benden esirgemeyen anneme, babama ve aileme teşekkürü bir borç bilirim.



# İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM OLARAK

RAŞİD EL-GANNUŞİ

## ÖZET

İslam-demokrasi ilişkisi günümüzde en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Bir din olarak İslam ile bir siyasal sistem olarak demokrasinin ilişkisine dair yürütülen tartışmalar; genellikle her ikisinin sahip olduğu metafizik ilkelerin farklılığına ve bu metafizik ilkelerin nasıl bağdaştırılabileceği meselesine odaklanmaktadır. Bu metafizik ilkeler ise, her ikisinde ontolojik ve epistemolojik mülahazalar tarafından belirlenmektedir. Buna göre, varlığa ve bilgiye dair normların, bir eylem sahası olarak siyasetin formunu belirleyeceği düsturundan hareketle; İslam'ın, demokrasiye imkan verip vermediği tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Doğum öncesinden ölüm sonrasına kadar her alanı kuşatan İslam'da, Allah, peygamberleri aracılığıyla insanlara hakikatin bilgisini ulaştırmış; insan ise bu tümel hakikatler (norm/nazariye/ne'lik) doğrultusunda zaman ve mekana göre (form/ameliye/nasıl'lık) kendini, toplumu, devleti, dünyayı imar ve inşa etmek teklifi ile mükellef tutulmuştur. Bu normların, zamana ve mekana uygun bir biçimde forma dönüşmesine imkan veren şeyse; bu ikisi arasında varlığına inanılan liminal alanın mevcudiyetidir. Bu liminal alanda Müslümanlar, normların sunduğu imkanları belli metodolojiler doğrultusunda keşfetmeye çalışmaktadır. Bu da İslam dünyasına ciddi bir dinamizm kazandırmaktadır. Fakat formların, norm haline gelmesi; istisnai ilkelerin asli ilkelere dönüşmesi, pratiğin tarihselliğini ıskalamaya ve asli ilkelerin barındırdığı imkanları görememeye neden olabilmektedir.

Nitekim, İslam dünyasına dinamizm katan bu liminal alanın giderek daralması ile Müslümanlar, 18. Yüzyıldan itibaren Batı'da yükselişe geçmekte olan yeni teklifle ilahi teklifi telif etmek noktasında ciddi bir krizle karşılaşmıştır. Demokrasinin de özünü oluşturduğu düşünülen yeni teklifin insanı her türlü keyfi güç karşısında özgürleştirmeyi amaçlayan antroposantrik ve seküler karakteri, bu krizin sebebi olarak değerlendirilmiştir. Batı'nın yeni teklifinin İslam dünyasına savaşa, sömürgeleşmeye, ötekileştirilmeye mal olması ile bu kriz daha da derinleşmiştir. Mevcut durum hem

İslam'daki hem de Batı tecrübesindeki imkanların objektif bir biçimde değerlendirilmesini engellemiştir. Böylece hem İslam dünyasında hem de Batı'da İslam - demokrasi ilişkisinin imkânsızlığına dair fikirler gelişmiştir.

Fakat hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında İslam-demokrasi ilişkisine dair objektif bir bakış açısı geliştirmeye çalışan bir kesim de vardır. Günümüzde bu alanda en sık atıf alan isimlerden biri Raşid el-Gannuşi'dir. Gannuşi'ye göre siyasete form vermesi gereken (şura, icma, beyat, iyiliği emretme, kötülüğü nehyetme gibi) İslam'ın asli ilkelerinin, tarihi tecrübe içinde istisnai kalmasıyla Müslümanlar istibdada duçar olmuş, parçalanmış, sömürgeleşmiş ve kaosa sürüklenmiştir. Bu açıdan Gannuşi, demokrasiyi; Müslümanları mevcut durumdan çıkarmak için İslam'ın asli ilkelerini hayata geçirecek bir imkan ve yönetim mekanizması olarak görmüştür. Hem bir mütefekkir hem de bir İslami hareket/parti lideri olarak Gannuşi, ilkeler ile pratik arasında yok olmaya yüz tutmuş olan liminal alanın imkanlar dünyasına Müslümanları davet etmektedir. Gannuşi'nin davet yöntemi ise yeni bir şey keşfetmekten ziyade tarihi tecrübe içinde unutulmuş olanı hatırlatmak şeklindedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Batı, Modernite, Demokrasi, Raşid el-Gannuşi.

# **RACHID AL-GHANNOUCHI AS A DIFFERENT APPROACH TO THE RELATIONSHIP BETWEEN ISLAM AND DEMOCRACY**

## **ABSTRACT**

The relationship between Islam and democracy is one of the most discussed issues today. Discussions about the relationship between Islam as a religion and democracy as a political system generally focus on the difference in the metaphysical principles they both have and on the question of how these metaphysical principles can be reconciled. These metaphysical principles, on the other hand, are determined by ontological and epistemological considerations in both. Accordingly, based on the principle that the norms of existence and knowledge will determine the form of politics as a field of action; It is being tried to determine whether Islam allows democracy.

In Islam, which covers every field from before birth to after death, Allah delivered the knowledge of truth to people through his prophets. And humanity has been tasked with building and improving itself, the society, the state, and the world using these plenary truths and according to the time and space. What allows these norms to decode into a form in accordance with time and space is the presence of a liminal space that is believed to exist between these two. In this liminal area, Muslims are trying to explore the opportunities offered by norms using certain methodologies. This, in turn, gives the Islamic world a serious dynamism. But the fact that forms become the norm, that exceptional principles turn into fundamental principles can lead to missing the historicity of practice and not being able to see the possibilities contained in the fundamental principles.

As a matter of fact, with the gradual narrowing of this liminal area, which adds dynamism to the Islamic world, Muslims have faced a serious crisis in terms of accepting the divine offer with a new offer that has been on the rise in the West since the 18th century. The anthropocentric and secular character of the new offer, which is considered to be the essence of democracy, aimed at liberating people in the face of all kinds of arbitrary forces, has been evaluated as the cause of this crisis. This crisis has been exacerbated by the fact that the West's new proposal has cost the Islamic world war,



colonization, and othering. The current situation has prevented an objective assessment of the possibilities both in Islam and in the Western experience. Therefore, ideas about the impossibility of an Islamic - democratic relationship have developed both in the Islamic world and in the West.

But there is also a segment in both the Islamic world and the Western world that is trying to develop an objective point of view on the relationship between Islam and democracy. One of the most frequently cited names in this field today is Rachid Al-Ghannouchi. According to Ghannouchi, Muslims have become oppressed, fragmented, colonized, and plunged into chaos due to the fact that the basic principles of Islam (such as consensus, ordering goodness, and prohibiting evil), which should shape the politics, remain exceptional in historical experience. From this point of view, Ghannouchi considered democracy as an opportunity and a management mechanism that will implement the basic principles of Islam in order to save Muslims from the current situation. As both a thinker and an Islamic movement/party leader, Ghannouchi invites Muslims to the world of possibilities of the liminal space that has decimated between principles and practice. Ghannouchi's method of invitation is to remind us of what has been forgotten in historical experience, rather than discovering something new.

**Keywords:** Islam, West, Modernity, Democracy, Rachid Al-Ghannouchi.

## İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	ii
ÖNSÖZ .....	iii
ÖZET .....	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER .....	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
1. GİRİŞ .....	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı .....	3
1.3. Araştırmanın Hipotezi ve Yöntemi.....	5
1.4. Araştırmanın Kapsamı ve Kısıtlılıkları .....	6
1.5. Kavram Tanımları .....	7
1.6. Araştırmanın Sunuş Sırası .....	9
2. İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ .....	11
2.1. İslamî Düşüncenin Ortaya çıkışı ve İlimler Tasnifi .....	11
2.1.1.Kelam.....	17
2.1.1.1. Kelam Ekolleri .....	19
2.1.1.2.Kelam ve Felsefe Arasındaki Ayrım .....	33
2.1.2.Felsefe .....	36
2.1.2.1.Felsefi Ekoller.....	47
2.1.3. Tasavvuf .....	58
2.1.4. Fıkıh .....	62
2.2. İslam Siyaset Düşüncesinin Teşekkülü.....	71
2.2.1.İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasetin Ne'liği: Nazarî Yönü .....	83
2.2.1.1.Kelam'da Siyaset Nazariyesi (Teo-politik) .....	84
2.2.1.2.Felsefe'de Siyaset Nazariyesi .....	89
2.2.2.İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasetin Nasıl'lığı: Amelî Yönü .....	96
3. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİR KIRILMA NOKTASI: MODERN DÖNEM. 121	
3.1. Modernite.....	122
3.2. Demokrasi .....	151
3.2.1. Liberalizm ve Demokrasi.....	158

3.2.2. Kamusal Alan ve Demokrasi .....	162
3.2.3. Anayasa ve Demokrasi .....	166
3.2.4. Sivil Toplum ve Demokrasi.....	169
3.2.5. Özgürlük, Eşitlik ve Demokrasi .....	171
3.3. Modernite Müslümanlara Ne Söyler? .....	181
4. MODERNİTE ve İSLAM .....	185
4.1. Osmanlı'dan Günümüze İslam Dünyasında Modernleşme Cereyanları ve İslami Hareketler.....	194
4.1.1. Tanzimat Dönemi: Bir Terakki Yöntemi Olarak İslamcılık.....	199
4.1.2. II. Meşrutiyet Dönemi: Bir Kurtuluş İdeolojisi Olarak İslamcılık.....	208
4.1.3. Hilafetin İlgası, Sömürgeleşme ve İslamcılığın Değişen Ontolojisi.....	217
4.1.4. İslami Hareketler .....	225
5. İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM OLARAK RAŞİD EL-GANNUŞİ.....	243
5.1. Raşid El-Gannuşi .....	254
5.1.1. Raşid El-Gannuşi'nin Hayatı .....	256
5.1.2. Gannuşi'nin Fikirlerinde İslam Tecrübesi.....	267
5.1.3. Gannuşi'nin Fikirlerinde Batı Tecrübesi .....	271
5.2. Gannuşi'nin Fikirlerinde Siyasetin Ne'liği: Siyaset Nazariyesi.....	274
5.2.1. İslam ve Demokrasi .....	277
5.2.2. İslam ve Egemenlik.....	285
5.2.3. İslam, Eşitlik ve Özgürlük .....	294
5.2.4. İslam ve Kadın .....	299
5.2.5. İslam ve Sivil Toplum.....	303
5.2.6. İslam ve Çoğulculuk .....	306
5.3. Gannuşi'nin Tecrübesinde Siyasetin Nasıl'lığı: Siyaset Ameliyesi.....	309
5.3.1. Devrim Öncesi Nahda .....	310
5.3.2. Devrim Sonrası Nahda .....	323
5.3.3. 25 Temmuz (2021) Anayasa Darbesi .....	338
5.4. Gannuşi'ye Yönelik Eleştiriler .....	340
6. SONUÇ .....	349
KAYNAKÇA .....	355

<b>EKLER .....</b>	<b>389</b>
<b>Ek-1: Raşid El-Gannuşi İle Çevrimiçi (Zoom Üzerinden) Mülakat (21 Haziran 2022) .....</b>	<b>389</b>
<b>Ek-2: Etik Kurul Kararı.....</b>	<b>401</b>



## KISALTMALAR LİSTESİ

<b>ABD</b>	: Amerika Birleşik Devletleri
<b>BAE</b>	: Birleşik Arap Emirlikleri
<b>CPR</b>	: Cumhuriyet İçin Kongre Partisi
<b>ETTAKOL</b>	: Özgürlük için Demokratik Forum
<b>FIS</b>	: İslami Selamet Cephesi
<b>IMF</b>	: Uluslararası Para Fonu
<b>İŞİD</b>	: Irak ve Şam İslam Devleti
<b>MGV</b>	: Milli Gençlik Vakfı
<b>PDP</b>	: İlerici Demokrat Parti
<b>UGTT</b>	: Tunus Genel İşçi Sendikası
<b>UMH</b>	: Libya Ulusal Mutabakat Hükümeti

## 1. GİRİŞ

İslam-demokrasi ilişkisi günümüzde güncelliğini koruyan ve yaklaşık iki asırdır Müslüman zihinleri meşgul eden bir meseledir. Bir din olarak İslam ile bir siyasal sistem olarak demokrasinin biraradılığına dair hem Müslüman dünyada hem Batı dünyasında henüz bir mutabakat sağlanabilmiş değildir.

Bu tez, hem İslam'ın hem demokrasinin sahip olduğu metafizik ilkelere ve tarihsel tecrübe içinde ortaya koyduğu mekanizmalara odaklanmaktadır. Her iki tecrübeye metafizik ilkeler ile mekanizmalar arasındaki illiyetin izini sürmektedir. Böylece İslam-demokrasi ilişkisine dair bir kapı aralamaya çalışmakta ve iki asırlık İslam-demokrasi ilişkisi tartışmalarına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu anlamda tez, öncelikle klasik, modern ve çağdaş dönemlerde ortaya konan İslam ve Batı tecrübesini tartışmaktadır. Bu tartışma çerçevesinde tez, İslam-demokrasi ilişkisine dair günümüzde en fazla atıf alan isimlerden olan Raşid el-Gannuşi'nin fikir ve eylemlerinin mahiyetini ve muhtevasını bütünlükçü bir biçimde ortaya koymaya çalışmaktadır.

### 1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

18. yüzyıldan itibaren Batı dünyasının yükselişe geçmesi ile birlikte ortaya çıkan tecrübe, siyaset düşüncesindeki “İyi yönetim nedir ya da hangisidir?”, “Yönetim neyi amaçlar?”, “Güç nedir ve ne zaman meşrudur?”, “Bir toplum ne zaman adil bir toplum olarak nitelenebilir?”, “Toplumda bireyin hakları nelerdir?”, “Siyasal katılım nasıl gerçekleşir?”, “Özgürlük, adalet ve eşitlik arasındaki ilişki nasıldır?”, “Din ve siyaset ilişkisi nasıl olmalıdır?” (Canatan, 2019: 10) sorularına verilen cevapların da mahiyetini değiştirmiştir. Kilise ve krallık otoriteleri ile uzun süren kanlı mücadeleler sonrasında ortaya çıkan Batı tecrübesi, siyasal alanın özerkliğini, iyi hayat idealinin terkedilmesini, özgürlük ve eşitlik eksenini, doğal hukuk ve hakları, bireycilik ve akılcılığı (Kayapınar, 2014: 3) temel düsturları haline getirmiş; insanı her türlü keyfi güç karşısında özgürleştirme amacına sahip liberal bir programa kavuşmuştur (Kia, 2011: 109).

Ne var ki Batı'daki bu gelişmeler içeride oldukça demokratik, eşitlikçi, özgürlükçü sonuçlar doğursa da; Batı dışı toplumların sömürgeleşmesine ve parçalanmasına yol açan gayri-insani sonuçlar doğurmuştur. Batı'nın dünya sathına yayılan egemenliği karşısında

İslam dünyası askeri hezimetler, ekonomik bunalımlar, içtimai çalkantılarla giderek periferiye itilmiştir. Böylece Batı'dan dünya sathına yayılan bu yeni durumun, dayandığı metafizik ilkelerle birlikte anlaşılması Müslümanlar için önemli bir mesele haline gelmiştir.

Öncelikle Batı tecrübesinin din ve kilise ile hesaplaşması, dinin değer belirleyici özelliğini yitirmesi Müslümanlar için cazip bir yaklaşım değildir. Nitekim bütün bir İslam medeniyeti tecrübesi dinle hesaplaşmanın değil, aksine ilahi teklifin getirdiği sorumlulukların yerine getirilmesi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla İslam tecrübesinde din, başarısızlığın bir kaynağı olarak görülmemiştir. İlk zamanlar Müslümanlar arasındaki bu mutabakat zamanla ortadan kalkmış ve farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Buna göre Müslümanların mevcut durumdan kurtulması, kaybettikleri merkezi konumu tekrar kazanabilmesi için bir kesim (Batıcılar) Batı tecrübesini olduğu gibi almanın; diğer kesim (İslamcılar) ise İslam'ın asli kaynaklarına dönmenin gerekliliğini savunmuştur.

Mevcut kriz ortamı giderek Müslümanlar için daha da kesifleşmiştir. Başlangıçta sömürgeleşerek bağımsızlıklarını yitiren, sömürge sonrası dönemde jakoben cumhuriyetçi otoriter rejimlere teslim olmaları ile Müslümanlar, Batı'dan dünya sathına yayılan yeni durumu anlama ve özümseme noktasında ciddi önyargılar taşımış ve durumu objektif değerlendirememişlerdir. Müslüman dünyaya hakim olan Frankofon karakterli *laik tiranların* etkisi ile Batı tecrübesi homojen ve türdeş algılanmış, bu tecrübenin barındırdığı imkanlar görülememiştir.

Nitekim İslam dünyasındaki, İslam-demokrasi ilişkisine dair yaklaşımlar, Batı tecrübesini homojen algılamanın neticesinde ekseriyetle menfi bir karakter taşımıştır. Batı tecrübesine yönelik bu homojen algı, laikliği demokrasinin ön koşulu olarak değerlendirmiş; demokratikleşmeyi İslam'a karşı meydan okuma olarak görmüştür. Lakin Batı tecrübesinde; demokratikleşmenin siyasal iktidarı (her türlü keyfi iktidarı), sınırlandırarak, bireysel hak ve özgürlüklerin (Berktay, 2009: 50) tanınması gibi bir anlamı ve din-devlet ilişkisinde devletin dini tahakküm altına aldığı Frankofon örneğine karşın devletin dinlere tarafsız yaklaştığı Anglosakson tecrübe de mevcuttur.

Raşid el-Gannuşi'nin düşünce ve eylemlerinin önemi de bu noktada başlamaktadır. Gannuşi, Müslüman dünyadaki Frankofon tecrübeyi şiddetle eleştirmekle birlikte; İslam-demokrasi ilişkisine dair Anglosakson dünyanın barındırdığı imkanlara dikkat

kesilmiştir. İslami hareketlerin ve çağdaş Müslüman düşünürlerin, halk egemenliğine dayalı demokrasiyi şirk olarak kabul eden genel eğilimine karşı; Gannuşi demokrasiyi, düşünce, toplanma özgürlüğü ve oy sandığı aracılığıyla barışçıl rekabetin güvence altına alınmasını sağlayan bir dizi mekanizma olarak değerlendirmiştir (Ghanuchi, 2002). Bunu yaparken Gannuşi, İslamcılık, İslami hareketler, selefilik, laiklik, demokrasi kavramlarını eserlerinde titizlikle işlemiş; yaklaşımı ile çağdaş İslami akımların demokrasiyi ele alış biçimlerini gözden geçirmeye davet etmiştir (Kaya, 2018:126).

Hem bir İslami hareket lideri hem de bir siyaset adamı olarak Gannuşi'nin bu yaklaşımı, Batı tecrübesini topyekûn inkâr ya da kabullenme dikotomisinden ayrı üçüncü bir seçeneğin olduğunu Müslümanlara ve Batı'ya göstermektedir. Bu anlamda Gannuşi, Müslümanların daha sağlıklı bir yaklaşımla Batı tecrübesini ele almasında öncü isimlerden biri olmuştur.

## **1.2. Araştırmanın Amacı**

İslam-demokrasi ilişkisine dair Siyaset Bilimi sahasında yapılan çalışmalar ekseriyetle modern, seküler Batı tecrübesinin, İslam dünyasında sebep olduğu kırılmalara odaklanmakta ve Müslümanların içinde buldukları durumu dışsal bir etken üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. İlahiyat sahasında yürütülen İslam-demokrasi ilişkisine ya da İslam siyaset düşüncesine dair çalışmalar ise; İslam klasik döneminin bilindiği ön kabulünden hareketle kendilerine has kavramlar üzerinden yürütüldüğünden, alanın dışında olan biri için anlaşılması güç ağır metinlere dönüşebilmektedir. Böylece Siyaset Bilimi tamamen Batı-merkezli bir anlayışa teslim olurken; İlahiyat sahasında yürütülen çalışmalar ise kendi alanını istenilen düzeyde aşamamaktadır. Bu durum, İslam dünyasındaki mevcut durumu, bütüncül bir biçimde ele almanın önündeki en büyük engellerden birini teşkil etmektedir. Bunun için bu çalışmanın önemli amaçlarından biri, İslam düşüncesinin ve İslam siyaset tecrübesinin Siyaset Bilimi sahasına aktarılmasına katkı sağlamak ve İslam siyaset tecrübesini bütüncül bir biçimde ele almaktır.

Bu bütüncül yaklaşımın gerekliliği, Alev Erkilet'in *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler* kitabında da teyit edilmiştir. Buna göre (Erkilet, 2000: 19);

İslami hareketler incelenirken ekonomik, siyasal ve toplumsal dış faktörlerin hareketin doğurucusu olarak ele alınması yanlıştır. Bir sosyo-kültürel yapı ya da sistem öncelikle kendi iç



dinamiklerinin bir ürünüdür. Bunun için İslami hareketler öncelikle İslam'ın koyduğu ilkeler açısından değerlendirilmelidir. Aksi takdirde anlaşılamazlar. Ancak bu olgunun dış faktörlerle etkileşiminin sonucu olarak farklı biçimler alacağına reddini gerektirmez.

Bu bilginin yönlendiriciliğinde, araştırmanın önemli bir kısmı, bir İslami hareket lideri olan Gannuşi'nin siyaset nazariyesini ve ameliyesini anlayabilmek için; Müslüman bilgi kaynaklarına, bunların ele alınış biçimlerine, bu kaynakların Müslümanlar için sunduğu imkanlara odaklanmıştır.

İslam siyaset tecrübesini nazari ve ameli boyutlarıyla ele alarak, ideal ile gerçek olanın arasındaki fark ortaya konmaya çalışılmıştır. Zira İslam siyaset tecrübesi boyunca ideal ile gerçek arasında giderek açılan makas, Batı'nın yükselişe geçmesi ile gün yüzüne çıkmış, Osmanlı modernleşmesinden itibaren bütün İslami mücadele, bu makasın daraltılması için çabalamıştır.

Ne var ki Osmanlı modernleşmesinden başlayarak, parçalanması, sömürgeleşmesi, akabinde otoriter rejimlere teslim olması ile bölge Müslümanlarının; laikleşme ve Batılılaşma politikaları neticesinde, bilgi kaynakları tahrip/yok edilmiştir. Bilgi kaynakları ve biçimleri yok edilen Müslümanlar, mevcut olan yeni durumu tevarüs, temellük ve temessül edebilme kabiliyetlerini yitirmişlerdir. Buna mukabil İslami ilim merkezleri (Ezher/Mısır, Zeytûna/Tunus) yeni durumu kavramada, Müslümanları mobilize etmede, İslami hareketlerin doğuşunda önemli bir rol oynamışlardır. Nitekim Tunus'un sömürgeciliğe karşı özgürlük mücadelesinde önemli bir rol oynayan Zeytûna Medresesi'nde bir süre eğitim görmüş olan Gannuşi'nin fikirleri ve eylemleri de bu arka plandan beslenmiştir. Suriye'de felsefe eğitimini tamamlaması ve bir süre eğitim için Fransa'da bulunması sonucunda Batılı bilgi kaynaklarına da hakim olan Gannuşi'nin bir İslami hareket liderine dönüşümündeki süreç bütüncül bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu arka plandan hareketle Gannuşi, bütün İslam tecrübesi boyunca ideal ile gerçek arasında açılan makasın kapanması için demokrasiyi bir imkan olarak görmüştür. Tez, bu anlamda Gannuşi'nin klasik İslam kaynakları ve düşüncesi ile irtibatını, Batılı bilgi kaynaklarına yaklaşımını, demokrasiye yaklaşımlarına göre çağdaş İslami düşünürler arasındaki yerini, siyaset nazariyesi ve ameliyesini bütüncül bir biçimde ortaya koymayı amaçlamıştır.

### 1.3. Araştırmanın Hipotezi ve Yöntemi

Bu araştırmanın temel hipotezi şudur:

- Raşid el-Gannuşi, hem İslam tecrübesinde hem de Batı tecrübesinde metafizik ilkeler ile ortaya konan mekanizmalar arasında bilinçli bir ayrıma gitmiştir. Böylece İslam siyaset nazariyesini, Batı siyaset ameliyesi ile meczetmeye çalışmıştır. Buna göre genelde demokrasinin, özelde İslam demokrasi ilişkisinin, Batı siyaset ameliyesinin sahip olduğu metafizik ilkelerden bağımsız ele alınması mümkündür.

Bu temel hipoteze bağlı olarak aşağıdaki ikincil hipotezler tezde sınanmıştır:

- Batı tecrübesinin en önemli sonucu olan modernite; akılcılaşıma ve öznelleşmeye dayanmaktadır. Her türlü iktidar iddialarına karşı direnme anlamını da içeren öznelleşmenin akılcılaşıma tarafından yutulmaması; moderniteden demokrasiye ulaşabilmenin ön koşuludur.
- İslam toplumlarının karşı karşıya kaldığı önemli travmalardan biri olan modernite, özgün dinsel ve kültürel içeriğiyle, Müslümanların Batı menşeli düşüncelere karşı ya topyekun reddetme ya da kabullenme dikotomisine düşmelerine neden olmuştur. Bu konumlanış İslam demokrasi ilişkisini de etkilemiştir.

Bu tez öncelikle kapsamlı bir literatür taramasına dayanan nitel bir çalışma özelliğini haizdir. Bu açıdan, hem İslam düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde birincil ve ikincil kaynakları ihtiva etmektedir. İslam ve Batı tecrübelerine odaklanan tezde, karşılaştırma yöntemine başvurulmuştur. Böylece İslam ve Batı tecrübesinin sahip olduğu metafizik ilkeler ile mekanizmalar bir arada sunulmaya çalışılmıştır.

Tez boyunca İslam ve Batı tecrübesinde “siyasetin ne’liği” bağlamında metafizik ilkelerin ve “siyasetin nasıl’lığı” bağlamında ortaya konan mekanizmaların izi sürülmüştür. Metafizik ilkeler ve mekanizmalar arasındaki ilişki zorunlu-mümkün bağlamında ele alınmıştır. Her iki tecrübedeki zorunluluklar ve imkanların izi sürülerek İslam ile demokrasi ilişkisinin boyutları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Buradan hareketle Raşid el-Gannuşi’nin fikirleri ve eylemleri İslam-demokrasi ilişkisi bağlamında ortaya konmuştur. Gannuşi’nin fikirleri ve eylemleri, bugüne kadar

yazdığı eserlerden, yaptığı röportajlardan, verdiği mülakatlardan, güncel haberler kaynaklarından takip edilmiştir.

Diğer yandan bu tezde, Gannuşi'nin dünya görüşünü daha yakından ve doğru bir biçimde anlayabilmek adına bir sosyal bilim yöntemi olan derinlemesine mülakat tekniğine başvurulmuştur. Bu teknik ile Gannuşi'nin düşünce ve anlam dünyasına daha yakından tanık olmak amaçlanmıştır. Çevirmici (Zoom üzerinden) gerçekleştirilen mülakatta Raşid el-Gannuşi'ye açık uçlu sorular sorulmuş; bu sorulara verilen cevaplardan elde edilen veriler tez içerisinde ilgili başlıklar altında analiz edilmiştir.

#### **1.4. Araştırmanın Kapsamı ve Kısıtlılıkları**

Araştırma, genel anlamda İslam ve Batı tecrübelerini kapsamaktadır. Lakin her iki kavram da oldukça geniş ve büyük kavramlar olduğu için efradını cami ağıyarını mani gerekmektedir. Bunun için bu çalışmada İslam tecrübesi ile Hz. Peygamber'in Medine'ye göç ettiği miladi 622. Yılandan başlayıp ve günümüze kadar devam eden siyasi, içtimai, hukuki alanlardaki nazariye ve ameliye kastedilmektedir. Lakin bugün Müslümanların dünyanın dört bir yanına yayılmış olduğunu göz önünde bulundurarak tezde ele alınan İslami tecrübeyi coğrafi anlamda da sınırlamak gerekecektir. Bunun için bu İslami tecrübenin tezin kapsamına dahil edilen coğrafi sınırları, Yunanistan'dan Anadolu'ya, Doğu Akdeniz'e ve Irak'a, aşağıda Mısır'ın İskenderiye'sine kadar uzanan Ortadoğu'yu (Hallaq, 2020a: 17); Ceziretü'l-Arab'ı, Mısır'ın batı sınırından Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan, Fas, Tunus, Cezayir, Libya'yı içine alan Mağrip bölgesini kapsamaktadır.

Tezde ele alınan Batı tecrübesinin coğrafi sınırları ise, Yunan ve Roma medeniyetlerine dayanan, güneyde İspanya ve Akdeniz; doğuda Almanya, İsviçre ve İtalya; kuzeyde Kuzey Denizi; batıda ise Atlas Okyanusu ile çevrili olan Batı Avrupa ve İngiltere'yi kapsamaktadır.

Araştırma coğrafi anlamda özel olarak 1534-1881 yılları arasında Osmanlılar hakimiyetinde kalmış, 1881-1956 yılları arasında Fransız sömürgesi olmuş ve 1956'dan itibaren bağımsız olan (Gökçen, 2021: 228), İtalya'nın karşı yakası sayılabilecek bir Akdeniz ülkesi olan Tunus'a odaklanmaktadır.

Tunuslu İslam düşünürü ve İslami hareket/parti lideri Gannuşi, şüphesiz bu coğrafi konumun, tarihi arka planın, İslam inancının ve Arap kimliğinin bir hülasasıdır. Dolayısıyla onun düşüncelerini anlamak, coğrafyayı, tarihi, dini ve kimliği ile birlikte değerlendirmeyi gerektirdiğinden tez; klasik İslam düşüncesindeki ilimleri ve tasnifini, İslam dünyasında siyasal ve sosyal alanı ortaya çıkaran dinamikleri, modern Batı tecrübesinin İslam düşüncesindeki karşılığını, modern ve çağdaş İslam dünyasındaki gelişmeleri kapsamaktadır.

Tezin kapsamı ile ilgili bir diğer nokta ise, tezin genellikle Sünni doktrinlere odaklanmasıdır. Tunus'un Sünni bir ülke olması ve Gannuşi'nin Sünni geleneğe bağlı olması hasebiyle, Şii doktrinlerine tez içinde kapsamlı bir yer verilmemiştir. Dolayısıyla İslam tecrübesi ile, Sünni-İslam dünyası ve Tunus'taki tecrübe kastedilmektedir.

Araştırmanın kısıtı, tezin konusu itibari ile hem İslam hem Batı tecrübesindeki ilahiyat, siyaset, hukuk, sosyal alanları kapsamından dolayı multidisipliner ve interdisipliner bir boyutunun olmasıdır. Bu da araştırma sahasını olabildiğince genişletmekte ve *disipliner ya da tarihi yanılışmalara* (Köse, 2009) mahal verebilmektedir. Bunlardan kaçınabilmek anakronizme düşmemek adına, her dönem kendi içinde değerlendirilmeye ve kendi asli/birincil kaynaklarından faydalanılarak aktarılmaya çalışılmıştır. Ne var ki bazen bir İslam tecrübesi ya da düşünürü hakkında müsteşriklerin yazılarından, bazen bir Batılı tecrübe ya da düşünür hakkında İslami düşünürlerin eserlerinden istifade edilmiştir. Bu bazı kaynakların yanlış olduğunu değil; lakin, yazarların kendi ön kabullerinin metinlere sızarak meseleleri objektif değerlendirmeleri önünde bir engel teşkil etmiş olabileceği ihtimalini içinde barındırmaktadır. Bunu aşmak için ise meseleler hakkında çok yönlü okumalar yapılmasına gayret edilmiştir.

### 1.5. Kavram Tanımları

Araştırmada kullanılan kavramların tanımları aşağıda verilmiştir:

**İslam:** Dinin muhtevasının iki temel alanı vardır. Bunlar; inanç/itikad ve ameldir. Bu iki unsurun gerçekleştirilmesiyle ahlak ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle dini hükümlerin bir kısmı inançlarla alakalıdır. Bunlar dinin aslını oluşturur. Sonrasında bu inancın gereği olarak günlük hayatta yaptığımız davranışlarımız, yani ameller

gerçekleştirilir. Pratik hayatla ilgili esaslar, yani ibadetler ve varlıklarla ilişkimiz teorik alt yapıya yani inanca dayanır. Din bu inanç ve pratiğin birlikteliğinin adıdır. Bu bütünlüğün kavranarak gerçekleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan ferdî ve toplumsal kabuller ise ahlakî esasları oluştururlar. Öyleyse din ve bir din olarak İslam bu üç esasın oluşturduğu bütünün adıdır (Özler, 2016b: 21).

**Modernite:** İlk olarak 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa’da tebellür etmiş, ardından Avrupa’nın siyasi ve ekonomik genişlemesiyle birlikte dünya sathına yayılmış ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık bir “sorun” hâline geldiği yaygın bir şekilde kabul edilene kadar sürekli gelişmiş, düşünsel düzlemde Aristotelesçi gelenekten ve Musevi-İsevi dünya görüşünden, sosyo-ekonomik düzlemde ise feodal düzenden ve tarım-toplumu yapısından kopuşu ifade eden, Newtoncu-mekanizmacı kozmolojiyi, sekülerliği, insan-merkezciliği, araçsal rasyonelliği, ilerleme düşüncesini, evrenselliği, mutlaklığı, piyasa ekonomisini ve endüstrileşmeyi içkin tarihsel bir dönem, bir hayat formu ve dünya görüşüdür (Kayapınar, 2014: 2).

**Demokrasi:** Demokrasi, çokça tartışılmış ve içinde bir miktar müphemlik barındıran bir kavramdır. Demokrasi bütün tanım zorluklarına rağmen, halkın tamamının pozitif ya da negatif olarak genel siyasetle ilgili konularda temel belirleyici kararları aldığı ve almaya yetkili olduğu bir siyasi sistem olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bir siyasi sistem olarak demokrasi, halkın kararlar alma yetkisi ve ameliyesidir (Holden, 2007: 6). Diğer yandan her türlü keyfi güç karşısında insanı özgürleştirme amacı, demokrasinin özünü oluşturmaktadır. Bu açıdan bireycilik, eşitlik, özgürlük gibi kavramlarla modern toplum demokrasi ilkesine bağlanmıştır (Kia, 2011: 109).

**İslamcılık:** 19.- 20. Yüzyılda, İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) “yeniden” hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist, eklektik yönleri baskın siyasi, fikrî, ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir harekettir (Kara, 2017b: 17).

**İslami Hareketler:** İslami hareketler, modernleşme sürecinde inançları sistem dışı bırakılan halk kitlelerinin sisteme karşı çıkışının somut ifadesidir. İslami değerleri taşıyan, aktaran ve hayata geçirmeye çalışan İslami hareketler reformist ya da devrimci, ılımlı ya da radikal olabilirler, mezhep, tarikat, parti, örgüt ya da dernek biçiminde karşımıza çıkabilirler (Erkilet, 2000: 21-22).

### 1.6. Araştırmanın Sunuş Sırası

“İslam-Demokrasi İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Olarak Raşid El-Gannuşi” isimli bu tez 6 bölümden oluşmaktadır.

Tezin birinci bölümünde araştırma hakkında genel bilgilere yer verilmiş, araştırmanın amacı, konusu, önemi, kapsamı, kısıtlılıkları, araştırmanın kavramları hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde; klasik dönem İslam düşüncesi, İslam bilgi kaynakları, varlık tasavvuru, ilimlerin ortaya çıkışı ve tasnifi, İslam siyaset düşüncesinin teşekkülü, İslam siyaset tecrübesinin ilkeleri ve pratikleri ele alınmıştır. Bu konuları ele alırken klasik dönemi fikirleri ve eylemleri ile domine etmiş olan fakihlere, mütekellimlere, mutasavvıflara ve filozoflara başvurulmuştur.

Üçüncü bölümde, Batı’da ortaya çıkan bilgi kaynakları ve varlık tasavvuru ile İslam dünyasında ciddi bir kırılma yaratan modernite kavramının tarihsel arka planı ve mahiyeti ele alınmıştır. Modernite ile ortaya çıkan özgürlük, eşitlik, doğal hukuk, haklar, bireycilik, akılcılık gibi ilkelerin demokrasi ile ilişkileri incelenmiştir.

Dördüncü bölümde modernitenin İslam dünyasındaki yansımaları ele alınmıştır. İslam dünyasında yaşanan kırılmanın boyutları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu anlamda özellikle Müslümanların birer *İslamcı*’ya dönüşmesinin ya da *İslami harekete* dahil olmasının dinamiklerinin izi sürülmüştür.

Beşinci bölümde İslam-demokrasi ilişkisine dair yaklaşımlar ele alınmış, Raşid el-Gannuşi’nin özelinde İslam ile demokrasi, egemenlik, eşitlik, özgürlük, kadın hakları, çoğulculuk gibi meseleler açıklığa kavuşturulmuştur. Gannuşi’nin ortaya koyduğu örneklik, Tunus Devrimi sonrasında ülkede siyasete dahil olması ve demokratikleşmenin paydaşlarından biri olması yönüyle ele alınmıştır. Diğer yandan Gannuşi’nin fikirlerine ve eylemlerine yöneltilen eleştirilere yer verilmiştir.

Altıncı bölüm olan *Sonuç* kısmında ise, Gannuşı'nın bütün bir İslam ve Batı tecrübesi arka planından beslenen fikir ve eylemlerinin, çağdaş İslam-demokrasi ilişkisine dair yaklaşımları içinde ne gibi bir anlam ifade ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.



## 2. İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ

İslam siyaset düşüncesini ele almadan önce İslami düşüncenin anlaşılması gerekmektedir. İslam siyaset düşüncesi alanında yapılan araştırmalar ve ortaya konan tartışmalar ekseriyetle ilahiyat camiasında döndüğünden bu konu üzerine yazılan onlarca eser, İslami düşüncenin bilindiği ön kabulü üzerine yazılmıştır. Kendine has bir literatürü olduğu gibi kavramları da kendine has olan bu çalışmalar, sahanın dışında olan biri için bazen anlaşılması oldukça ağır metinlere dönüşebilmektedir. İslam siyaset düşüncesine son dönemlerde artan ilgi, düşüncenin başka sahalarda da araştırılıp tartışılmasının önünü açmışsa da özellikle siyaset düşüncesini Batı merkezli bir kavrayışla öğrenmiş biri için metinlerin anlaşılması güçleşmektedir.

Bu bilgiyi aklımızda tutarak, İslam siyaset düşüncesinin klasik metinlerini ele almadan önce, İslam düşüncesine dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

### 2.1. İslamî Düşüncenin Ortaya çıkışı ve İlimler Tasnifi

İnsanın, bezm-i elestten<sup>1</sup> (A'raf/172), cenin haline (Hac sûresi/5, Mü'minûn/12-14) ve dünyaya gelişine; dünya hayatına ve nihayet ölümünden sonraki ahiret hayatına dair İslam'ın aslî kaynakları olan Kur'an ve Hadis'te sayısız deliller yer almaktadır. İman etmiş kimseler, İslam'ın, "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz"<sup>2</sup> ayeti gereği her alanı kuşattığını ve "İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?"<sup>3</sup> ayeti gereği kendilerinin hem ilahi desteğe muhtaçlığını ve müstağni olmayışını hem de her anını kuşatan sorumluluğunu<sup>4</sup> kabul eder.<sup>5</sup> Bu sorumluluğunun sınırlarını, ilkelerini ise İslam'ın aslî kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'ten öğrenir.

Vahyin kaynağı Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde, Müslümanlar sorumluluklarının sınırlarını, emir ve yasakları doğrudan kaynağından öğrenmişler, bütün konularda ve inanç meselelerinde karşılaştıkları problemler ise Hz. Peygamber tarafından

---

<sup>1</sup> Allah'la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabir (<https://124.im/jDn1yfM>, 13.07.2021).

<sup>2</sup> Bakara/155-157 (<https://124.im/ifoyp>, 13.07.2021).

<sup>3</sup> Kıyamet/36 (<https://124.im/MHav6>, 13.07.2021).

<sup>4</sup> İnsanın sorumluluğuna delalet eden ayetler için bkz.: <https://124.im/AdzUX>, 13.07.2021).

<sup>5</sup> İslam; hukukuyla, emir ve direktifleri ile insanın doğumundan ölümüne kadar, hatta doğmadan önce ve öldükten sonraki durumu ile ilgili olarak bütün hayatı içine almaktadır. Çünkü insanın hem cenin haldeyken, hem de öldükten sonraki durumu ile ilgili şer'i hükümler var. Objektif olarak İslam, Müslüman'ı hem ferdî, hem de ailevî, sosyal ve siyasi hayatında, temizlik adabından devlet başkanlığına, barıştan savaş meselelerine kadar her konuda yönlendiriyor (El-Karadâvî, 2018: 33).



anında çözüme kavuşturulmuştur. Bu dönemde gözle görülür hiçbir itikadi problem olmadığı gibi, İslam dininin iman esaslarından bahseden bir ilim de henüz ortaya çıkmamıştır. Bunda sadece Hz. Peygamber'in hayatta olması değil aynı zamanda sahabelerin inanç meselelerindeki mutlak teslimiyeti de önemli bir sebeptir (Kılavuz, 2007: 408).

Hâtemü'n-nübüvve olan Hz. Peygamber'in<sup>6</sup>, hayatı, İslam'ı tebliği ve nihayetinde ahirete irtihal edişi neticesinde vahiy kaynağının kesilmesi, selef-i salihin<sup>7</sup> döneminden itibaren ortaya çıkan ihtilaflar<sup>8</sup> neticesinde dinin kaidelerini, esaslarını kapsamlı bir biçimde ortaya koymak ve bunların nesilden nesle doğru bir biçimde aktarmak vazifesini üstlenen muhaddislerin ve fakihlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İslam'ın fetihler yoluyla genişlemesi ve farklı medeniyetlerle karşılaşması üzerine hicrî ikinci yüzyıldan itibaren karşılaştıkları medeniyetlerdeki tezlere karşı da İslam dini temelinde hakikati ortaya koymayı amaçlayan mütekellimler, mutasavvıflar ve filozoflar ortaya çıkmıştır.

Hakikati ortaya koyma amacıyla teşekkül eden İslami disiplinlerin temel konusu varlık ve bilgi olmuştur. Bu bağlamda insan hem kökenleri hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmış, hem de mevcut varlığını anlamlandırmaya ve geleceğini hangi amaçlar doğrultusunda inşa etmesi gerektiğini bulmaya çalışmıştır. Bu çaba, Kur'an ve Sünnet kaynaklarından temelini alan hakikat iddiasının getirdiği sorumlulukla ilk Müslümanlar topluluğunu, klasik İslam medeniyetini ve modern dönemdeki İslam düşüncesini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Bu sorumluluktan söz edebilmek ancak akıl sahibi insanın muhatap olduğu teklifi<sup>9</sup> kavramasından gelir. Zira İslam'da aklı olmayanın dinî

<sup>6</sup> “Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonucusudur. Allah her şeyi bilmektedir” Ahzab/40 (<https://124.im/H5LpCb>, 13.07.2021).

<sup>7</sup> Selef, terim olarak ilim ve fazilet açısından müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiîn için kullanılır. Selefîn üstünlüğü ümmetin en hayırlısının Hz. Peygamber döneminde yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler (sonra da onları takip edenler) olduğu yolunda rivayet edilen hadise dayanır (<https://islamansiklopedisi.org.tr/selefiyye>, 13.07.2021).

<sup>8</sup> “Rabbin dileyeydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır, rabbinin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları buna uygun yaratmıştır. Böylece rabbinin, “Andolsun ki cehennem hem insanlar hem cinlerle dolduracağım” sözü yerini bulmuş oldu.” (<https://124.im/s5NCG>, 03.09.2021).

<sup>9</sup> Bu teklifin temelini ise Bakara Suresi'nin 143. Ayetinden öğrenmekteyiz: “İşte böylece biz sizi vasat bir ümmet kıldık ki insanlara şahitlik edesiniz ve böylece peygamber de size şahitlik etsin.”. Bu ayet Müslümanlara, “can sahibi herkese” ulaştıracakları teklifi, can sahibi herkes tarafından idrak edilebilecek ve örnek alınabilecek bir vasat dahilinde tarif ve temsil etme sorumluluğu yüklemiştir. Bu sorumluluk kısaca bütün insanlığa şahitlik veya tanıklık etmek şeklinde ifade edilmiştir. Esasen İslam dünyasında kelim ve fıkıh başta olmak üzere dinî ilimlerin ortaya çıkışı ve Müslümanların Antik-Helenistik geleneklerden tevarüs ettikleri cârî bilimsel çerçevelerle İslam'ın aslî metafizik ilkeleri temelinde hesaplaşarak özgün formlar dahilinde onları yeniden üretmeleri, bu tanıklık şuuruyla yakından alakalıdır.

sorumluluğu da yoktur. Bu bağlamda akıl, hakikat ve teklifin ortak aslı unsurudur (Çağlayan, 2019: 61).

Müslümanların, hakikate uygun şekilde hayatı inşa etmek sorumluluğu bir yandan dışa diğer yandan içe dönüktür. İçe dönük tarafı, bu iddianın kavranması ve yaşanması iken dışa dönük tarafı kelime-i şهادette özetlenen hakikat iddiasının bütün insanlığa ulaştırılmasıdır. Sorumluluğun bu çift yönlü yapısı İslam'ın hem yayılması hem de medeni hayatı inşasında kilit bir rol oynamıştır (Türker, 2020: 14). Böylece kısa sürede İslam'ın hem teorik (nazarî) hem pratik (ameli) boyutları ile gelişmesi, İslam mimarisi ve sanatı, kelam ve felsefe, tasavvuf düşüncesi, dinî ilimler, hukuk kavramı, Müslüman olmayan dinî ve kültürel gruplarla ilişkiler, siyasî yönetim biçimi ve temel ekonomik kurallar gibi meselelerin şekillenmesini de sağlamıştır (Kalın, 2017: 44).

İslam'da hakikat iddiasının temelini tevhid<sup>10</sup> ve nübüvvet inancı oluşturmaktadır. Buna göre, Allah, varlığın tek bir kaynağıdır ve tekrar O'na dönecektir. Allah'ın varlığı ve birliği, yaratılış alemindeki hikmet ve düzeni de temellendirir. Mutlak bilgi ve kudret sahibi olan Allah, kendi kemâlini yaratılış aleminde görmek ve kullarını imtihan etmek için alemleri yaratmış, amacını tahakkuk ettirmek için de belli kural ve kaideler koymuştur. *İman, adalet ve ahlak* temeline oturan bu ilkeler, hem kozmik hem de politik düzenin çatısını oluşturmuştur. Bu ilkeler sayesinde alemdaki düzen muhafaza edilir ve insanlar, yaratılış amaçlarına uygun akıl ve erdem sahibi varlıklar olarak yaşarlar. Bu ilkeler ihlal edildiği takdirde, yeryüzünde fitne ve fesat çıkar, düzen kaosa dönüşür ve yıkım başlar (Kalın, 2017: 44). Bu ilkelerin hayata geçirilişinin en mükemmel örneğini sunan, nübüvvet zincirinin son halkası olan Hz. Peygamber'in örnekliği olmadan İslam inancını yaşamak ve hayata geçirmek ise mümkün değildir.

---

Nitekim İslam düşüncesinde ilimler bu teklif ile alakalı bir zeminde teşekkül etmişlerdir. Kelam, Müslümanın muhatap olduğu teklifi kavrama, tahkik etme ve muhataplarına tarif etme çabasıdır. Bu teklifi temsil etme çabası Fıkıh usulünün tarifidir. Bu ilahi teklif karşısında mükellef (sorumlu) hale gelen Müslümanın deruni boyutlarını keşif çabası ise Tasavvuf'tur. Dolayısıyla bu teklif ile bilginin üretimi/ilimlerin teşekkülü arasında doğrudan bir bağ vardır (Üçer, 2019: 4).

<sup>10</sup> İslâm inancına göre ilâhî dinlerin akîde esasları, aslında vahye dayalı dinlerde ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar değişikliğe uğramamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'e göre bütün peygamberlerin tebliğ ettiği akaidin temelini tevhid inancı oluşturmuştur (<https://124.im/bUXTv>, 13.07.2021). Enbiya suresi 25. Ayette bu tevhid inancı şöyle vurgulanır: "Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, "Benden başka ilâh yoktur, şu halde bana kulluk edin" diye vahyetmiş olmayalım." (<https://124.im/uz9iR>, 13.07.2021).

Böylece dinin muhtevasının iki temel alanı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar; inanç/itikad ve ameldir. Bu iki unsurun gerçekleştirilmesiyle ahlak ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle dini hükümlerin bir kısmı inançlarla alakalıdır. Bunlar dinin aslını oluşturur. Sonrasında bu inancın gereği olarak günlük hayatta yaptığımız davranışlarımız, yani ameller gerçekleştirilir. Pratik hayatla ilgili esaslar, yani ibadetler ve varlıklarla ilişkimiz teorik alt yapıya yani inanca dayanır. Din bu inanç ve pratiğin birlikteliğinin adıdır. Bu bütünlüğün kavranarak gerçekleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan ferdi ve toplumsal kabuller ise ahlakî esasları oluştururlar. Öyleyse din bu üç esasın oluşturduğu bütünün adıdır (Özler, 2016b: 21).

Bu akîde çerçevesinde hem teorik hem pratik hayatı üretme çabası, Hz. Peygamber'in vefatından sonra selef-i salihin (ashab, tabîin, tebe-i tabîin)<sup>11</sup> döneminde başlamıştır(Türker, 2020: 14).

Hz. Peygamber'in vefatından öncesine kadar sosyal hayatı pratik ve teorik boyutları ile inşa eden ilimlerin tasnifinin ve bilimler kümesinin ortaya çıkmamasının sebebi; ilk Müslümanlardan ashab ve tabiûn/ tabiîn akidelerinin temiz olmaları, Peygamberle sohbet etme bereketinden feyz almaları, O'nun çağına yakın bir zamanda yaşamaları, hâdise ve ihtilafların az oluşu, güvenilir din alimlerine başvurma imkanına sahip olmalarıdır. Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar arasında çıkan fitne (Cemel ve Sıffin savaşları<sup>12</sup>), din alimlerine karşı gelmenin yaygınlaşması, görüşler arasında ihtilafların çıkması gibi sebeplerle alimler nazar, istidlâl, içtihad, istinbat, kâide ve esaslar sergileme, kısım ve bölümler tertipleme, delillere dayanarak meseleleri çoğaltma, ıstılah ve tabirleri belirleme, mezhep ve ihtilafları açıklama işiyle meşgul oldular. Böylece amelî hükümlerden bahseden ilme *Fıkıh*; itikadî hükümleri, delillerine dayanarak anlatan ilme *Kelam* adını verdiler (Taftazânî, 2016: 81-82).

Böylece hicri ilk yüzyılın ikinci yarısı ile ikinci yüzyılın ilk yarısına tekabül eden yüzyıllık süreç içinde İslam kaynaklarını derleme ve yorumlama faaliyeti, dini ya da şer'i ilimler adı verilen fıkıh, kelam, tasavvuf ve felsefeden müteşekkil bir bilimler kümesini

<sup>11</sup> "İnsanların en hayırlısı benim asrım(daki ashabım)dır. Sonra onlara yakın olan (Tabiîn)lerdir. Sonra da onlara yakın olan (Tebe-i Tabiîn)lerdir" (<https://samil.ihya.org/ansiklopedi/tebe-i-tabiin.html>, 13.07.2021).

<sup>12</sup> Cemel ve Sıffin'de ümmetin en güvenilir ashabi karşı karşıya gelmiştir. Ümmete liderlik yapan halifeler hep hain bir suikastle daru'l-bekaya göçmüşlerdir. Sıffin'de Hariciler ilk defa Müslümanları yaptıkları hatalardan ve işledikleri büyük günahlardan dolayı tekfir ettiler. İslam ümmetindeki siyasi ve sosyal hareketler, inanç alanında ciddi bir yarışmaya ve çatışmaya yol açmak üzereydi (Demir, 2021: 36).

ortaya çıkarmış oldu (Türker, 2020: 14). Bütün bunların hizmet ettiği nihai amaç, vahiy ile hayat arasındaki irtibatın sürekliliğini sağlamaktı. Dini nasları anlama çabasının ürünü olan yeni bilimler geleneğinin pek çok bileşeni olmakla birlikte bunlar arasında ontoloji, epistemoloji, dil, ahlak, siyaset ve hukuk, İslam'ın bütün dönemleri için hayati bir değere sahip oldu. Nitekim hicri ikinci asrın sonuna gelindiğinde bu alanların ilk otoriteleri ve model kitapları yazılmış, temel teorileri oluşturulmuştu (Türker, 2020: 15).

*Fıkıh* kelimesi; bir şeyi derinlemesine bilmek, künhüne vakıf olmak anlamlarını taşır. Bu dönemde -içinde aklî uğraşı da barındıran bu anlamı sebebiyle- fıkıh, Hz. Peygamber'in öğretisinin yeni ve değişen şartlar muvacehesinde yorumlanması manasında kullanılmıştır. Bu manasıyla *fıkıh*, düşünce ile bilginin birleşmiş halidir. Bir başka anlatımla Hz. Peygamber'in Medine'de ortaya koyduğu nebevî perspektifin evrensel bir dile aktarımıdır. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas bunun ilk örneklerini vermişlerdir.

Yukarıda zikredilen anlama ve yorumlama çabasına *rey*' (şahsi görüş) de denilmiştir. Zamanla "içtihat" kelimesi İslami kaynakların yorumlanmasına verilen genel isim halini almıştır. Bu faaliyet naklî ilimlerin (tefsir, hadis, siyer) yanında fıkıh, kelam, tasavvuf, felsefe ilimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreçte fıkıh ilmi daha önceki anlamından daha dar bir anlam kazanmış ve itikadi, ahlaki hükümler sırasıyla kelam ve tasavvufun alanına dâhil olurken fıkıh ise amelî hükümlerle sınırlandırılmıştır (<https://124.im/iJf5Vd>, 13.07.2021).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra yeni şer'î-amelî meselelerle ilgili içtihatların vahyin denetiminden geçme imkânının kalmaması, diğer yandan Müslümanların yeni kültür ve medeniyet çevreleriyle bir arada yaşamak durumunda kalmaları sebebiyle dinî-hukukî alanla ilgili amelî meselelerde nitelik ve nicelik yönünden büyük artış ve çeşitlilik meydana gelmiş ve içtihat faaliyetinin yeni bir ivme kazanması (<https://124.im/CFtMZax>, 13.07.2021) neticesinde fakihler etrafında kümelenen fıkıh mezhepleri ortaya çıkmıştır.

Kelam ilminin ortaya çıkışına dair bilgiye ise Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/936) ilk dönem İslam mezheplerinin görüşleriyle ilgili verdiği bilgilerden ulaşılabilir. Buna göre, sistematik anlamda Kelam ilminin doğuşunun Mutezile ile birlikte başladığı söylenebilir. Hicretten yaklaşık 200 yıl sonra ortaya çıkan bu grubu ilk Müslüman akılcılar/rasyonalistler olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü onlar

vahyedilen her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğine inanmışlardır (Özdemir, 2014: 9-10).

İlk Mutezilîlerin sistematik düşünceye dayalı Kelam'a ihtiyaç duymalarının sebebini ise yine ilk Mutezilîlerin yazdıkları eser isimlerinde bulmak mümkündür. Mutezile'nin kurucusu olarak bilinen Vasıl b. Ata (ö. 748), Maneviyye'nin başta tevhid ilkesi olmak üzere pek çok konudaki sapkın görüşlerine cevap vermek üzere, *Kitâbu Elf Mesele fi'r-Reddi ale'l-Maneviyye* adlı bir eser yazmıştır. Ardından Harun Reşid döneminde yaşayan Dırar b. Amr (ö. 815), kendi döneminin *zındıkları ve inkarcılarıyla* olan fikri mücadelesini, *Kitabu'r-Reddi ale'z Zenâdika* ve *Kitabu'r-Reddi alâ Cemû'l-Mülhidîn* adlı eserlerinde yansıtmıştır. Bu iki eser, Mutezile'nin zındıklara, inkârcılara ve kendi açılarından İslam'ı yanlış anlayanlara karşı çok ciddi bir fikrî mücadeleye girme ihtiyacı hissettiklerini göstermektedir. İşte bu ihtiyaç onları, muhataplarının sahip oldukları felsefî birikime ve bu birikimin sağladığı cedel/fikrî mücadele yeteneğine sahip olmaya yöneltmiştir. Dolayısıyla bu ilk Mutezilîler için felsefeye yönelmek ve rakiplerine karşı verdikleri mücadelelerde ondan yardım almak bir zaruret haline gelmiştir (Özdemir, 2014: 9-10).

Hicrî üçüncü asır ile birlikte, İslam düşünce geleneğinde bütün dönemlerin yeniden şekillenmesine yol açacak olan ve *İslam felsefesinin* ortaya çıkmasına vesile olan devrim niteliğindeki tercüme hareketleri başlamıştır (Türker, 2020: 15). Genç medeniyetin mensupları, insanlığın evrensel mirasına bizzat kendilerinin varis olduğunu düşünerek İslam'dan önceki medeniyetlerin birikimlerini yeni dünyanın parlayan bilim dili Arapçaya aktarmışlardılar. Her ne kadar Farsçadan bir kısım çeviriler yapıldıysa da esas itibarıyla Yunan bilim ve düşünce geleneğine ait neredeyse ulaşılabilen bütün metinler, tarihte ender görülen bir farkındalık ve çabayla bu dönemde Arapçaya çevrilmiştir. Bu durum Yunan bilimler geleneğine yaslanan bir filozoflar grubunun ve felsefe geleneğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece İslam toplumunda bilimsel bilgi anlamında aklın, Yunan geleneğinin devamı olan bir versiyonu ortaya çıkmıştır (Türker, 2020: 16).

Tasavvuf ise İslâm düşünce geleneğinde riyâzet ve nefisle yapılan mücâhede neticesinde, elde edilen olgunluğa ve bu olgunluğa ulaşma yollarına denir. Tasavvuf, Hz Peygamber'in ahlâkını yaşamaya ve bu yönden temayüz eden âlim ve düşünürlerin oluşturduğu geleneğin, bütününe verilen addır. Bu gelenek; İslâm dininin ana

esaslarından olan Hz. Peygamber'in sünnetini ve ahlâkını, mümin kişinin nefsinde içselleştirip, yaşamasını hedeflemiştir, denebilir (Bozkale, 2014: 207). Şer'i ölçülere dayalı Sünni tasavvufun ilk klasik yazarı olan Serrac, tasavvufî adabı şöyle açıklamaktadır: "Büyük ve küçük bütün haramlardan sakınmak, kolay ve zor bütün farzları işlemek, hayatın devamı için zaruri olan müstesna dünyayı ehl-i dünyaya bırakmak" (Yılmaz, 2016: 36).

Ezcümle, en mütekamil din olan İslam'ın kapsadığı hükümlerin üç başlık altında incelendiğini görmekteyiz. Bunlar; *itikadî hükümler*, *amelî hükümler* ve *ahlâkî hükümler*dir. Bunlardan itikadî olanlarıyla Akaid ve Kelam ilmi, amelî olanlarıyla Fıkıh ve İslam Hukuku, ahlâkî olanlarıyla da Tasavvuf ve Ahlâk ilmi ilgilenmiştir (Kılavuz, 2007: 17). İslam siyaset düşüncesini anlamak, ancak bu gelenekler hakkında bilgi sahibi olmakla mümkün olacaktır. Çünkü hem klasik dönem İslam siyaset düşüncesi hem de modern ve çağdaş İslam siyaset düşüncesi bu ilimlerin ortaya çıktığı iklimden doğmuşlardır. Modernizm ile birlikte İslam muhitinde ortaya çıkan İslami hareketler de bu ilimler içindeki ekollerle sıkı bir biçimde irtibatlıdır.

### **2.1.1.Kelam**

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam dünyasının içinde Hz. Osman'ın katledilmesi ile hilafet kavgaları çıkmış, Cemal ve Sıffin Savaşları'nda Müslümanların birbirlerini öldürmeleriyle neticelenen hazine olayları yaşanmış, Hz. Muaviye'nin 661'deki zaferinden sonra başlayan kısmi sulh devrinde Müslümanlar, dinî siyasi muhasebelerin içine düşmüştü. Öte yandan Müslümanlar, fetihler sonucu fethettikleri bölgelerdeki eski din ve kültür çevreleriyle karşılaşmakta, buralardaki din ve kültürlerin milletleriyle çeşitli konularda münazara ve münakaşaya girmektedirler (Bayrakdar, 2018: 102).

İslam dünyasındaki bu tartışmalar ve hadiseler neticesinde İslam alimleri kendilerini akla aykırı gelebilecek şeylere karşı bir standart getirmek zorunda hissettiler. Bu ihtiyaç, onları, rasyonel olduğunu öne sürebilecekleri ve Kur'an'a uygun olduğunu gösterebilecekleri bir kozmoloji öğretisi kurma noktasına getirdi (Hodgson, 1995a: 408). Böylece, "tartışma" yani itikadî hükümlerin aklî rasyonel kriterlere dayanarak tartışılması anlamında Kelam ilmi ortaya çıktı (Hodgson, 1995a: 409).

Müslümanların bir bütün olarak mevcut hakkında geliştirdiği ilk “bilimsel akla” tekabül eden *Kelam*, İslam’da ortaya çıkan ilk teorik/nazarî düşünce geleneğidir. Bu bilimsel akıl, insan, alem ve Yaratıcı hakkında, İslam’ın sonraki tüm dönemlerinde çeşitli değişikliklerle varlığını devam ettiren kapsamlı bir açıklama getirmiştir (Türker, 2020: 20). Ayrıca *Kelam*, “İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim” olarak da tarif edilebilir. Aynı tarif, Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin (ö. 1561) bir disipline kelam denilebilmesinin iki şartı bulunduğu yönündeki açıklamasıyla da örtüşür. Bunlardan biri, doğruluğuna inanılacak esaslara ve ortaya konacak davranışlara dair ilkelerin Kur’an ve Sünnette mevcut olması, diğeri de bu ilkelerin aklî yöntemlerle teyit edilmesidir (<https://124.im/ZzRc>, 13.07.2021).

Kelam ilmi, mevzu ve maksadı açısından, *bilginin ne olduğunu* ortaya koyarken, “ilm-i mutlak” değil; “yakîn bilgi” ya da “doğru bilgi” hedeflemektedir. Bundan dolayı kelâm kitaplarındaki mukaddimelerde bilgi, özellikle, bu açıdan ele alınmıştır. Neredeyse tüm kelâm metinlerinin mukaddimelerinde geçen “ilm-i mutlak” ibareleri genellikle “yakîn” ya da “sâdık” bilgi anlamında kullanılmıştır (Süruri, 2011: 37). Kelam’ın maksadı ilm-i mutlak olmadığından, zaman içerisinde mütekellim hocalar ve talebeler arasında yorumda farklılaşmalar meydana gelmiş, ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Mütekellimler arasında zamanla ortaya çıkan fikir ayrılıkları, siyasi atmosferin etkisi ile farklı kelam ekollerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kelamdaki bu ekollerin karşı karşıya geldikleri meselelerin başında, Müslümanın Müslümanı haksız yere öldürmesini kesin haram kılan bir din karşısındaki büyük günah (kebîre) meselesiyle iktidarı ele geçirenlerin ve kaybedenlerin hilafet meselesi ve bu iki meselenin beraberce alt yapısını teşkil eden insanın fiilleri, yani kaza ve kader ve ihtiyar meselesi geliyordu. Bu meseleleri yorumlarken herkes kendi yaptığıının haklılığını ispatı için dine müracaat etmiş ve ondan deliller getirmiştir. Bu delillerin haklılığı etrafında kümelenmeler başlamış ve böylece siyasi kelami fikir ekollerinin yavaş yavaş şekillenmiştir (Bayrakdar, 2018: 103).

Başlangıçta şeriat-eksanli düşünenlerden nispeten katı görüşte olanlar, Kelamı bid’at olarak görüp, insan aklının vahiyle beyan olunan şeyleri ispatlamasının mümkün olamayacağını söyledilerse de; İslam hâkim dinî görüş haline geldikçe bu faaliyet de

yaygınlaştı ve değişik rakip teolojik okullara kapı açtı (Hodgson, 1995a: 409). Siyasi olayların etkisiyle de ilk inancı grupları da ortaya çıktı. Hz. Muaviye taraftarlarının formüle edecekleri tez, kaza ve kaderi temel alan görüş, *Cehmiye* veya başka bir isimle *Cebriyye*<sup>13</sup>’dir. Buna karşılık Hariciler ve Hz. Ali taraftarlarının birlikte savundukları fakat ayrıntılarda ve özellikle hilafet konusunda ayrıldıkları insanın en azından kısmi de olsa fikirlerinde hürriyetine ve sorumluluğuna yer veren bir görüş, *Kaderiye*<sup>14</sup>’dir. Tarafsızlar ise her şeyi Allah’a havale ederek *Mürcie*<sup>15</sup>’yi temellendirmişlerdir (Bayraktar, 2018: 103).

### 2.1.1.1. Kelam Ekolleri

Kelam’ın ortaya çıkmasında yabancı kültür akınlarına karşı İslam’ı korumayı amaçlayan dönemin en etkili hareketi Vâsıl İbn Atâ ile başlayan Mutezile ekolüdür (Karlığa, 1992: 23). Mutezile, İslam fikir ve itikad tarihinde ilk defa ortaya çıkan ilme ve akla dayalı ihtilaf olan *mürtekib-i kebîre* (büyük günah işleyen) meselesinden sonra Vasıl b. Atâ’nın Hasan Basrî’nin (ö. 728), ders halkasından ayrılmasıyla hicri II. yüzyılda ortaya çıkmıştır (Uludağ, 2016a: 11).

Mutezile başlangıçta fetihler sonucu İslam dünyasının maruz kaldığı yabancı kültür akınlarına karşı İslam’ı korumayı amaç edinmiştir. Fakat zamanla Mutezilî mütekellimler karşı koymaya çalıştığı bu kültür hareketinin tesiri altında kalmıştır (Karlığa, 1992: 23-24). Mu’tezilîlerin terminolojileri tamı tamına olmasa da Grek felsefe geleneğinin bir yansıması gibiydi; ve ihtimal ki biraz da Mu’tezilîlerin ve diğer Müslümanların zaman

---

<sup>13</sup> Bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek; birine zor kullanarak iş yaptırmak gibi manalara gelen *cebr* kelimesine nispet ekinin ilave edilmesiyle elde edilen terim olup, insanlara ait fiillerin oluşmasında kulun seçim hürriyeti ve kudretinin bulunmadığını, tek failin Allah olduğunu savunanları ifade etmek için kullanılır (Çelebi, 2016: 55). Cebriyye’nin kurucusu, Cehm b. Safvan’dır (ö. 745). Kendilerini aklamaya ve icraatlerini meşru göstermeye imkan sağlayan cebir telakkisi, Emevîler tarafından benimsenmiş ve zorba yönetimlerine karşı çıkanlara “yapıp edilenlerin birer takdir-i ilahî olduğu” şeklinde takdim edilmiştir (Çelebi, 2016: 56).

<sup>14</sup> Kaderiyye İslam toplumunda Cemal Vak’ası ve Sıffin savaşının simgelediği iç çekişmelerin ardından zuhur eden Havaric ve Şia’dan sonra ortaya çıkmış olup ilmî ve itikadî ilk fırka olarak kabul edilir (Çelebi, 2016: 56). Bu mezhep zaman içerisinde etkisini kaybederken, daha mutedil bir anlayış çerçevesinde Mu’tezile tarafından temsil edilmiştir. Kaderiyye’nin ana konusunu daha sonra Mu’tezile’nin adalet ilkesi içinde alacağı konular oluşturmaktadır. Söz konusu hususların merkezinde “insan fiillerinin, Allah tarafından değil, fiilin sahibi olan insan tarafından yaratıldığı” görüşü bulunmaktadır. (Çelebi, 2016: 57).

<sup>15</sup> Mürchie kavramı *mürtekib-i kebîre*’nin manevi sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyenler için kullanılmıştır. Haricilerin, günah işleyen her mümini tekfir eden katı ve radikal tavrına karşı; ılımlı ve hoşgörülü yaklaşımı temsil eden bir harekete ihtiyaç duyulmuş ve Mürchie böyle bir ortamda zuhur etmiştir. Mürchie’ye göre *mürtekib-i kebîre* mümindir. İslam dünyasında meydana gelen siyasi ve sosyal gelişmelere paralel hareket etmeyi ve siyasi mücadelelerde birinin yanında yer alma yerine tarafsız olmayı yeğlemiştir (Çelebi, 2016: 57-58).



zaman katıldığı Hıristiyan teolojik tartışmalarından da etkilenmişti. Fakat Mu'tezilîler bu gelenekten farklı olarak vahye öncelik vermişlerdi (Hodgson, 1995a: 409).

Mu'tezilîler içinde ilk büyük sistematik düşünürü Mutezile'nin Basra kolundan olan Ebu'l- Huzeyl'dir (ö. 840). Ebu'l Huzeyl, baştan beri kelam tartışmalarına öncelik veren bu okula, kapsamlı bir dogmatik sistem sunmuştur. Takipçileri doktrinlerini beş başlık altında çalışmıştır (Hodgson, 1995a: 409):

1. Allah'ın birliği; Maniciliğin düalizminin bulaştığı her şeyi reddetmek. 2. Adl-i İlahî; insanlarla ilgili işlerde Allah'a adaletsizlik atfedilmesini reddetmek. Çünkü insanlar kendi fiillerinden sorumludur ve şer işlediklerinde cezayı hak ederler. 3. Hesap günün kaçınılmaz vukuu. Bu ne olursa olsun Müslümanların taraf olmasını değil, her halükarda adaletten yana olmasını gerektiriyor. 4. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn. Günahkar birinin ne mü'min ne kafir olup, ikisinin arasında bir yerde olduğunu kabul etmek. 5. Emr Bi'l Ma'ruf Nehy ani'l-Münker. İyiliği emredip, kötülükten sakındırarak ilahi esaslara dayalı bir sosyal düzenin yerleşmesine kişisel katkıda bulunmak.

Mutezile, Müslümanların, yabancı inanç ve düşünce sistemlerine mensup olan yeni muhatapları karşısında entelektüel üstünlüğü ele geçirmelerinde büyük bir rol oynamasına rağmen, İslam inancının saflığına zarar verecek düşünsel, felsefi, siyasi ve toplumsal aşırılıkların içine düşmekten kurtulamamıştır (Özdemir, 2014: 10). İrade hürriyeti ve din- akıl ilişkisinde gittikçe daha rasyonelleşen bir tutum izlemiş ve neticede akli her şeyin ölçüsü durumuna getiren bir noktaya ulaşmıştır. Mutezile'nin Bağdat koluna mensup olan Sümame İbn Eşreş (ö. 828) akli bilginin dini bilgiden önce geldiğini belirtmiştir. Ünlü Mutezile alimi Câhız (ö. 869), akılla ölçülemeyen hiçbir bilginin kesinlik ifade etmeyeceğini bildirmiş, “gözün sana gösterdiği yola gitme, aklın sana gösterdiği yola git. Her şeyin iki hükmü vardır; zahiri hüküm duyular içindir, batını hüküm de akıllar içindir. Akıl ise hüccettir (bir şeyi ispat eden delil)” demiştir (Karlığa, 1992: 24).

Mutezile görüşlerinin devlet doktrini haline geldiği Abbasi halifesi Me'mun, Mutasım, Vasık dönemlerinde, bu dine karşı çıkanlar başta Ashabu'l-Hadis'in<sup>16</sup> en gözde imamlarından (İşcan, 2017: 23) Ahmet İbn-i Hanbel (ö. 855) olmak üzere büyük takibata uğramışlardır (Karlığa, 1992: 25). Bu dönemde, Mutezile'ye zıt olan Ehl-i Sünnet ve Selef imamlarına olmadık işkenceler reva görmüşler ve siyasi baskı yapmışlardır. Tarihe

<sup>16</sup> Ashabu'l Hadis; din işini “istihsan”a, akli muhakemeye, felsefecilerin kitaplarına, kelimcilerin görüşlerine havale etmeyenlerin adıdır. Ashabu'l-hadis, “Selefın hakkını teslim edenler, geçmiş din büyüklerine tabi olmayı gerekli görenler ve Kur'an'ın sünneti nesh edemeyeceğine kanaat getirenlerdir. Eğer bir, güvenilir ravilerce Peygamber'e dayandırılarak rivayet edilmişse artık “Niçin?”, “Neden?” “Nasıl?” soruları yöneltmez. Çünkü bunlar bid'attirler (İşcan,2017: 22).

mihne olayları<sup>17</sup> olarak geçen bu durum dengeli bir siyasi ve akli yapının oluşmasına da engel olmuştur (Bayrakdar, 2018: 106).

Abbasilerin sosyal, kültürel ve fikri genişleme veya değişmeye uygun yeni bir düzenin ihtiyacı olan dini ve fikri altyapı için Kur'an'ın mahluk olduğu tezini benimsemeleri, tabii birliğin çözülmesi endişesi ile bazı çevreleri galeyana getirmiştir. Hicri III. asrın başlarından itibaren Mutezile'nin bu üslubuyla ortaya çıkan boşluğu Sünni kelam doldurmaya başlamıştır (Karadaş, 2017: 126). 9. yüzyılda belirgin bir şekilde ekolleşen Ehl-i sünnet kelamı iki gruba ayrılarak gelişmiştir. Bunların ilki Ahmet İbn-i Hanbel'in öncülüğünde, ayrıca Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Kuteybe, gibi hadisçilerin de katkısıyla gelişen *Selefiyye*'dir (<https://124.im/ZzRc>, 01.08.2021).

Tarihsel tecrübeye Selefiyyenin ilk temsilcileri "Ehlü'l-hadis", "Ashâbu'l-hadis", "Ehlü'l-eser", "Ehlü's-sünne" gibi adlarla anılmıştır. Selefiyye ve Selefîlik, Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 1111) tarafından "sahabe ve tâbiûn mezhebi (metodu)" şeklinde tanımlanan, muhalif çevreler tarafından ise Haşviyye ve Müşebbihe gibi olumsuz sıfatlarla anılmıştır (Öztürk, 2009: 86).

Fıkıh başlığı altında detaylı biçimde ele alınacak olmakla birlikte burada zikredilmesi gereken şey; selefiyyun, fıkihta Kur'an ve Sünnet'e tabiidir. Kur'an ve Sünnet'in genel hükümleri karşısında yeni hadiseler zuhurunda reye müracaat etmişlerdir. Fakat itikadi meselelerde akıl ve reye başvurmamışlardır. Selefiyyundan büyük imamlar, fıkihla meşgul olmakla birlikte akaid ve Kelamla da ilgilenmişlerdir. Selefiyyundan büyük imamlar ise, İmam Azam Ebu Hanife (ö. 767), İmam Malik (ö.795), İmam Şafii (ö.819), İmam Ahmet İbn-i Hanbel (ö. 941)'dir (Gölcük, 2015: 77). Bu isimler arasında Ahmet İbn-i Hanbel ayrı bir yere sahiptir; çünkü o gerek Mutezile kelimcileriyle sıkı mücadelesi gerekse Mihne hadisesindeki salabetli duruşu sebebiyle Selefiyye'nin sembol ismi olarak tarihe geçmiştir (Öztürk, 2009: 86).

Mutezile'ye karşı Ahmet İbn-i Hanbel öncülüğünde ortodoks Müslümanlar, Müslüman fakihler Sünnet'e sıkı sıkıya yapışmışlardır. Kur'an ve Sünnet'i zahiri

---

<sup>17</sup> İslam düşünce tarihinde mihne olayına kutuplaşmaya neden olan ilk ideolojik tartışma denebilir. Mihne hadisesi, Abbâsî halifesi Me'mun döneminde halku'l-Kur'ân konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen isimdir. Bunun karşısında Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği Sünnî muhalefet bulunmaktaydı. Sünnî kesime yönelik yıldırma ve baskı politikaları neticesinde halk arasında Sünnî inanç iyice kökleşti.(Karadaş, 2017: 76).

anlamlarıyla izah ederek Şeriat'te çıkarılacak hiçbir bid'at kabul etmemişlerdir. Bu dönemde akılcı kelama tepki öyle boyut kazanmıştır ki, Kur'an'ın müteşabih ayetleri<sup>18</sup> bile tamamen zahiri anlamıyla açıklanır hale gelmiştir (Abdulhayy, 2014: 296). Kur'an'ın lafzî anlamı dışına çıkmayıp başka bir tevile gitmeme tavrını benimsemişlerdir (el-Ehvanî, 2014b: 543).

Öte yandan Selefiyye, kavramsal içeriğine ilk olarak İbn Teymiyye (ö. 1328) ve onun meşhur öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350) ile kavuşmuştur. Müteahhirin selefiyyenin öncüsü olarak kabul edilen İbn Teymiyye'ye kadar selefiyyunlar Ashabu'l-hadis olarak bilinmektedir ve İbn Teymiyye'den sonra mütekaddimin selefiyye olarak anılmışlardır. İbn Teymiyye'deki kullanımında selefiyye, dışarıdan İslam düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun "saf"lığına dönme niyetine tekabül etmektedir (İşcan, 2017: 29). İbn Teymiyye'deki kullanımı ile selefiyyenin imamı Ahmet İbn-i Hanbel'dir. Lakin asırlar içinde Ashabu'l-hadis yolunun belirsizleşmesi, basit yapısını yitirmesi ve karmaşıklaşması karşısında İbn Teymiyye bu yolu yeniden ıslah etmek niyetindedir (İşcan, 2017: 29).

Ehl-i sünnet'in ikinci ve en büyük grubu ise, Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye'den oluşan Sünnî kelim ekolüdür (<https://124.im/ZzRc>, 01.08.2021). Abbasi Devleti'nin zayıfladığı bu dönemde Taşkoprizâde'nin tespit ettiği gibi (aktaran Karadaş, 2017: 127), Ehl-i Sünnet ve'l cemaat'in kelim mezhebi önderi olarak Irak Horasan bölgesinde Ebu'l-Hasen Eş'arî (ö. 941), Maveraünnehir'de özellikle Hanefî ulema arasında şöhret kazanmış olan Ebû Mansûr Mâturidî ön plana çıkmıştır (Karadaş, 2017: 127). Eş'ari ve Mâturidî soyut

---

<sup>18</sup> Kur'an'ı Kerim'in bütünü üslûp ve muhteva bakımından aynı değildir. Bazıları kolay anlaşılır açık nasslar (muhken) iken, bir kısmı sembolik ve mecaz ifadeler barındırmakta (müteşabih), bu sebeple de asıl maksat ve mananın neden ibaret olduğu tevil gerektirdiğinden ilk etapta kolay ve net bir şekilde bilinmemektedir (Özler, 2016b: 31). Tevil konusunda İbn Rüşd Faslu'l-Makal eserinde şöyle değinmiştir (Rüşd, 1992: 77): Şeriatın lafızlarının bütünüyle zahirine hamledilmemesi ve te'vil yoluyla şeriatın zahirinden tamamen dışarı çıkılmaması gerektiği konusunda Müslümanlar icma etmişler, fakat naslardan hangisinin te'vil edilip hangisinin eidlmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şeriatın zahirin ve batının varid olmasının sebebi ise, ilimde yetki sahibi olanların ikisi (zahir ile batın) arasında birleştirici bir te'vil yapımları husûsunda uyarılmalarıdır. Nitekim Allah Teâlâ kavlinde bu anlama işaret etmiştir: "Sana kitabı indiren O'dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir (ki bunlar, kitabın esasıdır. Diğer kısmı da müteşabihlerdir. İşte kalblerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve te'viline yeltenmek için müteşabih olanlara uyarlar. Halbuki gerçek te'vilini ancak Allah bilir.) İlimde derinleşmiş olanlar: (Biz ona inandır, hepsi Rabbimizin katındandır, derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünür.)" (Al-i İmran,7).

aklın yeteneklerinden şüphe duyduklarından, Mu'tezililerin tersine aklî önermelere olabildiğince az başvurmuşlardır (Hodgson, 1995a: 411).

Nasları hareket noktası kabul etmekle birlikte dinî ilkeleri aklî bilgiler ve dil kurallarına dayanan yorumlarla temellendirme yöntemini benimseyen Sünnî kelâm hareketinin 9. yüzyılın ilk yarısında Hâris el-Muhâsibi (ö. 858), İbn Küllâb el-Basrî (ö. 854) ve Abdülazîz el-Mekkî'nin (ö. 854) çalışmalarıyla başladığını söylemek mümkündür (<https://124.im/ZzRc>, 01.08.2021).

İbn Küllab'ın (ö.854), selefin itikat esaslarını Mutezile metoduyla mezcetmesinden ve Haris el Muhasibi'nin (ö. 858) de buna zühd boyutunu ekleyerek zahir-batın uzlaşmasını sağlama girişiminde bulunmasından rahatsızlık duyan Ashabu'l-hadis'ten Ahmet İbn-i Hanbel, dostu olan Muhasibi ile yollarını ayırmasıyla (Karadaş, 2017: 126-127) yeni itikadi ekollerin ortaya çıkmasına elverişli bir ortam oluşmuştur. Bu ortamda selefî tabii olup sünnet yolunu tutanlardan olan Küllab, Muhasibi ve Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî'nin yolunu takip eden (Haldun, 2017: 839) Eş'arî kelâmî ekol ortaya çıkmıştır.

Mutezile'nin yayılışı, Ashabu'l-hadis'in önderlerinden biri olarak kabul edilen (İşcan, 2017: 25) Ebu'l-Hasen Eş'arî<sup>19</sup> (ö. 941), ile Hocası Ebu Ali Cübbaî (ö. 915) arasında *üç kardeş meselesi* olarak bilinen hadise neticesinde Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmasına kadar devam etmiştir (Taftazânî, 2016: 85). Şehristanî, Eş'ari'den bahsederken (aktaran İşcan, 2017: 27), "Eş'ari hocasına yönelttiği sorulara cevap alamayınca ondan uzaklaşarak taifetu's-selefe katılmış, onlara kelami bir tarz üzere yardımcı olmuştur" demiştir. Eş'ari, inanç esaslarını kelâm metodu ile ifade etme ve savunma yoluna gitmiştir. Böylece, Mutezile'den edindiği kelâmî tecrübe ve birikimi ustaca kullanarak Ehl-i Hadis kesimin inanç değerlerini kelami ilkelerle mezcederek yeni bir kelâmî çığır açmıştır (Karadaş, 2017: 126-127).

Eş'ari ve ona tabii olanlar, Mutezile'nin görüşlerinin bâtil olduğunu gösterme, hadiselerde anlatılan hususların ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin yürüdüğü yolun doğru

---

<sup>19</sup> Eş'ari öncesi Ehl-i Sünnet, Ashabu'l-hadis olarak bilinmektedir. Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcileri konumunda bulunan Ashabu'l-hadis'in *Sünni, Eseriyye, Ehl-i Hadis ve Selef* gibi başka isimleri de vardır (Özler, 2016a: 99).

olduğunu ispat etme işi ile meşgul olmuşlardır. Bundan dolayı da *Ehl-i sünnet ve'l-cemaat* adını almışlardır (Taftazânî, 2016: 85).

Ehl-i sünnet terkiğine *el-Cemâa* kavramının ilave edilmesi hicri III. asırdan sonra olmuştur. Meşhur Mutezilî alim Câhız'a göre, *ehlü'l-cemaa* kavramının ortaya çıkışı itikadî muhtevadan ziyade, tamamen siyasi içerikli olup Emevî idaresi menşelidir (Özler, 2016a: 99).

Fazlur Rahman'a göre (ö. 1988) de Ehl-i sünnet ve'l cemaat'ın ortaya çıkışı siyasi içeriklidir. Ona göre, İslam'ın dinî tarihinin çok önemli bir özelliği siyasî, dinî ve fikhî ayrılıklar cemaatin bütünlüğünü tehdit ettiği andan itibaren onun birliğini koruma fikrinin kendini göstermesidir. Bu birliğin bir çeşit sentez ya da orta yol '*sünne*' olacağı fikri aynı düşüncenin zorunlu bir sonucudur. Tesadüfen yanyana gelmiş iki terim olmayan *sünne ve'l cemaa*, ortaya çıktığından beri istikrarı sağlamayı ve dengeyi korumayı amaçlamıştır. Onu ortaya çıkaran zorunluluk, çeşitli sosyal-siyasi olayların neticesinde cemaatin dağılması ve ictimai bütünlüğün kaybolması tehlikesidir. Ehl-i sünnet ve'l cemaat'teki *cemaa*'nın toplulukları dışlamaksızın, toparlayıcı ve kuşatıcı bir anlam ifade edebilmesi ancak böyle bir anlayışla mümkündür (Özler, 2016a: 100).

Eş'ariler, imanda ziyadeleşme olduğunu söyleyen ayetleri de hatırlatarak, imanın aynı zamanda kişisel bağlılık gerektirdiğini- ki salt akıl yürütmenin bunu sağlayamayacağını- düşünüyorlardı. Bunun için de, hadislerin ve Sîretin, yani Hz. Peygamber'in hayatının tüm ayrıntılarıyla ortaya çıkarılması gerekiyordu. Eş'arî, metinlerden yeni tür çıkarımlar yapma ya da incelikli mantıkî nüanslar çıkarma yoluna gitmedi. Onun yerine metinlerden hukukî amaçlarla, yani hadis-ksenli düşünenlerce kimin bir mü'min haklarına sahip olabileceğini tespit amacıyla çıkardığı "iman" çözümlmelerine döndü (Hodgson, 1995a: 411).

Eş'arî'den de önce Sünnî kelâm ekolünü Mâverâünnehir civarında kuran bir diğer âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur. Ebû Hanîfe'nin ilim geleneğine mensup bulunan Mâtürîdî, Eş'arî'ye nisbetle kelamda daha akılcı bir yöntem geliştirip uygulamış ve Sünnî inançları daha doyurucu bir muhteva ile temellendirmeye çalışmış, bu sebeple kurduğu ekol Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında, fakat akılcılıkta Mu'tezile'ye daha yakın kabul edilmiş ve Ebû Hanîfe'nin fıkıh mezhebiyle birleşerek tek başına Müslüman çoğunluğunu kendisine bağlamayı başarmıştır (<https://124.im/ZzRc>, 01.08.2021).

Abbasi Devleti'nin eski gücünü yitirmeye başlaması neticesinde Bağdat'ın tek ilim merkezi olmaktan çıkması ile Orta Asya'da bulunan Semerkand, Buhara ve buraya yakın çevreler 10. ve 11. Yüzyıllarda birer ilim merkezi olma konumuna geldiler. Orta Asya kültür çevresi, daha çok aklî ve felsefi ilimler sahasında temayüz etmişti. Osmanlılar ilk zamanlarda Anadolu'da medresede yetişen alimler fıkıh, hadis, edebiyat gibi ilimlerde derinleşmek için Suriye, Irak ve Mısır'a giderlerken, kelim ve felsefe gibi akli ilimlerde Maverâünnehir bölgesinde bulunan Semerkand ve Buhara tercih ediliyordu. Daha o zamanlardan bu bölgede felsefi bir geleneğin yerleşmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Maturidi'nin eserleri bu bölgenin fikrî ve felsefi sahaya olan yatkınlığını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Maturidi problemlere, Bağdat dini ortamında yetişen çağdaş Eş'ari'den daha felsefi bir açıdan yaklaşır (Yazıcıoğlu, 2012: 171-172).

Abbasi Devleti'nin zayıfladığı ortamda, din ve dünya görüşünü hadis ve gelenek üzerine kuran Hadis taraftarları; keşf ve deruni tecrübeyi esas alan sufilik, imama itaati, din ve bir inanç esasları gibi gören Şii'lik yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Maturidi, bu sözü edilen ekollerin kaos yarattığı bir dönemde, akıl ve vahiy arasında yaratılmak istenen bunalımı ve çatışmayı ortadan kaldırmaya ve onun yerine akli tekrar dinî bilginin üretilmesinde en güvenilir kaynak olarak ölçü alınmasına çalışmıştır. Bir nevi Mutezile'nin oynadığı rolü üstlenmiştir. O insan bilgisinin kaynaklarını ele alan ilk Müslüman kelamcıdır (Kutlu, 2012: 63).

10. yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında Doğu'da Mâtürîdiyye, Ortadoğu ile Kuzey Afrika'da Eş'ariyye âlimleri ve bazı yöneticilerin katkısıyla Sünnî kelâm giderek yayılmıştır (<https://124.im/ZzRc>, 01.08.2021).

Kelamın mütekaddimun ve müteahhirun dönemlerini zamansal olarak ayrıştırmak gerekirse çoğunluk bu iki dönemin kesişim noktası olarak Gazali'yi görmektedir. Buna göre mütekaddimun kelamı 11. Yüzyıl ve öncesini, müteahhirun dönemi ise 12. Yüzyıl ve sonrasını içine almaktadır. Fakat gerçek şu ki kelamın felsefeden, sistem, kavram, yöntem, anlayış ve birikim olarak etkilenmesi özellikle İbn Sina'nın (ö. 1037) baskın felsefi kişiliği ile ortaya çıkmış ve bunun ilk izleri dönemindeki Mutezili, Maturidi, Eşari mütekellimleri üzerinde görülmeye başlamıştır. Gazali ise bu etkiye karşı bir hesaplaşmaya girmiş ve bu etkiyi kontrol altına almaya çalışmıştır. Onu bu anlamda etkili kılan ise, dönemin en güçlü devleti Selçuklular, Abbasi Halifesini ve tüm zamanların en

büyük veziri Nizamülmülk'ü (ö. 1092) arkasına almasıdır. Bu siyasal, toplumsal ve psikolojik destek Gazali'yi başarılı kılmıştır (Karadaş, 2017: 149).

Kelâmcıların mütekaddimun dönemi Eş'ariyye'de Gazzâlî, Mâtürîdiyye'de Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile sona erer. Bu dönemin önemli kelâmcıları arasında Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû Bekir el-Beyhakî, Cüveynî, Hakîm es-Semerkindî, Ebû Seleme es-Semerkindî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî yer alır (<https://124.im/ZzRc>, 01.08.2021). Mütekaddimun kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak son tahlilde özü Kur'an'da bulunan bir akılçılıkla İslâmî ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Bu sebeple dönemin kelâmı, felsefî bir metafizik olmaktan çok bir *usulü'd-dîn*<sup>20</sup> ilmidir (<https://124.im/ZzRc>, 01.08.2021).

Mütekaddimun ve müteahhirun dönem kelâmcılarının birbirinden ayrılmasında kelâmın felsefeden etkilenmesinin bir kriter olarak ele alınmasının nedeni; mütekaddimun döneminde özellikle diğer din mensuplarından gelen itirazlara karşı itikadî ve fikhî dinin konuları tartışılırken; müteahhirunda dinlerden gelen itirazlar geri plana itilmiş ve daha çok felsefecilerin itirazları ve delilleri önemsene ve ona yönelik izah ve savunma mekanizmaları geliştirilmeye odaklanılmıştır (Karadaş, 2017: 154). Mütekaddimun kelâmcılarının öncelikleri Allah'ın zatı ve sıfatları iken müteahhirunda temel mesele *varlık* konusuna kaymıştır (Karadaş, 2017: 157).

Müteahhirun dönemde felsefenin giriş ilmi olan mantık esas alınarak, kelâm ilmine mantık konularının işlendiği bir mukaddime eklenmeye başlanmıştır. Bu durum, hem dinin usulünde hem de fikhin usulünde mantık kurallarının ve yönteminin geçerli olmasına yol açmıştır. Örneğin Gazali'nin fikhî usulü kitabı olan *el-Mustasfa*'da "*Mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez*" sözünü sarfetmesi bu durumun açık göstergesidir (Karadaş, 2017: 152).

Kelâm'ın felsefenin etkisi altında kaldığı bu dönemde İbn Sina'ya atıf yapmadan felsefeyi eleştirebilmek mümkün değildi. Şehristani'nin Mîlel ve Nihal kitabında (Şehristanî, 2014: 365) "İslâm filozoflarından olup Yunan filozoflarından sonrakilere

---

<sup>20</sup> Usulü'd-dîn, İslâm dininin temel prensiplerini yani iman esaslarını konu edinen ilmidir. Çünkü İslâm dininde Allah'ın varlığına ve birliğine, peygamberlik ve öldükten sonra dirilme gibi esaslara inanılmadan, bu dinin fikhî ve ahlakî prensiplerinden bahsetmek mümkün değildir. Bunun için inanç konularıyla ilgili hükümlere ahkâm-ı asliyye, ahkâm-ı asliyeden bahsedilen ilme de *usulü'd-dîn* denir (Kılavuz, 2007: 390).

dahil olan zümrenin allamesi Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah Sina'dır" demesi İbn Sina'nın felsefe ilmindeki otoritesini ortaya koymaktadır. İbn Sina, Mantığın kurucusu olarak bilinen Aristoteles'in (Şerif, 2014: 145) şahsiyetinde Yunan felsefi geleneğini yeniden ele alarak sadece rasyonel bir sistem kurma peşinde olmayıp, bunun yanında İslam geleneği ile uyuşacak bir aklî sistem kurma arayışında olmuştur (Rahman, 2014a: 611).

Müteahhirun dönemde felsefenin etkisi ile felsefe ve kelâmın arasında bir çatışma doğmuş, bu çatışmanın metodolojik olarak odak noktasında bulunan Gazali ile en mükemmel hale bürünen *tehafüt geleneği* ortaya çıkmıştır (Deniz, 2015: 12). Tehafütler, Müslüman filozofların ortaya koymak istedikleri din ile felsefe arasındaki uzlaştırma çabalarına kelamcılar tarafından bir taarruz ve yine kendilerinin kelâmî fikirlerini ortaya koydukları bir gelenektir (Deniz, 2015: 20). Böylece Kelâm, bütün kelâm ekollerini içine alan bir disiplin olarak kabul edilse de Gazali (ö. 1111) ile birlikte, Ehl-i Sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid'at'ın (Ehl-i Sünnet dışındakiler) eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim olduğu görüşü (Gazali, 2016: 32) iyice pekişmiştir. Gazali'den sonra yaygınlaşan bu görüşle birlikte, kelâm ilmi, imanda olan akide ve inançları akli delillerle ispat eden ve İslam akidelerindeki ilk Müslümanların ve Ehl-i Sünnet'in doğru olan yolundan sapanların fikirlerini reddeden bir ilim (Deniz, 2015: 14) olarak kabul edilmiştir.

Gazali ile başlayan yeni dönemde ise öne çıkan kelamcılar, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Teftâzânî, Cürcânî, İbnü'l-Hümâm, Celâleddin ed-Devvânî gibi isimler yer alır. Bu dönemde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müteahhirun Selef âlimleri kelâm, felsefe ve tasavvuftan oluşan İslâmî düşünce alanına eleştiriler yöneltmiş ve muhafazakâr geleneği akli da büsbütün ihmal etmeden hâkim kılmaya çalışmıştır (<https://124.im/ZzRc>, 01.08.2021).

Eyyübilerin desteklediği ve benimsediği Eşarilik, Gazali ve Fahreddin Razi ile birlikte ağırlık kazanmış bu dönemde Selefiyye zayıflamıştı. Eşariliğin Gazali, Razi ve Cüveynî (ö. 1085) ile zirvete ulaştığı bir dönemde Selefiyye'yi güçlendirebilmek adına İbn Teymiyye tenkitlerini mütakaddimun ve müteahhirun Eşari kelamcılara yönelterek ilim çevresine dahil olmuştur (Aydın, 2003: 213-214). Örneğin, Gazali'nin eserlerinde mantığın doğru bilgileri, yanlış olanlardan, kesinlik ifade eden bilgileri de kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayırmaya yarayan bir yöntem oluşunu eleştiren İbn Teymiyye, mantığın sanıldığı gibi bir faydasının olmadığını vurgulayarak Gazali'deki mantık



anlayışına karşı çıkmıştır. Buna göre mantık insanı doğruya yöneltmediği gibi yanlış yaparı da yanlışlıktan alıkoymaz. Nitekim Sahabe ve Tabiun, Aristoteles'in ortaya koyduğu mantığa ihtiyaç duymamış ve fikri yanlışlıklara düşmemişlerdir (Çapak, 2011: 20).

Hüseyin Aydın, İbn Teymiyye'nin hareketinin esas gayesini şöyle açıklamıştır (Aydın, 2003: 215):

İbn Teymiyye'nin hareketinin esas gayesi Sahabe ve Tabiun dönemlerinde ortaya konan tarihsel tecrübedir. Bunun için, İslam'ı, sonradan ilâve edilmiş bid'at mahiyetindeki itikad ve amellerden arındırıp onu sahabe dönemindeki ölçüler içinde ortaya koymaya çalışmıştır. O, İslâm dinini, ilk muhataplarının anladığı biçimde Arapçanın kelime ve cümle yapısına sadık kalarak ve ilk safveti ve sadeliği içinde anlama ve pratize etmenin gerekliliğini savunmuştur. Böylece hem îtikadî, hem pratik sebepler onu böyle hareket etmeye mecbur etmiştir. İbn Teymiyye hareketi, zaman içerisinde İslam ilimlerinde ve özellikle de kelâm ilminde bir takım içtihatların akîdeye dönüştürülmesi sonucu bağladığı kabuğu kırma faaliyetidir. Her ne kadar nassçı ve literalist eğilimi ağır basıyorsa da taklit ve hurafe hastalığının açtığı yaralara Kur'an ve sünnet merkezli bir öze dönüş talebiyle neşter vurması önemlidir.

Eşari kelamcılığının zirvede olduğu bir dönemde İbn Teymiyye'nin Selefiyeciliğinin ortaya çıkmasında şüphesiz fikri ve siyasi koşullar önemli rol oynamıştır. Nitekim insanlar yetiştikleri fikrî ve siyasî vasatın izlerini taşırlar. Dolayısıyla İbn Teymiyye'yi değerlendirmek için onun içinde bulunduğu fikrî ve siyasî vasatı bilmek gerekir. İbn Teymiyye'nin doğup yaşadığı yıllarda İslam dünyasının başındaki en büyük gâile ve siyasî olay Moğol istilasıdır. Aynı asırlarda Müslümanların başındaki ikinci büyük problem ise Haçlı Seferleridir. Bu yıllarda Müslümanlar doğudan ve batıdan gelen biri putperest, diğeri Hıristiyan iki büyük imha hareketi ile karşı karşıya gelmiştir. Bunlar siyasi istikrarı alt üst ettiği gibi fikrî ve kültürel hayatı da çıkmazlara ve sıkıntılara sürüklemiştir (Kara M., 2017: 75). Bunun için İbn Teymiyye Moğol istilasında Arap iktidarının ve kültürünün çöküşünü şeriatın birliği tezi ile durdurmaya çalışmış (İşcan, 2017: 33) ve bunu da Selefiyye itikadı üzerine kurmuştur.

Bâtınî hareketlerin en canlı olduğu, adeta tarikatlar çağı denebilecek (Kara M., 2017: 79) bu dönemde Yunan felsefesinden etkilenerek İslam dünyasında Kindî (ö. 866), Farâbî (ö. 950), İbn Miskeveyh (ö.1030), İbn Sina (ö. 1037), İbn Rüşd (ö. 1196) gibi filozoflarla yayılan anlayışın Allah, kainat, vahiy, peygamberlik gibi konularda ileri sürdüğü bazı fikirlere İbn Teymiyye'nin müsamaha ile bakması mümkün değildi (Kara M., 2017: 77). Ortaya çıkan ve felsefenin etkisi altındaki kelama karşı fikirlerini Eşari kelamcıları olan Gazali, Cüveyni ve Razi üzerinden desteklemeye çalışmıştır. Buna göre,

Cüveynî, kelamı son zamanlarında terk etmiş, Gazali felsefeyle meşgul olmaktan pişmanlık duymuş, Razi tövbe etmiştir (Aydın, 2003: 219).

Aristo karşıtlığını, İbn Teymiyye sistemli bir şekilde işlemiştir. İbn Teymiyye, tasavvufun vahdeti vücutçu ekolünü de, dinde ortaya çıkmış bid'atlerden saymış ve bu düşünceyi şiddetle eleştirmiştir. Kelamcılarını da, felsefecilerin delillerine itimat edip dinin asıl kaynağı olan Kur'anî delilleri görmezliktrn gelmekle suçlamıştır. İslam akidesinin Kur'an ve Sünnete dayandırılması gerektiğini savunmuştur (İşcan, 2017: 33) İbn Teymiyye'ye göre aklın tek uygun kullanımı, İslâm'ı Peygamber'in ve ashabının yaptığı gibi bir yolla anlamaktır (Aydın, 2003: 228). Bid'at ve hurafelere karşı çıkmak, taklide karşı çıkmanın ve aklîleşme sürecinin de ilk basamağını teşkil etmiş ve bu sebeple İslam düşünce tarihinde İslâm modernizminin temsilcileri sayılan Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşit Rıza (ö. 1935) ve Fazlur-Rahman'ın (ö. 1988) ilham kaynağı olmuştur (Aydın, 2003: 215).

Gazali'den sonra Eşari kelamcılarını içinde en önemli isim felsefe ve kelamı birleştiren Fahreddin Razi'dir (ö. 1209). Razi ile birlikte Eşari kelamcılığı yeni bir boyut kazanmıştır. O eserlerinde, her meselede filozoflar ve kelamcılarının görüşlerini ayrıntılı olarak tartışması ve her iki tarafın da delillerini eleştirmesiyle ön plana çıkmıştır. Bu tavır, ister bir Razi takipçisi sayılsın, isterse ona muhalif kabul edilsin yirminci yüzyıla kadar bütün kelam kitaplarını ıralayan bir durum haline gelmiştir. Böylece Razi etkisi altında kalan bütün kelamcılar, aynı zamanda birer İbn Sina şarihi olmuşlardır. Bu sebeple on üçüncü yüzyıl ve sonrasında felsefî bilginin otoriteleri, aynı zamanda kelamî bilginin de otoriteleridir. Mesela on üçüncü yüzyılın en büyük felsefe otoritelerinden Nasîruddîn et-Tûsî (Ö. 1274) aynı zamanda Şîî ilahiyatının müteahhirûn döneminin kurucu düşünürü, Kâtibî aynı zamanda bir Eşarî kelamcısıdır. Yine on dördüncü yüzyıl sonrasında en büyük kelam otoriteleri olan Teftâzânî ve bilhassa Cürcanî aynı zamanda felsefî bilginin de otoriteleridir (<https://124.im/scne7AO>, 30.05.2022).

Razi'nin etkisiyle, felsefeyi kelama katarak, kelamın meşruluğundan hareketle felsefî konuları kelam içinde okumak da bir ölçüde meşrulaşmıştır (Deniz, 2015: 20). Gazali'nin felsefe eleştirileri, Fahreddin Razi'nin kelam ve felsefeyi aynı eserde kaleme alması ve sonraki kelamcılarının Razi'nin yöntemini ve tertibini sürdürmesi, kelam geleneğini daha da güçlendirmiştir (Türker, 2020: 49). Fahreddin Razi'yle birlikte

gerçekleşmeye başlayan değişim süreci, felsefi öğretilerin kelamı dönüştürmesi olarak da okunabilir. Kelamcılar bir yandan kelamı kelam yapan temel kabullerinden vazgeçmeden felsefi öğretileri kelamın bir parçası yapmanın yolunu bulmuşlar, diğer yandan da İslam döneminde ortaya çıkan bütün nazari mirası derin bir eleştirel okumaya tabi tutmuşlardır. Fahreddin Razi'nin başını çektiği bu eleştirel okuma, sadece kelamı değil, felsefeyi de Batı'yla karşılaşma tecrübesine karşı diri tutmayı başarmıştır (Türker, 2020: 49).

Fahreddin Razi hem İslam'ın bütün dönemlerinde görülebilecek en derin ve ayrıntılı bir felsefe eleştirisi yapmış hem de İbn Sina'da yetkinleşen haliyle felsefe geleneğinin verileriyle kelam geleneğini yenilemiştir. Razi bir yandan kelamın gücüyle felsefeyi diğer yandan da felsefenin gücüyle kelamı sorunsallaştırmıştır. Razi'nin bu çabası kelam ve felsefe geleneğinde “tahkik” denilen yeni bir eleştirel okuma biçiminin gelişme ve yöntemleşmesini sağlamıştır. Razi düşüncesini bilmeyen herhangi bir düşünürün kelam ve felsefede uzmanlaşması imkansızlaşmıştır (Türker, 2020: 59).

Fahreddin Razi ile birlikte Eşariliğin tamamen kelamî felsefeye dönüşmesinden sonra bunun en iyi temsilcisi Sadreddin et-Tusî olmuştur. Bu ikiliyi takip eden müteahhirun mütekellimler dönemi Teftazanî (ö. 1390) ve Cürcanî (ö. 1413) ile zirve yapmıştır. Osmanlı geleneği içinde bu dönemin önemli temsilcileri olmuşlardır. Osmanlı'da medreselerde okutulan kitaplar genelde Tusî, Teftazanî ve Cürcanî'nin eserleri olmuştur. Hicaz bölgesinde Ehl-î Hadis anlayışı ağırlığını devam ettirse de, Mısır, Suriye ve Irak gibi Osmanlı'nın taşra coğrafyası ise Eşari müteahhirun dönemini takip etmeyi sürdürmüştür (Karadaş, 2017: 172).

Osmanlı'da kuruluş devrinde bilim adamlarının akaid ve kelam kitaplarında fikhî eserlerinde Matüridî akaidi ve Hanefi mezhebinin (Eş'ariler Şafî fakihlerle, Mâturidiler ve Mu'tezilîler Hanefilerle ilişkilidiler (Hodgson, 1995a: 411) Osmanlı toplumunda yerleşmesi ve gelişmesi için gayret göstermişlerdir. Bu konuda Davud-ı Kayseri (ö. 1350), Molla Fenarî (ö.1431), Hızır Çelebi (ö. 1459)'nin önemli hizmetleri olmuştur. Osmanlı Matüridî mezhebini benimsemiş olmakla birlikte medreselerde daha çok Eşari alimlerin kelam kitapları takip edilmiştir (İpşirli, 2021: 11).

Öte yandan Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 1481) de şahsiyeti, tutumu ve devri Osmanlı'da ilim hayatı açısından önem arz etmektedir. Dinî, felsefi konulara olan ilgisi, bu konuların bilginler arasında tartışılmasını sağlamış; Gazali ile İbn Rüşd

*Tehafütleri*'nin<sup>21</sup> onun isteği üzerine tertip edilen münazarada bir grup ulema arasında günlerce tartışılması ve Gazali'nin görüşlerinin daha tutarlı olduğunu ortaya koyan üçüncü bir *Tehafüt*'ün yazılması bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir (İpşirli, 2021: 16). Diğer yandan Razi'nin eserlerinin Osmanlı medreselerinde Molla Fenarî, Hızır Çelebi, Ebüsuud Efendi (ö. 1574) tarafından yaygınlaştırılmasıyla (İpşirli, 2021: 18) Eşari kelamı, ilim hayatına iyice yerleşmiştir.

İslam ilimleri içinde en üstün ilim olma görevini ve özelliğini günümüze kadar koruyan Kelam'ın bu tarihsel gelişimi, tüm meselelerde olduğu gibi itikadî meselelerin siyasi, ictimai ve fikrî atmosferden oldukça etkilendiğini ve bu hadiselerden bağımsız olmadığını göstermektedir. Nitekim İslam dünyasının akıbeti de yine bu hadiseler ve itikadî münazaralar ve nevzuhurlar ışığında anlaşılmaya çalışılmıştır. Ne var ki bu çaba, kendi iç dinamikleriyle değerlendirmekten ve dolayısı ile gerçeklikten uzak bir çıkarsamanın hem Doğu'da hem de Batı'da çağdaş literatüre hakim olmasına neden olmuştur. Hakim olan bu görüşe göre, İslam dünyasının Eş'arileşmesi ile geri kalması (Demir, 2021: 18) arasında bir doğru orantı söz konusudur. Tersten bir okumayla da Kelam ilminde, Mutezile'nin çöküşüne dair hadiseler, İslam dünyasının çöküşü ile imgelemektedir (Bauer, 2020: 284).

İslam medeniyetinin çöküşüne dair Batılı entelektüel tasavvur bu imgeleme üzerinden tasvir edilmektedir. Buna göre, İslam'ın 8. ve 9. Yüzyıllarında bir "altınçağı" olmuş, o sıralar Yunan biliminin ve felsefesinin eserleri Arapça'ya kazandırılmış ve akılcı ilahiyat okulu Mutezile devlet doktrini olmuştu. Fakat sonra karanlık din alimleri galebe çalmış, ortodoksinin kamçısı altında her türlü özgür düşüncenin donmasına yol açmıştı. Böylece bin yıl sürecek bir çöküş devri başlamış, alimlik eski metinleri hiç düşünmeden hatmetme derekesine düşmüş, bilimler yasaklanmış ve ölüp gitmişti. Edebiyat manasız kelime cambazlığına dönüşmüş, egemenler, kaderine teslim olmuş bir guruh mahiyetindeki tebalarına gaddarca ve sadistçe zulmedip onları sömüren korkunç tiranlara dönüşmüştü (Bauer, 2020: 284). Bundan dolayı, İslam'ın günümüzdeki sefaletinden,

---

<sup>21</sup> Gazali'nin filozoflara olan eleştirilerini kaleme aldığı *Tehafütü'l-Felasife*'sine ilk ciddi karşı koyuş, Endülüslü filozof ve fakih İbn Rüşd'den (ö.1198) gelmişti. İbn Rüşd *Tehafütü't-tehafüt* adlı eseriyle Gazali'nin filozofları eleştirdiği yirmi ayrı meselenin her birini ayrı ayrı ele alarak, kendine göre eleştirilerinde haksız olduğu noktaları ortaya koymuştur (Deniz, 2015: 16).

Mutezile'nin çöküşünü sorumlu tutan yaklaşım neredeyse bir klişeye dönüşmüştür (Bauer, 2020: 370).

Halbuki modern İslam biliminin öncüsü Ignaz Goldziher bile, Mutezileci hakikat fanatizminin klasik İslam'ın en radikal ve hoşgörüsüz biçimini temsil ettiğini tespit etmiştir. Goldziher'e göre, Mutezile'nin akılcı/ rasyonalist olması onların liberal vasıflı olduklarını belirtmez. Ona göre, Mutezile, hoşgörüsüzdü. Üç Abbasi halifesinin yönetim süresince öğretilerinin devlet doktrini haline gelmesi sonucunda, engizisyon yöntemleri ile insanları zindanlara atmış ve terör uygulamışlardır. Böylece Mutezile'nin dogmatizmi İslam'da kendini kabul ettirememiştir (Bauer, 2020: 371). Akılcı olduğu düşünülen fakat baskıcı ve katı olan ve İslam dünyasında kabul görmeyen Mutezile'nin düşünce mirasının ihyasından "liberal" bir İslam çıkarmayı uman modern "reformcu" Müslümanlar ve Batılı İslam gözlemcilerin (Bauer, 2020: 66) bin yıllık bir çöküş tasvirine odaklanmaktan ziyade, bin yol boyunca Batı'ya nazaran istikrar ve refah içinde yaşamış Müslümanların dayandığı ilkeleri anlamaya çalışmaları daha manalı olabilirdi.

Mutezile'nin durdurulması Eşariliğin yükseltilmesi anlamına geliyordu ki bu Batılı tasavvur, özellikle Gazali'nin Tehafütü'nü İslam düşünce dünyasında bir duraklamanın başlamasının miladı olarak kabul etmekteydi. Özellikle Fatih Sultan Mehmed'in İbn Rüşd ve Gazali Tehafütlerinin tartışılmasını istemesi üzerine, Gazali'nin Tehafütü'nün tutarlı olduğunun değerlendirilmesiyle, İslam dünyasının felsefeden soğuduğunu ve bu düşüncenin gelişmesinin pek mümkün olmadığını (Deniz, 2015: 19) düşünmüşlerdir.

Fakat esas olarak İslam düşüncesinde gerilemenin, 16. Yüzyılla birlikte resmî öğretim kurumları olan medreselerde, düşünceye yönelik felsefi eserlerin tedristen kaldırılması ve dışarıdaki gelişmelerin takip edilememesi ile başlamıştır (Deniz, 2015: 28). Buna yönelik elimizdeki en kuvvetli delil, Katip Çelebi'nin (ö. 1657) Osmanlı medreselerinin ve genel olarak ilim hayatının içine düştüğü buhrandan, bunun sebep ve çarelerinden bahsettiği *Mizanü'l-hak fi ihtiyari'l-e-hakk* adlı eserindeki fikirleridir. Buna göre (aktaran İpşirli, 2021: 27):

Hıristiyanlıkla felsefi ilimler daima birbiri ile çatışma halinde olmasına mukabil İslam dünyası bu ilimleri hiçbir zaman reddetmemiş, tam aksine uzlaştırmaya çalışmıştır. İslamiyetin ilk döneminde yabancı ilim ve düşünceler imanı sarsar endişesi ile menedilmiş, bir süre sonra İslam inancı yerleşince bütün ilimlere izin verilmiştir. Yunan ilim ve felsefesi şerh edilmiştir. Bu sahada çalışan Gazalî, Razî, Alaüddin İcî, Saadeddin Taftazanî, Seyyid Şerif Cürcanî gibi alimler yetişmiştir. Osmanlılar'ın ilk zamanlarından Kanunî zamanına kadar hikmet ve şeriati birleştiren ulema yetişmiştir. Fatih Sultan Mehmed kurduğu Sahn-ı Semân Medreseleri'nde Haşiye-i

Tecrîd, Şerh-i Mevakîf gibi derslerin okunmasını şart koşmuştu. Sonra gelenler “felsefiyattır” diyerek bu dersleri kaldırdılar, böylece fikrin gelişmesi engellendi.

Buradan anlaşılacağı üzere, İslam düşüncesindeki bu gerileme hem Kelam’ın uzun süredir hakikat araştırması yapması vasfını yitirmesinden (Gazali, 2016: 33), hem de Mutezilî kelamcıları ile başlayan Yunan bilimsel mirasın tevarüs ve temellük edilmesi sonucu kelamın felsefleşmesi ve nihayetinde dogmatik bir hale gelmesi ile ictimai, siyasi ve dinî alandan dışlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum Kelamın özellikle fiziksel dünyaya ilişkin araştırmalar yapan bilimler mecmuası kurmaktan uzaklaşmasına (Türker, 2020: 50) neden olmuştur. Halbuki Kelam tarihi birbirinden oldukça farklı bilimsel açıklama modellerinin eşit derecede dini düşünce geleneğinde kendine yer bulabildiğini göstermektedir (Türker, 2020: 52).

### **2.1.1.2. Kelam ve Felsefe Arasındaki Ayrım**

İslam düşünce tarihinde varlık hakkında külli araştırma yapan iki büyük gelenek olan Kelam ve Felsefe arasındaki ayrımı net biçimde ortaya koymak gerekir.<sup>22</sup> Kelam ve Felsefe arasındaki en belirgin fark, Kelam, nakli (peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgileri (<https://124.im/gR3eU8M>, 14.07.2021) apriori olarak kabul eder ve bunlara aklî yöntemlerle de ulaşılabileceğini göstermeye çalışır. Felsefe’de ise böylesi bir apriori kabul yoktur. O, Kelam gibi, varlığı anlamaya, anlamlandırmaya ve var oluşun amacını keşfetmeye çalışırken nakli, aklî faaliyet alanı içerisinde yargılamaya çalışır (Özdemir, 2014: 8).

Bu noktada, Leo Strauss’un (ö. 1973) siyaset felsefesi ile siyaset teolojisi arasına çektiği çizgi, Kelam ve Felsefe arasındaki ayrımı anlaşılır kılmakta yardımcı olabilir. Siyaset felsefesini siyaset teolojisinden ayırmak gerektiğini düşünen Strauss’a göre

---

<sup>22</sup> Bir kelamcı, duyu ve akıl tarafından algılanan bütün nesnelere iki gruba ayırır: zat ve sıfat. Başka özellikleri taşıyarak var olma özelliğine sahip nesnelere zat grubuna girerler. Ancak başkası tarafından taşınarak var olma özelliğindeki nesnelere ise sıfat grubuna girerler. Mesela insan bir zat iken, ancak insanın özelliği olarak var olabilecek siyah, beyaz, öğrenci, vs. olmak sıfattır. Bu ayrıma ikinci bir ayrım daha eklenerek kelamî bir nitelik kazandırılır. İster zat ister sıfat olsun var olan veya var olduğu düşünebilen her şey, ya kadimdir ya da hadistir. Kelamcılar kadim kelimesi ile öncesiz olmayı, hâdis kelimesiyle de sonradan var edilmiş olmayı kasteder. Böylece mevcutların tamamı kadim ve hâdis olmak üzere ayrılırken kadim ve hâdis olan şeyler de ya zat ya da sıfat olarak tasnif edilir (Türker, 2020: 20). Kelamcılar, varlığın bütününe ilişkin dört ana cümleye ulaşmıştır: 1- Tanrı kadimdir. 2- Bütün alem hâdistir. 3- Hâdislerin tamamı yoktan yaratılmıştır. 4- Yaratılan nesnelere, tanımları gereği fiziksel olmak- yani zamanlı ve mekanlı olmak- durumundadır (Türker, 2020: 23).

(2016: 19), siyaset teolojisi ile ilahi vahye dayanan siyaset öğretileri anlaşılırken; siyaset felsefesi yardım görmeyen insan zihninin erişebildiği şeyle sınırlıdır. Burada siyaset felsefesinin açıklamasında Strauss'un başvurduğu *yardım görmeyen insan zihni* betimlemesi, tam da kendisini sahih nakle karşı sorumlu hisseden ve teolojiyi konu edinen Kelam'ın, akidenin/inanç sisteminin doğru bir şekilde anlaşılması, korunması ve yayılması gibi dini gayelerle hareket etmesi (Özdemir, 2014: 8) ile zıtlık içerisinde.

Kısacası Kelam, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den bu yana tespit edilmiş olan inanç esaslarının çerçevesi içinde faaliyet göstermekle yükümlüdür. Bu açıdan bakıldığında, Kelam'ın belirleyici olan özelliği, onun savunmacı bir disiplin olmasıdır. Felsefe ise, her zaman yeni inançlar ve iddialar ortaya atabilir. Kendisini, beş duyu, akıl ve tecrübe verilerinin dışında herhangi bir şeye karşı sorumlu hissetmez. Sahih nakil, onun için sadece bir veridir. O, bu veriyi bir otorite olarak görmez. Dolayısıyla o, bu veriyi de diğer herhangi bir veri gibi kendisine özgü yöntemlerle, anlamaya, anlamlandırmaya, değerlendirmeye ve eleştirmeye çalışır. Bu bakımdan felsefe, Kelam gibi kendisini sahih naklin alanı içine hapsetmez. Tam aksine nakli, aklî faaliyet alanı içerisinde yargılamaya çalışır (Özdemir, 2014:8).

Kelam ilminin ana gayesi, Hz. Peygamber'e inen vahiy ekseninde oluşan temel inanç esaslarını tespit etmek, onların mahiyeti ve detayları hakkında fikir yürütmek, hak ve gerçek olduklarını ispatlamak ve nihayet onları doğru bir şekilde anlamak, anlamlandırmak ve doğrudan gelen saldırı ve itirazlara karşı savunmaktır. Onun bu tür görevleri yerine getirirken kullandığı temel ölçüt, duyu verileri, açık işleyen/sarih akıl ve sahih nakildir (Özdemir, 2014: 8). Kelamcılar için vahiy, dış dünyada var olan nesnelere ve olgulardan (fizik) haber verebilir, akıl ise duyulardan farklı bir bilgi türüne (metafizik) kaynaklık edebilir (Türker, 2020: 29). Kelam mevcudu ele alırken aynı konuyu inceleyen tabiat ilimleri ile felsefeden metod ve muhteva itibarıyla ayrılır. Kelam, Fizik ve Kimya gibi varlığı laboratuvarında incelemeyeceği gibi, varlıktan sadece aklî veriler ışığında da bahsetmez, varlık hakkında vahyin söylediklerini de dikkat alır. Zira vahyin kaynağı olan Allah, varlığın da yaratıcısıdır (Özler, 2016b: 22).

Kelamcılar metafizik meselelerde Gazali’de olduğu gibi her türlü illiyet ve zorunlu bağıntı<sup>23</sup> fikrini reddetmeye çaba göstermişlerdir. Filozoflar ise kelamcılarının aksine her şeyi –Allah ve alem ilişkisinde- zorunlu temelde ve illiyet bağı ile açıklamaya gayret etmişlerdir. Kelamcılar ile filozoflar arasındaki tartışma temelde bu uzlaşmaz iki zıt anlayışa dayanmaktadır (Deniz, 2015: 265).

Kelamın iki temel gayesi vardır. Bunlardan birincisi; İslam dininin inanç esaslarını akli ve nakli delillerle ispat etmeye çalışmaktır. İkincisi ise; bu esaslar hakkında ortaya çıkabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak ve İslam’a yöneltilen eleştirilere cevap vererek iddia ve delilleri çürütmektir. Kelamın esas aldığı bu metotta akıl ile vahiy arasında bir öncelik ve sonralık yoktur. O her iki gerçekliğin insan ve varlık alemindeki yerini ve rolünü vurgulamak ve doğru tespit etmeye çalışmaktadır. Böylece Kelam, nakli ve akli bir arada tutarak, her birine yerine ve durumuna göre değer veren metoduyla; meseleleri sadece akılla çözmeye çalışan felsefeden ayrılmaktadır (Özler, 2016b: 23).

---

<sup>23</sup> İlliyet (sebe) ve zorunluk meselesi üzerine: Kelamcılara göre fail, irade ve bilgi sahibi varlığa verilen isimdir. Bu sebeple sadece canlı varlıklara atfedilir. Filozoflarda ise, Tanrının iradesinin bulunmadığı varsayımından zorunlu olarak yarattığı kabul edilir. Onlara göre, güneş ışınlarının yayılmasına engel olamadığı gibi, Tanrı da kendisinden alemin çıkmasına engel olamaz. Filozofların Allah için fail terimini kullanmaları Kelamcılara göre yanlıştır. Çünkü bu durumda Allah-alem ilişkisinde bir Yaratan-yaratılan ilişkisi ortadan kalkmaktadır. Halbuki Filozofların dünyayı ezeli kabul etmesi, onun yoktan var edilmediğini, yaratılmadığını, yani Allah’ın irade sahibi olmaması demektir. Zira Fail’in en önemli niteliği irade sahibi olmasıdır bu da Yaratan-yaratılan ilişkisini önceler. Fakat Kelamcılarının filozoflara illet (sebe)-malul (sonuç) bağlamında yaptığı eleştiriler, filozoflarda da görülür. Özellikle Farabi alemin yaratılışı bağlamında gündeme getirdiği sudur nazariyesindeki zorunluluk Allah’da değil, yaratılmış varlıktadır. Bu varlık, varolamazlık edemez. Yoksa Allah istese de istemese de ondan sudur edecek manasında değildir (Düzgün, 2016: 212-213). Kelamcılar için, sebep (illet) - sonuç (ma’lul) ilişkisinde felsefecilerin aksine Allah bir irtibat yaratmadıkça sonucun gerçekleşmesi mümkün değildir. Felsefeciler ise illet malul arasında zorunlu bir ilişkiyi benimseyen katı bir determinizmi savunurlar. Bu bilgiden hareketle, Kelamcılar vahyi, Allah’ın hiçbir sebebe dayanmaksızın peygamberlere gönderdiği bilgi olarak tanımlarken; felsefeciler için bu bilgi kişinin ulvi/ayüstü alem ile iletişime geçmesi ile gerçekleşir. Felsefeciler için bazı kimseler kendilerinde var olan hayal ve fikir gücü ile ayüstü alem ile irtibata geçerek birtakım bilgileri oradan elde etmektedir. Zira insan nefsi, ayüstü alemde bulunan külli nefsin bir parçasıdır ve ona aittir (Karadaş, 2016: 292-295). Hocazade’nin Tehafütü’l- Felasife eserinde felsefecilerin ilahi alan ile ilgili pek çok hatalarının olduğunu dile getirirken felsefecilerin ayüstü tasavvuruna vurgu yapar. Buna göre, Felsefeciler ayaltı alem dedikleri *cismani alem* ile bilgileri gözlem ve tecrübeye dayandığından doğruluk oranı oldukça yüksekken; ayüstü alem dedikleri *ilahi aleme* yönelik gözlem ve tecrübeleri olmadığından bu aleme yönelik bilgilerini hayal yoluyla elde etmektedirler. Bu ise vehim veya kuruntudan başka bir şey değildir. Bu fikirlerini Hocazade : “*Onların bilgileri hayalden elde ettikleri vehimden ibarettir.*” şeklinde ifade etmiştir. Felsefecilerdeki katı determinizmin her şeyi belirlenmiş kılması, mümkün olmayı, tercihi, özgür iradeyi, insanın seçme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Fakat Kelamcılar için sebep-sonuç ilişkisi normal şartlarda var olmakla birlikte, ihtiyaten olmayabileceğini zihninin bir kenarında tutar. Çünkü Kelamcı için Allah, *fail-i muhtar ve kadir-i Mutlak*’tır. “*Dilediğini yapandır*” (Hûd 107), “*Bir şeyin olmasını istediği zaman ona sadeceol der ve o şey olurur*” (Bakara 117). Öyleyse hiçbir şey determinist anlamda belirlenmemiştir. Allah insanın önüne pek çok seçenekli imkanlar koymuştur ve insan seçme iradesi olan sorumlu bir varlık olarak tercihte bulunmaktadır (Karadaş, 2016:292-295).



### 2.1.2.Felsefe

İslam felsefesine girmeden önce İslamiyet öncesi ve sonrasında felsefenin ne anlama geldiğini bilmek gerekiyor. İslamiyet öncesi ve sonrasında felsefe ile iştigal eden kişilere baktığımızda bu kişilerde felsefe, *hikmet* kavramı ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Sümerlerde, Eski Mısır'da, Antik Yunan'da ve nihayetinde İslamiyet sonrası dönemde, hikmet kavramı felsefenin yerine kullanılmıştır. Bütün bu medeniyetlerde hikmet, aşkın ve doğru olan bilgidir. Hikmetin aşkınlığı, onun Tanrı'ya (çok tanrılı dinlerde de en yüce Tanrı'ya) nispet edilen bir bilgi oluşundan gelmektedir. İnanmış kimseler bu bilginin izini sürmekle mükelleftir. Bu bilgiye bütünüyle hakim olamasalar da elde ettikleri kadarını yaşamakla sorumludurlar. Klasik felsefe tarihi içinde hikmetin aşkınlığı, Pythagoras'a kadar devam eder. Pythagoras'a göre hikmetin gaybî bir nosyonu vardır. Sokrates de hikmeti sadece Tanrı'ya mahsus kılmıştır. Nitekim Pythagoras, insanların her şeyi bilmesinin mümkün olmayacağını söyleyerek kendisine philo-sofos yani *hikmeti seven* unvanını vermiştir (Altıparmak, 2003: 92). Aristo'da hikmet tüm bilgilerin üstünde bir bilgi iken, benzer inanış Yahudilikte, Hristiyanlıkta, Aziz Pavlos ve Thomas D'aquinas (Aquinaslı Thomas)'da da devam etmiştir.

İslamiyet ile birlikte hem Kur'an'ı Kerim'de hem de Hadislerde hikmet kavramına rastlamaktayız. Hikmet kelimesi, en iyiyi en iyi ilimlerle bilmek, hakka uygun söz, hatasız söz, peygamberlik, tefsir, Kur'an ilmi, nübüvvet, Kur'an hakikatlerini anlama, ülü'l-azim veya tüm peygamberlere has olan bir şey gibi anlamlarının yanı sıra, adalet, ilim, nübüvvet ve Kuran gibi anlamlara da gelmektedir (Arslan, 2003: 448). Kur'an tefsirlerinde genel olarak hikmet, ilim ve amelde sağlamlık, peygamberlik, faydalı ve doğru bilgi, her şeyi yerli yerine koymak, bilgiyi algılamak, doğru olan şeyi yapmak, Kur'an'daki nasih ve mensûhu, muhkem ve müteşabihi bilmek gibi bir çok anlama gelmektedir (Altıparmak, 2003: 96).

Kur'an-ı Kerim'de Peygamberlik ve hikmet birbirleri ile sık sık yanyana gelir ve hikmet ile nübüvvet arasındaki güçlü bağa işaret eder. “Nitekim aranızdan size bir peygamber gönderdik: O size âyetlerimizi okuyor, sizi arıtıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediklerinizi öğretiyor” (Bakara/151). “...Allah Dâvûd'a hükümdarlık ve hikmet verdi; ayrıca ona dilediği pek çok şey öğretti...” (Bakara/ 251). “...biz İbrâhim'in soyuna kitabı ve hikmeti verdik; onlara büyük bir mülk

ve hâkimiyet bahşettik.” (Nisa/54). “Biz onun hâkimiyetini güçlendirdik; kendisine hikmet, nübüvvet, adâletle hükmetme ve yerli yerince söz söyleme kâbiliyeti verdik.” (Sad/20). “Allah, vaktiyle bütün peygamberlerden: “Size kitap ve hikmet verdikten sonra, sahip olduğunuz bu bilgileri tasdik eden bir peygamber size geldiğinde, ona mutlaka inanacak ve kesinlikle yardım edeceksiniz!” diye söz almıştı.” (Ali İmran/ 81). Bunlar gibi onlarca ayette hikmet ve nübüvvet arasındaki bağı açıkça ortaya koymaktadır. Ayetlerden anlaşılacağı üzere, Peygamberler hikmet sahibidirler.

İslam filozofları da nübüvvet ile hikmet/ felsefe arasındaki ilişkinin farkındadırlar. Nitekim Hz. İdris’i hikmetin (sophia) kaynağı ve filozofların, bilgelerin ilki olarak görmüşler ve ona “Ebu’l-Hukemâ” unvanını vermişlerdir (Kılıç, 1998: 26 ). Nişancızade Mehmed Efendi (ö.1622) *Mirkatu’l-Kainat*’ında Hz. İdris hakkında şöyle demektedir (aktaran Kılıç, 1998: 7):

Hz.İdris’in (a.s) mucizeleri reml ilmi olup, hey’et, nücûm, hesap, tıp, nebatların sırları ve nice acîb ilimler, garib sanatlar, yazı yazmak, dikiş dikmek, terazi kullanmak gibi şeyler hep ondan zâhir olmuştur. Sahifelerinde semavî sırlar, ruhanilere hükmetmek, acîb ilimler, varlıkların özellikleri ve her çeşit bilinmeyen şeyler vardı. Harflerin özellikleri ilminde bir kitap yazdı. Aristo ve nice bilginler buna şerhler yazdılar. Daha bir çok kitaplar yazmış olup, çok sayıda talebesi vardı...Bazı kitaplarda yazar ki, ilmin menbaı, hikmet ve nazarı ilimlerin üstadı idi. Seneleri ve hesabı insanlara öğretti. ... İdris’de Allah-u Teala’nın ihsanı ile Peygamberlik, hikmet ve hilafet toplanmıştı. Bunlara “Nimetler üçgeni” denir. Halkını üç kısım etti; biri melikler ve amirler, biri kahinler ve alimler, biri de avam ve reâya idi.

“Eflatun Atinalıların dilinde konuşan bir Musa idi” özdeyişini Müslümanlar da İslami bir form içinde kabul ederek felsefenin asıl kaynağının peygamberlik olduğuna inanıyorlardı. Yine meşhur bir Arapça söz olan “*felsefenin kaynağı peygamberliktir*” deyişi de İslam tarihinin kaynaklarında sıkça geçmekte ve açıkça Müslüman filozofların felsefe ve vahiy arasında nasıl bir ilişki tasavvur ettiklerine işaret etmektedir (Nasr, 2011: 52).

Hiç şüphesiz, Kur’an vahyi olmadan İslam medeniyeti olamayacağı gibi İslam felsefesinin de olamayacağının farkına varmak önemlidir. Bazı Batılı ilim adamlarıyla bunların İslam dünyasındaki takipçilerinin ileri sürdükleri gibi İslam dünyasındaki felsefi faaliyetler, Yunan-İskenderiye felsefesinin Arapça’da tekrar etmesinden ibaret bir faaliyet ve İslam felsefesi de Kur’an ve Hadis’in varlığına rağmen ortaya çıkmış olan bir felsefe değildir. Tam tersine İslam felsefesine kimliğini kazandıran ve onu İslam felsefesi yapan şey, onun Kur’ani vahyin hakim olduğu bir muhitte çiçeklenmiş olmasıdır (Nasr, 2011: 59). Dolayısıyla her şeyden önce İslam felsefesi geleneği köklü bir şekilde, Kur’an-

î vahyin dünya görüşüne dayanır. Sadece ahlakın değil bilginin kaynağı olan nübüvvet ya da vahyin göz kamaştırıcı bir realite olarak kabul edildiği bir evrende işlev görür. Bu yüzden Henry Corbin İslam felsefesine çok haklı olarak Nebevî felsefe adını vermektedir (Nasr, Leaman, 2011: 34-35).

Hikmet sevgisi ile yola çıkan filozoflar aynı zamanda kendi akıllarına güvenen insanlardı. Kendi benliklerimizde ancak ara sıra saf bir şekilde hissettiğimiz bir aklın bütün kainata egemen olduğunu düşünüyorlardı. Onlara göre, tabiatın tüm veçheleri görünürdeki yüzeysel çeşitliliğin altında tekdüze, mantıksal, rasyonel, genel geçer prensipler sakladığı inancıyla araştırılıyordu. Bu araştırma (hem tıp biliminin anlaşılabilir bir beden olarak, hem de ahlak ve siyaset bilimiyle yönlendirilebilecek rasyonel bir varlık olarak) insanın kendisini de kapsıyordu. Bir filozof için hem kendi kişisel yaşam tarzı, hem de bir bütün olarak toplumun nasıl nizam altına alınması gerektiği, tabiat ve kendisi hakkındaki bu temel prensiplere dair belirli bir rasyonel bilgiyle biçimleniyordu. Kişi bu rasyonelliğe ne kadar yaklaşırsa, varlık alemindeki hedefini de o derece ifa eder ve bütün hayatında uyum içinde olurdu. Filozofa göre, ideal insan tüm hayatını felsefe geleneğinin gereklerine göre yaşamış bilge bir filozoftu (Hodgson, 1995a: 388)

Rasyonelliğin felsefi versiyonu evvela, büyük çapta özel bir bilgilenme birikimini gerektiriyordu. Fakat bir filozof, sadece veri toplamakla kalmaz; birer rasyonel evrensel bilim olarak matematik ve astronomi, kimya, biyoloji ve tıpla uğraşır. Bu tür bilimlerle uğraşmanın temelinde temel kanunların kavranmasının yattığı söylenir; ondan sonradır ki herhangi bir özel çalışmanın temeli olan özel kavramların anlaşılabilirliğine inanılırdı (Hodgson, 1995a: 392). Bundan dolayı İslam düşünce tarihi içinde yer alan isimler, sadece filozof kimlikleri ile değil, başka alanlarda da uzmanlıkları ile de ön plana çıkmışlardır.

İslam düşüncesi kendinden önceki ve sonraki düşünce faaliyetleri gibi varlık ve bilgi konusu üzerine inşa edilmiştir. Bu İslam düşüncesinde, bilginin elde edilebilirliği, bilinebilirliği ve varlığın özünün kavranabilirliği ön kabulünden neşet eder. Müslümanları düşünme faaliyetine sevk eden ise Kur'an'da buna yönelik olan ayetler<sup>24</sup> ve Hz.

---

<sup>24</sup> “Kime dilerse hikmeti ona verir, şüphesiz kendisinde hikmet verilene büyük bir hayır da verilmiştir.” (Bakara/269). “Ona kitabı ve hikmeti öğretecek”(Ali İmran/48). “And olsun sana Kitap ve hikmet verdik”(Ali İmran/81).

Peygamber'in ilim erbabından, ilim faaliyetlerinden sitayişle bahsettiği hadisleridir<sup>25</sup>. Kur'an'da pek çok ayetin akletme, inceleme, ibret alma, bakma, görme, tefekkür ve tezekkür etme, fihketme gibi emir ve tavsiyeleri ihtiva etmesi (Çapak, 2016: 41), hadislerin ilim faaliyetini ve ehlini övmesi İslam düşüncesi faaliyetlerinin gelişmesini sağlamıştır.

Kelamdan sonra, İslam düşüncesinde varlık hakkında külli araştırma yapma iddiasında olan ilmi geleneklerden biri Felsefedir (Türker, 2020: 8). Seyyid Şerif Cürcanî'ye göre (aktaran Süruri, 2011: 37) kelamda ve felsefede varlığın bilgisine ulaşma faaliyetlerinin arasında ayrıma gitmeyi gerektiren unsur bir şeriata istinad edip edilmemeleridir. Kelam ve felsefe arasındaki ayrıma daha önce değinildiği için burada kelam ve felsefe arasındaki ayrımı bir cümle ile hatırlatmak yeterli olacaktır. Buradan da anlaşılacağı üzere felsefe, bir şeriata istinad edilmeyen aklı bir faaliyettir.

Felsefenin amacı, aynı fenomenin iki farklı izahı arasındaki gerilimi çözmektir. Felsefe, gerçekten de görünürdeki bir zorluğun ya da karşıtın çözümüne yönelik rasyonel açıklama getirme ihtiyacını gidermek üzere çözümler sunmak için çalışmaktadır (Nasr, Leaman, 2011: 26). Burhanettin Tatar, İslam felsefesini şöyle tanımlamaktadır ([https://www.youtube.com/watch?v=0\\_e11BXqUo4&t=638s](https://www.youtube.com/watch?v=0_e11BXqUo4&t=638s), 07.07. 2021):

Fıkıh (yanlış eylemlerden korumak ister) ve Kelamdan (yanlış inançlardan korumak ister) meydana gelen İslam düşünce dünyası ile dış dünya arasında bir liminal mekân (eşik/ara alan) vardır. Bu liminal mekân İslam Felsefesi tarafından aydınlatılır. Bu Batı tecrübesi ile Kelam-Fıkıh arasındaki alanı ilişkilendirmeye ve bağlamaya yarayan bir alandır. Anlam geçişliliğinin sağlandığı bu alan iki dünyayı birleştirir. İkisinin anlamı bu sayede daha da açığa çıkar. Bu eşğin yani liminal alanın sağlam olduğu zamanlar İslam düşüncesi ve felsefesinin zirve olduğu zamanlardır.

Tatar'ın İslam felsefesinin tanımından anlaşılacağı üzere, felsefeyi ortaya çıkaran koşulların en başında İslam dünyasının dış dünya (İslam dünyası dışındaki) ile teması gelmektedir. Bir asır içinde İspanya'dan, Hindistan'a, Kafkasya'dan Afrika'ya uzanan bu medeniyet (İslam mucizesi), karşılaştığı kültür, felsefe ve teolojilerle hesaplaşma

---

<sup>25</sup> "Kim ilim için yola çıkarsa Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır. Melekler, hoşnutluklarından dolayı ilim talebesine kanatlarını serer. Sudaki balıklara varıncaya kadar yer ve gök ehli âlim kişinin başışlanması için Allah'a yakarır. Âlimin, âbide (ibadet edene) üstünlüğü, (parlaklık, görünürlük ve güzellik bakımından) ayın diğer yıldızlara olan üstünlüğü gibidir. Kuşkusuz âlimler peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler miras olarak ne altın ne de gümüş bırakmışlardır; onların bıraktıkları yegâne miras ilimdir. Dolayısıyla kim onu alırsa büyük bir pay almış olur." "İnsan ölünce üç şey dışında ameli kesilir: Sadaka-i câriye (faydası kesintisiz sürüp giden sadaka), kendisinden faydalanan ilim ve kendisine dua eden hayırlı evlât." (<https://124.im/snSzi>, Erişim: 21.10.2021).

yaşamış; bu noktada insanlığın sahip olduğu felsefî birikimi büyük bir özgüvenle tevarüs etmiştir (Gürsoy, 2019: 123). Nitekim farklı kültür, din, medeniyet havzaları ile olan bu temas ilmi faaliyetlerin mahiyetini belirlemede önemli bir rol oynamıştır. İslam'ın düşünme faaliyetlerine yönelik teşvik edici yaklaşımı ile de İslam düşüncesinde, felsefe üzerine geniş ve kapsamlı bir külliyat oluşmuştur.

Müslüman dünyada felsefenin ortaya çıkması, dış dünyanın tevarüs, temellük ve tecessüm edilmesini sağlayan tercümelemlerle başlatılır. Dolayısıyla İslam felsefesi, doğuşunu büyük ölçüde felsefî tercüme hareketine borçludur. Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde Mantık, Astronomi ve Matematikle ilgili eserler Grekçe'den Süryanice'ye, oradan da Arapça'ya çevrilmiştir (Gürsoy, 2019: 124). Felsefî tercüme hareketi 8. yüzyılda Abbasi halifesi Mansûr'un (ö. 775) devriyle başlamış (Bayrakdar, 2018: 58), bu hareket, bir süreklilik içinde 11. yüzyıla kadar devam etmiştir. Yaklaşık 300 yıl süren tercüme faaliyeti sonunda birçok eser Arapça'ya kazandırılmıştır. Bu çalışmalar neticesinde kısa zamanda Müslümanlar arasından büyük alimler, filozoflar, kâşif ve mucitler yetişmiştir (Gürsoy, 2019: 124).

Tercüme faaliyetlerinin yoğun bir biçimde yürütüldüğü bu süre, iki döneme ayrılmaktadır: Birincisi Mansur (753-775) zamanından Me'mun (713-833) zamanına kadar olan devredir. İkincisi Me'mun zamanından 11. Yüzyıl sonuna kadarki devredir (Bayrakdar, 2018: 60).

Birinci dönem tercüme hareketinde tercümelemlerin eksik, kusurlu ve anlaşılması güç tercümelemler olduğu bilinmektedir. Bunun sebepleri, ilk Klasik Yunan düşünürlerini çeviren Hıristiyanlarının dinle örtüşmeyen konuları atlamaları veya dine uygun biçime getirmeleri, tercümelemlerin önce Süryanice veya Farsçaya çevrilip daha sonra Arapçaya çevrilmesi ve dildeki yetersizliklerden dolayı ifade bozukluklarının çok olması ve yabancı oldukları felsefenin aktarımında asıl metinlerin tağyir ve tahrif edilmesi idi (Bayrakdar, 2018: 61-62).

Bu dönemde özellikle Aristo mantığına olan ilgi çok fazladır. Bunun sebebi, İslam dünyasının dış dünya ile temasından sonra, bu devirde Müslümanlar ile Ehl-i Kitap arasında dini münakaşa ve münazaraların oldukça artması ve Ehl-i Kitap mensuplarının daha önce bildikleri Aristo mantığını münakaşalarda bir ikna ve akli metot olarak kullanma istekleridir. Hatta münakaşalarda Müslümanların İslam akidesinin korunması

ve galebe gelmesi, hükümdarların da arzusu olduğundan Aristo mantığının Müslümanlarca öğrenmesinde asla hiçbir maddi yardımı esirgememişlerdir. Hatta Mansur bu gayeyle İbnu'l Mukaffa'dan (ö. 759) Aristo'nun mantık ile ilgili kitaplarını Arapçaya çevirmesini istemiş ve bunun için para vermiştir. Onun zamanında ilk defa Aristo'nun söz konusu kitapları Arapçaya kazandırılmıştır (Bayrakdar, 2018: 63).

İkinci dönem tercüme hareketinde, Memûn ile birlikte felsefi tercüme hareketi devletin resmi politikası haline gelmiş ve kurumsallaşmıştır. Tercüme hareketi, kurumsal kimliğine Halife Memûn döneminde Bağdat'ta tercüme okulu olarak kurulan *Beytülhikme* (830) ile kavuşmuştur (Gürsoy, 2019: 124). Müslüman olan ya da olmayan pek çok ilim adamı ve mütercimi burada çalışarak, yüklü paralar harcanarak bir yandan eski tercüme gözden geçirilmiştir. Tüm Grek felsefe ve bilim mirası Sasani dillerinde olduğundan çok daha serbestçe ve çok daha ayrıntılı biçimde Arapçaya kazandırılmıştır (Hodgson, 1995a: 382). Felsefi ilimlerin her kolunda, siyasetten ahlaka, metafizikten psikolojiye kadar her sahada tercüme yapılmıştır (Bayrakdar, 2018: 66). Tercüme okulu kurulmasıyla *müstensihlerin*(bir yapıtın el yazısıyla kopyasını hazırlayan kimse) hatalarının önüne geçilmiş sistemli bir faaliyet yürütülerek, tercüme titiz bir çalışmadan geçmiştir. Böylece İbn Mukaffa gibi üslup yazarlarıyla başlayan iş hedefine ulaşmış ve Arapça tüm Modern Çağ öncesi kültürü aktarabilen yazılı bir dil haline gelmiştir (Hodgson, 1995a: 382).

Tercüme faaliyetleri ile önemli ölçüde unutulmaya yüz tutmuş ve hayatini yitirmiş kadim bilim geleneği, İslam'ın medeni havzasında yeniden diriltiştir. Bu durumun, İslam medeniyeti için en esaslı bir sonucu kelamın yanında yeni bilimsel aklın ortaya çıkışı olmuştur. Aslında kelamcıların daha önce de bu kadim mirastan haberdar olduğu bilinmektedir. Fakat tercümelemlerle birlikte kendilerini "filozof" olarak adlandıran yeni bir epistemik cemaat ortaya çıkmıştır (Türker, 2020: 55).

Bir düşünce faaliyeti olarak felsefenin ortaya çıkmasında İslam dışındaki dünyanın tercümelemlerle aktarılması başlı başına yeterli değildir. Düşünmeye bir faaliyet olarak kutsiyet atfeden İslam kaynakları aynı zamanda düşünmeye imkan yaratan bir üsluba da sahiptir. Bu üslup Kur'an dilinde kendini açıkça belli etmektedir. Nitekim, Kur'an doğrudan bir şey hakkında konuşan değil beşeri anlama yeteneklerine seslenerek insanları belli konu veya sorunlar üzerinde iletişime geçmeyi sevk eden bir metindir. Bu açıdan

bakıldığında Kur'an metni sanki belli bir konu veya sorunun temel noktalarına işaret ederek düşünen insanları karşılıklı tartışmayı zorlayan bir rol üstlenir. Kur'an metni anlaşılması gereken bir konu veya sorun üzerinde beşeri anlama yeteneklerinin hangi noktaya odaklanması gerektiğini söyler. Kuşkusuz burada odak fikri dini ve ahlaki bağlamda ele alınmalıdır (Tatar, 2016: 41).

İslam'ın aslî kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in, filozoflara felsefe yapma imkanı veren özelliği, belli hadislere ve yüzyıllar boyunca aktarılan sözlü geleneğe istinaden İslam geleneğinin öğrencileri tarafından çok iyi bilindiği üzere, hem zahiri hem de batını yönlerinin bulunmasıdır. Hatta bazı Kur'an ayetleri, vahyedilmiş Kitab'ın ve O'nun mesajının bazı deruni ve sembolik anlamlarının bulunduğu ima eder. Hadisler de yine aynı biçimde Kitab'ın deruni ve batını mertebelerine göndermelerde bulunur (Nasr, 2011: 51).

Kur'an'ın deruni anlamının ortaya çıkarılmasında ve İslam felsefesi ile İslam vahyi çerçevesinde teşekkül eden bilgi kaynakları arasındaki ilişkiyi anlamada bizatihi hakikat kavramının büyük bir önemi vardır. Hem gerçek hem de doğru anlamına gelen el-hakika kavramı, sıfatlarından biri *Hakk* olan bizatihi Allah ile de ilgilidir. İslam felsefesinin amacı ise *Hakk'ın* keşfedilmesidir. Dolayısıyla, el-hakika aynı zamanda Kur'an'ın deruni gerçekliğini ifade etmektedir. Bu deruni yönü aydınlatmak ve *el-hakikayı* ortaya çıkarmak ancak kutsal metnin hermenötik bir tarzda ele alınması ile mümkün olabilmektedir (Nasr, 2011: 51). Nitekim, İslam düşüncesi kendi varlığını öncelikle Kur'an'daki kelimeler ile anlamlar arasındaki nisbî ayrıma borçludur. Bu İslam düşüncesinin sürekli teşekkülü için açık bir semantik alanın mevcudiyetini gösterir (Tatar, 2016: 44).

Platon ve Arsitoteles ile sistemleşen, Helenistik dönemde bilhassa Yeni-Platonculuk'un temsilcisi olan Plotinos (ö. 270) tarafından yeniden yorumlanan felsefi düşüncenin varisi olan bu filozoflar tevarüs edilen mirası adım adım dönüştürmüşlerdir (Türker, 2020: 55). Yeni-Platonculuk, Platon ve Aristoteles felsefesini uzlaştırma gayreti içinde olmuştur ve bu yaklaşım İslam felsefesini de etkilemiştir. Buradaki uzlaştırıcı tutum, Platon ve Aristoteles'in hakikate nasıl ulaşılır sorusuna olan farklı yaklaşımlarından ötürü gelmektedir. Nitekim hakikate bir tür nefsi arınmayla ulaşmayı öngören Platon düşüncesi ile istidlâl/akıl yürütme yoluyla hakikat bilgisine ulaşmayı

öngören Aristoteles arasında bir karşıtlık vardır. Yeni-Platonculuk ve varisi olan İslam felsefesi bu uzlaştırma yaklaşımına karşın, bu durum Aristoteles düşüncesinin lehine olacak şekilde sonuçlanmıştır (Celal, 2020: 500) ve Aristoteles, İslam felsefesinin klasik dönemine büyük ölçüde etki etmiştir.

Aristoteles'in İslam felsefesinde ve filozoflarındaki etkisi, İslam felsefesini sadece bir Yunan felsefesine düşülmüş Arapça şerhler olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Avrupa merkezli ve oryantalist okumalarla bu yanlış kanaat daha da yaygınlaşmıştır. Nihayetinde bu yaklaşıma göre İslam felsefi geleneği, bir Arap felsefesidir ve dolayısıyla Ortaçağlar boyunca Yunan felsefesinin hayatta kalabilmesi Araplar sayesinde olmuştur. Araplar, Yahudilere ve Latin Hıristiyanlara bu geleneği aktararak görevlerini yerine getirmişlerdir (Landolt, 1999: 484). Bir başka ifadeyle, İslam felsefesi, yegane rolü kadim çağların mirasını Ortaçağ'a taşımak olan basit bir Arap elbisesi giydirilmiş Yunan-İskenderiyye felsefesidir. Fakat kendi içinde ve on iki asırlık bir geleneğe sahip olan ve günümüzde de hala canlılığını koruyan geleneği içinde değerlendirildiğinde, İslam felsefesinin, İslami olan tüm diğer şeyler gibi esaslı bir şekilde Kur'an ve Hadis'e dayandığı açıktır (Nasr, 2011: 49).

Bu durumda İslam felsefesinin kaynakları ortaya kolayca konabilir. İslam felsefesi, Yunan felsefesinin ayırt edici temel özelliği olan varlıkla ilgili meseleleri açıklamadaki kapsamlı faaliyetine İslami bir nazarla iştirak etmiş ve İslam düşüncesi ile Yunan felsefesini telif etmeye çalışmıştır (en-Neşşar, 2016: 51-53). Çünkü İslâm bilginleri İhsan Fazlıoğlu'nun da tespitiyle nazari ilmi insanlığın ortak malı olarak görmüştür. Nazari ilimlerin kavmi, dini, olmaz anlayışı ile İslam medeniyeti, Mezopotamya, Eski Mısır gibi kadim kültür havzaları yanı sıra, Hint ve İran ile Eski Yunan ve Helenistik kültürünü tevarüs ve temellük etmiştir (İhsan Fazlıoğlu ile Yüzyüze Görüşme, 25.06.2018). Dolayısıyla o kaynak olarak temel referansı Kur'an ve Sünnet olan, bununla birlikte diğer kültürlerdeki düşünce mirasını da kaynak olarak kullanan bir felsefedir.

Bir yandan İslami bilgi kaynaklarını, bir yandan felsefi kaynakları kullanan, İslam felsefesi varlık, bilgi ve değer alanlarındaki, aklî, eleştirel, kapsamlı ve tutarlı fikir faaliyetlerini (Gürsoy, 2019: 122) takip etmiş ve hakikatin bilgisine rasyonel yöntemlerle ulaşmaya çalışmıştır. Bu yöntem, akli, tek başına bağımsız bir bilgi kaynağı olarak kabul eder ve diğer bilgi elde etme yollarının (duyular ve haber) da denetçiliğini yapar. Bütün



kaynaklardan gelen bilgiler, faal olan akıl tarafından tasnif edilir ve o bilgilerin güvenilirliği ile ilgili bir neticeye varılır. Akıl bununla da kalmaz bu bilgilere dayanarak başka bilgiler de üretir. Nitekim Kur'an'ın birçok yerinde akla vurgu yaparak akıl yürütme vasıtasıyla doğru bilgiye ulaşılabileceği haberi verilir<sup>26</sup>. Bir çok ayette duyu ve tecrübeyle elde edilemeyen bir çok konuda aklın istidlal yaparak bilgi sahibi olabileceğine vurgu yapılmaktadır (Arslan ve Bozkurt, 2018: 52).

Hakikatin bilgisine ulaşma yolu olan felsefe faaliyetinin, bu hakikate ulaşmada takip ettiği bir metot da olmalıdır. Metot, en-Neşşar'a göre (2016: 34), herhangi bir ilim dalında yahut insan bilgisinin herhangi bir sahasında hakikati araştırma yoludur. İslam düşünce tarihinde tercüme hareketi ile Yunan kaynaklarının Arapçaya kazandırılması ile Aristoteles'in Mantığı bir yöntem ve metot olarak İslam düşüncesine girmiştir.<sup>27</sup> Düşüncenin ve bilginin mümkün olduğu Aristoteles'te (Çapak, 2016: 32), düşüncüyü mümkün kılan şey *mantıktır*. Aristo mantığı<sup>28</sup>, İslam düşüncesinin bütün sahalarında felsefeciler, alimler, fıkıhçılar ve kelamcılar arasında oldukça yaygın bir metot (en-Neşşar, 2016: 37) olarak kullanılmıştır. Öyle ki filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymada en etkili isim olan Gazali yine bu metodu kullanmıştır.

Mantık, doğru düşünme formlarını inceleyen bir bilim dalı veya doğru düşünme şeklidir (Çapak, 2016: 14). Mantık bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştıran ilimdir (Çapak, 2016: 19). Mantık ilminin amacı tanım ve kıyasın doğru olanını yanlış olandan ayırt etmek, akli şeyleri hisse dayanan şeylerden ve inanç alanında burhanı<sup>29</sup> şüpheden ayırt

---

<sup>26</sup>“ Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?” (Gaşiye/ 53-54). “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.” (Bakara/164). “Sağlam düşünce ve inanç sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır.Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musunuz?”(Zariyat/20-21).(<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/>, 9.11.2021).

<sup>27</sup> Neşşar, bu genel kabûlün yanlışlığını ortaya koyduğu ve Müslümanların, ellerinde doğup en mükemmel hale gelen Kur'an ve Sünnet'e dayalı tecrübî metodu kullandığını (en-Neşşar, 2016: 45) iddia ettiği tezini birincil kaynaklar üzerine kurmadığı ve yanlışlarla dolu olduğu kabul edildiği için (<https://124.im/MRm>, 18.10.2021) bu konuya değinmeyeceğiz. Nitekim İslami düşüncede Aristo mantığının hikmeti elde etmede bir metot olarak kullanıldığına dair Gazali, İbn Sina, İbn Haldun'un eserlerinde açık biçimde görmekteyiz.

<sup>28</sup> Aristo'nun Muallim-i evvel oluşu, onun, kendinden önce tehzip ve tertip edilmemiş halde bulunan Mantığı kaideleri ile tanzim ve meselelerini tespit eden ve bu ilmi güzel bir şekilde ortaya koymasından gelir (İbn Haldun, 2017: 951).

<sup>29</sup> Arapça'da “berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak; delil getirmek” anlamındaki “b-r-h” (بره) kökünden türediği kabul edilir. Kur'an-ı Kerim'de “hak ile bâtılı birbirinden ayıran kesin delil” karşılığında kullanılır (bk. el-Bakara 2/111; el-Enbiyâ 21/24; el-Mü'minûn 23/117). Kur'an'da, Allah'ın apaçık delilleri olmaları

etmektir. İlimde bir araç olarak kullanılan mantık, bir bilimle uğraşmadan önce bilinmesi gereken şeydir (Çapak, 2016: 32).

İbn Haldun akli ilimler içerisinde mantığı birinci ilim olarak nakleder. İbn Haldun'a göre mantık, bilinen hususlardan kıyas ve istidlal (akıl yürütme) yoluyla bilinmeyenlerin elde edilmesi noktasında insanı zihni hatalardan korur (Haldun, 2017: 870). İbn Sina da mantığı hakikat ile batılı ayırmada bir araç olarak görür. İbn Sina mantığı şöyle açıklamaktadır (aktaran Şehristanî, 2014: 365):

İlim (bilgi) ya tasavvur ya da tasdiktir. Tasavvur ilk bilgidir, bir şey hakkında müspet ya da menfi bir hüküm vermeksizin, o şeyi sade olarak idrak etmektir. Tasdik ise bir şeyi hakkında müspet veya menfi bir hüküm vererek idrak etmektir. Her iki kısımdan da evvelî ve müktesep (sonradan kazanılmış) olanlar vardır. Müktesep tasavvur tanım ve onun yerine geçen bir yolla elde edilir. Had ve kıyas iki alet olup daha önce bulunmayan malumat, bu ikisiyle elde edilir. Böylece bilgi basiretle bilinmiş olur. Bilginin hakiki olanı ve hakiki olanın aşağısında bulunmasının arasında ayırım yapma konusunda, düşünenin fikrinde doğrudan sapmaması için uyması gereken alet mesabesinde bir kanuna ihtiyaç vardır. Mantıktan maksat işte budur.

Gazali'de de mantık bir yöntem olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim daha önce de zikrediği üzere Gazali'ye göre mantık bilmeyenin ilmine itibar etmek mümkün değildir. Mantık ilmini reddetmeyen ve önemli gören Gazali, filozofların tutarsızlıklarını ve itikadî meseleleri yirmi ana başlık altında topladığı *Tehafitü'l-Felasife* isimli eserinde filozofları zaman zaman tekfir etmiştir (Karlığa, 1992: 33 ). Bunun sebebi, bilginin, dolayısıyla hakikatin, Kur'an ve Sünnet haricinde salt akıl yürütme yoluyla da elde edilebilir olduğuna dair oluşan kanaatin çeşitli tezahürleridir. Kelami mezheplerin arasında tartışılan ilim-din, akıl-nakil gibi hususlar, Aristoteles'ten tevarüs edilen felsefenin, İslam düşünce dünyasında kendine yer açma faaliyetleri neticesinde; Aristoteles metafiziği<sup>30</sup> ve İslam akaidinin esasları tartışmasına dönüşmüştür (Karlığa,

---

itibariyle Hz. Muhammed'e (en-Nisâ 4/174), Hz. Mûsâ'nın asâsı ve yine onun elinin bir meşale gibi parlaması (yed-i beyzâ) mucizelerine (el-Kasas 28/32) burhan adı verilir. (<https://124.im/IgkVHJN>, 18.10.2021).

<sup>30</sup> Aristoteles'e göre düşünce varlığı yansıtır. Ama varlığın yapısı, dış görünümünü algılayarak değil, iç bağlantılarını kavrayıp varlığın özüne ve nedenlerine yönelen metafizik ile kavranabilir. Fenomenlerin (görüngülerin) arkasında bir gerçek olmalıdır. Bu Aristoteles'te *gelişmedir*. Gelişme, madde ve form arasındaki ilişkidir. Bu durumda Aristoteles varlığın iki öğeden *madde ve formdan* oluştuğunu söylemiş olur. Madde biçimsiz ve hareketsizdir, onu harekete geçirip biçimini veren formdur. Varlık bu ikisinin birleşmesinin ürünüdür. Form tek başına mümkün olamaz. Mutlaka bir madde ile birlikte bulunur. Madde olmadan var olan iki kuraldışı vardır: Tanrı ve insanın tanrısal yanı olan akli. Tanrı salt formdur ve mükemmel (yetkin) olduğu için de değişmez hareket etmez. Değişmeyen ve hareket etmeyen Tanrı, evrene ilk itkiyi vermiş ve onu harekete geçirmiştir. Tanrı evreni kendini seyretmek için yaratmıştır ve evrenin yeniden kendisine dönmesi için onun içine yetkine (Tanrıya) ulaşma ereği koymuştur. Bu nedenle evren ve evrenin içindeki her varlık, içlerindeki bu erekten dolayı, yetkin biçimlerine ulaşmak yoluyla hareket eder (Şenel, 2004: 165)

1992: 28). İslam düşünürleri bu noktada birçok fakihin muhalefetine maruz kalmışlardır (Nasr, Leaman, 2011: 29).

Aristo metafiziği ve İslam akaidi arasındaki tezatlığa yapılan bu vurgu İslam felsefesi çerçevesinde yazılan tüm eserlerin içeriğini de etkilemiştir. Bu eserlerde İslam filozofları, din ile aklı, iman ile felsefeyi, İslam düşüncesi ile Yunan düşüncesini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu uzlaşmayı gerçekleştirmek, İslam felsefesinde merkezi bir problem olarak ortaya çıkmış ve filozofların ana motifi haline gelmiştir (Nasr, Leaman, 2011: 19). Bunun için din nazarından felsefeyi açıklamaya çalışmışlardır.

İslam düşünce tarihinde felsefeye alan açma konusunda en etkili isimlerden olan ve İslam Meşşai felsefesinin ikinci büyük temsilcisi olarak kabul edilen Farabi'ye göre hakikat tektir ve bu gerçeğin bir yanını felsefe, diğer yanını din temsil etmektedir (Karlığa, 1992: 29). İslam düşünce tarihinde, Aristo felsefesinin en mükemmel temsilcisi olarak kabul edilen İbn Rüşd, din ile felsefe arasındaki bu tartışmalı durumu aşmak için çeşitli eserler telif etmiştir. Konunun itikadî cephesini *Menacihü'l-Edille*'de, felsefî cephesini *Faslu'l-Makal*'da ele almıştır (Karlığa, 1992: 33).

Başlangıçta kelamla iç içe bir görünüm arz eden İslam felsefesinin müstakil bir düşünme faaliyetine dönüşmesine, Mutezile öncülük etmiştir. Bu sürecin oluşturduğu zengin fikri ortam felsefî faaliyetin muhteva ve kalitesine büyük katkı sunmuştur. Mesela Farabi felsefesinin Mutezile Kelamıyla, İbn Sina felsefesinin Maturidî Kelamıyla irtibatlı olduğu bilinmektedir (Gürsoy, 2019: 125).

Fakat kısa zamanda Helenistik ve Yunan felsefesinin tesiriyle felsefî bir mahiyet kazanarak, aklî yorumlara daha çok yer veren saf felsefî düşünceyi benimseyen Müslümanlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunların ilki kendisine “Arapların filozofu” lakabı verilen el-Kindî'dir (ö.866). Onunla birlikte İslam dünyasında kelam ve tasavvuf gibi felsefî mahiyetteki ilimlerin yanında, sistemli ve saf bir felsefe hareketi olarak İslam felsefesi ortaya çıkmıştır (Bayrakdar, 2018: 107). İslam Felsefesi bir yanı sıra İslam medeniyet birikimine dayanırken, bir yandan Antik ve Helenistik düşünce mirasına dayanmaktadır. Bu felsefe içinde bir çok felsefe ekolü ortaya çıkmıştır. Bu ekoller genellikle Meşşaiyye, Rivakiyye ve İsrakiyye olmak üzere üçlü bir tasnife tabii tutulmuştur (Bayrakdar, 2018: 141). Lakin burada sadece Meşşaiyyunlar ve İsrakiyyunlar ele alınacaktır.

### 2.1.2.1.Felsefi Ekoller

İslam felsefesinin gelişimi içinde, özellikle Yunan düşüncesinden önemli ölçüde etkilenen İslam felsefesi geleneğine *Meşşailer* adı verilmiştir. Meşşailer'in Yunan düşüncesinden fazla etkilenmesi, dinden uzak düşükleri konusunda eleştirilmiştir. Meşşailer'in, Yunan düşüncesine Arapça elbisesi giydirerek kopyadan öte bir şey yapmadıkları iddia edilmiştir (Nasr, Leaman, 2011: 22).

Meşşaiyye, kelime anlamı olarak “yürüyücülük” demektir. Bir ıstılah olarak Aristo felsefesinin benimsenmesi, özel anlamıyla “ İslam Aristoculuğu” demektir. Aristo felsefesini benimseyen ve onun yolunda giden İslam filozoflarına da *Meşşaiyyûn* denir. Bilindiği üzere Aristo derslerini yürüyerek verirdi, bunun için onun talebelerine “yürüyenler” anlamında Batı’da Peripatetikler denmektedir. Kindî, Farabî, İbn Sina, İbn Bacce, İbn Rüşd bu ekoldendir. Fakat bu filozoflar ne kadar Aristocu olurlarsa olsunlar tam manasıyla Aristocu sayılmazlar. Bu manada tam manasıyla Aristocu sayılabilecek ama yine de Aristoculuğu sınırlı olan kişi İbn Rüşd’dür. Aslında Meşşailikle, Aristo’nun İslam filozoflarına etkisi ve İslam filozoflarının bazı meseleleri Aristo tarzında ele almaları anlaşılabilir (Bayrakdar, 2018: 141).

Meşşai İslam felsefesinin ilk temsilcisi olan Kindî (ö. 866) (Karlığa, 1992: 26). İslam’ın ilk filozofu olarak bilinmektedir. O hem felsefi mirası tanıtıcı eserler kaleme almış hem de kelam geleneğinin varlık tasavvurunu ve Tanrı-alem ilişkisine dair görüşlerini dikkate alarak yeni bir ontoloji ve metafizik inşa etmiştir (Türker, 2020: 56). Kindî’nin düşünme faaliyeti İslam düşünce havzasında ontolojik ve epistemolojik anlamda bir yeniliğe işaret etmekteydi. Kindi, kendi döneminde kelamcılar arasında bir yöntem olarak kullanılan cedel yerine Mantık ve matematik kullanmıştır (<https://124.im/gw>, 09.11.2021).

Kindî’ye göre felsefe ( aktaran Nasr, Leaman, 2011: 42 ), insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir. Filozofun teorik bilgiyle, gerçeğin bilgisini yakalamayı; pratik bilgiyle, hakikate uygun davranışlar göstermeyi amaçladığını söylemektedir. İslam Meşşai felsefesinin ikinci büyük temsilcisi olan Farabi (ö. 950)de, bu tanımı kabul ederken, buna ilaveten, *kesinliğe*, diğer bir ifade ile *ispata dayalı olan felsefe* ile *zanna dayalı olan felsefe* ve dolayısıyla da diyalektik ve sofistik felsefe arasında ayırım yapar ve

felsefenin bilimlerin anası olduğunu ve var olan her şey ile ilgilendiğini söyler (Nasr, Leaman, 2011: 42).

Farabi'yle birlikte İslam, bütün dönemleri etkileyen büyük filozoflarından ilkinin yetiştirmiştir. Diğer bir deyişle Farabi, felsefe geleneğinin tüm dönemlerde şu veya bu ölçüde varlığını devam ettiren teorilerini kurmuştur (Türker, 2020: 56). Özellikle ahlak ve siyaset teorisini kurması, onun büyük başarısının yalnızca başlıklarını oluşturur. Üstelik bütün bunlar, tercümelerden elli yıl sonra doğan bir filozof tarafından gerçekleştirilmiştir (Türker, 2020: 57).

Farabi de diğer Müslüman filozoflar gibi, aklî bilgilerle sem'i (şer'i) olanları uzlaştırması, dünya lisanını Allah kelamı ile özdeşleştirilmesi mecburiyetini hissetmiştir. Bunun için felsefe ve dinin arasında bir ahenk kurabilmek adına akli son derece kutsal bir mevkiye yerleştirmiştir. Bu manada ortaya attığı *On Akıl Teorisi* İslam felsefesinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. On Akıl Teorisi'nde, Farabi'nin hakikatin bir olduğunu gösterme arzusu yatmaktadır. Buradan hareketle Farabi, Bir ve çokluk, değişebilen ile değişmeyen karşılaştırmaya çalışır. Farabi bu problemleri açığa kavuşturabilmek adına, Bir'in yani Tanrı'nın bizatihi zorunlu olduğunu ve kendini bilme gücüne sahip bir akıl olduğunu söyler. Bunu söyledikten sonra felekleri ve yaratımı kapsayan ve bütün kainatı hiyerarşik bir sistem içinde yorumladığı sudûr teorisinden bahseder (Medkûr, 2014: 580). Fakat Farabi'yi asıl önemli kılan, nübüvvet teorisi üzerinden geliştirdiği ahlak ve siyaset felsefesidir ki bu konu, İslam siyaset düşüncesi başlığı altında ele alınacaktır.

İbn Miskeveyh (ö. 1030) neredeyse bütün felsefi mesaisini ahlak alanına hasrederek yeni bir adalet teorisini geliştirmiştir (Türker, 2020: 57). Miskeveyh kelimenin tam manasıyla ahlakçıdır. Ahlaka dair üç önemli eser günümüze kadar ulaşmıştır: 1. *Tertîb es-Sa'âde*, 2. *Tehzib el-Ahlak*, 3- *Câvidân Hired*. Farabi'den etkilendiği gibi, Felsefeye yaklaşımında özellikle Platon, Aritoteles ve Plotunis'u uzlaştırma çabasında da Farabi'ye çok şey borçludur. Miskeveyh'in ahlak ve adalet teorisi de siyasetle ilişkili bir biçimde siyaset düşüncesi başlığı altında ele alınacaktır.

Meşşaiyyunların tüm bu felsefi çalışmaları, nihayet tüm bu çabalar Maveraünnehir bölgesinde yetişen İbni Sina felsefesinde zirveye ulaşmıştır. İbn Sina; Farabi, Amiri ve Mutezile kelamcılarının fikri mesaisini devasa bir felsefi öğretiye dönüştürmüştür. İbn

Sina'nın felsefi bilimler külliyyatındaki etkisi o denli güçlüdür ki ondan sonra Meşşai gelenek denince İbn Sina felsefesi kastedilmeye başlamıştır (Türker, 2020: 57- 58).

İbn Sina İslam felsefesi geleneği içinde son derece tafsilatlı ve mükemmel bir felsefe sistemi kuran tek kişi olarak kabul edilmektedir. O tamamen akla dayalı Helenistik geleneği İslam'a göre ve bir ölçüde onun içinde kalarak yeniden ifade etmenin yollarını aramış ve yöntem ve tezler geliştirmiştir. Nitekim ana görüşlerini kendine ait eserlerde de tekrar etmesi ve farklı eserlerinden kendi görüşlerine atıfta bulunması sistemli bir düşünceyi ortaya koyduğunun ispatıdır. O Aristo'nun eksikliğini tamamlamaya hasrederken felsefi faaliyetini aynı zamanda hem dinî ihtiyaçları hem de aklî ihtiyaçları eşit derecede karşılamaya gayret etmiştir. Bilgi, Varlık, Nübüvvet teorileri, Allah-alem ilişkisine dair görüşlerini burada değinebilmek mümkün değildir. Fakat ona dair söylenebilecek en önemli şey, Aristo felsefesinin İslam düşüncesindeki en önemli kabul eidlen ismi İbn Rüşd bile Aristo'nun eserlerine şerhler yazmayı tercih etmiştir. Fakat İbn Sina Aristo felsefesinin metafizik yanını adeta yeniden inşa etmiştir. Gerçek bir tevarüs, temellük ve temessül örneğini ortaya koymuştur. Ortaçağ Batı dünyası Aristo'yu ilk defa onun aracılığı ile tanımışlardır (Rahman, 2014a: 609-641).

İbn Sina seleflerinin yaptığı felsefe tanımlarını kabul ederken kendisine ait birtakım doğruluk şartları getirir. İbn Sina'ya göre, *el-hikme* (bu kelimeyi felsefe ile aynı anlamda kullanılır) insanın gücü ölçüsünde şeylerin kavramsallaştırılması, teorik ve pratik gerçekliklerin tasdiki yolu ile insan ruhunun olgunlaşmasıdır (Nasr, Leaman, 2011: 43).

İbn Sina'ya göre ( aktaran Kaya, 2013: 21) felsefe (hikmet), bir akıl yürütme (nazari disiplindir ve insan bu disiplinden [şu iki alana dair] [derinlikli] bir bilgi elde etme noktasında istifade eder: Tüm varlığın (vücûd), özü itibarıyla (bi-nefsih) nasıl bir hal üzere bulunduğu ve ne tür fiillerde bulunması gerektiği. O halde teorik hikmetin amacı (nasıl bir hal üzere bulunduğu veya ne olduğu sorusunu cevaplarken) *doğru* (olanı bulmak) iken, pratik hikmetin amacı (ne tür fiillerde bulunmak gerektiği sorusunu cevaplarken) *iyidir* ( iyi olanı bulmaktır) (Akkanat, 2008: 196).

İbn Sina *Şifa* isimli eserinde (Sînâ, 2013: 7) felsefenin amacını şöyle ele almıştır:

Felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır. Var olan şeyler ise (a) ya varlığı bizim seçme (ihtiyar) ve fiilimizle olmayan, mevcut şeylerdir (b) ya da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeylerdir. Birinci kısımdaki şeylerin bilgisine, teorik (nazari) felsefe denir. İkincisi kısımdaki şeylerin bilgisine de pratik (ameli) felsefe denir.

Teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle değil aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Şu halde teorik felsefenin amacı, amel olmayan bir düşünceye inanılmasıdır (düşüncenin bilinmesidir); pratik felsefenin amacı ise bir amel hakkındaki düşünceyi bilmektir. Dolayısıyla teorik felsefe, düşünceye nispet edilmeye daha layıktır.

İbn Sina'nın felsefi/aklî bilimlere dair eş-Şifâ'da yaptığı, nispeten genel mahiyetteki tasnifler bir kenara bırakılırsa, onun bu konudaki yaklaşımını tespit etmek için müracaat edilen ilk kaynak, literatürde genellikle *Risâle fi aksâmi'l-'ulûmi'l-'aqliyye* adıyla meşhur olmuş risâlesidir (Kaya, 2020: 2). *Aksâm*'da da ifade edildiği şekliyle nazarî felsefe eyleme dökülemeyecek kesin inanca (i'tikâdu re'yn) ulaşmayı hedeflerken, amelî felsefe eylemle ilişkili kesin bir görüşe (ma'rifetü re'yn) sahip olmayı amaçlamaktadır (Kaya, 2009: 71).

Amelî felsefeyi insanın seçim ve eylemlerine bağlı olan varlıklarla ilişkilendirmesi İbn Sînâ açısından amelî felsefenin kapsam ve kısımlarını da tayin etmektedir: (a) İnsanın kendi şahsına yönelik eylemleri, (b) aile hayatına dönük eylemleri ve (c) toplum hayatıyla ilgili eylemleri. Böylece karşımıza amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifi çıkmaktadır: Ahlak, Ev idaresi/Ekonomi ve Siyaset (Kaya, 2009: 71).

İbn Sînâ'ya göre amelî felsefenin birinci kısmını oluşturan ahlak, dünya ve ahiret hayatında mutlu olabilmesi için insana özgü durumların nasıl olması gerektiğini araştırmaktadır ve Aristoteles'in ahlaka dair eseri (yani *Nikhomakhos*'a Ahlak) bu alandaki en temel başvuru kaynağını oluşturmaktadır. İbn Sînâ'ya göre insanın eylemlerinin toplumsal ayağı, ancak bir tür ortak yaşamla (müşâreke) gerçeklik kazanabileceği ve bu ortak yaşamın da kapsam açısından aile ve şehir şeklinde iki düzeyi bulunduğu için, amelî felsefenin ahlaktan sonra ele alınması gereken unsurları, bu iki toplumsal birliktelik şekli olmalıdır. Buna göre amelî felsefenin ikinci kısmı, “insanın eşi, çocuğu ve hizmetçisiyle/ kölesiyle (memlûk) birlikte yaşadığı evini, mutluluğu kazanmasını mümkün kılacak düzenli bir şekilde nasıl idare edeceğini” ele almakta olup bu konunun ayrıntıları öncelikle Bryson'un *Ev İdaresi* (tedbîru'l-men zil) Üzerine isimli kitabında (Oikonomikos) ve Bryson dışında bu konuda eser kaleme alan pek çok kimsenin çalışmalarında yer almaktadır. Amelî felsefenin üçüncü kısmı ise genel olarak şehir düzeyindeki toplulukları incelemektedir. İbn Sînâ bu ilmin kapsamına giren konuları *Aksâm*'da daha da ayrıntılandırmaktadır: (a) Siyasî rejimler (es-siyâsât), (b) yönetici türleri (er-riyâsât) (c) erdemli ve düşük (redfî') şehir topluluklarının çeşitleri,

bunların tam olarak gerçekleşme şekli, ve yok oluşlarının sebebi, birbirlerine nasıl dönüştükleri (Kaya, 2009: 72).

İbn Sina, İslam felsefesini açık ve akılcı bir metodla olgunlaşmış, nihai şekliyle temsil etmektedir. Dinî inançlarla felsefî önermeleri uzlaştırabilecek bir formül arayışında olmakla İbn Sina, Farabi'nin sadık bir takipçisidir. İkisinin de felsefesi mahiyeti itibariyle eklektiktir (Afifi, 2011: 39).

Ancak İbn Sina hayatının son dönemlerinde Meşşai felsefe ile sadece akılcılık temeline dayalı olmayan ancak idrak yoluyla elde edilmiş olan bilgiyi de içeren ve Sühreverdî'nin El-Hikmetü'l-İşrakî'na giden yolu açan Doğu felsefesi (Meşrikî Felsefe) adını verdiği felsefe arasında bir ayırım yapar. (Nasr, Leaman, 2011: 43). İbn Sina, Aristo'nun anlayışı doğrultusunda peripatetikleri daha fazla destekleyen *Şifa* isimli eserinin mantık kısmında, hakikati arayanların, doğru görüşün gerektirdiği şekilde ele aldığı ve peripatetiklere aykırı düşmekten çekinmediği *Meşrikî Felsefe*'ye dair yazdığı eserlerine bakılmasını istemiştir (Sînâ, 2013: 3). Böylece Sühreverdî'de olgunlaşan Doğu felsefesi bir deneme olarak İbn Sina'nın kaleminde kendini göstermiştir.

İslam muhitinde Aristo felsefesinin en mütakâmil derecesinin mümessili ise İbn Rüşd'tür (Hilmi, 2017: 100). İbn Rüşd, fıkıh sahasında derin bilgisi ile tanınan ve babası ve dedesinin Endülüs Başkadılığı yaptığı bir aileye mensuptur (el-Ehvanî, 2014a: 682). Kendisi de Kurtuba şehrine başkadılık yapmıştır. Her ne kadar Avrupa'da pek çokları tarafından baş-rasyonalist ve aklın imana karşı isyanının sembol ismi olarak görülmeye başlanmış olsa da başkadı oluşu, onun bizzat İslam hukuk otoritesinin somut bir örneği olduğu manasına gelmektedir (Nasr, 2011: 50).

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre (Hilmi, 2017: 101) , İbn Rüşd'ün felsefesine İslam felsefesi demek doğru olmaz. Çünkü ona göre İbn Rüşd'ün felsefesi Aristo'nun mesleğinden başka bir şey değildir ve İslam'ın esaslarından doğmamaktadır. Nitekim, İbn Rüşd, İslam muhitinde olduğu gibi ve Batı kaynaklarında da *şarih* olarak bilinmektedir ve zikredilmektedir. Bunun sebebi, İbn Tufeyl'in (ö. 1185) İbn Rüşd'den, Aristo'nun eserlerini yazmasını istemesinden ve İbn Rüşd'ün bu işi üstlenmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat onun Aristo'nun eserlerini paragraf paragraf şerh etmesi üzerine kendi felsefesini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür (el-Ehvanî, 2014a: 685).



Öte yandan İbn Rüşd, felsefe faaliyetine karşı filozofların, fakihler ve mütekellimler tarafından tekfir edildiği ve Gazali'nin *Tehafut el-Felasife* isimli eserindeki şiddetli hücumlar neticesinde felsefenin din ile uyum içinde olduğunu göstermek ve felsefenin savunmasını yapmak için meşhur eseri *Faslu'l-Makal* isimli eserini kaleme almıştır (el-Ehvanî, 2014a: 686). Faslu'l-Makal'ında İbn Rüşd, felsefe yapmanın İslam hukukuna göre caiz olup olmadığını, şeriat tarafından tavsiye veya emredilip edilmediğini ele alır ve eserin en başında felsefenin din tarafından emredildiği veya en azından tavsiye edildiğini yazmıştır. Zira felsefenin görevi varlıklar üzerinde düşünüp olanları Allah'ı bilmeye götürecektir şekilde değerlendirmektir (Rüşd, 1992: 64-65).

Ne var ki İbn Rüşd, oldukça karışık siyasi şartların ortasında yaşamıştır. Ortaçağ Avrupası'nda gördüğü teveccühü İslam muhitinde görememiş; dini akımların felsefeyi galebe çalması ile birlikte gözden düşmüş, eziyet görmüş, takibata uğramıştır. Din ve felsefe temsilcileri arasındaki siyasî iktidar çekişmesi 9. Yüzyıldan itibaren durmaksızın devam etmiştir. Fukaha ve ulemanın din eğitimi görmüş olan halka hem yakın olmaları hem de kolay etkilemeleri, filozofları İslam muhitinde zor durumda bırakmıştır. Yöneticilerin de halkın desteğine olan ihtiyaçları ve ulemanın siyaset üzerindeki etkileri ile filozoflar himaye edilmemiştir. Böylece İbn Rüşd sürgün edilmiş ve kitapları yakılmıştır (el-Ehvanî, 2014a: 685-686). Onun fikirleri nihai olarak, Gazali'nin kapsamlı tenkiti ile İslam kamuoyu huzurunda ölmüştür (Hilmi, 2017: 100).

İslam düşüncesinde, kuramsal akıl temellendirmeye çalışan Meşşaiyyunlar ve bunlara muhalefet eden düşünürler sayesinde kuramsal akıl geleneği oluşmuştur. Gazali bu manada, kuramsal akıl geleneğinin sonlandırıcısı değil, bir tür yönlendiricisidir denebilir. Onun yaptığı, Meşşaiyyunların ortaya koyduğu kuramsal aklın tutarsızlıklarını gün yüzüne çıkarmaktı. Dolayısıyla Gazali'yi anlayabilmek, Meşşaiyyunların kuramsal aklını bilmekten geçmektedir.

Meşşaiyyunlarda akıl, mutlak anlamda Tanrı'da tezahür eden ve madde içine nüfuz edecek kadar, bütün evrene bir şekilde yayılmış tayf gibidir. Akıl, Tanrı'da en saf ve parlak bir haldeyken maddelere indikçe parlaklığını yitirmekte ve en sonunda maddenin karanlığı içinde yok olmaya yüz tutmaktadır. Bu tayfin en belirgin kırılmaya yüz tuttuğu nokta, ay aklını temsil eden Cebrail (Etkin akıl, Faal akıl, el-Aklü'l- Faal) ile insan aklı

arasında ortaya çıkar. Burada Etkin akıl, insan aklındaki potansiyel halin faal hale geçmesi için ezeli bir düşünme faaliyeti içinde olan bir uyarıcıdır. Fakat insan akli sürekli olarak Etkin akla muhtaç bir gayirradi değildir. Çünkü o, Etkin aklın kendini soktuğu varoluşsal gerilimler içinde, daha fazla gerçeği irade etmeye başlar. Bu irade etme, filozoflarda, pratik ortamı da aşan değişmez gerçeğin arayışı şeklinde zuhur eder. O bunu yaparken varsayımlarını belli bir mantıksal örgü içinde ortaya koymaya çabalar. Nihayetinde insan akli, mantıksal tutarlılık arz eden düşünme faaliyeti sonunda ortaya çıkan *kesin bilginin kaynağına doğru* yol alır (Tatar, 2016: 57-62). Kesin bilginin kaynağına doğru mantıksal ilerleyiş belli neden-sonuç ilişkileri içinde anlaşılmaya çalışılır. Fakat aklın bu deterministik yolculuğu nihayetinde hakikatin akli aştığı noktaya gelir ve dayanır; ki bu Gazali'ye göre aklın kendisini kriz içinde bulacağı bir sondur. Böylece Gazali, İslam düşünce tarihinin muhtemelen en büyük akıl eleştirmeni olarak tarih sahnesine çıkmaktadır.

İslami felsefe kurmada İbn Sina'dan daha başarılı bir isim varsa o da Gazali'dir. Çünkü Gazali, eski felsefelerin ve özellikle de Aristoculuğun zaman, mekan, cevher ve araz gibi bir çok temel deyimini aynı anlamda kullanmaya devam etmekle birlikte, Kur'an ve hadislere dayalı, dolayısıyla genel havasıyla İslam'ın ruhuna daha uygun bir felsefe yapmayı denemiştir. Felsefesi, Aristoculuğa tamamen zıttır. Genel hatları ile indeterminist, idealist ve konvansiyonalist bir yapıya sahiptir. Ne var ki Gazali bu konudaki fikirleri tam bir felsefi yapı teşkil edecek biçimde sistemleştirmeden genç yaşta vefat etmiştir (Bayrakdar, 2018: 153 ).

Gazali'nin indeterminizmi, onun Meşşaiyyunların akıl kavrayışlarına yönelik eleştirisinde bütünüyle açığa çıkmıştır. Gazali'ye göre, akli düşünme süreçleri ile bu süreçler sonunda ortaya çıkabilecek hakikat arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Meşşaiyyunlarda kesin bilginin evrensel ontolojik zeminini araştırma ve anlama faaliyeti olan metafizik, Gazali'de ancak gnosis'in (the deeper wisdom/ irfan) eşliğine kadar götüren bir araçtır. Nitekim hakikat mantıksal söylemlerle değil, yakini tecrübelerle açığa çıkar. Fakat Gazali, burada bir tür anlama sınırından bahsetmemektedir. Sadece o rasyonel düşünmenin metafizik alandaki sınırının insanın anlama kapasitesinin sınırı olarak ele alınması gerektiğini ve anlamanın daima, rasyonel düşünmeden fazla bir şey olduğunu anlatmaktadır (Tatar, 2016: 60-64).

Beşeri düşüncenin sınırlılığını, beşeri düşüncenin varlığın özünü asla kavrayamayacağını ifşa etmek için *mucize* kavramı, Gazali'nin düşünce dünyasında bir model soruya dönüştürülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber, *mucize* ile tarihin kemikleşmiş zümrelerine farklı bir varolma tarzını göstererek merkezi güçleri sarsan sosyal ve siyasi imalara sahiptir. *Mucize* merkez karşısında çevrenin uyanmasını, kendini ifşa etmesini ve merkezin otoritesinin kutsallaştırılması yerine onunla yeni bir ilişki biçimi ortaya koymayı simgeleyen bir kavram olarak yeni boyutlar kazanmıştır. Gazali'de *mucize* kavramını merkeze yerleştirerek, determinist varlık tasavvurunu reddetmiş, varlığın özünün beşeri anlamaya kapalı kalacağını göstermeye çalışmıştır. Çünkü *mucize*, zaman ve mekanın, varlık tecrübesinin nihai sınırını belirleyemeyeceğini ifşa eden, zaman ve mekan algılarımıza yönelik köklü bir eleştiridir. Böylece Gazali'nin düşüncesinde hakikat arayışı yavaş yavaş tasavvufi bir görünüme bürünür (Tatar, 2016: 71-75).

Gazali'nin hakikat arayışındaki tasavvufi fikirleri Meşşailikten İşrakiliğe geçişte bir ara alan olarak kabul edilebilir. Çünkü o felsefecilerin tutarsızlıklarını ortaya koyarken Meşşaiyyun'a ağır darbe indirmiş, aynı zamanda İşrakiliğin dayandığı temelleri de atmıştır. Gerçek bir Doğu felsefesinin ortaya konmasında önemli bir basamak olmuştur. Özgün bir Doğu felsefesi kurma girişiminin bütün İslam muhitindeki filozoflarda gözlenmesi, yaptıkları felsefenin eklektik yapısının olduğunun bilincinde olmalarına işaret etmektedir. Nitekim, İbn Tufeyl'in, İbn Rüşd'den Aristo'nun eserlerini tutarlı biçimde Arapçaya kazandırması isteği de onu İslam felsefesi kurma çabasının bir sonucudur.

İbn Tufeyl'in bugüne ulaşmış tek eseri olan yarı felsefi yarı bilimsel eseri *Hayy ibn Yakzân*'ın alt başlığına *el-Hikmetu'l-Maşrikiyye* adını verdiği halde tam ve sistemli bir İslam felsefesi kuramamıştır. Sühreverdi ise, İslam felsefesi kurmakta en çok çabalayan ve İslam felsefesini en çok sistemleştiren isimlerdendir. Fakat Sühreverdi'de de İslami öğretilerle birlikte İran dini Zerdüştlük ve Yeni Eflatunculuktan alınma fikirler yanyana yer almıştır (Bayrakdar, 2018: 154).

*İşrakiiyye*, işrak kelimesinden türetilmiştir; "ışığın ve güneşin doğması" anlamına gelir ve meşhur filozof Şahabeddin Sühreverdî el-Maktûl veya eş-Şehid'in (ö. 1191) kurduğu özel felsefenin adıdır. İşrakî felsefeyi kabul edenlere *İşrakiiyyûn* denmektedir. Hakikatin akılla değil, sezgi veya genel bir iç aydınlanmayla elde edileceği esasına

dayanan İşrakilik, genelde Aristoculuk, özelde Meşşailiğe, Gazali'den sonra ikinci bir aksülamel olarak doğmuştur (Bayrakdar, 2018: 145).

Aslında İşrakilik, Sühreverdi'den önce İbn Sina ve İbn Tufeyl gibi filozofların kurmayı denedikleri bir “Doğu hikmeti”, Doğu felsefesinin son aşamasıdır. İşrak kavramı ilk olarak Farabi'de ortaya atılmıştır. Farabi, yaptığı birçok felsefe çalışmasının aslında büyük ölçüde Yunan felsefesinin tanıtılmasına hasredilmiş bir felsefe tarihi çalışması olduğunun farkındaydı. Bu nedenle o gerçek manada bir İslam veya felsefe kurmanın gerekliliğine ileri yaşında inanmıştı. Bu fikri kendisinden sonra İbn Sina ve İbn Tufeyl işlemiştir. Bu konuda son çaba Sühreverdi'ye aittir. Fakat bu yine de tam manasıyla İslami felsefe değildir. Çünkü yapısıyla Eflatunculuk, Zerdüştlük, Gazali ve daha önceki sufilerin düşüncelerine bağlı ve hatta Meşşailikten esinlenerek meydana gelen eklektik bir felsefedir. Yine de İşrakilik, İslam felsefesi tarihinde, İslam'a has, gerçek manada tek ve biricik ekol olarak kabul edilebilir (Bayrakdar, 2018: 145).

Sühreverdi de dönemin dini liderleri ve onların yöneticiler üzerindeki etkisinden nasibini almıştır. Müslüman emiri Selahaddin Eyyübi'nin oğlu Melik Zahir'in himayesine giren Sühreverdi, fikirlerinin din alimleri tarafından tehlikeli görölmesi üzerine katledilmesi istenmiştir. Melik Zahir bunu kabul etmese de, Selahaddin Eyyübi üzerindeki baskılar netice vermiş ve Sühreverdi öldürölmüştür.

Sühreverdi'nin *Hikmet el-İşrak*'ında *İşrakî* hikmetin tabiatını ve onun kadîm doktrinlerle ilişkisini şöyle belirtir (aktaran Nasr, 2014: 480):

...bu kitap...kendine özgü bir metoda sahiptir. Malzemesinin tümü, düşünce ve akıl yürütmeye toplanmamıştır; kalbî sezgi, tefekkür ve zühdün de bunda büyük rolü vardır. Bizim sözlerimiz aklî istidlal, iç görüş ve tefekkürün ürünü olduğundan, şüpheçilerin şüphe ve iğvaları onları çürütemez... Felsefenin üstadı ilahî Platon da, Platon'dan önceki Hermes (İdris Peygamber) bilegelerin takip ettikleri yol aynıdo. Geçmişteki bilgiler, yığınların cehaleti yüzünden sözlerini gizli sembollerle ifade ettikleri için bunlara yöneltilen itirazlar, bu sözlerin gerçek niyetini değil, sadece zahirini ilgilendirir...

Yine Sühreverdi'nin İşrakî hikmeti öncelikle, Eş'ariliğin öğretilerinin en karakteristik özelliği olan ışık (nûr) hakkında bir bölümle başlar. İdrak üstü bir mahiyette olan ışık en bedihî (*aklın hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden doğruluğunu kabul ettiği önerme*) şey olduğu için, herhangi bir tanıma ihtiyaçı yoktur. Onun tabiatı kendisini bildirir. O varlıktır, yokluğu ise karanlık ve yokluktur. Tüm gerçeklik, ışık ve karanlığın derecelerinden oluşur. Sühreverdi, mutlak hakikati, sonsuz ve sınırsız ilahi

mahiyeti, nurların nuru olarak adlandırır. Tüm varlıklar Yüce Nûr'un aydınlatmalarıdır (Nasr, 2014: 491-2).

İşraki hikmet, hem metafiziksel, hem tarihsel olarak *istidlali* olmaktan çok, istidlali düşünce öncesi kadim düşünce şekli olan ve aydınlanmaya zühd ve arınma yoluyla ulaşmaya çalışan sezgisel düşünce anlamına gelir. Sühreverdi'nin ellerinde Platon ve Aristo felsefeleri, Zerdüş melekbilimi ve Hermetik fikirlerle birleşir ve tüm bunların tasavvuf içerisine yerleştirilidği yeni bir Hikmet ekolü haline gelir. Bu manada Sühreverdi'nin eserlerinde Kur'an, hadis ve sufilerin sözlerinden çokça yaptığı alıntılar sayesinde tüm fikirlerini İslam kalıbına dökmesi etkileyicidir. Bu birleştirme Şiilik üzerinde de büyük bir etkiye sahip olmuştur (Nasr, 2014: 483).

Modern dönemlerde İşrâkî düşünceyi ihya etme konusunda Henry Corbin'in (ö. 1978) çalışmaları önemli bir etkiye sahiptir. Ne var ki o Sühreverdi'yi eski Fars bilgeliğinin ihyacısı bir teosof olarak görmekte ve bu bakış açısı, Seyyid Hüseyin Nasr tarafından da aynı şekilde sürdürülmektedir (Cihan, 2018: 424). Nitekim felsefenin nazariye boyutu ile pratik boyutu arasında ilişkiye ve felsefi düşünce ile erdemli bir hayat sürme arasındaki ilişkiye yapılan vurgu, Sühreverdi'den sonra daha açık hale geldi ve bu durum sonrası İslam toplumunda, kişi sadece zihinsel kavramlar konusunda sofistike tartışmalar yapan biri olarak değil aynı zamanda teorik olarak bildiği hikmete uygun bir hayat yaşayan biri olarak görülmeye başlandı (Nasr, Leaman, 2011: 43).

Ez cümle, filozoflar, yaptıkları ontolojik ve epistemolojik tartışmalarla değişmez mahiyetler ve kanunlar peşinde olmuşlardır. Dolayısıyla varlık ve bilgide genel geçer kavramlarla, mahiyetlerle ve tabiat kanunlarıyla ilgilenmişlerdir. Bunun arkasında bizatihi kâim bir Akıldan sürekli yeniden doğan ve içindeki her olayın tüm mantıkî ihtimallerin birer örneğini teşkil ettiği bir alem fikri olmuştur. İnsanlık durumunu zaman zaman değiştirebilir, milletler yükselir, çöker, bilgili olur, cahilleşirdi; ama bunların içinde, özünde yeni olan hiçbir şey olamazdı. Kim ki asıl tabiatlarının gereği ahlakî ve entelektüel görevlerini tamamlarsa, öldükten sonra değişmezlik alemine konulmak için yeterli saflığa ulaşmış olurdu. Bilge olan kişi, tek tek bilim dallarının konusundan İlahi Aklın hüviyeti kadar, tüm varlığı bilip tefekkür etmekten sorumluydu (Hodgson, 1995a: 412). Dolayısıyla İslam muhitindeki felsefi faaliyet, her şeyin Allah'a nihai dönüşü ile

ilgilenir. İslam felsefesi, kadim dönemlerin zengin mirasını kullanmakla birlikte esasında Kutsal Metnin felsefi bir hermonotiğidir (Nasr, 2011: 60).

Gazali ve Eş'ari'den sonra İslam muhitinde fikrî gerileme ve çöküş başladığı (Hilmi, 2017: 100) yönünde yaygın bir kanaat olsa da o ortaya koyduğu tenkitlerle gerçek bir İslam felsefesinin kurulması yönünde itici bir güç olmuştur. Gazali sonrası felsefe faaliyetleri örneğin Molla Sadra (ö.1640) gibi filozoflar, kendilerini bir yere kadar İbn Sina ve diğer Müslüman Meşşai filozoflara nispet ederek nebevi akıl ve ilahi kelim ya da Kur'an'la bağlantılı olan ayrıntılı bir akıl teorisi geliştirme gayretinde olmuşlardır (Nasr, 2011: 53). Böylece Gazali özelinde Sünni kelamın hücumları karşısında, Bu filozoflar, felsefeyi savunmakla birlikte din hususunda birtakım hassas ve kritik noktalarda Sünni görüşleri kabul etmişlerdir. Böylece bir kısmı İbn Sina'nın tasavvufi temayüllerinden de esinlenerek felsefi sufilik düşüncesi ortaya koymuş, diğer bir kısım ise dini konularda kelama muhalif olan bir sistemden vazgeçerek, Sünni çerçevede faaliyet göstermişlerdir (Rahman, 2016: 198). Nitekim Suhreverdi'nin teosof oluşu, Fahreddin er-Razi'nin de kelamcı-filozof oluşu bu arayışların sonucunda ortaya çıkan iki önemli isimdir.

İslam muhitindeki gerilemenin sebeplerinden biri, Gazali'nin fikirleri değil, Gazali'nin fikirlerinin yanlış anlaşılmasıdır. Gazali'nin Aristo, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların bazı metafizik görüşlerine yönelttiği geniş çaplı ve sistematik tenkit ve hücum, kendisinden sonraki birçok kimse tarafından maksatlı veya onu anlamaksızın bizzat felsefeyi reddiye olarak görülmüş veya gösterilmiştir. Halbuki Gazali bir disiplin olarak felsefeyi reddetmemiştir, onun yaptığı sadece daha önceki filozofların birbirlerini bilimsel ve felsefi cihetten tenkidine bir de dini ciheti eklemesidir. Gazali'ye göre, hiçbir akli faaliyet dini cihetle çelişmemeliydi. O bu bağlamda filozofların şahsi görüşlerini hedef almıştır, felsefe disiplinini değil (Bayrakdar, 2018:159).

İslam muhitinde felsefe faaliyetlerinin durmasının bir diğer ve belki de gerçek nedeni ise, 13. Yüzyılın sonlarına doğru Selefî yorumların ön plana çıkmasıdır. 13. Yüzyıl İslam aleminin içeriden ve dışarıdan birliğini ve İslam dinini tehdit eden pek çok siyasi olayların vukua geldiği bir dönemdir. Doğu'dan Moğol istilası, Batı'dan Haçlı Seferleri ile İslam alemi büyük bir siyasal ve sosyal istikrarsızlık dönemi yaşamıştır. Abbasiler zayıflamış ve birçok devlet ile siyasal güç birlikleri ortaya çıkmıştır. Siyasi krizlerin

yaşandığı, birliğin bozulduğu zamanlarda her daim püriten yorumlarda artış gözlenmiştir. Nitekim Müslüman dünyada da bu dönemde Selefçilik hızla yükselişe geçmiştir. Bu çöküşün sebebini iman zayıflığı olarak gören ve nakli ilimlere dayanan Selefiyyun, akli ilimler sayılan felsefe, tasavvuf hatta müspet ilimlerle uğraşmayı bidat sayması ve bu düşünceyi giderek yaygınlaştırmasıyla, filozof ve bilimcilere düşmanlık artmıştır. Sühreverdî bu siyasi ve toplumsal atmosferin olduğu dönemde katledilmiş, İbn Rüşd ve İbnu'l-Arabi bu dönemde takibatlara uğramışlardır (Bayrakdar, 2018: 156-157).

Dolayısıyla denebilir ki Selefiyyun ile Filozoflar arasındaki gerilim, Gazali'nin hücumlarından daha etkili olmuştur. Bu dönem kelamın kendisi bile şüphe konusu olmuştur. İbn Teymiyye'nin eserlerinde vücud bulan Selefilik, hem filozoflara hem kelimcılara ağır tenkitlerde bulunmuştur. Mısır'daki meşhur el Ezher Üniversitesi'nde felsefe dersleri kaldırılmıştır (Rahman, 2016: 200). 19. Yüzyılla birlikte İslam modernistleri veya reformcuları olarak anılan Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi kimselerle Muhammed İkbâl, diğer meselelerle birlikte İslami felsefenin yeniden ihyası konusunu ele almışlardır (Bayrakdar, 2018: 154). Bunun için Cemaleddin Afgani ve öğrencisi Muhammed Abduh'un felsefeyi el Ezher müfredatına eklemesi ile Selefiyyun'un hücumlarına maruz kalmışlardır (Rahman, 2016: 200).

Kısaca İslam dünyasının içinde bulunduğu çöküntünün sebebi ne felsefe, ne bilime verilen değerdî. Asıl sebep, hiç şüphesiz İslam'ın ilk devirlerinden beri var olan, dinî, mezhebi görüş ayrılıkları, hükümdarlar arasındaki taht kavgaları, siyasi ve ideolojik bölünmelerdi (Bayrakdar, 2018: 157).

### **2.1.3. Tasavvuf**

Muhammed Abid el-Cabiri İslam'da siyasi alanın oluşması ile alakalı Hicri II. yüzyıla işaret ederken, siyasal alanın oluşması sırasında, Hz. Osman zamanındaki fitneye karışmayan ve Hz. Ali ve rakipleri arasındaki çatışmada tarafsız kalan bir gurptan bahsetmektedir. Bunlar, insanları çatışma zamanlarında eylemsizliğe çağırarak bir takım hadislere dayanarak tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. Bu tarafsız grup, siyasi çekişmelerin uzağında, siyasi ve dini sorunların tartışıldığı bir alanın zeminini hazırlamışlardır (El-Câbirî, 2001: 311-312). Bunlar içinden iki grup çıkmıştır; bir kısmı yargıçlar/fukaha ve kelimciler iken diğer grup ibadette dine daha şahsî bir temel kazandıran Müslümanlar olarak zahidler/sûfiler grubudur.

Her iki grup da bu çekişmelerin ve nihayetinde Emevî Saltanatı'nın yeni yöneticilerinin pek İslamî kabul etmedikleri tutumları ve *dünyevilikleri* karşısında sert tepkiler göstermişlerdir. Her ikisi de şeriatın uygulanmasını, yönetici sınıfın kendi arzu ve emellerinin devlet politikası haline getirmelerini terk etmelerini istemekteydiler (Rahman, 2016: 209). Fukahanın ve İslam hukukunun mahiyeti fıkıh başlığı altında ele alınacak olmakla birlikte sûfilerin, İslam'daki hukuki ve siyasal gelişmeler karşısında doğrudan doğruya bir tepki olarak ortaya çıktığını bilmemiz gerekmektedir (Rahman, 2016: 209-211). Bu durumda sûfileri diğer ilim erbabları içinde ayıran özelliklerini de bilmek gerekmektedir.

Ünlü tasavvuf yazarı Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 988)'a göre, din ilmi üç türdür. Kur'an ilmi, sünnet ilmi ve iman hakikatleri ilmidir. Bu üç ilim, bu üç grup arasında dönüp dolaşır. Bu üç ilim Allah'ın ayetlerinden, Râsulü'nün sünnetlerinden ve velî kullarının kalplerine düşen hikmetlerden oluşur. Bunun da aslı, Cibril'in Peygamberimiz'e "İslam'ı, imanı ve ihsanı sorduğu" Cibril Hadisi'dir. İlim amele yakındır, amel de ihlase (Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmek). İslam zahirdir, iman zahir ve batındır. İhsan ise zahirin de batının da hakikatidir. Dinin usul, fûru, hakayık, zahiri ve batını hududu gibi konularla ilgili bir müşkili olan kimselerin bu üç gruba; muhaddis, fakih ve sufilere başvurması gerekmektedir (Tûsî, 2016: 8-9).

Serrâc'ın ihsana dayalı dini tecrübe etmiş kimseler olarak tasvir ettiği sufilerin ilmî faaliyetleri, tasavvuftur. Daha önce de belirtildiği üzere, tasavvuf, İslâm düşünce geleneğinde riyâzet (nefis terbiyesi) ve nefisle yapılan mücâhede neticesinde, elde edilen olgunluk ve bu olgunluğa ulaşma yollarıdır. Bu yolda, merkeze Kur'an ve Hz Peygamber'in ahlâkını yerleştiren ve bunu yaşamayı amaç edinen tasavvuf geleneği, İslam düşüncesi içinde ahlakî hükümlerle ilgilenmiştir. Bu manada İslam tasavvufunun en temel iddialarından birisi, Kur'an'ın gerçek anlamının onun fiili metin haline geldiği zaman ortaya çıkacağı ile ilgilidir. Sufilerin "bal hakkında gerçek bilgi, balı tattığımız zaman ortaya çıkar" şeklindeki sözleri Kur'an'ın fiili metnine işaret eder. Bu açıdan tasavvuf İslam düşüncesini sürekli olarak düşünce alanından eylem alanına geçmeye çağırmıştır (Tatar, 2016: 48).

Öte yandan tasavvuf ahlakî hükümlerin belirlenmesine yönelik belli bir metafizik anlayış ortaya koyma gayretinde de olarak sadece tecrübî bir yolu benimsememiştir.



Bunun için diğerk İslami nazarf mirası yeniden yorumlamış ve Tanrı-alem, varlık, akıl-vahiy gibi meselelere yeni yorumlar getirmişlerdir (Demirli, 2012: 13). İbnü'l Arabî'nin (ö.1240) fikirlerindeki vahdet-i vücud yorumuyla zirveye ulaşan tasavvuf, Miladî 13. Yüzyıldan sonra tasavvuf düşüncesini değişik usul ve seyru sülük esaslarıyla insanlara aktaran tarikatlerin doğmasıyla, tasavvufî terbiye/ perspektif geniş bir alana yayılmıştır (Kara M., 2016: 16)

Vahdet-i vücûd, varlığı zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayıran filozofların görüşlerine karşı ortaya çıkan bir varlık düşüncesidir. Vahdet-i vücûd, filozoflarla kelâmcıların varlık ve yaratılışla ilgili görüşlerine karşı geliştirilen bir varlık ve yaratılış görüşüne ve buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bilgi teorisidir (<https://124.im/lrJ>, 22.11.2021). Buna göre, her ne şekil ve tecelli ile tasavvur edilirse edilsin; vücudun (varlığın) mahiyet bakımından bir ve aynı şeyden ibaret olduğu, renk ve şekillerin o bir şeyin tecelli, tezahür ve safhalarından başka bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim Hadîd Suresi 3. Ayette belirtildiği üzere, “*O, evvel (ilk) ve âhir (son), zâhir (dışta görünen) ve bâtındır (içte görünen). O her şeyi bilir.*” Demek ki varlık şekillerinden, bu ayetin kapsama alanı dışında kalabilecek bir şey tasavvur edilemez. Mamafih, mutasavvıflara göre bu ayetteki dört sıfat, her tasavvuru kendinde topladığından şekilleri ve renkleri bir tek varlığın görünümleri saymak zaruridir (Hilmi, 2009: 403).

Bu perspektiften hareketle, tasavvufta Allah, Allah insan ilişkisi, alemin Hakk'ın tecellisi olması, her insanın Hakk'ın suretinde yaratılması gibi yaklaşımlar geliştirilmiştir. Burada halk, Hakk'ın tecelligâhıdır (Demirli, 2012: 18).

Öte yandan, tasavvuf içinde Kur'an'da yer alan ve ahlaki bir duygu olarak üzerinde durulan tevekkül kavramının yerleşmesi, bazı çevrelerce bu dünyayı reddetme biçiminde yorumlanmıştır (Rahman, 2016: 209). Dünyaya karşı bu olumsuz tutumun uç örnekleri ise tasavvuf ehline yöneltilen en önemli eleştirilerin başında gelmiştir. İslam toplumunda dünya hayatını ve zevklerini terkeden bir tür ruhbanlığı çağrıştıran bu uç örnekler, ahlaki idealin gerçekçi bir şekilde toplum hayatında uygulanmasına yönelik Kur'anî çerçevenin dışına çıkmakla (Rahman, 2016: 215) suçlanmıştır. Bu uç örneklerin yayıldığı İslam muhitinde, Sünni İslam'ı temsil eden bazı büyük âlimler bu duruma el atmışlardır.

Bunların arasında akla gelen ilk büyük isim Hâris Muhasibi(ö.857)'dir (Rahman, 2016: 216).

Muhasibi, başlangıçta akli bir metot olarak kullanan kelamcı ve fıkhîta Şafîî idi. Hayatının büyük bir bölümünü her birinin kendini kurtuluşu kendi tekellerinde olduğunu iddia eden fırkalara ve alt fırkalara bölünmüş ümmetin içinde hak olanı bulmakla geçirdi. Hakikati bilme ve takip etme iddiasındaki her türlü insanla görüştü ve bu yolculuk onu muhasebe yapmaya (kendisine Muhasibi adının verilmesinin nedeni budur) ve riyazet ve ahlakî dönüşüme sevk etti. Onun bu tasavvufî dönüşümü akli yaklaşımının izlerini taşımaya devam etti (Dar, 2014: 434-435).

Muhasibi'nin düşüncesinin özünü dünya hayatını reddetmek değil ihlası elde etmek için sürekli çaba harcamak, özellikle gurur, kibir ve kendi kendini aldatmak karşısında devamlı bir nefis muhasebesinde bulunmak teşkil etmektedir (Rahman, 2016: 216). Muhasibi'nin kelamdan sûfilîğe dönüş yolculuğu kendinden bir buçuk asır sonra gelen Gazali için bir örnek teşkil etmiştir. Nitekim Muhasibi'nin hayatının seyrini değiştiren hadiseleri kaleme aldığı *Vesâyâ* isimli eseri, Gazali'nin *El-Munkız*'ı için bir prototip oluşturmuştur (Dar, 2014: 435) .

Muhasibi'den bir buçuk asır sonra gelen Gazali de Muhasibi gibi bir tecrübe yaşamış ve bu tecrübenin nihayetinde tasavvufa ulaşmıştır. Öncelikle Gazali kendi döneminde, hak ve hakikati arayanları dört grupta toplamıştır. Bunlar re'y ve istidlal sahipleri olduklarını iddia eden kelam alimleri, hakikatleri *masum imamdan* öğrenen Batıniler, mantık ve burhan sahibi olduklarını iddia eden filozoflar ve müşahede ve mükâşefe yoluyla hakikate ulaşılacağını söyleyen sûfiler (Kara M., 2016: 21). Gazali, *El-Munkız*'da, sair ilimleri tetkik ettikten sonra, neden sufilerin yolunu seçtiğini anlatmıştır. *El Munkız*'da Gazali şöyle demektedir (Gazali, 2016: 129-130):

Ben, kesin olarak şunu öğrendim, tarikat veya tasavvuf erbabı hâl ehlidirler, kal (laf) ehli değiller. Onlar bizzat olayı yaşayanlar olup, işin gevezeliğinde olanlar değillerdir. Kaldı ki ben, bu konuya dair ilim yoluyla öğreneceklerimi öğrendim. Geride kalan bir şey var. O da duymakla ve öğrenmekle kazanılamayacak, öğrenilemeyecek, ancak yaşamak ve o yola girmekle öğrenilebilecek bir çare vardır. Esasen ben, önceki bilgilerime ve edindiğim tahsile dayanarak, kendi alanımda öğrenilmesi gereken şeriat ve akilla ilgili ilimleri ve bunlarla ilgili gidilecek ve başvurulacak yolları araştırmaları ve incelemelerim sonucunda iyice öğrenmişim. Bu bilgilere dayanarak kesin manada Allah'a imanın, nübüvvet ve ahirete inanmanın ne olduklarını öğrenmişim. Söz konusu olan bu üç iman esası, Allah'a, peygamberliğe ve ahiret gününe iman gerçeği, imanın ne olduğu konusu, içimde iyice perçinleşmiş bir haldeydi. Ancak bu perçinleşme olayı, belli bir delile dayanmamaktaydı. Aksine bunlar bende birtakım nedenlere, ipuçlarına ve deneyimlere dayanmakta idi. Fakat bunların da belli bir kural ve disiplin altında ele alınması da

sözkonusu değildi. Sonunda anladım ki, ahiret saadetini bulabilmem sadece Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda hareket etmek suretiyle takva ile, nefsi de heva ve hevesinden uzak tutmakla kazanılabilir. Her şeyin başı, kalbin dünya ile olan bağlarını, aldatıcı olan bu düzenden koparmaktır. Ebedi olan yurda, ahiret yurduna dönüşü sağlamaktır. Var gücümüzle yüce Allah'a yönelmekle. Bu da ancak makamdan, mevkiden, mal ve servetten uzak durmak ve kişiyi meşgul edebilecek olan tüm dünya meşgalelerinden kaçmakla kazanılır.

Kısaca tasavvufa dair bilmemiz gereken şey uç örneklerini bir kenara bırakırsak; tasavvufun insan merkezli bir yaklaşıma sahip olduğudur. Onun konusu insan ve ahlak. İslam'da insan yetiştirmede temel perspektif Kur'an ve Sünnet üzerine inşa edilmelidir. Tasavvuf ise Kur'an ve Sünnet'i yaşama yoludur ve bunun nihayetinde ortaya çıkan İslam ahlakıdır (Bozkale, 2014: 207).

#### **2.1.4. Fıkıh**

İslam düşüncesi, Kur'an vahyinin tarihsel koşullar içinde dil, davranış, sanat, hukuk, siyaset, bilim ve felsefe gibi farklı düzeylerde aldığı somut görünümüdür. Fakat bu, vahyin, tarihsel şartlar tarafından belirlendiği şekilde algılanmamalıdır. Nitekim Kur'an'ın anlam alanı asla belli bir tarihsel dönem içinde olan bitenin olağan (gündelik, bilimsel, siyasi, felsefi veya edebi) bir tasviri değildir. Onun yaptığı şey, tarihe yeni düşünme, anlama, inanma ve varolma imkanlarını sunmaktır. Bu imkanların üzerinde yükselen İslam düşüncesi ise, kendi varlığını Kur'an'daki kelimeler ile anlamlar arasındaki nisbi ayrıma dayanan yorum geleneğine borçludur (Tatar, 2016: 35-44).

Yorum geleneği İslam düşüncesinin teşekkülünde hayati öneme sahip olmakla birlikte İslam düşüncesinin dinamizminin asli unsurudur. Dolayısıyla, İslam düşüncesi belli bir zaman ve mekanda gerçekleşmiş, sonlanmış ve yorumlanmış bir şey değildir. Çünkü İslam, düşünce yolculuğunun bir nihyeti değil bidayetidir. O düşünce yolculuğunda pergelin sabit ucu, düşünce yolculuğunun doğruluğunun an be an sağlamanın yapılabildiği temel referans noktasıdır. Buradan yola çıkarak, İslam düşüncesi, sadece bir hakikat arayışını değil, hakikat yorumlarına dayalı parametrelere göre, insandan devlete her alanı dizayn etmeyi de hedeflemektedir (Tatar, 2016: 23).

İslam muhitinde, yoruma imkan veren vahye dayalı gerçekleşen düşünce faaliyetlerinin ortak adı hicri II. yüzyıla kadar *fıkıhtır*. Bu tarihten itibaren, fıkıh, dinin inanç ve ahlâk boyutunu müstakil disiplinlere bırakıp sadece amel boyutunu konu edinen bir ilim olarak yoluna devam etmiştir (Aybakan, 2006: 6). Fakat İslam'da hukuk, ahlak, akide ve ibadetin birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmadığını bilmemiz gerekir (Beşer,

2016: 105). Bu manada, kelim ve fıkıh, akide ve amel birbirinden ayrılmamış, birbirlerinden neşet ettikleri bir etkileşim içinde olmuşlardır. Örneğin, İslam'da bir hukuk ekolü kurucusu olarak kabul edilen Ebu Hanife'nin inanç alanındaki yazıları, İmam Matüridi'nin Maturidilik olarak bilinen Kelam ekolünün temelini teşkil etmiştir (Demir, 2021: 14). Nitekim bu manada Eş'arîler Şafîî fakihlerle (İslam hukukçuları), Mâturidîler (ve Mu'tezilîler) Hanefilerle ilişkili olmuşlardır (Hodgson, 1995a: 411).

İtikadın ve amelin baştaki birlikteliği Ebu Hanife'nin fıkıh tanımında açık bir biçimde görülmektedir. Ebu Hanife'ye göre fıkıh: "Kişinin (ebedi mutluluk yönünden) leh/yararına ve aleyhine/zararına olan şeyleri bilmesidir" (Kılavuz, 2007: 393). Yaşadığı dönemde fıkıh ilminin, hem itikadî, hem amelî hem de ahlakî konuları içine alması sebebiyle Ebu Hanife böyle kapsamlı bir tanım yapmıştır. Nitekim, Ebu Hanife, itikadî konulardan bahseden fıkıh şubesine de "el-Fıküh'l-ekber (en büyük fıkıh)" adını vermiştir. Sonraki dönemde fıkıh-ı ekber adı *usulü'd-dîn* ve *kelam* ilmi karşılığı olarak kullanılmıştır (Kılavuz, 2007: 393). Akide ile fıkıh arasındaki bu sıkı bağ hicri II. yüzyılla birlikte yerini müstakil disiplinlere bırakmıştır. Hem fıkıh hem kelam kendi yöntemlerini haiz olmuştur. Bunun en önemli sebebi, hicri II. yüzyılla birlikte, İslam coğrafyasında hızla kurulan yeni şehirlerle birlikte toplumsal alanın ortaya çıkmasıyla cemaatin cemiyete dönüşmesidir. Yine bu dönemde İbn Haldun'un medeni hayat ve yazılı kültür arasındaki ilişkiye atıfla, cemaatten cemiyete geçişle birlikte sözlü olandan yazılı olana geçiş yaşanmıştır (Demir, 2021: 31).

Üretim ve sosyal hayatın değişmesi ile kurumlar, davranışlar ve nihayetinde siyasal örgütlenmenin de değişmesi ile birlikte; toplumsal değişimi yönetme ihtiyacının ilk hissedildiği alan hukuk olmuştur. Dolayısıyla fıkıh da Müslüman toplumların ilk siyasi, sosyal ve hukuki çözüm araçlarını oluşturmuştur. Fıkıh, Müslümanların nasıl ibadet edeceklerinden nasıl ticaret yapacaklarına, topraktan alınacak vergilere kadar karşılaştıkları yeni sorunları çözecek bir ilimdir. Ebu Hanife de İslam toplumunun ilk kanun, yasa düzenleyicisi diğer bir deyişle yasama doktrinini oluşturan alimidir (Demir, 2021: 33). Kısaca denebilir ki, cemiyeti nizamlayan ve devlet müeyyidesine dayanan kaideler bütününe inceleme ve araştırma konusu yapan hukuk ilmi, İslamî ilimler içinde fıkıh çerçevesinde ele alınmıştır (Karaman, 2016: 21-22).

Bir akideye bağlanmak, sadece içsel bir yönelişi değil, toplumsal bir sözleşmeyi de ifade etmektedir. Bunun için bu akide, sadece kişiyi değil, toplumu da inşa eder; kişinin bağlı olacağı kuralları ve toplumun da bağlanacağı ilkeleri ortaya koyar (Demir, 2021: 62). Fıkıh, bu ilkelerin İslam hukuku olarak ortaya konması ilmidir (Zeydan, 2017: 99). Fıkıhtaki tartışmalar da bireysel ve toplumsal seviyede hakların ve yükümlülüklerin sınırlarının belirlenmesini amaçlamıştır (Türker, 2018: 79). Buradan hareketle fıkıh istidlal yoluyla ameli hukuk hükümlerini bilmektir (Zeydan, 2017: 100).

İslam'da hukuk hükümlerini bilmek, modern devletin ve hukukun kontrol ve disiplininden farklıdır. Müslüman düşüncede hukukun amacı, kişinin ilk önce kendisiyle, sonra ise toplum içinde ve toplum ile huzur içinde yaşamasını temin etmektir. Bunu yaparken, bireyin modern devletin etki ve ilgi alanı dışında kalan alanlarında da İslam hukukunun ilgilendiği ve muhatap kabul ettiği meseleler vardır. İslam hukuku, hukuk ve ahlakı meczeder ve bütün fiilleri şer'î olarak niteler. Bu fiilleri de beş norma göre tasnif eder. Bunlar; haram, vacip, müstehab, mubah ve mekruhtur. Haram ve vacip kategoriye giren fiiller cezaya müstehak iken, müstehab, mubah ve mekruh alanına giren fiiller cezayı gerektirmez. Bir fakihin yapması gereken, karşılaşılan bir eylemin hangi kategoriye ait olduğunu belirlemektir (Hallaq, 2021: 44).

Fakihlerin, bir fiilin hangi kategoriye girdiğine dair İslam hukukunda dayandığı en temel ilke Al-i İmran suresi 104. ayettir: “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”. Bu ayet gereği, bir fiilin mahiyetini belirlemede bir ucunu *ma'rufun*(Allah'ın ve insanların nazarında iyi olanı) diğer ucunu *münkerin* (Allah'ın ve insanların nazarında kötü olanın) oluşturduğu davranışlar hiyerarşisindeki yeri tespit edilir (Hamidullah, 2014: 524). Fakihlerin bu süreçte takip ettikleri belli başlı yöntemler vardır.

İslami hukuk ilkelerinin ortaya konmasında/ hüküm verilmesinde fıkıh, belli aşamalardan oluşan bir metoda sahiptir. Buna göre fıkıhta, bir meseleye dair hüküm vermek için öncelikle Kur'an'a ve onun canlı tercümanı olan Hz. Peygamber'in yorumlarına başvurur. Bu iki kaynakta açık hüküm bulamayınca da yine Hz. Peygamber'in Yemen'e vali olarak gönderdiği Muaz'a öğrettiği gibi<sup>31</sup> kendi içtihatları ile

---

<sup>31</sup> Muaz bin Cebel'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, kendisini Yemen'e vali olarak gönderirken; “Bir olayla karşılaşırsan nasıl hükmedeceksin” diye sormuş, o da; , “Allah'ın kitabı ile” demiştir.

çözümler aramaya koyulur. Bu hususta daha çok aralarında ortak benzerlikler bulunan iki şeyden birini diğerine hamletmekten ibaret olan basit kıyas metodunu kullanırlar (Karlığa, 1992: 23).

İslam düşüncesinde Ehli Re'y ve Ehli Hadis arasındaki ayrılık da dini hüküm verilirken istidlale dayalı kıyas metoduna olan yaklaşımdan kaynaklanır. Ehli Re'y her konunun Kur'an ve sünnette açıklanmasının bulunmayacağını, bazı hususların akıl yolu ile örf'e dayanılarak açıklanabileceğini bildirirken (Karlığa, 1992: 23), Ehli Hadis bu metoda karşı çıkmıştır. Bundan dolayı Ebu Hanife'nin fıkıh ilmi ve metodu, nassa, nakle, rivayete zahiri anlamları ile bağlı ve akli istidlal yolunu bid'at kabul eden Ehli Hadis (Selefiyyûn, Ashabu'l-Hadis) tarafından tepkilerle karşılaşmıştır.

Bu manada fakihler kabaca iki gruba ayrılmıştır. Ehli Hadis Hicaz'da yetişen fakihlerden oluşmaktaydı. Ebu Hanife'nin yolundan giden Ehli Re'y fakihleri de Irak'ta yetişmekteydi. Hicaz'ın İslam'ın merkezi, Irak'ın sonradan fethedilmiş bir bölge olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, yeni bir coğrafya ve kültür olarak Irak'ta böyle bir ihtiyacın hasıl olması olağandır. Yine İslam'ın ortaya çıktığı bölge olarak Hicaz'da, Irak'ta ortaya çıkan bu yeni usule karşı çıkılması da mümkündür (Atar, 2016: 451). Her iki kolun kendince haklı gerekçeleri olmakla birlikte genel kanaat, Ehli Hadis'in yoruma kapalı (re'ye kapalı) din anlayışları karşısında Ehli Re'y'in, dini nasları yorumlarken akli istidlallere başvuran yöntemi temsil etmesidir (Demir, 2021: 44). Ebu Hanife'nin doktrinlerinin Ehli Hadis tarafından tekfir edilmesine karşılık, bu doktrin yeni Müslüman coğrafyada ciddi bir karşılık bulmuş; fetihlerle ele geçirilen coğrafyalarda kalpler Ebu Hanife ve öğrencilerinin dini söylemi ile fethedilmiştir (Demir, 2021: 38).

Ehl-i Re'y'in İslam hukukunda hüküm vermede, insanın lehine ve aleyhine olan şeye karar vermede takip ettiği metotta başvurduğu aslî kaynaklar veya deliller vardır. Bunlardan aslî kaynaklar, Kur'an ve Sünnet iken; bu hükümlerde aslî kaynaklara başvurulduktan sonra takip edilen deliller *icma* ve *kıyastır* (Zeydan, 2017: 246-247).

Kur'an'ı Kerim, İslam ahkâmında birinci kaynaktır. O'nun bütün insanlar için delil oluşunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf bulunmaz (Zeydan, 2017:248). Çünkü o hiçbir

---

Peygamber, "Ya kitapta bulamazsan?" deyince Muaz; "Allah'ın Peygamberinin sünneti ile" diye cevap vermiştir. Peygamber; "Allah'ın Peygamber'inin sünnetinde de bulamazsan?" buyurmuş, o da; "reyimle içtihad yaparım" cevabını verince, Hz. Peygamber Muaz'a "Resul'ünün elçisini, Resul'ünün hoşnut olduğu şeyde muvaffak kılan Allah'a hamdedirim" diye buyurdular (Nevevî, 2013a: 180-181).

eksiltme veya ekleme yapılmaksızın, ayetin işaret ettiği üzere Allah'ın himayesinde günümüze kadar gelmiştir: “Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.” (Hicr/9).

Sünnet, kelimesi lügatte, yol, kanun, âdet olarak geçmektedir. Kur'an'ı Kerim'de *Sünnetullah* kelimesinin geçtiği ayetin meali şu şekildedir: “Bu, Allah'ın daha önce gelip geçenler hakkında koyduğu kanundur; Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamayacaksınız.”(Ahzab/62). Dini hükümde kullanılan Sünnet kelimesi ise, Kur'an haricinde Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve tasviptir (Karaman, 2016: 108). Sünnet, kitabın tanıklık ettiğine tanıklık eder. Onun doğru saydığını doğru sayar. Kitap'ı açıklar, kapalı olan yönünü açıklığa kavuşturur. Kesin olarak belirlenmeyi belirler, kesin olanı destekleyip doğrular. Kitap'ta bulunmayan bir hükmü doğrudan kendisi açıklar. Kısaca sünnetin iki işi vardır; Kitap'ı açıklamak ve bir takım dini hükümler koymak (İzmirli, 2013: 30)

İslam hukukunun Sünnet'in güvenilir ve tamamlayıcı bir kaynak olduğuna dair, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e yönelik pek çok delil vardır: “Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.” (Necm/3-4). “De ki: “Allah'a ve resule itaat edin.” Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez.” (Ali İmran/32). “Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur.” (Nisa/ 80). “Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.” (Haşır/ 7). “Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.” (Nisa/65).

Şer'i hükümde bir diğer delil *icmadır*. İcmanın sözlük anlamı, bir hususta fikir birliği etmektir. Bir hususta ittifak etmek anlamında olan icma Yusuf suresi 15. Ayette de geçmektedir. “Onu götürüp (kör) kuyunun dibine bırakmaya ittifakla karar verince bunu yaptılar.” Burada ittifakla karar verme manasında icma fiili kullanılmıştır. Bir fıkıh terimi olarak *icma*, Hz. Peygamber'in ümmetinden olan müçtehitlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra herhangi bir devirde, şer'i hüküm hakkında ittifak etmeleridir (<https://124.im/adytSz>, Erişim: 16.08.2022).

İcmanın bir delil olarak kullanılması, Hz. Peygamber'den nakledilen birçok hadiste zikredildiği üzere, İslam ümmetinin hatada birleşmeyeceğine dair olan inançtır. Yine Hz. Peygamber'in " Mü'minlerin iyi buldukları şey Allah yanında da iyidir" hadisi de icmanın önemini ortaya koyar. Kur'an'da da İslam ümmetinin vasıfları icmanın bir delil olarak kabul edileceğine işaretler. Çünkü "Sizler insanlar için zahire çıkarılmış hayırlı ümmetsiniz. İyi işi emredersiniz, kötü işten nehyedersiniz; Allah'a da inanırsınız..." (Ali İmran/ 110), ve "Sizi insanlara şahit ve örnek olasınız diye tam ortada (vasat) bir ümmet kıldık" (Bakara/ 143) ayetlerince İslam ümmeti icmaya yetkin kılınmıştır (İzmirli, 2013: 38).

Müçtehitlerin icmada bulunduğu meselelere müçtehit olmayanlar uymakla mesuldür (Zeydan, 2017: 263). Bu mesuliyet Nisa 59. Ayetin tefsirine istinad edilmektedir. Bu ayetin mealinde "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan **ülü'l-emre** de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir." denmektedir. Burada ülü'l-emr yöneticiler ve alimler olarak tefsir edilebilmektedir. Lakin, yöneticiler de –bilmedikleri konuları– bilenlere sormakla yükümlüdürler. Bu açıdan bakıldığında birinci derecede ülü'l-emr "âlimlerdir", ikinci derecede ülü'l-emr ise "yöneticiler, âmirler ve kumanda mevkiinde olanlar"dır (<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/552/59-ayet-tefsiri>, 18.11.2021). Yöneticilerin ülü'l-emr'e itaat etmesi, İslam muhitinde İslam hukukunun siyaset otoritesi haricinde, ayrı bir otorite olarak doğmasına imkan vermiş ve siyasetin meşruiyet kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Daha sonra detaylı bir biçimde ele alınacak olan bu durum 19. Yüzyıla kadar devam etmiştir.

Kıyas, illet birliği sebebiyle, nasların getirdiği bir hükmü, nassın temas etmediği bir meseleye de intikal ettirmektir. İlet ise herhangi bir mevzu ve meselede şer'î hükme dayanak teşkil eden vasfa denmektedir (Karaman, 2016: 114). Kur'an da hem kıyaslar yaparak hem de akıl sahiplerini benzer vak'alardan ibret almaya, sebep-sonuç bağlantısına dikkat etmeye davet etmek suretiyle kıyas metoduna ışık tutmuştur (Karaman, 2016: 114). Kıyas yoluna başvurmak için, bir meselenin Kur'an'da, Sünnet'te, icmada hükmünün verilmemiş olması gerekmektedir. Böylece hükmü bulunan bir illeti, hükmü bulunmayan başka bir illete eşitleyerek hüküm verilir (Şâban, 2017: 165).



Yukarıda bahsedilen deliller ve kaynaklar, İslam'da hukuki hükmün ne olacağı ile alakalı en iyi tahmine ulaşmak için kullandığı aklî muhakeme süreci olan *icthâh* aygıtlarını oluşturmaktadır. Anlamları kesin, açık ve belli olan muhkem ayetler ve hadisler dışında, fikhın geriye kalanı *icthâh* ürünüdür<sup>32</sup>. Fikhın *icthâh*da konu olan bu kısmı, kesin ve bundan dolayı *icthâh*da müsait olmayan muhkem hükümlerden farklı olarak hem lafzî hem de hukukî istidlale konu olduğundan, *icthâh* bir yorum ve ihtimal alanıdır (Hallaq, 2021: 55) ve akli bir faaliyettir.

*İcthâh*ın akli bir faaliyet olması, mesele ile nassın doğru bir ilişkisinin kurulmasında bir hassasiyet ortaya çıkarmaktadır. *İcthâh* yapılan hükmün mer'ileşmesi, onu alelade bir akli faaliyet olmaktan çıkarmaktadır. Yapılan *icthâh*ın tahrif edici bir ameliye olup olmadığı konusunda bir endişeye mahal bırakılmamalıdır. Çünkü *icthâh* yapılmış bir alanda ortaya çıkan hükmün mer'ileşmesi ile sadece bireysel hak ve yükümlülükler tayin edilmez aynı zamanda özgürlüklerin ne dereceye kadar kısıtlanacağı da belirlenmiş olur (Türker, 2018: 79). Dolayısıyla *icthâh* faaliyetinde başrolü oynayacak akıl herhangi bir akıl değil, *İslami akıl* olmalıdır (Kotan, 2008: 89).

İslami akıl kavramı, müçtehidin vasıflarını belirlemeyi gerekli kılmaktadır. Müçtehidin vasıfları şunlar olmalıdır (İzmirli, 2013: 35):

Fikhın hükümlerinin bilinmesiyle ilgili ayetlerin ve hadislerin dilbilgisi ve dindeki anlamlarını; Kitap ve sünnette ortak olan genel ve özel, açık ve kapalı, örtülü ve zor olan; gerçek ve mecaz, ibare ve işaretle alakalı bulunan şeylerin bölümlerini; Hz. Peygamber'in Sünnet'inin metinlerini, manayı gösteren nazımlarını, senetlerini, yani tevatür, meşhur ve âhad olma şekillerinden biriyle bize ulaşma yollarını; bunlardan nasih ve mensuh olanları; icma edilen konuları; kıyas yollarını/çeşitlerini fikh usulünde şartlarıyla belirlenen ölçüde bilmek.

<sup>32</sup> Kur'an'ı Kerim'de ayetlerin muhkem ve müteşabih şeklindeki tasnifi Ali İmran suresi 7. Ayette şöyle belirtilmiştir: “Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşabihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşabihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar.” (Ali İmran/7). Bu ayet ışığında fukaha (bazen mütekellimler) En'am suresi 38. Ayete (“Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”) de nispetle Kur'an'dan istidlal yolu ile hüküm çıkarmışlardır. Buna yönelik Büyük Mu'tezile kelimcilerinden (kimilerine göre Eş'ari kelimcilerindendir) Kadı Abdülcebbar (ö. 1025), muhkem ve müteşabih konusunda şunları demektedir (Taşçı, 2016: 395): “Muhkem, zahiriyle manası sağlamaştırılmış/zahirinden anlamı açık olarak anlaşılabilen; müteşabih ise zahirinden manası tam olarak anlaşılmayan, bundan dolayı da anlaşılması için herhangi bir delile ihtiyaç duyulan ayetlere denir. Bu delil de ya müteşabih durumdaki aynı ayette ya aynı suredeki başka bir ayette ya Kur'an'ın başka suresindeki bir ayette ya da Hz. Peygamber'in sünnetinde, veya ümmetin icmasındaki aklî ya da sem'î(vahiy) bir delildir. İşte kendisiyle müteşabihi bilebildiğimiz bu delili muhkem olana taşırız/hamlederiz.

Müçtehitler, hüküm ortaya koyarken dayandıkları deliller ve metotlarla tümel kaideler keşfetmeye yönelmişlerdir. Bu manada Ehli Hadis, olan olaylar üzerinden içtihat yapıp hüküm verirken, Ehli Re'y tümel kaidelerin keşfi için mevcut olmayan meseleler hakkında da hüküm vermişlerdir (Atar, 2016: 452). Fakat tümel kaidelere ulaşmak bu anlamda sorunsuz olmamıştır (Türker, 2018: 78). İslam hukukunda hüküm vermenin dakik olabilmesi en ince detaylarına kadar meselelerin incelenmesini gerektirmektedir. Bu durumda asli deliller olan Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas haricinde bir de fer'i delillere başvurulabilmektedir. Bunlar; istihsan, istihsab, ıstıslah, örf ve adet, sahabi kavli, seddi-zerayi, geçmiş şeraitler olarak sıralanmaktadır. Örneğin, istihsan söz konusu olduğunda kıyasın sonuçlarından vazgeçilebilmektedir. Çünkü istihsan söz konusu ise, müçtehidin bir mesele hakkında verilen hükümden vazgeçmesini gerektiren güçlü bir delili var demektir ve o hükmü bırakıp aksine bir hüküm verebilmektedir (Atar, 2016: 110).

Kur'an ve Sünnet'ten neş'et eden İslam hukukunun geliştirilmesi uzman ve fakihlerin işi olmuştur. Böylece Müslümanlar yaşamayı, yönetimden daima bağımsız tutabilmişlerdir. İslam muhitinde yasamanın siyasetten ayrı olması, yasama alanında bir tekelleşmenin önüne geçmiştir. Nitekim zıt görüşlere ve alternatif çözümlere imkan veren fıkhi hüküm özgürlüğü neticesinde, farklı fıkıh mezheplerinin doğup gelişmesini sağlamıştır (Hamidullah, 2014: 546). Fıkhî mezhepler, bağımsızlıklarının sağlandığı çoğulcu ortamda, Müslüman yöneticiler ile halk arasındaki köprü vazifesini görmüşler ve yöneticilerin dokunamadıkları boşlukları doldurmuşlardır. Hukuk otoritesi olarak, siyasetin meşruiyet ihtiyacını karşılamışlardır (Hallaq, 2021: 69).

Fıkıhta mezhepleşme hukuki çoğulculuğun hakim olduğu bir ortamda, cemiyetleşmenin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Hicri IV. Yüzyılla birlikte herhangi bir mezhebe müntesip olmayan Müslüman birey nerdeyse kalmamıştır. Kanunlaştırma çalışmalarının hızla arttığı İslam toplumlarında fıkhî mezhepler de hızla kurumsallaşmıştır (Demir, 2021: 35). Ebu Hanife'yi İmam Malik, İmam Şafî, en son en geç ekolleşen İmam Ahmed b. Hanbel takip etmiştir (Demir, 2021: 35). Mezheplerin kurumsallaşması ile mezheplerle siyaset arasında bir bağ gelişmeye başlamış; mezhep, hukuk yapma ve adaleti sağlamada bir araç haline getirilmiştir. Siyasetin bir mezhebe bağlı kalma talebiyle de kanun birliğinin sağlanması amaçlanmıştır (Demir, 2021: 34). Miladi 11. yüzyıla gelindiğinde, Selçuklularda mezhepler ve atamalarla alakalı bir sistem

belirmeye başlamıştır. Buna göre Hanefi medreselerini sultan ve maiyeti, Şafii medreselerini vezirler, Hanbeli medreselerini Halifelik koruma altına almaya başlamıştır (Peacock, 2020:127).

11. yüzyılla birlikte, Maturidiliğin yanında Eşariliğin de Ebu Hanife'nin iman ile ilgili meselelerini savunur hale gelmesi ile Maturidilik ve Eşarilik'ten müteşekkil bir Ehli Sünnet blok ortaya çıkmıştır. Bu Ehli Sünnet ekolü içinde de dört fıkıh/hukuk ekolü bulunmaktadır. Bunlar imamların etrafında şekillenen Hanefî, Malikî, Şafiî, Hanbelî mezhepleridir. Fakat mezhep derken, imamların ferdiliğinde oluşmuş ekoller anlaşılmalıdır. Bu anlamda mezhep daha komplike bir tanıma sahiptir. Burada mezhepten kasıt; kurucu olarak kabul edilen fakihin hukuki görüşlerinin, sadece eşitler arasında birinci sırada telakki edildiği, bununla birlikte ekol içerisinde başka birçok fakihin oluşturduğu müşterek ve sağlam bir yapı olduğudur. Mezheplerin teşekkülünden sonra, fakihler, bir okula kuramsal bağlılıklarını ifade eden Hanefî, Şafiî veya Hanbelî olarak tanımlanmaya başlamıştır. Bir mezhebe mensup olan fakih aynı zamanda hukuk metodolojisinin tamamının onun etrafında inşa edileceği otorite eksenine dahil olmaktadır (Hallaq, 2021: 61-67).

Fakat fikhî mezhepler, tarih içerisinde sadece birer hukuk hadisesi olarak kalmamış, siyasî ve içtimaî düzeni sürekli bir biçimde etkilemiş ve şekillendirmiştir. Fıkıh otoriteleri, İslam toplumlarında içtimaî düzenin ve devletlerin teşekkülünde mihenk taşları olmuşlardır. Örneğin, bir hukukçu olarak Ebû Hanife'nin akaid metinlerinde özellikle toplumsal alanı ilgilendiren ve kolektif bir kimlik kurucu özellikleri taşıyan temel ilkeler ortaya koymuş, Sünni toplumun milletleşmesinde önemli bir dayanak olmuştur (Demir, 2021: 60).

Öte yandan ister itikadî, ister fikhî mezhepler olsun her ikisi de en nihayetinde kendilerini Hz. Peygamber'e nispet etseler de, Müslüman toplumları yatay ve dikey eksenlerde bölmüşlerdir. Bu bölünmeler neticesinde bir İslam devletindeki hâkim mezhep (özellikle itikadî anlamda) genellikle fırka-i naciye kabul edilmiş, muhalif mezhep ise cehennemlik ve Ehl-i Bid'at olarak damgalanarak marjinalleştirme vasıtası olarak kullanılmıştır<sup>33</sup> (Gömbeyaz, 2005: 150). Öte yandan Ehl-i Bid'at olarak itham edilen bir

---

<sup>33</sup> Farklı rivayet şekilleri bulunmakla birlikte, İslam ümmetinin fırkalara ayrılacağına dair hadisin en meşhur rivayet şu şekildedir: “*Yahudiler 71 fırkaya ayrıldılar. Birisi Cennet'te, 70'i Cehennem'dedir. Hristiyanlar*

mezhep, zamanın sınavından geçip hâkim konuma yükselmesinin ardından, bir başka mezhep Ehl-i Bid'at olarak itham edilmeye başlamıştır. Bu İslam muhitine fikrî bir dinamizm katmış, çoğulculuğun kaynaklarından birini teşkil etmiş, aynı zamanda toplumsal, siyasi çatışmaların sebebi olmuştur.

Mezhepler tarihindeki bu dinamizm günümüzde de devam etmekle birlikte, İslam muhitinde politikleşmeye en müsait zemini oluşturmuştur. Belli mezhep havzaları oluştuktan sonra, meselenin politik bir boyut kazanarak, egemenlik mücadelesine dönüşmesi ile İslam dünyasındaki dinamizm yerini istikrarsızlığa bırakmıştır. Siyasi çekişmelere zaman zaman mezhepsel yaklaşımlar eşlik etmiş, dönemin Ehli Bid'at kabul edilen mezhepleri takibata uğramışlardır<sup>34</sup>.

Ekolleşen her mezhep, veya mezhepleşen her fikhî ekol zamanla kendi havzalarını da oluşturarak belli bölgelerde etki sahibi olmaya başlamıştır. Hanefî mezhebi Irak'ta başlayıp, etkisini İran, Orta Asya ve Hint Alt Kıtası'na kadar genişletmiştir. Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun tercih ettiği mezhep olarak uygulanmıştır. Günümüzde Hanefî nüfus, Bangladeş, Pakistan, Hindistan, Orta Asya, Irak, Suriye, Ürdün, Filistin ve Türkiye'yi içine almaktadır. Malikî mezhebi, Hicaz'da ortaya çıkmış ve Afrika'ya hızla yayılmıştır. Bugün Güney Afrika, Zanzibar ve Mısır'ın bazı bölgeleri dışında başta Mısır ve Kuzey Afrika olmak üzere geri kalan bölgeler Malikî'dir. Şafî mezhebi de Suriye, Aşağı Mısır, Yemen'in bazı bölgeleri ile Malezya ve Endonezya'ya yayıldı. Hanbeli ise günümüzde Suudi Arabistan'da geniş bir kitleye sahiptir. Ehli Sünnet dışında Şiiler, Zeydiye kolu ile Yemen'de, İsna Aşeriyye (Caferiyye) kolu ile İran, Bahreyn, Güney Irak, Güney Lübnan ve Azerbaycan'da güçlüdür (Hallaq, 2021: 70-71).

## 2.2. İslam Siyaset Düşüncesinin Teşekkülü

İçinde bulunduğumuz zaman ve perspektiften, klasik İslam siyaset düşüncesi üzerine çalışmak beraberinde bir takım zorluklar getirmektedir. Öncelikle klasik İslam düşüncesi döneminde, bugün anladığımız biçimde disiplinler arası net bir ayırmadan söz

---

72 fırkaya bölündüler. 71'i Cehennem'de, birisi Cennet'tedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Birisi Cennet'te, 72'si Cehennem'de olacaktır. Denildi ki: Ey Allah'ın Resülü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: Cemaattir.” (Gömbbeyaz, 2005: 148).

<sup>34</sup> Bu manada merkeze yerleşen mezhebe muhalif olan hareketlerin hariciler olarak nitelenmesine dair Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz'ın kaynakları takip edilebilir ve şu video izlenebilir: İlahiyat Söyleşileri: Hariciliğin Günümüzdeki Devamı İbadiler mi, Selefiler mi?”, <https://124.im/0qW6>, 22. 11.2021)

etmek oldukça güçtür. Kalam, fıkıh, felsefe, tasavvuf kendi alanlarında müstakil birer ilim gibi görünse de hepsi birbirleri ile bağlantılı ve içiçe geçmiş vaziyettedirler. Bundan dolayı, bir mutasavvıfta felsefi mülâhazalara rastlanabilmekte, bir kelamcının fıkıh yaptığına şahit olunabilmekte ve bir fakihin itikadî meseleler hakkında tartıştığına sıklıkla karşılaşılabilmektedir.

Bu açıdan İslam siyaset düşüncesini çalışmanın zorluklarına dair Hızır Murat Köse'nin *İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş* (2009) isimli önemli bir makalesi bulunmaktadır. Köse'ye göre bu alanı içinde bulunduğumuz çağın perspektifinden çalışmak bizi iki türlü yanlıya sürüklemektedir. Bunlardan ilki *tarihî yanılısama*, ikincisi *disipliner yanılısama*dır. *Tarihî yanılısamanın* temel tasavvuru, *Avrupa Ortaçağı*'ndan modern döneme geçişte Batı'nın yaşadığı tecrübe üzerinden yapılan okumalara istinaden bir benzerinin İslam dünyasında da tecrübe edildiği şeklindedir. Buna göre, İslam da Hıristiyanlık gibi dogmatik yapı arz eden bir dindir, zamanın akışına ayak uyduramayarak dünya ile çatışmış ve nihayetinde dünyaya boyun eğmiştir (Köse, 2009: 6). Özellikle müsteşriklerin sık sık başvurduğu bu anlatının aksine, daha önceki başlıkta ele alındığı ve görüldüğü üzere İslam düşüncesi dinamik ve çoğulcu bir yapıya sahiptir. Bu dinamizme imkan veren şey İslam'ın fert, aile, toplum düzlemlerinde hayatın tüm alanlarını kapsayacak bir çerçeve sunarken; bu çerçevenin ayrıntılandırılmasını ise insanların ve toplumların zaman ve mekana bağlı farklılıklarını dikkate alan içtihat usulüne bırakmasıdır. Bu usulde toplumun ve siyasetin inşası için gerekli asgarî müşterekler başlangıçta belirlenir. Böylece bu yaklaşım zaman içinde meydana gelecek değişimleri anlayıp bunlara cevap vermeyi mümkün kılar (Köse, 2009 7).

Bir diğer yanılısama olan *disipliner yanılısamanın* ise iki dayanağı vardır. Bunlardan ilki, modern dönemde siyaset biliminin teşekkül etmesi ile din, toplum ve siyaset arasında gerçekleşen seküler ayrışma neticesinde varlık sorusu üzerine yoğunlaşan ontolojik arayışın yerini ağırlıklı olarak epistemolojik sorgulamaya bıraktığı paradigmatik değişimdir (Köse, 2009: 12). Bunun neticesinde içerik esaslı siyaset tasavvuru yerini devletin, bireylerin yaşamlarına müdahale etmesini engelleyecek bir mekanizma arayışına bırakmıştır. Diğer bir nokta ise, modern dönemle birlikte tüm disiplinlerin felsefe altında bulunduğu bütüncül yaklaşım terkedilerek disiplinler arasında meydana gelen ayrışma neticesinde siyaset biliminin payına güç merkezli devlet ve kurumlarının düşmesi ile ortaya çıkan yanılısamadır (Köse, 2009: 12). Bu yaklaşım neticesinde siyaset

bilimine<sup>35</sup> egemen olan kurumsal hukuk eksenli perspektif büyük ölçüde devleti, onun nasıl oluştuğunu, meşruiyetini, kuvvetler ayrılığı ilkesi çerçevesinde yasama, yürütme, yargı kurumlarını incelemektedir. Halbuki İslam düşüncesi içinde siyasetin hem ontolojik, hem epistemolojik sahada incelendiğine şahit olmaktayız. Böylece İslam düşüncesi içinde siyasetin *ne*'liği, *nasıl*'lığı ve *nasıl olması gerektiğine* dair her ilmin kendi mevzu ve gayesi çerçevesinde yaklaşımlara rastlanabilmektedir. Bu iki yanılısamayı akılda tutarak ve göz önünde bulundurarak, İslam siyaset düşüncesi, bu başlık altında kendi iç dinamikleri ile bütünlükçü bir tarzda ele alınmaya gayret edilecektir.

Antik Yunan'dan başlayıp İslam düşüncesine, oradan modern dönem öncesi Avrupa düşüncesine kadarki döneme hakim olan geleneksel/klasik yaklaşımda siyasi hayatın amacı her zaman *erdem* olmuştur. İslam düşünce geleneği de toplumsal varlığın/siyasi hayatın idamesinde *adalet* ilkesini en yüksek siyasi erdem olarak görmüştür. Siyasetin temel gayesi olan adalet ilkesinin uygulanmasında ise ilahi yasaların yardımına ihtiyaç duyulmaktadır (Türker, 2018: 68). Böylece klasik siyaset düşüncesini modern dönemden ayıran en temel özellik olan erdemi, mümkün kılan, din ve ahlakla olan organik bağıdır. Siyasette dine ve ahlaka olan mesafesi ile bilinen Machiavelli bu yüzden modern siyaset düşüncesinin kurucusu olarak kabul edilmekte ve klasik olandan kopuşu simgelemektedir (Strauss, 2016: 58-59)

Genel anlamda siyaset düşüncesi şu sorular etrafında şekillenir (Canatan, 2019: 10):

“İyi yönetim nedir ya da hangisidir?”, “Yönetim neyi amaçlar?”, “Güç nedir ve ne zaman meşrudur?”, “Bir toplum ne zaman adil bir toplum olarak nitelenebilir?”, “Toplumda bireyin hakları nelerdir?”, “Siyasal katılım nasıl gerçekleşir?”, “Gerçek demokrasi nedir?”, “Özgürlük, adalet ve eşitlik arasındaki ilişki nasıldır?”, “Din ve siyaset ilişkisi nasıl olmalıdır?” vd.

Klasik dönem İslam siyaset düşüncesi temelinde ise siyaset literatürü, hem yöneten hem de yönetilenlerin görev ve yükümlülükleri problemine büyük bir önem atfetmiştir. Bu tartışma üç ana konu üzerinde yoğunlaşmaktadır: 1) Hükümdarın seçimi, atanması ve

---

<sup>35</sup> 19. yüzyılın yaklaşık son on yılında *sosyal bilim pozitivizmi*, olgular ile değerler arasında temel ayrılık olduğunu ve yalnızca olgusal yargıların bilim için uygun olduğunu anlamak ya da ilke olarak kabul etmekle nihai şeklini alması ile birlikte siyaset felsefesinin gelişimi bilim tarafından durdurulmuş oldu. Pozitivist sosyal bilimin *değerden bağımsız ve ahlaken tarafsız* olma iddiası, siyasetin, bilimsel tahlilin zorunlu sonucu olarak ahlaki yargılardan kurtulma sürecini hızlandırmıştır. Ahlaki yargılardan kurtulma gayesi ise temelde, insanlar arasındaki çatışmaların insan aklı tarafından çözülmesi mümkün olmayan değer yargılarının çatışmasından kaynaklı olduğu varsayımına dayanmaktadır (Strauss, 2016: 25-33).

başa geçişi; 2) Hükümdarın tebaasına, tebaanın da hükümdara karşı borçlu olduğu yükümlülükler ve bunların sonucu olarak; 3) Otorite ve itaatin kapsamı ve sınırları (Canatan, 2014: 11-12). Bu sorular ışığında, İslam düşüncesinde siyaset başlığının altına dahil edilebilecek meseleler birden fazla entelektüel gelenek ve ilmî disiplin tarafından işlenmiştir. Siyaset, İslam düşüncesi içinde fıkıh, kelam, felsefe, siyasetname ve ıslahatname gibi kapsamı oldukça geniş entelektüel geleneklerce irdelenen bir alan veya ilim dalı olarak kabul görmüştür (Korkut, 2018: 129)

İslam düşüncesinde siyasetin ele alındığı disiplinlerin başlıcalarını, Lütfü Sunar ve Özgür Kavak (2018: 4), fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi İslam ilimleri ile felsefe ve edep literatürü (siyasetname-nasihatname) olarak sıralamıştır. Yine Ahmed Manzooruddin İslam siyaset düşüncesini ele alırken, *İslam'ın siyasi teolojisi* ve *İslam siyaset teorisi* şeklinde bir tasnife gitmiştir. Burada İslam'ın siyasi teolojisinde vurgu, Kur'an'ın tevhid, kozmoloji ve ahlak gibi ana kelimî doktrinlerinedir. İslam siyaset teorisi ise kimin ve nasıl yöneteceği sorunları etrafında odaklanmaktadır (Manzooruddin, 2002: 284).

Bu tezde İslam siyaset düşüncesi, teoloji ve teori ayrımını da kapsayacak biçimde nazarî ve amelî olmak üzere ikili bir tasnif üzerinden ele alınacaktır. Çünkü İslam siyaset düşüncesinin nazarî boyutunu sadece teolojik mülâhazalar değil bunun yanında felsefi düzeyde tartışmalar da oluşturmaktadır. Bu anlamda İslam'a ve İslamî akla dayanan metafizik ve ahlakî ilkeler çerçevesinde siyasetin nazarî boyutu, yani olması gerekeni/değeri kelam ve felsefe literatürü üzerinden ele alınacaktır. Bu ilkelerden hareketle pratiğe imkan veren siyasetin fiziki mekanda nasıl tecessüm ettiği, amelî yönü tarihsel tecrübe üzerinden açıklanacaktır.

İslam siyaset düşüncesi gelişimi itibari ile eklektik bir yapı arz etmektedir. Onun gelişimi hicri I. asrın ikinci yarısından itibaren farklı kültürlerden gelen ve değişik toplumsal özgeçmişe sahip halkları içeren bir imparatorluğa dönüşümü de kapsayacak biçimde günümüze kadar devam etmiştir. Müslümanlar fetihlerle birlikte hicri ilk asırdan itibaren Arap yarımadasının bir hayli ötesine Akdeniz medeniyetinin yaşandığı alana taşmış ve İslam öncesi uygarlıkların kültürel ve siyasal mirası İslam düşüncesine ve pratiğine hızla yansımıştır. Pers, Helen ve Sasani kültürleri etkileme düzeyleri farklı olmakla beraber, İslam'ın siyasal uygulamalarında İslami bir kimlik içinde kendilerini göstermişlerdir (Turan, 2017: 129). Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesinin varlığı sadece

vahye dayalı temel İslamî ilimlere değil aynı zamanda farklı medeniyet birikimlerinden tevarüs edilen, onlardan istifade ile geliştirilen, amelî felsefe ve edep literatürü başta olmak üzere aralarında tarih, dil, tabakat, coğrafya, edebiyat metinleri ve bilimsel eserlerin de bulunduğu geniş bir külliyata dayanmaktadır (Sunar ve Kavak, 2018: 1).

Bu külliyat siyasetin gerekliliği ve imkanı, hak ve vazifeler bakımından yöneten-yönetilen ilişkilerinin keyfiyeti, yöneticilerin vasıfları/ ahlakı ve erdemli bir yönetimin imkanı, erdemli olmayan yönetimler ve bunlarla ilişkiler, gayrimüslim dünya ile savaş ve barış ilişkileri, farklı İslam devletlerinin bir arada bulunma imkanı ve birbirleriyle ilişkileri, iktidara gelme yöntemleri ve iktidarın el değiştirmesi, itaat ve muhalefetin sınırları, siyaset-ilim/hukuk ilişkisi, farklı din mensuplarının idaresi, iktisadi düzenlemelerde devletin rolü ve kısıtları gibi siyasete ilişkin temel soruları ve bunlara verilen cevapları kuşatmaktadır. Tüm bu sorular ve daha fazlası Yunan, Pers ve Hint siyasi birikimlerini tevarüs ederek zenginleşen bu külliyat içerisinde, farklı ağırlıklarda da olsa tartışılmış ve muhtelif siyasilerin tecrübeleriyle harmanlanarak aktarılmıştır (Sunar ve Kavak, 2018: 1).

İslam siyaset düşüncesi de diğer düşünce gelenekleri gibi, insanların yaşamını sürdürebilmek, ihtiyaçlarını karşılamak için birbirlerine muhtaç olduğu ön kabulünden hareketle, bu ihtiyaçtan neşet eden düzenli bir toplumun inşasını, devamını sağlayacak yönetim ilkelerine ve bunları uygulayacak bir yöneticiye olan ihtiyacın yekûnu olarak siyaseti ele almaktadır. Bundan dolayı İslam'da siyaset bir amaçtan ziyade insanın her iki dünya saadetini sağlayacak dinin yaşanabilmesi ve korunabilmesi için hukukla birlikte en önemli araç olarak kabul edilmektedir (Köse, 2009: 14).

Burada İslam'da siyasi düşüncenin üzerine kurulduğu temel iki apriori ilkeden bahsetmek gerekecektir. Bunlardan ilki insanın sorumlu olduğu ilkesidir; ikincisi İlahi desteğe muhtaçlığı ilkesidir (Türker, 2018: 53). Dinî ve felsefi düşünce geleneklerini dikkate alarak *teklif* ve *mesuliyet* kelimeleriyle ifade edilebilecek sorumluluk ilkesi aynı zamanda ikinci ilkeye de kaynaklık eder. Teklif veya mesuliyet ilkesi, sorumluluğun temelini oluşturan *özgürlük* sorununu siyaset düşüncesinin bir parçası haline getirmektedir. İlahi desteğe muhtaçlık ilkesi ise bir araya gelen insanlar arasındaki muamelenin adaletle tesisi için ihtiyaç duyduğu yasaların bir peygamberi zorunlu kıldığını ifade etmektedir. Bu durum nübüvvet öğretilerini siyaset düşüncesinin bir



parçası haline getirirken; aynı zamanda İslam’da peygamberliğin tarihsel süreçte tekrarı mümkün olmadığı kabulünden hareketle, peygamberin işlevlerinin kimler tarafından hangi şartlarda ifa edileceği sorusunu da İslam siyaset düşüncesine eklemektedir (Türker, 2018: 53). Böylece bu durum İslam geleneğinde siyasi rejim ve siyasi yönetim sorununun diğer geleneklerde olduğundan çok farklı bir biçimde ele alınmasına yol açmıştır. Bu bağlamda hilafet ve saltanat tartışmaları eksenindeki siyaset düşüncesi aynı zamanda, müçtehidin konumuna ilişkin ve siyasi hayatta ilahi teyidin hangi araçlarla tezahür edeceğine ilişkin tartışmaları da kapsamaktadır. Bu durum İslam düşüncesinde ahkâmın belirlenmesine yönelik fıkıh faaliyetlerini/yorum geleneğini aynı zamanda siyasi hayatın üretilmesinin de bir parçası haline getirmiştir (Türker, 2018: 53)

Siyasi hayatın ve hukukun üretilmesinin önemli bir parçası olan fıkıh, İslam’ın, şeriatlenerek siyasetin fiziki mekanında somutlaşmasını sağlamaktadır (Erdoğan, 2019: 14). İslam’da siyasetin gayesine paralel olarak zamanın koşullarına göre farklı biçimde şeriatlenmelerin mümkün olması da fıkıh sayesinde. Fıkıhın bu imkanı ise, Kur’an’da devlet yönetimine dair ilkelerin son derece sınırlı olmasından, bunların da bir devlet ve hükümet biçimi şart koştuktan ziyade yalnızca temel değerlere işaret etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu manada İslam-siyaset arasındaki ilişkiye dair eserlerde ortaya konan formülasyonların dogmatik olmaktan ziyade tarihsel olduğunu bilmek gerekmektedir (Turan, 2017: 4). Bu yaklaşım, Köse’nin makalesinde ifadesini bulduğu biçimiyle *tarihsel yanlısamaya* düşülmediğini teyit etmek adına İslam siyaset düşüncesinin ilahi ve dünyevi olanın statik değil dinamik bütünlüğünü, dolayısıyla donmuş bir sistem değil yaşayan bir gerçek olduğunu (Böwering, 2013: 8) göstermek adına önemlidir.

İslam siyaset düşüncesini dönemlere ayırmak için hareket noktasının ne olacağı oldukça önemlidir. Hareket noktasının değişmesi ile dönemlendirmeler de değişecektir. Bu konuda hanedanları merkeze alarak, paradigmatik kırılmaları merkeze alarak, askerî güç yapılanmalarını merkeze alarak dönemlendirmeler mümkündür. Bu anlamda örneğin dönemlendirmeyi İslam düşüncesindeki nazari geleneklere atıfla yapan İbrahim Halil Üçer’e göre (<https://124.im/CYZiz>, 30.05.2022) İslam düşünce tarihini, Klasik Dönem (7.-11. Yüzyıllar arası), Yenilenme Dönemi (12.-16. Yüzyıllar arası), Muhasebe Dönemi ( 17.-18. Yüzyıllar arası) ve Arayışlar Dönemi (19.-20. yüzyıllar) olarak ayırmak mümkündür. Lakin bu başlığın amacına bağlı kalabilmek adına İslam siyaset düşüncesine

atıfla bir dönemlendirme için benzerinin Hodgson'da da bulunduğu Gerhard Böwering'in dönemlendirmesi tercih edilecektir. Böwering'in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* kitabının *Introduction* bölümünde dönemlendirme şöyle yapılmıştır: İslam siyaset düşüncesinin temellerinin atıldığı Hz. Peygamber'den 750'ye kadar olan dönem; İslam siyaset düşüncesinde Erken Orta Çağ (750-1055); yüksek Orta Çağ (1055-1258), geç Orta Çağ (1258-1500), Erken Modern Dönem (1500-1800), Geç Modern Dönem (1800'den günümüze).

Böwering'in İslam siyaset düşüncesinin temellerinin atıldığı dönem olarak Hz. Peygamber'den 750'ye kadarki dönemde, siyaseten bir kuram oluşturmaktan öte bugüne uzanan İslamcı siyaset kuramların çekirdeğini oluşturan ilkeler ortaya konarak, İslam'ın yayılması, egemen kılınması için siyaset araçsallaştırılmıştır (Arpacı, 2016: 17). Bu dönemin en önemli hadiselerinden biri 622 yılında gerçekleşen *Hicret* hadisesidir. Mekke'den Medine'ye hicret ile birlikte, Müslümanlar dini bir topluluk olmaktan siyasi bir topluluk olmaya geçmiştir. Burada ilk olarak Hz. Peygamber'in Ensar (Medineliler) ve Muhacirler (Mekkeliler) arasında kardeşlik ilan etmesi ile Müslümanlar arasında içtimaî birlik tesis edilmek istenmiş, kabile hayatının temelini teşkil eden, kan bağıyla oluşan akrabalık ikinci plânda tutulmuş, Müslüman aileler arasındaki sosyal ilişkileri geliştirerek, dâhilî ve haricî düşmanlara karşı güçlü bir toplum oluşturulmak istenmiştir. Böylece Hz. Peygamber'in tesis ettiği "Din Ümmeti", aynı inanç sistemine bağlı Mü'minlerin oluşturduğu bir topluluk olup, kan bağına dayanan kardeşlikten daha da ileri bir seviyeye taşınmıştır. Yine bu dönemin siyasi hadiseleri arasında Medine sınırının belirlenmesi, nüfus sayımının yapılması ve bir anayasa hazırlanması zikredilmektedir (Koyuncu, 2009: 93).

Bu dönemde hazırlanan anayasa, İslam siyaset düşüncesinde ve anayasa tarihinde son derece önemli bir metindir (Çaha, 2016: 70). Adalet ve barış ilkesini titizlikle koruyan bu metin, düşünce tarihinde sonraki yüzyıllarda barış içinde bir arada yaşamaya dair etkili referans noktalarından biri olmuştur. 47 maddeden oluşan Anayasa, Medine'de yaşayan Müslümanlar, Yahudiler ve müşrik Araplar arasında hicretten kısa bir süre sonra Hz. Peygamber'in önderliğinde hazırlanmıştır. Bu anayasa orijinal metninde **kitab** ve **sahîfe** adlarıyla, kaynaklarda ise **muvâdaa** ve **muâhede** gibi isimlerle anılmaktadır. Türkçe literatürde "*Medine vesikası, Medine sözleşmesi, Medine anayasası*" şeklinde adlandırılmaktadır (<https://124.im/tvkhbZ>, 09.12.2021).

Medine Vesikası kişilerin inanç ve yaşama özgürlüğünü ve insanlık onurunu muhafazayı teminat altına almıştır. Ayrıca sosyal yaşamda vatandaşla devlet arasında yaşanacak olan her türlü münasebetler anayasada yer bulmuş ve bu prensipler Medine toplumunun ekseriyeti tarafından da benimsenmiştir (Koyuncu, 2009: 99). Bu manada Medine Vesikası Hz. Peygamber'in yeni bir yönetim biçimi ortaya koyarken benimsediği pragmatik tutumu sergilemekle birlikte uygulamalı bir siyasi düşünce modeli de sunmaktadır (Böwering, 2013: 9).

Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra ortaya çıkan ve İslam siyaset düşüncesinin ana omurgasını oluşturan Şia imamet akidesi ve Sünni hilafet teorisinin (Arpacı, 2016: 19) kökleri de bu dönemde meydana gelen itikadî ve siyasi ihtilaflar, kabileler arası siyasi çekişmeler neticesinde belirginleşmiştir. İmamet meselesinin bir itikadi mesele olup olamayacağına dair Sünniler ve Şiiler arasındaki yoğun tartışmalar, Sünni (Ehl-i Sünnet) siyaset ekolünü de şekillendirmiştir. Siyaseti fıkıh usulü içerisinde ele alan Ehl-i Sünnet ekolü, hilafet teorisi etrafında şekillenen siyasetin nasıl olması gerektiğine dair meseleleri ele aldıkları eserler olan siyaset-i şer'iyeler ve siyasetnameleri de kapsayan geniş bir külliyat ortaya koymuşlardır. Şii siyaset düşüncesi de imamet akidesi etrafında şekillenmiştir.

Hz. Peygamber'den sonra gelen Raşit Halifeler döneminde, Medine'de kurulmuş olan İslam devletinin geleceğinden ve dini-politik gelişmelerden sorumlu olan halifenin (Turan, 2017: 37) kim olacağına dair iktidar mücadeleleri yaşanmıştır. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve nihayet Hz. Ali'nin halifeliği ile Müslümanlar üç ayrı kola bölünmüşlerdir; Sünniler, Şiiler, Hariciler<sup>36</sup> (Arpacı, 2016: 19). Hz. Ali'nin Haricilerden olan İbn Mülcem tarafından öldürülmesinden Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine (Kerbela olayı, 680) kadar ortaya çıkan hadiseler ve iktidar çekişmeleri neticesinde yönetimin babadan oğula geçtiği Emevi Hanedanlığı ortaya çıkmıştır. Hz. Ali'nin, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi hadiseleri ile önce Muaviye'nin sonra oğlu Yezid'in halifeliğini kabul etmeyen Şiiler ile Sünniler ayrışarak iki grup halini almışlardır. Bununla birlikte Muaviye ile başlayan Emevi hanedanlığının meşruiyeti İslam kamuoyu vicdanında sürekli tartışılmıştır (Turan, 2017: 36).

---

<sup>36</sup> İslam tarihindeki bu bölünme ile alakalı daha detaylı bilgi için bkz. Namık Sinan Turan *Hilafet*(2017) kitabı içinde *İlk Dört Halife Dönemi ve İslam Toplumu* bölümü (s.18-36).

Emevilerle birlikte “hilafetin saltanata” dönüşmesi ile yeni bir rejim teorisi gündeme gelmiştir. Çünkü Emevilerle birlikte, İslam devletlerinin rejimleri, İslam öncesindeki kadim dünyanın geleneklerine eklenmiş ve *adalet* ilkesinin, yöneticinin başa gelme tarzından bağımsız olarak anlaşılması ve yorumlanmasına imkan hazırlamıştır (Türker, 201: 72). İslam siyaset tarihinde adalet ilkesinin, yöneticinin başa gelme tarzından bağımsız olarak gelişmesinde Muaviye'nin tarihte oynadığı rol belirleyici olmuştur. Bu konuda Cabiri (2001: 299), Muaviye'nin itibarını teslim etmek anlamında, Hz. Osman zamanında ortaya çıkan fitnenin devleti yıkıcı bir iç savaşa sürüklediği ortamda, Muaviye'nin, devleti tam bir çöküşten kurtardığını ve fetihlere yeniden başlayarak onu gençleştirdiğini belirtmiştir.

Emeviler dönemi ile birlikte hilafetin merkezi Medine'den Şam'a taşınmıştır (Turan, 2017: 42). Hilafet kurumunun saltanata dönüştüğü Emeviler bir İslam devletinden ziyade bir Arap devleti görüntüsündeydi. Saltanatın getirdiği bir tür dünyevileşmenin yaşanmasına rağmen, başta Muaviye olmak üzere Emevi hükümdarları kendilerini *Emirullah* yani *Allah'ın adına yöneten* olarak tanımlamışlardır (Çaha, 2016: 73). Emevi döneminde sıkı bir Araplaştırma siyaseti yürütülmüştür. Bu siyasetin en belirgin sahası, fethedilen yerlerde Arap olmayan Müslümanların *Mevâli*<sup>37</sup> sayılarak onların ikincil statüde tutulmasıydı. Zamanla bu olumsuz tutumun tetiklediği muhalif oluşumlar Abbasi iktidarında ifadesini bulmuştur (Turan, 2017: 51).

Abbasi Halifeliği ile başlatılan Erken Ortaçağ dönemi, İslam siyaset düşüncesi açısından oldukça bereketli bir dönem sayılmaktadır. Bu dönem hem Emevi hem Abbasi dönemlerinde önemli görevlerde yer alan, daha önce de zikredilen, İran asıllı İbn Mukaffa İslam siyaset düşüncesinde telif ve çevirileri ile bir üslup yazarı olarak önemli bir yer tutmuştur (Akyüz, 2018: 5). Yine bu dönem Abbasi Halifesi Harun er-Reşid'in emriyle büyük fakih Ebu Hanife'nin talebesi olan Başkadı Ebu Yusuf (ö. 798) tarafından yazılan *Arazi Vergisi* kitabı, ulema tarafından yazılan hükümet ve mali konulardaki risaleler için emsal teşkil etmiştir. Halifenin rolünü sürüsünün çobanı olarak tanımladığı kitap sadece

---

<sup>37</sup> Mevâlî, terim anlamında ilk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türkler'in, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîler'in, Mısır'da Kıbtîler'in oluşturduğu gayri Arap müslümanları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır (<https://124.im/4RYJQ>, 18.12.2021).

bir vergilendirme kitabı olmamış, aynı zamanda sosyal gruplara uygulanan yasal ve etik ilkeleri de ihtiva etmiştir (Böwering, 2013:10).

İslam siyaset düşüncesinde klasikleşmiş eserlerden olan *El-Ahkamu's Sultaniye*, Maverdi (ö. 1058) tarafından bu dönemde kaleme alınmıştır. Sonrasında bu eser üslup bakımından Cüveynî'nin dakik bir tahliline hedef olacaktır. Yine bu dönemde Farabi ve İbn Sina ile İslam siyaset düşüncesine bir felsefe nazariyesi eşlik etmiştir.

Hız. Ömer döneminde başlayan ve içtihat yetkisine sahip kadıların iktidardan bağımsız hukukçular zümresini oluşturması (Turan, 2017: 38), Erken Ortaçağ döneminde fıkıh mezheplerin belirginleşmesi ile daha da netlik kazanmıştır. İslam mezheplerinin imamaları etrafında merkezi otoriteye paralel, rıza temelinde bir meşruiyet sahası oluşmuştur. Sonrasında bu meşruiyet alanı, merkezi otoritenin meşruiyetinin kaynaklarından biri haline gelecektir.

1055-1258 yılları arasındaki dönem Abbasi halifeliğinin yerini Türk- Sünni ekolün aldığı dönemdir. Bu dönemde Orta Asya'da İslamiyet'i kabul eden ilk Türk Hanedanı olan Karahanlılar'a mensup Yusuf Has Hacib (ö. 1070) tarafından 11. Yüzyılda yazılan ve içinde devlet yönetimine dair bilgiler barındıran *Kutadgu Bilig*, İslam siyaset düşüncesi içinde önemli bir siyasetname türü olarak kabul edilmektedir. Yine aynı dönemde Selçuklular'da Alparslan ve Celaleddin Melikşah'a vezirlik yapan Nizamü'l-mülk'ün (Hasan b. Ali b. İshak Tusî, ö. 1092) Sultan Melikşah'ın tavsiyesi ile kaleme aldığı ve *Siyasetnâme* veya *Siyerü'l-mülûk* ismi ile bilinen meşhur eseri İslam siyaset düşüncesi geleneğinde yerini almıştır (Bayburtlugil, 2006: 13-14).

Abbasi halifeliğinin etkisini yitirdiği bir dönemde yaşayan ve önemli olan bir diğer isim, İslam siyaset düşüncesi içinde fıkıh ilmiyle ilgili boyutunda yer alan *ahkam-ı sultaniye* eserleri çerçevesinde kategorize edilebilecek olan *Gıyasü'l-ümem fi'l-tiyasi'z-zulem* eseriyle bilinen, Eşari kalamcısı, Şafii fakih İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 1085)'dir (Kavak, 2009: 24).

Bu dönem, Şafii mezhebinin hukuk geleneğine ve Bakkıllani (ö. 1013) ve Cüveynî'nin kalam geleneğine dayanan Gazali, İslam toplumunun ahlaki ve dini yenilenmesini sağlayan bir zemin kurmayı hedefleyen *İhyâ'u Ulmû'id-Din* isimli eseri ile İslam siyaset düşüncesinde klasikleşmiştir (Böwering, 2013: 11). Yine Gazali'nin *et-*

*Tibrü'l Mesbûk* isimli eseri nasihatname türleri içinde önemli bir yeri vardır. Bu eserde Abbasi Hanedanlığı'nın Selçuklu tesirine girmesi ile birlikte ruhani liderlik ile siyasi liderlik gerçek anlamda birbirinden ayrılmasının (Türker, 2018: 72) tezahürlerine rastlanır. Gazali'nin bu eserde yaptığı dinî/peygambere ait siyaset ile dünyevi/meliklere ait siyaset ayrımı, Fatımi ve Bâtını tehdidi karşısında Abbasi Hilafeti ile Büyük Selçuklular arasında güvenliği sağlamaya karşılık hukuki meşruiyet verme yoluyla uyum arayışının ifadesidir. Gazali, Sünni Müslümanların sembolü konumunda olan Abbasi hilafetini ortadan kaldırmaya çalışan Şii Fatımi Hilafeti ve Bâtınileri etkisiz kılacak en makul çözümün, Büyük Selçuklu Devleti'nin Abbasi hilafetinin güvenliğini tesis etmesi ve siyasi uygulamalarını fıkhi kurallara dayandırması; bunun karşılığında Abbasi halifesinin Selçuklu sultanını vezir tayin ederek dünyevi işlerin idaresi konusunda hak ve yetkiyi sultana bırakması olduğunu düşünmektedir (Kömbe, 2018: 53).

Geç Ortaçağ dönemi (1258-1500) Moğol istilası ve Haçlı Seferlerinin İslam dünyasında yarattığı siyasi çalkantılar ve krizlerle geçmiştir. Abbasi halifeliğinin yıkılışı ile parçalanmış bir görünüm arz eden İslam dünyasında bu dönemde siyaset düşüncesi geleneği anlamında iki büyük isim çıkmıştır; İbn Teymiyye ve İbn Haldun. İslam siyaset düşüncesine nazari anlamda büyük katkı sağlayan bu iki isimden İbn Teymiyye, kriz ortamının doğası gereği daha çok püriten bir yoruma yönelerek İslam siyaset düşüncesine katkı sağlamıştır. İbn Teymiyye'nin fikirleri 18. Yüzyılda ileri boyutları ile Vahhabiler tarafından takip edilmiştir. İbn Haldun ise, felsefe, hukuk ve kelam alanlarında geniş çapta çalışmasına rağmen, Kuzey Afrika'daki Berberi ve Arapların tarihinden derlenen ampirik bir analiz ortaya koymuştur (Böwering, 2013: 12).

1500'lü yıllarla birlikte İslam dünyasının saltanatlara bölünmesinin ardından, bu dönemde hiçbir Arapça'yı resmi söylem ve yönetim dili olarak kullanmayan üç ayrı monarşik imparatorluk ortaya çıkmıştır. 1453'te İstanbul'u fetheden, 1517'de Suriye ve Mısır'ı imparatorluğa dahil eden Osmanlılar Sünni halifelik kurmuşlardır. Farsçayı benimseyen Safeviler, 1501'de İran'a yerleşmişler ve onu teokratik bir İmam-i Şii monarşisine dönüştürmüşlerdir. Babürler, 1526'da Panipat'ta kazandıkları zaferle Hindistan'da ağırlıklı olarak Sünni egemenliklerini kurmuşlardır (Böwering, 2013: 9). İslam siyaset düşüncesi geleneğine, Osmanlı'da Taşköprizâde (ö. 1561), Şeyhülislam Ebu's-Suud (ö. 1574) fıkıh alanında, Kınalızade (ö. 1572) ve Katip Çelebi (ö. 1657) ise nazari yaklaşımları ile önemli katkılar sunmuşlardır.

İslam siyaset düşüncesinde klasik dönemin sona erdiği, 1800'ü yıllardan günümüze kadarki dönem ileriki başlıklarda daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır. Yine de bu döneme dair İslam siyaset düşüncesinden kısaca bahsetmek gerekirse; 1800'ü yıllarla birlikte İslam dünyasının üstünlüğünün açık bir biçimde ortadan kalkması ile, Müslümanların, yükselen Batı değerlerini tevarüs, temellük ve tecessüm edebilme kabiliyetleri yitirmeye başlanmıştır. Yukarıda bahsedilen Hızır Murat Köse'nin makalesinde de yer aldığı üzere, yükselen Batı'da siyasetin din ve dolayısıyla ahlak felsefesi ile bağlarını koparması neticesinde, İslam dünyasında da, siyasetin hukukla birlikte her iki dünya saadetini sağlayacak bir araç olarak görülmesi fikri yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Osmanlı'nın dağılması ile ortaya çıkan yeni devletlerde ülke yönetimlerine hakim olan laik seçkinlerle birlikte din ve siyaset arasındaki bağ kesin biçimde kopma noktasına gelmiştir. Batı'nın yükselişi karşısında global anlamda periferiye itilen Müslümanlar, laik seçkinlerin ülke yönetimlerine hakimiyeti ile burada da merkezi konumlarını yitirmişlerdir. Bu durum karşısında, Müslümanlar kaybettikleri merkezi konumlarını önce ülke sathında sonra uluslararası manada tekrar elde edebilmek adına çeşitli örgütlü faaliyetler içinde yer almışlardır. Müslümanların İslami ilkelerle birlikte kaybettikleri bu merkezi konumlarını tekrar kazanma çabaları neticesinde siyaset araç olmaktan çıkarak amaç haline gelmiştir. Böylece bu çabalar yeni düşünce ve hareketleri ortaya çıkarmış, siyaseti amaç edindiği için siyasallaşarak *siyasal İslam* hüviyetini kazanmıştır.

1800'ü yıllardan günümüze kadarki dönem içinde gelişen İslam siyaset düşüncesi içinde ortaya çıkan kişilerin mütefekkir olma yönleri olmakla birlikte daha aksiyoner bir tutum içinde olduğunu bilmemiz gerekiyor. Modern dönemle birlikte ortaya çıkan bu yeni İslam siyaset düşüncesi, tezin ileriki başlıklarında daha kapsamlı bir biçimde ele alınacaktır.

Dönemlerden ve genel hatlarından bahsedilen İslam siyaset düşüncesinde başlanılan noktaya geri dönülecek olursa, onun metafizik ilkelerin şekillendirdiği bir fiziki mekanda ortaya çıkmaya imkan bulduğuna değinilmişti. Nitekim Cabiri'nin *Siyasi Akıl Kavramını* açıklamaya giriştiği başlığında kurduğu ilk cümle de bu durumu açıklar niteliktedir. Buna göre (El-Câbirî, 2001: 13):

Her eylemin belirleyicileri ve görüntüleri vardır. Belirleyiciler, biyolojik veya psikolojik, şuurlu veya şuuraltı iç yönlendiriciler olabileceği gibi, dış uyarıcılar ve etkiler de olabilir. Görüntüler

ise eylemin kendisinde, sayesinde ve aracılığıyla gerçekleştiği görünüm ve biçimlerdir. Siyaset bir eylemdir, onun da belirleyicileri ve görüntüleri vardır.

Bu durum şuna işaret etmektedir; siyaset bir eylem olarak, normlardan ve formlardan müteşekkil bir disiplindir. Dolayısıyla bir fikriyata (asıl/norm/metafizik ilkeler/nazariyat) ve bu fikriyatın hayatiyet kazandığı tatbikata (usul/form/ameliye) sahiptir (Kaplan, 2021: 17). O halde normlardan ve formlardan müteşekkil bir disiplin olan siyasetin, İslam düşünce geleneği içinde bu iki veçhesini anlayabilmek adına “*siyasetin ne’liği*” (İslam siyaset nazariyesi) ve “*siyasetin nasıl’lığı*” (İslam siyaset ameliyesi) meselesini de ortaya koymak gerekmektedir.

### **2.2.1. İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasetin Ne’liği: Nazarî Yönü**

Siyasi düşünce söz konusu olduğunda İslam’daki düşünce gelenekleri “*dinin, toplum hayatının idaresini ve idamesini sağlayan yasalar vazettiği*” noktasında ortak bir paydada buluşmaktadırlar (Türker, 2018: 65). Özellikle dinin, toplum hayatının idaresinde bir kaynak olmaktan çıkarıldığı günümüz İslam dünyasının içinde bulunduğu krizleri aşabilmek ve meşruiyetlerini sağlayabilmek adına sık sık geleneksel retoriğe ve klasik döneme bir atıf bulunmaktadır. Fakat burada asıl yapılması gereken dinin sosyal hayattaki yeri, değer alanları içindeki konumu, diğer disiplinlerle olan ilişkilerini köklü, ciddi ve rasyonel biçimde belirlemeye duyulan ihtiyacı karşılayabilmek için siyaset ve hukuk gibi toplumu ilgilendiren güncel meselelere, geleneksel retoriğin ne tür bir katkısının olabileceğine bakmaktır (Uludağ, 2016b: 26).

Öte yandan geleneksel retoriğin nasıl oluştuğunu anlamak, günümüzde İslam dünyasında yaşanan çatışmaların da kök sebeplerini anlamak açısından yol gösterici olacaktır. Örneğin kelim literatürü içinde ele alınan imamet ve hilafet meselesinin köklerinin en başta itikadî bir ayrışmadan değil, siyasi bir ihtilaftan doğduğunu bilmemiz gerekmektedir. Bu siyasi ihtilaflar sonrasında itikadî boyutlara da taşınmıştır. Bu manada kelim literatürü içinde, iktidar mücadelelerinin yansıdığı, Haricilere ve Şiilere reddiyeler yazma gayretinde olunan teo-politik bir alan gelişmiştir. İslam düşüncesi içinde felsefe literatürü ise siyasete insanların saadete ulaşabilmeleri için gerekli erdemleri edinmesini mümkün kılan bir işlev yükleyerek onu daha geniş bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır (Köse, 2009: 14-15)



### 2.2.1.1.Kelam'da Siyaset Nazariyesi (Teo-politik)

Kelam, İslam siyaset nazariyesinin önemli başlıklarından birini teşkil etmektedir. Burada siyasetin kelamî açıdan değerlendirilmesi, ona teo-politik<sup>38</sup> bir içerik kazandırmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, Müslümanın Müslümanı öldürmesine dair başlayan büyük günahın akıbetine dair yapılan tartışmalar sadece itikadî değil aynı zamanda siyasi meselelere de işaret etmekteydi. Özellikle Sıffin Savaşı'nda ümmetin en güvenilir ashabının karşı karşıya gelmesiyle ortaya çıkan taraflar ve Sıffin'de Haricilerin ilk defa Müslümanları yaptıkları hatalardan ve işledikleri büyük günahlardan dolayı tekfir etmeleri ile siyasi ve sosyal alandaki çatışmaların dini alana taşındığı teo-politik bir alan oluşmuştur. Nitekim büyük günah işleyenin dinî durumu hakkında ortaya konan görüşler İslâm dünyasındaki mezhep haritasını önemli ölçüde şekillendirmiştir (Türker, 2016: 375).

Ortaya çıkan kelam ekollerinin siyaset nazariyeleri, siyasete dair asli ilkeleri tespit etmek üzerine şekillenmiştir. Bu manada Cüveynî'nin *kat'ıyyat ve zanniyat* ayrımı siyasete dair asli ilkeleri tespit etmek anlamında oldukça yol göstericidir. Cüveynî'nin *el-Gıyâsi*'si her ne kadar siyaset düşüncesinin fıkıh ile ilgili kısmında yer alsada bu kitabında yer alan *kat'ıyyat ve zanniyat* ayrımına dayalı kullandığı metodoloji İslam siyaset düşüncesinde *kat'ıyyat*ın yani asli/sabit/bağlayıcı ilkelerin nasıl tespit edilmesi gerektiğine dair mülâhazaları içermektedir. Örneğin Cüveynî Ehli Sünnet ekolünden biri olarak imamın tayin edilmesini *vacip/kat'i* bir ilke olarak ele almaktadır. Öte yandan halihazırda Şii müelliflerin Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın halef bırakıldığına dair ortaya attıkları imamet iddialarının *kat'i* olmadığını ciddi bir biçimde delillerle tartışmaktadır. Ona göre onun *kat'i* olmayışı nasla belirlenmeyeşinden bellidir ve bu alandaki ihtilaflar aslında *zannî* olan bu sahada *kat'i* bir yola girmek istemelerinden (yani itikat meselesi haline getirmek istemelerinden) kaynaklanmaktadır (Kavak, 2009: 30).

O halde kelam ekolleri içinde farklılaşmalar bu *kat'ıyyat* alanı üzerinden gerçekleşmektedir. Bu durumda İslam siyaset düşüncesindeki genel asli ilkeleri ortaya koymak gerekmektedir. Asli ilkeleri tayin edebilmenin en temel yolu Kur'an'a bakmaktır. Fakat *kat'ıyyat*ın tayininde en temel başvuru kaynağı olan Kur'an'da, siyasete dair

---

<sup>38</sup> Politika teolojisi deyince, genel olarak ilâhî vahye ya da kutsal hukuka dayalı olarak belli bir tarihsel realiteler ve sosyo-kültürel koşullar ve icaplar çerçevesinde oluşturulmuş ve geliştirilmiş öğretiler anlaşılır (Kazanç, 2004: 151).

evrensel nitelik taşıyan ilkeler dışında atıf bulunmamaktadır. Kur'an, Hz. Peygamber'den sonra halifenin kim olacağına, hangi şartları taşıyacağına, devletin yapısının ve yönetim biçiminin nasıl olacağına dair kurumsal siyasetin konularına ilgi duymamakta ve herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Siyaset kadar diğer konuları da ilgilendiren bu temel prensipler, genel olarak, Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözülmesi, insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi, yetki sahiplerine itaat edilmesi, emanetlerin ehline verilmesi, insanlar arasında üstünlüğün takva ile olduğu şeklindeki prensiplerden oluşmaktadır (Kutlu, 2008: 10).

Mezkur ilkelerin ışığında Cüveynî'den de yola çıkılacak olursa (Kavak, 2009: 7), kat'i ilkeler *adalet, istişare, liyakat ve ehliyet (yöneticilerin ehil ve emin olması), biat* olarak sınıflandırılabilir<sup>39</sup>. İşte kelimadaki farklı ekoller tarihî ve siyasî olayların neticesinde siyaset nazariyelerini bu kavramların üzerine inşa etmişlerdir. Bu ekollerden Hâriciler, Şîîler, Mutezile, Mürcie ve Sünni kelmacılar gibi çeşitli fırkalar kendilerinin gerçek ortodoksiler olduklarını öne sürdükleri teo-politik söylemler geliştirerek, İslam teolojik alanının sınırları içinde siyasal otorite anlayışını, genellikle siyasal önder, seçimi ve özellikleri (imâmet ya da hilâfet) ve biat meseleleri etrafında ele almışlardır (Kazanç, 2004: 151).

Kelam kitaplarında imamet meselesi klasik Ehl-i Sünnet itikadına uygun bir şekilde ele alındığı görülür. Bu kaynaklarda, Şîî müelliflerin imamete ilişkin iddialarının cevaplanması endişesi ağırlık kazanmakta ve bu çerçevede genellikle Hz. Peygamber'in yerine halife bırakıp bırakmadığı (nasla tayinin olup olmadığı), ilk dört halifenin sıralanışının muteber kabul edilmesinin gerekliliği, Hz. Muaviye'nin hilafetinin mahiyeti ve Raşid Halifelerin efdaliyet durumları ile imamet için gerekli şartlara yer verilmektedir (Kavak, 2009: 28).

Hilafet merkezinde şekillenen bu yaklaşımlardan, Sünni gelenek, dinî gelenek ile siyasi gerçeği uzlaştırma gayretinde olmuş, Hariciler olarak tanımlanan hareket idare sorununu dini konulardan ayrı tutma ilkesini benimsemiş, Şia ise iki mefhumu birbiriyle

---

<sup>39</sup> “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi iştirmektedir, her şeyi görmektedir.” (Nisa/58). “İşte bunun için sen çağrına devam et ve emrolunduğun gibi doğru çizgini sürdür. Onların arzularına uyma ve şöyle de: “Ben Allah'ın indirdiği bütün kitaplara iman ettim ve bana aranızda âdil davranmam emredildi...” (Şura/15). “Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar.” (Şura/38).

kaynaştırmakta sakınca görmemiştir (Turan, 2017: 154). Bu yaklaşımların her birisinin ortodoksi iddialarına rağmen onları İslam'ın siyaset doktrini olarak görmektense (Kutlu, 2008: 8), ekollere has siyaset nazariyeleri olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bunları göz önünde bulundurarak kelim ekollerinde siyaset nazariyelerine geçilebilir.

İslam'ın erken dönemindeki inanç tartışmaları, henüz genç İslamî cemaatin yönetimine ilişkin politik anlaşmazlıklarla iç içe geçmekteydi. Dolayısıyla bu iktidar mücadelesi Müslümanların Sünniler, Şiiler, Hariciler olarak bölünmesine yol açmakla kalmamış, kader ve özgür irade üzerine, günahkarın konumu üzerine ve daha bir dizi konu üzerine münakaşaları da beraberinde getirmiştir (Bauer, 2020: 304).

Özellikle Muaviye'nin başa geliş yöntemi sonrasında, büyük günah işleyenin dinî durumu hakkındaki mülahazalar o kişinin halifeliliğine biat edilip edilemeyeceği ilkesini mündemiç hale getirmiştir. Büyük günah işleyenin dinî durumu ise, amelin imandan bir cüz olup olamayacağı tartışmalarını başlatmıştır. Buna göre, Ehli Sünnet ekolünün otorite isimlerinden Ebû Hanife'nin ortaya koyduğu *adil ümmetin akidesine dair ilkelere*<sup>40</sup> bakıldığında, ameli imandan bir cüz kabul etmediğini belirttiği maddede, siyasi gerçekte dinî olanın ne tür bir uzlaştırma gayretinde olduğunu görürüz. Ehli Sünnet'in ameli imandan bir cüz kabul etmeyişlerinin temelinde, Haricilere göre, Hz. Ali'nin, Hz. Muaviye'nin barış görüşmeleri teklifini kabul edip, savaşmaya devam etmediği için "*Hüküm yalnızca Allah'a aittir*" (Yusuf/40), ayetine karşı gelerek büyük günah işlediğine dair tekfir edici üsluplarına karşı bir duruş sergileme gayesi vardır. Zira Haricilerin bu tutumu, Sıffin'deki kavgayı bir din kavgasına çevirerek, Hz. Ali ile aralarındaki savaşa, Kur'an'da kafirler hakkında inen ayetleri<sup>41</sup> delil getirerek siyasi kavgaları itikadileştirme gayreti yer almaktadır. Böylece "Kim yönetecek?" sorusu "Kim Müslüman?" sorusuna dönüşmüştür (Demir, 2021: 139)

Bunun için Ehli Sünnet hem ameli imandan bir cüz kabul etmeyerek hem de kurucu nesle/ sahabilere olan saygısını açık biçimde beyan ederek, hem Haricilerin tekfirciliğine hem de Şia'nın, halifeler sıralamasının adil olmadığına, hilafet hakkının Hz. Ali ve

---

<sup>40</sup> Bu ilkeler, Hilmi Demir'in Ebû Hanife kitabında (2021) şöyle sıralanmaktadır: 1- İman kalp ile tasdiktir. 2- İlmi ve tefekkürü önceleriz. 3- Kul hakkı yemeyiz. 4- Hepimiz imanda eşitiz. 5- Günahkarın arkasında namaz kılarız. 6- Ameli imana dahil etmeyiz. 7- Tekfir etmeyiz. 8- Kabir azabına inanırız. 9- Kurucu nesle saygı duyarız. 10- Cennet ve Cehennem bekçiliği yapmayız. 11- Hayrın da şerrin de yaratıcısını Allah biliriz. 12- Aceleyle hüküm vermeyiz.

<sup>41</sup> "Fitne ortadan kalkıp, din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın."

soyuna ait olduğuna ve ilk sırada da Hz. Ali olması gerektiğine dair temel iddiasıyla diğer sahabeleri değersizleştirici tutumlarına (Demir, 2021: 181) bir karşı duruşu temsil etmektedir. Bu manada Ehli Sünnet, tüm bu ayrılıkçı ve şedid gruplar karşısında Peygamber'in ashabının, seleflerinin ve genelde Müslümanların İslamî kabul ettikleri kaide ve düsturlara bağlanan grupları temsil etmekteydi. Fakat çoğunluğun görüşünün temsil edildiği bu grubun tavır ve görüşlerinin belirginleştirilmesi, anlaşılır bir dille metotlu olarak ele alınması ancak Ebû Hanife ile mümkün olabilmiştir (Mevdûdî, 2014b: 837-838).

Ebu Hanife'de Ehli Sünnet itikadı şöyle ortaya konmuştur (Mevdûdî, 2014a: 846-850):

1) Allah'ın Resûlü'nden sonra insanların en üstünü Ebû Bekir'dir. Ondan sonra Ömer, sonra Osman, sonra da Ali gelmektedir. Hepsı adildirler ve hak üzeredirler. 2) Peygamber'in ashabı hakkında konuşurken saygıda kusur edilmez. 3) İman (kalple) tasdik etmek ve inanmakla eş anlamlıdır. İman etmek, (Allah'a ve Rasûlü'ne) inanmal ve onları tasdik etmek demektir. 4) İnkâr etmedikçe ne kadar şiddetli olursa olsun herhangi bir günahtan dolayı bir Müslümanı tekfir etmeyiz. Onu iman dairesinin dışına çıkarmayız. Onu mü'min olarak adlandırırız. Bir fâsık, kafir olmadıkça mü'min sayılır. 5) Fasık olsun, salih olsun, herhangi bir mü'minin arkasında namaz kılınabilir. 6) Günahın mümine hiçbir zarar vermediğini söylemiyoruz. Bir mü'minin cehennemde asla gitmeyeceğini, ya da eğer fasıksa ebedî olarak cehennemde kalacağını da söylemiyoruz. Mürcie gibi amellerimizin mutlaka mükafatlandırılacağını ve kötü amellerimizin kesinlikle bağışlanacağını da söylemiyoruz.

Öte yandan Muaviye'nin başa geliş şekli, İslam ümmetinin mensuplarını dinî bir devletin lideriyle ilişkili olarak insanın rolü üzerinde tekrar tekrar düşünmeye ve Allah'ın buyruğuyla/kararıyla halife olan liderin görev ve vasıflarını tanımlamaya sevk etti. Müslümanlar arasında toplum ve liderlik, cemiyette hiyerarşik yapılar ve yeni İslam toplumunun bir üyesi olarak insanın bireysel özgürlüğü içinde bağımsızlık ve sorumluluğa yönelik belli bir bilinçlilik yarattı (Kazanç, 2004: 155). Ortaya çıkan bu tablo, tartışma eksenini yöneticiye karşı tutumun dinî-ahlakî boyutlarına taşıdı (Sunar ve Kavak, 2018: 5); yani siyasal otorite anlayışının dinî meşruiyet temelleri ortaya konmaya çalışıldı.

Bu noktadan hareketle ortaya çıkan inanç gruplarından Cebriyye, Muaviye taraftarlarının formüle edecekleri tez, kaza ve kaderi temel alan görüşe verilen isimdi. Bu görüş insanlara ait fiillerin oluşmasında kulun seçim hürriyeti ve kudretinin bulunmadığını, tek failin Allah olduğunu savunmaktaydı. Muaviye ve taraftarlarının, kendilerini aklamaya ve icraatlerini meşru göstermeye imkan sağlayan cebir telakkisi, Emevîler tarafından benimsenerek; yönetimlerine karşı çıkanlara “yapıp edilenlerin birer

takdir-i ilahî olduğu” şeklinde takdim edilmekteydi (Çelebi, 2016: 55-56). Böylece cebir telakkisinin Muaviye yönetimine sağladığı şey sadece meşruiyet olmamış; aynı zamanda olanların Allah’a nisbet edilmesi ile sorumluluktan kurtulmuşlar, halifelere hiçbir ceza gerekmeceğini savunmuşlardır (El-Câbirî, 2001: 430).

Buna karşılık Hariciler ve Hz. Ali taraftarlarının birlikte savundukları fakat ayrıntılarda ve özellikle hilafet konusunda ayrıldıkları insanın en azından kısmi de olsa fikirlerinde hürriyetine ve sorumluluğuna yer veren bir görüş, *Kaderiye*’dir (Bayrakdar, 2018: 103). Kaderiye’nin ana konusunu, daha sonra Mu’tezile’nin *adalet* ilkesi<sup>42</sup> içinde alacağı konular oluşturmuştur. Söz konusu hususların merkezinde “insan fiillerinin, Allah tarafından değil, fiilin sahibi olan insan tarafından yaratıldığı” görüşü bulunmaktadır (Çelebi, 2016: 56-57). Tarafsızlar ise her şeyi Allah’a havale ederek *Mürctie*’yi temellendirmişlerdir. (Bayrakdar, 2018: 103). Mürctie’ye göre *büyük günah işleyen kimse* mümindir. Bu kesim, İslam dünyasında meydana gelen siyasi ve sosyal gelişmelere paralel hareket etmeyi ve siyasi mücadelelerde birinin yanında yer almak yerine tarafsız olmayı tercih etmişlerdir (Çelebi, 2016: 57-58).

Böylece, bu inanç gruplarının büyük günahtan hareketle insanın sorumluluğunun sınırları temelinde devlet ve ümmet arasındaki ilişkiye dair meşrulaştırıcı ilkeler peşinde ve bunun için dinî deliller arayışında olmuşlardır. Sünni ve Şii ekollerin, İslam’ın ilk dönem siyasi uygulamalarından delil getirmek şeklinde yürüttükleri bu faaliyet, giderek siyasi uygulamaları daha fazla dini deliller üzerinden şekillendirmiştir. Şia’nın siyasi meseleleri itikadi alana taşıdığı bilinmektedir. Bununla birlikte Eş’ari ve Maturidi kelamcılarının müteşekkil Sünni ekolün de siyasi meseleleri itikatlaştırarak sabitleştirdiği ve donuklaştırdığı (Çaylak, 2015:139) da iddia edilmektedir.

Haricilerin tekfirci, Şia’nın masum imamına<sup>43</sup> karşı orta noktada yer alan Sünni ekolde siyasi meseleleri itikatlaştırıldığına ve dolayısıyla dogma haline geldiğine dair

---

<sup>42</sup> Mutezile’nin *Adl-i İlahî* ilkesine göre, insanlar kendi fiillerinden sorumludur ve şer işlediklerinde cezayı hak ederler. Mu’tezile’nin amelsiz ya da büyük günah işlemiş mümin kâfir değilse de fasıktır şeklindeki, amel-iman ilişkisine yaklaşımını da bu ilkeden alır. Dolayısıyla Mu’tezile’de amel ve iman birliktedir (Demir, 2021: 127-128).

<sup>43</sup> Şia’nın akidesi şöyledir (Mevdûdî, 2014b: 831-832): 1) İmamet makamı, ümmetin seçimine bırakılan bir kurum, genel bir makam değildir. İmam, imanın gereklerinden olup, İslam’ın temel taşlarındandır. Bu yüzden Peygamber’in ümmetin tasarrufuna bırakmak yerine bir şahsı imam tayin etmesi görevlerindedir. 2) İmam masumdur; tüm küçük ve büyük günahlardan masumdur. Hata yapmaktan da muaftır, söylediği ya da yaptığı her şey kutsaldır.3) Hz. Peygamber imamete, Hz. Ali’yi tercih ederek, kendisine halef olarak onun ismini vermiştir. Bu yüzden Ali, Peygamber’in talimatıyla seçilen ilk imamdır. 4) İmamın tayini

temel paradigma; onun cemaatin bütünlüğünü korumak ve güvenliği sağlamak için halifeye mutlak itaat ve uymacılığı salık vermesi fikrine dayanmaktadır. Sünni ekolün bu pragmatik tutumu, İslam toplumunda siyasi ve sosyal ahlak üzerinde ciddi neticeler doğurmuştur. Buna göre, mutlak itaat fikri, toplum ile devletin arasındaki hem istikrarın korunmasını hem de devlet işlerine yapıcı muhalefete/eleştirilere dayalı sağlıklı ilişki imkanını ortadan kaldırmıştır (Rahman, 2014b: 94).

İslam'da siyasi düşüncenin temelini teşkil eden şey, iktidar ve iktidar ilişkileri bir itikat meselesi haline getirilmeden vahyin genel çerçevesini çizdiği ilkelere ters düşmeyecek şekilde, toplumsal zorunluluk, akıl ve ilim yasalarının düzenlenmesi gerekliliğidir (Çaylak, 2015: 139). Bu da kat'iyat alanında zuhur eden teo-politik ayrışmaları kendi tarihsel koşulları içinde anlamayı ve tarihte ortaya çıkan siyasi hadiseleri, dinî meseleler haline getirmekten kaçınmayı gerektirmektedir.

### **2.2.1.2.Felsefe'de Siyaset Nazariyesi**

Genel anlamda İslam düşüncesinde ve özel olarak İslam siyaset düşüncesinde felsefi nazariye hiçbir zaman merkezi bir yer işgal etmemiştir. Toplum içerisinde felsefe, Hodgson'un tespiti ile (1995a: 407):

Yüksek halifelik toplumunda asla nübüvete dayalı şeriat kadar ya da hiç olmazsa mutlakiyetçilik kadar, kültürün temel bir unsuru sayılmadı ve toplum da, şeriat-eksenli düşünen Müslümanların tepkisi ile felsefe ile meşgul olan kimselere uzak ve yabancı kaldı.

Lakin, yaygın kanaatin aksine, felsefe, İslam muhitinde merkezi bir rol oynamamasına karşılık, yüzyıllar boyunca canlılığını korumaya devam etmiştir (Bauer, 2020: 308).

Felsefe, İslam düşüncesi içinde siyasetle ilgili mevzuların doğrudan yoğunluklu olarak ele alındığı alanların başında gelmiştir (Sunar ve Kavak, 2018: 11). Abbasiler dönemi ile başlayan tercüme faaliyetleri ile Arapçaya kazandırılan kaynaklar neticesinde İslam dünyasında siyaset alanında canlı bir zihin dünyası olmuştur. Siyaset ahlakıyla ilgili edebî türde yazılmış olan Hint- Fars kültüründen bazı yapıtlar Pehlevice'den çevrilmiş olup (Korkut, 2016:130), nasihatnameler ve siyasetnameler bu çeviriler neticesinde İslam siyaset düşüncesi tarihi içinde gelişmiştir. Diğer yandan Antik Yunan dönemine ait

---

halkın seçimine bırakılmadığı için her yeni imam bir önceki imamın talimatıyla tayin edilir. 5) Bütün Şii mezhepler, imamet makamının Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin özel hakkı olduğunu düşünürler.

siyaset ürünlerine yönelinmiş ve İslam siyaset felsefesine kaynaklık eden klasikler Arapçaya kazandırılmıştır. Bu kaynaklar, Eflatun'un *Cumhuriyet*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı*, Aristoteles'in ise *Nikomakhos'a Etik ve Politika* adlı eserleridir. Antik Yunan'dan çevrilen bu klasikler neticesinde özellikle *Yasalar* üzerinden, başta Farabi olmak üzere İslam filozofları, yasa, ilahi yasa, yasaların hakikatlerinin bilgisi genel yasa yapma, yasanın eskimesi, yasa koyucu, yasa sahibi, kişinin yasaya uygun ahlakı gibi hukuk ve siyaset sahasına dair teknik terimlere aşina olmuşlardır (Korkut, 2016: 130-131).

Felsefe; hayatın, varlığın ve eşyanın, hakikat, mahiyet, sebep ve hareketini akıl ile idrak etmek isteyen insan için şeylerin ve oluşların ardındaki anlam ve hikmeti anlamlandırmanın en önemli boyutunu temsil etmektedir (Çaylak ve Şahbaz, 2015: 86). Fakat bu anlam arayışı salt bir düşünme ve tefekkür boyutunda kalmamalıdır. Bu düşünme faaliyetine saplanıp kalmayı engelleyecek bir etkinliğe ve pratiğe ihtiyaç vardır ki bu Aristoteles'in en çok önem verdiği meselelerden olan *siyasi etkinliktir* (Şenel, 2004: 167). Buradan hareketle siyaset felsefesi de akıl yürütme ve muhakeme yoluyla hakikatin bilgisine dayalı iyi, doğru ve adil bir toplumsal hayatın imkanlarına dair bir arayışı temsil eden (Çaylak ve Şahbaz, 2015: 86) felsefenin pratik alanına işaret etmektedir. Böylece felsefeyi nazarî ve amelî olarak ikiye ayıran Aristoteles'in siyaseti pratik (ameli) felsefe içinde değerlendirmesini anlamak daha da kolaylaşmaktadır. Aristoteles'teki bu ayrım İslam filozoflarını da derinden etkilemiştir. Bu çerçevede İbn Sina, Farabi, İbn Miskeveyh, İbn Bacce, Nasiruddin Tusi, İbn Haldun, Devvani, Kınalızade gibi düşünürler siyaseti çoğunlukla pratik felsefe içinde ele almışlardır (Sunar ve Kavak, 2017: 5).

Siyaset felsefesinde, klasikler olarak kabul edilen Antik Yunan'ın siyaset ürünleri *en iyi rejim sorunu* tarafından yönlendirilmiştir (Staruss, 2016: 49). Siyaset felsefesinin en iyi rejim sorunu ile ilgilenmesi, siyaset kavramının muhtevası gereğidir. Yunanca'da *polis*, yani *şehir-devleti* anlamına gelen kelimedenden türeyen siyaset, "polisle ilgili olan" a atıfta bulunmak olduğundan; siyaseti incelemek, aslında devleti ya da daha geniş anlamda otoritenin kullanımını incelemek demektir. Arapçada ise at bakıcısı veya terbiyecisi anlamına gelen *seyyis* kelimesinden türeyen siyaset, ülkenin yönetimi ve terbiyesiyle meşgul olmak anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla *devlet*, siyasetin konusu olan en önemli kurumdur (Canatan, 2019: 12-13).

Devlet ise bir yöneten-yönetilen ilişkiler ağı oluşturduğundan burada güç ve otorite, adalet ve hukuk, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlara olan yaklaşımları ortaya koymak; adalet, ahlak, erdem gibi kökleri etik disiplinine dayanan siyaset felsefesinin temel gayesi olmuştur. Böylece siyaset felsefesi insanlar için iyi bir yaşam imkanı arayışındayken, etik kaygıları olan bir “olması gereken”e göre düşünme faaliyetidir (Kazanç, 2004: 150). Bunun için yönetimlerin, rejimlerin, medenî toplumların hallerini inceleyerek, güç ve otorite, adalet ve hukuk, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlar ışığında üstün ve düşük yönetimleri tespit etmeyi amaçlamaktadır (Türker, 2016: 372).

Siyaset felsefesinin etik ilkelerinden olan *erdem*, iyi ve kötü, üstün ve düşük yönetimlerin anlaşılması açısından bir turnusol kağıdı görevi görmektedir. Erdem, insan hayatının ve sosyal hayatın nihai amacı olarak tespit edilmiş ve toplumdaki yöneten-yönetilen ilişkisinin sınırları da buna göre belirlenmiştir. İyi yaşama imkan veren erdemin, klasikler (Antik Yunan’ın) için nihai amaç olması, iyinin olduğu kadar kötülüğün de kullanılabileceği bir özgürlük imkanı sunan *demokrasiyi* reddetmelerine neden olmuştur (Strauss, 2016: 52).

Erdemli bir toplum saiki ile hareket eden filozofların siyasete yaklaşımlarında en merkezi kavram *adalettir*. Adalet, klasiklerde ve İslam düşünce geleneğinde daha önce de zikredildiği üzere, toplumsal hayatın idamesindeki en yüksek siyasi erdemdir (Türker, 2018: 68). Platon’un Hocası Sokrates ve Sokrates’in öğrencileri ile bazı sofistleri tartıştığı *Devlet* isimli kitabında konuyu “*adalet nedir*” sorusuyla açtığı bilinmektedir (Şenel, 2004: 146). Yine İslam filozofları siyaset nazariyelerinde adaletle merkezi bir ağırlık vermişlerdir (Sunar ve Kavak, 2018: 5). Filozoflar, İslam’ın evrensel kabul görmüş ilahi ideallerini/ilkelerini adaletin tesisinde ve ideal bir toplumun inşasında elverişli bir zemin olarak kabul etmişlerdir (Hodgson, 1995a: 405).

Bu noktada felsefenin kendi içinde nazarî ve amelî olarak ayrılmasına mukabil, siyaset için de böylesi bir alan belirir. Nazarî siyaset ya da siyaset felsefesi, Farabi’ye göre adaletin tesisini sağlayacak İslami idealler taşıyan tümel yasalar arayışıdır. Farabi’nin tümel yasalar arayışı, ahlaki siyasetin içinde ele alması ile anlaşılabilir. Ona göre, insan tabiatı içtimaî bir varlık olduğu için siyaset olmadan ahlaki faziletler/yasalar toplum hayatında uygulanamaz. Böylece o, psikolojiyi ahlaka, ahlaki siyasete ve nihayetinde siyaseti metafiziğe tutarlı bir şekilde bağlamaya çalışmıştır (Dağ, 2016: 44).



Bu tümeller, şimdi ve gelecekteki sonsuz sayıda tikel ve iradi olayların hepsine bir çözüm içermez. Çözümü ancak amelî siyaset sanatı icra eder ki; bu çözüm şehirden şehire, milletten millete değişiklik göstermektedir. O halde eğer bir yönetici, nazari siyasetin tümel yasaları doğrultusunda o toplum üzerinde bir amacı gerçekleştirmek isterse zaman ve mekana göre değişen görünüm ve ilintilerin şartlarını ve bağlamlarını yöneticinin bilmesi gerekmektedir (Korkut, 2016: 130-131). Çünkü Farabi'ye göre siyaset, nazari siyasetin tümel hakikatleri doğrultusunda bir toplumun zaman ve mekana göre düzenlenmesidir (Sunar ve Kavak, 2018: 11).

Farabi'de tümel yasalar/hakikatler kat'iyyat alanının tezahürü iken, zaman ve mekana göre değişen sonsuz sayıdaki tikel ve iradi olaylar zanniyat alanına işaret etmektedir. Bu da Farabi'nin kelim ve fıkıh ilimlerini, felsefenin ve siyasetin alanına dahil ettiği; kelim ve fıkıhî siyaset teorilerini gözlemleyerek bu iki ilmin siyasetteki rolüne dair bir mevki tayin ettiğini göstermektedir. Farabi'nin bu yaklaşımı onu İslam siyaset düşüncesi içinde müstesna bir şahsiyet kılmaktadır (Korkut, 2016: 137).

Adalet denilince akla gelen en önemli filozoflardan birinin İbn Miskeveyh olduğunu belirtmiştik. İbn Miskeveyh adalet düşüncesini varlık ve yokluk alanları üzerine kurmuştur. Ona göre tam varlık, mutlak ve gerçek olan, her türlü yetkinliği iade eden "Bir", eksiklik kabul etmez, değişmez ve bizatihi mutlak "iyi"yi ifade eder. Buna göre varlığın tam zıddında yer alan yokluk ise kötüdür. Doğal (tabiî) ve İlahi alemin temel vasfı olarak adalet de doğrudan varlık alanıyla ilişkilidir ve böylece "iyi"nin alanına dahildir. Bu durumda adaletin yokluğu olarak zulüm de doğal olarak "kötü"nin alanına girmektedir. O halde zulüme yani adaletsizliğe doğal alanda, ilahi alanda, varlığın alanında rastlamak mümkün değildir, zulmün ancak doğal olanın bozulması durumunda ortaya çıkması mümkündür (Karagözoğlu, 2009: 101).

İbn Miskeveyh, adalet kavramını varlık alanlarındaki tezahür biçimleri ile açıklamaya çalışır. Yaratıcı, tabiat ve insan varlık alemlerinin her birinde tezahür eden adalet biçimlerinden bahseder. İlahi adaleti yaratıcının vasfı olarak gören Miskeveyh bu alana dair detay vermez. Tabiî adalet ise duyu aleminde, yani maddede var olan adalettir. Tabiî düzlemde adaleti sağlayan unsur ise "eşitlik"tir. İnsanlar düzeyinde ortaya çıkan adalet örfî adalettir. Örfî adalet toplum içinde sağlanması gereken adalettir (Karagözoğlu, 2009: 104). Örfî adaletin sağlanması gereken ilk düzlem, malların ve

şereflerin dağıtımıdır. İbn Miskeveyh, malların ve şereflerin taksiminde orantı ve nispetlere dikkat edilmesi gerektiğini belirtir. Örfî adaletin tesis edileceği ikinci düzlem alım, satım, değişim gibi iradî işlemlerde, malların ve zanaatların birbirine nispetlerine göre belirlenmesidir. Özü itibarıyla farklı iki nesne alışverişe konu olduğunda, bunlar arasındaki eşitliğin sağlanması ile adalet meydana gelir. Örfî adaletin tesis edileceği üçüncü düzlem haksızlık ve tecavüz bulunan şeyler" dir. Haksızlıkla ilgili meselelerde daha orantısız, şahsın konumu ve durumuna göre bir denklik sağlanmalıdır. İbn Miskeveyh'in örfî adaletin üç düzleminde adaletin sağlanmasıyla esasında eşitliği hedeflediği görülmektedir (Karagözoğlu, 2009: 102-106) . Bu önce adaleti varlık alanında tanımlamak ve varlık alanlarında doğal olarak var olan adalet idealine yani eşitliğe ulaşmak fikriyle tutarlıdır.

İslam siyaset düşüncesi içinde bir diğer müstesna şahsiyet İbn Haldun'dur. İbn Haldun'un İslam siyaset düşüncesindeki istisnai durumunu, Muhsin Mehdî'nin İbn Haldun'un siyasi düşüncesini ele aldığı metinde açık biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre İbn Haldûn kendisini ne filozof ne de hukukçu olarak sunmaktadır (Mehdî, 2014). Üstelik Müslüman ya da Grek siyasi felsefe geleneğinin ya da geleneksel İslam hukuk ilimlerinin mensubu olmayı da tercih etmemiştir. O umrân ilminin inşası için, insan toplumunun ve insanın incelenmesine dair temel iki felsefî yaklaşımdan biri olan tabiat felsefesine dayalı yeni bir bilim ortaya koymuştur. Bu temel yaklaşımdan ikincisi ise (İbn Sina'nın da dahil olduğu) insanın sonunun hesaba katılmasıyla ki, Yunan ve Müslüman siyaset felsefecilerinin yaklaşımı da budur. Buna göre insan sonu, kemâli ya da mutluluğu, kendisinin de parçası bulunduğu âlem içindeki yerinin anlaşılmasını gerekli kıldığından, bu ikinci yaklaşım ilimler sıralamasında metafizikten ya da ilm-i ilahîden sonra gelmektedir.

İkinci yaklaşım içinde yer alan İbn Sina'da *iyi düzenin* varlığına bir hazırlık olarak nübüvvetin vuku gereklidir (Mehdî, 2014: 234). İbn Sina bunu yaparken, bütün bir siyaset felsefesinin tartışmasını değil, belli bir siyasi rejimler sınıfının, yani kaynağı bir peygamber-şari' (kanun koyucu) olan rejimlerin aklî haklılaştırmasını ya da zorunluluğunu ortaya koymaktadır (Mehdî, 2014: 226). Halbuki İbn Haldun'da iki ana rejim türü vardır: 1) Dünnevî şeylerin daha barışçı ve sürekli bir şekilde elde tutulması uğruna arzu ve emellerin insan aklının emrine girdiği aklî rejimler ve 2) Peygamber-şari'lerin ruhlarındaki görülmeyeni ifade gücüyle insanların işlerini düzenleyen, hem

dünyevî işlerde hem de ahirette insanın saadetine yarayacak manevi meselelerde hükümler koyan Şeri'at rejimleri (Mehdî, 2014: 219).

İbn Haldun'daki bu yaklaşım ve aklî siyaset/mülk ve dinî siyaset/hilafet ayrımının amacı, mülk idaresinin tarihsel gerçeklikle ilişkili olarak varlık kipini ve hilafet idaresinin mülk idaresi üzerindeki etkisini açıklamaktır (Kömbe, 2018: 37). Nitekim Mukaddime'de (2017) devletin husulüne dair mülâhazaların ele alındığı 3. Bölümde, devlet, dinden bağımsız bir tarihsel bir gerçeklik olarak ele alınmış ve sonrasında dinin devlet üzerindeki etkileri tartışılmıştır. Bu yaklaşım, İslam'da siyaset düşüncesinin “olması gerekeni” ele almasından farklı olarak, kendi teorisini toplumsal gerçekliğin gözlenmesi ve açıklanması üzerine kuran İbn Haldun'u olanı inceleyen bir toplumbilimci kılar. Bu vasfıyla İbn Haldun, kendi geliştirdiği *umrân ilminin*<sup>44</sup> geçmiş vakalarını inceleyerek sosyal gerçeklikte gömülü bulunan genel ilkeleri ortaya çıkararak siyasal yaşamın bir açıklamasını yapacağını düşünür. Böylece işleyen bir siyasal sistemin teorik temellerini kurma çabası içindedir (Sunar ve Kavak, 2018: 6-14).

Onun rejimlere dair ayrımı, siyaset düşüncesinin inşasında *olanı* incelemesi, devleti, dinden ve nübüvvetin aprioriliği ilkesinden bağımsız tarihsel bir zorunluluk olarak ele almasına karşılık, Mukaddime'de başarılı devlet formunun din ile birlikte zikredildiğini görürüz. İbn Haldun Mukaddime'de (2017: 378) sahası geniş ve hakimiyeti büyük hanedanlıkların din esasına dayandığına dikkat çeker:

Çünkü mülk(devlet) sadece tagallüb ile hasıl olur; tagallüb de asabiyete (sosyal dayanışma) ve arzuların mutalebe (hak isteme) üzerinde birleşmesine dayanır. Kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma sadece, dinini tesis hususunda Allah'tan gelen bir yardımla mümkündür. Nitekim Allah, Kur'an'da “Müminlerin gönüllerini birleştiren de O'dur. Dünyanın bütün servetini harcasaydın onların gönüllerini birleştiremezdin, fakat Allah onların aralarını düzeltti. O izzet ve hikmet sahibidir.” (Enfal/63) buyurmuştur. Bunun sırrı ve hikmeti şudur, kalpler bâtil heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa rekabet hasıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür, batılı ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse, cihetleri ve gayeleri birleşir. Rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu husustaki kelimenin ve işbirliğinin sahası genişler, bu suretle devlet büyümüş olur.

Farabi'nin, İbn Sina'nın, İbn Haldun'un ve dolaylı olarak İbn Miskeveyh'in siyaset nazariyeleri eklektik olmakla birlikte ana renklerini İslam'dan almışlardır. İslam siyaset

---

<sup>44</sup> Umrân ilmi, insanın nasıl yaşaması gerektiğiyle, toplumun en iyi şekilde nasıl yönetileceğiyle, kitlelerin nasıl ikna edileceğiyle ilgilenmemektedir. Umrân ilminin sahası, insanın geçmişte nasıl yaşamış olduğunun ve insan toplumunun yapısını belirleyen tabii nedenlerin ilmî olarak incelenmesidir. İnceleme alanı, haklarında tarihi haberlere sahip olduğumuz çeşitli insan toplulukları ve bu toplulukların hayat tarzlarıdır. Amaç da bu rivayetlerin doğruluk ya da yanlışlığının doğru bir biçimde tespit ve muhakeme edilmesidir (Mehdî, 2014: 222).

nazariyesindeki bu önemli isimler gibi diğer İslam filozofları da insan tabiatından yola çıkarak, toplumsallığın ve siyasallığın zorunluluklarına işaret etmiş; erdem ve din arasındaki organik bağa işaret ederek inşa edilebilecek iyi düzen, iyi toplum ve iyi yönetim nazariyeleri ortaya koymuşlardır.

Örneğin, İbn Rüşd iş bölümünü toplumsal yaşamın temeline yerleştirmiş ve toplumsallığı ve siyasallığı bir tercih olarak değil, zorunluluk olarak görmüştür. İbn Bacce'de ise siyaset teorisi Farabi ile uyumlu haldedir. Onda da erdemli ve erdemsiz toplum ayrımı söz konusudur. Ona göre erdemsiz bir toplumda mutluluk arayışı insanın hayvani taraflarının üzerine inşa edilmiştir. Bu toplumlarda bir amaç bütünlüğü olmadığı için kaos, kargaşa ve siyasi çekişme had safhadadır (Sunar ve Kavak, 2018: 13).

Buna benzer mülahazalar Osmanlı döneminde de varlığını devam ettirmiştir. Bu manada Osmanlı döneminde felsefi siyaset türünün en önemli örneklerinden birini Kınalızade (ö. 1572) ortaya koymuştur. Kınalızade'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde Erdemli Şehir'i yöneten filozof-kral idealini savunan ve Farabi'ye nispet edilen felsefi etik geleneğini takip etmiştir (Böwering, 2013: 13). Yaptığı faziletli ve faziletli olmayan devlet ve toplum ayrımıyla, faziletli devlet ve toplum biçimini hilafet idaresi vasıtasıyla fıkhi siyaset türüyle; nefsin akıl, öfke ve arzu güçleri vasıtasıyla da ahlak felsefesiyle ilişkisini ortaya koymayı amaçlamıştır (Kömbe, 2018: 37).

Ezcümle İslam düşüncesinde siyaset nazariyesi, siyasetin ne olduğunu ve gayesini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu alanda İslam muhitinde kalem oynatmış olan kimseler için siyaset, hem dünya hem ahiret hayatındaki saadetin sağlanabilmesi için bir araç olarak kabul edilmiştir. Bu saadet ise yalnızca Müslüman vasıflarına sahip bir yöneticinin hakimiyeti ile mümkün olabilecektir. Bir kimsenin veya yöneticinin Müslüman vasıflarına sahip olup olmaması meselesi ise yukarıda zikredildiği üzere, Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra ortaya çıkan siyasi çekişmelerde ashabin karşı karşıya gelmesi neticesinde bir Müslümanın diğer bir Müslümanı öldürerek büyük günah işlemesi üzerinden çıkmıştır. Dolayısıyla taraflar büyük günah üzerinden, insan iradesini, özgürlük meselesini, kaderi, adaleti, biati tartışmaya başlamış, kendi görüşlerinin daha isabetli olduğunu ispat etmek adına Kur'an ve Sünnet'ten deliller getirmişlerdir. Böylece ortaya çıkan itikadî ekollerin tespit ettikleri asli ilkeler etrafında siyasetin *nasıl* tatbik edileceğine dair tarih içerisinde birçok yönetim formu ortaya çıkmıştır.

## 2.2.2. İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasetin Nasıl'lığı: Amelî Yönü

Belli sınırlar içindeki insan topluluğunun siyasi yetkiyi devretmesi ile ortaya çıkan icra alanında teşkilatlanmış bir siyasi egemenlik alanı olarak devlet<sup>45</sup> belirlemektedir (Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti, 2006: 289). Bu yetki, idarecilerin takdir yetkisini ve uygun yönetim ve muhakeme araçları kullanmayı veya gözetilen üst maslahata uygun fiiller geliştirebilmeyi içermektedir (Birsin, 2019: 429). Dolayısıyla devlet, siyasete imkan veren, egemenliğin kullanıldığı pratik bir alanı veya icra sahasını temsil ettiğinden, devletin ve siyasi egemenliğin mahiyetini, fonksiyonlarını, yöneticinin vasıflarını tespit etmek ve egemenliğin/iktidarın sınırlarını tayin etmek İslam siyaset düşüncesi içinde önemli bir alanı teşkil etmektedir.

İslam düşüncesi içinde devletin mahiyeti, yönetim biçimleri, yöneticilerin vasıfları, iktidarlarının sınırları ve yönetilenlerin hakları gibi sorunlar şeriatın bir cüzü olarak hukuk ve ilâhiyatla ilgili kapsamlı eserlerin içinde fakihler ve mütekellimler tarafından ele alınmışlardır (İnayet, 2008: 14). Fakat bu kavramlara olan yaklaşımlar salt itikadî olmayıp sosyo-politik hadiselerin etkisinde şekillenmişlerdir. Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesi bir yandan bu kavramların ahlak ve dinle olan organik bağına referansla ideal biçimlerini ortaya koymaya çalışırken diğer yandan halihazırda cereyan eden siyasi ve içtimai hadiselerin etkisi altında şekillenen realist bir paradigmaya da sahip olabilmiştir. Yine de her iki yaklaşımda da İslam düşüncesinde siyasetin temel ilkelerinin varlığından söz edebilmek mümkündür.

İslam siyaset düşüncesinde ortodoksi devletin zorunluluğu ilkesinden yanadır. Devletin zorunluluğu ilkesinde temel soru ise insanların bir arada yaşamasının siyasi bir iradeyi gerektirip gerektirmeyeceğidir. Çağdaş anarşist teorilere benzer biçimde İslam'ın erken döneminde bazı *Hâriciler* iyimser bir insan doğasına dayanarak insanların doğal halinin bir arada uyum içinde yaşamalarını mümkün kılacağını ve bir liderin yönetimine

---

<sup>45</sup> Hallağ, devlet kavramının Avrupa'da 16. Yüzyıl, İslam dünyasında 19. Yüzyıla kadar rastlanmadığını belirtir. Burada Hallağ'ın devleti, bürokrasi ve devlet yönetiminin sathi olmaması ile yakından ilişkilidir. Hem Avrupa'da hem İslam dünyasında belirtilen yüzyıllar öncesi yönetimler genellikle idare merkezlerinde yoğunlaşmış, merkezden uzaklaştıkça yönetim ve otorite gevşemiştir. Buralarda bir devlet yönetiminden ziyade *selfrule* denilen bir tür kendi kendini yönetim söz konusudur. Buralardaki sivil halk ancak dış düşmanlara karşı oluşmuş özel korunma sebebiyle bir yöneticiye ihtiyaç duymuşlardır. Bunun haricinde devletin en önemli özelliği olan bir merkezî yönetimin varlığından söz edebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla belirtilen yüzyıllardan önceki siyasi oluşumlara, devlet yerine *yönetim*, *hükümet* gibi kavramların kullanımı daha doğru olacaktır (Hallağ, 2021: 24-25).

ihtiyaç olmadığını iddia etmişlerdir. Yasa ile siyaset arasında zorunlu bir bağın olmadığı görüşünü savunan Hariciler, fiilen siyasi idareye karşı da direnmişler ve bir tür “doğal durum teorisi” geliştirerek “insanlar arasında ülfetin” doğal durum olduğunu iddia etmişlerdir (Türker, 2018: 69).

İslam geleneğinde Hariciliğin “doğal durum teorisi”ne karşı geliştirilen temel ve yaygın görüş ise “zaruret teorisi”dir. Bu teoriye göre, insanların bir arada yaşaması, onları bir idarenin altında bulunmaya mecbur eder, aksi halde fesat baş gösterir. Fesat ise can, din, mal ve namus güvenliğini ortadan kaldırır. Bunların güvenliği için siyasi bir idare gereklidir. Bu görüş, birey olarak insan hakkında değilse de tür olarak insan hakkında kötümser bir görüşe sahiptir ve ancak fesadın kalkıp nizamın hakim olmasıyla insana ait erdemlerin gerçek anlamda tahakkuk edeceğini benimsemektedir. Bu noktada zaruret sadece siyasi idarenin kaçınılmazlığını ifade etmektedir<sup>46</sup> (Türker, 2018: 70).

---

<sup>46</sup> Gazali'nin devlet ile din arasında kurduğu zorunlu bağa, bir *imamın* tayinin zorunluluğuna dair şöyle demektedir (aktaran Kavak, 2009: 47-48): Din işlerinin nizamı, dinin sahibinin (a.s.) kesin olarak amaçladığı bir husustur. Din işlerinin nizamı ancak kendisine itaat edilen bir imamla gerçekleşebilir. Bu iki öncülün iddiamızın yani imam tayinin vâcib oluşunun haklılığı ortaya çıkmaktadır. Dinin nizamı ancak dünyanın nizamı ile gerçekleşir. Dünyanın nizamının gerçekleşmesi ise ancak kendisine itaat edilen bir imamla mümkündür. Bu iki öncülün neticesi, dinin nizamının ancak kendisine itaat edilen bir imamla sağlanacağıdır. Dinin nizamı vâcibdir ve vâcibin ancak kendisiyle gerçekleştiği şey de tıpkı o vâcib gibi bir vâcibdir. (...) Din ve dünya birbirine zıt şeyler değildir. Biriyle ilgilenmek, diğerini terk etmek anlamına gelmez. Bunun aksini ancak bizim dünya ile ne kastettiğimizi anlamayıp hataya düşerek lafızları ortak olan farklı anlamdaki kelimeleri birbirinden ayırt edemeyen kimse söyleyebilir. Dinin nizamı marifet ve ibadettir. Bunlara da ancak beden sağlığı, hayatın sürdürülmesi, rızık, mesken ve elbise kabilinden ihtiyaçların temin edilmesi ve tehlikelere engel olan emniyet ile ulaşılır. Bu anlamda dünya dinin zıddı değil, aksine onun varlık şartıdır. İnsanın ruhu, bedeni, malı, meskeni, yiyeceği konusunda her zaman veya bazı zamanlar güvenlikte olması yanında din işlerinin düzenli bir şekilde devam etmesi de ancak emniyetin sağlanmasıyla gerçekleşir. Bütün zamanını nefsinin zalimlerin kılıçlarından korumakla ve yiyeceğini zorbalardan istemekle geçiren kimse Âhret mutluluğunun vesilesi olan ilim ve amele nasıl vakit ayırabilir? Öyleyse dünya nizamının yani ihtiyaçların karşılanmasının dinin nizamı için şart olduğu açığa çıkmıştır. Can ve mal emniyetine bağlı olan dünya nizamı ancak kendisine itaat edilen bir sultanla gerçekleşebilir. Sultanların ve imamların vefatı sırasında ortaya çıkan fitneler de bunu göstermektedir. Zira böylesi zamanlarda kendisine itaat edilen başka bir sultan tayin edilemezse karışıklık sürer, savaşlar çıkar, kıtlık baş gösterir, hayvanlar helak olur, sanatlar âtil kalır ve gücü eline geçiren ortalığı kasıp kavurur. Artık hiç kimse, hayatta kalsa bile, ibadet ve ilme vakit ayıramaz. Çoğunluk ise kılıçların gölgesi altında helak olur gider. Özetle hiçbir akıllı kimsenin itiraz etmeyeceği üzere mahlûkât, seviye farklılıklarına, çeşitli arzu ve görüşlere sahip olduklarından tek başlarına bırakılıp bu farklılıkları ortadan kaldıracak bir görüş üzerinde bir araya gelemedikleri takdirde son ferdine kadar helâk olur giderler. Bu amansız derdin tek devası kendisine itaat edilen, görüş ayrılıklarını gideren otorite sahibi bir yöneticinin bulunmasıdır. (...) Bütün bunlardan anlaşılmalıdır ki, sultan dünya nizamı için zorunludur. Dünya nizamı da dinin nizamı için zorunludur. Dinin nizamı da Âhret saadetini elde etmek için zorunludur. Âhret saadetini elde etmek ise nebîlerin tek amacıdır. Böylelikle imam tayininin vücûbu, terk edilmesi mümkün olmayan dinî zorunluluklardan birisi olarak belirlemektedir. Bunu iyice anla!

Buradan hareketle, devlet/siyasi idare, İslam'ın emir ve yasaklarının fert ve toplum planında huzur ve düzeni sağlamaya yönelik hedeflerinin hayata geçirilmesi noktasında, kamu düzenini sağlamada, birlik ve dirlik içinde yaşamada vazgeçilmez bir aktördür. Devletin vazgeçilmezliğini hem Kur'an ayetlerinde hem Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde de görebilmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in toplumsal düzeni ihlal eden isyancıları, cahiliyye tarzı bir hayat sürmekle vasıflandırması buna işaret etmektedir (TDVMH, 2006: 290).

Devletin zorunluluğu ile birlikte İslam siyaset düşüncesinde devletin şeklinin ve nasıl olması gerektiğinin üzerinde değil, ne yapması gerektiğinin üzerinde durulmuştur. Buna göre devletin temel iki görevinden birisi toplum düzenini korumak, diğeri ise dini muhafaza etmek olarak tespit edilmiştir (TDVMH, 2006: 291). Bu görevlerini yerine getirirken, devlet nizamdan ve asayıştan yana olmalı, adil ve merhametli davranmalı, keyfi ve haksız icraatlarda bulunmamalıdır (Uludağ, 2016b: 41).

Burada devletin varlığının gayesi olan adalet ilkesi İslam siyaset ameliyesinde adil olanla zalim olan arasındaki ayrımı ortaya koymada temel ilkedir. Siyaseti adalet ilkesine göre bir ayrıma tabii tuttuğumuzda *adil siyaset*; zalimden hakkı çekip alan, haksızlıkları savan, fesat ehlini caydıran ve kendisiyle şeriatın insanlar hakkındaki maksatlarına ulaşılan siyaset olarak şeriatın bir cüzü kabul edilmektedir. Bunun karşısında zalim siyaset ise, şeriatın haram kıldığı siyaset olarak kabul edilmektedir (Birsin, 2019: 431-432).

Kur'an, zalim siyaseti, şeriatın haram kıldığını bildirmektedir. İslam siyaset düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'an'da siyaset ameliyesi olarak zikredilen *mülk*ün adil olarak kullanılması halinde nimete, zalimane kullanılması halinde ise ebedi bir bedbahtlığa sebep olabileceği bildirilmektedir (Uludağ, 2016b: 49). Bu durumda mülkün kullanımı bir icracıyı veya yöneticiyi gerektirdiğinden, mülkün kimin elinde olduğu meselesi de önem arz etmektedir.

Mülkün adilane kullanımı, onun peygamberler elinde olup olmaması ile ilişkilidir. Mülkün adilane kullanımının kriterleri ve Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra gelecek yöneticilerin de adil olabilmesinin koşulları, Hz. Peygamber'in ve Raşid Halifeler döneminin uygulamalarına atıfla belirlenmektedir. Bu durumda İslam siyaset düşüncesinde yönetici, Hz. Peygamber'in ardından gelen kimse olması hasebiyle *halife*

vasfına sahiptir. İslam devletinin başkanının halife vasfının üç münasebeti vardır (Köksal, 2000: 64):

1)İlk halifenin Hz. Peygamber'den sonra gelip, risalet görevi dışında kalan vazifeleri ifa hususunda O'nun yerini almış olmasından dolayı halifedir. 2) Asıl hakim Allah olduğundan O'nun yeryüzündeki hakimiyetini temsil etmesi sebebiyle halife denmektedir. 3)Aslında Allah'ı temsil eden bütün Müslümanlara tevcih edilmiştir. Onlar ise bir nevi akit ve mukavele (biat) ile temsil ve velayet makamını seçtikleri kimseye tefviz etmişlerdir (bir işi başkasına havale etmek). Dolayısıyla İslam devlet başkanının bütün Müslümanlara ait olan Allah'ı temsil makamını, onlara halef olarak yapması sebebiyle halife olarak isimlendirilmiştir.

Halifenin Hz. Peygamber'in halifesi olabilmesi için, O'ndan sonra gelecek olanlar Hz. Peygamber ve selef-i salihînin örneği hakkında derin bilgiye sahip olmakla ve bunu temsil etmekle mesuldürler (Hallaq, 2021: 81). Diğer yandan Hz. Peygamber'in ilk ve aslî görevleri olan toplumu ıslah etmek, insanlığa yol göstermek ve iyi insan örneği vermekle mesuldürler (Uludağ, 2016b: 54).

Tarihi tecrübe içerisinde halifelik kurumu olarak *hilafet*, İslam siyaset düşüncesinde siyasetin özünü oluşturmaktadır. Nitekim hilafet, İslam siyaset düşüncesi içinde yer alan eserlerde temel mesele olarak ele alınmaktadır. Hilâfet, siyasî bir idealizm olarak inanca dayanan toplumun bilinçli liderliğini temsil eden *halifede* kendini göstermektedir (Mücahit, 2012: 52). Halife, devlet aracılığı ile İslam'ın yaşanılmasına ve dinin korunmasına hizmet etmektedir. Bunun için İslam siyaset geleneğinde ortaya konan yönetim prensipleri hem devleti hem halifeyi hem de yönetilenleri bağlamaktadır. Buna göre belli başlı yönetim prensipleri şu şekilde sıralanabilir (Mevdûdî, 2014b: 819-821):

1) Hakimiyet Allah'a aittir ve İslam devleti gerçekte bir hilafet olup Allah tarafından Resulü'ne vahyedilen hukukla uygunluk içindedir ve O'na tabi olma dışında yetki hakkını kimseye vermez. 2) Bu devlette tüm Müslümanlar, ırkına, rengine ya da diline bakılmaksızın eşit haklara sahiptirler. Hiçbir birey, grup, kabile ya da halka özel imtiyazlar tanınmadığı gibi bu farklılıklardan hiçbiri bir kimsenin diğerlerinden daha düşük statüde olmasını belirleyemez. 3)Şeri'at (yani Allah'ın Kur'an'da ve Resul'ün sahih uygulamaları olan Sünnette belirtilen kanunu ) en yüksek yasadır ve en düşük konumdaki şahıstan devlet başkanına kadar herkes bu yasaya uymakla yükümlüdür. 4)Yönetim yetkisi ve yönetimin sahip olduğu vasıtalar, Allah'ın ve Müslümanların bir emaneti olduğundan dolayı adil, dürüst ve muttaki kimselere teslim edilir. Bu yüzden hiç kimse bunları Şeriatça hoş görülme ya da cevaz verilmeyen bir yolla istismar etme hakkına sahip değildir.5) Devlet başkanına Müslümanların ortaklaşa danışmaları (istişare, şura) ve mutabakatlarıyla atanmalıdır. Yönetim düzenlemesi ve yasama işlerini Müslümanlarla istişare ederek yapmalı ve bunlar Şeriatın öngördüğü sınırlar içinde olmalıdır.6) Halifeye doğru ve adil davrandığı (maruf) her konuda mutlak itaat gerekir fakat günah (masiye) işlemek için kimsenin kendisine itaat edilme isteğinde bulunma hakkı yoktur. 7) Genelde sorumlu mevkiler için, özelde de hilafet makamı için en az uygun olanlar, bu makamlara talip olup, onları şiddetle isteyen kişilerdir. 8) Halifenin ve yönetimin en önemli görevi, İslamî hayatı tesis etmek, iyi olan her şeyi teşvik etmek ve kötü olan her şeyi de engellemektir. 9) Yanlış olan olayların gidişatını ve İslami devlete uygun olmadığını kontrol etmek, İslam toplumunda her bireyin vazifesi olduğu kadar hakkıdır da.



Bu ilkelerden anlaşılacağı üzere, İslam'ın asli kaynakları olan Kur'an ve Sünnette Müslümanların nasıl devlet teşkilatı kuracağı, devlet başkanını nasıl ve hangi şartlarda seçeceği ve toplumun hangi siyasal şekil ve yöntemlerle yönetileceği konusunda ayrıntı verilmemiş, hatta bu konulara neredeyse hiç temas edilmemiştir. Zira İslam siyaset geleneğinde adil ve ehil bir idarecinin bulunması Cüveynî'nin tespiti ile kat'î bir husus iken bu kişinin hangi usullerle seçileceği zannî bir konu olarak ele alınmıştır (Köse, 2009:8). İslam siyaset düşüncesindeki bu zannî alan, İslam'ın asli kaynaklarına dayalı geliştirilen ilke ve esasları gözetmek ön koşulu ile Müslümanların sosyal sözleşmelerini diledikleri tarzda yapabilecekleri, dönemlerine ve şartlarına en uygun yönetim şeklini seçip gösterilen muhtevayı ve amaçları bununla yakalayabilecekleri imkanları kapsamaktadır (TDVMH, 2006: 302).

Fakat burada temel husus, insan ve toplum hayatını düzenleyen İslam ile bunu hayata geçirme aracı olarak siyaset arasındaki çizilen bu ideal çerçevenin, pratiğe geçirilişindeki sapmaların nasıl değerlendirileceği veya bu sapmaların önüne geçebilecek ne tür mekanizmalar geliştirildiğidir. Bu ideal çerçeveden sapmaya sebep olabilecek en büyük etken, siyasetin güç ile olan yakın ilişkisidir. Nitekim İslam siyaset düşüncesi literatürü, siyasetin uygulama aşamasında gücün, yöneticileri bozacağı gerçeğinin farkında olarak sürekli biçimde adaletli idareye bir vurgu yapmaktadır. Bu manada, siyasete dair ideal bir çerçeve ortaya konmaya çalışılırken güncel siyasetin bu idealden sapmalara konu olacağı bilinmektedir (Köse, 2009: 10).

Gücün siyaset üzerindeki yozlaştırıcı etkisinden korunabilmek adına, iktidar sahiplerine en sık hatırlatılan ilke, “mutlak hakimiyet sahibinin Allah” olduğu ilkesidir. Bu ilke genel anlamda, hakimiyetin Allah'a ait olduğu ve yöneticinin Allah adına yeryüzünde idarecilik yaptığı, dolayısıyla tartışmasız bir itaati de gerektirdiği fikri etrafında tartışılmıştır. Bunun temel sebebi, İslam siyasi tarihi içindeki yönetim uygulamalarına bakıldığında Muaviye ile başlayan Emevîler dönemi, sonrasında Abbasiler döneminde yöneticilerin kendilerini *halifetullah*, *Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi* olarak sunmuşlarıdır. Halbuki; halifelerin bu tür unvanlar alması, tevhide ve buna dayalı nübüvvet anlayışının bir ürünü değil, Mezopotomya/Sümer, Mısır, Hint, Çin ve Fars gibi politeist antik medeniyetlerdeki “Tanrı-kral”ların kendilerini “Baştanrının iradesinin yeryüzündeki temsilcisi, bedenlenmiş hali” olarak gösteren mitolojik anlayışın

ürünüdür ve İslam dünyasına da buradan geçmiş (Çaylak, 2015: 140) olması hasebiyle İslamî değildir.

Allah'ın mutlak hakimiyet sahibi oluşuna dayalı tevhid anlayışının<sup>47</sup> yöneticilere verdiği mesaj, “sonlu” olduklarının bilincinde olmak, bu sonluluklarının bilincinde olarak, görevlerinin hacmi kadar diğerlerine karşı radikal sorumluluğu taşımaktır. Yönetici, sahip olan değildir; o, hem sonlu hem sorumludur. Sonludur çünkü; Kur'an'da kesin sahiplik, Allah'ın mutlak hakim olduğu ilkesi gereği Allah'a aittir. Dünyevî sahiplik iddiasında bulunan her insan bu İlahî hakimiyeti gasp etmiş demektir. Onun bu gasp günahı ile suçlanmadan, hukukun vasisi ve hamisi olarak hareket etmek zorundadır (Hallaq, 2021: 126). Yönetici sorumludur; çünkü, mutlak hakimiyet sahibi Allah, aynı zamanda “hesap gününün de sahibi<sup>48</sup>”dir. Yöneticilerin ise bu hesabı, yönetilenlerden daha çetin olacaktır. Bu dehşetli sondan kurtuluşun tek yolu ise, yöneticinin adil olmasıdır. Yönetici adil oldukça başarılı da olacaktır. Devlet başkanının başarısı ise, Allah'ın ona hayra ve iyiliğe giden yolları açması ve gerekli imkanları hazırlamasıyla mümkündür. Dolayısıyla bir yöneticinin ilahi yardıma ve desteğe hak kazanabilmesi için şüphesiz birinci şartı adil olma şartını yerine getirmek (Nevevî, 2013b: 52-53) ve halkın nezdinde meşru olabilmesi için bir sahiplenici değil İlahî düzenin hamisi olarak davranmak zorundadır.

Burada devlet başkanın adil olmasında, toplumun adil biçimde yönetilmesinde mükellefiyet sadece kendisine ait değildir, toplumu oluşturan herkese bu sorumluluk düşmektedir. Müslüman toplumlarda herkese düşen bu sorumluluğun asıl kaynağı ise Kur'an'daki *emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker*<sup>49</sup> ilkesidir (İpşirli, 2021: 31). Adil bir toplumun gereği olarak herkese düşen bu sorumluluk, ilk İslam toplumundan günümüze kadar değişen sosyo-politik düzenle birlikte, ortaya çıkan zümreler tarafından yükümlenilmiştir. İlk İslam toplumundan Emevîlere geçişle birlikte değişen sosyo-politik

---

<sup>47</sup> “...Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Muhakkak ki Allah, evet O, mutlak güç ve hikmet sahibidir.” (Ali İmran/62).

<sup>48</sup> “Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki Allah'a mahsustur.”(Fatıha/ 2-4)

<sup>49</sup> İslâmî kaynaklar iyiliğin (mâruf) hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün (münker) önlenmesi, bu şekilde faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti, Kur'an ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak *emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker* şeklinde formüleştirmişler, Kitap, Sünnet ve icmâa dayanarak bu faaliyetin farz olduğunda birleşmişlerdir (<https://124.im/LZO>, 15.01.2022).

tabloyu anlamak açısından Malikî fakih İbnu'l Arabî'nin tespiti değerlidir. İbnu'l Arabî'ye göre (El-Câbirî, 2001: 301):

Bundan önce ve İslam'ın başlangıç döneminde emîrler (otoriteler, ümera) bilginlerdi (ulema); halk, raiyye ile askerdi. Düzen iyi işledi. Halk (avam) bir bölük, emirler başka bir bölük oldu. Sonra Allah, yüce hikmeti ve takdiriyle işi ayırdı. Bilginler bir bölük, emirler bir bölük oldu. Halk bir sınıf, asker bir sınıf oldu. İşler karıştı.

Gerçekten de Emevîlerle birlikte, Hulefa-i Raşidîn döneminin kapanıp İslam toplumunun *mülke* dönüşmesi ile İslam toplumunda çeşitli katmanlar belirmiştir. Cabiri durumu şöyle analiz etmiştir (2001: 421):

Toplumda emirler/ümera bir grup, ulema öteki grup; asker bir grup, halk öteki grup durumuna dönüştü. Emevîlerle başlayan bu durum toplum piramidini dikey yönde böldü ve ümera ile asker siyâsî toplum olarak, ulema ve halk sivil toplum olarak belirdi.

Bu durumda, adil bir toplumun sorumluluğu yönetilenlere/halka ve ulemaya da düşmektedir.

Halka düşen sorumlulukları Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerden öğrenmek mümkündür. Buna göre: “İşte böylece işledikleri günahlardan ötürü zalimlerin bir kısmını diğer bir kısmına dost yaparız.”(En'am/129); “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.” (İsra/16); “Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez. Allah herhangi bir toplumun başına bir kötülük gelmesini diledi mi, artık onun geri çevrilmesi mümkün değildir. Onların Allah'tan başka yardımcıları da bulunmaz.” (Rad/11) ayetleri gereği yöneticilerin adil veya zalim oluşu, toplumun genel ahlaki durumuna dair belli bir ortalama vermektedir.

Alimlere düşen görev ise, gücün, yöneticileri yozlaştırmasına, adaletten şaşırmasına izin vermemek ve bu konuda yöneticileri sürekli biçimde uyarmaktır. Çünkü alimler, Kur'an ve Sünnetin emir ve yasaklarını, kendi heva ve hevesleri, sapık düşünce ve anlayışları doğrultusunda çarpıtmaya çalışanlara karşı koyma ve onların yanlışlarını, hatalarını ilmî bir tarzda reddetme mesuliyeti taşımaktadırlar. Din alimlerinin bu mesuliyeti onlara cezai bir sorumluluk da getirmektedir. Buna göre, alimler, toplumu yöneten yöneticilere, Allah'ın Kitabı ve Resul'ünün Sünneti yönünde nasihat etmeyi ve kendilerini hakka davet etmeyi büyük ve şerefli bir görev saymaz ve bu görevi yerine getirmezlerse, Allah katında en büyük sorumluluktan kaçmış olmanın cezasını

çekeceklerini bilmektedirler. Onlar bu görevlerini hakkıyla yerine getirmezlerse *en büyük cihattan* yani *zalim idareciye* (hak ve hukuk gözetmeyen, insanlara eza ve cefa eden, adalet gibi bir faziletten mahrum olan idarecilere) *karşı hakkı haykırmaktan* kaçınılmaktadırlar (Nevevî, 2013a: 73).

Adaletin tesisinde yöneticinin, yönetilenin ve ulemanın üstüne düşen vazifeleri yerine getirmekle, Allah'ın bir toplumu başarı ile mükafatlandırması arasındaki bu bağlantı, modern dönemde İslam dünyasının karşı karşıya kaldıkları başarısızlıkları anlamada bir kıstas görevi görecektir. İslam dünyasının içinde bulunduğu başarısızlık durumundan kurtulması için İslam'ı asli unsurları ile yeniden insana, topluma ve devlete hakim kılmanın imkanları aranacaktır.

Konuya tekrar dönülürse, İslam siyaset düşüncesi içinde zalim yöneticinin ve alimin akıbetine dair ahirette göreceği muameleler ve cezalar dışında, onları bu dünyada (şimdide) denetleyecek, dengeleyecek veya yaptıklarından ötürü cezalandıracak mekanizmaların gelişip gelişmediği meselesi dikkatle irdelenmesi gereken bir alandır. Devlet idarecilerinin siyasi egemenliklerini kullanırken sınırlarının tayin edilmesinde, *ulu'l emrin* iki yönünü temsil eden alimler/ulema ile emirler/ümera arasındaki mesafenin<sup>50</sup> önemi ve mahiyeti büyüktür. Bu ikisi arasındaki ilişkinin mahiyeti aynı zamanda din ve devlet arasındaki ilişkiye dair önemli ipuçları vermektedir.

İslam siyasi tarihinde ulema ve ümera, din ve devlet arasındaki ilişkiye dair büyük anlatılar genellikle müsteşriklerin bakış açısından kaynaklı *tarihî yanılısamaların* ürünüdür. Bu tahripkâr anlatıya göre (Bauer, 2020: 185):

İslam hayatın bütün alanlarına nüfuz ettiğinden, din ve devlet arasında da veya dinsel olan ile seküler olan arasında bir ayırmadan bahsedebilmek mümkün olmadığı için İslam dünyasında bir ilerlemeden söz edilemez. Hâlbuki Modern Avrupa başarısını dünyevî olanı dinsel olanın tahakkümünden kurtarmasına borçludur.

---

<sup>50</sup> Ümera ile ulema arasındaki ilişkinin mahiyeti, İslam'da her daim önemli olmuştur. Ümera ve ulema arasındaki mesafenin korunması, halkın ve dinin menfaatinedir. Bu yaklaşıma göre ümeranın kapısı fitnelerle doludur. Dinini koruma isteyen ulema bu kapıdan uzak durmalıdır. Nitekim bu konu ile alakalı Hz. Peygamber'e nisbet edilen pek çok hadis mevcuttur. Gazali, *İhya*'sında bunları peş peşe sıralamıştır. Bu hadislerden bazıları şöyledir: "*Kim zâlim emirlere buğzetse vebalden (onların günahlarına ortak olma vebalinden) kurtulur; kim onlardan uzak dursa selâmet bulur; kim onlarla beraber onların dünyasına girse o da onlardan olur.*" "*ALLAH Teâlâ'nın en çok buğzettiği bilginler ve âlimler, zâlim emirlere gidip gelenlerdir.*" "*Emirlerin iyileri âlimlere gidenlerdir. Âlimlerin kötülere ise emirlere gidenlerdir.*" "*Âlimler, peygamberlerin halk içindeki temsilcileri ve vekilleridir. Fakat bunlar, emirlerle gidip gelirlerse bu temsil ve vekâlet hakkını kaybederler.*" ... (https://124.im/y6LdiAc, 17.01.2022).

Bu tarihî yanılısamada Modern Avrupa tecrübesinden çıkarılacak ve özgürlüğü amaç edinmiş başarı hikâyelerine, erdemli, adaletli ve ahlaki bir hayatı şiar edinmiş İslam toplumunda rastlamak mümkün değildir. Çünkü özgürlük ve birey haklarını önceleyen Batı'nın aksine, İslam'da yetki ve görev kavramları öncelenmiştir (Böwering, 2013: 8). Böylece İslam dünyasında insandan, devlete bütün başarı hikayelerinin ancak Allah'ın emir ve yasaklarına uygun ahlaklı ve erdemli bir hayat yaşamaya bağlı olduğu kabul edilmektedir.

İslam siyasi tarihinde devletler, bu erdemli ve ahlaki hayatın değer belirleyicileri değildir. Devlet, ulemanın şahsında temsil edilen sivil toplumun ürettiği değerlerin yaşanır hale getirilmesinde aracı konumdadır (TDVMH, 2006: 291). Bu değerler, fıkhi hükümlerin özünü ve şeklini tayin eden Şeriat'tır (Hallaq, 2021: 127). Devlet yöneticisi, bu hükümleri yaşanılır kılmak ve uygulamak için din ile arasındaki bir tezatlıktan hareket etmez. Burada din ve devlet birbirlerini tahakküm altına almaya çalışan zıt iki kurum olarak değil; birbirlerini tamamlayan ve destekleyen iki kurum olarak çalışması beklenmektedir. Bu Kur'an'da, İslam ümmetini, Bakara 143. Ayette zikredildiği üzere, *vasat* yani aşırılıklardan (ifrat ve tefritten) uzak olarak tarif edilen ümmetin her alanda temsilinin bir gereğidir.

İslam muhitinde, ümmeti *vasatta* sabit kılmak adına, emirlerle yönetilenler arasında ulema tarafından temsil edilen bağımsız sivil kurumların varlığından bahsetmek mümkün olsa da bunların emirler üzerinde *dejure* bir denetleme ve yaptırımından söz edebilmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Siyaseti yönlendirme, yönetimi denetleme açısından oldukça sınırlı olan ulemanın yetkisi yalnızca dini alanla sınırlanıp; yönetim işlerine yani iktidara müdahale etmeleri önlenmiş, şeriat ve örf mücadelesi ekseriyetle örf lehine sonuçlanmıştır (Çaylak ve Kartal, 2019:145). Ulema ve ümera arasındaki bu durum esasında İslam dünyasında bir yönetim ideali olan, *daire-i adalet* mefhumunun başlangıcı ve bitişine dair alimler arasındaki tasavvurları da şekillendirmiştir. Hallaq *daire-i adaleti* şöyle aktarır (2021: 127-128):

Daire-i adalet,, hiçbir siyasal egemenliğin ordu olmadan elde edilemeyeceği düşüncesiyle başlar; bir ordu da mali kaynaklar olmadan varlığını sürdüremez. Bu kaynaklar da elde edilen ürünlere, kesintisiz ekonomik üretkenliği varsayan vergiler konularak artırılabilir; ancak vergiye bağlı geliri devam ettirebilen refah düzeyini sağlamak için adaletin temin edilmesi gerekir. Bu da kısmen, adalet vizyonları, güç edinme arzularının ve açgözlülüklerinin gölgesinde kalan yerel memurların aşırılıklarını kontrol etmekle olur. Bu nedenle adaletin temini kamu düzeninin varlığını, hayati önemi haiz toplumsal dirliğin sağlanmasını, müteceviz ve muhteris devlet

görevlilerinin kontrolünü gerektirmektedir. Bunların hepsini gerçekleştirmek için yönetimin ana mihveri olan Şeriat yol gösterici olacaktır. Ancak Şeriat siyasal egemenlik olmadan uygulanamaz ve siyasal egemenlik de ordu olmadan sağlanamaz. İşte bu noktada Dairenin başı sonu ile birleşir.

Adalet dairesinde öncelikli vurgunun hukuka değil, yöneticinin egemenliğine ve onun otoriter ve askerî varlığına olması, fikhî açıdan fakihler/fukaha/alimler/ulema tarafından sorunlu bulunmuştur. Burada asıl ve öncelikli amacın yöneticinin egemenliği ve askeri güç değil, Şeriatın uygulanması/hukukun öncelenmesi suretiyle adaletin temini olduğu savunulmaktadır (Hallaq, 2021: 128). Adalet dairesinde öncelikli amacın, askeri ve ekonomik gücün desteği ile siyasal egemenliğin tesisi mi; yoksa adaletin temini mi meselesi üzerinden ortaya konan mülhazalar, zamanla siyasette en yüksek değer in adalet değil de güvenlik olduğunun kabul edildiği bir noktaya ulaşmıştır (İnayet, 2008: 26). Bu durum İslam siyaset düşüncesinde hukukçular arasında, hilafet doktrinini günün siyasi gelişmelerine göre biçimlendirdikleri (Turan, 2017: 142) reel politik yaklaşımı yaygınlaştırmış böylece ortaya *Sünni realizmi* çıkmıştır.

Sünni realizmi, genellikle fıkıh ilmi merkezli siyasetü'ş şer'iyeye, ahkâmu's-sultaniyye, nasihatü'l-müluk, siyasetname, nasihatname, islahatname gibi eserlerin müelliflerinin, siyasetin nasıl olması gerektiğine dair ortaya konan ideal formlara karşılık, İslam siyaset düşüncesi içinde olanın izahı gayesinde olduğu; teoriyi pratiğe göre düzenleyen bir yaklaşımdır (İnayet, 2008: 24). Bu yaklaşıma göre, İslam'ın ahlak ve adalet ilkelerinden hareket ederek, mevcut reel politik durumu meşrulaştırma ve içinde buldukları krizleri aşma gayesi vardır.

Bu durum, İslam'ın siyasete ilişkin değer ve norm alanının işlerliğini yitirmeye başlamasının da bir sonucuydu. Böylece, İslam'da yönetimin temel ilkeleri olarak kabul edilen şura; hukukta uygulama birliğini sağlayacak olan şura içtihadı; hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü anlayışı ile adalet ve eşitlik ilkeleri, pratik anlamlarını yitirerek bu müelliflerin eserlerinde teorik hale gelmiştir. Yönetimin meşruiyet göstergesi olan bey'at de, bu muhtevasından soyutlanıp sadece şeklî ve cebri bir detaya indirgenmiştir (Yaman, 2009: 52).

Bu yaklaşım, klasik dönemde Şafî fakih Maverdî (ö. 1058) ve Hanbelî fakih Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 1066) (Kavak, 2009: 26), Gazali, ve Bedreddin İbn Cemâ'a (ö. 1332) (İnayet, 2008: 24), İbnu'l Mukaffa (ö.759), İbn Teymiyye, Turtuşî (1126), İbn Haldun,

İbn Nubâte (1366) gibi isimler Osmanlı'da Şeyhülislam ve hatta bürokratların eserlerine yansımıştır.

İbnu'l Mukaffa, Abbasi hükümdarı Mansur'a hitaben yazdığı *Risaletü's-Sahabe* (Risaletü's-Siyaset ve Risaletü's-Hâşimiyye adlarıyla da bilinir), siyasi, hukuki/adli, mali ve askeri sorunları ve bunların çözümü için reform önerilerini içeren, İslam siyasi tarihinde ve siyaset literatüründe ilk *islahatname* olarak kabul edilen bir eser kaleme almıştır (Akyüz, 2018: 7). İbnu'l Mukaffa'ya göre (2018: 105), Allah yönetim ve tedbir işini, akıl yürütmeye bırakmıştır. Akıl yürütmeyi de ulu'l-emirlere havale etmiştir. İnsanların bu işte, danışma durumunda fikir verme, çağrı durumunda icabet, huzurda değilken bağlılık dışında bir hakkı yoktur.

Cabirî'ye göre (2018: 416) İbnu'l Mukaffa bu eseriyle, mevcut durumu izah etmenin ötesine geçememiştir; hükümdar Mansur'un Allah'ın iradesini yansıttığı<sup>51</sup> biçimindeki iddiasını *akılcı* bir siyasî-edebeî söylemle teorileştirme ve ayrıntılandırmadan ibarettir. Bu aynı zamanda İbnu'l Mukaffa'yı İslam siyaset düşüncesi içinde sultanlık ideolojisini üreten ilk kişi yapmaktadır. Sultanlık ideolojisinde “imama itaat, Allah'a itaat” demektir. Akidenin itaate dönüştürüldüğü bu sistemde artık Emevîlerdeki gibi bir kabile devletinden değil, halife devletinden bahsedebilmek mümkündür.

Klasik dönem İslam siyaset düşüncesi içinde en fazla atıf alan isimlerden biri şüphesiz fıkıh usulü açısından devlet ve egemenlik meselelerinin ele alındığı bir başyapıt olan “*Ahkamu's Sultaniyye*”nin müellifi Maverdî'dir. Kitabın ismi genellikle İslam'da devlet ve hukuk şeklinde çevrilse de Bauer kitabın ismini *Egemenliğin icrasıyla alakalı*

---

<sup>51</sup>Mansur, Abbasi Devleti'nin ilk kurucusu olan abisi Ebul-Abbas es-Seffah'ın dört yıllık, kısa süren, hükümdarlığından sonra başa gelmiştir. Mansûr, Seffah'a düşen kuruluş işlemini sürdürmüş ve onun Kûfe Ulucamii'nde yaptığı meşhur konuşması, iktidarlarının meşruiyet dayanağı olarak kullanılmaya devam etmiştir. Zira Muaviye'den itibaren İslam muhitindeki iktidarlar soydan devirli olduğundan meşruluğu kanıtlamak devletin yalnızca kurucusunun göreviydi. Abbasi'nin kurucu hükümdarı Seffah'ın yaptığı bu meşruiyet konuşması da Abbasilerin meşruiyet dayanağını belirlemek noktasında oldukça önemliydi (El-Câbirî, 2001: 427). Bu konuşmasında Seffah şöyle diyordu (El-Câbirî, 2001: 427): “İslâm'ı seçen, yücelten, şereflendiren büyüten ve bizim için din olarak seçip onunla bizi kuvvetlendiren, bizi İslâm'ın ehli, sığınağı, kalesi, ayakta tutucusu koruyucusu ve yardımcısı yapan Allah'a hamdolsun. Takvayı bize yoldaş yaptı ve bizi takva ehli olmakla şereflendirdi. Bizi Resûlullah'ın soyundan getirdi, onun pınarından çıkardı. Onu aziz, bize düşkün, müminlere karşı yumuşak kalpli ve merhametli kıldı. Bizi İslam içinde yüce bir mevkiye yerleştirdi. Müslümanlara okunan bir kitap indirdi. Ve şöyle buyurdu: ““Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden pislîği giderip sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzab/33) “Deki, sizden yakınlarımı sevmenizden başka bir ücret istemiyorum.(Şura/23)... Yüce Allah müminlere bizim üstünlüğümüzü bildirdi. Onlara bizi sevmeyi ve hakkımızı vermeyi farz kıldı...”

*meseleler hakkında hukuki mütalaalar* şeklinde çevirmiştir (Bauer, 2020: 303). Maverdî eseri kaleme alma amacı olarak şunları zikretmiştir (1976: 3-4):

... şüphesiz ki Allah gönderdiği dinden İdarî hükümlerin, kâidelerin çıkması uygun olan görüşte fikirlerin birliği için Peygamber'in (s.a.v.) şerefli bir ümmeti olan Müslümanlara kudretini açıkladı, güzellikleri saydı, kendi hoşnudluğunun nerede olduğunu gösterdi. Onun kuralları siyasi, İdarî işlerin yürütülmesi, İslâm toplumunun her türlü ihtiyaçları için yeterlidir. Hilâfet bu hükümlerin yürütülmesi için Devletin temel müessesesidir. Milletın uyacağı kaidelerin tatbiki ancak onun başta bulunması ile mümkündür. Devlet Başkan, âmmenin işlerini tesbitte, yürütmeye, topluluğun yararına olan işleri yapmada bu kurallara başvurur ve ancak onlarla yürütebilir. İşlerin yürütülmesi, yerine getirilmesi ânında özel birtakım idare şekilleri ortaya çıkar. Bu bakımdan bölümlerin birbiriyle olan ilişkisine dikkatle, göndermeler yaparak idare hükümlerinin sıraya konulması gerekmiş, devlet başkanı İmâm'ın hukukî durumu, hükümleri ilk olarak ele alınmıştır...

Maverdî, eserini kaleme alırken bir hukukçunun başlıca görevinin sadece şeriati korumak olmadığını farkında olarak ve anayasal teorinin siyasi gerçeklikle bağdaştırılması gerektiği bilinciyle hareket etmiş (Turan, 207: 141); böylece İslam siyaset ve hukuk alanı içinde en önemli isimlerin başında gelmiştir. Maverdî, hilafet doktrinini gününün siyasi gelişmelerine uygun olarak biçimlendirmiş ve hukukçuların fıkıh usulü açısından devlet ve egemenlik hususunda söyleyebilecekleri her şeyi söylemiştir. O zamana kadar imamet meseleleri üzerinde tek başlarına otorite olan mütekellimlere, hukukçuların da yönetim üzerine bütünlüklü bir söylem geliştirmeye ehil olduklarını göstermiştir (Bauer, 2020: 306). Maverdî'nin İslam siyaset ve hukuk alanına yaptığı katkıyı, kitabını bitiriş cümlesindeki iddiasında bile görebilmek mümkündür (Maverdî, 1976: 292):

Bizim bu kitapta temas ettiğimiz konular, diğer hukukçuların hiç temas etmediği veya çok kısa temas ettikleri konulardır. Onların hiç temas etmediklerini veya çok kısa temas ettiklerini ele aldık, anlatmaya çalıştık, kısa olarak geçiştirdiklerini açıkladık.

Maverdî, hilafete ve onun idari görevleri düzeyinde bir düzenleme getirmeye çalışırken aynı zamanda realiteyi resmetmiş ve ona bir çeşit hukuki meşruiyet zemini hazırlama çabasında olmuştur (El-Câbirî: 2019: 97). O bunu yaparken, ideal devletin teorik izahlarına yönelen bir filozof gibi davranmamış; kendinden öncekilerin görüşlerini inceleyip, kendi zamanının şartlarına uygulamak için kendi yeteneğini ön plana çıkardığı bir hukukçu olduğunu ortaya koymuştur (Han, 2014: 897). Nitekim Maverdî, hem Abbasilerle olan yakın ilişkisi, hem de içinde bulunduğu toplumsal ve siyasi koşulların bir gereği olarak, Fatımî halifelerinin, Abbasiler karşısındaki iktidar iddialarına karşı



önlem olarak tek imamın otoritesini<sup>52</sup> kabul etmesi (Turan, 2017: 143) onun hukukçu olarak teoriyi, pratiğe göre düzenlemesini izah etmektedir. Cabiri'ye göre (2019: 97), Maverdî'nin teoriyi pratiğe göre düzenlemesi yaklaşımı sonrasında siyaset fikhında, imametle ilgili öne sürülen bazı şartlardan vazgeçme süreci yaşanmış ve mesele, yönetimi kaba kuvvetle ele geçirmenin meşru olduğunu kabul noktasına kadar varmıştır.

Maverdî'nin İslam siyaset düşüncesine en önemli katkısı, kendi zamanının yönetim aygıtı konusunda ayrıntılı doküman sağlaması, siyaset teorisini oluştururken tarihî gerçekliklerin tamamen bilincinde olması ve fakih ve âlimlerin tersine salt fikir yürütmekle uğraşmamasıdır (Han, 2014: 911). Ne var ki Maverdî'nin eseri, Cüveynî'nin dakik tahlilinden kaçmamış ve eserin İslam siyaset düşüncesinde siyaset fikhı alanında ilk ve önemli olmasına rağmen eserdeki sorunlu alanlar Cüveynî tarafından tespit edilmiştir. Bu manada Cüveynî'nin özellikle Maverdî bağlamında önemle üzerinde durduğu husus, onun, hakkında kat'î bilgi olmayan konuları kat'ileştirilerek ve dolayısıyla itikatlaştırarak, ümmeti bağlayıcı bir hale sokmasıdır. Klasik literatürde müstakil olarak siyasî-fikhî ahkamı inceleyen ilk eserlerin birinde konuların bu şekilde ele alınmış olması, Maverdî'den sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerde değişebilir mahiyetteki bazı hususların terk edilmesinin şeriatın terki olarak görülmesine neden olmuştur (Kavak, 2009: 28).

Cüveynî'nin, Maverdî'ye metodolojik düzeyde yönelttiği tenkitleri *el-Gıyâsî*'sinde bir kaç yerde şöyle zikretmektedir (aktaran Kavak, 2009: 31)

el-Ahkâmü's-sultaniyye'nin temel problemi dirâyetten ve hidayetden nasip alamamış bir eser olmasıdır. Kitab, körü körüne bir cehaletle nakledilen görüşlerle doludur. Kitabın sebebiyet verdiği tahrifatın telafisi son derece zordur. Kitap, zannî olan konular ile ma'lûm [kat'î] olan konuları eşdeğer bir düzlemde ele almıştır. Bu ise konuların anlaşılmasına engel olmuş, yakîni olanlar ile farazî/zannî (hudûs) olan konuların iç içe girmesine sebebiyet vermiş, kat'î olanın zannî olandan ayırt edilmesini engellemiştir. Eserde, konuyla ilgili görülen görüşlerin nakledilmesiyle yetinilmiş, tercihe şayan olan görüş delilleriyle belirtilmemiştir. (...) Kitap çok sayıda hatayı havidir. Bir dizi fikh kitabına değinide bulunulmuş, bu eserler gelişi güzel bir biçimde kullanılmıştır. Fukahanın tarikına uygun olacak şekilde muvazzah (açık) ve doğru düzgün bir kullanım yoktur.

---

<sup>52</sup> İki Halifenin Hilâfeti hakkında Maverdî'nin kanaati şu şekildedir (1976: 10): “Bir devlette iki ayrı imâma imamlık vazifesi verilirse, bu durumda her ikisinin de imamlığı teessüs etmiş olmaz. Bazı Hukukçular böyle bir durumun olabileceğini kabul etse de İslâm hukukunda genel olarak Müslüman topluluk için bir anda iki Halifenin olabileceği kabul edilmemektedir. İki Halifenin hangisinin hilâfetinin hukuken muteber olduğu konusunda ise Hukukçular farklı görüştedirler.”

Maverdî'den Gazali'ye uzanan süreçte İslam dünyasında Maverdî'nin dikkat çektiği konular daha belirginleşerek etkin hale gelmiştir. İslam toplumunun birliği ve merkezi bir halifeye biat sorunu onun da çokça üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Gazali'nin yaşadığı ve eserlerini kaleme aldığı dönem İslam dünyasında Türklerin, özellikle de Selçukluların etkinliğinin ve itibarının arttığı bir dönemdir. Hilafet siyasi etkinliğini yitirirken daha çok kültürel ve sembolik bir kurum görüntüsüne bürünmüş, İslam dünyasının geleceği Haçlı tehdidi ve Batınî engeli ile tehlikeye düşmüştür (Turan, 2017: 146)

Gazali içinde bulunduğu statükonun da etkisi ile İslam dünyasının birliğini ve merkezi bir hüviyeti kazanmasını öncelediğinden, *zalim yöneticiye* isyan etmenin Müslümanlara vacip kılınmasına karşın, sultan zâlim de olsa, onu görevde tutan bir kuvvete sahipse ve onu düşürmeye kalkışmak milleti ciddi bir şekilde zarara sokan yaygın bir fitne ve kargaşaya yol açacaksa, onu olduğu yerde bırakmak ve milletle devlet yararına olan işlerde kendisine itâat etmenin vacip olduğunu belirtmiştir (<https://124.im/y6LdiAc>, 17.01.2022). Böylece Gazali kamu görevlerinin yerine getirilip kamu yararının temin edilmesi gibi pratik bir faydaya istinaden; anarşinin kol gezmesindense, zalim de olsa bir idarecinin varlığını tercih etmiştir (Yaman, 2009: 104).

Diğer yandan Gazali, Abbasi hilafetinin Selçuklu sultanlarının desteğiyle ayakta durduğu bir dönemde, Selçuklu iktidarına hukuki bir alt yapı hazırlamak gayesiyle, mevcut durumu meşrulaştırmaya yönelik halifenin tek olduğunu, sultanlıkla birbirini tamamladıklarını söylemiştir (Turan, 2017: 147). Nitekim Gazali İhya'sında siyaseti *yönetmek, yönlendirmek ve hükmetmek* şeklinde üçe ayırmıştır. Buna göre birincisi peygamberlerin siyaseti, ikincisi devlet yöneticilerinin siyaseti, üçüncüsü alimlerin siyasetidir. Gazali'ye göre (<https://124.im/y6LdiAc>, 17.01.2022), ne yalnız dünya siyasetçileri, ne de tek başlarına âlimler insanları faziletli hale getirmekten ve faziletli bir toplum oluşturmaktan âciz olduklarından; bu iki siyasetteki eksiklik , âlimlerin ve âmirlerin ittifak etmesi ve müşterek bir siyaset yürütmesi ile giderilebilir demektedir.

İspanya'da Endülüs idaresinin çöküşüne rastlayan yıllarda yazan Malikî fakih Endülüslü Muhammed b. Turtûşî'nin (ö. 1126) nasihatnamesi olan "Sirâcu'l-mülûk"de sultanın hükmetme yetkisi ilahi kaynaklı olarak değerlendirir ve sultan kendisine iktidar nasip etmiş olan Allah'a karşı tebaasına adaletle hükmetme konusunda sorumludur.

Ancak bu mutlak bir sorumluluk değildir. Yine Turtûşî'ye göre adaletsiz ve zalim hükümdara karşı gelme gibi bir hak söz konusu değildir. Çünkü adil olmayan bir hükümdar Allah'ın halkına itaatsizliklerine karşılık uygun gördüğü bir ceza olup, katlanılması zorunludur (Turan, 2017: 151).

Selefi alim, Hanbelîlerin büyük fakihî İbn Teymiyye Moğol tehdidinin İslam dünyasında etkisini devam ettirdiği bir dönemde yaşamış, fıkıh ilmi açısından kaleme aldığı ve Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun'a sunduğu es-Siyasetü's-Şerr'iyye<sup>53</sup> isimli eseri ile temelde dönemde kabul görme ihtimali olan Cengiz yasalarına bir cevap vermeye ve bu yasaların uygulama imkânı bulmasını engellemeye çalışmıştır. Onun için zannî bir konu olan siyasî yapı ve mekanizmanın ne şekilde olması gerektiği sorusu esas değildir; asıl mesele şeriatın uygulanmasıdır (Köse, 2009: 9-10). Şeriatın uygulanması için Siyasetü's-Şerr'iyye kitabı baştan sona Kur'an'dan ve Hadis'ten getirdiği delillerle doludur. Bu yönüyle o, Yunan geleneğinin İslam düşüncesindeki uzantısı olan siyaset felsefesinden ve Fars geleneğinin İslam düşüncesindeki uzantısı olan siyasetnamelerden<sup>54</sup> ayrılmaktadır.

<sup>53</sup> Siyaset kelimesinin Türkçe "yasa"dan alındığı iddiası, kelimenin kazandığı anlam genişlemesine ve Cengiz yasasının siyaset ve siyâset-i şer'iyye kavramlaştırması üzerindeki etkisine ışık tutması açısından önemlidir. İbn Tağrıberdî, Cengiz Han'ı "sâhibü'l-yasak" (yasa sahibi) diye niteledikten sonra yasak kelimesinin Türkçe'de "emîrin askerleri arasındaki buyruk ve düzeni" anlamına geldiğini ve bu kelimenin aslının yasa olduğunu belirtir. İbn Tağrıberdî'nin naklettiğine göre Cengiz Han askerlerine üç düzen emretmiş ve işlerinde üç temel ilkeyi esas almıştır. Bu üç yasa, zaman içerisinde Farsça'da üç anlamına gelen "se" sözcüğünün yasa kelimesinin önüne getirilmesiyle "se yasa" şeklinde anılmaya başlanmış ve giderek Cengiz yasasını ifade etmek üzere "se yasa" / "siyasa" tabiri yerleşmiş, bu tabirin Arap alfabesiyle yazılması onu "siyaset"e dönüştürmüştür (<https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye>, 7.7.2021). Şer'iyye kelimesi de açıklanmaya muhtaçtır. Şer'iyye, şeriata uygun olma anlamındadır. Dolayısıyla burada Şeriatın ne olduğu açıklanmalıdır. Din soyuttur, ruh gibi el ile tutulmaz, göz ile görülmez bir inanç, duygu ve hâldir. Dinin el ile tutulur, göz ile görülür hale gelmesi şeriatlenmesi ile mümkündür. Din hep yukarılarda mutlak ve tektir. Şeriat ise o mutlak ve tekin yere bakan yönüdür. Aşağıda, görelî ve değişkendir. Şeriat boyutunda farklı tezahürlerin olması doğaldır. İmam Ebu Hanife; "din bir sabit, şeriat değişkendir" demesi işte bu anlamda olmalıdır (Erdoğan, 2019: 14-15).

<sup>54</sup> İslam kültüründe yazılmış olan siyasetnamelerin en önemli kaynaklarından biri Fars kültür havzasıdır. "Siyaset-name", kavram olarak siyasetle ve devlet yönetimiyle ilgili eser demektir. Ayrıca siyasetnameler, esas konu olarak devlet yönetimini ele aldığına ve özellikle İlk ve Orta Çağ' da iktidar ve siyasal otoriteyi elinde bulunduranlar hükümdarlar olduğuna göre, daha ziyade hükümdarlar için kaleme alınmış eserlerdir. Hemen her siyasetnamede hükümdarlarda bulunması gereken nitelik ve özellikler; devlet yönetiminin ve saltanatın şartları ve esasları birbiri ardınca sıralanır ve tartışılır. Devrin zihniyet, anlayış ve inancına göre en ideal ya da en uygun ahlaki, sosyal ve siyasal organizasyonun nasıl olması gerektiği, bu amaçlara hangi yollardan ulaşılacağı gösterilmeye çalışılır. Halkın, toplumun ve devletin durumu tasvir edilerek hükümdarlara nasıl bir tavır takınmak, hangi tedbirleri almak ve ne türlü bir ıslaha ta gitmek gerektiği konusunda öğütler verilir. Bu arada kötü yönetimin, adaletsizliğin ve zulmün zararlı sonuçları ortaya konulur (Canatan, 2014: 6).

İbn Teymiyye'ye göre, "...halkın işleri, idareciler olmaksızın sağlıklı olamaz. Adaletsiz emirlerden biri bile idareci olsa bu, hiç olmamasından daha iyidir.". Bu yaklaşım kanun ve nizamı ikâme kabiliyetine takvadan daha fazla önem vermektedir (İnayet, 2008: 26). Kanun ve nizamın uygulanmasında İbn Teymiyye'nin referans aldığı ayet Nisa suresi 58-59. Ayetlerdir:

Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir(58). Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir (59).

Bu ayetlerin ilki *ülü'l-emr*'le yani yüksek yöneticiyle, ikincisi ise halkla ilgilidir. Ulu'l-emr ise ulema ve ümera sınıflarından müteşekkildir. Ulu'l-emr iyi olursa, halk da iyi olur; bozulursa, halk da bozulur. Ulu'l-emr'in iyi olabilmesi ise ancak kanun ve nizamı şeriata uygun biçimde uygulamasıyla mümkündür (Mücahit, 2012: 141-143). Mezkûr ayetlere göre kanun ve nizamı şeriata uygun biçimde uygulamak için üç kavram ön plana çıkmaktadır: *ehliyet, emanet ve adalet*.

İbn Teymiyye'yi İslam siyaset düşüncesi içinde müstesna kılan bir diğer özelliği, devlet başkanının, idarede hukuka uygunluk ilkesinden ayrılmaması gerektiğidir. Burada hukuk, Allah tarafından konulmuş ve elçisi aracılığıyla uygulanmış hukuktur. Dolayısıyla devlet başkanının yeni durumlar karşısında bir kanunu tefsir ve içtihat etme yetkisi dışında kural koyma yetkisi yoktur. İchtihat ve tefsir yetkileri ise, maslahatın (kamu yararı) gözetilmesi ve zararın önlenmesi şartıyla sınırlandırılmıştır (Turan, 2017: 150).

Halbuki İbn Teymiyye'ye kadar, devlet yönetimiyle ilgili işleri umera yüklenirken; ulema, mükelleflerin eylemlerine yönelik ilahi hükümlerin istihracı işini üstlenmiştir. Ulemanın içtihat ameliyesi bütün mükellefleri ve dolayısıyla siyasîleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla şeriat, devlet adına icra edilen bütün uygulamaların bekçisidir. Lakin, saltanatla birlikte, şeriatın dışında siyaseten yetkili bir alan ihdas edilmiştir ki Selçuklu, Memlûklü, İlhanlı ve Osmanlı gibi eski Türk törelerini de uygulayan devletlerde bu siyaseten yetkili alan varlığını korumuştur. İbn Teymiyye ise, sultanlara bırakılan bu alanın da şer'î yasalarca yönetilmesi gerektiğine dair itirazlarda bulunmuştur (Türker, 2018: 76). Nitekim İbn Teymiyye'den sonra siyâset-i şer'iyye terimi kullanımı iyice yaygınlaşmış; ümeranın siyaset yetkisi çerçevesinde ortaya koydukları uygulamalara

duyulan tepki ve bu uygulamaları kontrol altına alma arzusu etkili olmuşsa da bütün tepkilere rağmen siyaset yetkisi, siyâsetu'ş-şer'iyye adı altında örfî hukuka dönüşmüştür (Birsin, 2019: 456).

Memlûkler dönemi Başkadısı İbn Cemâa'da da Sünnî realizmine rastlanmaktadır. Ona göre (El-Câbirî, 2001: 460):

Bir dönemde imam yoksa, imamet şartlarını taşımayan biri çıkıp gücüyle ve askerleriyle biatsız ve istihlafsız olarak (veliaht atanmadan) insanlara boyun eğdirirse, Müslümanların birlik ve dirliği için biatı gerçekleşmiş ve itaat edilmesi gerekli olmuş demektir... İmamet, güç ve üstünlükle biri için gerçekleştikten sonra başka birisi ortaya çıkıp öncekini gücü ve askerleriyle alt ederse, ilki görevden alınmış olur... Böylece artık o imam olur.

Bu yorumdan yola çıkarak, İbn Cemâa'ya göre, yönetime kuvvet/güç yoluyla gelinebilir. İslam ümmetinin birliği, maslahatı gereği bu kişinin meşruluğu kabul edilmelidir (Alkan, 2018: 100). İbn Cemâa'nın imamet şartlarından gücün lehine feragat edişine dair siyaset fikhini bulunduğu konumdan ayrı değerlendirebilmek mümkün değildir.

İktidar ve siyaset üzerine şimdiye kadar yazılan eserlerde müellifler, gücü bir iktidar ve meşruiyet kaynağı olarak görmüşlerse de bu görüşlere eşlik eden mutlaka bir dinî dayanak mevcuttu. Kur'an'da siyasete dair açık ayetlerin bulunmaması üzerine, bu dayanak genellikle hadislerde aranırdı. Bu durumu Gazali'nin *İhya*'sında görebilmek mümkündür. Genellikle fakihler tarafından ele alındığı için siyaset fikhî (*fikhu's-siyaset*) denilen bu alanda yukarıda görüldüğü üzere iki temel konu üzerine yoğunlaşmıştır. Bunlar: 1) *İmamın bulunma zorunluluğu* 2) *İmama itaat zorunluluğu* (El-Câbirî, 2001: 454). Fakat İslam siyaset düşüncesi içinde, dinî bir referansı haiz olmayan, dolayısıyla siyaset fikhî içinde anılamayacak, hükümdarlara yönelik yalnızca iktidarın temelleri ve icrası üzerine konuşan nasihatnameler de vardır.

Miladî 14. Yüzyılın önde gelen entelektüellerinden biri olan, çağının ünlü şairi ve nesir üslupçusu olan İbn Nubâte El Mısri (ö. 1366), Eyyübî emiri el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ'nın ölümünden sonra onun yerine geçen oğlu El Malik El Efdal'in makama gelişinin şerefine nazmettiği şiirler siyaset fikhî içinde anılamayacak nasihatname türündendir. İbn Nubâte'nin nazmında, ideal egemen, yalnızca kendisinin ve tebaasının manevî selametini temine çalışan erdemli yönetici olarak değil, iradesini kabul ettirmek üzere taraftar kazanmayı ve hasımlarına boyun eğdirmeyi bilen kudretli ve etkin yönetici olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla İbn Nubâte'nin emirde aradığı ana erdem "beceri,

enerji, kararlılık”tır. Bu egemenliğin ilahî bir kismete değil, kendi gücüne ve becerisine bağlı olduğunu göstermektedir (Bauer, 2020: 311-318).

Hem İbn Nubâte hem de onun çağdaşı Mısır’ın Malikî Başkadısı İbn Haldun’daki (önceki bölümde bahsetmiştik) devletin dinden bağımsız bir tarihsel bir gerçeklik olarak ele alınması ve hem İbn Nubâte’de hem İbn Haldun’daki insan-merkezli tarih anlayışına, Bauer özellikle dikkat çekmektedir. Her ikisi de toplumun kenarında kıyısında değil, merkezindedirler. Eserleriyle marjinal bir topluluğa hitap etmemişler, kendi zamanlarının merkezî politik ve edebî söyleminin şekillenmesine önemli oranda müdahil olmuşlardır. Her ikisi de mevki sahibi entelektüeller olarak, yüksek makamlarda bulunmuşlar ve sultanlar onlara danışmışlardır. Her ikisinde de politika özerkliği söz konusudur. Bu tarihi gerçekliğin bilinmesi Bauer için önemlidir. Çünkü, bu tarihi gerçek, Avrupa’da modern dönemin başlangıcı olarak kabul edilen ve politikanın (kiliseden/dinden/ahlaktan) özerkliği fikrini savunan Machiavelli’nin getirdiği açılımların İslam dünyasında olmadığı, dolayısıyla İslamî bir Rönesans’ın yaşanamayacağı ve buna bağlı olan İslam dünyasının “geri-kalmışlığına” dair genel kanaati yıkıma uğratacaktır (Bauer, 2020: 324-325 ).

Yukarıda zikredilen ve adalet dairesinde hukuka değil de yöneticinin egemenliğine öncelikle vurgu yapan ve hükümdar merkezli bir yaklaşıma sahip olan Sünni realizminin genellikle pratik siyaset içinde görev almış, dolayısıyla idareye yakın olan kişilerce ele alındığı görülmektedir. Bunun dışında özellikle Osmanlı öncesinde sivil bir ulemanın varlığı söz konusudur. Adalet dairesinde siyasi egemenliği, adaletin temininin önüne koyan resmi ulemanın realist tutumuna karşın, İslam geleneğinde hukukun üstünlüğü tartışmalarını yürüten sivil ulema aynı zamanda nispeten güçlü bir sivil inisiyatif oluşmasına da imkan sağlamıştır (Türker, 2018: 73).

Bu sivil inisiyatifin öncülerinin en başında Ebû Hanife gelmektedir. Ebû Hanîfe (ö. 767) ve onun gibi temsil gücü yüksek olan Sünniliğin hukukî mezheplerinin kurucularının (Malik, Şafii ve İbn Hanbel), hadis derleyicilerinin (Buhari gibi), tasvip etmedikleri iktidarlar tarafından verilen kamu görevlerini kabul etmedikleri, yöneticilerin din dışı gördükleri isteklerine boyun eğmedikleri, zorluklara ve mahkûmiyetlere göğüs gerdikleri bilinmektedir (İnayet, 2008:31; Yaman, 2009:100-101).

Ebû Hanife, hilafet konusunda oldukça kesin ve açık bir görüşe sahiptir. Ona göre, iktidarı kuvvet yoluyla elde etmek, daha sonra da zorla biat alarak zevâhiri halletmek, hilafete seçilme konusunda meşru bir yol değildir. Halife şûra sonucunda görüş belirtme ehliyetini haiz olanların da görüşleri alınarak seçilmelidir. Bu konuyla alakalı şöyle bir olay aktarılır (Mevdûdî, 2014a: 841-842):

Abbasi halifesi Mansûr'un mabeyincisi Rebî' bin Yûnus, halifenin Mâlik, İbn Ebî Zi'b ve Ebû Hanîfe'yi yanına çağırıp: "Allah'ın bana halk üzerinde verdiği iktidar hakkında ne diyorsunuz, buna layık mıyım?" diye sorduğu rivayet edilmektedir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe: "Doğru yola ulaşmayı arzu eden, öfkeden kaçınır. Vicdanına danışırsan göreceksin ki, bizi Allah için çağırmadın. Fakat utanmadan bize senin hoşuna gidecek ve halka da ulaşacak bir şeyler söyletmek için çağırdın. Doğrusu şu ki, fetva ehlinin iki kişinin bile ittifakı olmadan halife oldun. Oysa halifenin, Müslümanların müşaveresi<sup>55</sup> ve muvafakati<sup>56</sup> sonucu seçilmesi gerekir. Biliyorsun; Ebû Bekir Yemenlilerin biati ulaşınca kadar altı ay süreyle karar almaktan kaçınmıştır.

Ebû Hanife'nin örneğinden anlaşılacağı üzere hem Emevîler hem Abbasiler dönemindeki fukahaya göre aslolan imamettir, imametın meşruiyet kaynağı ise kontrattır, yani beyattır. Burada fukahanın altını çizdiği en önemli unsur, siyasi otoritenin toplumun reyini almış olması gerektiğidir. Daha önceki bölümlerde, İslam'da siyasal alanın ortaya çıkışı ile birlikte otoriteye direnen bağımsız bir fukaha sınıfının da ortaya çıktığından bahsetmiştik. Burada siyasi otorite beyata değil, güce dayanarak ortaya çıktığı için bu durumu İslami ilkelerle açıklayamacağını bilen fukaha giderek bu otoriteden uzaklaşmış ve siyasetin her türlü müdahalesine direnç gösterdikleri bir bağımsızlığa kavuşmuşlardır. Fukahanın siyasetten bağımsız kalmasına yönelik direncini, Emevîler ve Abbasiler, halife iddiası ve yetkileri ile aşmaya; fukahanın kararlarına siyasi otorite olarak en doğrusunu bilecekleri kanaati ile müdahale etmeye çalışmışlardır. Nitekim Abbâsî halifesi Me'mun döneminde *mihne* hadisesinde Ahmed b. Hanbel'in uğradığı takibat ve baskı, tam da fukahanın bağımsız alanına siyasi otorite olarak müdahale edildiği üzerine bir örnektir (Yılmaz, 2020).

Ebû Hanife ve mezhep imamaları, *iktidar* sahibi olarak ümera ve din *bilgisinin* sahibi olarak ulema arasındaki birlik, düzen ve emniyetin tesisi için genellikle ümeranın ulema tarafından tasdik edilmesi şeklinde cereyan eden (bilgi-iktidar ilişkisine) ilişkiye karşın

<sup>55</sup> Sahîhu'l-Buhari'de nakledilen bir hadiseye göre: "Zü Amr bana şöyle dedi: "Ey Cerîr! Sana saygı duyuyorum, şunu belirteyim ki siz Araplar, bir emir öldüğünde yerine geçecek başka biri hakkında müşavere yaptığınız sürece hayır içinde bulunacaksınız." (Eş-Şankiti, 2021: 87).

<sup>56</sup> Muvafakatla kastedilen şey, bir kişinin özel birtakım şartlar doğrultusunda ya da söz konusu makamın ve siyasi kararların doğrudan ilgilendireceği halkın isteğine binaen, belli bir zamanda belli bir bölgenin yöneticiliği için uygun görülmüş olmasıdır (Eş- Şankiti, 2021: 201).

istisnai bir örneklik teşkil etmektedirler. Onlar, hem Emevî hem de Abbasi yönetimlerine karşı ortaya çıkan siyasal fikhî ve muhalif alimlikleri ile ümera ve ulema arasındaki ilişkinin mahiyetine ve mesafesine dair ideal bir duruşu simgelemişlerdir. Bu manada özellikle Ebû Hanife, iktidar sahiplerinin sunmuş olduğu tüm imkan, şöhret, makam ve mevkîyi, hakikat ve adalet uğruna reddetmiş, iktidarların adaletsizliklerine eklemli bir bilgi yerine, emir sahiplerinin tüm yanlış icraat ve keyfi uygulamalarına karşı aktif bir muhalefet sergileyerek doğru muhalefetini canı ile ödemiş bir fakih ve alim bir zattır (Çaylak ve Kartal, 2019:147).

Ebu Hanife'nin ulema-ümera ilişkisinde ortaya koyduğu örneklik, İslam siyasi tarihinde yüzyıllardır oldukça sorunlu olagelen bilgi-iktidar problemini anlamak, Müslümanların iyi, adil ve doğru bir yönetim kurmalarının önündeki engelleri aşmak ve ulema-ümera ilişkisinde olması gereken mesafeyi tayin etmek açısından önemlidir (Çaylak ve Kartal, 2019 147).

Tam da İbn Nubâte'de en zirve formlarından birine ulaşan Sünnî realizminin, Makyavelizmle arasındaki mesafesinin oldukça daraldığı bir noktada, olanla olması gereken arasındaki makasın ne kadar açıldığını anlayabilmek adına Ebû Hanife'nin bağımsız ve onurlu duruşundaki ideal örneğini her daim göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Sorgulayan akli ve özgür iradeyi *cebir ideolojisi* bağlamında ortadan kaldıran zulme, keyfiliğe ve Arap ırkçılığına dayalı Emevi ve Abbasi halife yönetimlerine karşı, Ebu Hanife'nin ahlak, adalet, hakkaniyet, liyakat, vicdan ve erdeme dayalı muhalif tutumu ve hak, adalet ve hukukun yanında duran dili, söylemi ve eylemi ile derinlikli ilmi, dönemin seçkin uleması ve Müslüman toplumu tarafından benimsenmiş ve kendisine imam-ı azam (büyük/yüce imam) denmesine vesile olmuştur (Çaylak ve Kartal, 2019: 150).

Ebû Hanife örneği, halk nezdinde makbul ve meşru ulemanın müstağni bir tavır içinde olması gerektiğini göstermiştir. Ulemanın müstağni tavrı, sivil inisiyatifin İslam muhitinde oluşması ve iktidarın gücünün sınırlandırılması açısından önemlidir. 14.-15. Yüzyıllarda yaşamış ulemanın genellikle müstağni tavır içinde olduğunu bilmekteyiz. Bu dönemde, devlet hizmetine rağbet etmeyen veya bulunduğu görevi yeterli gören bir çok değerli alim bulunmaktadır. Örneğin Fatih Sultan Mehmed, ikinci defa tahta çıktığında çok değer verdiği hocası Molla Gürani'ye vezirlik teklif ettiğinde, Molla Gürani müstağni



davranıp bu görevi kabul etmemiştir. Yine Yavuz Sultan Selim Zenbilli Ali Efendi'ye şeyhülislamlığa ilaveten Rumeli ve Anadolu Kazaskerliklerini vermek istediğinde, Zenbilli bu görevleri geri çevirmiştir. Bu tarz örneklere Osmanlı'nın son dönemine kadar şahit olunmaktadır. Bu durum özellikle alimlerin kendilerini gündelik yıpratıcı siyasetten uzak tutmalarını, ve halk nezdinde itibarlarının artmasını sağlamıştır (İpşirli, 2021: 14-15). Bu manada İslam dünyasında ümeranın ideal ve meşru olanı, müstağni ulemaya karşı hürmetkârane yaklaşımı ile belirlenmektedir. Çünkü İslam dünyasında din ve iktidar arasındaki ilişki her ne kadar ümeranın kararı ve örfi olanın lehine sonuçlansa da, ümera, meşruiyeti için ulemanın (şer'i olanın) tasdik ve takdirine her daim ihtiyaç duymuştur.

Osmanlı ile birlikte halifelerin maiyetindeki resmi görevli ulemanın siyasetin istisnailiğini ve devlet maslahatını göz önünde bulundurarak istisnai hükümler koymak şeklinde başlayan ve istisnaların kaidelere dönüştüğü sürecin sonunda bu şer'i ve örfi hukuktan müteşekkil ikili hukuk yapısı (Birsin, 2019: 455) iyice pekişmiştir.

Bu ayrımın ortaya çıkmasının sebebi, halifelerin muvafakati gereği müçtehid olma zorunluluklarının, güç ve otorite lehine terkedilmesinden gelmektedir. Başlarda müçtehid olma zorunluluğu olan halifelerin, fihri bilgi sayesinde sahip olduğu meşruiyet gereği, fakihler, cüz'i bir asla bağlanabilen ve sivil alanda geliştirilebilecek hususlarda derinlikli düşünceler ve tartışmalar yaptıkları halde idare ve maliye de dâhil olmak üzere siyasal alana girildiğinde genel olarak konuyu *veliyu'l-emrin* takdirine bırakmayı yeğlemişlerdir (Birsin, 2019: 454). Fakat müçtehid olmayan halifelerin egemenliklerinin meşruiyetlerini sağlamak adına kendi maiyetlerindeki divanda hukukçuların varlığını zorunlu kılmıştır. Böylece bu hukukçular/fakihler giderek hukuki konularda ve devlet politikalarında etkin bir konuma yükselmişlerdir (Hallaq, 2021: 82).

İslam toplumlarında, şeriat ve örf mücadelesi her ne kadar örf lehine sonuçlansa da ve ulemanın ümera üzerinde dejure bir denetiminden söz edebilmek mümkün olmasa da, defacto olarak ümera, İslamî çerçevenin içinde kalmak adına kendini sorumlu hissetmiştir. Zira Allah'ın hükümlerine aykırı olduğu tespit edilen kimseye karşı emre itaat yükümlülüğünün kalktığına dair hadise istinaden halk ve ümera, İslamî kural ve ölçülerin dışına çıkan halifeye karşı Müslümanların direnme hakkının olduğunu ve devlet başkanının meşruiyetini kaybedeceğini bilmektedir. Bu defacto durum karşısında, yöneticiler, mutlak, ruhani ve sınırsız yetkilerle donatılmadığını, belli ilke ve esaslara

bağlı olduğunun bilincindedir (TDVMH, 2006: 295). Dolayısıyla hükümdarlar, en azından görünürde de olsa tüm eylem ve hareketlerinin hukukî ve ahlakî bağlamda İslam sistemine uygun olması gerektiği (Turan, 2017: 223) bilinciyle hareket etmişlerdir. Hükümdarlar, hukuka ve halkın nezdinde bazı kadim adetleri ve fermanları son derece kutsal hale getiren yüzyılların uygulamalarına riayet etmişlerdir. Hiçbir basiretli hükümdar güce dayalı hile ile bunları ihlal etmek istememiştir. Bu nedenle örfî olanın her daim galip gelmesi, hiçbir suretle kısıtlanmayan siyasi iradenin iktidarı anlamına gelmemiştir (Hallaq, 2021: 132).

Osmanlı ile birlikte defacto olan bu durumun dejure bir boyut kazandığını da belirtmek gerekmektedir. 1517’de İslam’ın üç kutsal şehrinin (Mekke-Medine-Kudüs) Osmanlı yönetimine girmezden önce henüz I. Bayezid (ö. 1403) döneminde Osmanlı yönetiminde ödünsüz şeriat odaklı bir yaklaşım benimsenmişti. Bayezid kendi seleflerinden (Nizülmülk ve onun zamanına kadarki yöneticiler) farklı bir biçimde, fakihleri kendisine yardım etmeye ve aslında kendisiyle faal bir yönetim ortaklığına girmeye davet etmişti. Bayezid’in ölümünden sonra iki asır boyunca onun bu yönetim modeli Osmanlı’da hakim olacaktı ve etkisi giderek azalsa da devam edecekti (Hallaq, 2021: 126).

Hukukçuların siyasî bünyeye dahil edilmesi, hukuk eğitiminin devletin bürokratik ve siyasî yapısı içine alınması ile başka hiçbir yerde Osmanlıların kendi genel yönetim siyasetlerinin bir parçası olarak inşa ettikleri hukuk hiyerarşisinden daha belirgin hale gelmedi. Şeyhülislam, İmparatorluktaki en yüksek dinî şahsiyet konumuna yükseldi. Tek başına taşradaki yargıçları atama ve görevlerine son verme yetkisine sahip olan Şeyhülislam, uzun bir zaman sultanları azletme gücünü fiilen elinde tuttu. 17. Yüzyıla kadar ömür boyu görevde kalma yetkisine sahipti ve onu sultan bile azledemiyordu. Osmanlı’nın merkezileştirme politikasının bir parçası olarak dinî yapıyı kurumsallaştırması ve siyasi alanın içine dahil etmesi, onu diğer tüm yönetimlerden ayıran ve başarılı kılan şey oldu. Bu hamle ile Osmanlı önceki meşruiyet ile ilgili bütün sorunları çözmüş oluyordu. Lakin onu siyasi bünyenin içine alan irade, gerektiğinde onu ortadan kaldırmayı da mümkün kılmaktaydı. Nitekim 19. Yüzyılda Osmanlıların yaptığı şey tam da bu olacaktı (Hallaq, 2021: 100-101).

Şeyhülislam Osmanlı'da sultan ve vezirden sonra gelen üçüncü en güçlü ve yüksek rütbeli kişiydi. Şeyhülislamın altında bir dizi din alimi sıralanmaktaydı. Bu sınıfa üye olmak, bir dizi okula devam etmeyi gerektiren akademik başarıya bağlıydı. Derece bakımından yükselen kişilere medreselerde hocalık ve küçük kazalarda kadılık görevi veriliyordu. En yüksek rütbeler ise medreselerdeki müderrisliklerden oluşmaktaydı. Bu eğitim ve adli makamların yanında müftülerin, resmi fetva (hukukî görüş) bildirme yetkisi olan kişilerin içinde bulunduğu daha gevşek bir örgütlenme vardı. Bunlar ekseriyetle maaş almamaktaydılar. Böylece Şeyhülislamın uhdesinde bulunan din kurumu tüm yüksek eğitimi, adli yönetimi ve yasaların formülasyonu denetimini elinde bulunduruyordu (Watt, 2016: 50-51).

Şeyhülislamlık müessesesinin bu kapsayıcılığı ve gücü, resmi ulemaya genel olarak sivil inisiyatifleri de temsil edebilecek bir konum kazandırmış ve fiili uygulamaların şer'i yasalara uygunluğunun üst seviyede denetlenmesine olanak sağlamıştır (Türker, 2018: 73). Burada Şeyhülislam hüküm veren bir mercii olarak değil; hüküm veren merciler olan Kazaskerlerin hükümlerinin fikhiliğine dair kanaatini belirten denetleyici bir kurum olarak işlemektedir (Yılmaz, 2020)

Osmanlı'da siyasi otoriteye meşruiyet sağlayan makam sadece Şeyhülislamlık değildir. Siyasi otoritenin meşruluğu hükümdarların unvanlarıyla da temin edilmeye çalışılmıştır. Bunun için her bir padişah, hakimiyeti altına aldığı yeni toplumlara ve bunların bağlı oldukları değerlere göre bir meşruiyet zemini inşa edebilmek adına çeşitli unvanlar almışlardır. Bunlar, Han, Sezar, Sultan, Halife olarak sıralanabilir. Maverdî'yle başlayıp İbn Cema'a ile devam eden güç ve otorite merkezli geleneğin mirasçısı olarak hilafete bu teorik pencereden bakan Osmanlı hanedanlığı, önceki halifelere kutsal kentlerin koruyuculuğu, Müslümanların esenliği gibi gerekçelerle halef olduklarını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Osmanlı hanedanlığının halifeliği, İslam dünyasının koruyuculuğu iddiasına dayanmaktadır (Turan, 2017: 236). Osmanlı'da hilafetin koruyuculuk ve savunma üzerine inşa edilmesi, Osmanlı'nın son yüzyıllarında askeri ve politik başarısızlıkların başlaması ile Abbasi ananesindeki hilafetin fıkıh kitaplarında kuralları belirlenen şekilde yeniden ihyası arayışlarına yol açmıştır (Turan, 2017: 237).

Hilafet makamı Osmanlı döneminde en mükemmel formuna 16. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman ile kavuşmuştur. O, nübüvvetin temsilcisi ulemanın ve velayetin

temsilcisi olan mutasavvıfların tasdikini alarak, kendi hilafeti altında toplamıştır. Kanuni hem manevi hem maddi otoriteye sahip ve hiçbir açıdan sorgulanamayacak şekilde otoritesini tahkim etmiştir. Onun bu otoritesinin tahkiminde Şeyhülislam Ebüssuûd'un dini ve sivil otoriteyi padişahın iradesinde birleştirerek mutlak egemenliğini güçlendirmek için yürüttüğü çalışmalar önemlidir. Özellikle Ebüssuûd'un umuma yönelik fetvalarında İslam hukuku ile örfî hukukun bağdaştırılması noktasındaki ilmî marifeti oldukça etkili olmuştur (İpşirli, 2021: 66). O fetvaları ile kadıların yetkilerini padişahın atanmasından aldıkları ve hukuki konularda onun direktiflerine uymak zorunda oldukları ilkesini yerleştirmiştir (Böwering, 2013: 13). Böylece fetvalarında genellikle devletin temel siyasî prensiplerini ve önceliklerini gözeten, destekleyen bir taraf olarak dikkat çekmiştir (İpşirli, 2021: 49).

İmparatorluğun siyasal kurumlarıyla olgunlaştığında hilafetinin meşruluğu meselesi sadece ulema çevrelerince tartışılmamış, bürokratların da ilgi alanına girmiştir. 16. Yüzyılda bunların içinde en bilineni sadrazam Lütî Paşa'ydı. Kendisine yöneltilen, Kureyş'ten olmayan sultanlara imam ve halife unvanını vermenin caiz olup olmadığı meselesi üzerine yazdığı risalede, Lütî Paşa, ulemanın sultan olacak kişide iki şart aradığını belirtmiştir. Bu şartlardan birisi kendine biat edilmesi, ikincisi ise sultanın hükmünü ifa edecek kudrete sahip olmasıdır (Turan, 2017: 258).

Osmanlı hilafetinde siyasi otoritenin güce ve egemenliğe dayalı meşruiyetine dair Maverdî'den gelen bakiye karşısında Ebüssuûd ile aynı dönemde yaşamış tanınmış Osmanlı alimi olan Taşkoprizâde (ö. 1561) ve Kınalızâde (ö. 1572) için halifelik makamı salt yönetme gücü ile elde edilebilecek bir makam değildir. Her ikisinde halifelik makamına gelecek hükümdarı öncelikle ahlaki ve dini niteliklerine göre değerlendirmiş ve ancak belirli şartların sağlanmasıyla halifeliğe layık olacağını belirtmişlerdir (Yılmaz, 2018: 187). Taşkoprizâde, bir hükümdarın adalet yolunu takip etmek gibi belirli şartları yerine getirmediği sürece Allah'ın halifesi denilmeye layık olamayacağını düşünmüştür (Yılmaz, 2018: 188).

Bu alimlerin zihninde ve genel anlamda İslam siyaset düşüncesinde, peygamberlik (nübüvvet), hükümdarlığın mahiyetini anlamada normatif bir model olmasa da ilham kaynağı olmuştur. Çünkü peygamberlik, Allah'ın yeryüzündeki yönetimini gösteren

mükemmel bir yönetim modeli idi. Taşköprizade, Hızır el-Münşi<sup>57</sup> gibi yazarlar, peygamberliğin tüm bireyler için bir rol model olmanın yanı sıra, tek başına yöneticilerin taklit etmesi gereken bazı özelliklere sahip olduğunu savunarak, nübüvvetin bazı yönlerini “siyasi” olarak vurgulamışlardır. Nübüvvet ve hükümdarlık arasında tarihsel bir devamlılığın yanı sıra ontolojik bir ilişki kurarak, peygamberliğin tabiatını araştırarak hükümdarlığın bir arketipi olarak hizmet edebilecek özelliklerini tespit etme gayretinde olmuşlardır (Yılmaz, 2018: 188-189).

İslam’ın klasik dönemindeki siyaset ameliyesi, Kanuni Sultan Süleyman ile burada noktalanmıştır. Kanuni’den sonra eski ivmesini tekrar yakalayamayacak olan İslam siyaset düşüncesinin ve siyasi tarihinin merkezi kavramı olan hilafetin, giderek gündemden düştüğü; fakat Osmanlı modernleşmesi olarak anılan 19. yüzyılda tekrar bir meşruiyet aracı olarak kullanılmaya başlandığı görülecektir. Osmanlı modernleşmesiyle birlikte, reel-politikadan oldukça etkilenen hilafet kurumunun/makamının bir kere daha romantik ve idealist bir çerçeveden değil, gerçekçi bir yaklaşımla ele alınması gerektiği görülecektir.

---

<sup>57</sup> Hızır el-Münşi el-Ahlâku'l-atâiyye ve sıfâtü'l-asfiyâ eserinin müellifidir. O bu kitabı Kanuni Sultan Süleyman’a övgülerde bulunduğu eserin 16. Yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserin içeriğine ve alt başlıklarına bakıldığında, siyaset düşüncesinde Farabi geleneğinin takipçisi olduğu görülecektir. Eserin içeriğini incelemek için bkz. <https://124.im/WhVbo>, 21.01.2022.

### 3. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİR KIRILMA NOKTASI: MODERN DÖNEM

Bu başlık altında klasik İslam düşüncesi üzerinde bir kırılma<sup>58</sup> yaratması yönüyle modern dönem ele alınacaktır. Burada kırılmadan kasıt, antroposantrik Batı düşüncesinin yükselişi, başarısı ve deneyimi karşısında İslam düşünce geleneğindeki yaratıcı-merkezli alem tasavvurunun ivme kaybetmesi ve nihayetinde tartışmaya açılmasıdır. Bu kırılma neticesinde İslam dünyası kaosa sürüklenmiş; modernitenin insan merkeziliği, Müslümanların bilgi kaynaklarının ve bilgi biçimlerinin yeniden ele alınışını zorunlu kılmış; bunun karşısında İslam dünyasının on iki asırdır (7. ve 19. yüzyılları arasında) bildiği bütün bilgi biçimleri gerçek anlamda yok olmaya yüz tutmuştur (Hallaq, 2020a: 23).

İslam dünyasında siyasal alanın ortaya çıkışından modern döneme kadarki geleneğin, tecrübenin ve otoritenin ana kaynağı dindir. İnsan, evren ve Tanrı'dan oluşan büyük varlık zincirinde yer alan yaratıcının merkezi rolü üzerine inşa edilen Müslüman alem tasavvuru, Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ etmesinden modern döneme kadar sorgulanmamıştır. Bu alem tasavvuruna göre başarının ve zaferin yolu Allah ile yakın ilişki kurmaktan, O'nun emir ve yasaklarına uymaktan, dini hayata hakim kılmaktan geçmektedir. Nitekim İslam medeniyeti altın çağını dinin, insan, toplum ve devlet üzerinde düzenleyici rolünün zirvede olduğu bir zamanda yaşayarak bunu tecrübe etmiştir. Bu tecrübenin yer aldığı tarihi arka plandan hareketle İslam tarihinde düzenin bozulduğu, mağlubiyetlerin yaşandığı dönemlerde İslam tekrar asli ilkeleri ile hayata hakim kılınmaya çalışılmıştır. Burada düzenin yeniden tesis edilmesinde temel gayret, *yeni olanı keşfetmek* değil; *unutulmuş olanı tekrar hatırlamak* şeklinde ortaya konmuştur. Ne var ki; dinin hiçbir zaman başarısızlığın kaynağı olarak kabul edilmediği İslam medeniyetinin karşısında; dinle hesaplaşan, ruhban sınıfının tahakkümünden kurtularak teosentrik yaklaşımı terk eden, eski olanı reddeden Batı'nın yeni antroposantrik alem tasavvurunun yükselişi, İslam dünyasındaki dengeleri de altüst etmiştir.

---

<sup>58</sup> Entelektüel dünyada iki genel tarih anlayışı vardır. Bunlar; *süreklilik olarak tarih ve kırılmaların tarihi olarak tarih*. Süreklilik olarak tarih anlayışı, fenomenal dünyanın gerisinde, değişmelere, kırılmalara direnerek varlığını sürdüren bir şeylerin bulunduğu kabulüne dayanmaktadır. Sürekliliğin karşıtı olarak *kırılmalar tarihinin* yaklaşımı ise tarihi, geçmişteki büyük ve önemli kırılmalara nispetle açıklamayı tercih etmektedir. Burada kırılma zamanları büyük dönüşüm, kriz/buhran zamanlarıdır. Süreklilik düzene, istikrara; kırılma düzensizliğe, kaotik olana vurgu yapmaktadır (Arslan, 2020: 18).

Öncelikle Tanrı'nın insanlaştırıldığı, Hıristiyan teolojinin hakim kılındığı, dinin bir tahakküm aracı olarak kullanıldığı ortaçağı aşır, sonrasında hümanizm, pozitivism, determinizm, sekülerizm gibi ilkelerin eşlik ettiği ve Rönesans'la başlayıp Fransız devrimi ile devam eden Batı tecrübesinin idealize edilerek Müslüman dünyanın karşısına dikilişi, her alanda “vasat (merkezi) ümmet” olmakla mükellef olan Müslümanların zihin ve inanç dünyasını dumura uğratmıştır. Merkezi konumunu kaybeden Müslüman dünyası büyük fikri, siyasi ve içtimai bunalıma sürüklenmiştir. Modern dönem sonrası bütün çaba bu bunalımı aşmak ve Müslümanların tekrardan merkezi konumlarını elde etmek yönünde olmuştur.

### 3.1. Modernite

İbrahim Kalın, *Barbar, Modern, Medenî* (2018: 128) kitabında, *medeniyeti*, bir dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun zaman ve mekan boyutunda tezahür ve tecessüm etmesi olarak tanımlamaktadır. Burada dünya görüşü, varlığa ve onun anlamına ilişkin en temel ve genel soruları içermekte iken; varlık tasavvuru, varlık karşısında geliştirilen duruş ve tutumların toplamı olarak ifade bulmuştur. Bu dünya görüşünde varlığa ve onun anlamına ilişkin yaklaşımlar sadece dine veya vahye dayalı olmak zorunda değildir; bazen seküler ve profan yani din-dışı özellikler taşıyabilmektedir (Kalın, 2018: 128). Fakat ne olursa olsun, metafizik bir ön kabule dayanmayan bir medeniyetin varlığından söz edebilmek mümkün değildir. Mamafih bu ön kabulden hareketle, bir medeniyetin dünya görüşünün nazari ve ameli ilkeleri de bünyesinde barındırdığını bilmek gerekmektedir.

Bu kısa girişten sonra, Rönesans ile başlayan ve günümüze kadar ulaşan Batı medeniyetinin (*önce din-dışı Batı Medeniyeti (akılcılık, mekanizmacılık, gerekircilik), sonra Çağdaş Küresel İngiliz-Yahudi Medeniyeti (görececilik, kârcılık)*<sup>59</sup>) dünya

---

<sup>59</sup> Bu kavramlar Teoman Duralı'nın *Çağdaş Küresel İngiliz-Yahudi Medeniyeti* kitabında geçmektedir. Duralı'nın tespitine göre, 16. Yüzyıldan itibaren, *mantık-matematik-mekanizma* aklın gösterdiği şaşmaz doğru yoldur. Burada dünya görüşü artık, mantıklaştırılmış, matematikleştirilmiş, mekanikleştirilmiştir. Akli tebarüz ettiren mantık-matematik-mekanizma üçlüsünü doğru kullanan doğayı da şaşmazcasına kavrayıp açıklayabilirdi. Bu dönemde, doğayı dahi aklın kurallarına aykırılık göstermeyen dev bir mekanizma olarak kabul gören *Gerekircilik/determinizm fikri* hakimdi. 1800'lerle birlikte “içinde bulunduğu durum ile şartlara göre ve kendi çıkar ilişkileri uyarınca, herkes, aklını farklı biçimlerde işletip kullanır” görüşü ortaya çıkmıştır. Bu *gerekircilikten görececiliğe* geçiş, dindışı Batı Avrupa Medeniyetinin, Çağdaş Küresel İngiliz Yahudi medeniyetine intikal etmesi demektir. İlkinin *aklı* “mantık-matematik-mekanik” çizgisi doğrultusunda çalışırken, sonrakisi “kâr” zembereği üzere kurulmuş *iktisadi* özelliklidir.

görüşüne ve varlık tasavvuruna dayalı nazariyesini ve ameliyesini ortaya koymak gerektiği görülmektedir. Bunu ortaya koymak, Batı medeniyetine yeni bir form kazandıran ve eskinin terkedilmesi anlamında *modernitenin*, İslam dünyasında yarattığı kırılmanın boyutlarını kavrayabilmek açısından önemlidir. Çünkü bu kırılmanın temelinde, modernitenin varlık tasavvuru ve dünya görüşünün evrensel, tek-tipleştirici, dışlayıcı bir formda diğer medeniyetler üzerinde tahakküme dönüşmesi yatmaktadır.

Aslında modern kelimesi, Rönesans ile birlikte eskiden kopuşu imgelese de bu kelimenin çok eski zamanlardan beri kullanıldığı bilinmektedir. Jürgen Habermas'ın da “*Modernity-An Incomplete Project*” makalesinde belirttiği üzere geç 5. Yüzyılda, Roma'nın yeni Hıristiyan kimliğine atıfta bulunmak adına Latince *modernus* kelimesi, yine Roma'nın pagan geçmişinden ayrılmasını imgelemek için kullanılmaktaydı (<https://124.im/MTLBSi0>, 15.02.2022). Rönesans ile birlikte ortaya çıkan ve bir dizi devrimi içinde barındıran, *modernite* bu kez, Batı'nın dini kimliğinden ayrılmasını, insan merkezci (antroposantrik), din-dışı yeni dünya tasavvurunu imgelemek için kullanılmaya başlanmıştır.

Modernitenin en belirgin özelliği *eleştiridir*; zira o başlı başına gelenksel dine, felsefeye, ahlaka, hukuka, tarihe, ekonomiye ve siyasete yönelik eleştirileri bünyesinde barındırmaktadır (Paz, 2000: 185). Bu eleştiriler neticesinde eski yıkılmış yerine yeni bir ontolojiye ve epistemolojiye dayanan dünya tasavvuru ortaya çıkmıştır. Mehmet Akif Kayapınar'ın kapsamlı tanımıyla bu dünya tasavvurunun mücessem hali olan *modernite* (2014: 2):

İlk olarak 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da tebellür etmiş, ardından Avrupa'nın siyasi ve ekonomik genişlemesiyle birlikte dünya sathına yayılmış ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık bir “sorun” hâline geldiği yaygın bir şekilde kabul edilene kadar sürekli gelişmiş, düşünsel düzlemde Aristotelesçi gelenekten ve Musevi-İsevi dünya görüşünden, sosyo-ekonomik düzlemde ise feodal düzenden ve tarım-toplumu yapısından kopuşu ifade eden, Newtoncu-mekanizmacı kozmolojiyi, sekülerliği, insan-merkezciliği, araçsal rasyonelliği, ilerleme düşüncesini, evrenselliği, mutlaklığı, piyasa ekonomisini ve endüstrileşmeyi içkin tarihsel bir dönem, bir hayat formu ve dünya görüşüdür.

Kayapınar'ın tanımda da ifadesini bulan ve Ortaçağ'dan modern çağa geçişle birlikte her alanda yaşanan bu köklü dönüşüm şüphesiz zihni ve entelektüel dönüşümün

---

Bu da zihinde hürlük alanının genişlediği kanısı uyandırır ki bu hem doğru hem yanlıştır. Kişi kâr edeceği sahayı bulma konusunda hürdür; lakin eylemlerini kâr yahut kazanç gayesine yönlendirmekte mecburidir. Böylece dindışı aklın zemininden hürriyetçilik/liberalizm türemiştir. Kar gayesi ile yani sermayecilikle birleşen hürriyetçilik, İngiliz-Yahudi medeniyetinin temel ideolojisi olan hürriyetçi-sermayeciliği doğurmuştur (Duralı, 2020: 59-60).



tezahürleridir. Bu dönüşüm ise, “*insan nedir, kimdir?*” sorusu ekseninde gerçekleşmiştir. Ortaçağ’da insanı, Tanrı’ya nispetle eksik ve sonlu olarak açıklayan anlayış yerini; insanı insana ve doğaya göre açıklayan modern düşünceye bırakmıştır. Modern dönemle artık insan kendini Tanrı’ya göre değil, türdeşlerine göre açıklama gayretinde olmuştur. Böylece ontolojik felsefeden, epistemolojik felsefeye geçiş yapılmıştır. Yani iman ve itikattan, bilgi meselesine yönelinmiştir. Bu paradigmatik dönüşüm neticesinde artık *Tanrı nihai belirleyici* değildir. İnsan, kendisinden yola çıkarak, *neyi bildiğinin, nasıl bildiğinin, doğru-kesin bilginin kriterlerinin* peşine düşmüştür (Arslan, 2020: 22).

Bir kopuş ve radikal değişimi ifade eden modernitenin dünya görüşü haline gelme aşamasında Abel Jeanniere’nin tespiti ile dört devrim yaşanmıştır (Jeanniere, 2000: 97). Bunlar; bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimdir. Bu devrimler neticesinde yeni bir mantık yani yeni bir evren tasavvuruna dayalı modernite doğmuştur.

Jeanniere, moderniteye giden süreçte bütün devrimlerin kendinden neş’et ettiği temel devrim olarak bilimsel devrimi ele almaktadır. Batı düşüncesinde bilimsel devrim Isaac Newton (ö. 1727) ile başlatılmaktadır. Eskiden kopuşun öncülü olan Newton’un bilimsel devriminden önce insan, Tanrı’nın düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı sonlu ve hiyerarşik bir dünyada, doğalla tanrısal arasında bir aracıdır. Bu dünya düzeni, Tanrı’nın simgesel bir düzenidir. Madde ve ruhtan oluştuğu kabul edilen her insanın temelini kendisinin de ötesinde, gerçekliğin öteki katlarıyla ilişki içinde olduğu ve böyle kavrandığı bir dünya görüşü hakimdir (Jeanniere , 2000: 97-98).

Newton’un bilimsel devriminden önce, Avrupa Ortaçağında<sup>60</sup> hiyerarşik bir dünya içinde yaşayan insan tasavvuru, hem Hıristiyan teolojisinde, hem de Aristoteles kozmolojisinde yer alan organizmacı metafora dayanmaktadır. Ortaçağ’da Hıristiyan teolojisinin ve Aristoteles kozmolojisinin sentezinden oluşan, organizmacı metaforu kabul ederek Katolik Kilisesi’nin en tepede bulunduğu bir hiyerarşiyi meşrulaştıran

---

<sup>60</sup> Ortaçağ terimi, hayali bir Antikçağ ile tahayyül edilen bir modernite arasında yer alan dönemi tanımlamak için kullanılmıştır. Bu terimi ilk kullanan 14. Yüzyılda büyük İtalyan şair Petrarca (ö. 1374) olmuştur. Petrarca’yı 15. Yüzyılda özellikle de Floransa’da şairler, filozoflar ve ahlak yazarları takip etti. Bu yazarların Tanrı’nın üstünlüğünden çok insanı öne çıkardığı yeni bir ahlakın savunuculuğunu yaptıkları bilinmekteydi. Bu yeni ahlakın adı, hümanizmdi. Hümanistlerin Ortaçağ terimini kullanmasına karşılık, yaygın kullanımı için 17. Yüzyılın sonlarını beklemek gerekecekti. 16. ve özellikle 17. Yüzyılda Fransa , İngiltere ve İtalya’da daha çok *feodaliteden* söz edilmekteydi. İngiltere’deki düşünürler tarafından bu dönemi tasvir etmek için “*karanlık çağlar*” deyimi giderek daha fazla yaygınlık kazanmıştır. En nihayetinde Ortaçağ terimi, Rousseau’ya kadar 18. Yüzyıl filozoflarına kendisini kabul ettirmiştir (Goff, 2020: 14- 15).

Skolastik düşüncenin özelliklerini bilmek, modern olanı anlamak açısından önem arz etmektedir.

Hıristiyanlığın siyasal düşüncesinin temelleri M.S. 1. Yüzyılda yaşamış ve Hz. İsa'yı görmemiş olan Paulus tarafından atılmıştır. Paulus, kölelerin efendiye boyun eğmesini, otoriteye itaat edilmesini salık vererek ezilen sınıfların yanında olan Hz. İsa'nın görüşlerine tamamen zıt olan görüşler beyan etmiştir. Hıristiyan inancının içine eşitsizlikçi Roma dünyasının toplumsal yapısına uygun bir toplum görüşü yerleştirebilmek adına toplumu bir canlıya benzeten, eşitsizliği ve hiyerarşiyi mümkün kılan organizmacı toplum görüşünü benimsemiştir. Hem Roma İmparatorluğu'nun hem Ortaçağ feodal düzenin egemen sınıflarının Hıristiyanlığı benimseyebileceği bir düşünce geliştirmiştir (Şenel, 2004: 237).

Aristoteles kozmolojisinin de kök metaforu, organizmacıdır. Biyolojik bir terim olan organizma, ortak bir yaşamı paylaşan ve karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde var olan parçalardan müteşekkil sistemik bir bütüne işaret etmektedir. Bu organizma, parçalardan oluşsa da, bu parçalar bütünden bağımsız düşünülemez. *Tabii* bir bütün içerisinde anlamlı olan bu parçalar, ancak yine tabii olan her şeyde olduğu gibi içkin bir itki ve dahili bir güç sayesinde gelişebilirler (tekamül edebilirler). Dolayısıyla parçaların görevi, kendilerinde *tabii* olan bu içkin itkiyi keşfetmek, onun vazettikleri doğrultusunda hareket etmektir. Nitekim Aristoteles'in bu natüralizmi, siyaset söz konusu olduğunda, "İnsan sosyal ve siyasi bir hayvandır; zoon-politikon" ile "Devlet sadece [materyal koşulların karşılandığı sıradan] bir hayat için değil, 'iyi' bir hayat için vardır" yargılarında ifadesini bulmuştur. Dolayısıyla Aristoteles'in natüralizmi, "iyinin", "doğrunun" ve "güzelin" de standardını veya derecesini belirleyen ahlakî ilkeleri haizdir (Kayapınar, 2013: 17- 19).

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Ortaçağ'da toplumdan ayrı bir birey tasavvuruna rastlanmamaktadır. Ortaçağ toplumu bireyin hak ve görevlerinin içinde yaşadığı sıkı hiyerarşik düzen tarafından belirlendiği soya dayalı statü toplumdur. Modern dönemle birlikte birey, kendi potansiyelini tam olarak gerçekleştirmesini engelleyen keyfi dışsal baskılardan kurtulmayı amaçlayacaktır (Berktaş, 2009: 55).

Hıristiyan teolojisi ve Aristoteles kozmolojisinden müteşekkil Skolastik felsefe, Salisbury'li John (ö. 1180) tarafından dünyevî iktidara karşı Kilise'nin üstünlüğünün meşruiyeti için kullanılmıştır. John'un organizmacı toplum anlayışının üstüne inşa ettiği

siyasal örgütlenmesinde, sözleşme fikrine rastlanmamaktadır. John'un siyasal örgütlenmesinde amaç, yaşamın güvenliğini sağlamaktır. Bunu da *hakikatin* kavranması ve erdemin uygulanmaya konması olarak tanımlamaktadır. Bu amacın gerçekleşmesi için John'a göre dünyevi ve ruhani iktidarlar arasındaki en yakın işbirliğinin tesis edilmesi gerekmektedir. Bu işbirliğinin gerçekleşebilmesi için hem dünyevi iktidarı temsil eden bir merkezi gücün yani *prens*in varlığına gerek vardır; hem de prensin hakikati kavrayabilmek ve erdemi uygulayabilmek için *Kilisenin* yönlendiriciliğine ihtiyaç vardır. Bu organizmacı siyasal örgütlenmede, insanlar kendi çıkarlarına en iyi hizmet edebilmek için kendilerinden bağımsız bir *ortak iyi* anlayışına sahiptirler ve bu doğrultuda hareket ederler (Köker, 2006: 212-217).

Hıristiyan teolojisi içinde esas Aristotelesçi devrimi Thomas Aquinas (ö. 1274) yapmıştır. Aquinas'ın Aristotelesçi devrimi, kendinden önce Hıristiyan teolojisi belirlemiş olan ve Skolastik felsefenin ilk dönemini temsil eden Augustine'in (ö. 430) Platoncu öğretilerinden kopuşu simgelemektedir. Augustine'in fikirlerinde, Eski Ahit'in "İşaya" bölümünde geçen "Eğer inanmazsanız, anlamazsınız" şiirini yorumlarken de belirttiği gibi inanmak için anlamak, anlamak için inanmak gereklidir. Böylece Augustine, bilgi arayışında, duyuşal bilgiden elde edilebilir olan varlık alanının sezgisel bilgisine doğru gelişen bir bilgi hiyerarşisi ortaya koymaktadır. Augustine'nin, duyuşal varlık alanından yani tikelden ziyade, rasyonel varlık alanı ve ona ait bilgileri yani tümel olanı gerçek kabul ederek Platoncu bir perspektife sahip olduğu anlaşılmaktadır (Küçükalp ve Cevizci, 2019: 97-99).

Aristoteles kozmolojisinde ise Platon'daki gibi idealleştirilmiş bir tümelin varlığı fikri yerine evrimci bir doğa kavramı hakimdir. Bu evrimci doğa yaklaşımında, doğa, doğanın üzerindeki her varlık, kendi değişim ilkesini ve bu ilke uyarınca gerçekleşen hareketlerdeki düzenliliği kendi içinde taşımaktadır. Dolayısıyla bilmek, doğanın kendisinden hareket edilmesini gerekli kılmaktadır. Böylece bilmek için önce inanmaya gerek olmadığından, Aristoteles'in bu yaklaşımını benimseyen Aquinas'ta akıl yoluyla elde edilen bilgiye, inancın yanında bir yer açılmıştır (Köker, 2006: 230-232). Böylece Aquinas'ın bilgi ve inanç alanındaki bir ayrışmaya yönelmesi, bilgiyi elde etmenin ilk yolu olarak deneyi kabul etmesi, kutsal öğretiyi bir bilim, hem de diğerlerinden daha üstün bir bilim olarak görüp bunu kanıtlamaya çalışmasını göstermektedir. Diğer yandan Aquinas, yönetim işiyle ilgili ilkeleri araştırarak, bu ilkeleri kuramlaştırıp pratik eylem

düzeyine aktarmaya yönelik alana siyaset bilimi diyerek; kutsal öğreti ile siyaset bilimi arasında net olmasa da bir ayrım yapmakta, Rönesans'la birlikte Machiavelli'nin düşüncelerinde tebellür edecek olan siyasetin özerkliği meselesinin ilk ayak sesleri böylece duyulmaktadır (Köker, 2006: 255-256).

Diğer yandan Aquinas'ın düşüncelerinde yer alan, siyasetin özgül bir faaliyet alanı olarak belirlenmesi, yasa türlerinin insan yasası ve tanrısal yasa olarak ayrıştırılması, kendi başına var olması gereken canlı bir organizma olarak devleti tasarlaması, bu organizmanın hayatta kalabilmesi adına onu meydana getiren kesimlerin organizmanın iyiliğini amaçlamaları gerektiğinin ilke kabul edilmesi öğeleri, Aquinas'ın yaşadığı dönemde evrensel bir imparatorluk idealinin var olmasına rağmen, artık yavaş yavaş bağımsız, ulusal krallıklar haline gelen devlet örgütlenmelerinin belirmeye başladığının delilidir (Köker, 2006: 257).

Devlet örgütlenmelerin belirmeye başlaması, Aristotelesçiliğin Aquinas'ın fikirleri ile Hıristiyan teoloji içine sızması, Ortaçağ siyasal iktidar anlayışında değişikliğini de beraberinde getirmekteydi. Çünkü Aquinas'ta toplumun yani devletin doğal olduğu fikri, Ortaçağ siyasal iktidar anlayışının temel dayanağı olan Kilise'nin otoritesini önce dışsal bir otorite olarak görmeyi; sonra doğal ve kendi kendine yetkin olan devletin böyle bir otoriteye ihtiyacı olmadığı fikrini doğurmaktaydı (Ağaoğulları, 2008: 16-17).

13. yüzyıl Skolastisizm'inin altın çağında yaşayan Aquinas'ın Aristotelesçiliği ile *akıl* artık sadece mantığı değil, aynı zamanda ampirik gözlemi ve deneyi de yani tabii dünyanın bilşini de ifade etmeye başlamıştır. O zamana kadar Ortaçağ felsefesinin temel ilgisi ve kaygısı, Kilise'nin dogmasının vahyî hakikatlerini, akılcı analizin yardımıyla izah etmekken; Aquinas ile birlikte *akıl* artık fiziki dünyanın sınırları ile ilgilenmeye başlamıştır. Dinî olan ile dünyevî olana dair ayrımın görüldüğü Aquinas'ın fikirleri, gerçekten de modern düşüncenin üzerinde yükseleceği dünya tasavvurunun temellerini teşkil edecektir (Tarnas, 2019a: 319-321).

Aquinas'tan sonra bütün 14. Yüzyılı modern düşünceye hazırlayan kişi Ockham'lı William (ö. 1349 ) olmuştur. Filozof ve papaz olan İngiliz Ockham'ın en merkezî düşüncesi, onun, insan zihninin ve dil'inin dışındaki tümellerin gerçekliğini inkar etmesidir. Bu yönüyle Kilise'nin tümeller üzerine kurulu olan dinsel öğretisini reddeden ve tümellerin hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığı, bunların sadece insanların düşünce

biçimlerine yakıştırdıkları birer isim olarak kabul eden Ortaçağ *nominalizmini* sürdürmüştür. Ockham için gerçekte var olan şey, duyularla algılanan bu evrende bulunan tek tek nesnelere, tikel varlıklardır. Sadece algıladığımız şeyleri bilebiliriz; bunun için her türlü bilginin kaynağı deneydir. Tanrı ile ilgili meseleler de sadece inancın konusudur ve Tanrı bu dünyadaki sorunların çözümlenmesinde birer ölçü olarak kullanılamaz (Ağaoğulları, 2008: 76-77).

Ockham'ın düşüncelerinde giderek ayrışan bilgi ve iman, hukuk alanında da kendini belli etmiştir. Ockham, ahlaki ilkeleri içeren doğal yasaların katı buyrukları dışında, insanların özgür istenci ile ürettikleri bir pozitif hukuk tahayyül etmiştir. Fakat bu pozitif hukukun keyfiligini sınırlamak için, akılla kavranan doğal yasaların ilkeleri olan *özgürlük, adalet, ortak iyiliğin* pozitif hukuk tarafından gözetilmesi zorunluluğunu da belirtmiştir (Ağaoğulları, 2008: 78).

Ockham'ın nominalizm ve ampirisizm(deneycilik) arasında kurduğu ittifak ile birlikte, Aquinas'taki Aristotelesçiliğin Hıristiyan teoloji ile sentezlenmesi, yani akıl ve imanı birleştirmeye çalışan Skolastik çaba artık sona ermekteydi. 14. Yüzyılla birlikte, kavram ile varlık arasındaki metafizik varlık çatırdarken; Platon ve Augustine'de olduğu gibi iç aydınlanma yoluyla ya da Aristoteles ve Aquinas'ta olduğu gibi duyu ile algılanan tikeller üzerinden tümellerin kavranması ciddi bir meydan okumayla karşı karşıya kalmaktaydı. Böylece Reformasyon, Bilimsel Devrim ve Aydınlanma'yla birlikte gerçekleşecek olan köklü değişimlerin epistemolojik ve ontolojik, dinî ve siyasî tohumlarının temelleri bu şekilde atılmış oldu (Tarnas, 2019a: 365).

Avrupa'daki dünya görüşünde bu dönüşümün yaşanmasının temelinde elbette sosyo-politik ve sosyo-ekonomik hadiseler vardır. Klasik dönemin metafiziksel arka planını ve fiziksel mekanını belirleyen din ve onun temsilcisi olan kilisenin gücünün ve otoritesinin 14. Yüzyılda ciddi bir sorgulanmaya tabi tutulması, yine güç mücadeleleri neticesinde kilisenin kendi içinden yükselen muhalif seslerin, dünyevi iktidarların ideoloğu haline dönüşmesi ile Rönesans'a giden sürecin başladığı söylenebilir.

11. ve 13. Yüzyıllar arası, özellikle Batı Avrupa'da dünyevi iktidar ile ruhani otorite arasındaki gerilimlerin başlıca aktörleri olan papalık ve imparatorluk makamlarının, aynı dönemde varlıklarını sürdüren feodal birimlerin ve yükselen kentli sınıfların bu iki

kutuptan birine yaklaşmaya çalıştığı bir dönemdir. 13. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise ne papalığın ruhani otoritesine (auctoritas), ne de imparatorun dünyevi otoritesine (potestas) boyun eğmek istemeyen feodal krallıklar, kendi tebaalarından rıza devşirerek g kazanmaya çalışmışlardır. Böylece, 11.-13. Yüzyıllar arasında imparatora karşı genellikle Kilise ile ittifak yapan Batı Avrupa burjuvazisi, artık krallıkların müttefik haline gelmiştir. Mülk sahibi olmayanların da eylem kapasitesi artıkça egemen sınıf ideologları bu kesimleri de egemenliğin birer kaynağı olarak görmüş ve onlara hak tanınmasını savunmuşlardır. *Magna Carta*<sup>61</sup>(1215) ile başlayan *zgr insanlara dair hakların kapsamı* 1350'lere gelindiğinde insanların hangi tabakadan gelindiğine bakılmaksızın daha fazla genişletilmiştir (Uslu, 2021a: 25).

şüphesiz, krallıkların g gereksinimlerini karşılamaları için, 10. -15. Yüzyılları arasında giderek güçlenen tüccar ve zanaatılardan oluşan orta sınıfın, ticari ve endüstriyel faaliyetleri önündeki en büyük engel olan feodal kargaşalığa ve bağımsız feodal baronların güçlerine son vermeleri gerekmektedir. Ortaçağ'da *primus inter pares* yani eşitler arasında birinci olan kral, feodal baronlara ve auctoritasa karşı giderek güçlenen bu yeni sınıfların istekleri doğrultusunda hareket ederek daha fazla güç elde edeceğinin farkındaydı. Nitekim, köylü, esnaf, tüccar da bir dolu mahalli yönetmelik yerine ülke çapında uygulanacak tek bir yönetmelik, kargaşa yerine birlik getirecek güçlü bir merkezi yapının kurulmasını istemektedir. Gücünü sadece toplumsal rızaya değil, mali durumlara da bağlı olduğunun bilincinde olan krallıklar, ancak ticaret ve endüstri ilerledikçe hazinelerinin dolacağının da bilincinde olarak endüstriyel ve ticari faaliyetlerin özgürce yapılabilirdiği bir ortam yaratabilmek adına bütün bu sınıfların taleplerini karşılayacak yasal düzenlemeler yapmışlardır (zyksel, 2007: 75).

Ne var ki, krallıkların toplumsal rızadan ve mali gten elde edebilecekleri gücün karşısındaki tek rakip, feodal sistemin en önemli parçası olan ve bu sistem sayesinde giderek devasa boyutlara ulaşan servetin sahibi Katolik Kilisesiydi. Kilisenin aşırı zenginleşmesine yol açan suistimallerin, toplumsal tabanda da tepkilere yol açtığı

---

<sup>61</sup> Büyük sözleşme anlamına gelen Magna Carta ismiyle bilinen tarihi belge, 1215'te İngiltere Kralı John'un bazı yetkilerinden feragat ederek, hukukun üstünlüğünü kabul ederek uyruklarına bazı haklar tanıyan maddeler içerir. Bir giriş ve 63 maddeden oluşan Magna Carta'da özellikle birinci bölümde Kilise'nin zgr olması vurgulanırken, 39. Maddede hiçbir kişinin hukuka aykırı olarak tutuklanamayacağı ve mallarından yoksun bırakılamayacağı dile getirilmiştir (Berkday, 2009: 54).

görülmekteydi. Bu durum, tek evrensel kilise yerine ulusal kiliselerin kuruluşu için tüm politik ve sosyo-ekonomik zemini hazır hale getirmekteydi. Güçlü ve merkezi dini örgüte karşı yürütülen mücadele, mali kaynakların artırımı ve toplumsal rızanın temininden bir başka boyutu da barındıracak şekilde; yeni bir dini yapılanma önderliğinde giderek güçlenmekteydi. Alman keşiş Martin Luther (ö. 1546) 1517’de ünlü “95” tezini Wittenberg kilisesine çivilerken, aynı zamanda yeni toplumsal koşullara son derece uygun *Protestan Reformunun* ilk hamlesini de yapmış olacaktı (Özyüksel, 2007: 77).

Luther’in Protestan reformu ile birey, araçlardan bağımsız olarak dini bizzat kendisinin anlayabileceği bir konuma getirilmiş ve birey dinî otoritenin kaynağı haline gelmiştir. Bu Protestan ahlakı ile *ben* her şeyin ölçütü olmuştur. Artık birey, her şeyi kendisi tanımlamakta ve her şeye kendi başına hüküm ve karar vermektedir (Tarnas, 2019b: 42). Böylece Protestanların Tanrı ile ilişkisine bireysel özerklik/otonomi ve sorumluluk fikirleri hakim olmuştur (Mcneill, 2021: 37).

Bir diğer Protestan reformcusu; aldığı hümanist eğitimin ve Luther’in eserlerinin etkisinde kalan, skolastik eğitim görmemiş ve teolojiyi kendi kendine öğrenmiş biri olan Johannes Calvin’dir (ö. 1564). Calvin’in fikirlerinin olgunlaştığı zamanda Fransa merkezi bir ulusal devlet olma yolunda ilerlemekteydi ve devletin temel düsturu “*tek kral, tek yasa, tek iman*”dı (Ökten, 2000: 132-133). Reform fikirlerinden ötürü Fransa’da uğradığı takibatlar sonucu Cenevre’ye geçen Calvin, 1559 yılında kurduğu Cenevre akademisi ile burayı Protestanlığın merkezi haline getirdi ve buradan mezun olan misyonerler Avrupa’nın dört bir yanına dağıldı. Calvin’in doktrini, Katolik Kilise’nin doktrinine tamamen karşıydı. O “ruhani” ile “fani” arasında bir hiyerarşi kurmamış; mesleki konular üzerindeki ciddi çalışmayı methe layık bulmuş ve bundan dolayı kazanç iktisabını kanuni addetmiştir. Bu yönüyle onun fikirleri Yahudi doktrinine benzemektedir. Calvinizm olarak anılan bu burjuva püritanizminin bireyseliği, 16. Yüzyılda kapitalist merkezlerdeki bireyseliikle uyum içindedir. Calvinizm’in İngiltere’de ve İskoçya’da neredeyse resmi devlet teolojisi haline geldiği bilinmektedir (Ökten, 2000: 137; See, 2000: 51).

Protestan reformuna eşlik eden en önemli felsefi akım Batılı modern dünya tasavvurunun en önemli sac ayaklarından birini teşkil eden *hümanizm* olmuştur ve hümanizmle düşünsel anlamda önemli değişimler yaşanmıştır. Latince *humanitastan* yani

“insanlık”tan gelen Hümanizma akımının başlangıcı 14. yüzyıla kadar götürülebilir. Hümanizmanın atası olarak kabul edilen Petrarca (ö. 1374) ve onun çağdaşı Boccaccio (ö. 1375) bu hususta büyük ve önemli bir rol oynamıştır. Bu isimler klasik edebiyatı yeniden canlandırmaya çalışmışlar, sadece edebiyatta değil, yaratıcı sanatlarda İtalya’dan kuzey Avrupa’ya ilerleyen bir klasiklere dönüşü söz konusu etmişlerdir. 15. Yüzyılla birlikte hümanistler sayesinde, Antik Yunan felsefesinin baş eserlerinin nitelikli Latince tercümelemlerle geniş kitlelere ulaştırılması mümkün olmuştur (Ökten, 2000: 114).

Hümanizm (Küçükalp ve Cevizci, 2019: 25):

Aklı insan varlığının tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlaki gelişiminin rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğa üstü alana hiç başvurmadan, doğal yönden gerçekleştirilebileceğini belirten ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefi bir tutumu dile getirmektedir.

Çağdaş Macar filozof olan Ágnes Heller (ö. 2019), hümanizmin, “haklar” bazında düşünmekle eşzamanlı olarak önem kazandığından bahsederken haksız değildir. Bu klasik düşüncenin organizmacı toplum tasavvurunun görev bazlı düşüncesinin yerini *insan merkezli haklar bazlı düşüncenin* alışıdır (Heller, 2000: 176).

Hümanistlerin Antik Yunan mirasını büyük bir titizlikle aktarması neticesinde, Ortaçağ toplumunu oluşturan bileşenlerin en önemlisi olan Kilisenin klasik yapıtları araştırma meselesi yapılmış, eskiden beri doğru sayılan sayısız dinsel kavramlar tartışmaya açılmıştır (Lee, 2019: 17). Protestan Reformunun da etkisi ile toplumu eski şekliyle bir arada tutan katı ideolojik çerçeve ve toplumsal ilişkiler yıkılmıştır. Katolik Kilisesi’nin en tepede yer aldığı hiyerarşik toplumsal ilişkilere en ciddi muhalefet büyük oranda şehirli olan azınlıklardan geldiğinden, Protestanlığın kapitalizmin ortaya çıkışını kolaylaştırdığı kabul edilmiştir. Çünkü Protestan Reformundan önce başarılı Ortaçağ işadamlarının suçluluk duygusuyla öldükleri ve üretici olmayan işlerde kullanılan paralarını Kiliseye bıraktıkları bilinmektedir. Fakat başarılı Protestan işadamları yaşarken üretici faaliyetlerinden artık utanmıyorlardı ve ölümlerinde paralarını kendilerini takip etmeleri için başkalarına bırakıyorlardı. Bu kapitalizme giden yolda sermaye birikiminin artık günah olarak kabul edilmediği, tutumlu olmak, çok çalışmak ve birikim üzerine yapılan Protestan vurgununun kapitalizmin gelişmesini, zaten mevcutta kapitalistleşmeye başlayan toplumlarda Protestanlığın hızla kabul edilmesini sağlamıştır (Hill, 1998: 41-43).



Ortaçağ boyunca feodal baronların ve kargaşanın yol açtığı parçalanmış güç dağılımının da etkisi ile Katolik Kilisesi'nin hakimiyeti altında kalan Avrupa'da 16. Yüzyıl ile birlikte yeni bir dönem başlamış oldu. Mevcut durumunun baskısı altında bulunan toplumu oluşturan sınıfların, bu parçalı yapılardan sıyrılıp, bir merkeze bağlanma talepleri, 16. Yüzyılda aynı toprak parçası üzerinde yer alan kentlerin birleşerek "ulus"a dönüşmeye başlamasıyla ete kemiğe büründü. Kralların otoritesini yücelten ve ona bağlı olan Ulusal kiliselerin eşlik ettiği, krallıkların birer siyasi güç merkezi haline geldiği bu dönemde ortaya çıkan merkezi otoriteler, auctoritasın gücüne son verdi (Çaha, 2016: 93-94).

Bu durum, modern dünyada, toplumun tüm farklı unsurlarıyla güçlü merkezî otoritenin altında toplanmasını salık veren ve 16. Yüzyılda Machiavelli'nin düşüncelerinde temsil bulan otoriter siyaset düşüncesinin gelişmesine de zemin oluşturdu (Çaha, 2016: 94). Ne Luther ne Calvin hatta hümanistlerin dahi, fikirlerini temellendirmede dinî-ahlakî çerçeveden kopmadığını bilmemiz gerekiyor. Dolayısıyla yönetime dair ilkeleri pratik eylem düzeyine aktaran siyasetin dinî-ahlaki çerçeveden tam anlamı ile kopuşu Reformasyon ile değil Rönesans ile olmuştur (Ökten, 2000: 149). Rönesans'la birlikte, ilk kez seküler bir siyaset felsefesi doğmaya başlamıştır (Canatan, 2019: 82) ve bu Machiavelli'nin düşüncelerinde ifade bulmuştur. Machiavelli'nin siyasi düşüncelerine bakıldığında, Avrupa'da ortaya çıkan yeni durumun adeta ideoloğu gibi davrandığını görülmektedir.

Machiavelli, 1532 yılında yayınlanan meşhur eseri *Prens*'te mevcut durumdan hareketle, olması gerekene (değer) değil, olana (olgu) bakarak siyasi düşüncesini inşa etmiştir. Onun siyaset anlayışı pragmatik ve sonuç odaklı bir kavrayışa sahiptir. Bütün bir eserine, güçlü bir devletin siyasal, askerî ve hukuki koruyuculuğuna ihtiyaç duyan İtalyan ticaret burjuvazisinin temennilerinin yansıdığı görülmektedir. Machiavelli'nin mevcut durumu göz önünde bulundurarak inşa ettiği seküler, pragmatist, özerk siyasetinin temelinde, siyasetin kendine has kuralları olduğu kabulü ve siyaseti ahlaktan bağımsızlaştırma gayesi yatmaktadır (Uslu, 2021a: 99).

Fakat potestasın, özerk, seküler, pragmatist siyasetini, auctoritas karşısında tahkim edebilmesi için hala metafiziksel bir ilkeler bütününe ihtiyaç vardı. Çünkü auctoritasın evrensellik iddiaları ile potestasın mücadelesine eşlik eden, uluslaşmayı hızlandıran

hümanistler ve Protestanların ortaya koydukları düşünceleri, dünyevileşmek, özerkleşmek anlamında hala auctoritasın otoritesiyle mücadele edebilecek boyutta değildi. Bu anlamda klasik döneme hakim olan insana dair ontolojik varsayımlara dayanan auctoritasın sarsılabilmesi için yeni varlık idraki ortaya koymak gerekecekti. Çünkü varlığın idraki ile insanın bu varlık içindeki konumu, ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, ahlak ve siyaset alanlarını birbirine bağlamaktaydı (Kalın, 2018: 130).

Auctoritasın varlığa dair ontolojik varsayımları ancak Newton fiziği ile gerçekleşen bilimsel devrim neticesinde ağır bir darbe aldı. Newton fiziği, taneciklerin bağımsız bireyselliğini ve varlıkların başka bir maddeye referansla tanımlanmasına gerek duyulmaksızın kendi başlarına tanımlanabileceğini keşfetmiştir. Bu bilimsel devrimle tabiat artık bir organizma değil mekanizma haline gelmiştir. Yani artık, tabiatın değişiminin arkasında, Aristocu ilke olarak bilinen ereksellik/gâilik/teleolojik değil, etkin ve faal sebepler vardı (Kayapınar, 2013: 23).

17. yüzyılın sonuna doğru Avrupa’da Newtoncu-mekanizmacı kozmolojinin Aristotelesçi-organizmacı kozmolojinin yerini alması ile evrenin, yaşayan akıllı ve canlı bir organizma, yani bir varlıklar ve değerler hiyerarşisi olmaktan çıkarak “büyüsünün bozulması,” onun yerine gerçekliğin birbirinin aynı olan sonsuz sayıdaki fiziksel parçacıktan ve onların hareketinden müteşekkil geometrik ve homojen bir uzama dönüşmesi ile bilgi, anlam ve değer kaynağının aşkın-ilahi kozmik bütünden koparılarak, “yalıtık birey” formunda temayüz eden insanoğlunun zihnine indirgenmiş, insan aklının sınırlılığı reddedilmiştir (Kayapınar, 2014: 3).

Aristotelesçi doğal kozmolojide bir bütünün içinde anlam kazanan insan, sahip olduğu akılla, aşkın bir *bilginin* peşinden ancak bir noktaya kadar gidebilmekte ve sonrasındaki bilme durumu ise zihni aşarak bu bütünsel varlığa katılmakla/biat etmekle mümkün olabilmekteydi. Fakat modern dönemle birlikte bilgi, zihnin dahili bir meselesi haline gelmiştir (Kayapınar, 2013: 24). Bilgiye dair bu yaklaşım, insanı, Aristotelesçi kozmolojinin ve nihayetinde tanrısal ve kozmik uyumun bir uzantısı olarak, tabii düzene tâbi olan değil; bizatihi kendi akıyla kavradığı, inşa ettiği ve hem düzenleyicisi hem belirleyicisi olduğu bir toplumsal düzenin faali/öznesi olarak özerk kılmıştır (Kayapınar, 2013: 21).

Mekanizmacı kozmolojinin hakim paradigmasının özerk bireyi, tanrısal kozmolojinin bir uzantısı olduğunu reddederek Tanrı'nın yaratıcılık vasfını da elinden almaya niyetliydi. Bu tarihsel koşulların şekillendirdiği ve Tanrı'nın yaratıcılık vasfının da elinden alınacağı fikirler 19. yüzyılda neredeyse Batı'nın bütün aydınları tarafından kabul edilen Darwinizmle somutlaşmıştır. Charles Darwin (ö. 1882) ve yandaşlarının insanın herhangi yüce bir iradenin dahili olmadan ortaya çıkışı ile ilgili nazariyelerinin toplumda kabul görmesi ile; insanı aşan her üstün güce karşı kendini kanıtama ihtiyacı büyük ölçüde karşılanmıştır (El-Gannuşi, 1987: 74). Biyolojik bir yaratık olarak tabiat kanunlarına tâbi olan insan Tanrısal kozmoloji ile bağlarını da böylece koparmış ve bağımsızlığını ilan etmiştir. 19. yüzyılda evrim fikrinin, siyasette etkili olmasıyla Herbert Spencer'in (ö. 1903) temsilcisi olduğu sosyal darwinizm doğmuş; bu yaklaşım, doğada olduğu kadar toplumda da doğal seleksiyon olduğunu iddia ederek, Avrupa içinde sınıflar arasında köleliğe, milletlerarasında ise sömürgeciliğe kapı aralamıştır (Canatan, 2019: 85).

Öznenin belirleyici olması düşüncesine geri döndüğümüzde, Aristotelesçi kozmolojide tebaa olan yani tâbi olan insanın içine doğduğu toplumsal düzene biat etmesi doğalken, artık özerk insandan bunu beklemek mümkün değildir. Bunun için bu dönemle birlikte, insan biat eden değil; varsayımsal bir doğal halde/başlangıçta kendi özgür iradeleri ile bir araya gelerek konsensüs sağlayan bir varlık olarak ön plana çıkmıştır. Bu konsensüs neticesinde ortaya çıktığına inanılan siyasi iradeye dair fikirlerin tartışıldığı modern siyaset teorileri de bu dönemde yaygınlaşmıştır. Böylesi bir varsayımsal başlangıcın olması her türlü bütünden bağımsız müstakil bir *ben* tasavvurunun zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Kayapınar, 2013: 21).

Modern siyaset teorilerin temelini oluşturacak olan toplum sözleşmecilerinin bu dönemde çıkması tesadüf değildir. Onlar, Jeanniere'nin dört devriminden biri olan siyasal devrime giden sürecin öncüleridirler. Bu siyasal devrim, otoritenin doğasına ve iktidarın kaynağına<sup>62</sup> dair radikal bir kopuşu simgelemektedir. Bu siyasal devrimle artık modern devletin ancak *demokratik* olabileceğine dair kesin bir kanaate ulaşılmıştır. Modern

---

<sup>62</sup> Burada otorite ile iktidar kavramlarına açıklık getirmek gerekmektedir. Otorite kavramsal olarak *iktidarın* zıddıdır. İktidar kavramı, askerî ve siyasi güçle ve idarî bürokrasiyle özdeşleştirilmektedir. Sosyal fonksiyon ve ilişkiden doğan otorite kavramının aksine, iktidar kavramı *meşruiyet* problemini gündeme getirmektedir (Nisbet, 2020: 71). Bu anlamda iktidar belli bir meşruiyet gerektirirken; otoritede içkin olan itaat olgusu ön plana çıkmaktadır. Yani itaat otoritenin bir uzantısıdır (Vergin, 2008: 45).

devletin demokratik olmasıyla birlikte artık iktidarın kaynağı aşkın değil, halka içkindir; yani meşruiyetini Tanrısal öğelerden değil, halktan almaktadır. Bundan sonra siyasi teorilerin amacı, iktidarın demokratik biçimini akılda temellendirmek olacaktır (Jeanniere, 2000: 100). Toplum sözleşmecileri tam da bu noktada tarihi bir rol oynamışlardır. Auctoritasın aşkınlıktan kaynağını aldığı otoritesine karşılık geliştirilen toplum sözleşme teorilerinin başlangıçta din savaşlarının da etkisi ile toplumu oluşturan unsurların tek bir merkezî güç altında toplanma istekleri doğrultusunda mutlak monarşiden yana otoriter siyaset düşüncesini geliştirmiştir. Bu durum Aydınlanma ile birlikte yerini giderek liberal siyaset düşüncesine terk etmiştir.

Newtoncu-mekanizmacı kozmolojiyi siyaset felsefesine toplumsal sözleşme formuyla aktaran aynı zamanda otoriter siyaset düşüncesine sahip, mutlak monarşiden yana olan ilk kişi Thomas Hobbes (ö. 1679) olmuştur (Kayapınar, 2013: 32). Meşhur eseri Leviathan'ında devlet yapay bir sanat eseridir. Devlet, özgür ve eşit insanların toplum ve siyaset öncesi bir durumda, iradî ve rasyonel tercihleri neticesinde bir anda imal edilmiştir. İnsanlar bencil tabiatları gereği hareket ettikleri, çatışma ve güvensizliğin hakim olduğu doğal durumdan, başkaları ile bir araya gelerek bir sözleşme yapmışlar ve siyasi otoriteyi doğurmuşlardır (Çaha, 2016: 101). Böylece klasik gelenekten ayrılan Hobbes için, insanlar devletin bir maddesi değil, yapıcısı haline gelmiştir. Böyle bir siyasal toplum bünyesinde yaşayan insanlar, bağımsız atomlar ya da parçacıklar gibi, bütünden bağımsız müstakil birer varlığa sahiptirler (Kayapınar, 2013: 35-37).

Machiavelli ile başlatılan modern siyaset düşüncesi Hobbes ile daha da belirgin hale gelmiştir. Hobbes da siyasetin aşkın olan ile ilişkisini koparmış, insanları bir bütünün parçaları olarak görmemiştir. Böylece hem insanın hem devletin özerkliği temellendirilebilmiştir. Fakat Hobbes'da varsayımsal başlangıç insanların özgür ve eşit olmaları sebebiyle liberal özellikleri haizken, insanların güvenlik gerekçesi ile haklarının bir kısmını devrettikleri devletle birlikte ortaya çıkan siyasal otoritenin giderek mutlakiyetleştiği görülmektedir. Çünkü Hobbes'a göre, insanlar, toplumsal halde yaşamının kendi yararlarına olduğunu bilseler de onları bu durumda tutmak için kılıç gücüne ve korkusuna ihtiyaç vardır (Çaha, 2016: 102).

Diğer yandan Hobbes Hıristiyanların itaat etmek zorunda olduğu tek bir evrensel kilisenin (auctoritas) varlığını reddetmektedir. Ona göre farklı hükümdarların ve

devletlerin egemenliğinde yaşayan Hıristiyanlar vardır ve her biri içinde yaşadığı devletin üyesidir. Bunun dışında başka bir kişinin emirlerine tâbi olması beklenmemelidir. Bu hayatta devletin ve dinin hükümetinden değil ancak dünyevi bir hükümetten bahsedebiliriz. Dolayısıyla yöneten tek olmalıdır; aksi takdirde kilise ile devlet, ruhçular ile dünyacılar, hatta Hıristiyan ile insan arasında bir bölünme çıkar ki bu da devleti iç savaşa sürükleyebilmektedir (Hobbes, 2010: 836). Hobbes'un bu yaklaşımı devletlerin dinleri kendi kontrolü altına aldıkları ve din savaşlarını bitiren 1648 Westfalya Barışı ilkelerinde de kendini gösterecektir.

Mutlak monarşinin egemenlik kavramını formüleştiren ise Jean Bodin'dir (ö. 1596). 16. Yüzyılın ikinci yarısında düşüncelerini ortaya koyan Bodin, mutlak monarşinin egemenlik kavramına, dinsel olmayan laik bir kuram etrafında şekillendirdiği hukuksal bir form kazandırmıştır (Şenel, 2004: 311). Bodin'de devletin kaynağı ataerkil ailedir. Babanın aile içindeki rolüne benzer biçimde, kral da aileye benzettiği devletin babası mesabesinde. Baba nasıl aile içinde egemense, kral da devlet üzerinde egemendir. Kral da tıpkı baba gibi, egemenliğini kullanırken, yurttaşları ve uyrukları üzerinde en yüksek ve mutlak egemenliğe sahiptir. Kral bu egemenliği kullanırken, yurttaşlarının iyiliğini, mutluluğunu, barışını ve güvenliğini amaç edinir. Kralın egemenliği, mutlak, bölünemez ve süreklidir. Bodin için egemenliği bölmek demek, düzeni ortadan kaldırmak demektir (Şenel, 2004: 313-315).

Bodin'in sınırsız, mutlak egemenini sınırlayabilecek hiçbir dünyevi yasa yoktur lakin, onu insanlara karşı sorumlu kılacak ve mutlak egemenin yasalarından da üstün olan doğa yasaları vardır. İnsan yasalarının sınırlayamadığı egemen, doğa yasaları ile sınırlıdır. Egemen yasa yaparken bu doğa yasalarını göz önünde bulundurmaya zorundadır. Egemeni doğa yasasına uymaya zorlayan güç ise sadece vicdandır. Böylece Bodin, laik referanslarla kurduğu mutlak monarşinin egemenlik hakkını en nihayetinde dinsel ya da Tanrısal kabul edilen doğa yasasıyla desteklemek zorunda kalmıştır. Bu doğal yasaların en başında Bodin'in önemle üzerinde durduğu mülkiyet hakkı gelmektedir. Çünkü mülkiyet devletten önce, ailelerin sahip oldukları şeydir. Mülkiyet o kadar önemlidir ki, egemen, sahibinin rızası olmadan ona dokunamaz (Şenel, 2004: 316-317).

Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un düşüncelerini elbette içinde buldukları koşullar etkilemiştir. Onlar, Katolik Kilisesi'nin parçalanmış bir Avrupa üzerinde tahkim

ettiği otoritesinin ve biriktirdiği servetin ancak tek bir elde toplanacak dünyevi bir otorite ile yıkılacağına bilincindeydiler. Bunun için bu dönemin siyaset düşüncesine ana rengini kaynağını aşkın referanslardan almayan egemenlik kavramı vermiştir denebilir.

Bu egemenlik kavramı, Bodin ve Hobbes'un içinde buldukları ve mutlak monarşi fikrini savunmalarına neden olan kanlı din savaşları dönemini bitiren 1648 Westfalya Barışı ile ortaya çıkan modern devletlerin varlıklarını dayandırdıkları temel ilke olmuştur. Nitekim Papalık/Kilise/Auctoritas, barış antlaşması sürecinden dışlanmış, bu antlaşmayla Kutsal Roma İmparatorluğu'nun dağıldığı kabul edilmiştir. Westfalya Barışı'nı sağlayan Münster ve Osnabrück antlaşmalarında, bundan sonra Avrupa'nın kendi yasalarına göre hareket eden, kendi siyasal ve ekonomik çıkarları peşinde olan, serbestlik içinde ittifaklar kurup bozabilen bağımsız ve özgür devletlerden oluştuğu belirtilmiştir. Böylece devlet üstü otoritelerin sistem içinde geçerliği ortadan kalkmıştır (Kiraz, 2012: 94).

Bu durumda modern devletin uygulamalarında somutlaşan egemenliği şu şekilde tanımlamak mümkündür: Egemenlik, belirli bir coğrafi sınır içinde, devlet aygıtının otoritesini başka bir otoriteden almamış olması ve bu otoritenin üstünde bir otorite kabul etmemesi, kendi iç siyasetinde kanun koyucu ve uygulayıcı en üst otorite olarak vatandaşlarından bu kanunlara uymasını beklemesi; dışta ise devletin kendi çıkarları doğrultusunda başka bir devletin baskı ve müdahalesine maruz kalmadan hareket edebilmesidir (Altınkök, 2016: 219).

Westfalya ile en üst otorite olarak kabul edilen devlet, din üzerinde de otorite sahibidir ve otoritenin içkin olması henüz tam anlamı ile halkın yönetimde söz sahibi olduğu anlamına gelmemektedir. Bu dönemde hala en üst otorite olan devlet hem dini hem de halkı kendine koşulsuz bir itaatle bağlamaktaydı. Nitekim antlaşma her hükümdara kendi devletinin dinini belirleme hakkını veren *cuius regio, eius religio* ilkesini fiilen koruma altına almıştı. Bu, 1648'de Westfalya Barışı'yla bir devletin dinini halkın tercihlerine bakmaksızın gerçekte hükümdarın belirleyeceği konusunda anlaştıkları anlamına geliyordu. Düzen halkların egemenliğine değil, devletlerin egemenliğine dayanıyordu (Çiftçi, 2018: 691). Burada krala tâbi olmakla bir dinsel örgütün üyesi olmak aynı şey haline gelmiştir. Dolayısıyla Westfalya ile ortaya çıkan egemenlik anlayışında din ile devletin birbirinden ayrılması anlamında bir laikleşmeden

değil, dinsel olanın dünyevi olana bağımlı olması anlamında bir dünyevileşmeden (secularization) söz edilebilir (Köker, 2008: 146-147).

1648 ile birlikte Avrupa'da mutlak monarşiler kurulup, feodal siyasi birimler ortadan kaldırılmış; yerine ulusal devletler ve onlara bağlı ulusal kiliseler ortaya çıkmıştır. Ne var ki bu mutlak siyasi otoritelerin varlığı yeni üretici güçlerin gelişmesinin önünde engel teşkil etmeye başlamışlardır. Yeni üretici güç olarak burjuvazi, kendisi iktidara geçip yasaları ve kurumları değiştirmek ve burjuvazinin hukuksal ve siyasal düzenini kurmak istemişlerdir. Bu durumun itici gücü ile 16. ve 17. yüzyıl siyaset düşüncesine yön veren mutlak monarşi fikri 18. Yüzyılda demokratik parlamenter görüşlere yerini bırakmıştır (Şenel, 2004: 334). Böylece Avrupa'da kültürel devrime giden süreç de başlamıştır.

Bu kültürel devrim, Almanya'da Aufklärung, Anglosakson dünyada Enlightenment, Fransa'da Lumieres olarak adlandırılan, düşüncenin laikleştığı, her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleştığı, yeni fiziksel dünya görüşünün içine çok güçlü bir biçimde kök salmaya başladığı (Jeanniere, 2000: 100) Aydınlanma çağıdır. 18.yüzyılda Voltaire, Diderot, Bayle gibi Fransız entelektüellerinin tüm bilimleri, sanat ve felsefeyi kapsayan bilgileri derlemek, böylelikle elde edilecek sentezle insanları aydınlatmak ve onların eylemlerini akılcı kılmak amacıyla bir araya geldikleri *Ansiklopediciler* olarak bilinen grubun Batı felsefesinde yarattığı düşünce devrimidir (Vergin, 2008: 300).

Aydınlanma Çağı'nın fikirsel temelini toplumun içinde yaşadığı ve kurumlaşmış dinin eleştirisi olarak ortaya çıkan *laiklik* (Jeanniere, 2000:101) oluşturmaktaydı. Aydınlanma, fizikçilerin dünya görüşünü sahiplenerek, insanın araştırılmasını tüm alanlarda merkezileştirmiş, ister insanın doğayla, ister başka insanlarla ilişkisi söz konusu olsun, insan artık özerkleştirilmiştir. Doğa ise onu bilmek ve üzerinde hakimiyet kurmak için vardır (Jeanniere, 2000: 101).

Aydınlanma düşünürlerinin paylaştığı ortak kanaat, aklın insanın en önde gelen yetisi olduğu görüşüdür. Akıl sadece düşünmeyi değil, doğru davranmayı da sağlayan yetidir. Dolayısıyla insanın tabiatı iyidir. Aydınlanmacıların bir diğer ortak görüşü aklın bir ve değişmez olduğu fikridir. Akıl, dünyadaki tüm insanlar ve tüm uluslar için aynıdır, evrenseldir. Bu durumda akla başvurarak toplumu kötülüklerden arındırmak, kamu hayatını iyileştirmek mümkündür. Bu yaklaşım bizi siyasal hayatın iyileştirilebilir

kanaatine taşır ki bu da özellikle Kant'ın fikirlerinde açığa çıkacak olan devleti ussal temellere oturtarak iyi bir yasal sistemle yönetilebileceğini gösterir<sup>63</sup> (Vergin, 2008: 301).

Aydınlanmaya giden yol, Kopernik-Galileo-Newton şahsiyetlerinin ortaya koyduğu kozmolojik devrimlerin ve bunların Descartes'in düşüncelerinde entelektüel senteze dönüştüğü muzaffer aklın yüzyılı olan 17. Yüzyılın bitimiyle Kant'ın fikirlerinde temayüz edecektir. Bu anlamda, aklın zaferinde şüphesiz René Descartes'in (ö. 1650) entelektüel sentezi merkezi bir rol oynamıştır. Aydınlanma Çağı'nın öncü filozoflarından olan Descartes'in düşüncelerinde akıl, metot ve düzen kavramları ön plana çıkmaktadır. Descartes'a göre herkese eşit verilen akıl, felsefi soruşturmaların temel ilkesi ve kurucusudur. Bilginin gerçek kaynağı olarak akla yapılan vurgu, geleneksel felsefi yaklaşımlara bir başkaldırı niteliğindedir. Burada aklın en büyük denetleyicisi, yine herkeste mevcut bulunan sağduyudur. Herkeste eşit bulunan sağduyu ve akılla, insanlar iyi düşünme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisine sahiptirler. Yine de insanlar akıl sahibi olsalar da akılı doğru şekilde kullanabilmek için *metoda* ihtiyaç duymaktadırlar. Bu metodun ilk kuralı *doğruluğundan açıkça emin olmadığın şeyleri doğru olarak görmemektir*. Böylece Descartes, şüpheciligi metodunun ilk aşaması olarak kabul etmektedir. Akılı doğru kullanmanın bir sonraki aşaması ele alınan sorunları önce en küçük parçalara bölmektir (analiz). En küçük parçaların analizinden sonra bu parçalar, sıralama ve değerlendirme kuralı ile bir araya getirilerek en karmaşık şeyin bilgisine ulaşılır ki bu da sentezdir (Russ, 2014: 143-146).

Descartes'in metodu görüldüğü üzere, doğruları bulmak için işlemesi gereken konuların sıraya ve düzene konulmasına dayanmaktadır. Akıl doğru bilgiye ulaşma gayesindeyken aslında bilgilerin düzensizliklerini aşarak bilinçli bir akılla *şeylere içkin düzeni* aramaya eğilimlidir; lakin düşüncelerin içerdiği düzen birinci plandadır. Bu durumda insan denen özne bilgiyi yaratan şey haline getirilmiştir. İnsan düşünen bir

---

<sup>63</sup> Aydınlanma neticesinde ortaya çıkan kültürel devrim, en fazla Fransa'da dinî ve geleneksel yapılarla kavga içine girmiştir. Özellikle Fransız Yazar Voltaire (ö. 1778) Kilise'ye yönelik tahrip edici eleştiriler yapmıştır. Diğer yandan İngiliz Devrimi'ni överek, Fransa'nın İngiltere'den ne öğrenebileceğinin peşine düşmüştür. Voltaire İngiliz Devrimi'nin İngiltere'ye kazandırdıklarını şöyle ifade etmiştir (Voltaire, 2010: 864) : “İngilizler Krallarına başkaldırarak onların gücünü kısıtlamayı başaran ve bir dizi mücadele sonunda hükümdarın iyilik yapmak için yeterince kuvvet sahibi olup kötülük yapma yeteneğinin kısıtlandığı, akılcı bir hükümet kurabilen bu dünyadaki tek millet; burada asiller asla cüretkar değil ama köle de değiller; insanlar ise hiçbir karşılık olmadan yönetime katılıyorlar.”



varlıktır ve şüpheye veya yanılgıya düşse de bunu yapabilmenin önkoşulu olarak *vardır* (Russ, 2014: 148).

Descartes inşa ettiği yeni akıl, “*Düşünüyorum, o halde varım*” derken mantıklaştırılmış bir dünyanın nedensellik (determinizm) ilkeleri içinden konuşmuştur. Nitekim o bu nedensellik ilkeleri doğrultusunda doğanın sırlarını matematik sayesinde açıklanabilir olduğunu düşünmekteydi. Dinî ve dünyevî olanı birbirinden ayıran Descartes, Tanrının varlığını reddetmiyordu; ancak, dünyevî olarak gördüğü doğal ve insani alanlara Tanrı’nın müdahalesini de kabul etmiyordu. Çünkü onun kabul ettiği evren tasavvurunda, artık Tanrı’nın kendisini tabiattaki olaylara aktif olarak müdahil olmaktan alıkoyduğunu ve tabiatın kendi mükemmel ve değişmez yasalarınca varlığını sürdürmesine izin verdiğini varsaymak makul görünmekteydi (Tarnas, 2019b: 83). Nitekim Descartes’in dünya görüşünde, doğa ve insan bedeni bir mekanizma gibidir ve insan, akli sayesinde hem doğaya hem bedenine hakim olabilir (Uslu, 2021a: 278-279). Böylece Descartes’in tabiat tasavvuru, matematiğe dayalı yasalarla yönlendirilen ve beşerî bilim yoluyla kavranabilir, mükemmel olarak tanzim edilebilir bir makine olarak ortaya konmuştur (Tarnas, 2019b: 82).

18. yüzyıla gelindiğinde artık insan akli, klasik dönemdeki gibi aklın sınırlılığını keşfetmek olarak değil, tecrübe edebildiği/deneyimlediği mücessem dünyadaki bütün sırları ortadan kaldırmak yönünde hareket etmiştir. Bu dönemde Avrupa’da ortak bir anlayış merkezî bir düşünce ortaya çıkmıştır. Buna göre, insanları bilime ve bilgiğe götüren, onlara çoğunluk, yetişkinlik ve özerklik kazandıran doğal aklın ışığıdır (Russ, 2014: 199) ki bu; aydınlanmadır. Deneyimden başka her şeyin geçerliliğini yitirdiği bu yüzyılda akıl, metafizik boyutunu dışarda bırakmış ve olgular alanını keşfetmeye yönelmiştir. Böylece eleştirel/şüpheli aklın saldırısına uğrayan teleolojik akıl ve varlığa dayalı klasik metafizik anlayışı sona ermiştir.

Aydınlanma döneminin en büyük ismi şüphesiz Immanuel Kant’tır (ö. 1804). 1784’te kaleme aldığı “Aydınlanma nedir?” (Was ist Aufklärung?) isimli makalesinde Kant aydınlanmayı, insanın kendi kendine yüklediği vesayetten kurtulması olarak tanımlamıştır (<https://124.im/CE9kU4z>, 25.02.2022). Vesayet, bir başkasının yönlendirmesi olmaksızın kişinin kendi ferasetini kullanamama halidir. Bu vesayetin sebebi akıl eksikliği değil; akli bir başkasının yönlendirmesi olmadan kullanma

cesaretinin ve kararlılığının gösterilememesidir ki bu durumda vesayet kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kant buradan hareketle aydınlanmanın temel düsturunun bu kendiliğinden ortaya çıkan vesayetten kurtulmak adına “*Sapere aude!*” yani “*Kendi aklını kullanma cesareti göster*” olduğunu belirtmiştir. Bu vesayetten kurtulmanın ve aydınlanmanın gerçekleşmesi için hürriyete ihtiyaç vardır. Hürriyet ise kişinin her alanda kendi aklını açıkça kullanabilme özgürlüğüdür (<https://124.im/CE9kU4z>, 25.02.2022). Onun için aydınlanmanın gerçekleşebilmesi insan aklının aleni biçimde kullanma konusunda hür olmasını gerektirmektedir<sup>64</sup>. Aklın hür kullanılması ve vesayetten kurtulmasını dinî meseleler özelinde ele aldığı belirten Kant’a göre insanlar bir kere akıllarını hür biçimde kullanabilmeyi öğrenirlerse bu durumun insanlara onurlarına göre davranmayı, kendi lehine gören hükümetin ilkelerini de tayin edecektir.

Kant’ta devlet (civitas), “bir grup insanın hukuk yasaları altında birleşmesi”, herkesin herkesle sözleşme yapması yoluyla bütün iradelerin üstüne çıkan kamusal iradeye geçişi ifade etmektedir. Devletin ortaya çıkışı, elbette dışsal bir cebir veya zor olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak Kant’a göre bu zorlama, saf şiddetten farklı olarak gönüllü bir şekilde gerçekleşen hukuki bir zorlama olduğundan insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim devletlerin aslî görevi yurttaşların dışsal özgürlüğünü teminat altına almaktır (Çilingir, 2020: 34). Görüldüğü gibi Kant, inşa etmek istediği hukuk devletinin temelinde sözleşme fikri yerleştirmiştir. Doğa durumunu geçici ve özel hukuk ilişkiler ağı olarak açıklayan Kant’a göre, sözleşme ile hukukun güvence altına alındığı, kamusal hukukun geçerli olduğu politik duruma geçilmiştir (Çilingir, 2020: 38).

Kant, insanlığın sürekli bir *ilerleme* sürecinde olduğunu düşünmüş ve bu ilerlemede bireyin çok büyük bir sorumluluk taşıdığını belirtmiştir. Onun için Kant’ın kamusal hukukun geçerli olduğu politik durum, artık karamsarlığın olmadığı, geleceğe dair iyimser olmamak için bir bahanenin kalmadığı bir andır. Çünkü bu politik durum, insanların çocukluk dönemlerini geride bırakıp yetişkin olarak özerkliklerine kavuştuklarında gerçekleşmiştir. Bu umutlu geleceğe, aklını kullanan, erişkin olan herkes

---

<sup>64</sup> Rober Nisbet, Bacon’dan (ö. 1626) Condorcet’e (1794) bütün bir Ayd: ınlanma dönemine *özgürleşme hedefinin* damga vurduğunu belirtmiştir. Bu özgürleşme, bireyin antik sosyal bağlarından, zihnin zihne pranga vuran geleneklerinden bağımsızlaşmayı içermektedir. Bu dönem birey, ilerleme, sözleşme, doğa, akıl, özgürleşme gibi kavramların ön plana çıktığı bir dönemdir (Nisbet, 2020: 73).

kavuşabilir. Yeter ki geçmişin hurafelerinden, dinsel dogmalardan ve mevcut geleneklerin baskılarından akıllarını kurtarabilsinler (Vergin, 2008: 302).

Kant'ın erişkin insanının mutabık olduğu devletin kurucu esasları olan özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkeleri ancak cumhuriyet yönetimi altında gerçekleşebilir. Cumhuriyetçi bu yönetim ilkin, bir toplumun üyelerinin insan olmaları bakımından 'özgürlük', ikinci olarak, aynı zamanda tebaa olma bakımından, tek ve ortak bir yasa koyucuya 'bağlılık'; üçüncü olarak da tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları 'eşitlik' ilkelerine dayanan tek düzendir (Kant, 1960: 18)<sup>65</sup>. Devlet, iktidarını vatandaşlarının refahı ve mutluluğuna dayandırırorsa bu vatandaşların aydınlanmış olmadıklarını kabul etmek olur ve kendileri için neyin yararlı neyin zararlı olduğunu bilmedikleri anlamına gelir ki böyle bir hükümet Kant için tasarlanabilecek en kötü despotizmdir<sup>66</sup>. Böylece Kant, siyasi paternalizm olarak tanımladığı bu yönetimin özgürlük hakkı ile uzlaşmayacağını belirtmiştir (Çilingir, 2020: 39-40).

Kant'ın paternalizmi despotizm olarak kabul etmesi ile birlikte mutlak monarşilerin miadını doldurdukları görülmektedir. Zaten Kant'ın Ebedi Barış eserini yayınladığı sırada (1795), Fransız Devrimi'nin etkileri hala devam etmekteydi. Amerika Birleşik Devletleri kuruluş aşamasında, İtalyan ve Alman birliklerinin henüz gerçekleşmediği, İngiltere'nin demokratik bir monarşiye doğru ağır ağır ilerlediği ve mutlak monarşilerin tahtlarında büyük bir özgüvenle oturduğunu hatırlamak gerekir (Abadan ve Meray, 1960: 3). Fakat Fransız Devrimi'nin de etkisi ile artık akıllarını hür biçimde kullanma yönünde dinin vesayetinden kurtulan aydınlanmış insanların onurlarına göre davranmayı amaç edinecekleri yeni bir siyasal sisteme ve siyaset kuramına ihtiyaç duyulmaktaydı. Toplumsal ilişkilerin değişmesi siyaset teorilerini de etkilemeye başlamıştı (Canatan,

---

<sup>65</sup> Kant cumhuriyet idaresinin genellikle demokrasi ile karıştırıldığını belirtir. Ona göre cumhuriyetçilik, yürütme ile yasamanın ayrı olmasını kabul eden devlet prensibidir. İstibdat ise devlet başkanının kendi koyduğu kanunları istediği gibi yürütmesidir ve kendi şahsî iradesini kamu iradesi yerine geçirmesidir. Demokrasi, zaruri olarak bir istibdattır. Çünkü demokrasi oya katılmayan birine karşı da işleyebilecek, yani herkesin iradesini hesaba katmadan herkesi herhalde ilzam edecek (susturacak) kararlar alabilecek icra kuvveti kurar. Bu da umumî iradenin kendi kendisiyle çelişmesi ve hürriyete aykırı düşmesidir (Kant, 1960: 20).

<sup>66</sup> Despotizm, Batı'da modern toplum ve siyaset biçimine dair tanımlamaların olgunlaştığı 18. Yüzyılda siyasi ve edebi literatüre giren bir kavram olmuştur. Kökenleri Aristoteles'te bulunabilecek despotizm kavramı, bu dönemde Doğu'daki mevcut rejimleri tanımlamak üzere kullanılmıştır. Aydınlanma çağı ile birlikte despotizmin Doğu rejimlerine mahsus bir betimleme olarak kullanılması neredeyse kesinleşmiştir. Bu yaklaşıma göre, Doğu'daki despotizm sistematik bir zorbalık olarak toplumsal yapının doğal bir neticesi olarak sürekli bir biçimde kendisini üretmektedir (Sunar, 2019: 101).

2019: 84). Nitekim 17. yüzyıldan itibaren John Locke, Adam Smith, Montesquie, David Hume ve John Stuart Mill gibi isimlerin düşünceleri üzerine inşa edilen hem siyasi sistemi (demokratik parlamenter yönetimi) hem de ekonomik sistemi (serbest piyasa ekonomisi) ihtiva eden bir dizi devrimi de içinde barındıran Liberalizm ortaya çıkacaktır (Çaha, 2016: 117).

Devletin merkezîyetçiliğine ve mutlakiyete karşı bir eğilim olarak Liberalizm, Aydınlanma geleneğine dayanan ve siyasal iktidarı sınırlandırarak bireysel hak ve özgürlükleri tanımlayıp savunmaya yönelen siyasal ve ekonomik felsefe olarak tanımlanabilir (Berktaş, 2009: 50). Bu felsefenin ilk tebarüz ettiği alan toplum sözleşmecilerinin fikirleri olmuştur. Toplum sözleşmecileri, aydınlanmış insanın aklının, dinin vesayetinden kurtulması ve siyasetin aşkın anlamından müstakil bir alan olarak temayüz etmesinin metafizik temellerini tespit etmek üzere hareket etmişlerdir. Yeni toplumsal düzenin üzerine inşa edileceği siyasal değerlerin kendisiyle tanımlanabileceği ve anlamlandırılabilmesi bir referans ya da arşimed noktasına olan ihtiyacı karşılama gayesinde olmuşlardır. Böylece bu düşünürler hasıl olan metafizik ihtiyacı muhayyel bir mebde (başlangıç) ile aşmaya çalışmışlardır<sup>67</sup> (Kayapınar, 2014: 20). Bu anlamda John Locke'un (ö. 1704) başlangıç tasavvuru, onu burjuvazinin ve dolayısıyla liberalizmin ilk ideoloğu haline getirmiştir.

Locke, Machiavelli, Hobbes ve Bodin'in mutlakiyetçi düşüncelerini kökten sarsan bir düşünürdür. Siyasi liberalizmin, liberal demokrasinin ve anayasal hükümet düşüncesinin fikir babası olarak kabul edilmiş; İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerine ilham kaynağı olmuştur (Çaha, 2016: 119). Onun genel felsefesi, aristokratik felsefeyi ve dogmatizmi eleştirirken, burjuva felsefesinin ve ampirizmin temellerini atmak üzerinedir. Locke bilmek için önce inanmak gerektiğine, dolayısıyla doğru bilginin ancak kilisenin resmi filozoflarınca elde edilebilir olduğuna dair Ortaçağ dogmatizminin karşısında yer alan bir ampirisisttir (Şenel, 2004: 336). O *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* isimli eserinde şöyle demektedir (Locke, 2010b: 822):

Gelin insan zihnini üzerinde hiçbir harf, hiçbir fikir bulunmayan beyaz bir kağıt gibi düşünelim; nasıl olur da bu zihin fikirlerle dolar? İnsanoğlunun faal ve sınırsız hayal gücünün neredeyse

---

<sup>67</sup> Şüphesiz Aydınlanma döneminde *doğa* fikri bugünkünden çok daha geniş bir anlama sahipti. Toplum sözleşmecileri de muhayyel bir başlangıç tasarlarken doğaya, doğal duruma başvurmuşlardır. Zira, içeriklerine hiçbir zarar gelmeksizin, tamamen içkin bir temele dayanabilen, kendiliklerinden kesin ve apaçık olan hiçbir aşkın vahiye ihtiyaç duymayan *tüm doğrular* "*doğa*"ya aittir (Touraine, 2007: 29).

sınırsız bir çeşitlilikle boyadığı bu boş depo nasıl bu hale gelir? Nasıl aklın ve bilginin tüm malzemelerine sahip olur? Benim buna cevabım tek bir kelimedir: DENEYİM. Tüm bilgilerimiz bunun üzerine kurulmuştur ve neticede bilgileri bunun içinden türetir.

Locke, kralcılarının siyasal görüşlerini savunan Robert Filmer'in (ö. 1653) kralın kalıtımsal yönetim hakkını, kralların Adem'in soyundan gelen patriarklar çizgisi üzerinde buldukları savına karşı çıkmıştır. Locke ilkin Adem'in soyçizgisinin yitmiş olduğunu belirtmiştir. Sonra yönetimin yasal kaynağı kralların tanrısal haklarında değilse nerede olduğunu sor ve sorusuna yanıt aramaya başlamıştır. Böylece yönetimin kaynağının halk olduğunu kanıtlamanın yollarını aramış ve insanların bir zamanlar içinde yaşadıkları bir doğa durumu tahayyül etmiştir. Bu doğa durumdan uygar topluma geçişte halkın kendi aralarında yaptığı bir toplum sözleşmesinden bahsederek, buradan burjuvazinin siyasal görüşlerini destekleyecek sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır (Şenel, 2004: 338-339).

Locke'un doğa durumu, insanın mükemmel özgürlük, itaat ve tabiyet ilişkisinin olmadığı eşitlik ve barış durumudur (Locke, 2010a: 859). İnsan doğuştan rasyonel bir varlık olduğu için başkasına karşı nasıl davranması gerektiğini doğasının bir gereği olarak bilmektedir. Akıl insan ilişkilerini doğal haldeyken düzenleyen temel güçtür. İnsanın doğuştan gelen yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakları vardır ve bunlara zarar vermemesi gerektiğini akli sayesinde bilmektedir. İnsanların doğa durumundan ayrılıp bir sivil toplum içinde yaşamalarının nedeni Hobbes'taki gibi savaş ve güvensizlik ortamı değil; bu doğal haklarını bir takım kurumlarla daha iyi korumak arzudur. Sivil topluma geçiş aşaması insanların kendi özgür iradeleri ve rızalarıyla gerçekleşir. Locke buradan devleti kuracağı ikinci aşamaya geçer. Devlet, sivil toplumdaki gibi karşılıklı rızadan değil, çoğunluğun rızasından meydana gelmektedir. Böylece devletin meşruiyetinin iki kaynağı da belirmiş olur. Bunlar; insanların doğa durumundaki haklarına riayet etmesi ve çoğunluğun rızasıyla oluşmuş olmasıdır. Devlet son kertede ortaya çıkmış olmasına rağmen, egemenlik sahibi sivil toplum olmaya devam etmektedir. Çünkü insanlar, devleti oluştururken temel haklarını devretmemişlerdir (Çaha, 2016: 121-124).

Devlete devredilen haklar, dışta, topluluk dışında olan kimselerce toplumun üyelerine verilebilecek zararları önleme erkine (savaş ve barış yapma erkine) ve içte topluluk üyelerinin birbirlerine zarar verdiklerinde onlara verilecek cezaları saptama erkine (yasa yapma erkine) sahip kılınmış bir kurum olarak belirmektedir (Şenel, 2004: 345). Böylece Locke'ta erkler yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Erkleri tayin etmeden

önce Locke, bireylere yönetimden gelebilecek üç tehlikenin altını çizer. Bunlar (Şenel, 2004: 344):

1. Yasaları yapma erkini elinde tutanların, yürütme erkini de ele geçirmeleri ya da tersi yürütme erkinin yasama erkini de ele geçirmeye çalışması.
2. Yasaları yapanların ve uygulayanların kendilerini bu yasalardan muaf tutmaları.
3. Bu kimselerin yasaları özel yararlarına göre yapıp, uygulamaları.

Locke, yönetilenlerin doğal haklarına ve bireysel özgürlüklerine yönelik bu üç tehdidi savuşturabilmek adına yönetim erkinin yasama ve yürütme erki olmak üzere ikiye ayrılması gerektiğini savunur. Her iki erk güçlerin bölünmesini ve birbirlerini denetlemelerini sağlamak için ayrı kişi ya da kurullara verilmelidir. Bunların yanında Locke bir de dış ilişkilerden sorumlu federatif erkten bahseder (Şenel, 2004: 345).

Locke'un erkler meselesi daha sonra Montesquieu tarafından özgürlüklerin korunup despotluğun önlenmesi için belli bir formülasyona dönüştürülmüştür. Montesquieu erklerin kötüye kullanmanın önüne geçmek adına birbirinden ayrılması gerektiğini; bir erkin kötü kullanımına engel olmak için belli bir sırayı takiben başka bir yetkinin o yetkiyi durdurması gerektiği fikrini geliştirmiştir. Böylece temel bir politik kavram gün yüzüne çıkmıştır: *Sınırlı hak düşüncesi* (Russ, 2014: 240). Montesquieu'da sınırlı hak düşüncesini, despotizmin kötü yanlarına dikkat çekerek ve özgürlüğe fazlasıyla bağlı kalarak geliştirmiştir. Montesquieu'nun sınırlı hak düşüncesini ifade eden *kuvvetler ayrımı* kuramı, İngiliz anayasa düzeninde olduğu gibi, kralın yürütme, parlamentonun yasama ve mahkemelerin yargı erkini ellerinde tutması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Bu kuram daha sonra Fransız ve Amerika devletlerinin anayasalarına geçerek, varlığını çağdaş anayasalara kadar devam ettiren bir anayasa ilkesine dönüşecektir (Şenel, 2004: 355).

18. yüzyılın toplum sözleşmecisi olan Jean Jacques Rousseau'nun (ö. 1778) hukuk ve politika anlayışını ortaya koyan Toplumsal Sözleşme kuramı, Fransız Devrimi'ne giden sürecin düşünsel temellerini atmıştır. Rousseau'da doğa durumu insanların aklıyla ve vicdanıyla el ele gittiği, mülkiyetin olmadığı özgür, eşit ve mutlu oldukları barış düzeni içinde yaşamaya elverişlidir. Fakat insanlar doğayla mücadelesinde afetlere, hastalıklara karşı koymak ve kıt kaynaklarla mücadele etmek üzere kendi özgür iradeleri ile sözleşme yaparak toplumsal duruma geçmişlerdir. Burada artık, akıl vicdanın üzerindedir (Çaha, 2016: 106-107). İnsanlar bu sözleşme ile doğal özgürlükten kurtulup onu yasaya bağlayan

ve kurumların gücünün geliştirdiği politik özgürlüğe kavuşmuşlardır. Bu durumda artık akla dayalı yasalardan üstün olan bir özgürlük söz konusu değildir (Russ, 2014: 242).

Rousseau'nun toplumsal durumu, halkın belirlediği doğrudan demokrasi aracılığıyla halkın egemenliğinin tesis edildiği bir devlet düşüncesi ortaya çıkarmıştır. Kimse tarafından temsil edilemez ve başkasına devredilemez olan bu egemenlik halka, *genel iradeye*<sup>68</sup> dayanmaktadır (Russ, 2014: 242). Rousseau'nun genel iradeyi en doğruyu yapan, yanılmaz ve genel yarar lehine hareket eden bir irade olarak tanımlaması onu bireyi cezalandırma ve sınırlandırma yetkisine sahip meşru otorite kılmaktadır. Bu anlamda bu genel iradeye itaat zorunludur. İşte 19. Yüzyılda demokrasilerde önemli bir değer olan milli iradenin ya da milli egemenliğin temeli Rousseau'nun bu düşüncesine dayanmaktadır (Çaha, 2016: 108- 109). Rousseau ile birlikte siyaset kuramlarındaki egemenliğin kaynağının aşkın değil halka içkin oluşu iyice belirginlik kazanmıştır.

Rousseau'nun halk egemenliğinin totaliterizme varan boyutları Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren Jakobenlerin düşüncelerini domine etmiştir. Fransız Devrimi'nin radikalleşerek eski feodal toplumu ve monarşiyi tasfiye etmeye girişmesi sürecinde, kuramsal dayanak sağlamıştır. Artık kesin biçimde halk, kralın ve kutsal iktidarın yerini almıştır. Böylece Jakobenlerde halkın iradesi Cumhuriyet'in temelini teşkil etmiştir. Ne var ki Jakobenler çoğunluk iradesine mutlaklık tanıyarak, "çoğunluk despotizmi" anlayışına ulaşmışlardır. Kendilerinin halk iradesinin gerçek temsilcisi oldukları iddiasıyla, eski rejimin yandaşlarını "halk düşmanı" ilan ederek, onlara karşı "devrimci terör" uygulamışlardır. Daha sonraları Jakobenlerin çoğunluğun iradesine dayandırdıkları bu devrimci tutumları, Batı dışı toplumlardaki modernist hareketlere genel karakteristiğini verecektir (Kalfa ve Ataay, 2015: 477-478).

Toplum sözleşmecilerinde insanlık durumunun birbirini dışlayan iki varlık alanına tabiat hâli ve siyasal topluma bölünmesinin (Kayapınar, 2014: 20-21) nedeni bireyin hakları bağlamında devletin nihai varlık amacını tespit etmektir. Tabiat hâlindeki bireylerin, toplum ve siyaset dâhil, daha ortada hiçbir şey yokken sahip oldukları, yani

---

<sup>68</sup> Rousseau'da *genel irade* kavramı aynı zamanda eşitlik arayışının da bir ifadesidir. Rousseau'nun fikirlerindeki genel iradeye çağrı da esasında eşitsizlikle mücadelenin bir aracıdır. Bu anlamda Rousseau modernleşmeyle tam olarak ortadan kaldırılamayan eşitsizliklere karşı devrimci ve toplulukçu bir karşı-modernizm düşüncesi inşa etmiştir. Rousseau'nun fikirlerinde modernizm, eşitsizliğe ve zenginleşmenin olumsuz etkilerine karşı insanla doğanın ittifakını sağlamak için halk egemenliğine dönüşen akıl adına mücadele edilmesi için kolektif iradeyi harekete geçirmektedir (Touraine, 2007: 35).

sırf var olmaktan ileri gelen ve zatlarından gayri olmayan hayat, özgürlük ve eşitlik gibi bir takım sıfatları, diğer bir ifadeyle “haklar”ı vardır ki, bunlar, insanların hiçbir durumda mahrum edilemeyeceği “tabiî haklar” olarak adlandırılır (Kayapınar, 2014: 21). Devletin nihai görevi veya işlevi de “erdemli” şahıslar yetiştirmek ve “iyi” bir hayat sunmak değil, bu tabiî hakları muhafaza etmektir. Kadim kültürlerde siyasal toplumun varlığı verili alındığı ve bireysel mükemmelliğin ön şartı kabul edildiği için, kişinin haklarından ziyade görevlerine vurgu yapılırken, modern dönemde hiçbir görev öncelik bakımından burada zikredilen tabiî hakların ötesine geçemez. Bu anlamda mutlak görevler yoktur ama mutlak haklar vardır (Kayapınar, 2014: 21).

Diğer yandan toplum sözleşmecilerinin fikirlerini kurarken, doğa halinde özgür ve eşit olan insanların nasıl olup da yönetilir hale geldiklerini anlamaya çalışmışlardır. Bunu yaparken, karşılıklı yararı gözettikleri, rızaya ve konsensusa dayalı bir siyasal alan tahayyül etmişlerdir (Kymlicka, 2016: 87). Görüldüğü üzere din savaşlarının sona ermesi, feodalizmin gerilemesi ve burjuvazinin yükselişi ile birlikte devleti liberal ilkelere göre yapılandırma talebi, statüye dayalı toplumsal yapıların yerini alan eşit sivil yurttaşlar arasında sözleşme fikrine dayalı toplumsal sözleşme teorilerinde belirgin hale gelmiştir (Berktaş, 2009: 63).

Sanayi Devrimi’ne kadarki dönemin niteliği feodal beyliklerin yıkılarak merkezi devletlerin ortaya çıkmasıdır. Bu devletlerin en önemli gelir kaynağı ticareti, özellikle de dış ticaret. Protestan reformu ile faiz ve fiyat düzenlemelerinin kiliseden ayrılarak devletin laik düzenine terkedilmesi, diğer yandan özellikle Calvin’le faizin serbest bırakılması ve zenginleşmenin her iki dünyanın kurtuluşunun bir vesilesi olarak kabul edilmesi ile inanç dünyası da değişen ekonomik koşulları desteklemekteydi. 15. Yüzyılda pusulanın icadı ile deniz ulaşımında ortaya çıkan büyük gelişmeler, coğrafi keşifler ve Avrupa ülkelerinin yeni topraklar elde etmesi ve buradaki değerli madenlerin Avrupa’ya akmaya başlaması ile Osmanlı’nın ekonomik gücünün en büyük kaynaklarından olan Akdeniz ticaret merkezinin yerini Atlas Okyanusu almış oldu (Ölmezoğulları, 2008: 41-43).

Ticaret kapitalizminin ideolojisi olan Merkantilizmin ihtiva ettiği, devletin ekonomiye müdahalesi, gümrük tarifeleri ve vergilemenin yoğun biçimde kullanılması, altın ve gümüşün biriktirilmesi (Ölmezoğulları, 2008: 47) yoluyla ulusal servetin



artırılması gibi politikalarla Avrupa ülkelerinde uygulanmıştı. İlkel sermaye birikimi açısından oldukça önemli olan bu dönem (Ercan, 2009: 64) daha sonra *laissez-faire* (*birakınız yapsınlar*) düşüncesine dayanan Sanayi kapitalizminin yolunu açmıştı (Ölmezoğulları, 2008: 48).

18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Sanayi Devrimi İngiltere’de başlamıştı. Önce buhar makinesinin bulunması, 19.yüzyılın ilk yarısında tekstil sanayiinde ve ulaşım alanında kullanılması, devrim etkisi yaratmıştı. İngiltere’de başlayan bu devrim buradan tüm Avrupa’ya yayıldı. Bir çok ünlü filozofun yaşadığı bu yüzyılda Adam Smith, David Ricardo, Thomas Robert Malthus gibi isimler de iktisadi liberalizmin kurucuları oldular. Bu isimler, *birakınız yapsınlar* ilkesi gereğince rekabetçi piyasa ekonomisinin işleyişi sürecinde teker teker tüm bireylerin kişisel çıkarları peşinde koşarken aynı zamanda görünmez bir el yardımıyla toplumsal çıkarın da artmasına katkı sağladıklarını ifade etmişlerdir (Ölmezoğulları, 2008: 57).

Bireylerin kendi çıkarları peşinde koşmaları konusunda özgür bırakılırsa, bir bütün olarak topluluğun refahının artışının zorunlu bir sonuç olarak çıkacağına inanılıyordu. Burada temel itici güç olarak *rasyonel bireyin* kendi çıkarının ne olduğunu bilmesi ve bunun peşinden gitmesi görülmekteydi. Bu durumda kişi kendi çıkarına hizmet ederken gerçekten serbest bir piyasa içinde hareket ediyorsa ortaya zorunlu olarak bir *kamusal yarar* da çıkacaktır (Berktaş, 2009: 60).

Hannah Arendt’a (ö. 1975) göre (2016: 36) bu durum, *modern müminlerin* kamusal iyiliği özel çıkardan türetmeye çalışma çabasıdır. Bu özel çıkarı tespit eden kişi ise alelade biri değildir; Max Weber’in tespiti ile (aktaran Ercan, 2009: 76) kendi özel çıkarına karar verebilecek erişkin, aydınlanmış, rasyonelleşmiş, rasyonelleştiği için özgürleşmiş, kendi olabilmiş biridir. Fakat bu kişiler, özel çıkarları peşinde koşarken asla sonu olmayan zenginlik ediniminin ve bundan kaynaklanan mevcut birikimin ülke sınırlarını aşmayı gerektireceğini bildiğinden siyasi iktidarı ele geçirerek garanti altına alması gerektiğini de bilmektedirler (Arendt, 2016: 48). Bu durum insanların zenginlik edinimi özgürlüklerinin gelişmesi adına ve mevcut birikimlerinin ülke sınırlarını aşmasını destekleyebilmesi adına özellikle burjuva sınıfının devleti liberal ilkelere göre yapılandırma talebini ortaya çıkarmıştır. Bu talep ülke içinde liberalizm, ülke sınırları dışında *kolonyalizm* fikirleri etrafında şekillenmiştir.

Klasik Okul Kuramcısı Adam Smith devletin mahiyetini üç başlıkta toplamıştır. Bunlar ( aktaran Berktaş, 2009: 65); “topluluğu dışarıdan gelecek şiddete karşı korumak, toplumun üyelerini kendi yurttaşlarının baskı ve sömürsünden korumak ve toplumun geneli için yararlı olmakla birlikte bir birey ya da küçük grubun gerçekleştirmesinin kârlı olmayacağı kamusal işleri yapmaktır”. Nitekim 18. Yüzyıl bir yandan Avrupa ülkelerinde liberal demokratik taleplerin yoğunlaştığı diğer yandan kolonyalizmin önemli boyutlara ulaştığı bir yüzyıl olmuştur. Pek çok Aydınlanma düşünürü, insanların sömürü ve baskıdan korunması adına eşitlik ve özgürlük üzerine kalem oynatırlarken, sömürgelerdeki kölelik olgusunu, eşitsizliği, gayriinsani uygulamaları görmezden gelmeye devam etmişlerdir<sup>69</sup> (Uslu, 2021a: 363).

Aslında Avrupalı düşünürlerin tamamının sömürgeleştirilen ülkelerde ortaya çıkan köleliği, eşitsizliği görmezden geldiğini iddia etmek pek mümkün değildir. 17. Yüzyılda sömürge ülkelerini yani Doğu’yu stereotipleştirip Batı’dan aşağı gören müsteşriklerin ideolojilerinin öncülerine rastlamak mümkündür (Uslu, 2021a: 385). Bunların en bilineni Montesquieu’nun, *Yasaların Ruhunu* isimli eserinde iklim ve yasa arasında kurduğu ilişki üzerinden yaptığı genellemelerdir. Montesquieu soğuk iklimlerdeki insanları güçlü, cesur, hazlar karşısında hassasiyetten uzak, ahlaklı, erdemli, dürüst; sıcak iklimlerdeki insanları çekingen, korkak, tembel, hazlar karşısında aşırı hassas, ahlaktan uzak olarak betimleyerek kölelik ve iklim, özgürlük ve iklim arasında varsaydığı bir temel ilkedeki hareketle büyük genellemelere başvurmuştur (Uslu, 2021a: 385). Buna göre sıcak iklimlerdeki tembellik köleliğe neden olurken; soğuk iklimlerdeki cesaret özgürlüğün nedeniydi (Uslu, 2021a: 386). Sonraları müsteşriklerin Batı’nın ilerlemesinin, gelişmesinin, Doğu’nun ise geri kalmasının gerekçelerini coğrafi, tarihi, içtimai nedenlere

---

<sup>69</sup> Siyasi kurumları her zaman bireysel mülkiyeti korumanın aygıtı olarak kabul eden fazla sermayenin sahibi olan burjuva toplumunun, iç pazarın doymasına, hammaddelerin azalmasına ve bunalımların büyümesine ilk tepki olarak sermaye ihracından yana olması, lakin ihraç edilen sermayenin gittiği yabancı ülkelerde güçlü devlet iktidarı istemeleri kendilerini tam güvende hissetmek istemelerinden kaynaklanmaktadır (Arendt, 2016: 54). Bunun için sömürge ülkelerinde işbirlikçi totaliter rejimleri destekleyerek hem halkların sömürülmesini kolaylaştırmak hem de köle halkın ayak bağı olmasını engellemek adına totaliter rejim sotasını tepelerinde tutmak gayesinde olmuşlardır. Böylece Jeanniere’nin son devrimi olan Endüstri Devrimi ortaya çıktıkları toplumlarda hızlı kentleşme süreçleri ve kapitalizm, geleneksel toplumsal yapıları kökten değiştirirken siyasi sistemler cumhuriyet ve demokrasiler olarak kurulurken; sermaye ihracı ile başlayıp kolonyalizme kadar giden süreçte sömürgeleştirilen topraklarda totaliter rejimler kurdular.

bağlayan eserler, Doğu toplumlarının bir tür aşılamaz kaderle baş başa olduklarına ikna etmek için daha da artacaktır.

Tekrar Batı'ya dönülürse Adam Smith (ö. 1790) ve David Ricardo (ö. 1823) tarafından ekonomik alanda savunulan *laissez-faire* düşüncesiyle bağlantılı olarak Sanayi Devrimi'nden sonra etkili olan bir başka siyaset felsefesi, Jeremy Bentham (ö. 1832) ve J. Stuart Mill (ö. 1873) tarafından geliştirilen *yararcılık/faydacılık* akımı olmuştur. Bentham ve Mill'e göre etiğin ve siyasetin amacı, genel mutluluğu ilerletmektir. Bu isimler fikirleri itibariyle sonuç odaklı bir düşünceyi temsil ediyorlardı. Bir şey ancak sonuçları itibariyle iyi ya da kötü olarak değerlendirilebilirdi (Canatan, 2019: 85).

Mill'in liberal düşünceye en büyük katkısı, *özgürlük* üzerine olmuştur. Mill'in düşüncesinde, artık toplum tamamen bir kenara bırakılmış, esas aktör birey olmuştur ve birey toplumun temeli kabul edilmiştir. Mill için toplumsal gelişme ve mutluluk ancak bireysel gelişme ve mutlulukla mümkün olabilir. Bireyleri özgür olmayan bir toplum gelişemez ve medeniyetin bir unsuru olamaz. Dolayısıyla hem kişisel hem toplumsal gelişmenin yolu özgürlükten geçmektedir. Özgürlüğü mümkün kılan siyasi sistem ise liberal demokratik sistemdir (Çaha, 2016: 128-130).

Görüldüğü üzere Newtoncu-mekanizmacı kozmolojik devrim, tarihsel şartların da yardımıyla, modern siyaset tasavvurunu şekillendiren bir dizi öncülün paradigmatik bir bütün oluşturacak şekilde gelişmesine zemin hazırlamıştır. 17. yüzyıldan itibaren, özellikle Batı'da filizlenmiş ve olgunlaşmış ve birbiriyle rekabet hâlindeki pek çok teorik yaklaşımı yatay kesen bu öncüller (Kayapınar, 2014: 3); Siyasal alanın özerkliği<sup>70</sup>, “İyi hayat” idealinin terki, özgürlük ve eşitlik eksenini, tabii hukuk ve tabii haklar nosyonu, bireycilik ve akılcılık şeklinde özetlenebilir. Bu ilkeler aynı zamanda liberalizmin ilkeleri ile de çakışmaktadır. Çünkü modernlik ve liberalizm içiçe geçmiş biçimdedir. Liberalizm, modernliğin ana-akım siyasal ideolojisi, ortalama bir Batılı zihnin modern dönemde

---

<sup>70</sup> Mekanik dünya tasavvuru, aynı zamanda bütüne dair bilgiyi parçalarının mahiyetinin anlaşılabilir olarak elde edilebileceği kabulüne dayanmaktadır. Bu durum felsefe, bilim ve etiğin disiplinlere ayrılarak kompartmanlaşmasına sebep olmuştur. Bu bilgi alanlarının ayrışmasının önemli bir sonucu ise etik ve siyaset felsefesinin birbirinden ayrılması olmuştur. Klasik felsefede bireysel iyi ile toplum için iyi olan arasında kurulan paralellik, modern düşüncede artık söz konusu değildir. Böylece bir topluluk içinde anlamlı olan birey anlayışı terkedilmiş; yerini bireyin merkezde konumlandığı bir anlayış hakim olmuştur (Küçükalp ve Cevizci, 2019: 28).

toplum ve siyasete yaklaşımını belirleyen temel bakış açısı olmuştur (Kayapınar, 2014: 3).

Eskilerin düzeniyle bağlarını koparmış bulunan modern bireyin amacı artık bireysel mutlulukların güvence altına alınmasıdır. Modern birey haklarından istediği gibi yararlanmak istemektedir. Böylece özgürlük, modern anlamda bireyciliğin zaferi olarak görülmektedir. Kurumlar da bu amaç doğrultusunda hareket etmelidir. Özgürlük idealinin gerçekleşmesi için ona demokrasi ve eşitliğin eşlik etmesi gereklidir (Russ, 2014: 309). Dolayısıyla bireyci liberal programın, her türlü keyfi güç karşısında insanı özgürleştirme amacı, demokrasinin özünü oluşturmaktadır. Bu açıdan bireycilik, eşitlik, özgürlük gibi kavramlarla modern toplum demokrasi ilkesine bağlanmaktadır (Kia, 2011: 109). Çünkü demokrasi, birey merkezli toplumda ortak yaşamı düzenleyecek kuralların, bireylerin katılımı yoluyla belirlenmesini sağlamaktadır. Modern toplum büyük ölçekli olduğu için modern toplumsal yaşamda geçerli olan demokrasi ise *temsili demokrasidir*<sup>71</sup> (Küçükalp ve Cevizci, 2019: 172).

### 3.2. Demokrasi

Bu başlık altında iki mesele açığa kavuşturulmalıdır. İlki, demokrasi, modernitenin zorunlu bir sonucu mudur? Her modernleşme süreci demokratikleşmeyi de beraberinde getirmekte midir? İkincisi, demokrasi, sadece bir mekanizma ya da yöntem olarak varlık gösterebilir mi; yoksa Batılı ilkeler demokrasinin varlığı için zorunlu mudur?

Bu sorulara geçmeden önce yukarıda uzunca ele alınan moderniteyi, kısaca tanımlamak faydalı olacaktır. Yukarıda anlatılanlardan yola çıkılarak, Modernite kısaca; aşkın olandan içkin olana, ontolojiden epitemolojiye, meselelerin “ne”liğinden “nasıl”lığına doğru yaşanan bir değişim ve dönüşüm dönemi olarak tasvir edilebilir. Eski olandan kopuşu simgeleyen bu yeni dönem, insanın kendisini gerçekleştirebilmek ve kendi kaderini tayin etmek adına bağlarından özgürleştiği, kendi faydası için çabalarken

---

<sup>71</sup> “Yurttaşların çoğunluğunun politik kararları, başka bir deyişle topluluğun tümünü ilgilendirecek kararları almaya yetkili olan kişilerin seçilmesine en geniş katılımını sağlayacak kurallar ve kurumlar bütünü olarak tanımlayabileceğimiz temsili demokrasi şu unsurları kapsamaktadır: Seçilmiş hükümet, serbest ve adil seçim, ırk, din, cinsiyet vb. ayrımı gözetmeksizin bütün yetişkin yurttaşlara oy hakkı, düşünce, din ve vicdan özgürlüğü, kamusal işler konusunda bilgilenme hakkı, yönetime aday olma ve muhalefet etme hakkı, bağımsız birlikler –siyasal partiler, toplumsal hareketler, çıkar ve baskı grupları vb. – oluşturma hakkı.” (Berktaş, 2009: 70).

toplumun da genel faydasına katkı sunarak topyekûn ilerlemeyi sağlayacak itici gücün ortaya çıktığı bir *özgür ve eşit insanların çağını* imgelemektedir.

Lakin eşitlik ve özgürlük idealleri modernite ile birlikte anılsa da bu ilkeler uzun bir dönem söylemler düzeyinde kalmıştır. Somutlaşması ise ancak demokrasinin Batı'da hayat bulması ile mümkün olmuştur. Modern anlamda bir demokrasinin Batı'da hayat bulması sanılanın aksine oldukça geç bir dönemde, 19. yüzyılda, gerçekleşmiştir. 18. yüzyıl ve sonrasına kadar demokratik düşünceler yaygın bir biçimde Batı'da paylaşılmamıştır. Uzunca bir dönem bütün ülkelerde eşitlik mantığı sadece çok ayrıcalıklı gruplar arasında geçerli olmuştur. (Dahl, 2010: 32). Dolayısıyla modern anlamda demokratikleşmenin tarihi Batı için modernleşme kadar eski değildir.

Moderniteyle ortaya çıkan yeni hiyerarşilere ve iktidar iddialarına karşı en etkili karşı çıkış Rousseau'dan gelmiştir. Rousseau'nun düşüncelerinde öne çıkan *genel irade* kavramı da esasında eşitlik arayışının bir ifadesi olarak okunmalıdır. Rousseau'nun fikirlerindeki genel iradeye çağrı, eşitsizlikle mücadelenin bir aracıdır. Bu anlamda Rousseau modernleşmeyle tam olarak ortadan kaldırılamayan eşitsizliklere karşı devrimci ve toplulukçu bir karşı-modernizm düşüncesi inşa etmiştir. Rousseau'nun fikirlerinde modernizm, eşitsizliğe ve zenginleşmenin olumsuz etkilerine karşı insanla doğanın ittifakını sağlamak için halk egemenliğine dönüşen akıl adına mücadele edilmesi için kolektif iradeyi harekete geçirmektedir (Touraine, 2007: 35).

Rousseau'nun kolektif iradeye/kolektif akla/genel iradeye yaptığı çağrı, bazı kesimler tarafından demokrasilerde önemli olan milli iradenin bir ifadesi olarak kabul edilmiştir. Rousseau şüphesiz egemenliğin kaynağının aşkın değil, halka içkin olduğunu iyice keskinleştirerek modernizmden demokrasiye ulaşılabilecek bir kanal açmıştır. Lakin Rousseau'nun halk egemenliğinin totaliterizme varan boyutları, Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren Jakobenlerin düşüncelerini de domine etmiştir. Rousseau'nun fikirleri Fransız Devrimi'nin radikalleşerek eski feodal toplumu ve monarşiyi tasfiye etmeye girişmesi sürecinde, kuramsal bir dayanak sağlamıştır. Dolayısıyla Rousseau'nun fikirlerinde demokrasiye olduğu kadar totaliterizme de bir çağrı vardır. Bu çağrı eşitlik ideali uğruna modernitenin en temel ilkelerinden olan özgürlüğün ihlal edilmesi sonucunu doğurabilmektedir. Üstelik bir yandan eski iktidar biçimlerine karşı meydan okurken diğer yandan yeni iktidar biçimleri üretebilmektedir.

Bu durum Kant'ın *aydınlanmış insanının* da en önde gelen kaygılarından. Zira aydınlanmış insan, başkalarının kendisi için neyin yararlı ya da zararlı olduğuna karar vermediği özgür ve erişkin, aklını kullanan bir insandır. Bir şeyin yararlı veya zararlı olmasına karar verecek bir genel iradenin doğması ise, özgürlük adına en tehlikeli şey; yaşanabilecek en kötü despotizmdir. O halde genel irade/kolektif akıl adına eski iktidar biçimlerine karşı direnirken yeni iktidar biçimleri yaratmamak, böylece özgürlüğü tehdit etmemek için moderniteden demokrasiye ulaşabilmenin bir yolu bulunmalıdır. Bu yol ise, topluluklara karşı bireye güvenmekten, otoriteden önce özgürlükten yana olmaktan geçmektedir (Karadağ, 2006c: 87)

Modernleşmenin demokratikleşmeyi dışsallaştırmaması adına Fransız sosyolog Alain Touraine'in fikirleri oldukça dikkat çekicidir.

Touraine, modernliğin tek bir çehresinin değil, birbiriyle karşılıklı konumlanan iki çehresi olduğunu ve bu ikisi arasındaki diyalogun modernliği oluşturduğunu ifade etmiştir. Bunlar; *akılcılık ve öznelleşme*'dir. Lakin, klasik *devrimci* modernlik görüşü (Fransız Devrimi'nde olduğu gibi), yalnızca akılcı düşüncenin özgürleşmesini, tanrıların ölümünü ve erekselliğin yok oluşunu dikkate almıştır. Böylece bilim yüceltilirken özne fikrinden vazgeçilmiş, akli özgür kılmak için duygu ve imgelem susturulmuş, tutkularla tanımlanan toplumsal kategorileri kapitalist seçkinler grubunun boyunduruğu altına sokma fikri dayatılmıştır (Touraine, 2007: 230). Böylece devrimci modernlik, modernliğin bir diğer yarısını adeta yutmuştur.

Halbuki Touraine'e göre modernlik, öznelleştirmeye akılcılaştırma arasındaki hem tamamlayıcılık hem de karşıtlık ilişkisinin yürütülmesidir (Touraine, 2007: 246). Onun için modernliği ele alırken; gelenekselle modern olan arasında bir tezatlığın olduğu, dinin karanlığıyla modernliğin aydınlanması arasında bir kopuşun olduğu fikirleri reddedilmelidir. Nitekim modernliği akılcılığa indirgeyenlerin bireyi sınırsız eylem yöntemlerine sahip merkezi bir iktidar karşısında tamamen savunmasız bırakmasından ötürü bunu reddedenlerce bugün dinlerin geri dönüşü söz konusudur (Touraine, 2007: 236-239). Bu noktada artık Touraine'in özne tanımını ele alınabilir. Touraine'e göre özne (2007: 349); "hem yaşamı ve eylemini örgütleme istenci, hem de egemen olanlar ya da sömürgecilerin aygıtları tarafından tehdit edilen kültürel kimliğin savunulmasıdır".

O halde modernlik düşüncesi özne fikrinin çerçevesinde aynı zamanda kurulu iktidarların tapılmasını istedikleri tüm putları kırmak koşuluyla oluşturulabilir (Touraine, 2007: 252). Lakin yine hatırlatılacak olursa bu modernlik düşüncesi salt akılcılaştırmadan ya da öznelleştirilmeden müteşekkil değildir. Burada Touraine, kendisini akılcılaştırmaya indirgeyen bir tarihsel gelenekten modernliği kurtarmayı ve ona öznelleşme temasını dahil etmeyi amaçlamıştır. Bu anlamda modernlik; tek bir ilkeyi hele de aklın egemenliğini engelleyen şeylerin yıkımını temel almaz; Akıl ile Özne'nin diyalogundan oluşur. Akıl olmadığında Özne kendi kimlik saplantısına takılır kalır; Özne olmadığında Akıl bir zorbalık aracına dönüşür (Touraine, 2007: 18).

Touraine'e göre modernliği en iyi tanımlayan ne teknik ilerlemeler, ne de tüketicilerin giderek artan bireyciliği değil; özgürlük talebi ve bu talebin insanı mutlak bir araca, bir nesneye bir yabancıya dönüştüren her şeye karşı kendini savunmasıdır (Touraine, 2007: 259). O halde burada özne ve özgürlüğün ayrılmaz bir birlikteliği söz konusudur. Özne, özgürlük isteğiyle her türlü iktidar iddiasına karşı direnir (Touraine, 2004: 24). Özne ve özgürlük arasında kurduğu bağıntıdan demokrasiyi tanımlamaya geçen Touraine'e göre demokrasi; en çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren, olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan bir siyasal yaşam biçimidir. Lakin, modernliğin sadece akılcılaştırma ilkesini temel alan, yasayla bir toplum yaratma iddiasında olan, kişisel özgürlükleri yasanın işleyişiyle saptayan ve Fransız siyasal kültürü olan cumhuriyetçi düşünce, demokrasi ile tam bir tezatlık içindedir. Demokrasinin çeşitliliğe yapan vurgusuna karşın, Fransız cumhuriyetçi kültür birliği arar ve özgürlüğü yurttaşlıkla özdeşleştirir (Touraine, 2004: 25). Öyleyse demokrasi, yalnızca bir kurumsal güvenceler bütünü ya da çoğunluğun egemenliği değil; her şeyden önce bireylere ve topluluklara ait tasarımlara saygıdır (Touraine, 2004: 26).

Touraine'e göre "öznenin" *us, özgürlük ve bellek* olmak üzere üç boyutu vardır ki bu üç boyut yine Touraine'in tespit ettiği demokrasinin üç boyutuyla örtüşmektedir (Touraine, 2004: 185):

Ortak bir kimliğe çağrı siyasal örgütlenime farklı toplumsal öbeklerin çıkar ve değerlerinin temsili biçiminde yansır; usa güven Fransız Devrimi'nin istediği biçimiyle yurttaşlık izleşine çıkar; doğal hakka çağrıya gelince, doğrudan doğruya özgürlük düşüncesine ve bireyin temel haklarını korumak için devlet erkini sınırlamayı hedefleyen bireyci bir toplum görüşüne bağlanır.

Bu durumda demokrasi, ussal düşünceyi, kişisel özgürlüğü ve ekinsel (kültürel) kimliği bağdaştırma istencidir. Böylece demokrasi ile bireysellik, özerklik ve evrenselci ilke birleşmektedir (Touraine, 2004: 28-29). Burada Touraine'in iddia ettiği demokrasinin üç boyutu daha da netleşmektedir. Bunlar; temel haklara saygı, yurttaşlık ve yöneticilerin temsilciliğidir. Bunlar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi de demokrasiyi doğurmaktadır (Touraine, 2004: 45).

O halde moderniteden demokrasiye ulaşabilmek akılcılık ile öznelleşmenin aynı anda işletilmesi ile mümkündür. Zira sadece akılcılık bir yönetimi devrimci zorba kılabilirken, ancak her türlü iktidar iddiasına karşı direnen özne, demokrasilerin garantörü olabilir. Diğer yandan moderniteyi sadece akılcılaştırma olarak gören kesimin yönetimlerde sergiledikleri zorbalık Touraine'in dediği gibi dine dönüşe neden olmuştur. İslami hareketlerin ortaya çıkması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Genellikle Müslüman toplumlarda, Fransa tecrübesine referansla, jakoben, tepeden inmece bir modernleşme anlayışına sahip yönetimlerin ortaya çıkması ve bunların laik zorbalara dönüşmeleri karşısında halk, dine sığınmıştır. Burada modernleşme adına demokrasi kurban edilmiş; akılcılaştırma, öznelleşmeyi yutmuştur.

Bölümün başında zikredilen ve açıklığa kavuşturulması gereken ikinci tartışma ise, demokrasinin sadece bir yöntem ya da siyasal sistem olarak telakki edilip edilemeyeceğidir. Demokrasiyi sadece bir yöntem olarak kabul etmek; onu ortaya çıktığı Batı'dan ve ilkelerinden bağımsız olarak düşünmeye hazır olmak anlamına gelmektedir. Diğer yandan demokrasiyi sadece bir siyasal sistem olarak telakki etmemek demek; onu Batı tecrübesinin bir sonucu olarak kabul etmek demektir. Bu yaklaşıma göre demokrasi, Batı'da neş'et eden ilkelerden bağımsız düşünülemez.

Demokrasinin bir siyasal sistemden fazla olduğu, sadece bir siyasal sistem olarak telakki edilip edilemeyeceği üzerine Robert Dahl bir tartışma yürütmüştür. Bu tartışmada Dahl üç soru sormuştur (1996: 336); 1. Demokratik sistemler, var olması ya da düzgün bir şekilde işlemesi için temellere ihtiyaç duyar mı – ihtiyaç duyarsa bunlar nelerdir? 2. Demokratik teorinin temellere ihtiyacı var mı? 3. Demokratik sistemlerin temel olarak demokratik teoriye ihtiyacı var mı?



Dahl burada *temeller* ile; demokrasinin arzu edilir olduğuna inanmak, belirli bir sistemin demokratik olup olmadığına, ne ölçüde demokratik olduğuna karar vermek ve hangi siyasi uygulamaların veya kurumların gerekli olduğuna karar vermek için temel sağlayan bir dizi makul varsayımı kastetmektedir. Buradan hareketle Dahl, siyasi yargıların ve seçimlerin iyileştirilebilmesi adına demokratik teori için temellere ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir (Dahl, 1996: 338).

Dahl düşüncelerini temellendirmek için; demokratik bir sistemi demokratik olmayan bir sisteme tercih etmek için makul gerekçeleri olmayan entelektüel seçkinlerin olduğu ve demokratik siyasi kurumlara sahip bir ülke hayal eder. Dahl'a göre ülkenin siyasi, sosyal ve ekonomik kurumları genel nüfusun perspektifinden yeterli düzeyde performans gösterdiği sürece bu entelektüel grubun varlığı genel olarak olumlu olan popüler görüşün içine karışacaktır. Ne var ki ciddi kriz zamanlarında (ki Dahl'a göre böylesi krizler her daim mümkündür) demokrasiyi savunmaya çalışanların işi zorlaşacak; demokratik olmayan alternatifleri destekleyenler ise kolaylıkla ön plana çıkacaktır (Dahl, 1996: 338).

Bunun için Dahl demokratik istikrara, çöküşe ve dönüşüme katkıda bulunan karmaşık tarihsel faktörler arasında, makul varsayımlara dayanan bir demokratik teori bütününe hiçbir şekilde önemsiz olduğunu savunmanın güç olduğunu belirtmektedir.

Dahl'ın bu tespitlerinden yola çıkarak devletlerin kriz zamanlarında anti-demokratik eğilimler göstermemesi adına sadece kurumlara değil aynı zamanda demokratik temellere ihtiyacı olduğu anlaşılabilir. Böylece demokrasinin sürekliliğinden söz edilebilir ve demokratik süreçler geri döndürülemez. Aksi takdirde, 1900 ile 1985 arasında demokratik olmayan rejimlerin elli iki kez demokratik rejimlerin yerini aldığı gibi durumlar tekrarlanabilir (Dahl, 1996: 337).

Bir önceki bölümde 17. yüzyıldan itibaren, özellikle Batı'da filizlenmiş ve olgunlaşmış ve birbiriyle rekabet hâlindeki pek çok teorik yaklaşımı yatay kesen bir takım öncüllerden bahsedilmişti. Siyasal alanın özerkliği<sup>72</sup>, "İyi hayat" idealinin terki, özgürlük

---

<sup>72</sup> Mekanik dünya tasavvuru, aynı zamanda bütüne dair bilgiyi parçalarının mahiyetinin anlaşılabilir olarak elde edilebileceği kabulüne dayanmaktadır. Bu durum felsefe, bilim ve etiğin disiplinlere ayrılarak kompartmanlaşmasına sebep olmuştur. Bu bilgi alanlarının ayrışmasının önemli bir sonucu ise etik ve siyaset felsefesinin birbirinden ayrılması olmuştur. Klasik felsefede bireysel iyi ile toplum için iyi olan

ve eşitlik eksenini, tabii hukuk ve tabii haklar nosyonu, bireycilik ve akılcılık şeklinde özetlenebilecek bu öncüller, Dahl'ın da ortaya koymaya çalıştığı temeller bağlamında demokrasi ile çakışmaktadır. Modern anlamda demokrasilerden de bunları ihtiva etmesi ve koruması beklenmektedir.

Zamanla bu öncüller, demokrasilerin varlığından söz edebilmek adına birer zorunluluk haline gelmiş ve demokrasi bu öncüllerle birlikte anılmaya başlanmıştır. Joseph Schumpeter'in "demokrasinin klasik doktrini" olarak adlandırdığı bu yaklaşım; aksiyolojik bir demokrasi yorumu geliştirmiştir. Bu tarz bir demokrasi telakkisini ve onun müstenid olduğu insan tasavvurunu kritize eden Schumpeter, "demokrasinin klasik doktrini" olarak isimlendirdiği siyasal öğretiyeye önemli eleştiriler getirmiştir (Topluk ve Koç, 2019: 1057).

Demokrasiden söz edebilmek adına olmazsa olmaz bir özelliğinin arayışında olan Schumpeter'e göre, demokrasinin ayırt edici vasfı yüksek değerlerle kurduğu organik ilişkisi olamaz. Ona göre demokrasi her şeyden önce diğer politik metotlar gibi bir yöntemdir (Topluk ve Koç, 2019: 1063). Nitekim Schumpeter buradan yola çıkarak demokrasiyi, halkın oyunu kazanmak için yapılan mücadele sayesinde bireylerin karar verme gücü elde ettikleri kurumsal siyasi karar alma mekanizması olarak tanımlamıştır (Heywood, 2011: 97). Demokrasi ile yüce ideallere bağlılık arasında varsayılan zorunlu ilişkiyi tartışmalı hale getiren Schumpeter, demokrasiyi değer temelli olmayan bir yönetime indirgemektedir (Topluk ve Koç, 2019: 1067).

İster yalnızca bir siyasal sistem olarak ister hem bir değerler kümesi hem de bir siyasal sistem olarak kabul edilsin demokrasi, bugün gelinen noktada bütün ana alternatiflerini atıl bırakmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu anlamda olağanüstü bir değişim yaşanmıştır. İnsanların çoğunluğunun gözünde, demokrasi haricindeki siyasal sistemler meşruiyetlerini kaybetmişlerdir (Dahl, 2010: 7). Bugün demokrasi, moderniteden ayırt edilmesi güç olan liberal ilkelerin korunması ve pratiğe geçirilmesi açısından en önemli araç olarak kabul edilmektedir. Bu da demokrasi ile

---

arasında kurulan paralellik, modern düşüncede artık söz konusu değildir. Böylece bir topluluk içinde anlamlı olan birey anlayışı terkedilmiş; yerini bireyin merkezde konumlandığı bir anlayış hakim olmuştur (Küçükalp ve Cevizci, 2019: 28).

liberalizmin birlikteliğini gerektiren, içinde itici ve çekici kuvvetlerin aynı anda yaşandığı bir durumu doğurmuştur.

### 3.2.1. Liberalizm ve Demokrasi

Modern Batı düşüncesine karakteristiğini veren iki liberal ilke vardır ki bunlar, eşitlik ve özgürlüktür. Bu iki ideal, Batı düşüncesinde kozmolojik ve teleolojik evren anlayışının terkedilmesiyle ortaya çıkmıştır. Terkedilen evren tasavvuru yerine insanın kendini aşan bir amaç tarafından belirlenmediği, kendi kaderini tayin edebilecek güçte olduğu anlayışı yerleşmiştir. Böylece modern özgürlük düşüncesi doğmuştur. Diğer yandan nitelik bakımından birbirinden farklı varlıklardan oluşan evren anlayışının, Yeniçağda bütün varlıkların aynı hareket yasalarına tabi olduğu bir evren anlayışı lehine ortadan kalkarak, eşitlik düşüncesi ön plana çıkmıştır (Küçükalp ve Cevizci, 2019: 27). Bu iki ideal ön plana çıktıktan sonra Batılı düşünürlerinin esas gündemi bunları korumanın yollarını aramak olmuştur.

Sosyal ve siyasal bir felsefe olarak liberalizmin ideallerinin garanti altına alınması için kim yönetirse yönetsin, yönetimin kurallar ve kurumlarla kayıtlanması gerektiği ve yönetimin cebir gücünün sınırlandırılması gerektiği konusunda nerdeyse bir ihtilaf bulunmamaktadır. Siyasal yönetimin sınırlanması, kararlarını yönetim biçimine göre ya tek kişi eliyle ya da dar gruplar içinde alan rejimlerin kişisel menfaatlerini, kendi çıkarlarını halkın çoğunluğunun menfaatinden önde görmelerinden kaynaklı ortaya çıkan eşitsizliğin önlenmesi için elzemdir (Beriş, 2015: 67). O halde belli bir grubun menfaati karşısında ortaya çıkan eşitsizliği ancak çoğunluğun menfaatini önceleyen rejimler ortadan kaldıracaktır. Bu ise kadim dönemlerden günümüze halkın yönetimi olarak kabul edilen *demokrasi* ile mümkün olabilir.

Demokrasi, tanım olarak her daim tartışmalı olagelmıştır. Bu müphemlik onun sözlükte karşılığının bulunmayışından değil, demokrasinin ideallerinin ne kadar gerçekleşebildiği, hangi yönetimin demokratik kabul edileceği gibi meseleleri içinde barındırdığından kaynaklanmaktadır. Fakat bir ülkenin demokratik olma iddialarının ne kadar gerçekçi olduğu meselesi bir kenara bırakıldığında, demokrasi en nihayetinde halkın tamamının pozitif ya da negatif olarak genel siyasetle ilgili konularda temel belirleyici kararları aldığı ve almaya yetkili olduğu bir siyasal sistem olarak

tanımlanabilir. Dolayısıyla bir siyasal sistem olarak demokrasi, halkın kararlar alma yetkisi ve amelîyesidir (Holden, 2007: 6).

Holden'in de yukarıda belirttiği gibi, bir ülkenin demokratik olma iddialarının gerçekliği ve hangi yönetimin demokratik kabul edileceği gibi meseleler aslında demokrasinin kendi bünyesinde barındırdığı anomalilerden kaynaklanmaktadır. Bu anomaliler, en basitinden çoğunluğun iktidarının gerçek bir özgürlük ve eşitlik sağlayıp sağlamayacağı veya bu çoğunluk iktidarının bir tür despotizme dönüşebilme potansiyelini içinde barındırdığından kaynaklanmaktadır. Fakat Batı düşüncesinde demokrasiye olan yaklaşımlara baktığımızda, son kertede onun liberal idealleri gerçekleştirmede anomaliler barındırır da en uygun siyasal sistem olduğu konusunda belli düzeyde bir mutabakat vardır. Bu ise en iyi *yeğlemek* kavramı ile açıklanabilir. Demokrasi, içindeki yozlaşma, despotlaşma, tiranlaşma potansiyeline rağmen çeşitli araçlarla ıslah edilerek yeğlenebilir.

Islah edilmemiş bir demokrasi içinde muhakkak yozlaşma, despotlaşma potansiyeli taşıyacaktır. Nitekim Antik Yunan'da da demokrasinin içinde barındırdığı anomaliler görülmüştür. Örneğin, Platon demokrasiyi eleştirirken ve tiranın çıkışını anlatırken üstünü açmadan aslında şu soruyu ortaya koyar: "*Halkın iradesi kendilerinin değil de, bir tiranın yönetmesini isterse ne olacak?*". Veya hukukun/yasaların üstünlüğünü savunanlar Herakleitos'un dediği gibi "*Bir adamın iradesine itaat edilmesini yasa da buyurabilir*" gerçeğini nereye koyacağız? Bu durumu Karl Popper (ö. 1994) bütün egemenlik teorilerinin (ister bir kişinin, ister halkın egemenliği) paradoksluluğu üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Yani bütün egemenlik teorileri içlerinde kendi antitezlerini barındırmaktadırlar. Bu durum egemenlik paradoksundan uzak bir demokratik siyaset teorisini geliştirmeyi zor kılmaktadır. Peki bu durum, demokrasiden vazgeçilmesini mi gerektirmektedir (Popper, 2017: 138)?

Bu noktada Popper, bir çoğunluk yönetiminin içten iyilik ya da haklılığı öğretisi üzerinden değil daha ziyade tiranlığın kötülüğünden hareketle ve tirana karşı direnmek üzerinden demokratik denetim teorisini geliştirmektedir. Bu yaklaşımında Popper hükümetleri ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki kan dökmeden- örneğin genel seçimler yoluyla- başımızdan savabileceğimiz hükümetlerdir. Yani bu hükümet biçiminde toplumun kurumları, yöneticilerin yönetilenler tarafından düşürülmesinin araçlarını sağlarlar. Diğer durumda ise yönetilenlerin başarılı bir devrim olmadan – ki çoğu

durumlarda hiçbir zaman- kurtulamayacakları hükümetler meydana gelir. Kısaca ilki *demokrasi*, ikincisi ise *tiranlık* ya da *diktatörlük*tür. O halde demokratik siyaset ilkesi, tiranlıktan sakınmak için siyasal kurumları yaratma, geliştirme ve koruma önerisi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, demokrasi teorisi basitçe çoğunluk yönetmeli ilkesine dayanmaz. Genel seçimler ve temsili hükümet gibi demokratik denetimin türlü eşitlikçi yöntemleri daha çok, tiranlığa karşı yaygın geleneksel güvensizlik karşısında, tiranlığı önleme bakımından hayli etkili ve iyice denenmiş, her zaman düzeltilmeye açık olan ve hatta kendi düzeltmeleri için metotlar gösteren, garantilerden başka bir şey sayılamaz. Fakat yine de bu durum onun kendi içinde tiranlık potansiyeli taşıdığını reddedemez (Popper, 2017: 139).

Diğer bir çağdaş Batılı düşünür olan Giovanni Sartori (ö. 2017) de demokrasi kavramı üzerine geniş bir tartışma yapmış ve bir siyasal sistem olarak demokrasinin gerçekte olup olmaması sorusunu demokrasinin neden tercih edilebileceği sorusundan ayırmıştır. Sartori'ye göre, demokrasinin varlığı kanıtlanamaz ancak inandırıcı biçimde demokrasinin yeğlenebileceği gösterilebilir (Sartori, 1996: 298). Bunu ise, daha iyi ifade edilemeyeceğini belirterek Richard Wolheim'in (ö. 2003) sözleri açıklamaya çalışır. Wolheim'e göre ( aktaran Sartori, 1996: 297):

Hiç kimse topluluk bakımından hangi hareketin doğru olacağını veya topluluğu oluşturanların gerçek çıkarlarının nerede olduğunu bilemeyeceğinden... topluluk içindeki herkes, sosyal açıdan olabildiğince her istediğini yapmada serbest olmalıdır sonucuna varmak gerekecektir. Bu durumun gerçekleşebileceği tek toplum herkesin belli ölçüde hükümeti denetleyebileceği toplumdur: Bu nedenle demokrasi **yeğlenmelidir**.

Yine klasik liberal düşünce geleneğinin geçtiğimiz yüzyıldaki önde gelen temsilcilerinden Friedrich Hayek (ö. 1992)'in demokrasiye dair şu açıklamaları, onun zihin dünyasında diğer siyasal rejimlere göre demokrasinin neden yeğleneceğini ortaya koymaktadır. Hayek'e göre (aktaran Erdoğan, 2018: 17): “1) Demokrasi iktidarın barışçı yoldan değişmesini sağlar, 2) Demokrasi özgürlüğü başka rejimlerden daha iyi koruyabilir, 3) Demokrasi kamusal işleri daha iyi anlamalarını sağlamak suretiyle halkı eğitmenin yegâne yoludur.”.

Bu görüşlerden şunu anlıyoruz ki, halkın kararlar alma yetkisi anlamında demokrasi, tam anlamıyla liberal ilkelerin korunması için yeterli değildir. O, belli bir grubun ülke yönetiminde söz sahibi olmasını engellemek yönünden yönetimi sınırlandırmış olsa da (Beriş, 2015: 67), liberal ilkelerin korunması için yönetimin

sınırlandırılması mevzusu daha derinlikli bir biçimde ele alınmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla demokrasiyi daha spesifik bir biçimde tanımlamak gerekecektir. Nitekim özgürlük ve eşitlik ideallerini demokratik yönetim içinde koruma fikrini savunan Klasik liberallere göre demokratik yönetim istediği her şeyi yapma iddiası güden bir çoğunluk yönetimi olarak algılanmamalıdır. Burada demokratik yönetimle yönetmesi gereken çoğunluk değil daima hukuk olduğu bilinmelidir (Erdoğan, 2018: 15).

Çoğunluğun egemenliğinin bireysel özgürlükleri feda etmek anlamına gelmemesi için ve demokrasiyi en iyi yönetim aracı olarak koruyabilmenin yolu kanun/hukuk hakimiyetinden geçmektedir. Bu noktada ancak demokrasilerde çoğunluk kuralı kısıtlanarak özgürlüğün kurtarılabilirdiği ve özgürlüklerin kısıtlanmadıkça da çoğunluk kuralının elde edilemediği bir durum ortaya çıkacaktır (Kis, 2003: 53). Bu iki değer arasında bir uzlaşma sağlanabilmesi demokrasinin liberal ilkeleri koruması lehine sınırlandırılmasıyla mümkün olabilir (Kis, 2003: 54). Liberal ilkelerin demokrasi aracılığı ile hayata geçirilmesi içinse bir dizi kurumsal düzenlemeler gerekir ki hukuk bunların başında gelmektedir. Aksi takdirde sistem sınırlı çoğunluğun yönetiminden çoğunluğun tahakkümüne dönüşür ki bu durumda demokrasiden söz edebilmek artık mümkün değildir (Karadağ, 2006: 21).

Nitekim sınırlandırılmış haliyle demokrasi aslında onu liberal kavramı ile sıfatlandırmak demektir. Çünkü liberal sıfatı, siyasal erk ve otoriteyi sınırlandırma ihtiyacına odaklanmış bir bireysel özgürlük meselesine işaret etmektedir ve yönetimin güç ve otoritesinin sınırlandırılması tam da liberallerin savunduğu temel bir meseledir (Holden, 2007: 14). Buradan hareketle liberal demokrasi, sınırlı yönetime olan bağlılığın halkın yönetimine duyulan demokratik inançla harmanlandığı bir siyasi sistem olarak tanımlanabilir. Liberal demokrasinin ayırt edici özellikleri şunlardır (Heywood, 2015: 63):

1.Yönetme hakkının devredilme yöntemi olarak evrensel yetişkin seçme hakkına dayanan düzenli ve rekabetçi seçimler 2. Yönetim üzerinde, anayasa ile geliştirilmiş olan sınırlamalar, kurumsal denetime ve denge ve bireysel haklara sağlanan güvenceler ve 3. Özel teşebbüse dayalı bir ekonomiyi, bağımsız sendikaları ve özgür basını içeren zinde bir sivil toplum.

Bu noktada Robert Dahl'ın (ö. 2014) demokrasi tanımı Heywood'un işaret ettiği liberal demokrasinin ayırt edici özellikleri açısından daha açıklayıcı ve kapsayıcı olacaktır. Dahl'a göre demokrasilerin (Dahl demokrasi yerine çokluğun iktidarı anlamında poliarşi kelimesini kullanmaktadır) *muhalefet* ve *katılma* olmak üzere iki

eksenleri vardır. Muhalefetle, iktidar için serbest, dürüst ve düzenli seçimlere dayanan örgütlendirilmiş bir yarışmanın varlığı kastedilmektedir. Katılma ise, hemen hemen tüm yetişkin vatandaşların oy verme ve iktidar için yarışma haklarına sahip olmasıdır. Bu iki eksenin demokrasiler için anlamlı olabilmesi, düşünce ve ifade hürriyetinin, örgüt kurma ve bunlara katılma hakkının ve alternatif bilgi kaynaklarına ulaşma imkanının sağlanmasına ve *güvence altına* alınmasına bağlıdır (Özbudun, 2017: 74).

Yönetimin rekabetçi seçimlerde barışçıl yollarla el değiştirebilmesi, bir siyasal sistemi demokratik olarak niteleyebilmenin ön koşullarından biridir. Rekabetin adil olabilmesi demokratik siyasal sistemin meşruiyet kaynağı olarak kabul edilen halkın içindeki farklı “iyi” anlayışlarını savunan grupların veya kişilerin eşit ve özgür bir biçimde etkileşime geçebilecekleri, bu etkileşimin devlet politikalarını etkileyebileceği veya ortaya çıkarabildiği *kamusal alanın* niteliği ile doğrudan bağlantılıdır (Karadağ, 2006a: 5). Bu durum kamusal alanı demokratik siyasal sistemlerin önemli bir alanı kılmaktadır.

### **3.2.2. Kamusal Alan ve Demokrasi**

Kamusal alan toplumsal yaşamımızla bağlantılıdır ve toplumda yer alan tüm yurttaşların ortak şekilde oluşturduğu alandır. Demokratik siyasal sistemler içinde önemli bir alanı teşkil eden kamusal alanda yurttaşlar, ortak sorunlarını eşit ve özgür koşullarda eylemler aracılığıyla, dil kullanımıyla çözümlenmeye çalışırlar. Bu anlamda bir kamusal alandan beklenen, söz konusu toplumdaki düşünce, ifade, toplanma, örgütlenme, tanınma ve diğer insan hakları ve özgürlüklerinin mümkün olan en geniş sınırlara ulaşmasıdır. Bu kamusal alanda ortaya çıkan etkileşimin demokratik siyasal sistemlerde, devlet politikalarını yönlendirmesi beklenir ki bu da kamusal alanın siyasal bir içerik taşıdığını gösterir (Onat, 2013: 11).

Kamusal alanın niteliği, bir siyasal sistemi daha demokratik ve siyasal sisteme katılımı eşit ve özgür kılabilmek adına oldukça önemlidir. Bu durum daha demokratik bir siyasal sistem için çeşitli kamusal alan modellerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu modeller, özgürlük ve eşitliği olabildiğince genişletmek yönünde çalışmakta aynı zamanda demokratik siyasal sistemlerin anomalilerini azaltmak ve demokratik bir siyasal sistemin sürdürülebilir olması gayretini taşımaktadır. Kamusal alan modellerine dair önde

gelen isimleri, Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Hayek, Rawls olarak sıralamak mümkündür.

Arendt'e göre kamusal alan, rekabetçi ve birleşimsel olmak üzere iki farklı biçimde oluşabilmektedir. Rekabetçi biçimiyle kamu alanı, kişilerin kendi farklılıklarını, ortaya koyarak başkalarından üstünlüklerini gösterebileceği resmî bir kamu alanını ifade eder. Diğer yandan kamusal alan birleştiricidir. Bu birleşimsel yönüyle kamusal alan "insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri" her yerde ve her zaman ortaya çıkan, özgürlüğün kendini gösterebildiği uzamdır ki bu kamusal alanda kurumsallaşma ve resmiyete ihtiyaç yoktur (Karadağ, 2006a: 12-13).

Bu durumda Arendtçi perspektifte kamusal alan, insan ilişkilerinin ön plana çıktığı bir alan olarak anlaşılır. Bu alan aynı zamanda özgürlüğün deneyimlendiği ve somutlaştığı bir alandır. Demek ki özgürlük ancak insan ilişkilerinin cereyan ettiği kamusal alanda ortaya çıkmaktadır (Onat, 2013: 53). Ne var ki özgürlüğün her türden insani etkileşiminin ve topluluğun başlıca özelliği olduğunu söylemek zordur. Nitekim bir siyasi teşekkül oluşturmayan birlikteliklerde (aile ya da kabile toplumu gibi), özgürlük, eylemlere ve davranışlara hakim etken değildir. Burada hakim olan yaşamın zorunlulukları ile yaşamın korunmasına yönelik ilgililerdir (Onat, 2013: 55). Dolayısıyla Arendt'in kamusal alanının en belirgin özelliği onun özgürlüklerin deneyimlendiği bir alan olarak görmesidir.

Habermas'ın kamusal alanı, devlet ile toplum arasında aracı olan bir alandır. Burada kamu, kendisini kamuoyunun (kontrolün/denetimin ve eleştirinin) taşıyıcısı olarak örgütlemektedir. Kamuoyu oluşturan bireyler anayasal düzenin üyeleri yani vatandaşlardır. Vatandaşlar olarak tanımlanan bireylerin toplumsal çevrelerinde herhangi bir sınırlama olmaksızın yani kendi düşüncelerini özgür bir biçimde açıklama, yayımlama ve bağımsız grup örgütlenmeleri kurma hakkının garantisi altında birbirleriyle etkileşimde bulunabildikleri sürece bir kamusal alanın varlığından bahsedilebilir (Habermas, 1995). Etkileşimin ön planda olduğu kamusal alanın niteliği kamusal müzakere sürecinin işlemesiyle de ilişkilidir. Kamusal müzakere sürecinden beklenen ise, kişilerin müzakereye katılma yönünden birbirlerinin özgür, eşit, diyalog sürecindeki rollerinin ise yer değiştirebilir olduğunu kabul etmeleridir. Müzakere sürecinin tarafları ussal uzlaşmaya ulaşmak yönünde hareket ederler. Ussal uzlaşma, evrenselliğe açık ve



tarafsız olması yönüyle bir amaçtır. Aynı zamanda bu müzakere süreci, başkalarının refahını da gözetme açısından dayanışmacı bir özelliğe sahiptir (Karadağ, 2006a: 28).

Daha fazla eşitlik ve özgürlük adına liberal kamusal alan modellerinde ise Hayek ve Rawls öne çıkmaktadır. Hayek'e göre farklı özgül amaçlara sahip toplumsal kesimlerin bir arada yaşayabilmesi ancak araçlar üzerinde bir uzlaşma sağlanarak mümkün olabilir. Bu araçlar sayesinde farklı kesimler farklı amaçları için eşit şansa sahip olduklarını bilirler, dolayısıyla barış içinde bir arada yaşayabilirler (Karadağ, 2006a: 20). Rawls'un ise kamusal alana ilişkin görüşlerini başlangıç durumu, siyasal adalet, kamusal akıl ve örtüşen uzlaşma kavramları üzerinden açıklamıştır. Rawls anayasal demokratik bir ortamda yurttaşların eşit ve özgür olma hakkından vazgeçmeksizin birbirleriyle çatışan farklı felsefi, dini ve ahlaki öğretilerle bölünmüş bir toplumda nasıl yaşanacağı sorusu üzerine odaklanmıştır (Karadağ, 2006a: 21).

Sartori (1996: 366) eşitliğin çağrıştırdığı en önemli kavramlardan birinin *adalet ideali* olduğunu söyler. Gerçekten de Rawls'un siyasal adalet düşüncesi, birbirleri ile çatışan dinsel ya da dinsel olmayan ama makul kapsamlı doktrinleri benimsemiş yurttaşların eşitlik haklarına hâlel gelmeyecek şekilde bir arada barış içinde yaşayabilmenin imkanı üzerine kurulmuştur. Bu durumda siyasal adalet kavramı, vatandaşların kamusal siyasal tartışmalarında üzerinde anlaştıkları ortak temel ilkeler bütünü temsil etmelidir (Rawls, 2007: 26). Onları bu anlaşmaya itecek olan şey ise makul olmalarıdır. Rawls (2007: 27) makul olmakla, vatandaşların nesiller boyu birbirlerini bir toplumsal dayanışma içerisinde özgür ve eşit olarak gördükleri, birbirlerine adil toplumsal dayanışma şartları önermeye ve bu şartlar doğrultusunda belli durumlarda kendi çıkarları aleyhine de olsa hareket etmek üzere anlaşmaya hazır olmayı kastetmiştir.

Böylelikle adalet kuramını inşa etmeye başlayan Rawls *hakkaniyet olarak adalet* teorisini öne sürmüştür. Bu adalet teorisi iki ilkenin sürekliliğine dayanmaktadır. İlki, her bir kişi, diğer kişilerin özgürlükleriyle uyumlu olacak şekilde çok kapsamlı özgürlüklere eşit derecede sahiptir. İkincisi Rawls'un *fark ilkesi* dediği, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin toplumdaki en mağdur durumda olanlar için en fazla fayda sağlayacak şekilde düzenlenmesidir. Rawls'un burada piyasa ekonomisini adalet ilkesi ile uyumlu hale getirmeye çalıştığını görmekteyiz (Heywood, 2011: 365).

Rawls'a göre bir kere bu siyasal adalet anlayışı gerçekleştiğinde artık hiç kimse kendi adalet anlayışını yerleştirme çabası içinde olmayacaktır. Böylece toplumdaki farklı kesimlerin, kendi bakış açılarından ziyade siyasal adaleti daha makul olarak görecekları bir *örtüşen uzlaşma* gerçekleşecektir (Karadağ, 2006a: 23). Rawls tam da bu noktada *siyasal liberalizmin* bu siyasal adalet anlayışını yerleştirme gayretinde olduğundan bahsetmektedir. O siyasal liberalizmin derdini/gayesini şöyle açıklamıştır (Rawls, 2007: 24):

Siyasal liberalizmin derdi, anayasal bir demokratik düzen çerçevesinde, dinsel ve din dışı, liberal ve liberal olmayan makul doktrinler topluluğunun hür iradeyle onaylayacağı ve böylelikle içinde özgürce yaşayıp erdemlerini kavrayabileceği bir siyasal adalet anlayışı geliştirmektir. Kesinlikle dinsel olan ya da dinsel olmayan kapsamlı doktrinlerin yerini almak gibi bir amaç gütmeyiz; ancak, bu iki gruba eşit uzaklıkta olmaya çalışır ve ikisi tarafından da benimsenmiş olmayı umar.

Bu noktada demokrasinin, çoğunluğun despotizmine dönüşmemesi adına, ona kaynaklık eden yurttaşların daha eşit ve özgür koşullar altında kamusal alana katılımını sağlayabilmenin yolları aranmaktadır. Şayet katılım ekseninde özgürlük ve eşitliği esas alan bir kamudan bahsediyorsak, aynı bütünün içinde birbirinden farklı hatta birbirine zıt birey ve grupları bir arada yaşatabilmenin yolları aranmalıdır (Karadağ, 2006: 31).

Bu yaklaşım aslında modernitenin devletten bağımsız düşünilemeyen öznesinin artık değişen ve farklılaşan tabiatına yönelik demokrasiyi, karar alma sürecini, kamusal alanı adil bir biçimde daha işlevsel ve farklılıklara duyarlı hale getirme çabasıdır. Çünkü 17. Yüzyılda geliştiği biçimiyle modernite, insanı kendi özgünlüklerini ve farklılıklarını en baştan irrasyonel kabul edip; öznenin özgünlüğü dikkate alınmaksızın belirlenmiş olan kamusal yükümlülükleri yerine getirmeyeni kamusalın dışında tutma eğiliminde olmuştur. Böylece bir kültürel iktidar alanı olarak beliren kamusal alan eşitsiz sonuçlar doğurmuştur (Karadağ, 2006b: 55-56).

Bu kültürel iktidar alanı esasında modern devletin siyasal sınırlarının kamusalın kendine has unsurlarını içine alacak şekilde genişlemesinden doğmaktadır. Böylece siyasallığın genişlediği alanlarda devlet, kendi ideolojisine göre insanın özgünlüklerini törpüleyecek ve tek-tipleştirecek bir eylem içine girmektedir. Ekonomi, din, hukuk gibi kamusal alan konularının modern devletin siyasal alanına dahil olması ile bütün değer ve normlar bundan olumsuz etkilenmiştir. Siyasallığın tek-tipleştiriciliği ortak değerleri yok ederken ortak çıkar vurgusu daha da ön plana çıkmıştır. Hatta değer olarak vurgulanan insan hakları, serbest piyasa ekonomisi, demokrasinin bile içerdikleri olumlu anlamlara

karşılık aslında global çıkar dengelerini, üretim sürecini ve onu tekelinde tutan çevreleri temsil ettiği düşünülmektedir. Bu durumda hak ve özgürlükler, kişinin kendisini gerçekleştirmek için değil, üretim tüketim ilişkilerinin engelsiz işleyebilmesi içindir (Aydın, 2002: 101-102).

O halde bireysel özgürlüklerin en geniş şekilde yaşanabildiği sistemler olarak kabul edilen demokrasilerden beklenen, siyasallığın sınırlarını tayin etmesi ve yurttaşlarına herhangi bir yaşam tarzını “iyi” olarak dayatmamasıdır (Beriş, 2015: 114-115). Bu durumda yurttaşları modern devletin genişleyen siyasallığına karşın iki unsur koruyabilecektir. Bunlardan ilki anayasal düzen, ikincisi sivil toplumun varlığıdır. Kamusal alanın bir kültürel iktidar alanına dönüşmemesi için Rawls’un işaret ettiği üzere yurttaşların makul doktrinlerinin karşılıklı kabul gördüğü siyasal adaletin yerleştiği anayasal demokratik bir düzen gerektirmektedir. Yukarıda zikredildiği üzere liberal değerlerin demokrasi içinde gerçekleştirilebilmesi için bu sürece kurumsal düzenlemeler eşlik etmelidir ki bu kurumsal düzenlemelerin başında anayasalar gelmektedir. Sivil toplum ise, örgütlenme özgürlüğü aracılığı ile kendi istek ve çıkarlarını kamusal alana yansıtarak siyasî iradeyi etkileyecek ve sınırlayacaktır (Türküne, 2005: 179).

### **3.2.3. Anayasa ve Demokrasi**

Liberalizmin temel ilkelerinin korunmasının, demokrasilerdeki çoğunluğa öncelenmesinin nedeni bunların doğal hak olarak görülmesidir. Hatırlarsak toplum sözleşmecilerin tahayyül ettikleri doğal durum aslında insanların yalnızca insan olmasından kaynaklı sahip olduğu temel haklarını ortaya koymak işlevini görmüşlerdi. O halde liberal ilkeler demokrasiden önce gelmektedir. Bu noktada demokrasi, liberal ilkelerin uygulanmasında aracı konumdadır. Fakat nasıl bir demokrasi?

Liberaller bir siyasi yönetime bir ihtiyaç olduğu noktasında hemfikirdirler. Fakat siyasi yönetimlerin içinde barındırdığı tehlikelerin de farkındadırlar. Çünkü onlara göre, bireylerin bencil tabiatları, siyasi yönetimin verdiği gücün yozlaştırıcı etkisine karşı direnmekte güçlük çekmektedir (Heywood, 2011: 68). Lord Acton’ın (ö. 1902) “İktidar yozlaştırır, mutlak iktidar mutlaka yozlaştırır” sözlerinde ifadesini bulan liberallerin bu çekincesi ancak siyasal erkin bölüştürülmesi ve sınırlandırılması ile bertaraf olunabilir. Bundan dolayı birey karşısında bütün yönetimleri potansiyel tiranlıklar olarak gören

liberaller, yönetim gücünün yozlaştırıcı özelliğinin bilincinde ve keyfi yönetimden de korkarak sınırlı yönetimi savunmuşlardır (Heywood, 2015: 61).

Yönetimi sınırlamak için siyasal erkin bölüştürülmesi ya da kuvvetler ayrılığı ilkesinin Montesquieu'yla sistemleştirildiğini ve Fransız ve Amerikan anayasalarına girdiğinden bahsetmiştik. 18. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nin kurucu önderlerinden olan Alexander Hamilton'un şu ifadeleri tam da kuvvetler ayrılığına işaret etmektedir<sup>73</sup> (<https://124.im/8ab59>, 16.08.2022):

Özgürlüğün korunması için bir dereceye kadar herkes tarafından gerekli kabul edilen hükümetin yetkilerinin ayrı ve farklı bir şekilde uygulanması için her birimin farklı bir irade altında olması gerektiğidir. Her birimin üyeleri, diğerlerinin üyelerinin atanmasında mümkün olduğu kadar az yetkiye sahip olacak şekilde oluşturulmalıdır...Eğer insanlar melek olsalardı, devlete gerek kalmazdı. Melekler insanları yönetiyor olsaydı, ne harici ne de dahili denetimler gerekli olurdu. İnsanların insanları yöneteceği bir devletin kurulmasında en büyük zorluk şurada yatmaktadır: Öncelikle devletin yönetilenleri denetlemesini sağlamalısınız; sonrasında onu, kendisini denetlemeye mecbur kılmalısınız. Halka dayanmak, hiç şüphesiz, hükümet üzerindeki birincil denetimdir; ancak deneyim, insanlığa yardımcı önlemlerin gerekliliğini öğretmiştir.

Toplum sözleşmecisi John Locke'taki doğal hakların korunması gerekliliği Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı fikri ile birleşerek egemenliği halk adına kullanan seçilmiş yöneticilerin ve yetkilerinin birey özgürlükleri lehine mutlaka sınırlandırılması gerektiği fikrine dönüşmüştür (Aktan, 2016: 6). Devlet iktidarını sınırlandırarak birey özgürlüklerini korumak bireysel inisiyatiflere bırakılmadan hukuk aracılığıyla düzenlenmelidir. Yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkiyi düzenleyen, iktidarın sınırlarını tayin eden en üst hukuk ise anayasalardır (Beriş, 2015: 86). İktidarın çeşitli denge ve denetleme mekanizmalarıyla sınırlandırıldığı anayasal devlette ya da anayasal demokraside çoğunluğun iktidarı mutlak bir iktidar anlamına gelmemektedir (Özbudun, 2017: 5). Çoğunluğun hukukla sınırlandırılmaması durumunda ise gerçek bir demokrasiden bahsedebilmek mümkün değildir.

O halde çoğunluğun hukukla sınırlandırılması, topluluğun düzgün çalışması için gerekli olan kurumsallaşmasıdır. Giderek artan bir şekilde, tercih edilen kurumsallaşma mekanizması, yazılı bir anayasa tarafından desteklenen yazılı bir kanunlar bütünüdür (Schmitter ve Karl, 1991: 76). Anayasal demokrasilerin, iktidarların yetkilerini ve sınırlarını belirleyen araç ve kurumları her demokraside birbirinin aynısı değildir. Araç

---

<sup>73</sup> Amerika'da anayasa ile birlikte şekillenmeye başlayan rejim demokrasiden ziyade Roma'nın karma *res publica*'sıydı. Yurttaşlık haklarına sahip az sayıda kişi halk kabul ediliyordu. Bu da bir aristokrasi tarafından yönetiliyordu. Seçme hakkını düzenleme işi eyaletlere bırakılmıştı; halkın alt sınıfı siyasetten uzaklaştırılıyordu. Temsil sistemi bütünüyle mülk sahibi sınıfın elindeydi (Uslu, 2021b: 438).

ve kurumlar arasındaki farklılıklar Arend Lijphart'ı iki demokrasi tipi arasında ayrıma sevk etmiştir. Bunlar Çoğunlukçu (Westminister) ve Oydaşmacı demokrasilerdir (Özbudun, 2017: 8).

Çoğunlukçu demokrasiler, halkın bir uzlaşmazlık içinde, çelişen ve çatışan tercihlere sahip olduğu bir durumda hükümetin, çoğunluğun çıkarları doğrultusunda tercih yaptığı ya da karar verdiği demokrasilerdir (Lijphart, 1995: 13). Genellikle homojen toplumlarda görülen ve siyasi parti politikalarının sosyo-ekonomik düzeyde farklılaştığı çoğunlukçu demokrasilerin ayırt edici 9 unsuru vardır. Bunlar (Lijphart, 1995: 13-17):

1. Yürütme Gücünün Toplanması, Tek Parti ve Dar Çoğunluk: 2. İktidarların Birleşmesi ve Kabine Üstünlüğü 3. Asimetrik İki Meclislilik, 4. İki Partili Sistem, 5. Tek Boyutlu Parti Sistemi, 6. Çoğunlukçu Seçim Sistemi, 7. Tekçi ve Merkezîyetçi Yönetim, 8. Yazılı Olmayan Anayasa ve Meclis Egemenliği, 9. Münhasıran Temsili Demokrasi. Oydaşmacı Demokrasilerin ise ayırt edici 8 unsuru vardır. Bunlar: 1. Yürütme Gücünün Paylaşılması: Büyük Koalisyonlar, 2. Resmi ve gayri resmi kuvvetler Ayrılığı, 3. Dengeli İki Meclislilik ve Azınlık Temsili, 4. Çok Partili Sistem, 5. Çok Boyutlu Parti Sistemi, 6. Nisbi Temsil, 7. Yerel ve Yerel Olmayan Federalizm ve Yerinde Yönetim, 8. Yazılı Anayasa ve Azınlık Vetosu.

Oydaşmacı demokrasiler ise, demokrasi idealini gerçekleştirmek adına çoğunluk yönetimini sınırlamaya çalışır. Bunu yaparken, çoğunluk ve azınlığın iktidarı ortak kullanmalarına olanak verir; iktidarı, yürütme-yasama arasında, iki meclis arasında ya da birkaç azınlık partisi arasında dağıtır; iktidarın hakkaniyete göre dağıtılması için nisbi temsil sistemini kullanır, yerel veya yerel olmayan örgütlenmiş gruplara yetki devreder, iktidarı “azınlık vetosu” ile resmi olarak sınırlar. Oydaşmacı demokrasiler bölünmüş çoğulcu toplumlarda çoğunluk yönetiminin gruplar arasında çatışmaya yol açma potansiyelini ortadan kaldırmayı amaçlar. Homojen olmayan, din, ideoloji, dil, kültür, etnik köken, ırk bakımından kesin olarak bölünmüş toplumlarda seçmenlerin parti değiştirmeleri nadir rastlandığından ve her grubun kendi partisine, menfaat grubuna ve iletişim araçlarına sahip olmasından temsiliyetin bütün grupları kapsayacak şekilde gerçekleşmesine özen gösterirler. Dolayısıyla bu toplumların ihtiyacı olan şey, oydaşmayı vurgulayan, dışlayıcı değil kapsayıcı olan, dar bir çoğunluk yerine yönetici çoğunluğun kapsamını genişletmeye çalışan bir demokrasi rejimidir (Lijphart, 1995).

Hem çoğunlukçu hem oydaşmacı demokrasi aslında liberal demokratik ideallerin gerçekleştirilebilmesi gayretindedirler. Bu liberal demokratik ideallere yaklaşılması,

Robert Dahl'ın belirttiği en az şu yedi kurumsal garantinin bir arada olmasına bağlıdır (Schmitter ve Karl, 1991: 81):

- Politikayla ilgili hükümet kararları üzerindeki kontrol yetkisi anayasal olarak seçilmiş yetkililere aittir.
- Seçilmiş görevliler, zorlamanın nispeten nadir olduğu sık ve adil bir şekilde yürütülen seçimlerde seçilir.
- Bütün yetişkinler seçimlerde oy kullanma hakkına sahiptir
- Tüm yetişkinler kamu görevlerine aday olma ve seçilme hakkına sahiptir.
- Vatandaşlar kendilerini tehdit eden ağır bir ceza tehlikesi olmaksızın siyasi meselelerle ilgili kendilerini ifade etmelidir.
- Vatandaşlar yasalar tarafından korunan alternatif haber alma kaynaklarına sahip olmalıdır.
- Vatandaşlar ayrıca, bağımsız siyasi partiler ve çıkar grupları da dahil olmak üzere nispeten bağımsız dernekler veya örgütler kurma hakkına sahip olmalıdırlar.

### 3.2.4. Sivil Toplum ve Demokrasi

Bugünkü anlamda kullanılan sivil toplum kavramının esas tanımı Friedrich Hegel'e (ö. 1831) dayanmaktadır. Hegel'de sivil toplum, ailenin diyalektik bir gelişmeyle devlete varmasında aracı bir basamak oluşturmaktadır<sup>74</sup> (Çaha, 1994: 82). Hegel, aile, sivil toplum, devlet arasında diyalektik ilişkiyi ele alarak her alanın farklı etik değerlere sahip olduğunu belirtmektedir. Hegel'in sivil toplumunun etiğinin anahtar kavramı *ihtiyaçtır*. İhtiyaç unsuru beraberinde ihtirası doğurmakta ve bu da sivil toplumda çatışma, güvenlik ve çekişmeye yol açmaktadır. Farklılıklar, özel çıkar ve çatışma gibi sivil toplum unsurları, evrensel ölçekli hak ve yükümlülüklerin taşıyıcısı olan devlet tarafından bir senteze dönüştürülmektedir. Böylece sivil toplum bünyesindeki çatışma unsurlarını çözmek için devlete; devlet de temsil ettiği ahlakî amaçları gerçekleştirme araçları için sivil topluma ihtiyaç duymaktadır (Türköne, 2005: 353).

Günümüzde aile ile devlet arasında kalan alanı işgal eden pazar ekonomisi, sosyal sınıflar, ekonomik şirketler, bireyler ve devlete bağlı olmayan her tür kurum ve kuruluş sivil toplum unsurlarını oluşturmaktadır (Çaha, 1994: 82). Avrupa'da demokrasi esas itibarıyla bu ara alanda var olan sosyal sınıfların ilişkileri üzerinde gelişmiştir (Çaha, 2017: 8). Dolayısıyla sivil toplumu, liberal demokratik unsurlar içinde değerlendirmek gerekir.

---

<sup>74</sup> Hegel sosyal varoluşun üç anını *aile, sivil toplum ve devlet* olarak tanımlar. Ailede diğer akrabaların iyiliği için kişilerin şahsi çıkarlarının kenara itilmesini teşvik eden *tikel diğerkamlık* vardır. Sivil toplum, şahsi çıkarların diğerlerinin çıkarlarının önünde konduğu *evrensel egoizm* alanıdır. Buna karşın karşılıklı anlayışla var olan ahlaki bir topluluk olan devlet *evrensel diğerkamlık* ile tanımlanır (Heywood, 2011: 72).

Ömer Çaha, sivil toplumu ideolojik topluma karşıt bir toplum modeli olarak tanımlamaktan yanadır. İdeolojik toplum, son birkaç yüzyıl içinde ortaya çıkan, devletin öncülüğü altında aynı ideoloji etrafında güdülen, toplumsal farklılığa ve renkliliğe müsaade etmeyen, devletin yüce varlığıyla bütünleşmiş olan organik bir toplumdur (Çaha, 2005: 14). Bu ideolojik toplumlar aynı zamanda totaliter rejimlerdir. Totaliter rejimler bir ideolojik motivasyonla hareket etmektedir ve ekonomi, eğitim, kültür, din, aile yaşamı gibi insan varlığının bütün var oluş alanlarına nüfuz eden, her şeyi kuşatan devleti ifade etmektedir. Totaliter rejimlerde, demokrasinin temel ilkeleri olan muhalefetin varlığı, serbest seçimler, siyasi partiler ve baskı grupları ile özgür basın yok edilir. Kısaca totalitarizm bireyselliğin, farklılığın ve çatışmanın alanı olan sivil toplumun tamamen ilga edildiği, siyasetin öldürüldüğü rejimlerdir (Heywood, 2011: 106).

Bu durumda sivil toplum, bireylerin herhangi bir zorlamaya maruz kalmaksızın, kendi aralarında anlaşarak oluşturdukları ortak yaşam alanını ifade etmektedir. Sivil toplumun temel özellikleri şunlardır (Çaha, 2005: 15-16):

Devlet ve toplum arasındaki ilişkiler hukuksal normlara göre düzenlenir. Devlet, hukukun gölgesinde “sivil yönetim” tarafından yönetilir. İnsan tabiatından neşet eden tabii hukuk bütün yasal düzenlemelerin temelini oluşturur. Toplum amaçları farklı gruplardan oluşan farklılaşmış bir yapıdadır. Toplumsal grupların her tür amaç için örgütlenmesi serbest olup örgütlenme nedeni gruba mensup olan bireylerin çıkarını savunmaktır. Toplumsal gruplar devletten bağımsız otonom yapıdadırlar.

Anlaşılabacağı üzere sivil toplumun temel yapıtaşlarından biri olduğu demokrasilerde ikna ve uzlaşma, totaliter rejimlerde ise baskı ile yıldırma yöntemleri uygulanmaktadır. Bu durumda gönüllülük, rıza ve konsensüs üzerine kurulu olan sivil toplumların varlığının demokratik yönetimlerin meşruiyet kaynağı olduğu söylenebilir. Çünkü demokratik toplumlar meşruluklarını kuvvet ve baskıdan değil, sözleşmeye dayalı olmaktan almaktadırlar (Gannuşu, 2017b: 68).

Bu yaklaşımlar sivil toplum ile devlet arasında ortaya çıkan zorunlu bir çelişki fikrine dayanmaktadır. Buna göre sivil toplum ve devletten biri güçlendiğinde diğersinin etki alanı zayıflayacaktır. Totalitarizm karşıtı ve demokrasi yanlısı olan herkes tercihini sivil toplumun genişlemesinden yana yapmalıdır ve siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda sivil toplumun güçlendirilmesini desteklemelidir. Bunun için siyasal düzeyde sivil topluma, devletin vatandaşlarının siyaset yapma, siyasete katılma, parti kurma hakkına kısıtlama getirmemesi, yani siyasal etkinliklerin devletten arındırılmasıyla;

kültürel düzeyde sivil topluma, resmî ideoloji ve resmî dinin olmaması, devletin din, dil, ırk ayrımı yapmaması, belirli kültürel kodları dayatmamasıyla; ekonomik düzeyde sivil topluma ise bireylerin devletten izin almadan ekonomik faaliyette bulunabilmesi yani piyasa mekanizmasına ve mülkiyet hakkına devletin karışmaması ile ulaşılabilir (Türköne, 2005: 357).

Diğer yandan sivil toplum, halkın sadece seçimden seçime kamu politikalarını şekillendirmesini ve belirlemesinin önüne geçer ve seçimler arasındaki dönemde de grupların çalışmaları ile kamu politikasına etki etmesini ve şekillendirmesini sağlar (Schmitter ve Karl, 1991: 77). Bu modern demokrasinin olabildiğince en geniş özgürlük ve eşitlik imkanı sağlamak açısından çıkarların ve değerlerin ifade edilmesi için çeşitli rekabetçi süreçler ve kanallar sunmasının bir gereğidir (Schmitter ve Karl, 1991: 78). Nitekim demokrasinin sadece adaylar arasında rekabet, seçim ve yeniden seçilme mücadelesinden daha fazla bir anlam ifade etmesi ancak bu bağımsız grupların varlığı ile mümkün olabilmektedir. O halde sivil toplum bir yandan bağımsız gruplar arasındaki işbirliği, müzakere ve rekabeti artırırken diğer yandan vatandaşlığın kalitesini de artırmaktadır (Schmitter ve Karl, 1991: 79).

Böylece totaliter, ideolojik bir topluma karşı, katılıma açık, farklılaşmış, demokratik toplumu ifade etmek üzere kullanılan sivil toplum giderek demokratik toplumla eş anlamlı kullanılmaya başlamıştır. Bu durumda demokratik bir toplumda var olabilen sivil toplum, varlığını devam ettirmek adına demokratikleşmenin gelişmesine de katkı sağlamak zorundadır (Çaha, 2017: 58-63).

### **3.2.5. Özgürlük, Eşitlik ve Demokrasi**

Batı'da ortaya çıktığı haliyle modernitenin türdeş bir yapı arz etmediğini belirtmemiz gerekmektedir. Şüphesiz Aydınlanma ile gerçekleşen felsefi kopuşun, Fransız Devrimi ile gerçekleşen siyasal kopuşun (Özipek, 2017: 27), Sanayi Devrimi ile gerçekleşen toplumsal kopuşun Batı'da bir aksülameli doğurduğu göz ardı edilemez. Özellikle Aydınlanma ve akabinde gerçekleşen Fransız Devrimi'nden sonra uzunca bir süre modernlik düşüncesinin devrimci bir öz taşıdığı düşünülmekteydi. Üstelik Modernlikten ayrı düşünülemeyen bu devrimci öz, evrensel ilkeler ve akıl adına kralın ve Katolik Kilisesi'nin iktidarına karşı gelmiş, ve uzunca bir süre demokrasi fikrinden bağımsız kalmıştır. Böylece bu modernlik anlayışı, bir yandan eşitsizliklere ve



ayrıcalıklara karşı direnirken diğer yandan yeni bir mutlak iktidar ve toplumsal bir hiyerarşi üretmiştir (Touraine, 2007: 34). Nitekim, 1789'dan sonra Avrupa'da devrim ve insan hakları kavramlarının yoğun bir biçimde ele alındığı tartışmalarla birlikte bir yandan *muhafazakar* bir tepki gelişmiş diğer yandan evrenselci hak tanımının karşılayamadığı somut hak talepleri dile getirilmeye başlanmıştır (Uslu, 2021b: 20).

Modernitenin en önde gelen aksülamellerinden biri olan muhafazakarlık, Robert Nisbet gibi muhafazakarlar tarafından 19. Yüzyıl düşüncesinin en ayrıcalıklı ve entelektüel, en verimli ürünü olarak düşünülen bireycilikten daha önemli görülmüştür (Nisbet, 2020: 73). Muhafazakarlık, liberalizm gibi ilkelerini en iyi hayata geçirecek bir sistem arayışında olmayan; Aydınlanma ilkeleri doğrultusunda toplumu yeniden inşa etmeye yönelik (Fransız Devrimi ile somutlaşmış) devrimci radikallere karşı çıkan 19. Yüzyılın bilinçli bir muhalefet hareketidir (Güler, 2008: 130). Muhafazakarlık, liberalizmdeki özgürlük ve sosyalizmdeki eşitlik gibi tarihi amaçlara sahip olan ideolojilerden de ayrılmaktadır. Dolayısıyla muhafazakarlık sistem arayışında olmadığı gibi bir *telosa* da sahip değildir (Özipek, 2017: 148).

Fakat modernliğin, özgürlük ilkesinden hareketle eski hiyerarşileri yıkmasına rağmen, yerine yeni iktidar biçimleri koyması ve yeni bir toplumsal hiyerarşi doğurmasına karşı en güçlü meydan okuma eşitlik telosuna sahip sosyalizmden gelmiştir. Bu meydan okuma karşısında, liberalizm demokrasi ile bütünleşmiş, soyut evrensel ilkeler somut bir zemine oturmuştur. Bu durum özgürlük, eşitlik ve demokrasi kavramlarını birlikte tartışmayı gerektirmiştir.

Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk* (Rousseau, 2018: 124) isimli eserinde yönetim biçimlerini (krallık, aristokrasi, demokrasi) ele alırken, bunların, kuruldukları esnada bireyler arasındaki farklılıklardan/eşitsizlik derecelerinden temayüz ettiğini belirtir. Bu anlamda servetleri ve yetenekleri daha az orantısız olup doğa durumundan en az uzaklaşmış bulunanların, müştereken en üstün yönetimi muhafaza ederek, bir demokrasi teşkil ettiklerini belirtmiş; demokrasiyi doğal halinden en az sapmış bir yönetim şekli olarak ele almıştır. Fakat doğa durumuna en yakın da olsa demokrasiler de içinde eşitsizlikler barındırmakta dolayısıyla yozlaşma potansiyeli taşımaktadır. Zira Rousseau'ya göre, bir yönetimin yozlaşmaması için onun cebren, mecburiyetten kurulmamış olması gerekir; zaten böyle bir mecburiyetin

olmadığı yerde de ne yasalara ne de amirlere gerek vardır. Bu durumda insanları bir yönetime mecbur kılan saikler Hobbes, Locke, Rousseau'da başka başka olsa da, bugün gelinen noktada Liberallerin devleti zorunlu/meçbur bir kötülük olarak gördüğü, dolayısıyla devletsiz/yönetimsiz bir toplum tahayyül etmediği kesinleşmiş durumdadır.

Zorunlu bir kötülük olarak devletin, gücün yozlaştırıcı etkisine maruz kalmaması demokratik ilkelere bağlı kalması ile mümkündür. Fakat ne var ki demokrasiler de içlerinde yozlaşma potansiyelleri taşımaktadırlar. Demokrasilerin yozlaşmaları, Locke'a göre doğa durumunda bulunan eşitlik halinin bozulmasıyla ya da Rousseau'ya göre doğal durumdaki mevcut eşitsizlikleri daha kesifleştirilebilmeleriyle mümkün olabilmektedir. O halde demokratik bir yönetimden beklenen toplumu tahakküm altına almadan, rızaya, konsensüse dayalı, mümkün olan en fazla eşitlik ve özgürlük ideali doğrultusunda ve bunları anayasal güvence altına alarak hareket etmesidir. Peki demokrasilerde özgürlük ve eşitlik idealleri ile ne kastedilmektedir?

Şüphesiz kapitalist Avrupa'nın Aydınlanmacı ve liberal ideologları tarafından tarih ve toplum üstü bir konuma yerleştirilen özgürlük, eşitlik ilkeleri ve mülkiyet hakkının savunusu gibi bir dizi soyut ilke ve hakkın gerçekliğinin sınıandığı bir an yaşanmıştır ki, bu; soyut evrenselci ilkelerin, somut talepler karşısında sınıandığı 1789 Fransız Devrimi ile başlayıp 1848 devrimlerine uzanan süreçtir (Uslu, 2021b: 15).

1789 devrimi, feodal sınıfların imtiyazlarının sorgulanmaya başlandığı Reform dönemiyle başlayan eşitlik ve özgürlük taleplerinin artık tüm toplumu kapsayacak şekilde genişlemesinin somut bir formudur. 1789 devrimi ile yönetime ve karar almaya dair meseleler, artık hükümdarların, profesyonel siyasetçilerin, aristokratların ve burjuvaların değil; sömürülen ezilen kitlelerin de meseleleri haline gelmiştir. İşçiler, kadınlar ya da köleler, toplumsal eşitsizlikleri ve yerleşik siyasal kurumları doğallaştıran yaklaşımlarını soyut eşitlikçi-özgürlükçü perspektiften eleştirmekle kalmamış, somut eşitlik taleplerini dile getirmeye başlamışlardır. Siyasal eşitliğin, toplumsal-iktisadi eşitsizlikleri örten örtüsü 1789 Fransız Devrimi ile ifşa olmuştur denebilir<sup>75</sup>. Sık sık Rousseau'nun devrim

---

<sup>75</sup> Fransa'da 1789 Devrimi ile genel oy hakkı ilan edilse de burjuvazinin tahta geçirdiği Louis Philippe zamanında 30 milyonluk nüfusun sadece 200 bini oy kullanabilmekteydi. Yine Birleşik Amerika'da 1860'a kadar oy hakkı yalnızca belli miktarda mülke sahip olan beyaz erkeklerle sınırlı kaldı. 19. Yüzyıldaki demokrasiye karşı bu çekimserlik hem mülkiyet hakkının zarar görmesi endişesinden hem de çoğunluk diktası korkusundan kaynaklanmaktaydı (Bektay, 2009: 67-68).

ve genel irade düşüncelerine<sup>76</sup> atıflar yapılan bu dönemde, Rousseau, halk egemenliği teorisinin başlıca referansı haline gelmiştir (Uslu, 2021b: 24).

1848 devrimlerine geldiğinde, devrime ideolojik dayanağını sağlayan sosyalizm artık gücünü liberalizm karşısında göstermiştir. Bu zamana kadar liberalizm ve demokrasi arasındaki çekişme, sosyalizmin yükselişi ile uzlaşma zeminine oturmuştur. Bu uzlaşma, sosyalizm temelinde, liberalizmin soyut evrenselciliğinin yarattığı gerçek eşitsizliklere ve sömürü ilişkilerine karşı artan tepkiler neticesinde gerçekleşmiştir. Öncesinde Rousseau'nun fikirlerinden esinlenen demokrasi ve eşitlik arasındaki ilişkinin doğurduğu despotizmin liberal ilkeleri tehdit ettiği düşünülmekteydi. Demokrasi karşısında özgürlüğün tehdit altında olduğunu düşünen Tocqueville bu durumu şöyle ifade etmektedir (aktaran Holden, 2007: 42): “Demokratik uluslar her ne kadar özgürlüğü hor görmeseler de, idollerini maalesef özgürlük değil, eşitlikti. Onlara göre özgürlük onların tali, eşitlik ise asli hedefleriydi”.

1848 devrimleri sonrası liberalizmin demokrasi ile uzlaşması ancak *eşitlik* ilkesinin sınırlarını belirlemekle mümkün oldu ki bu tam olarak sosyalizmin eşitlik anlayışının bir antitezi niteliğindedir (Sartori, 1996: 403). Bu durumda eşitlik ilkesinin hem liberalizm içinde hem sosyalizm içinde önemli bir konumda olduğu anlaşılır. Her ikisi de modern Batı'nın ideolojileri olarak elbette klasik dönem ve ortaçağ düşünürlerinin hiyerarşiyi doğal ve zorunlu kabul eden yaklaşımlarına karşı olmak noktasında ortak bir zemini paylaşmaktadırlar. Bunun için ister liberalizmin soyut evrenselciliği içinde olsun, ister sosyalizmin somut toplumsal talepleri içinde olsun *eşitlik* fikri bu ideolojiler için temel hareket noktasını teşkil etmiştir (Heywood, 2011: 349). Bunu anlamak için ilk eşitlik

---

<sup>76</sup> Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında* Nutuk'ta (2018: 126), yönetim biçimlerindeki eşitsizliklerin ilerlemesine dair üç aşamadan bahseder. İlk aşamada, yasa ve mülkiyet hukuku kurulur, ikinci aşamada mülki ve idari amirlikler kurulur, üçüncü ve son aşamada yasal/meşru iktidar, keyfi iktidara dönüşür. Zengin ile yoksul hâline birinci devirde müsamaha edilir, güçlü ile zayıf hâline ikincisinde, efendi ile köle hâline de üçüncüsünde; bu üçüncü devir de eşitsizliğin son raddesi ve sonunda bütün diğerlerinin varacağı sınırdır; tâ ki yeni büyük dönüşümler/ devrimler [révolutions] yönetimi tamamen dağıtıncaya ya da onu meşru bir kuruma yaklaştıncaya kadar. Yine Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde (Rousseau, 2019: 4), “Bir halk itaat etmeye mecbur kaldığı ve itaat ettiği sürece iyi eder; boyunduruğunu silkip atabileceği noktaya gelir gelmez o boyunduruktan kurtulduğundaysa çok daha iyi eder, çünkü halkın hürriyetini elinden alan her haklı sebep o hürriyetin geri alınmasını aynı derecede haklı çıkarır” demektedir.

fikrinin, feodalizmin egemen sınıflarının imtiyazlarına<sup>77</sup> *herkes eşit doğar* mottosu ile karşı çıktıklarını hatırlamamız yeterli olacaktır (Uslu, 2021a: 212).

Bu durum, Ronald Dworkin'in (ö. 2013) iddia ettiği gibi modern siyasi kuramların farklı temel değerlere yaslanmadığı tezi üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Çünkü herkesin eşit derecede önemli olduğu düşüncesi hem modern hem çağdaş kuramlarda merkezi bir konuma sahiptir. Bu, her kuramın kendi içinde gelir, servet, fırsatlar ya da özgürlükler gibi belli bir alanda öne çıkması gerekmeksizin düşünülmelidir (Kymlicka, 2016: 5). O halde siyaset kuramlarındaki eşitlik üzerine temel tartışma eşitlik ilkesinin en iyi hangi biçimde yorumlandığında (nerede, nasıl ve kime uygulandığında) adil sonuçlar doğuracağı üzerine olmalıdır (Kymlicka, 2016: 6).

Sartori (1996: 365), eşitsizliğin gerçekleşmesi için yapılacak tek şeyin işleri kendi haline bırakmak olduğundan bahseder. Ama eşitliği elde etmeyi istemek, hiç durmadan çalışmayı gerektirecektir. Çünkü ona göre eşitsizlik *doğaldır* lakin, eşitlik doğal değildir; o akıntıya karşı yüzmektir. Gerçekten de belli bir mücadele döneminden sonra liberal bir ideal olarak ortaya çıkan eşitlik ilkesinin adil biçimde uygulanması, gerçek ve geniş anlamda bir eşitlik ilkesine dönüşmesi için bile tekrar bir mücadele gerekecektir.

Liberalizmin eşitlik ilkesi, yasaların herkese ve tarafsız olarak uygulanmasını; yasaların mümkün olduğunca her bireyin kendi istediği yaşamı sürdürebilmesi için eşit haklar (özel mülkiyet ve inanç özgürlüğü) tanınmasını içeren hukuki eşitliği muhteva etmektedir (Berktaş, 2009: 66). Fakat bu eşitlik hakkına sahip vatandaşlar 19. Yüzyıla kadar mülk sahibi yetişkin beyaz erkeklerle sınırlı idi. Hakların genel oy hakkına dönüşmesi ve genel seçimlerin liberaller tarafından kabul edilmesi ancak 19. Yüzyılda güçlü bir işçi sınıfının örgütlü mücadelesi ile yükselen sosyalizmin gücü karşısında mümkün olabildiği (Berktaş, 2009: 69). Böylece liberalizmde eşitlik ilkesi imtiyazlı sıfatların kaldırıldığı bütün vatandaşların yasalar önünde eşitliğini ve siyasi süreçlere katılım eşitliğini kabul etmiştir.

---

<sup>77</sup> Feodal dönemde ve sonraki uzunca bir dönem, Avrupa'da seçkinler kendilerini halktan ya da ayak takımından ayırmaya çalışmıştır. İktidarlarını ve ayrıcalıklarını da kitlelerle aralarında belirledikleri uzaklıkla haklı çıkarmaya çalışmışlardır. Siyasi sınırlar bir halkı ya da cemaati değil, lordun topraklarının ölçeğini belirlemektedir. Serflerin ve lordların aynı topluma ait olduğu düşüncesi, lordların köylülerden sadece fiziki olarak ayrı olmadıkları farklı bir dil konuştukları çağda anlaşılabilir bir durumdu. Kültür, dil, uygarlık açısından ayrıldıkları halktan üstün bir insan ırkı olarak görülüyordu. Yönetme haklarını da bu şekilde ellerinde tutuyorlardı (Kymlicka, 2016: 373).

Böylece liberalizmle ortak bir zeminde buluşan demokrasilerde siyasal bakımdan ortaya çıkan bu eşitlik, kararların halk tarafından alınmasını, siyasal topluluğu oluşturan tüm bireylerin kararların alınması sürecine dahil olmasını içermektedir (Holden, 2007: 19). Diğer yandan siyasal bakımdan eşitlik anlayışı ile iktidarın belli bir kesimin elinde belirsiz bir süreliğine ve haksız biçimde tutulması önlenmektedir (Beriş, 2015: 60). Bu da demokratik yönetimlerin kurumsallaşmasında bağımsız birliklerin, adil seçimlerin, yönetime aday olma ve muhalefet etme hakkının varlığını önemli kılmaktadır. Demek ki halkın karar alması, ancak halkın istediği kararları almada özgür olduğu bir ortamda anlamlıdır. Bunun için liberal demokrasilerde konuşma, örgütlenme ve toplanma özgürlüğü ve benzeri özgürlüklerin var olması zorunlu bir gerekliliktir (Holden, 2007: 23).

Henüz demokrasi ve liberalizm arasında bir uzlaşma sağlanmadan ve özgürlük tüm toplumsal kesime yayılmadan önce, özgürlük, kapitalist bireyin teşebbüs ve özel mülkiyet hakkı özgürlüğüydü ve hem feodal ayak bağlarından hem de devletin baskısından özgürleşmeyi içermektedir. Bu özgür ve eşit kapitalistlerin ilişkiler ağının arkasında toplumsal cinsiyet ve sömürgeler üzerinden ırk temelli bir eşitsizlik ve bütün bunların uzantısı olarak bir özgürlük yitimi vardı (Uslu, 2021a: 213). Başlangıçta oldukça evrensellik iddiasındaki bu soyut ilkelerin ardına gizlenmiş olan somut eşitsizliklerin sosyalistler tarafından dillendirilmesi sadece liberalizmin anladığı türden bir siyasal anlamda eşitsizliğe işaret etmemektedir. Aksine siyasal anlamda eşitsizliğin kaynağı olan ve özel mülkiyet hakkından doğan toplumsal ve iktisadi eşitsizliklere ve bu eşitsizliklerin sürekli üretildiği bir araç olarak burjuva devletine işaret etmekteydi<sup>78</sup>. Dolayısıyla sosyalistlerin eşitlik anlayışı toplumsal ve iktisadi ilişkileri kapsayacak biçimde ve en nihayetinde devletin ortadan kalktığı ve böylece siyasal eşitliğe ihtiyaç duyulmadığı bir düşünceye dayanmaktaydı. Bu durumda gerçek bir özgürlükten bahsedilebilirdi. Zira kapitalist üretim ilişkileri içinde sadece özel mülk sahibi beyaz erkeklere ait olan özgürlük, emeğini satmak zorunda olan mülksüz kimseler için kölelikten başka bir şey ifade etmemektedir.

---

<sup>78</sup> “Modern devletin yönetimi, burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir” (Marx ve Engels, 2010: 25).

Karl Marx ve Friedrich Engels'in 1848'de yayınladığı Komünist Manifesto'da özel mülkiyetin ve emeğin satılmasının yarattığı eşitsizliği ve özgürlük yitimini şöyle ifade etmektedirler (2010: 27-39):

Burjuvazi, nüfusun, üretim araçlarının ve mülkiyetin dağılık durumuna giderek son veriyor. Nüfusu bir araya toplamış, üretim araçlarını merkezileştirmiş ve mülkiyeti birkaç elde yoğunlaştırmıştır...Ücretli emek...emekçinin sadece sermayeyi artırmak için yaşadığı ve yaşamasına ancak egemen sınıfın çıkarının gerektirdiği ölçüde izin verilen bu mülk edinmenin sefil karakteridir...Özel mülkiyet sizin (burjuvazinin) mevcut toplumunuzda nüfusun onda-dokuzu için zaten ortadan kalkmıştır; birkaç kişi için varoluşu, tamamıyla, bu onda dokuzun ellerinde var olmayışından ötürüdür.

Bu durumda özgürlüklerin azınlığın yararına işlediği, eşitliğin ise çoğunluğun bir gücü olarak etkiye bulunduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Ancak liberalizmin demokrasi ile uzlaşmasından sonra ürettiği özgürlük araçları kullanılarak ne azınlık ne de çoğunluk birbirini ezmede başarılı olabilirken, eşitlik adına ve araçları ile hem çoğunluk hem de azınlık kendini zincire vurmuş olabilir. Demek ki özgürlük ilkesi gerçek yaşamda işleyişinde tam tersine dönüşmezken, eşitlik ilkesinde böyle bir değişim gerçekleşebilir (Sartori, 1996: 391-392). Çünkü eşitlikçiler, eşitsizliği, büyük ölçüde sosyal düzeyde görmesi nedeniyle devleti, eşitlik dağıtan bir aktör olarak davranmasını zorunlu görmektedir. Bu durum özgürlük ve liberal demokrasinin yok olduğu bir noktaya ulaşır ki hem eşitlik hem özgürlük halkın elinden alınmış olur (Sartori, 1996: 389-390).

Eşitlik ilkesinin farklı sonuçlar doğurmasına dair görüşe Tocqueville'in düşüncelerinde de rastlanmaktadır. Ona göre eşitlikçilik demokratik toplumlarda iki farklı sonuç doğurabilir; ilki herkesin sonuna kadar özgür olduğu bir toplum; ikincisi ise herkesin özgürlüğünden mahrum olduğu bir toplum. Bu eşitlik çelişkisinin aşılabilmesi için eşitliğin olduğu yerde ona siyasal özgürlük de eşlik etmelidir. Yoksa demokrasinin varlığından söz edebilmek mümkün değildir (Sunar, 2019: 74-75).

Özgürlük ve eşitlik arasındaki gerilim genellikle bireysellik ile kolektiflik ya da toplumsallık arasındaki gerilimle özdeşleştirilir. Hatta özgürlüğe dair çağdaş vurgu kimilerince anti-toplumsallık olarak kabul edilir. Bu çağdaş vurgu ise genellikle insanın insanla birleşme özgürlüğü değil, insanın insandan ayrılması özgürlüğü olarak anlaşılmaktadır. Fakat esasında liberal demokrasilerin özgürlük ilkesinden beklentisi, siyasete ve devlete olan güvensizliğe karşı toplumsal hayata ya da sivil toplumun oluşmasına ve buraya katılma özgürlüğünü kullanarak siyaseti etkilemeye ve sınırlamaya çalışması olmalıdır. O halde bu özgürlük sadece bireyin değil, bir tür toplumun

özgürlüğüdür. Arendt'ın dediği gibi “özgürlük toplumsal olanın alanına yerleştirilmiştir, güç ve şiddetse hükümetin tekelindedir”. Bunun için özel hayattaki özgürlüğün atomculuğa, ilgisizliğe ya da kayıtsızlığa davet çıkarmasını beklememeli, bireylerin daha geniş toplumsal bağlamlara ve hükümete ulaşmasını sağlayan grupların oluşumunu ve kamusal tartışmaları özendirilmesi gerekmektedir (Kymlicka, 2016: 413-415).

Heywood siyasi ve hukuki eşitlik ilkesi haricinde iki önemli eşitlik ilkesinden de bahsetmektedir. Bunlar *fırsat eşitliği* ve *sonuç eşitliği*. Fırsat eşitliği şahsi gelişme ve tamamlanmanın, insanı kendini gerçekleştirmesinin önündeki engellerin kaldırılmasıdır ve herkesin eşit ölçüde sahip olduğu en yüksek seviyeye çıkarma umudunu sunmaktadır. Diğer yandan liyakat toplumunun oluşmasına imkan sağlamaktadır. Çünkü eşit bir başlangıç sonucunda insanların gayretleri ve zekaları ile kat edecekleri mesafe sonucunda insanlar arasında oluşan eşitsizlik artık hak edilmiş/adil bir eşitsizliktir. Üstelik bu durum kişilerin kabiliyetlerini gerçekleştirme konusunda bireysel teşviki de artıracaktır (Heywood, 2011: 356.).

Sonuç eşitliği ise, sosyal ve ekonomik eşitlik adına bir adım atan fırsat eşitliğini yetersiz bulur ve aslolanın sonuçların eşitlenmesi olduğunu belirtir. Sonuçların eşitlenmesi ise büyük müdahaleler ve her türlü adil yarış kavramının çiğnenmesiyle gerçekleşen doğal olmayan bir netice verebilir. Bu durumda ortaya çıkan eşitlik, bireysel özgürlük pahasına gerçekleşir ki bu liberaller ile sosyalistler arasındaki temel ideolojik ayrışmaya işaret eder. Liberaller için bireysel özgürlük pahasına gerçekleşmiş bir eşitlik muhakkak içinde durgunluk, adaletsizlik ve tiranlık potansiyelleri taşımaktadır (Heywood, 2011: 358-361).

O halde eşitlik ile özgürlük arasındaki ilişkiye bakıldığında eşitlik, özgürlüğün en iyi tamamlayıcısı olabilirken en büyük düşmanı da olabilir (Sartori, 1996: 369). Özgürlüğü tamamlayan eşitlik, eşit başlangıç noktalarında aranır, eşitlik arayışı ve özgürlüğün gerekleri, her ne kadar çok rahat olmasa da birbirlerini dengeler ve gereğinde yeniden bir dengeye kavuşurlar. Böylece bu noktaya kadar liberal demokrasi içinde kalınır (Sartori, 1996: 389). Bir kere daha anlaşıldığı üzere liberal demokrasilerde özgürlük amaç, demokrasi ise araçtır. Yani liberal demokrasinin formülü özgürlük yoluyla eşitliktir; eşitlik yoluyla özgürlük değildir. Nitekim Sartori'ye göre; özgürlükten

eşitliğe gitmekte serbestiz ama eşitlikten özgürlüğe gitmede serbest değiliz (Sartori, 1996: 420 ).

Özgürlük, modern anlamda bireyciliğin zaferi olarak görülmekle birlikte devlet kurumlarının bu amaç doğrultusunda hareket etmesiyle demokratik olabileceği belirtilmiştir (Russ, 2014: 309). Bu durumda özgürlüğün gerçekleşebilmesi ancak devlet müdahalesinden bağımsız olmakla mümkündür. Bu yaklaşım devleti zorunlu bir kötülük olarak görürken; diğer yandan sosyal darwinizm ile iç içe geçmiş vaziyettedir. Böylece devletin müdahalesi olmaksızın doğal seleksiyon yoluyla toplum için en iyi olanın hayatta kalacağına dair bir inanç taşımaktadır (Berkday, 2009: 75).

Fakat 20. Yüzyılla birlikte, sosyalizmin meydan okuması ve çocuk emeğinin yasaklanması, kitleler için eğitim, tutukluların ve akıl hastalarının insanca koşullara kavuşturulması, köleliğin kaldırılması gibi taleplerin artan baskısı altında devletin müdahalesinin gerekli olduğu *sosyal liberalizm* anlayışı gelişmiştir (Berkday, 2009: 76). Isaiah Berlin'in (ö. 1997) özgürlüğü negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayırması, klasik liberalizm ve sosyal liberalizmin ayrımına ışık tutmaktadır. Berlin'e göre, özgürlüğün, bireyin özgür olmasının devletin müdahalesinden azat olması anlamında klasik liberallerin tanıdığı bir *negatif* yönü varken; diğer yandan refahın sağlanması ve ekonominin yönetilmesi anlamında modern liberallerin savunduğu bir pozitif yönü vardır. Bu pozitif özgürlük anlayışına göre, insan kendi kendisinin efendisi olma, beceri ve yeteneklerini geliştirme, anlayışını genişletme ve potansiyelini gerçekleştirme hedefine erişme imkanına sahip olması gerekmektedir (Heywood, 2015: 53).

Klasik liberaller ile sosyal liberaller (Heywood, modern liberaller demektir) arasındaki geçiş döneminin en önemli ismi John Stuart Mill'dir. Mill *Özgürlük Üzerine* isimli eserinde özgürlüğü şöyle tanımlamaktadır (Mill, 2008: 20):

Özgürlük denmeye değer biricik özgürlük, başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya veya onların mutlu olma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak özgürlüğüdür. Her birey, gerek bedensel, gerekse anlıksal ve ruhsal bakımlardan, kendi sağlığının asıl beğçisidir, insanlar, birbirlerinin kendi beğendiği gibi yaşamasına katlanmakla, her bireyi diğerlerine hoş gelen biçimde yaşamaya zorlamakla olduğundan daha fazla kazanımlı çıkarlar.

Bu anlamda özgürlüğün müdahaleye açık olmayan yönüne, negatif özgürlüğe işaret etmiş; diğer yandan devletin, çocukların eğitimi, çalışma saatlerinin iyileştirilmesi, emeklilik sigortası vb. konularda müdahale ederek bireyin kendini gerçekleştirmesine ve



potansiyelinin genişletilmesine yardımcı olması gerektiğini belirterek özgürlüğün pozitif yönüne de işaret etmiştir (Berktaş, 2009: 78).

Sosyal liberalizmin ve pozitif özgürlük fikrinin öncü isimleri Thomas Hill Green (ö. 1882), Leonard Hobhouse'dur (ö. 1929). Bu isimler, özgürlük idealinin toplumsal dezavantaj ve eşitsizlik tarafından tehdit edildiğini belirterek klasik liberallerin minimal devlet anlayışının yerine toplumsal ve ekonomik sorumluluklar üstlenen etkin bir devleti getirmek istemişlerdir (Heywood, 2015: 77).

Liberalizmin sosyalist meydan okumayla karşılaşması, pozitif ve negatif özgürlük ayrımının ve sosyal liberalizm formunun ortaya çıkması gibi nedenlerle, 20. Yüzyılın ortalarına kadar liberalizm hem entelektüel hem de reel politik anlamda gözle görülür bir gerileme sürecine girmiştir. Her ideolojide olduğu gibi, liberalizmin böyle bir meydan okumayla karşılaşması püriten yorumları da beraberinde getirmiştir. Liberalizmin püriten bir yorumu olarak ortaya çıkan *liberteryenizm* oldukça radikal bir yaklaşıma sahip olmuştur (Taner ve Yayla, 2018: 8).

Liberteryenizmi klasik liberalizmden ayıran radikalliği, liberal ilke ve değerlerin haklılaştırma yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Buna göre bireysel özgürlüğün, liberal ekonominin ortaya çıkaracağı bireysel ya da toplumsal fayda veya refah göz önünde bulundurmaksızın, özgürlük, bireycilik, piyasa ekonomisi ve sınırlı devlet gibi liberal ilkeleri tamamen objektif bir ahlâkî kod üzerinden savunmaktadırlar (Taner ve Yayla, 2018: 9). Liberteryenleri negatif özgürlükçü dolayısıyla bireyci olarak kabul etmek yanlış olmaz. Fakat onların negatif özgürlükçü ve bireyci yaklaşımı, her bireyin hayatı, refahı ve tercihlerinin kamu yararı ya da sosyal refaha yardımcı olduğunu kabul eden klasik liberallerin görüşlerinden farklı olarak, kendi başlarına ve bir faydaya bağlanmaksızın değerli olduğu önermesine dayanır (Taner ve Yayla, 2018: 10).

Çağdaş liberteryenlerin en önemlisi Robert Nozick'tir (ö. 2002). Nozick, kaynakların yeniden dağıtılmasını, ekonomiye müdahale edilmesini insanları zorla kendi benimsedikleri sosyal hedefleri gerçekleştirmek için kullanmak olduğunu belirtmiştir. İnsanları belirlenmiş bir "iyi"ye doğru yönlendirmek ve onlara müdahale etmek çoğulculuğa müdahale etmek demektir. Hâlbuki devlet, insanların kendi farklı "iyi" nosyonlarına uygun yaşayacakları çoğulcu çerçeveyi muhafaza etmelidir ve hem piyasaya hem de insan eylemlerine müdahale etmemelidir (Berktaş, 2009: 98). Nozick'in

farklı iyi nosyonlarının yaşanmasına dair görüşü Kantçı ahlak felsefesine dayanır ki buna göre, temel hedef her zaman bireyin özgürlük alanının maksimize edilmesi olup, bireysel tercihlerin ya da ahlâk kodlarının içeriği ya da doğruluğuyla ilgilenilmemelidir (Taner ve Yayla, 2018: 27).

Sosyal liberalizmin dolayısıyla pozitif özgürlüğün savunucusu olan çağdaş isimlerden en önemlisi ise John Rawls'tur (ö. 2002). Rawls sosyal liberal teorisini inşa etmeden önce toplumsal sözleşmeyi kullanarak bir *ilk an* tasarlamıştır. Bu toplumsal koşulların üzerinde bir *bilinmezlik örtüsünün* bulunduğu, perdenin arkasında kendi sınıf konumlarını, statülerini, ırklarını, dinlerini, yeteneklerini, zayıflıklarını bilmedikleri bu muhayyel anda, herkes kendi çıkarı için iyi olanı değil, herkes için iyi olanı seçecektir. Toplumdaki yerini statüsünü bilmeyen ve bilinmezlik örtüsünün arkasındaki herkes, mümkün olduğunca en adil olan toplumsal sözleşmeyi gerçekleştirecektir (Berktaş, 2009: 102). Bu sözleşme üzerine inşa ettiği ve daha önce de ifade edildiği üzere Rawls'un *hakkaniyet olarak adalet teorisi*, bir yandan kişiler için mümkün olan en geniş özgürlüğü sağlarken diğer yandan *fark ilkesine* göre sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin toplumdaki en mağdur durumda olanlar için en fazla fayda sağlayacak şekilde düzenlenmesini sağlayacaktır.

Yukarıda uzunca anlatılanlardan yola çıkarak, Ronald Pennock'un dediği gibi (aktaran Holden, 2007: 34): “özgürlük ve eşitlik demokratik inancın temel unsurlarını teşkil ederler. Evet, bu ikiz idealler...kolay kolay uzlaşmazlar. Aralarında büyük bir gerilim vardır.”. Sosyalizmin eşitlikçiliğinin meydan okuması karşısında liberalizmin bir otokritiğe yöneldiği kesindir. Fakat yine de liberalizmin hangi formu olursa olsun özgürlük ilkesi en merkezi ilke olarak varlığını sürdürmektedir. Bu liberal formları, özgürlüğün en adil ve geniş biçimde nasıl uygulanabileceğine dair mülahazalar olarak değerlendirmek gerekmektedir. Eşitlik ilkesi ise ancak özgürlüğe eşlik ettiği müddetçe demokratik bir anlam taşıyabilir. Aksi takdirde eşitliğin özgürlüğe eşlik etmediği durumlarda bu çoğunluğun lehine işleyen demokratik despotizmi doğurabilir (Sartori, 1996: 403).

### **3.3. Modernite Müslümanlara Ne Söyler?**

Modernite, büyük varlık zincirinde insanı merkeze yerleştirerek antroposantrik bir yaklaşımla hakikati ve evreni hatta yaratıcıyı insan düşüncesinin ufkuyla idrak etme

çabası olarak ifade edilebilir. İnsan düşüncesiyle idrak, modern döneme kadar önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen (İslam dünyasında hala) nübüvveti ve dolayısıyla vahyi (haberi) dışlayarak, yeryüzü ile yaratıcı arasındaki temel irtibatın koparılması demektir. Nübüvvetin dolayısıyla vahyin (haberinin) bilgi kaynağı olmaktan dışlanması ile bilginin duyular ve akıl yoluyla ancak elde edilebileceği düşüncesi moderniteye hakim olmuştur. Böylece duyularla bilme olarak bilim, akıl yoluyla bilme olarak felsefe Batı düşüncesinde ön plana çıkmıştır. Bilim *nasıl* sorusunun cevabını ararken fizik konularını, felsefe *ne* sorusunun cevabını ararken metafizik konularını tartışmıştır. Ama her ikisi de insanı aşkın bilme faaliyetleri değil, insana içkin bilme faaliyetleridir. Böylece modern insan, duyular ve akıl yoluyla bir fiziki dünya inşa etme gayretinde olmuştur ki bu da bugünkü mücessem haliyle Batı dünyasıdır.

Batı dünyasının, bilgi kaynakları içinden vahyi çıkarması kendi tecrübesi içinde anlamlı olabilir. Çünkü modernitenin aydınlanmış insanı (Kant'a referansla), aslında onun, yüzyıllarca Kilise ve Monarşi tarafından istismar edilmesine tepki göstererek, zorbalığın aracı olarak gördüğü dinin, gelişmemişlik nesnesini temsil etmektedir (Hallaq, 2020a: 127). Bunun için insanın erişkin olması aklını kullanma cesareti ile ilişkiliyken, o bu cesareti aleyhinde işleyen Kilise dininin telkinlerinden kurtulma eylemi olarak anlamıştır.

Aydınlanmış modern insan, dinin bağlarından özgürleşmek anlamında; aklın, maddi olmayan gerçeklikleri bilemezliği noktasında ikna olarak, nazarını fenomenal dünyaya çevirmiş ve burada aklın hiçbir zaman tam anlamı ile bilemeyeceği maddi olmayan gerçekliklerin ürettiği geleneğe, otoriteye ve manevi devamlılığa şüpheyle yaklaşmış ve baş kaldırmıştır (Maritain, 2010: 1592). Böylece aydınlanmış insan aklı, önce ilahi olanı, ikinci aşamada ise metafiziği inkar ederek bütün sosyal durumları bilimsel bir gerçeklik içinde kavramaya çalışmıştır. Bu bilimsel gerçeklik Auguste Comte'un üç hal yasasında üçüncü evreye yani pozitif/bilimsel hâle tekabül eder ki birey bu evreye ilk önce teolojik sonra metafizik düşünme evrelerinden geçerek ulaşmıştır (Comte, 2010: 1320).

Modern insan, bilimselleştikçe özgürleşeceğine de adeta iman etmiştir. Çünkü tabiatı, belli neden-sonuç ilişkisi içinde kavramak, onu teorileştirerek insan zihnine yakın kılmak, tabiatın yasalarını keşfetmek modern insana öngörülebilir, dizayn edilebilir

barışçıl bir gelecek imkanı sunarken; belirsizliğin huzursuzluğundan kurtaracak ve daha iyi olana doğru ilerleme vadedecektir. Bu ilerlemenin gerçekleşmesinin ön koşulu ise rasyonel bireydir yani aklını cesaretle kullanabilen birey. Ne var ki modern, rasyonel, aydınlanmış insanın bilimle el ele verip barışçıl bir geleceği inşa etmekle meşgul olduğu on yıllar hatta yüzyıllar neticesinde vardığı noktada iki büyük dünya savaşı ile insanın irrasyonelliğinin boyutlarıyla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Pitirim Sorokin'in (ö. 1968) şu sözleri bu beklenmedik durumu ve genel kanıyı iyi ifade etmiştir (Alatlı, 2010: 1562-1563):

Dünya Savaşı ve ondan sonraki gelişmelerin çoğunun hayret verici olduğunu itiraf etmekten çekinmiyorum... Barışın ilerlemesini bekliyordum, savaşın değil; toplumun kansız bir biçimde yeniden yapılandırılmasını bekliyordum, kanlı devrimleri değil; daha asil bir kisvede insancılığı bekliyordum, toplu katliamları değil; hatta belki demokrasinin daha iyi bir şeklini, despot diktatörlükleri değil; bilimin ilerlemesini bekliyordum, doğru adı altında otoriter diktayı ve propagandasını değil; insanın çok yönlü ilerlemesini bekliyordum, tekrar barbarlığa sapmasını değil.

Modernitenin vadettiği geleceğin imkansızlığını veya Sorokin'in ifadesi ile barbarlığa sapacağını görmesi için aslında dünya savaşlarını bile beklemeye gerek yoktur. 19. Yüzyılın sonunda modernitenin rasyonellik iddiası karşısında irrasyonelliğini, uygarlık iddiaları karşısında barbarlığını ortaya çıkaran bir isim vardır ki o da Friedrich Nietzsche'dir (ö. 1900). Nietzsche'ye göre modernlikle birlikte insanlar özgürlüklerini kaybetmişlerdir. Çünkü modern zamanlar makineye dayalıdır ve bunun olumsuz sonucu olarak makine kültürünün içinde insan meta haline gelmiştir. Yaşamak isteyenlerin kendini satmak zorunda olduğu bu makine kültüründe insan endüstriyel köleye dönüşmüştür. Modernlikle tekbiçimcilik yayılmış, insanlar vasat (ortalama) bir düzeyde eşitlenmiş, sürüleşmiş ve soysuzlaşmıştır. Bu durum toplumları kitlelere, yığınlara ve kalabalıklara dönüştürmüştür. Nietzsche'ye göre modernlik bileşenleri olan aydınlanma, kapitalizm, liberalizm ve Hıristiyanlık yüzünden çöküşün eşiğindedir ve bir nihilizme doğru sürüklenmektedir (Kızılcılık, 2013: 336-347).

Teoman Duralı (2020: 114) modern insanı, maddeci, mekanikçi, akılcı, deneyci, laik, insancı, serbest sermayeci olarak tanımlamış dolayısıyla onu içsiz, bencil, benmerkezci, çıkarıcı, ukalâ, bilgiç, zeki, çıkarına dokunulmadıkça başkasına dokunmayan trajik bir kimse olarak tanımlamıştır. Bu Nietzsche'nin modernlik bileşenlerinin damıtılması ile ortaya çıkan insan tipidir. Özellikle ekonomik çıkar saikiyle hareket eden modern insan tipini nihilizmin eşiğine getiren temel nokta "neyi

yapmalıyım”, “niçin yapmalıyım” sorularını hayatın maddi şartlarına ve insanın maddi arzularına indirgeyerek ele almasından kaynaklanmaktadır. Bu tam da Duralı'nın çağdaş İngiliz- Yahudi küresel medeniyetinin “kâr” zembereği üzerine kurulmuş *iktisadî* özelliğini hatırlatmaktadır. Bu çağdaş hakim medeniyette insanlar eylemlerini kâr yahut kazanç gayesine yönlendirmekte kendilerini mecburi hissetmektedirler (Duralı, 2020: 59-60).

Lakin Batılı metafizik ilkelerin ve insan tasavvurunun sorunlu oluşu, Batı'nın geliştirdiği mekanizmaları değersiz kılmamalıdır. Tıpkı İslam dünyasında ortaya konan yönetim tecrübesine bakıp, İslami ilkelerin değersiz kılınamayacağı gibi. Bu açıdan her medeniyetin evrensel hakikate bir biçimde katkısının olabileceği kabul edilmelidir. Zira medeniyetler birbirlerini nefyederek değil, birbirlerine katkı sağlayabileceklerini kabul ettikleri ölçüde gelişebilirler. Bu da ancak önyargılardan kurtularak, olaylara ve olgulara objektif bir bakış açısı geliştirmekle mümkün olabilir.

#### 4. MODERNİTE ve İSLAM

Klasik dönem İslam düşüncesini ele alırken göstermek istenilen şey, bu düşünce zemininde yükselen İslam medeniyetinin dünya görüşünün dayandığı metafizik ilkelerini, bilgi kaynaklarını ve bilgi biçimlerini ortaya koymaktı. Zira modernitenin İslam medeniyetine meydan okuduğu en önemli alanlardan birini bu dünya görüşünün dayandığı metafizik ilkeler ve bilgi kaynakları teşkil etmiştir. Onun için Wael Hallaq (2020a: 23) modernite karşısında İslam dünyasının on iki asırdır (650-1850 yılları arasında) bildiği bütün bilgi biçimlerinin gerçek anlamda yok olmaya yüz tuttuğunu bahsetmeye değer görmüştür. Bir medeniyetin, bilgi kaynakları ve buradan elde edilen ilkeler üzerine kurulduğu kabul ediliyorsa, bu ilkelerin meydan okumayla karşılaşması neticesinde bir medeniyetin de aynı zamanda meydan okumayla karşılaştığını söylemek doğru olacaktır.

İslam'da ilimler tasnifini ele alırken, bütün ilimler için en temel iki kaynaktan bahsedilmişti ki bunlar; Kur'an ve Sünnettir. Tarihi tecrübe içinde görülüyor ki bu iki kaynak Müslüman milletler için sadece bir yaşam biçimi olarak değil, aynı zamanda sosyal düzen için normatif ilkelerin kaynağı olarak telakki edilmişlerdir (Böwering, 2013: 8). Bu telakkinin bütün bir klasik döneme hakim olduğu gösterilmeye çalışıldı. Aynı zamanda bu kaynakların barındırdıkları ihtimaller ve imkanlar çokluğu neticesinde sayısız yorum çoğulluğunun bulunduğu da işaret edildi. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam* isimli eserinde İslam'ın klasik dönemine hakim olan bu çoğulluğu detaylı bir inceleme ile ele almıştır. Bauer'e göre klasik İslam ilimlerinin sunduğu çoğulcu kavrayış, İbn Cezerî'nin şu ifadelerinde açıkça ortaya konmaktadır (2020: 109):

Kur'an çoğul, kapanmamış, hiper metinsel olarak yapılandırılmış, çizgisel olmayan bir metindir. Anlamsal içeriği hiçbir zaman tüketilemez, dinleyicilerinden ve okuyucularından daima metin üzerinde yeniden çalışmalarını talep eder ve bu çalışmanın da hiçbir zaman açık seçik bir kesinliğe vardırılmayacağı bellidir.

Bu noktada modernitenin İslam düşüncesinde yarattığı kırılma, bir ortaçağ/modernlik veya din/dünya meselesi olmaktan daha fazla bir şeydir. Bu kırılma, İbn Cezerî'nin sözlerinde ifadesini bulan ve bütün bir klasik İslam düşüncesinde tecrübe edilen çoğulluğun, modern dönemle birlikte Batılı bilgi teorisinin hücumuna uğraması neticesinde gerçekleşmiştir. Batılı bilgi teorisi karşısında, İslam düşüncesinin bilgi kaynakları, bilgi biçimleri değerini kaybetmiş, İslam düşüncesine hakim olan *müphemlik*, modernliğin *kesinlik* dayatmasıyla sınanmıştır. Bu kesinlik dayatması, İslam muhitinde

ortaya çıkan, liberalleşme, aydınlanma, modernleşme karşıtı oluşumlarının üsluplarını, Batı ile aynı noktada birleştirmiştir ki bu da *müphemliğin reddiyesidir* (Bauer, 2020: 268).

İslam dünyasında modernleşme, Müslüman toplumların dış dinamikler etkisiyle maruz kaldıkları meydan okumalar neticesinde dayatmalarla şekillenmiştir. Bu meydan okuma karşısında değişim baskısı altında kalan İslam dünyası, bu süreçte değer belirleyici rolünü yitirerek edilgen bir pozisyona düşmüştür. Etkin bir değişimin olmaması da modernleşmenin Batılılaşma ile özdeş telakki edilmesine neden olmuştur. Böylece modernleşme ve Batılılaşma birbirinden ayırt edilemez bir süreç olarak ortaya çıkmıştır. Modernleşmenin Batılılaşma ile özdeş doğası, onun ihtiva ettiği sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi değişimin Batı'ya benzemek yönünde hareket etmesinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla modernleşme olgusunun etnosantrik bir karakteri olduğu söylenebilir (Canatan, 2017: 87-88).

Modernliğin kesinlik dayatması, bilginin, nazarını fenomenal dünyaya çevirmesiyle bütün sosyal durumları bilimsel bir gerçeklik içinde kavramaya çalışmasının bir sonucudur. Bu durum, ontolojik arayışın yerini epistemolojik sorgulamalara bırakan paradigmatik bir değişimi doğurmuştur. Bilgi biçimlerine dair bu paradigmatik değişim, Batı'nın kendi tarihsel tecrübesi içinde bilimsel alanı kontrol edip dini referanslarla temellendirmeye çalışan Kilise'nin bilimsel devrimlerle sarsılması neticesinde ontolojik sorgulamaların temelini oluşturan hakikat iddialarına karşı duyulan şüphenin bir sonucudur (Köse, 2009: 11). Bilgi biçimlerine dair bu paradigmatik değişim aynı zamanda dinin devletçe tanınmasıyla şiddet ve hoşgörüsüzlük arasındaki bağlantı kurmaya tarihsel olarak imkan veren Avrupa'daki Katolikler ile Protestanlar arasında bir asır süren kanlı savaşların neticesidir (Yaylacı, 2013: 68).

Nitekim bu paradigmatik değişime verilen isim modernite olarak telakki edilebilir. Yani modernite ile aslında kastedilen çağdaş, muasır olandan ziyade; aşkından, yani gerçekte her şeyi idare eden en genel anlamı ile vahiy ile insana bildirilen değişmez (müteal) ilkelerden kopmuş olan şeydir. Bu anlamda modernite, geleneğin zıddıdır. Burada gelenek; dini, yani ilahî olan her şeyi ve onun beşeri plandaki tezahür ve tecellilerini ima ederken modernite, beşerî olanı yani ilahî kaynak ile bağıını kesmiş olanı ima etmektedir (Nasr, 2007: 70).

Aşkın olanın yerini içkin olana, yani ontolojik arayışların yerini epistemolojik sorgulamalara bırakması, siyaseti de felsefenin bir konusu olmaktan çıkarıp bilimin bir meselesi haline getirmiştir. Böylece siyaset, din ve ahlakla arasındaki köprüleri atmıştır. Zira pozitivist sosyal bilimin değerden bağımsız, ahlaken tarafsız olma iddiası siyaseti de bilimsel tahlillerin bir meselesi haline getirmiş ve onu değerden bağımsız, ahlaken tarafsız kılmıştır.

Diğer yandan siyasetin bilimsel bir mesele haline gelmesi; siyasi olguların yani şimdiye değin siyaset içinde olan şeylerin kanıta dayalı keşfinden- bilgisi gelecekteki siyasi olayları öngörmeye imkân veren- kanunların formüle edilmesine yükselme olarak takdim edilmiştir. Bu durumda bilimsel yaklaşım, ilk ya da temel soruların (erdemli bir toplumun mümkün kılan en iyi rejim sorusu) bırakılmasına ve böylece başkalarından öğrenilen kanaatlerin düşünülmezsizin benimsenmesine iletme eğiliminde olmuştur. Böylece bir siyasi düzen ile onun karşıtı tarafından tanımlanan bir ufuk içinde kalmak suretiyle mevcut bir siyasi düzen mutlaklaştırılmıştır (Strauss, 2016: 35). Bu durum, sadece Batı tecrübesi içinde oluşan seküler siyasi sistemlerin mutlaklaştırılarak diğer siyasi sistemlerin dışlanmasına yol açmıştır ki bu da modernitenin *kesinlik* dayatmalarının kaçınılmaz sonuçlarından biri olmuştur.

Bu durum karşısında klasik İslam dönemine hakim olan ve onu ahlak ve değerle iç içe geçiren siyasetin iki temel ilkesi; insanın sorumluluğu ve ilahi desteğe muhtaçlık da sorgulanmaya açılmıştır. Çünkü *iyiliği emredip kötülüğü nehyetmekle* sorumlu olan Müslüman biri, ilahi teklife muhatap olarak değer taşıyıcısıdır. Diğer yandan ilahi desteğe muhtaçlığını kabul ederek nebevî hikmetle ve vahiyle sürekli olarak irtibat halindedir. Bunun için İslam'da yönetici meselesi ve vasıfları, Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra, O'nun toplumdaki görevlerini kimin ifa edebileceği üzerinden şekillenmiştir. Nitekim, yöneticinin, Hz. Peygamber ve selefî salihin hakkında bilgi sahibi olması gerektiği ve bunları temsil etmesi gerektiği kesin olarak kabul edilmiştir. Böylece Kur'an'dan delillerle birlikte Hz. Peygamber'in örneğinde siyasetin aslî ilkeleri, biat, adalet, istişare, liyakat ve ehliyet olarak tespit edilmiştir.

Nitekim İbn Sina'da iyi bir düzen için nübüvvetin gerekliliğini, Farabi'de ise siyasetin tümel hakikatler doğrultusunda şekillenmesi gerektiğini belirtmiştik. Yine İbn Haldun'da dinin toplumda birliği korumak için ne kadar merkezî bir rolünün olduğunu;



*kalplerin ancak Hakk'a döndürülerek gayelerin birleşebileceğini, rekabetin kalkacağını, ihtilafın azalacağını böylece devletin büyüyeceğini* görmüştük. İbn Bacce'de ise, erdemsiz bir toplumun insanın hayvani taraflarının üzerine inşa edildiğini, dolayısıyla dinin insanı insan kıldığını anlamıştık. Hikmet ve peygamberliğin birbirleri ile bağlantılı olması ön kabulü ile siyasetin tümel hakikatleri de ancak buradan elde edilecek bilgiyle bilinebilir ve bunun üzerine kurulu toplum erdemli olabilir. Bu durumda klasik İslam düşüncesi içinde akideye bağlanmanın, toplumsal sözleşme ile eş değer olduğu söylenebilir.

Bu akide, kişinin bağlı olacağı kuralları belirler ki İslam toplumunda bu kurallar, fakihler tarafından tespit edilmiştir. Böylece fıkıh yani İslam hukuku, kişinin bağlı olacağı kuralları belirleyip bir toplumun inşasında temel bilgi kaynağı olmuştur. İçtimai düzende ve devletlerin teşekkülünde merkezi bir rolü olan İslam hukuku, modern devletteki hukuktan farklı olarak, modern devletin ilgi ve etki alanı dışında kalan alanlarla da yakından irtibatlı olmuştur. Diğer yandan fıkıhın konusu, sembolik ve mecaz ifadeler barındıran müteşabih ayetlerin istidlal yoluyla yorumlanması olduğundan, İslam hukuku, çoğulluğun en fazla tecrübe edildiği esnek alanlardan biri olmuştur ki bu İslam dünyasında toplumun, bilginin, istikrarın sürekliliğini sağlayan unsurlardan olmakla birlikte İslam muhitine bir dinamizm katmıştır.

Modernite ile mekanizmacı dünya tasavvuru ise, insan zihninin ve dilinin dışındaki tümelleri inkar etmiş, görev bazlı organizmacı toplum tasavvurunun yerine, insan merkezli haklar bazlı düşünceyi kabul etmiştir. Bu durum, bir yandan siyasetin din ve ahlakla olan bağlantısını koparıırken diğer yandan onu daha kurumsal kılarak siyasi mekanizmalar düzeyinde anlaşılmasını gerektirmiştir. Bu anlamda Max Weber (ö. 1920), modernleşmenin (*modernization*) temel bileşenlerini, toplumun çeşitli alanlarının artan rasyonelleşmesi, *gerçekliğin büyüünün bozulmasına* neden olan artan sekülerleşme, bürokratikleşmenin geri döndürülemez bir gelişimi ve değerlerin ve inançların artan çoğullaşması olarak tanımlamıştır<sup>79</sup> (Turner, 1993: iiv).

---

<sup>79</sup> İsmail Yaylacı “*Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı*” isimli makalesinde (2013: 71) çağdaş antropolog Talal Asad'ın, M. Taussig gibi antropologlara atıfla modern devletin Weberyen “rasyonel-yasal” maskesi kaldırıldığında seküler olmaktan çok uzak olduğunu; kendini seküler ve rasyonel olarak takdim eden modern liberal devletin aslında mit ve şiddet ile kaim olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Asad'a göre en minimal anlamıyla alındığında bile devlet aygıtının tarafsızlığı/renksizliği anlamında sekülerizm hiçbir zaman salt bir prosedürel/meکانik işleyiş modu olarak kalmamış, her zaman onunla

Değer ve inançların çoğalmasa toplumun ortak değer üzerine inşa edildiği fikrini ortadan kaldırıp bunun yerine ortak çıkar fikrini yerleştirilmesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yeni modern devlette artık değerlerin ve inançların özel alana çekildiğini belirtmemiz gerekir. Bunun için modernleşme ile zikredilen sekülerleşme, siyasetin değerden bağımsız, tarafsız bir alan olması yani dinin siyasal alandan tasfiyesini ifade etmektedir. Bu anlamda sekülerleşme, ortak değerler üzerinden iyi bir yönetimi amaç edinen devlet fikrinin de ortadan kalkmasıdır ki burada devlet artık aklını kullanan erişkin, dinsel dogmalardan ve mevcut geleneklerin vesayetinden kurtulmuş vatandaşların devletidir. Modern devlette, siyasal alanda, değerden ve inançtan bağımsız olarak herkes eşit vatandaşlar kabul edilmektedir.

Diğer yandan modernleşmenin diğer bir bileşeni olan rasyonelleşme, modernleşmenin özü olan bilimsel bilginin toplumun farklı sektörlerine uygulanmasıdır (Canatan, 2017: 88). Nitekim böyle bir sürecin getirisi olan bürokratikleşme modern devletin egemenliğini teknik imkanlarla tahkim etmesidir. Yani devletin kuruluş amacına uygun eğitim görmüş ve uzmanlaşmış kamu görevlilerinden oluşan bürokrasinin kalıcılığı, sürekliliği, dakikliği, bilgisi, arşivleri sayesinde sahip olduğu teknik üstünlükle yönetilmesidir (Vergin, 2008: 33).

Uluslaşma, sekülerleşme, bürokratikleşme, rasyonelleşme, vatandaşlık gibi kavramları ihtiva eden modern devletin kapitalizm ile bir dizi ilişkisi bir önceki bölümde ele alınmıştı. Dolayısıyla modern dönemle birlikte ortaya çıkan yeni insan tipinde temellük ve tahakküm duyguları oldukça gelişmiştir. Onun bu duyguları, mekanizmacı tasavvurun, doğayı anlamaya, kavramaya ve ona hakim olmaya elverişli kılmasından gelmektedir. Zira gözlemlenemeyen ve deneyimlenemeyen şey üzerinde hakimiyet kurabilmek mümkün değildir. Öte yandan hakimiyet, sermayeyi yani parayı da zorunlu kılmıştır. Böylece yeni Batılı insan tipi; Protestan ahlakının da desteklediği biçimde (böylece aslında her iki dünya saadetini garantilemiştir), çalıştığın ölçüde kazanırsın, kazandığın ölçüde sahip olursun ve sahip olduğun ölçüde güçlü ve hâkim olursun inancına sahiptir ve bütün hakimiyet iddiası ise görünen dünya ile ilgilidir (Karadaş, 2016: 30).

---

bağlantılı olarak dinî doktrini, öznellikleri, hassasiyetleri, öncelikleri, kaygıları dönüştürmeye, kendisiyle mutabık bir dindarlık formu geliştirmeye yönelmiştir.

Batılı insan tipinin temellük ve tahakküm iddiaları, 17. yüzyıldan itibaren yeni bir teklifle evrensel bir mahiyet kazanmaya başlamıştır. İslam dünyasının sömürgeleştirilmesi ve askeri hezimetler neticesinde 19. yüzyıla gelindiğinde ise İslam dünyası kendini bu teklife angaje olmanın baskısı altında hissetmiştir. Bu evrensel Batılı *teklif*, daha önce de bahsedilen bilimselliğin getirdiği standartlaşma ile ilerleme fikrini ve refahı kendi tarihsel tecrübesi ile meczederek, *ilerleme-gerileme dikotomosi içinde* diğer bütün tarihsel tecrübeleri dışlamayı ve hatta tarih dışı kabul etmeyi getirmiştir.

Bu batılı perspektifin Hegel'in düşüncelerinde en mütakamil formuna kavuştuğunu söylememiz yanlış olmaz. Hegel'in tarih felsefesi, insan merkezci, ilerlemeci tarih anlayışına dayalı Batılı tasavvuru, tarihin ve tabiatın işleyişi üzerinden sistematize ederek mutlaklaştırmaya çalışmıştır. Hegel'e göre, Dünya tarihi *özgürlük* bilincinin gelişiminden başka bir şey değildir ki bu özgürlük, *tinin* özünü teşkil etmektedir. Bu tinin özününün bilgisi yani dünya tarihinin gelişimine eşlik ettiği özgürlük bilinci, sadece kendilerince en başından beri kavranabilmiştir. Doğulu uluslar sadece bir kişinin, Yunan ve Roma dünyasının ise sadece bazılarının özgür olduğunu düşündüklerini belirtmiştir (Hegel, 2010: 1127). Böylece Dünya tarihinde eski zamanlar (Doğu), orta zamanlar (Akdeniz), yeni zamanlar (Batı) olmak üzere *bilginin* üç mekanı olmuştur. Bilgi Doğu'da doğmuş, Akdeniz'de gelişmiş, son kertede ise Batı'yı kendisine mekan edinmiştir. Bilginin Batı'yı mekan edinmesi, onun bilgiye önem vermesinden, mutlak akli kavrayabilmesinden kaynaklanmaktadır. Üstelik Batı bu hasletleri sayesinde, tarihin maksadına uygun yani özgürlük bilincine bağlı bir yönetim inşa edebilmiştir (Sunar, 2016).

Böylece tarihte meydana gelen dönüşümler daha iyiye ve mükemmele doğru bir gelişme ve ilerleme içindedir. Gelişme ise, Dünya tarihine sahip olan ruhta bulunur ki bunun özünü teşkil eden ideanın gerçekleşmesi bilinçlilik ve irade aracılığıyla sağlanır (Hegel, 2010: 1130). O halde Dünya tarihinde ancak *ussal olan* ilerleyebilmektedir. Us, kendi kendisini belirleyen bütünüyle özgür düşüncedir (Hegel, 2010: 1135). Tin'in yani insanın kendinde özgür olduğunu dolayısıyla ilerlemeyi *Doğulu'lar* bilmemektedir. Onlar yalnızca *Bir*'in özgür olduğuna inanmaktadırlar, bu *Bir* ise salt despottur (Hegel, 2010: 1139). Dünya tarihin maksadını kavramış olan Batı ise bu zamana kadar nesne olan insanı özgür ve özgün kılmıştır. Böylece Batı, dünya tarihinin maksadını anlayacak mutlak akla sahiptir ki bu sadece özgürlük bilincine sahip bir yönetim inşa etmesini sağlamamış aynı

zamanda kendisinde dünyayı yönetebilme yeteneğini/yetkisini de beraberinde getirmiştir (Sunar, 2016).

Hegel'in bu yaklaşımında sistematik bir biçimde ele alınan ilerlemeciliğin modernitenin ana unsurlarından biri olduğunu bilmemiz gerekiyor. *İlerlemecilik* fikri Auguste Comte'ta, Karl Marx'ta, Herbert Spencer'da da belirgin bir biçimde işlenmiştir. 19. Yüzyıla hakim olan ilerlemeci tarih fikri, geçmiş *kötü*, şimdiyi *iyi*, geleceği ise *en iyi* telakki etmiştir. Tarihi gelişimin geri döndürülemezliği bir kere veri olarak kabul edildiğinde, endüstrileşme, teknoloji, şehirleşme ve rasyonelleşme gibi fenomenlerin nimet olarak görülmesinin yolu açılmıştır. Böylece insanın en büyük gelecek umudunun bu fenomenlerin daha fazla gelişmesinde ve yayılmasında ikamet ettiği sonucuna varılmıştır (Nisbet, 2020: 476).

Dolayısıyla İlerleme-gerileme dikotomisi, Batı-dışı toplumların nezdinde Batı tecrübesinin pozitif bir zemin olarak telakki edilmesine yol açmıştır. Böylece modern Batı tecrübesinin bileşenleri anlaşılmaya çalışılmış, *modernleşmenin* dolayısıyla ilerlemenin imkanları aranmıştır. Bu durum Rönesans'tan Aydınlanma Çağı'na, Sanayi Devrimi'ne ve şimdi de *Bilgi Çağı*'na damgasını vuran Batı tarihinin bir kez yeniliğin merkezi, böylece de modernliğin referansı haline gelmesine; sonra, Batı-dışı deneyimlerin solgunlaşmasına ve dünya tarihinin inşa edicileri olmak açısından güçlerini kaybetmelerine neden olmuştur. Sonuç olarak da, bütün bir klasik döneme damgasını vuran medeniyetler, özel isimleri olmayan, deneyimleri dışlanmış ve gerçeklikleri parçalanmış, bilgi biçimleri yok edilmiş, sadece "Batı'ya referansla, "Batı-dışı", "ötekiler", "arta kalanlar" olarak tanımlanmaya/ tahayyül edilmeye başlanmıştır (Göle, 1998: 66-67).

İlerleme fikri, Batı tecrübesine referansla belli başlı gelişim aşamalarının kaydedildiği bir bilimsel ve felsefi bir zemin arayışında olunmuşsa da Hegel'in felsefesinde ve daha sonra Avrupa tarih yazınında da müşahede edilecek biçimde Batı-dışı hakkındaki tahayyülün giderek malumatın yerini aldığı (Arjana, 2019: 52) bilimsel olmayan yaklaşımların bilimsel bir formda sunulmaya çalışıldığı çalışmaların yaygınlaştığı bir durum ortaya çıkarmıştır. Örneğin bu ilerleme-gerileme dikotomisinin yarattığı düzlem, bütün bir dünya düşünce tarihini Antik-Helenistik felsefeye ya da 17. yüzyıl sonrasında gerçekleşen bilimsel devrimlerin oluşturduğu yeni duruma nispetle ele alınmasına neden olmuş, böylece İslam düşünce tarihi yazımını 12. yüzyıl sonrasına karşı

körleştirebilmiştir<sup>80</sup> (<https://islamduşunceatlası.org/parcaları-yeniden-birleştirmek>, 30.5.2022).

Gerçekten de tarih yazımı, dönemlendirme gibi meseleler Goff'un da dediğı gibi (2020: 101) insanlığın içinde yol aldığı zamana egemen olma istek ve ihtiyacına cevap vermektedir. Dolayısıyla esasında tarih yazımı içinde hakimiyet kurma çabasını, hegemonik kaygıları da muhteva etmektedir. Bu durum Batı tarih tecrübesi merkeze alınarak diğerk bütün deneyimlerin tarih yazınından ayıklanmasına yahut Batı'ya nispetle yorumlanmasına neden olmuştur.

Dinamik tarihsel gerçeklikle hiçbir zaman örtüşmeyen soyut ve genelleştirilmiş bir tarihsel idrake neden olan bu durum, aynı zamanda Jack Goody'nin farklı bir bağlamda geliştirdiğı kavramsallaştırmasıyla bir tür "tarih hırsızlığı"dır. Goody'ye göre (Goody, 2020: 1) tarih hırsızlığı, tarihin Batı tarafından ele geçirilmesi demektir. Bu da geçmişin Avrupa, çoğu zaman da Batı Avrupa ölçeğinde olan bitenlere göre kavramsallaştırılıp sunulmasını, ardından da dünyanın geri kalanına dayatılmasını ifade etmektedir. Batı demokrasi, merkantil kapitalizm, özgürlük, bireycilik gibi değer yüklü bir kurumlar silsilesini icat etmesi hasebiyle aynı zamanda bunların taşıyıcısıdır.

Birbirinden farklı hususiyetlere sahip zamansal evreleri tekdüze bir biçimde genellemek, tüm farklılıkların yutulması tarihsel idrakin dışına alınması sonucunu vermiştir (<https://124.im/CYZiz>, 30.05.2022). Bu durum sosyal bilimler alanında da yanlış soruların sorulmasına neden olmuştur; dolayısıyla yanlış cevapların alınmasına. Batı tecrübesi arkaik bir toplumdan başlayarak, dünya tarihindeki değişimleri feodalizm, ardından kapitalizm şeklinde dönemselleştiren ve bunun doğruluğuna inanıldığı bir ilerleme fikrine sahip olduğundan örneğın Bernard Lewis, *Doğu'nun mevcut durumuna Yanlış giden ne oldu?* şeklinde yaklaşmıştır (Goody, 2020: 30).

Tarih yazınının da etkisi ile modernite ideolojiye<sup>81</sup> dönüşmüş böylece ortaya çıkan *modernizm*, Batı'da 19. Yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış, hümanizm, dünyevileşme ve

---

<sup>80</sup> Johann Gottlieb Fichte'nin "ebedi ilerlemeye inanan bir kimse asıl ülkesi ve dili ne olursa olsun bizim ırkımdandır" sözleri ile sürekli ilerleme ve gelişmeye olan inançlarını güçlü bir biçimde ifade etmiştir (El-Gannuşî, 1987: 78).

<sup>81</sup> İdeoloji, belli bir öğretinin, belirli bir toplumu oluşturan yediden yetmişe her bireyin bütün eylemleri ile yaşantılarını tayin edip biçimlemesidir (Duralı, 2020: 104).

demokrasi temeli üzerinde yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci, insan merkezci bir anlayışı yüksek ideal olarak benimsemiştir (Karakaş, 2018: 22). Bu durumda modernizm Aydınlanma çağı ile gelen zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı *ideoloji* ve yaşam biçimi olmuştur. Hümanizm, sekülerizm ve demokrasi sac ayağı üzerine kurulu olan modernizm, egemenliği insanı özgürleştiren, kurtuluşu dinde değil bilimde arayan, insanbiçimci ve insan merkezci dünya görüşüdür (Erdoğan, 2019: 22). Bu yüksek idealler çerçevesinde Batılı olmayan ülkelerin neredeyse tamamı, Batılı modernliğini kendi deneyimlerini anlamakta referans noktası olarak almışlardır. Batılı olmayan her ülke, diğer deneyimleri göz ardı ederek kendisini, standart taşıyıcı olarak kabul edilen Batı modernlik modeli karşısında konumlandırmak durumunda hissetmiştir (Göle, 1998: 67). Böylece modernleşme denilen süreç, öteki diye tanımlanan geleneksel toplumlar için bir seçim, yaratım süreci olmaktan çıkarak bir zorunluluk ve mahkumiyet halini almıştır (Ercan, 2009: 70).

Modernitenin kültürel yerel dokunun dönüşümü ve tarihsel bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmadığı, ancak bununla beraber politik elitlerin ve toplumsal aktörlerin zihinlerini ve arzularını rahat bırakmadığı Batı-dışı ortamlarda, modernizasyon, politik bir irade ve çaba olarak modernliğin yerini almıştır (Göle, 1998: 68). Bu durum *modern iktidar biçimleri* üretmiştir ki bu iktidarların esas gayesi, kendi tebaasını vatandaş olarak oluşturmaktır. Bu gayeye ulaşmak için bir dizi mühendislik kurumu yaratılır ki bunların başında adliye ve modern eğitim araçları gelmektedir. Nitekim modern iktidar, yeni bir beşeri öznenin oluşturulmasında bu araçlara sık sık başvuracaklardır (Hallaq, 2020b: 39).

Batı-dışı toplumların tarihini kimlik ve modernlik arasındaki paradoksal bir arayış belirlemektedir, çünkü Batılı-olmayanın kendi tanımı ile modernliğin tanımı arasındaki uyumsuzluk sürekli bir gerginlik hali yaratmaktadır. Bir taraftan modernlik yerel partikülerizmlerin aleyhine çalışırken, diğer yandan milliyetçi, kültürcü ya da dini kimlikler, Batı modernliği karşısındaki farklılıklarını yaratmaya çalışmaktadırlar. Batı modernliği kendi kimliğini, kendi kimliği ise modernliği tehdit edebilmektedir. Batı-dışı modernliklerin tarihi, modern birey oluşturulmadan uygulanan modernizasyon ile şekillenmektedir. Modernizasyon ile bireycilik arasında bir ayrılma söz konusudur<sup>82</sup>. Bu

---

<sup>82</sup> Burada modernizasyon ile bireycilik arasındaki ayrım, Touraine'deki akılcılık ve öznelleşme arasındaki ayrıma denk gelmektedir. Dolayısıyla bu paragraf Touraine'in fikirleri çerçevesinde anlaşılmalıdır.

yüzden Batı-dışı modernizasyon için, Anglosakson modeli liberal demokrasi yerine, merkezci jakoben cumhuriyetçilik modeli tarihsel bir referans olmaktadır (Göle, 1998: 72).

#### **4.1. Osmanlı'dan Günümüze İslam Dünyasında Modernleşme Cereyanları ve İslami Hareketler**

Batı'nın modern tecrübesine şahitlik eden dönemin en büyük İslam imparatorluğunun Osmanlı olduğunu biliyoruz. Osmanlı'nın daha önceki bölümlerde İslam dünyasının koruyuculuğu rolünü üstlenmiş olduğundan bahsetmiştik. Dolayısıyla Osmanlı'nın askerî başarıları her daim imparatorluğun gelişmesinde en önemli kaynaklardan birini teşkil etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun başarısı askerî zaferlerle yakın ilişki içinde görüldüğünden, gerileme düşüncesi ancak askerî hezimetlerin yaşanması ile açığa çıkmıştır.

Bu anlamda gerilemenin başlangıcına işaret eden ilk askerî hezimet olarak, Osmanlı'nın Viyana'yı ikinci kez kuşatması neticesinde uğradığı başarısızlık ve geri çekilme ile birlikte şehirlerin hatta eyaletlerin kaybedilmesi kabul edilmiştir. Avusturyalıların ve müttefiklerinin zaferinin 16 Ocak 1699'da imzalanan *Karlofça Antlaşması* ile tasdik edilmesi aynı zamanda Osmanlı'nın gerilemeye başlamasını da imgelemiştir. Bu antlaşmanın Osmanlı-Habsburg imparatorlukları arasındaki ilişkiden ziyade İslam ve Hıristiyanlık arasında ilişkiler açısından hayati bir öneme sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu antlaşma ile birlikte Osmanlı İslam dünyasının hamisi olarak, Hıristiyan Avrupa karşısındaki gücü gerilemeye başladığı kabul edilmiştir (Lewis, 2017: 42-43).

Osmanlı'da merkezî gücün en büyük kaynağı olan ordunun, fetihlerdeki başarısızlıkları, Osmanlı'nın eski ihtişamına gölge düşürdükçe, eski başarıların ve ihtişamın tekrardan elde edilebilmesi için ordunun Batı modeli örnek alınarak modernleştirilmesi gerekliliği savunulmuştur (Çelik, 2008: 31). Bu modernleştirmenin gerekliliğini kabul etmek, Avrupa ile rekabete girmeyi değil, ona katılmayı düşünmek gibi bir doğal sonucu doğurmaktadır. Bu durumda Avrupalılara benzemenin yolları aranmaktadır ki bunun ilk belirdiği saha askeri alan olmuştur (Hodgson, 1995b: 266). 18. Yüzyılın başlarından itibaren Batı'nın askeri kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu haline gelmiştir. Böylece I.

Mahmud (1730-1754), I. Abdülhamid (1774-1789) ve özellikle III. Selim (1789-1807) dönemlerinde Batı'nın askerî kuruluşlarından örnek alma çabaları hız kazanmıştır (Mardin, 2017:10-11).

Askerî anlamda yeniliklerin öncüsü olan III. Selim'den sonra tahta çıkan II. Mahmut (1808-1839) döneminde ise devlet otoritesinin güçlendirilmesi adına yenilikler yapılmıştır. Bunların en başında *Sened-i İttifak* (1808) gelmektedir. Sened-i İttifak, ayanlar ile Osmanlı devleti arasında imzalanan ve Türk demokrasi tarihinde önemli kabul edilen bir belgedir. Ayanlar klasik İslam döneminde her şehir ve kasabada ahali tarafından seçilen ve o bölgede görevlere atama yapma, bölgenin ihtiyacı olan parayı toplama, defterlerin düzenlenmesi gibi konularda valilere ve kadınlara yardımcı olan kimselerdi. Lakin miri toprak sisteminin bozulması ve devletin otoritesinin taşrada etkinliğini yitirmeye başlaması ile ayanlar güçlenmiş ve merkezi otoriteye kafa tutmuşlardır. Bunun üzerine devletle ayanlar arasında imzalanan senet; ceza hukuku alanında keyfi, siyaseten katil ve müsadere yerine soruşturma ve *cümle indinde taayyün esaslarını* kabul etmesi açısından hukuk devleti yönünde atılan bir adım olarak değerlendirilmiştir<sup>83</sup> (Göktolga, 2015: 29-31).

II. Mahmut döneminde yapılan bir diğer hukuk reformu, 1838'de *Meclis-i Ahkam-ı Adliye*'nin kurulması oldu. Bu meclisin yetkileri 1840 yılında, adalet mekanizmasının gözetilip denetlenmesinin ötesinde yasa koyucu güç elde edecek şekilde genişletildi. Akabinde Kanun-ı Cerâim adında yeni bir ceza yasası yürürlüğe kondu. Bu yeni yasa, sultanların kanunlar çıkarsalar da muhakkak bunun şeriatla uyum halinde olması teamülünü gözetmemekteydi. Çünkü bu ceza yasası, şeriatla uyum içinde olsa da, Fransız hukuk görüşleriyle ortak yönler ihtiva etmekteydi. Üstelik, bu yasa din kurumunun normal prosedürüne göre değil, belli bir grup insan tarafından ortaya konmuştu. Bu şekilde yasa koyma düşüncesi klasik İslamî düşünceye oldukça yabancıydı ve oldukça yeni bir durumdu (Watt, 2016: 63).

Böylece II. Mahmut döneminde yönetimi yeniden kurmaya yönelik hamleler,

---

<sup>83</sup> Ne var ki eyaletlerdeki memurlar, merkezi otoriteye karşı gelmekle kalmamış, yerel halka, mahkemelere ve yürürlükteki hukuka da karşı gelmişleridir. Haraç, ağır vergiler ve sivillerin şiddetli cezalandırılması giderek artmış, yüksek adalet mahkemelerine başvurma imkanlarını ortadan kaldırmıştır. 18. Yüzyılın sonlarına doğru artık yargıçlık eğitimi almamış olan valiler, Şeriat mahkemesinin o güne kadarki alanına giren hukuk davalarında da hüküm vermeye başlamışlardır. Cezalar Şeriatın öngördüğünden daha şiddetli, bedene ve mala kastedecek şekilde gerçekleşmiştir (Hallaq, 2021:158).



askerî teknik ile ilgili meselelerin yanında hükümetin yapısı, toplumun eğitim ve hukuk kalıplarıyla ilgili pek çok meselede modern Batı'nın örnek alınması öncülüğünde gerçekleştirildi. Tanzimat dönemi ise bu uyarlamaların yaygınlaşacağı bir dönem oldu (Hodgson, 1995b: 267).

II. Mahmut'tan sonra tahta geçen Sultan Abdülmecit döneminde, askeri, siyasi, hukuki, iktisadi reform beklentilerinin Tanzimat Fermanı (1839) ile kurumsallaştığını söylemek yanlış olmaz. Tanzimat, Abdülmecit'in haleflerinin reform girişimlerinin bir devamı olarak görülmelidir. II. Mahmut döneminde güçlendirilen bürokrasi, Abdülmecit dönemiyle ve sonrasında iktidar merkezi haline gelmiştir (Zürcher, 2006: 78). Bir döneme adını veren Tanzimat, Türk tarihinde bir milat kabul edilmiş ve varlığı Türk modernleşmesi ile birlikte ifade edilmiştir (Göktolga, 2015: 32).

Tanzimat Fermanı'yla Osmanlı hükümeti dört reformu hedeflemiştir. Bunlar (Zürcher, 2006: 79): Padişahın tebaasının can, namus, malının güvence altına alınması; İltizam sisteminin yerini alacak muntazam bir vergilendirme sistemi; Zorunlu askerlik sistemi; Hangi dinden olursa olsun bütün tebaa için yasa önünde eşitlik. Osmanlı bürokrasisi bu tedbirlerle devlet içinde bir *Osmanlılık* şuuru yaratmayı istemişlerdir. Bu uzun vadede gerçekleşmemiş olsa da yeni bir millî eğitim sistemi, yeni bir yargı mekanizması, yeni bir idari sistem Osmanlı'ya yerleşmeye başlamıştır (Mardin, 2017: 12). Gerçekten de Tanzimat'la birlikte laikleştirme, eğitimde en önemli eğilim olarak ortaya çıkmıştır. 1855'ten itibaren özellikle orduda, gaza anlayışı yerine laik bir programa sahip askerî rüştiyelerin ağını genişlemiştir (Çelik, 2008: 30). Bu rüştiye okullarının sayısı II. Abdülhamit döneminde oldukça artmış, buradan yetişen kişiler İmparatorluğu ve Cumhuriyetin reformcu kadrolarını oluşturmuştur (Zürcher, 2006: 96).

Bu durumun karşısında yüzyıllar boyunca İslam muhitinde düşünceyi, toplumu, devleti şekillendiren ve aktaran ulemanın ve medreselerin rakipsiz konumu bu yeni eğitim modeli ile önce ikincil bir konuma düşmüş daha sonra da çökmeye başlamıştır. Bu modern eğitilmiş kişilerin etkisi artıkça ulemanın kamusal ve toplumsal rolü zayıflamaya başlamıştır (Sunar, 2020: 8). Dolayısıyla modernleşme ve Batılılaşma etkisi ile ulemanın yerini alan *aydınların* öncülüğünde Batı kültürü her yeri istila etmeye başlamıştır (Canatan, 2017: 164). Ulemanın rolünün zayıflamasının bir de iktisadi sebepleri olmuştur ki bunlar; 1850'lerle birlikte eğitim sektörüne (vakıflara, şeriat kurumlarına) yapılan geri

ödemelerin neredeyse sıfır noktasına ulaşması sonucu olmuştur. Bu paralar artık askerî projelere ve hükümetin uzak bölgelerdeki denetimini artırmaya yarayan demiryolları gibi başka devlet projelerine akmıştır (Hallaq, 2020a: 25). Böylece ilim eğitimi, geleneksel ilim halkası ve medreselerin ölümü ile birlikte bütün bir İslam medeniyetinin bilgi biçimini oluşturan *yorum* da tam manasıyla yok olmuştur. Bu durumun bir sonucu olarak 1900'lere gelindiğinde, Wael Hallaq tek bir sufi şeyh, edebiyatçı yazar, Kur'an müfessiri, muhaddis, kelamcı ya da ilahiyatçı kalmadığını söylemiştir (Hallaq, 2020a: 27- 28).

İslam muhitinin bilgi biçimleri değişirken hukuki sistemi de kademeli olarak değişmiştir. Yeni mahkemeler, yeni kanunlar, yeni bir adli süreç ve yüzyılın sonunda yeni bir hukuk kültürü doğmuştur. 1847'de Osmanlı tebaası olan ve olmayanlar arasındaki davalara bakmak için karma mahkemeler kurulmuştur. Bu mahkemelerde eşit sayıda Müslüman ve Avrupalı yargıçlar bulunmaktaydı. Şeriat mahkemelerinde gayrimüslimlerden gelen delillerin kabul edilmemesinin aksine bu mahkemelerde artık bu durum geçerli değildi. Yani delil ilkeleri ve prosedür İslamî olmaktan çok Avrupa uygulamasına uygundu. 1858'de toprak yasası, 1861 ve 1863'te yeni bir ticaret yasası çıkarıldı. 1860'ta karma mahkemeler ticaret mahkemeleri ile birleştirildi. 1869 ve 1876 yıllarında medeni hukukla ilgili konuların *Hanefî* fihhına ilişkin bir özeti ve sistem haline sokulması şeklinde yorumlanacak *Mecelle* olarak bilinen bir belge ortaya kondu (Watt, 2016: 63).

Bu yeni hukuki uygulama İmparatorluk (ve İslam) tarihinde ilk kez kendisini ve bürokratik yasama konseyini Şeriatın üzerinde tutan sultanın nominal emirlerine göre işlemeye başladığını göstermekteydi. Daha önce belirtilen Şer'i hukuk karşısında padişahın şeriatı ve onun hukukunu tamamlayan ama onları geçersiz kılmayan hukuk yapma yetkisi olarak örfî hukukun istisnailiği artık kapsayıcı ve evrensel bir hale gelmiştir. Lakin padişahın örfî hukuku da kapsayan reformları gerçekte Batılılaştıran ve laikleştiren İstanbul elitlerinin/ bürokratlarının siyasi taleplerini teşkil ettiğinden maslahat, bu kesimin anladığı biçimiyle belirlenmiştir (Hallaq, 2021:164- 165).

1856'da Islahat Fermanı ilan edildiğinde, o zamana kadar *millet-i hakime* olan Müslümanların imtiyazlı durumları ellerinden alınmış, din farkı gözetmeksizin bir *Osmanlı vatandaşı* bağı Osmanlı milletleri arasında geliştirilmek istenmiştir (Mardin, 2017: 14). Batı dünyasında laikliğin eşitlik düşüncesinden neşet ettiğini hatırlarsak Islahat

Fermanı ile eşitlik ilkesinin ve laikliğin birlikte tebarüz ettiği ifade edilebilir. Ne var ki Tanzimatla başlayıp, Islahat Fermanı ile devam eden reformlar sürecinde bürokratların ıskaladığı temel mesele, Avrupa devletlerinin ticaret alanında amansız bir savaşa girmiş olmalarıydı. Bunun sonucu olarak Batılı emperyalist politikaların azgınlaştığı bu dönemde imparatorluk içindeki reformlar sürekli olarak azınlıklar, Avrupalılar lehine sonuçlar doğurmaktaydı ve Osmanlı'nın küçülmesi, işgal edilen toprakların sömürülmesiyle sonuçlanmaktaydı.

Yeni nizam arayışında yapılan her düzenleme ile gayri müslim azınlık lehine bozulan denge, 1856 Islahat Fermanı ile doruk noktasına ulaşmaktaydı. Yeni Osmanlılar ve özellikle Namık Kemal, düzenlemelerin, Osmanlı'nın kendi toplumsal gerçekliğinden değil yabancı güçlerin baskıları güdümünde geliştiğini düşünüyordu (Cesur, 2007: 34). Bu durum karşısında Müslüman çoğunluk reform girişimlerinin öncülerini, Avrupalı güçlerin ve zenginliği ve gücü gözle görülür biçimde artan Hıristiyan cemaatlerinin çıkarlarına hizmet etmekle suçlamaya başlamışlardır. Böylece 1870'lerde Müslüman bir tepki doğmuştur (Zürcher, 2006: 103). Tanzimat'la başlayan modernleşmeye/laikleşmeye/Batılılaşmaya karşı bu Müslüman tepki grubunun adı Yeni/Genç Osmanlılar'dır. Popüler Müslüman baskı grubunun ilk örneğini teşkil eden Yeni Osmanlılar, İslamcılık fikirlerini örgütlü bir biçimde 1865 yılında savunmaya başlamışlardır (Şeyhanlıoğlu, 2015: 293-294).

Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi isimlerin öncülüğünü yaptığı, yazar, memur ve subayların da içinde yer aldığı Yeni Osmanlılar hareketi, çok farklı düşünce yapılarına sahip üyeleri olsa da tek bir soruna; devletin nasıl kurtulacağı sorununa odaklanmışlardır<sup>84</sup> (Demirtaş, 2007: 396). Çözümlerini ise hem Batılı siyasal klasiklerden (Rousseau, Montesquieu gibi) hem de içinde yetiştikleri İslam muhitinin kadim pratiklerinden elde ettikleri fikirlerle şekillendirmişlerdir. Bu anlamda Yeni Osmanlılar fikirlerini Batı'dan aldıkları tabii hukuk düşüncesini Şeriat'la uygunluk halinde ortaya koymaya çalışmışlardır (Mardin, 2014: 12-13).

---

<sup>84</sup> Namık Kemal ve muasır aydınlar, pozitivistçi ve ırkçı Avrupa tezlerine karşı insanlık tarihinin ortak birikimini işaret etmişlerdir. Dolayısıyla Avrupa merkezci bakış açısından nüvelenmiş "bilim sadece bizdedir" anlayışını reddetmişler ve aklın, bilimin ve felsefenin kimsenin tekelinde olmadığını belirtmişlerdir. Bilimin sadece Avrupa'da olduğuna dair anlayıştan neş'et eden Avrupa emperyalizmini meşrulaştırma çabalarına da rıza göstermemişlerdir (Kalın, 2017: 364-365).

İlk İslamcılar anayasal faaliyetleri destekleyen modern eğitimli kişilerdi. Batılı liberal demokrasiye ait kavramları İslam'ın klasik kaynaklarından elde ettikleri kavramlarla telif etmeye çalışmışlardır. Buna göre, *meşveret, şura, biat ve ehlü'l-hal ve'l-akd gibi kavramları, demokrasi parlamento, seçim, kamuoyu* şeklinde tarif etmişlerdi (Canatan, 2019: 95). Osmanlı İmparatorluğu'nda bir *meclis-i meşveret* kurulmasını, siyasi iktidarın paylaşılmasını kurumsallaştırmayı, bir kuvvetler ayrımını sağlamayı amaçlamışlardı (Mardin, 2014: 33).

Böylece Yeni Osmanlılar; anayasal bir rejim, özgürlüklerin korunması ve iktidarı kullananların denetlenmesi gibi görüşleri tam anlamıyla modern düşünceden etkilendiklerinin göstergesidir; ancak onlar bu kavramları İslam dininin yeni bir yorumu olarak ortaya koymuşlardır. Fransız Devrimi'nin doğurduğu insan hak ve özgürlüklerini İslam dininin ilkeleriyle sentezleme çabası içerisine girmişlerdir (Demirtaş, 2007: 396). İslamcılığı, ittihat ve terakki imkanı sunan bir ideoloji olarak değerlendirmişlerdir (Canatan, 2019: 94).

1877'de II. Abdülhamid (1876-1909) tarafından dağıtılan Yeni Osmanlılar, Tanzimat sonrası oluşan yeni toplumsal ve ekonomik yapıya tepki olarak *İslamcılık* ideolojisinin doğmasına öncülük etmişlerdir. Yeni Osmanlılar hareketinin entelektüel katkısı, Tanzimat'ın getirdiği telifçi Batılılaşmaya karşı toplumsal tepki ve en nihayetinde 93 harbinin demografik sonuçları, İslamcılığın bir ideoloji olarak doğmasına yol açmıştır. II. Abdülhamid döneminde ise İslamcılık gelişen sosyo-politik olaylar neticesinde yorumlanarak bir devlet politikası haline dönüşecektir (Turan, 2017: 350- 351).

#### **4.1.1. Tanzimat Dönemi: Bir Terakki Yöntemi Olarak İslamcılık**

1800'lerden sonra İslam dünyası ilk defa, ne fethetme gücüne ne de karşı kültürü tevarüs edebilme gücüne sahipti. Bu endişeli ve genellikle umutsuz duruma yanıt olarak, İslam dünyasında yavaş yavaş, ideolojileri püritanizm, reformizm, modernizm, laiklik, milliyetçilik ve sosyalizmden, genellikle "İslamcılık" olarak adlandırılan köktencilüğün uç noktalarına kadar uzanan bir yelpazeyi kapsayan yeniden canlanma ve milliyetçilik hareketleri ortaya çıkacaktır (Böwering, 2013: 9)

Batı'nın dinamizmi karşısında Osmanlı'nın pasif ve geri kalmış görüntüsü artık 19. yüzyılda oldukça belirgin bir hale gelmişti. Osmanlı ile Batı arasında açılan bu

gelişmişlik makası, savaş alanlarında da, Osmanlı aleyhine büyük hezimetler doğurmaktaydı (Arslan, Karadağ, 2020: 211). Batı'nın sömürgecilik ve işgal tehditleri altında olan Osmanlı, mevcut sistemle buna mukabele edebilecek gibi görünmüyordu. Bu durumun Osmanlı içinde yarattığı siyasi, fikri, içtimai, iktisadi krizlerin daha kesif bir hale bürünmesini engellemek, Osmanlı'nın toprak bütünlüğünün korunabilmesi için aciliyet arz etmekteydi.

1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı Devleti ağır bir mağlubiyet yaşamış, 1757'de Bengal İngiliz hakimiyetine geçmiş, 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etmiş, 1852'de Hint-Pakistan alt kıtası İngiliz himayesine girmiş, 1830-57 yılları arasında Fransa Cezayir'i işgal etmiş, 1881'de Tunus'a girmişti. 1882'de ise İngiltere Mısır'a girmişti (Kara, 2017b: 20).

Bu buhran ortamında, ittihat ve terakkinin nasıl sağlanacağı üzerine Osmanlı'da yoğun fikri tartışmalar başladı. Batı tecrübesi karşısında, dumura uğramış olan Müslüman aklı, bu tecrübeyi nasıl ele alması gerektiği konusunda fikri bunalıma sürüklendi. Öncelikle modern Batı tecrübesinin arka planında, prens ve kilise arasındaki çatışma neticesinde dinin meşruiyet kaynağı olmaktan çıkması yatıyordu (Arslan, Karadağ, 2020: 211). Dinin meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarak aklın özgürleşmesinin neticesinde yapılan keşiflerle hızla gelişen Batı tecrübesi, Batı dışındaki toplumlarda benzer bir biçimde dinle hesaplaşmak gerektiği fikrini yüceltiyordu. Bu da meşruiyetin kaynağının dinden halka tevdi edilmesi; hilafet kurumunu ve temsil ettiği konumu ciddi anlamda tartışmaya açmak demektir (Arslan, Karadağ, 2020: 211).

Batı tecrübesinin dayattığı bu yeni teklif karşısında Müslümanlar; ya bu Batılı tecrübeyi pozitif bir zemin olarak kabul edip, bu ilkelere göre İslam'ı, siyaseti, toplumu düzenleyecek; ya da klasik İslam düşüncesi döneminde olduğu gibi gelenekler arası müzakere yürüterek, Batı tecrübesinden İslam'ın ilkeleri sabit kalarak istifade edecekti (Yaylacı, 2013: 50).

Ne var ki 19. Yüzyılın sonlarına kadar böyle bir ayrışmadan söz edebilmek tam manasıyla mümkün değildi. Osmanlı'da bireyden devlete her alanı kuşatan<sup>85</sup> ve meşruiyet

---

<sup>85</sup> Babanzade Ahmed Naim (1872-1934)'e görebugüne kadar mahfuz kalan Kitap ve sünnet, inançlarımızı, ibadetlerimizi, ahlakımızı, idari kanunlarımızı, kısaca zahiri ve batini işlerimizi ihtiva etmekte olup, dünyevi ve uhrevi saadetimiz için mutlaka uyulması gerekir diye bildiğimiz düsturlardan meydana gelen ve parçaları birbirinden ayrılmayan bir bütündür (Kara, 2017b: 349).

kaynağı olan İslam'ın, *mani-i terakki* olduğu konusunda henüz fikrî bir uzlaşma söz konusu değildi (Arslan, Karadağ, 2020: 211). Bu dönemde İslam'ın mani-i terakki olduğuna dair tartışmaları, Ernest Renan'ın 1883 Mart'ında Sorbonne'da verdiği konferanstaki demeci domine etmekteydi. Renan'a göre (Renan, 1946: 184-185):

Müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslamla idare edilen memleketlerin inhitatını (gerilemesini), kültürlerini ve terbiyelerini yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır durumunda oluşlarını açıkça görmektedir. Doğu'ya ya da Afrika'ya gitmiş olan herkes, hakiki bir müminin kafasının ister istemez dar ve bir nevi çemberle kasılı olduğunu ve bu çember yüzünden o kafanın bilime mutlak surette kapalı, bir şey öğrenmek ve yeni bir fikre açılmak kabiliyetinden mahrum bulunduğunu hayretle görmüştür. On On iki yaşlarına kadar ... uyanık olan Müslüman çocuğu, din terbiyesi görmeye başladığı bu yaşlardan itibaren birdenbire mutaassıplaşır...kendini alçaltan şeyi bir imtiyaz sanarak mesut olur...

Renan'ın bu demeci üzerine Osmanlı'da pek çok (700'e yakın) reddiye yazılmıştı. Bunların başında Namık Kemal, Cemaleddin Afgani, Ziya Paşa gibi isimler gelmekteydi. Bu kesim, din ile Batı'daki gibi bir hesaplaşmanın içine girmekten uzak durmaktaydı. Çünkü bu kesim için, tüm menfilikler en mütakamil din olan İslam'dan değil, onun asli kaynaklarından, prensiplerinden, yönlendirmelerinden uzaklaşan idarelerden ve bunlara rıza gösteren ulemeden, Müslümanlardan kaynaklanmaktaydı (Kara, 2017: 20). Böylece İslam'ı akılcı bir metotla ele alarak tekrardan hayata hakim kılmak ve İslam dünyasının Batı karşısındaki üstünlüğünü yeniden sağlamak gerektiğini savunan İslamcılık fikri ortaya çıktı (Arslan, Karadağ, 2020: 211).

İslamcılık, klasik dönem İslam düşüncesinden farklı olarak, dinin doğruluğunu aşkın onamada aramak, aşkın bir gücün varlığı ve dayanak olarak gösterilmesi yerine; tamamen fenomenal dünyaya dönük biçimde, İslam'ın dünyanın gereklerine uygunluğu, meşruluğu, tamamıyla akla hitap eden, çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunmayı amaçlamıştır. İslamcılık, klasik dönem İslam düşüncesinin, yeni oluşan ve oluşmaya başlayan, ulema dışında yer alan İslamcı aydın sınıf elinde dönemin sorunsalları çerçevesinden yeniden tanımlanması ile oluşmuş bir ideolojidir (Türküne, 2005: 546-547).

Bu dönemde, İslamcılık ile İslam dünyasını her yönüyle baskılayan Batı'ya karşı İslam'ın ilkelerinin merkezde olduğu, modern dünyaya uygun fikri bir zemin inşa edilmesi amaçlanmıştır (Arslan, Karadağ, 2020: 212). İslam, siyasal pratiğin merkezine konarak, toplumu kurtarma yüksek hedefini gerçekleştirmek için topluma İslami bilinç

aşılamaı ve ahlaki bir kriz içinde olduğunu dűşündüđü halkın sorunlarını çözmeyi amaçlamıştır (Arpacı, 2016:109).

Bu dönemin İslamcılarına, çağdaş meydan okumalar karşısında devlet ve siyaset konularını kavram ve lűgat açasından yeniden ele almak, çağdaş gerekçeler göz önünde bulundurularak İslami naslara yeniden bakmak, çağdaş bir dil kullanarak içtihatlarda bulunmak fikri hakimdir (Gannuşı, 2012: 395). Örneđin, siyasi çoğulculuğu savunan Rıfaatu't-Tahtavi (1801-1873), siyasi mezheplerin özgürlüğü üzerine durmuş, partileşmeyi savunmuştur. Yine çok partili parlamenter sistemi savunan Kevakibi (1854-1920), Cemaleddin Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) gibi isimler, partileşmenin ümmetin birliğini bozacağına inanmışlardır. Öte yandan Hayreddin Tunusi (1822-1890) ise topyekün bir İslam Rönesans'ını savunarak Batılı sistemleri İslam esasları üzerine adapte ederek kurmak yolunda çaba sarf etmiştir<sup>86</sup> (Gannuşı, 2012: 396-397).

Buradan hareketle klasik İslam dűřüncesinde rehber olan kavram "bilgi" iken, modern İslam dűřüncesinde ise "yorum" kavramının ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Yorum kavramı, ontolojik anlamı ile insan bilincinin yöneldiği varlık ile sürekli olarak ilişkiye girme çabasıdır. Bir başka deyişle o, insan bilincinin yöneldiği varlığı açık bir epistemolojik nesne konumuna indirgeyemeyecek kadar zamansal olduğunu dikkate alır ve böylece söz konusu varlığın farklı ortamlarda kendisini farklı açılardan ifřa edebileceğini varsayar (Tatar, 2016: 11). Dolayısıyla bu dönemde yorum kavramının öne çıkması, onun rakip olarak (klasik dönemdeki gibi) dinleri değil, ideolojileri aldığı modern dönemin Batılı kavramları ile yeniden bir sistem oluşturma teşebbüsüne yardım edecektir (Türköne, 2005: 547). Bu anlamda içtihat, dışarıdan maksatlı bir dönüşüm olan modernleşme sürecinin karşısında İslam'ın içeriden yenilenmeye imkan veren bir aracı olarak kabul edilmiştir (Büyükkara, 2020a: 24).

---

<sup>86</sup> İslamcıların, seküler Batı kavramlarına karşı bu yaklaşımı, İsmail Raci El Faruki tarafından bilginin İslamlaştırılması olarak kavramsallaştırılmıştır. Bilginin İslamileştirilmesi, aklı dışlamadan, vahiy ışığında geliştirilen kapsamlı ve tutarlı İslami bir yöntemdir. Bu bağlamda akıl, vahyin normlarını gerçekleştirmede bir araç konumundadır. Bilginin İslamileştirilmesi, beşeriyetin ulaştığı maddi ve ilmi seviyeyi, İslam'ın kapsamlı normlarını, ideallerini kısacası kıstasları ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek elde etme yöntemidir (Vural, 2016: 230).

Daha önce de belirtildiği üzere İslam düşüncesinde İslami kaynakların yorumlanmasına *içtihat* denmektedir. İctihat, modern dönemle birlikte İslamcılarının en önemli hareket ve dayanak noktalarından birini teşkil etmiştir (Kara, 2017b: 55). Tartışmaların ise genel eksenini içtihat kapısının açık olup olmaması teşkil etmiştir. Dönemin önde gelen İslamcılarında Cemaleddin Afgani'ye göre içtihat kapısı açıktır, Arapça bilen, siret, hadis, icma ve kıyas konularında yeterli bilgiye sahip aklı başında olan herkesin içtihat yapabileceğini söylemiştir. Afgani'nin eserlerini okuyan tarihî ve içtimaî olaylara bağlı olarak yapılmış içtihat ve ferdi te'villerinden, onun Kitap ve Sünnet'e uymaya çağırıldığını, bunların dışındaki delilleri ise kabul etmediğini rahatlıkla anlayabilir (Karakaş, 2018: 69). Örneğin Afgani'ye göre (Afganî ve Abduh, 1987: 99); “bidatlardan uzak hakiki dini esaslar, cansız İslam ümmetine yeniden hayat verecek, ümmetteki dağınıklığı giderecek, birliği sağlayacak, faziletler için fertlerini harekete geçirecek, kültür alanını genişletecektir.”

Reşid Rıza'ya göre *İslam rönesansı* içtihatı dayanmaktadır. Muhammed Abduh *Tevhid Risalesi*'nde “*Kitab'ın lafzıyla yetinip kalanlar!*” diye suçladığı tefsirciler aracılığıyla birikmiş gelenekleri gözü pek bir şekilde tenkit etmiştir. Abduh, eski müfessirleri körü körüne tekrarlayıp taklit etmekle yetinen kimselerin *lafzcılığına* veya devirlerinin problemlerine hiç eğilmeksizin İslam'ı mekanik bir ibadetler bütününe indirgeyenlerin şekilciliğine karşı verdiği mücadelede, atalarına kör bağılıklarından ötürü sonunda ilahi vahyi unutan gelenekçilere seslenen Kur'an ayetlerini aktarmayı sevmiştir<sup>87</sup> (Garaudy, 2017: 66).

Muhammed İkbâl, içtihadı, İslam'ın bünyesindeki hareket yasası olarak tarif etmiştir. Bütün hayatın kaim ve daim olan ruhanî temeli, İslami görüşe göre, ebedidir ve kendini çeşitlilik ve değişikliklerde ifade etmiştir. Böyle bir Mutlak Hakikat kavramına dayanan bir toplum, kendi hayatı süresince, süreklilik ve değişiklik özelliklerini uzlaştırmak zorundadır. Bu toplum, kendi toplumsal yaşantısını düzenleyebilmek için ebedî ilkelere sahip olmalıdır. Çünkü ebedi ve daimi olan, insanlara, sürekli değişen

---

<sup>87</sup> “Onlara, “Allah'ın indirdiğine uyun” denildiğinde, “Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız” dediler. Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa!” (Bakara/ 170); “Onlara, “Allah'ın indirdiğine uyun” denildiğinde, “Hayır, biz atalarımızdan gördüğümüze uyarız” dediler. Peki ama ya şeytan onları alevli ateşin azabına çağırıyorsa!” ( Lokman/ 21); “Aynı şekilde senden önce de hiçbir topluluğa bir uyarıcı göndermedik ki, topluluğun zevku sefâya dalmış kesimi şöyle demiş olmasınlar: “Biz atalarımızı bir inanç üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz.”” (Zuhrûf/ 23).



dünyada bir tutamak sağlar. Ancak ebedî ilkeler, bütün değişik imkânlarını bir yana bırakma manasında anlaşılırsa mahiyeti itibarıyla, aslında hareketli olanı hareketsiz hale getirmiş olur. Bu durumda İslam'ın geçen 590 yıl içindeki hareketsizliğini ortadan kaldıracak bir hareket prensibine ihtiyaç vardır ki o ilke içtihattır (İkbal, 2013: 177).

Bu durumda içtihadın ve dinamizmin tam karşısında *taklit* ve pasifizim, atalet yer almaktadır. Bu taklit ise, İslamcılar tarafından iki yönlü olarak ele alınmıştır. İlki, Müslümanların geçmiş ulemayı, mezhepleri ve görüşlerini körükörüne benimsemek; ikincisi ise Batının taklidi. Dolayısıyla İslamcılık ne körü körüne geçmiş ulemayı, ne de Batıyı taklit etmek anlamına gelmektedir. İslamcılar, hürriyeti ve parlamenter bir rejimi savunmuş, bunun için İslam'ı hayata yeniden hakim kılma gereğini görmüşlerdir. Bunun için onlar Batıyı ve modern düşüncesini tanımış, Batı tarihinin ve düşüncesinin ürünü olan kavram ve kurumlarla İslam düşüncesini birleştirmeyi amaçlamışlardır. İslam'ın akli ve ilerici bir yorumunu yapmaya çalışmışlardır (Cesur, 2007: 33).

Bir kesim tarafından Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbal gibi ilk dönem İslamcılarının düşünceleri *İslami modernizm* olarak zikredilmiştir. İslami modernistler olarak ilk İslamcılar, Batı'nın gücünü oluşturan kaynakların benimsenip hazmedilmesinin gerekliliğini kabul etmişler İslam ve modern Batılı düşüncenin seçici terkiibinin kabul edilebilirliğini ve gerekliliğini varetmişlerdir. Böylece geçmiş köru köruüne taklit etmeyi ayıplamışlar, modern şartlar içerisinde İslam'ı yeniden yorumlamışlardır. İslami modernistler, Batılı düşüncenin ortaya koyduğu kavramların, İslam'ın özünde zaten var olduğunun altının çizmişlerdir (Arpacı, 2016: 83-84). Bu anlamda, İslamcılık, eskinin yerine modern olanı yerleştirmeyi amaçlaması, İslam'ın asli ilkelerine bağlı kalmak suretiyle modern durumu yorumlama çabasıyla modern döneme ait bir akımdır.

19. yüzyıla hakim olan dinin bir meşruiyet kaynağı olup olamayacağı ya da dinin *mani-i terakki* olup olmadığı tartışmalarına dair taraflar arasındaki ayrışma henüz bu dönemde keskin bir biçimde ayrışmamıştır. Çünkü dönemin bütün fikri tartışmalarının temelinde Osmanlı'yı bir arada tutmak ve ilerlemek fikri olduğundan, sadece İslamcılar değil aynı zamanda, o dönemdeki Batıcılık fikrini savunan İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) içindeki radikallerin de din ile bir hesaplaşma içine girmekten imtina ettiğini görürüz. Bu anlamda verilecek en anlamlı örnek, İTC'nin kurucularından ve isim babası

olan, Auguste Comte'un pozitivisminden oldukça etkilenen Ahmed Rıza'nın bu dönemde İslam medeniyeti üzerine yazdığı yazılardır.

Rıza din üzerinden yapılan medeniyet okumalarına karşı çıkmış ve medeniyetlerin bütün tarihi tecrübelerin bir birikimi neticesinde ortaya çıktığını savunmuşsa da, özellikle Batı'dan gelen oryantalist yanlış kabullere karşı İslam referansları güçlü reddiyeler yazmıştır (Turan, 2009: 36). Yine Ahmed Rıza dinin ilahi bir vahiy olmasına kıymet vermiyordu lakin onu, toplum mekanizmasını meydana getiren bir dinin ilahi bir vahiy olmasına kıymet vermiyordu lakin onu, toplum mekanizmasını meydana getiren bir şey olarak ele alıyordu. 19. Yüzyıla hakim olan siyasetin altında yatan sosyal süreçlerle ilgilenme çabası onun da görüşlerini etkilemişti. Bunun için din ve toplum arasındaki ilişkiyle daha fazla ilgilenmiştir. Ona göre, İslam, Doğu'da politikanın en mühim amillerinden biridir ve din bir toplum içinde barışı sağlayıcı alet olarak kullanılabilir. Din toplum üzerindeki belirleyici rolü, hükümetlerin de dine büyük ehemmiyet vermesini gerektirir (Mardin, 2014: 190-210).

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından bir diğer isim, Askerî Tıbbiyeli Abdullah Cevdet'in, saltanata karşı oldukça radikal tutumlarına yer verdiği ve 1904'te çıkardığı derginin isminin *İçtihad* olması hala içinde yetiştiği medeniyet iklimine dahil olduğunu ve İslamî kanallar içinde hareket etmeyi önemli saydığını göstermektedir. Yine Abdullah Cevdet de Ahmed Rıza gibi, dinin birleştirici ve onu kabul edenleri bir millet kıldığı üzerine fikirler beyan etmiştir. Abdullah Cevdet'in materyalizmi, bir biçimde İslam fihkî içinden çıkarma çabası içinde olduğunu da belirtmemiz gerekiyor (Mardin, 2014: 234-236). Böylece 19. Yüzyılın sadece İslamcı kesimi değil Batıcı kesimi için de, İslam'ın modernleşme sürecinin her aşamasında meşrulaştırıcı bir dayanak olarak ele alındığını görürüz.

Bu dönemin imparatorluğu kurtarma akımlarının dinden ayrı telakki edilmediğini, bütün yenilenmenin dine referansla gerçekleştiğini, en materyalistin ve pozitivistin bile dine bağlanmada kendine bir kanal bulduğunu belirtmemiz gerekiyor. Nitekim Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'la beraber gayrı-müslim tebaasını Müslüman tebaası ile eşitlerken bunu seküler devlet prensibinin şemsiyesi altında yapmamıştır. Diğer bir ifadeyle Osmanlı gayr-ı müslimlere eşit tebaa statüsü verebilmek adına liberal demokrasi ya da seküler devlet kavramlarına atıf yapmaya ihtiyaç hissetmemiş, onu -uluslararası şartların

etkisi altında da olsa- kendi dinî ve siyasi geleneği içinden üretebilmiştir. Bu durum onun Tanzimat döneminde henüz söylemsel olarak kendisini liberalizmin yedeğine koymadığını, İslam'ın içtimai, siyasi fikrî meseleleri domine ettiğini göstermektedir. Burada Şeriat adına adaletsizlikler üreten yapılara ve kararlara karşı verilen mücadelelerin hala Şeriat'ın kendi dili, imkânları ve değerleri ile yürütülebileceğine dair inanç vardır (Yaylacı, 2013: 86-88). Fakat II. Meşrutiyetle birlikte Batı tecrübesine dair değerler evrensel kabul edilecek, İslamî normlar ise bir yerel lehçe gibi telakki edilecektir.

Diğer yandan İttihat ve Terakki'nin İslam'ın meşrulaştırıcılığına müracaat etmeleri özellikle II. Abdülhamid döneminde Saray tarafından yayılan *dinsiz, mason, Hıristiyanlarla işbirliği yapanlar* gibi tavsiflerden kurtulma gayesi de taşımaktaydı. Bunun için Padişah'a muhalefette dinî ilkeleri ve sembolleri kullanan bir dil edinmek, halka nüfuz etmek için ulema ve dinî çevrelerle münasebetler geliştirmişlerdir (Kara, 2017a: 59). Diğer yandan II. Abdülhamit ile ilmiye sınıfının da arası iyi değildi. II. Abdülhamit ulemadan son derece kuşkulanmaktaydı. İlmiye üvey evlat muamelesi görmekteydi. Medreseler islah edilmemiş ve modernleştirilmesi için herhangi bir girişimde bulunulmamış, adeta ölüme terk edilmişti. Dolayısıyla II. Abdülhamit'e muhalefet açısından ilmiye, İTC ile çalışmakta bir beis görmemişlerdi (Mardin, 2013: 74).

II. Abdülhamit'in ilmiye sınıfına mesafeli duruşuna ve modernleşme yanlısı politikalarının yanında o aynı zamanda İslamcılığı devlet politikası haline getiren bir padişahı. Bu durum özellikle Osmanlı'daki Müslüman olmayanların nüfusunun önemli bir kısmının 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması'ndan sonra kaybedilmesiyle daha da belirginleşti. II. Abdülhamid, devletin devamını sağlamak gibi reel-politik bir gerekçe ile, nüfusun %80'inini oluşturan Müslüman nüfusun ittihadını sağlamak amacıyla pan-İslamizm fikrini devlet politikası haline getirdi. II. Abdülhamit döneminde iç ve dış siyasette etkili bir araç olarak kullanılan Pan-İslamizm; devleti, Batı'nın tekniği ile güçlendirmeyi; İslam temelinde yeniden yapılandırmayı amaçlamaktaydı. Dinsel açıdan ise, ilerleme ve kalkınma gibi Batılı kavramların İslam içerisinde meşruiyetini sağlayarak, otoritenin temel meşruiyet kaynağı olan dinin yeniden yorumlanmasını hedeflemekteydi (Göktolga, 2015: 40).

Böylece 1878'den itibaren II. Abdülhamit döneminde halifenin ve diğer yetkililerin

İslam'ı ortaya çıkmakta olan Osmanlı-Müslüman- ve sonunda Türk- millet devletine uygun siyasi terimlerle tarif edilmesi işine girişilmiştir. Bu bağlamda bazıları tarihi kökleri eski olmakla birlikte yeni olan dört ana fikir devlet tarafından formüle edilmiştir (Karpas, 2004: 346):

1) Bütün Müslümanlar tek bir toplumdur ve toplumun başı ve kumandanı halifedir. 2) Dünyanın her tarafındaki Müslüman toplumlar Avrupa tarafından tahakküm altına alınma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İslam'ın düşmanları üstün gelmişler ve Müslüman topraklarını işgal etmişlerse, bu Batı ajan ve misyonerlerinin iddia ettiği gibi, İslam'ın doğuştan aşağılandığından dolayı değil, ümmetin bölünmüş olmasından, cahil kalmasından ve Batı dünyasının kaydettiği ilerlemelerin farkında olmamasındandır. 3) Müslüman toplumun zaafı aynı zamanda iman zafiyetinden ve müminlerin dinlerini doğru dürüst anlamamalarından ve emirlerine tam olarak uymamalarından ileri gelmiştir. Demek ki, Müslümanlar İslamî ilkeleri akıl ve bilimin ışığı altında, doğru olarak yorumlamalıdır. Takdir-i ilahi, kadercilik olarak yorumlamamalı ve Müslümanlar sadece imanın dogmalarıyla ilgilenmemeli, varlıklarının maddî ilerleme gibi dünyevî yönlerine de önem vermelidirler. 4) İslam'ın ihyası ancak temel ilkelerine dönüşle mümkündür ve bu da her şeyden önce, lideri olan halifenin veya emirü'l-Müminin'in rehberliği altında ümmetin birliğini gerçekleştirmeye bağlıdır.

Bu dönemin pan-İslamist fikrinin entelektüel anlamda en güçlü savunucusu Cemaleddin Afgani olmuştur. 1884 yılında Paris'te yakın arkadaşı Muhammed Abduh ile birlikte çıkardığı *Urvetu'l-Vuska* dergisindeki makalelerinde bu İslam birliği düşüncesini defaatle işlemiştir. Afgani'ye göre İslam birliğini tehdit eden şey, milletin düşüncelerini saptıran iktidar sahibi olan zenginlerdir. Bunlar mevcut yapının değişmesini istemediği ve iktidar hırsı taşıdıkları için hem ihtilafa düşmekte hem de birleşmemektedirler. Halbuki birleşmek dinlerinin esaslarındandır. Lakin bu tek şahsın Müslümanlar üzerinde hakimiyet kurması anlamında değildir. Afgani burada birleşmeyi Kur'an üzerinde ittifak edilmesi anlamında kullandığını belirtmiştir. İttifak eden Müslümanlar böylece üstün de gelebileceklerdir (Afgani ve Abduh, 1987: 167-174).

Afgani'nin İslam dünyasını domine edici pan-İslamist fikirlerinin yer aldığı *Urvetu'l-Vuska* Osmanlı halifesi adına İslam halklarını birliğe çağırıyordu. Bazı araştırmacılar derginin basılıp, bütün Müslüman devletlere bedava dağıtılmasında Osmanlı sultanının dergiyi finanse etmesinin etkili olduğunu iddia etmişlerdir (Hüsrevşahî, 1987: 27). Bunun kesinliği tam olarak bilinmemekle birlikte Afgani'nin İslam dünyasındaki etkin şahsiyeti, II. Abdülhamit'in Afgani'yi 1892'de İstanbul'a davet etmeye sevk etmiştir. Bu durum genellikle II. Abdülhamit'in pan-İslamist politikasına hamledilmiştir. Fakat Kemal Karpas'a göre esasında dönemin İran-Şii tehdidinin Irak'taki Şiiiler üzerindeki propagandalarını etkisiz kılmak ve Afgani üzerinden Irak'taki Şiiilerin sadakatini kazanmak için Afgani'yi davet etmiştir (Karpas, 2004: 371-372).

Nitekim pan-İslamist politikalar çerçevesinde sultan ile Afgani'nin fikirleri uyumlu olsa da Afgani'nin parlamantarizm/şuraya dayalı yönetim görüşleri, hilafetin mutlakiyeti bırakarak ümmetin katılımına ve meşveret yasasına göre yönetilmesine yönelik görüşleri ile pek uyum içinde olduğunu söylemek doğru olmaz. Bu dönemin İslamcılarının meşveret, şura, biat gibi İslamî kavramlar ile Batı kökenli demokrasi, parlamento, serbest seçim, kamuoyu gibi kavramların arasında yakın irtibatlar tesis etmeye çalıştıkları görülmektedir (Büyükkara, 2020a: 27). Bunun için bu dönemin İslamcılığı, İslami giysilere bürünmüş ve görünürde Müslüman ümmetin geleneksel başkanı olan halife tarafından yönetilen Avrupa tipinde bir hürriyet ve değişim hareketidir. Başka bir deyişle dışarıdan bakıldığında görünen geleneksel yönlerinin, model niteliğini gölgelemesine ve Avrupa düşmanlığı ve gericilikle suçlanmasına rağmen esas itibarıyla modern ve ilerici bir İslami harekettir (Arpacı, 2016: 71).

II. Abdülhamit'in pan-İslamist politikasının kendisine içeride ve dışarıda siyasi manevralar yapmasını kolaylaştırdığı kesin bir kanaattir. Lakin bu içerideki muhalif seslerin II. Abdülhamit'in "*baskıcı rejimi*" karşısında birleşmelerini, işbirliği yapmalarını engelleyememiştir. Ne var ki II. Abdülhamit'i tahttan indiren *Jöntürk Devrimi* sonrasında ilan edilen II. Meşrutiyet ile muhalif gruplar arasındaki işbirliği sona erecektir. İTC'nin modern, Avrupai ve Yeni Osmanlılar'a nazaran daha laik siyaset üslupları ile İslamcılarının dinî, İslamî, ahlakî üsluplarının ayrışması ancak II. Meşrutiyetle birlikte, İTC'nin gayridinî bir siyasi yapılanma beklentilerinin daha açık bir biçimde ortaya konması ile gerçekleşecektir. Zira İslamcılar böyle bir düşünceden ve ihtimalden hayli uzaktırlar (Kara, 2017a: 59-60).

#### **4.1.2. II. Meşrutiyet Dönemi: Bir Kurtuluş İdeolojisi Olarak İslamcılık**

İslamcılarının İTC ile birlikte II. Abdülhamit'e karşı birleşmelerinin sebepleri, hürriyet, eşitlik, adalet... gibi çokça ihlal edilen temel hakların milli hakimiyet ve kanunlaştırma yollarıyla garanti altına alınacağı düşüncesi idi. Bunun için Kanun-ı Esasi'yi, kanunlaştırma hareketlerini, Meclis-i Mebusan'ın kuruluşunu hararetle desteklemişler, bunların şer'i kaynaklarını tespit için büyük gayretler göstermişler, (Kara, 2017b: 51) mücadele etmişlerdir.

II. Meşrutiyetin (1908) ilanı ve *istibdat* rejiminin sona erdirilmesi konusunda gevşek ve sınırlı da olsa var olan irade ve fikir birliği, inkılaptan sonra neyin nasıl

yapılacağı konusunda ortadan kalkmıştır (Kara, 2017a: 110). II. Meşrutiyet sonrasında dinin bir meşruiyet kaynağı olup olamayacağına dair tartışmalar arasındaki ayrışma netleşmiştir (Kara, 2017a: 24). İslamcı fikirler merkezi konumlarını kaybetmeye başlamış ve periferiye itilmiştir. Böylece dini bir meşruiyet kaynağı olarak kabul etmeyen devlet ile asırlardır din sayesinde devlete karşı himaye altında kalan halk arasındaki zımni toplumsal sözleşme de bozulmuştur (Karadağ ve Çiçek, 2015: 347). Bu andan itibaren, halk İslami bir muhalefet ekseninde örgütlenmeye başlamıştır.

Bir fikir hareketi olarak İslamcılık, II. Meşrutiyet sonrasında *Sırat-ı Müstakîm* dergisinin 14 Ağustos 1908'de yayın dünyasına girişiyle kendisini ifade imkanı bulmuştur. *Sırat-ı Müstakîm*'den sonra Sebilürreşad, Beyanü'l-Hak, İslam Mecmuası, Volkan gibi dergilerde kümelenen Said Halim Paşa, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülislam Musa Kâzım, Babanzâde Ahmed Naim, Seyyid Bey, Mehmet Ali Aynî, Mehmed Akif, Said Nursî, Elmalılı Hamdi, Aksekili Ahmed Hamdi, Mehmed Şemsettin Günaltay gibi isimler tarafından geliştirilmiştir (Büyükkara, 2020a: 39).

II. Meşrutiyetin ilanından sonra İTC'nin ilim heyetinde olduğu için Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde Şeyhülislam olan Musa Kâzım'ın *Sırat-ı Müstakim*'de yazdığı yazılarda *Kanun-i Esasi*'nin muhtevasını halka anlatmaya çalışmıştır. Ona göre halkın çoğu, Kanun-i Esasi'nin bahsettiği hürriyet ve eşitlik haklarından gafilidir. Bu düşünceyle hürriyet ve eşitlik kavramlarını açıklamaya girişmiştir. Şeyhülislam Musa Kâzım *hürriyeti* azadelik, azade olma manasında kullanmakla birlikte, burada azade olmak her kayıttan azade olmak anlamında değildir. Zira her kayıttan azade olmak dünya sathında mümkün değildir. Mükellef ve sorumluluk sırrı bütün kainata sirayet etmiş vaziyettedir. Bütün âlimler ve bütün alemlerdeki nizam ve intizam, ancak mükellefiyet ve sorumluluk sırrınca varlık sahasına taşınmıştır (Kâzım, 2017a: 109).

Şeyhülislam Musa Kâzım için insan hür olmakla beraber bulunduğu memleketin kanunlarına uymakla yükümlüdür. Çünkü insan yaratılış itibari ile medenî ve içtimaîdir. Bu durumda insanların kendi şahsî menfaatlerini umumî menfaatlerin oluşmasına feda etmesi lüzumludur. İçtimaî hayatın ise adalet ve hakkaniyet dairesinde cereyan etmesi beklenmelidir. İçtimaî bir heyete adaleti ve hakkaniyeti gösterecek olan şey ise kanundur. Kanun, Âdem'in yaratılışından beri içtimaî hayatın teşekkül ettiği her yede içtimaî hayatı muhafaza etmek adına her daim muhtaç olunan şeydir. Bu usûl dünyanın her yerinde cari

olagelmıştır. Fakat millet kendi içtimaî hayatın selameti için bir takım vaz edilmiş kanunların hükümleriyle mükellef oldukları gibi yine aynı hikmetle bir çok mezhebi kaidelerin hükümleriyle de mükelleftir. Burada mezhebi kaide şer'î kanunlar demektir (Kâzım, 2017a: 111).

Şeyhülislam Musa Kâzım, *İslam Mecmuası*'nda yayınladığı *İslâm ve Terakkî* isimli yazısı, dönemin İslam'ın mani-i terakki olup olmadığına dair tartışmalarına bir cevap niteliğindedir. Osmanlı'nın mevcut durumuna istinat edilerek İslam dini aleyhinde bir takım bâtil ve yanlış fikirlerin yayılmasından rahatsızlık duymuştur. Ona göre İslam mani-i terakki değildir, o, terakkiyi emreden, yükselmeye sevk eden ve sebep olandır. Çünkü İslam bir milletin terakki etmesi, medenîleşmesi için gereken usûl ve esasların bütününi ihtiva etmektedir (Kâzım, 2017b: 121). Bunlardan bazıları ise şunlardır: *Ümmetin Şurası, Hürriyet, Adalet, Eşitlik, Kardeşlik, Kuvvet Hazırlama...*

Şeyhülislam Musa Kâzım meşrutiyetin meşruluğuna dair söylediği şu sözler, siyaset düşüncesini anlamak açısından oldukça açıklayıcıdır. Ona göre (Kâzım, 2017c: 136) :

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin himmetiyle vücuda gelmiş olan şu usûl-i meşveretin meşruiyetinde şüphe yoktur... Fakat... usûl-i meşveretin meşruiyetini muhafaza etmek için her hususta olduğu gibi bu hususta da Kitabullah'a, sünnet-i Resulullah'a ittiba lazımdır.

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının en önde gelen isimlerinden bir diğeri Said Halim Paşa'dır. Hem bir devlet adamı hem de bir mütefekkir olarak Said Halim Paşa'nın fikirleri İslamcılığın anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Said Halim Paşa, İTC'nin ısrarlarıyla 1913'te Sadrazamlığa getirilmiş, öncesinde İTC sekreterliği, Hariciye Nazırlığı gibi görevlerde bulunmuş, milletlerarası görüşmelerde temsilcilik yapmıştır (Kara, 2017b: 141).

Said Halim Paşa'nın Mehmed Âkif tarafından tercüme edilerek *Sebilürreşad*'da yayınlanan *İslam'da Teşkilat-ı Siyâsiye* (İslam'da Siyasi Teşkilat) isimli yazısında, İslam'ın insanlığın en muazzam dini olduğundan, onun en mükemmel ruh ve manasıyla insanlık medeniyetinin hizmetçisi değil, medeniyetin kendisi olduğundan bahsetmektedir. Hürriyet ve mükellefiyet vurgusu ile başlayan yazı, Batı ve Doğu arasındaki farkı ortaya koymakla devam etmektedir. Doğu ve Batı arasındaki farka işaret eden Said Halim Paşa'nın şu ifadesi, terakki için Batı'dan bir takım siyasî ve içtimaî

müesseselerin alınmasının büyük bir hata olacağına işaret etmiştir (Paşa, 2017c: 145-146):

Müslüman aydın sınıfının büyük ekseriyeti, memleketlerine batıdaki siyasî müesseselerin mükemmel, yahut noksan şekillerini getirmekten başka bir iştiyak beslemiyorlar. Ve vatanlarının gerek içtimaî gerek siyasî tekamülünü tahakkuk ettirebilmek için, batının bu husustaki telkinlerini ve ilkelerini tatbik etmekten başka bir çare bulunmayacağı kanaatini ileri sürüyorlar. Halbuki ... Batı dünyası için “Her yol Roma’ya çıkar”sa Müslüman dünyası için her yol Mekke’ye çıkar...Hiç kimse inkar edemez ki batı dünyasının gayesi, telakkileri, temayülleri, ihtiyaçları ve bunları tatmin için başvurduğu vasıtalarla Müslüman dünyasınıninkiler arasındaki fark...büyüktür... Gerçekten de bu iki dünya arasında o kadar esaslı farklar vardır ki, hiçbir tadil bu farkları ne giderebilir, ne hafifletebilir.

Bu noktada İslam dünyasındaki Müslüman aydın ve mütefekkirlerin batılılaşmaya taraftar olmasından şikayet eden Said Halim Paşa, bu kesimin Batılılaşmış bir kafayla düşünerek dinin ahlakî ve içtimaî ilkelerinin mükemmelliyeti hakkındaki imanlarını kaybettiklerini belirtmiştir. Bu durum karşısında Said Halim Paşa, dinin ahlakî ve içtimaî ilkelerini tespit eden ve bütün emirlerini tatbik ettiren *fıkıh* ilminin, sahip olduğu imkanlar sayesinde en mükemmel bir müessese olduğunu belirtmiştir. Zira bu mükemmel ilim sayesinde İslam dünyası yabancı hakimiyeti altında kendisine binlerce inkılap saldırmasına rağmen, bu ilim sayesinde İslamî telakkilerini, ilkelerini, ananelerini, kendi ruh ve gayelerini muhafaza edebilmişler ve ahlakî ve içtimaî gerileme ve çöküşe kendilerini kaptırmamışlardır (Paşa, 2017c: 157).

Said Halim Paşa’ya göre bugün İslam dünyasının çökmesinin asıl sebebi ilim ve fenlerin bugün Avrupa’da olmasıdır. Onun için yapılacak olan şey gayet açık biçimde bu ilim ve fenleri Avrupa’dan öğrenmektir. O halde bütün iktisadi esaslarımızı şeriatın sırf hikmet olan ruhuyla mütenasip bir şekilde yeniden ortaya koymak için, ilimde kendisine başvuracağımız bir merci varsa bu ancak *fıkıhtır* (Paşa, 2017c: 158).

Said Halim Paşa İslam’da siyasî usûl ile alakalı kaleme aldığı yazısında *teşri (yasama) hakkı, hükümet başkanı, icra kuvveti, siyasi partiler, âyan meclisi* hakkında fikirlerini titizlikle aktarmıştır. Said Halim Paşa’ya göre, İslam için en mükemmel siyasî usûl, kendi içtimaî usûlünün ihtiyaçlarını en mükemmel bir biçimde karşılayandır. Said Halim Paşa’ya göre, her Müslüman, hükümet tarafından şeriata itaat edilmesini, şariat hükümlerinin en mükemmel biçimde tatbik konmasını denetlemek gibi dinî bir vazife ile *mükelleftir*. İslam cemiyetini temsil edecek heyet ise, içtimaî sahada mevcut olan dayanışma ve yardımlaşmayı siyaset sahasında tezahür ettirmek vazifesiyle *mükelleftir*. Bu heyet içindeki kimseler birbirlerini galebe çalmak veya tahakküm etmek için



yarışmayacak, müşterek gayeyi elde etmek için birbirlerine yardımcı olacaklardır. Üstelik bu heyet *teşri* sahibi değildirler, milleti temsil eden bu heyet yalnızca denetlemekle mükelleftirler (Paşa, 2017c: 165-166).

Said Halim Paşa *teşri* hakkının, *ekseriyet (çoğunluk) ya da ekalliyet (azınlık)* işi olmadığını, *salahiyet* (yetki) meselesi olduğunu belirtir. Zira kanun vazetmek, şeriatın hakikatlerine esaslı bir şekilde vakıf olmayı, ahlakî seciyelerinin de o nispette yüksek olmasını gerektirir. Bunun için *teşri* hakkı, Müslümanların fakihlerinden yani hukukçularından meydana gelmiş müstakil bir heyete verilir. Böylece şeriatın mutlak hakimiyeti güçlendirilir ve sürekliliğini sağlama mukaddes gayesi gerçekleştirilir (Paşa, 2017c: 166-167).

Hükümet başkanına gelince, hükümetin kaynağı şeriattır ve hükümet şeriatın müeyyidesinden başka bir şey değildir. Hükümet başkanlığı yetkisi yalnızca bir şahsa verilmelidir. Bu kişi, milletin reyleriyle seçilmelidir. İcra kuvvetinin en büyük başkanıdır. Vekil ve mümessillerine iyi bir hizmet yapabilmeleri adına haklarının bir kısmını devrederek vazifesini yerine getirir. Hükümet başkanı, şeriattan doğan hakimiyeti milli irade ile temsil ettiğinden şahsen hem şeriata, hem millete karşı mükelleftir (Paşa, 2017: 168).

İcra kuvveti ise, hükümet ve idare hakkına sahiptir. Hükümet başkanı mebuslar meclisi ile icra kuvveti arasında herhangi bir ahenksizlik, yahut ihtilaf ortaya çıkarsa, araya girerek milleti hoşnut edecek biçimde meseleyi halleder. Teşri kuvvetinin hedefi, meydana getirdiği kanunların hikmet ve isabetiyle milletin ihtiyaçlarını temin etmekten; mebuslar meclisinin yegane hedefi, hükümet üzerinde milleti hoşnut edecek bir murakebe (denetleme) yapmaktan ibarettir (Paşa, 2017c: 169).

Said Halim Paşa'ya göre, Batı siyaset usulünde siyasi partilerin vazifesi, var olan içtimaî usulü devamlı bir şekilde değiştirmek ve başka bir yöne döndürmekten ibaret iken, Müslüman siyasi usulünde aynı partilerin vazifesi o usulü muhafazadan başka bir şey değildir. Bunun için siyasi partiler Müslüman memleketlerde hiçbir zaman Batı'daki kadar ehemmiyet kazanamayacaktır. Batı dünyasındaki bu içtimaî usulün siyasi partiler tarafından değiştirilmesi arzusu, partiler arası rekabetin sert biçimde cereyan etmesine sebep olmaktadır. Bu durum içtimaî usulün eksik olduğu Batı'da siyasi partilerin ve faaliyetlerin önemini artırmaktadır. İçtimaî usul ne kadar mükemmel olursa siyasi

partilerin ve faaliyetlerin önemi azalacaktır. İslam cemiyetinde siyasi partilerin ehemmiyetsiz oluşu içtimaî usulün mükemmel oluşundan kaynaklanmaktadır (Paşa, 2017c: 170). Âyan meclisi ise, imtiyazlı sınıfların ve şahısların hak ve imtiyazlarını korumak zaruretinden doğan aristokratik bir oluşumdur. Müslümanlıkta ne çeşitli içtimaî sınıflar, ne de şahıslar arasında mevcut tanınmış bir eşitsizlik yoktur.

Said Halim Paşa, İslam'da Siyasî Teşkilat yazısını sonlandırırken, İslam dünyasının mevcut durumundan kurtulabilmesi için Müslüman mütefekkilere düşen vazifelere dikkat çekmiştir. Ona göre Müslüman mütefekkilere düşen hedefi, İslamî ilkeleri bütün hakikat ve mükemmeliyetleriyle tezahür ettirmektir. Bunun için de İslam'ın en saf, en yüksek ruhundan, en güzel ananelerinden, en köklü misallerinden başka hiçbir şeyden (yani Batıdan) mülhem olmamalıdır. Müslüman mütefekkilere, medeniyet ve insanlığın terakkisi ortak hareketine ebediyen ortak olmalı ve bu konuda kendine düşen vazifeyi layıkıyla yerine getirmelidir. Müslüman mütefekkilere bu vazifelerini yerine getirmediği takdirde, İslam dünyası Batılı hücumlar altında ebedî esarete ve zillete mahkum olurlar (Paşa, 2017c: 173).

Bu durumda anladığımız Said Halim Paşa, İslam muhitindeki çöküşten kurtulmanın yolu olarak mütefekkilere ve toplumun aydınlarının tutumlarını öncelikli görmektedir. Ne var ki İslam cemiyetinde umumu sevk eden ve idare eden aydınların ekseriyeti bu dönemde yükselme için tek çare olarak Batıyı taklit etmek gerektiğine inanmışlardır. Bu taklit, eski müesseselerin tadil ve düzeltilmesine gidilmeyip yıkılarak, yerine yenisinin icat edilmesine sebebiyet vermiştir. Böylece Osmanlı devletinin azamet ve şevketini temin eden şariat kürsüleri ile medreseler ölüme terkedilmişlerdir. Ne var ki, kendisini idare edenlerden daha akıllı ve kadirbilir olan halk bu müesseselere bağlı kalmaya devam etmiştir. Yeni kurumlarla tesis edilmeye çalışılan *Osmanlı Rönesansı* esas itibari ile İslam'dan uzaklaşmadır. Halk ise kendini idare etmekte olanlarla mücadele etmektedir. Onların aşırılıklarına, evham ve hayallere dayanan tasavvurlarına karşı devamlı harp ederek, aydınlarını itidale, hikmet ve basirete davet etmişlerdir (Paşa, 2017d: 182).

Said Halim Paşa'nın aydınlarla alakalı şu tespiti, Osmanlı'nın çöküşü ile birlikte ortaya çıkacak olan yeni devletlerdeki modernleşmelerin jakoben cumhuriyetçi karakterini çarpıcı biçimde öngörü ile tespit etmiştir. Said Halim Paşa'ya göre (2017c: 157):

Gerçekte Müslüman cemaatin batılılaşmasına taraftar olanlar hiçbir zaman çok küçük bir azınlığın üstüne çıkamamışlardır. Fakat bu azınlık, aydın ve mütefekkir tabakaların çoğunluğunu temsil etmeye ve İslam dünyasına hakim olan batılıların kendilerine destek ve yardımcı olmaları ve bu konuda himayelerini aşırı derecelere götürmeleri sayesinde İslam cemaatinin mukadderatı üzerinde ciddi bir şekilde tesirli olmaya başladı.

Gerçekten de II. Meşrutiyet'in genel karakterini, aydınların değişen çehresi ve halk ile arasındaki mesafenin açılması, halk ve aydınların birbirlerine yabancılaşması şekillendirmiştir. Bu durum dönemin İslamcılarının önemli gündem maddelerinden birini teşkil etmiştir. Örneğin dönemin bir diğer İslamcı ismi olarak bilinen Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, aydınların dini, mani-i terakki görme istidadları ile siyaseti ve toplumu buna göre şekillendirme arzuları, halkı dindar olan bir memlekette halk ile aydınlar arasındaki ahengi ve birbirini örnek alma ruhunu ortadan kaldırmaktadır. Zira içtimaî yapının merkezleri demek olan aydınlar ile aynı yapının çevresi ve etrafı demek olan halk arasındaki bu çekişme, millet ve devlet denilen birliğin ve içtimaî faaliyetlerin çatlaması ve bölünmesi demektir. Halkın sahip olduğu vicdandan yoksun olan aydınlar o halkın bağlı ve dahil olduğu cemiyete değil zıddına dahil olur (Yazır, 2017: 504- 505).

Said Halim Paşa'nın aydınlar ve halk arasındaki bu duruma dair tespitleri ile şu şekildedir (Paşa, 2017b: 2018-219):

İslam aleminin bugünkü haline bakıldığında, aynı cemiyette aynı millette birbirinden farklı, hatta birbirinin tamamen zıttı, iki çeşit gaye bulunduğunu görürüz. Bunlardan biri, büyük halk kitlelerinin gayesidir. Diğeri pek küçük bir azınlıkta kalan aydın sınıfın takip ettiği gayedir. Bunlardan ilkinde İslamiyet esasına dayanan mevzii gayedir, ikincisinde bu gaye batılı esaslara dayanır. İslam aleminin her tarafında halk ile aydın tabaka arasında doldurulması imkansız büyük bir uçurum vardır. Dolayısı ile İslam aleminde en acil ihtiyaç her şeyden önce halk ile aydın tabaka arasında bulunması zaruri olan gaye birliği tesis edilmelidir.

Dönemin bir diğer İslamcısı olan Babanzâde Ahmed Naim de halk ile aydın ve halk ile hükümet arasındaki uçuruma dikkat çekmiştir. Babanzâde Ahmed Naim'e göre bir aşırıdır ıslahatlar yapıyor olsa da bu ıslahatlar halkın fikir ve inançların uygun bir tarzda yapılmadığı için halk hükümete bir türlü ısınmamıştır (Naim, 2017: 350).

Mevcut yönetimin Batılılaşmak için kurumların tadil ve ıslahının yerine değiştirilmesinin tercih edilmesi İslamcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Zira değiştirmek, tamamen yeni olan bir şeyi denemektir ve bu eskiden kazanılmış ve çoğu acı tecrübelerle mal olmuş olan birçok bilgi ve tecrübelerden mahrum kalmaya ve istifade edememeye neden olacaktır. Diğer yandan, değiştirmek, bir şeyi bir diğerine karşılık, yerini terke zorlamaktır ki bu ise bir tahakkümdür. Bu tahakküm haksız ve keyfi ise, keyfi hareketlerin hakim-i mutlak kesildiği bir yerde akıl, hak ve kanunu susturur; tecrübe,

hikmet, itidal tesirsiz kalır. Bu durumda inkılapçı zararlı, yaptıkları ise az veya çok felaket sebebi olur (Paşa, 2017a: 205). Nitekim Osmanlı'nın çöküşünden sonra Müslüman devletlerde bu değişimin şiddeti modernleşme adına halk üzerinde öyle bir tahakküm yaratmıştır ki; yeni devletlerde ortaya çıkmış olan modern sivil-asker bürokratlar ve aydın sınıflardan müteşekkil yönetici sınıfın halk nezdindeki meşruiyetini ortadan kaldırmıştır.

II. Meşrutiyetten beklenen, yönetimin halka tevdi edilmesi gerçekleşmemiş; modernist/Batılılaşma yanlısı bürokratik seçkinler; eski patrimonyal geleneğin mirasçısı olarak, devletin topluma üstünlüğünü bir veri olarak devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla modernleşmeden beklenen, aşkın devletin Batı'daki gibi araçsal bir devlete dönüşümü<sup>88</sup> imkanı; Osmanlı siyasi kültürünün devam ettiricileri olan aydınların siyaset üslupları dolayısı ile mümkün olmamıştır (Heper, 2006: 43). Böylece Batılılaşma/modernleşme ile demokratikleşme aynı seviyede devam etmemiş; aksine modernleşme pahasına demokrasi sık sık geri plana itilmiş neyin en doğru olduğuna ekseriyetle bu seçkin azınlık karar vermiştir.

Buradan anlaşılacağı üzere Batılılaşma yanlıları, yöntem olarak jakoben cumhuriyetçi modeli esas almışlar, tüm toplumda tepeden inmece bir modernleştirme projesi uygulamışlardır. Göle'ye göre (1998:72) Batı dışı bu toplumlardaki modernleştirme projelerinin liberal demokrasi yerine jakoben cumhuriyetçi modeli seçmesi, henüz bu toplumlarda modernleşme için gerekli olan *modern bireyin* ortaya çıkmamış olmasından kaynaklanmıştır. Böylece özellikle Osmanlı'nın yıkılışından sonra ortaya çıkan Müslüman toplumlarda otoriter, devlet merkezci modernleştirme (Göle, 1998: 68) modellerinin örneklerini ortaya konmuştur. Osmanlı'nın dağıldığı bu dönemde, neredeyse Müslüman dünyanın tamamı Batı tarafından saldırıya uğramış, işgal edilmiş ve sömürgeleştirilmiştir (Akyol, 2014: 142). Sömürgeleştirilmemiş devletlerde ise

---

<sup>88</sup> Devlet olgusu, belirli bir siyasal kültürün ortaya çıkmasına yol açar. Bu durumda aşkıncılık ya da devletçi yönelim, araçsallıktan ya da toplumcu yönelimden ayrıştırılmalıdır. Aşkıncılık insanın aslen ahlaki bir topluluğa ait olduğu inancını ifade ederken, araçsalcılık insanın aslen *çıkar* topluluğuna ait olduğu inancını belirtmektedir. Birincisinde topluluk, üyelerine önceldir; toplum çıkarı, üyelerinin çıkarlarının toplamından daha fazlası ifade etmektedir. Burada kurumlar tek tipli bir biçimde olarak algılanır; kanun, vatandaşların kolektif akıl ve iradesinin ifadesi olarak görülür. Siyaset de temelde sadece liderlik ve halkın eğitilmesi olarak anlaşılır. Aşkıncılık, son kertede görevin kutsallaştırılmasını ve insanın tüm enerjisini bu kutsal görevin ifası için harcamasını ifade eder. Araçsallıkta ise, bireylerin gruplardan bağımsız kimlikleri, ahlaki duygu ve amaçları vardır. Kurumların ahlaki vecibeleri bulunmamaktadır. Kanun, üyeler arasında varılmış anlaşmanın sonucu olarak algılanır. Siyaset normal bir faaliyet ve çeşitli görüş ve çıkarların bağdaştırılması etkinliği olarak görülür. Araçsalcılık, özgürlük, farklılık ve çoğulluğu ifade eder (Heper, 2006: 27-28).

Batılılaşmayı savunanlar, ülke yönetimlerine hakim olmuş, laiklik devlet doktrini haline getirilmiş ve modernleşmenin gerekçesi olarak İslamcı unsurlar tasfiye edilmiştir. Bu modernleştirme deneyimleri dini kamusal alanın dışına dirençle itmiş; dinle birlikte Müslüman halk kesimi merkezî konumlarını kaybetmişlerdir.

Sömürgeleştirilmiş devletlerde Batılılar tarafından, geri kalan ülkelerde Batıcı yöneticiler tarafından hızla sistem dışına itilen toplumun içinden, dini kamusal alanda tekrar görünür kılmak isteyen halk tabanlı unsurlar doğmaya başlamıştır. Osmanlı hakimiyetinde çoğulculuğun ve farklılıklarla bir arada yaşamının istikrarlı bir şekilde kabul gördüğü uzun bir dönemin ardından, Batı'nın pozitivist ve tek hakikatçi meydan okuması karşısında benzer araçlara başvuran hakim yönetici kadronun, kesin konumlar almayı, toplumsal davranışı daima katı laik normlarla uyumlu kılmayı hedefleyen siyasetleri karşısında (Bauer, 2020: 54) İslamcı gelenek değişken tutumlara itilmiş ve bir takım reaksiyoner unsurlar ortaya çıkmıştır. 20. yüzyıl ile birlikte, İslamcılar içinde fikri, siyasi, içtimai alanda yapılan tartışmalar ve çekişmeler yerini aktif bir mücadeleye bırakmıştır. Bu dönemde Batı gibi ilerleme fikri, Batı'ya direnme fikrine dönüşmüş ve içtihat arayışı, yerini cihat duygusuna bırakmıştır (Akyol, 2014: 142). Kendini her türlü yoruma kapatarak İslam'ın erken çağına ait unsurlar ön plan çıkarılmıştır (Bauer, 2020: 55).

Liberal değerleriyle İslamcıları etkilemiş olan Avrupalı ülkeler artık Müslüman milletlerin onurunu ayaklar altına alan düşmanlar olarak görülmeye başlanmıştır. Bu durum, İslam dünyasındaki entelektüel dinamikleri de kökten değiştirmiştir. Batı artık ilham veren bir model değil, savaşılmaya gereken bir işgalci haline gelmiştir (Akyol, 2014: 142). Müslüman coğrafyadaki geri kalmışlığı iç dinamiklerle açıklayan ve Batılı ilkeleri İslami bir üslupla ele alarak ilerlenebileceği fikri, Batı'nın sömürgeci yayılışı neticesinde giderek daha çok dış dinamiklere dikkat kesilen bir tavra bürünmüştür (El-Câbirî, 2001: 26). Bu coğrafyalarda ortaya çıkan anti-emperyalist hareketlerin çıkışında İslam merkezi bir rol oynamış; İslam bir kurtuluş ideolojisine dönüşerek, emperyalizme karşı duruşun en somut ve yaygın ifadelerinden biri haline gelmiştir (Kalın, 2017: 302).

1800'lerden İkinci Dünya Savaşı'nın bitimine kadarki (1945) sürece damgasını vuran şey, *modern bürokrasi ve aydın sınıfının* doğuşu, sonra elitler arasına katılımın, eğitimin ve siyasetin tabanının genişlemesi sonucunda her ikisinin de dönüşüm

geçirmesiydi. Eğitim aracılığıyla elitler arasına katılan kentli grupların, eşrafın ve yüksek tabakadan köylülerin çocuklarının sahip çıktıkları değerler, içinden çıktıkları sosyal grup tarafından dahil oldukları yönetici elit tarafından belirlendiği için elitler ile kitleler arasında yabancılaşma duygusu arttı (Karpat, 2009: 64). II. Meşrutiyetin ilanından sonra giderek artan oranda modernizm, inanca benzer bir ideoloji haline geldi ve iktidardakilere has bir sosyal zihinsel anlayışın meyvesi olarak görülmeye başlandı. Elitlere has modernizm ideolojisi, meşrutiyet (demokrasi), milliyetçilik, *hilafetin ilgasından sonra* açık bir biçimde laiklikle özdeşleşti (Karpat, 2009: 155).

#### **4.1.3. Hilafetin İlgası, Sömürgeleşme ve İslamcılığın Değişen Ontolojisi**

İslamcılık fikri, devletin laik ve milliyetçi bir karaktere bürünmesi, cumhuriyetin ilan edilmesi, hilafetin ilgası ile Türkiye’de kesintiye uğramıştır (Canatan, 2019: 95). Bu dönemde Türkiye’de din, egemenliğin meşru kaynağı olmaktan çıkarılmış ve egemenlik kayıtsız şartsız ulusa tevdi edilmiştir (Karadağ ve Çiçek, 2015: 349). Osmanlı’nın yıkılmasının ardından Müslüman dünyanın parçalanması ile kurulan yeni devletler ise II. Dünya Savaşı sonrasına kadar sürecek olan sömürgeleşme sürecine girmişlerse de bu coğrafyada İslamcılık fikri kesintiye uğramadan devam edebilmiştir. Bu sömürgeleşme süreci resmî anlamda 1916’da İngilizler ile Fransızlar arasında imzalanan Sykes-Picot Anlaşması ile teyit edilmiştir<sup>89</sup>. Bugün Ortadoğu olarak ifade edilen bölgenin bu anlaşma çerçevesinde şekillendiğini hatta icat edildiğini söylemek mümkündür (Gerges, 2020: 37). Dolayısıyla bu dönemde hem hilafetin ilgası hem de Müslüman toplumların sömürgeleştirilme süreci İslamcılığın ontolojisini değiştiren iki ana etken olmuştur.

Bu durumda hem hilafetin ilgası hem de sömürgeleşme ile Osmanlı’nın Müslüman toplumlardaki hakimiyetini yitirmesi, tebaa için sadece belirli bir devletin sonunun gelmesi anlamını taşııyordu. Bu aynı zamanda 400 yıldır tebaanın davranışlarını şekillendiren siyasal, toplumsal ve dini düzenin de sonu demektir (Cleveland, 2008: 188). Osmanlı’nın yıkılması sonrasında ortaya çıkan yeni devletlerin yönetimlerine laik-milliyetçi kadroların hakim olması ile birlikte Müslüman toplumlar himayesiz kalmış ve sistemin dışına itilerek, bir yandan marjinalleştirilmiş diğer yandan işgal ve

---

<sup>89</sup> İngiltere ile Fransa arasında 1916 Mayıs ayında yapılan ve Mark Sykes ve George Picot tarafından yürütülen görüşmelerin sonucunda imzalandığı için Sykes-Picot Anlaşması olarak bilinen anlaşmayla Osmanlı İmparatorluğu'nun Orta Doğu'daki toprakları bu iki devlet arasında paylaşılmıştı (Arı, 2012: 79).

sömürgeciliğe maruz kalmışlardır (Kalın, 2017: 287).

İslamî ilkelerin marjinalleştirilmesi ve sistem dışına itilmesi süreci, Tanzimat ve Meşrutiyet ile başlamış, Türkiye’de cumhuriyetin ilanı ve hilafetin ilgası ile birlikte tamamlanmış; bu durum periferiye itilen Müslümanların İslamcı iddialarının ontolojisini değiştirmiştir. Zira cumhuriyet ve hilafetin ilgası ile Müslümanlar için siyasal beden yok olup gitmiş, hatta Müslümanların bireysel bedenleri başka siyasal bedenlerin simgelerini taşıma mecburiyetinde bırakılmıştır. O yüzden Türkiye’de cumhuriyet dönemindeki uygulamalar hem bölgedeki ülkelerin siyasetini etkilemiş hem de farklı bir ontolojiye sahip yeni bir İslamcılık anlayışını ortaya çıkarmıştır (Yasin Aktay ile Yüzyüze Görüşme, 12.04.2022).

İslamcılığın değişen ontolojisi Müslümanların bu yeni dönemle birlikte 1200 yıllık bilgi biçimlerinin tedavülden kaldırılması ve bilgi kaynaklarının yok edilmesinden kaynaklanmıştır. Daha önceki bölümlerde değinildiği üzere Moğol ve Haçlı istilaları döneminde İslam muhitindeki mevcut krizleri aşmak için böylesi bir ontolojik kopuşun yaşanmadığını bilmek gerekiyor. Nitekim klasik İslam düşüncesini ve İslam siyaset düşüncesini aktarırken, Hz. Peygamber’in ahirete irtihalinden sonra ortaya çıkan ilimler, siyasal alan, toplumsal alan gibi bir çok nev zuhurun insanın metafizik anlamda sorumlu bir varlık olduğunu apriori olarak kabul edildiği gösterilmişti. İslam muhitinde krizleri aşmaya yönelik hiçbir yeni bir düşünce veya ekol, ne insanın sorumlu olduğunu ne de vahyin belirleyici olduğu bir toplumsal düzeni reddetmişlerdir. Gazali öncesi dönemde filozofların zaman zaman tekfirle zaman zaman kuşkuyla yaklaşılan öğretileri bile bu iki temel ilkedен sapmamıştır. Ne var ki belli bir azınlığın elinde modernleştirme süreçlerinden geçen Müslümanlara ilk kez sorumluluk kavramı dinden arındırılmış bir içeriğe sahip olarak sunulmuş ve Müslümanlar bu yeni dönemde ilahi destek ilkesinin yani vahyin belirleyiciliğinin görmezden geldiği siyasi rejimler altında yaşamaya zorlanmışlardır. O halde modernleşme dönemi ile birlikte ortaya çıkan rejimler, sadece şekilsel bir değişimi ifade etmemişlerdir. Bu rejimlerle birlikte müesseseler, toplumsal ilişkiler ve en başında bilgi biçimleri ve kaynakları değişmiştir. Siyasi istikrarsızlık, iktisadi çöküntüler ve modern Batı’nın sahip olduğu bilimsel birikimle Müslüman zihinlerde yaşanan ontolojik kopuş daha da perçinlenmiştir (Türker, 2018: 84).

Bu ontolojik kopuşun sebeplerinden birisi ise modernleşme süreçlerinin radikal ve

jakoben karakteri olmuştur. Türkiye’de Cumhuriyet döneminde, İran’da Şah döneminde, diğer Müslüman toplumlarda ise sömürgecilik mücadelesi sürecinde ve sonrasında halk, merkezin yarattığı bu yeni kültür çevresinden uzaklaşmıştır (Mardin, 1995: 40). Bu mevcut durum, Wael Hallaq’ın aktardığı Abdurrahman Taha’nın şu şikayetini akıllara getirmektedir: “dinî olanın modernist ve liberal eğilimler içinde liberal olmayan şekilde hapsedilmesi” (Hallaq, 2020a: 239). Dolayısıyla modernleşme süreçleri Müslüman toplumlar için ne demokratik ne de liberal bir mahiyette olabilmıştır. Oldukça köktenci ve devrimci laik karakteri ile modernleşme süreci karşısında halk, İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı giderek birleşmiştir. Bu durum günümüze kadar siyasi, iktisadi, içtimai istikrarsızlıkları besleyecek olan meşruiyet krizlerini doğurmuştur.

Halkın İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı birleşmesi doğaldır zira, her insanın birden fazla kimliği vardır (etnik, dinî, hatta kabilevî) ve bu kimliklerden hangisi daha fazla taarruza uğrayıp zarar görürse, insan o kimliğini öne çıkarma, kendisini o kimlikle ifade etme eğilimine girmektedir. Bu insanın doğasında olan psikolojik bir durumdur (Duran vd., 2013: 507). Dolayısıyla modernleşme, Müslüman bireylerin birer İslamcıya dönüşmesinde oldukça etkili olmuştur ve denebilir ki bu dönüşüm bir Müslümanın dini kimliğini ve inançlarını tehdit altında hissetmesi ile doğru orantılıdır. O halde bu noktada Müslüman artık sadece İslam’a iman eden biri olarak değil, aynı zamanda siyasi bir bağlılığa da sahip olan biridir. Onun anlayışında İslam hem bir din hem de bir devlettir. Müslüman ile İslamcı arasındaki fark, ilkinin dinsel bir kimliği ifade ederken, ikincinin siyasal bilince ve toplumsal aksiyona karşılık gelmesidir. Bu durumda İslamcılık, İslamcı/dinî ve siyasî örgüte üyeliği gösterdiği gibi, aynı zamanda bir ait olma duygusu ve grup kimliğini de ifade etmektedir (Arpacı, 2016: 110).

Böyle bir grup kimliğine, hem sosyal bir varlık olarak insan olmanın gereğinden, hem de insanın güçsüzlüğünü telafi edebilme imkanı sunduğundan ihtiyaç duyulmaktadır (Büyükkara, 2020a: 318). Bu durumda Müslüman toplumlarda bir grup kimliğine sığınma arzusunun, Batılılaşma yanlılarının Müslüman özgüvenini tarumar etmesiyle daha da perçinlendiğini söylemek mümkündür. Zira Avrupa’da bulunan elçilerin, aydın ve öğrencilerin arasında beliren Batı hayranlığının Batılılaşma şeklinde devlet doktrini haline gelmesi, bir aşağılık duygusunu beslemiş, böylece kendine yabancılaşma durumu toplumun önemli bir kesiminde etkisini göstermiştir (Büyükkara, 2020a: 24). Müslümanları kendi kültür ve medeniyetlerinden utanır veya en azından kuşkulandır hale



getiren bu baskı, sahip oldukları inançların, yaşama ve düşünme tarzlarının yetersizliği, geçersizliği fikrine götürerek güvensiz bir ortama düşürmüşlerdir (Kara, 2017b: 20). İşte bu güvensiz ortamı aşabilmek adına grup kimliği kurtarıcı ve özgüven tesis edici bir rol oynamış ve Müslümanlara edilgen konumlarından kurtuluş motivasyonu vermiştir.

Sömürgeleştirilmiş Müslüman toplumlarda bu yabancılaşma, güvensizlik hali daha da kesif bir hale bürünmüştür. Öncelikle sömürgeci ülkenin sermayesiyle birlikte getirdiği toplumsal yapı ve kurumların Müslüman kitlelerin siyasal kültürü, deneyimi, yapısı ve toplumu ile hemen hiçbir organik bağı yoktu (Fuller, 2004: 208). Bu durumun Müslümanların geleneklerine ve İslam anlayışına ters düşmesi, Müslüman toplumlardaki antiemperyalist hareketlerin, dinsel tepki ile milliyetçi hareketleri birleştirmesi sonucunu doğurmuştur. Bu anlamda İslamcılık “kurtuluş” ideolojisine dönüşmüş ve milliyetçilikle birlikte İslam topraklarının kurtarılması ve Müslümanların yeniden birleştirilmesi hedeflenmiştir<sup>90</sup> (Arpacı, 2016: 97).

Müslüman coğrafyada sömürgecilik karşıtı mücadele yeni bağımsızlığına kavuşmuş devlete önderlik etmek üzere açıkça seküler bir ruha sahip, yeni, genellikle hayli Batılılaşmış ve milliyetçi bir dizi lider ortaya çıkarmıştır. Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk, Tunus'ta Habib Burgiba, Endonezya'da Sukarno, Pakistan'da Cinnah, Mısır'da Nasır, İran'da Şah Rıza, Cezayir'de Bin Bella... Çoğu yapılması gereken en kilit önemde görev olarak seküler ulus inşasına ve hatta sosyalizme sarılmışlardır. İslam ve onun kurumları büyük ölçüde gereksiz, olumsuz, geri ve rakip, hatta modernite ve ulusal iktidarı doğru yeni bir mecburi yürüyüş davasına düşman olarak görülmüştür. Dolayısıyla Müslüman aydınlara göre Batı kültürünün formları İslam toplumuna yamandıkça, yeni sömürgecilik sonrası bağımsız devlet, Müslüman aydınların görüşlerine ve uzun dönemde emellerine yeni ve pozitif bir tehdidi temsil eder olmuştur (Fuller, 2004: 208).

Hilafetin ilgası, sömürgeleşme süreçlerinden sonra, bağımsızlıklarını kazanan Müslüman devletlerde, devlet idaresinde İslami olmayan tutumun yükselişi, vatandaşın ve devlet idaresinin İslam dışı referansla yeniden kurgulanması, İslami söylemin özellikle dışlanması, entelektüel ve politik birikimlerini ülkelerinin bağımsızlıklarına ve kalkınmalarına hasretmiş Müslümanlar için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Yeni

---

<sup>90</sup> Sömürgeciliğe karşı direnişin İslami ve milliyetçi karakterli olması, özgürlük, bağımsızlık, vatan ve millet gibi kavramların aynı zamanda dini tazammunları haiz olmasıyla ilgilidir (Kalın, 2017: 302).

devletlerin bu seküler ve İslam'ı dışlayıcı tutumu karşısında, İslamcılık alternatif bir siyasal söyleme dönüşmüştür (Arpacı, 2016: 103).

*Laik, milliyetçi, jakoben yöneticiler* ülke yönetimlerine hakim olsa da; İslam, toplum için her daim siyasi ve içtimai hayatlarını şekillendiren merkezi konumunu korumaya devam etmiştir. Örneğin hilafetin kaldırıldığı ve Müslümanların tarihlerinde ilk kez kendilerini temsil eden, İslam adına bir siyasal varlık göstermeyi görev edinen siyasal bir odaktan yoksun kaldıkları dönemde (Aslan, 2015: 513) Müslümanlar için yeni bir siyasi odak oluşturmak gayreti doğmuştur. Zira Müslümanlar bu anlamda kendilerini zorunlu ve sorumlu hissetmişlerdir. Neticede 25 Mart 1924'te Ezher'de hilafeti yeniden kurma konferansı Abdülmecid'in gayrî siyasî hilafetinin meşru olmadığına karar vermiştir. Hilafetin kime verileceğini kararlaştırmak için bütün Müslüman halkların temsilcileri Kahire'de 13 Mayıs 1926'da bir araya gelmiştir. Lakin konferanstan Halifenin bütün Müslümanların ülkelerini savunması ve şeriatın hükümlerini buralarda uygulamasının mevcut koşullar içinde mümkün olamayacağı kararı çıkmıştır (Uludağ, 2016b: 110). Sonrasında yine aynı yıl içinde *Mü'temerü'l- Alemi İslami* adıyla Mekke'de bir grup aydınının bir araya gelmesi ile bir kongre daha düzenlenmiştir (<https://124.im/bLIsBxh>, 20.04.2022). Ne var ki buradan da hilafet konusu bir karara bağlanmadan kongre sona ermiştir<sup>91</sup>.

Halifelğe dair meselelerin Kahire'de tartışılması, bu dönemde şüphesiz Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh'un etkisiyle de birlikte, Mısır'ın İslamcılığın önemli merkezlerinden biri olarak kabul edildiğini göstermektedir. Gerçekten de I. Dünya Savaşı sonrasında Mısır, yerleşik ve örgütlü İslamcı yapılanmanın teşekkülünde büyük bir rol oynamıştır. Mısır'ın 20. Yüzyıl İslamcılığını şekillendirmedeki baskın karakterinin en önemli sebeplerinden birisi esasında Türkiye'de radikal modernleşmenin etkisi ile medreselerin kamusal konumlarını kaybetmesi; buna mukabil, Mısır'da el-*Ezher*'in güçlü konumunu dolayısıyla kamusal konumlarını kısmen korumasından ve sistem içinde yerini

---

<sup>91</sup> Hilafetin sona ermesi ve sömürgeci dönemin ardından bağımsızlık kazanan Müslüman milletler ise, ulus-devlet örgütlenmesi şeklinde tarih sahnesine çıkmışlardır. Bu yeni oluşum sırasında tarihi- dini temel kaybedildiği için, onun yerine ulus-devlet olgusunun ikame edilmesi yoluna gidilmiş ve bunun sonucunda ya devletin İslami-ahlaki idealleri gerçekleştiren bir araç olduğu anlayışı terkedilmiş ya da yeni duruma uygun düşecek bir "İslami Devlet" kavramı geliştirilmiş ve bu hilafet ya da Darül-İslam anlamında alternatif bir milletlerarası sistem oluşturmaktan çok, bir ulus-devletin İslami esaslara göre düzenlenmesi anlamına geldiği şeklinde yorumlanmıştır. İslam Konferansı Teşkilatı, bu yeni dönüşümü yaşayan ulus-devletlerin bir araya gelme çabasından doğmuştur (Erdoğan, 2019: 21)

almasından kaynaklanmaktadır. Ezher'in varlığı bu dönemde, modern bilgi karşısında İslamî bilginin korunması açısından önemli bir vazife görmüştür (Sunar, 2020: 7).

Ezher'in varlığı, modern bilgi karşısında İslamî bilgi için bir sığınak teşkil etmesi gibi, İslam dünyasında bu gibi İslam öğretim kurumlarının varlığı oldukça önemlidir. Nitekim Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh'un selefi ıslahat hareketi içinde dini hurafe ve bid'atlerden arındırarak selefi yanını vurgulayan Muhammed Reşid Rıza, İslam dünyasındaki bu İslam öğretim kurumlarını Ezher'e benzerliği açısından değerlendirmiştir. Mesela Tunus'ta Zeytune, Fas'ta Karaviyyîn Ezher'e en çok benzeyen kurumlardır; lakin çevre İslam ülkelerinden talebelerin eğitim için gelmesi açısından Ezher'in cazibesini aşamamışlardır. Irak'ta Şii'lere ait bulunan Necef Medresesi ise Şii Müslümanlara müçtehit yetiştirmektedir. Bu medrese, Şii'lerin bulunduğu başka yerlerden talebelerin gelmesi göz önünde tutulduğunda Ezher'e oldukça benzemektedir (Rıza, 203: 406).

İslam öğretim kurumlarının Müslüman dünyada bilginin üretilmesi açısından kıymeti gerçekten daha çok incelenmeyi hak etmektedir. Bu anlamda Foucault'un bilgi-iktidar ilişkisine dair Hapishane'nin Doğuşu eserindeki şu ifadeler oldukça önemlidir (Foucault, 1992: 33-34):

...bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde olacağını ve bilginin ancak onun emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren koskoca bir gelenekten de vazgeçmek gerekmektedir. Daha çok, iktidarın bilgi ürettiğini (ve bunu yalnızca bilgiyi yararlandığı için teşvik ederek veyahut da yararlı olduğu için uygulayarak yapmadığını), iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir. Demek ki bu "iktidar-bilgi" ilişkilerini iktidar sistemine nazaran serbest olacak veya olmayacak bir bilgi öznesinden itibaren çözümlenmek gerekir; bunun tersine, bilen öznenin, bilinecek nesnelere ve bilme tarzlarının, iktidar-bilgi arasındaki bu karşılıklı temel kapsamalarını ve onların tarihsel dönüşümlerinin etkileri olduklarını göz önüne almak gerekir. Kısacası, iktidara yararlı olan veya ona ayak direyen bir bilgiyi üretecek olan bilgi öznesinin faaliyeti değil de; iktidar-bilgi, onları kat'eden ve onları oluşturan, mümkün bilgi biçimi ve alanlarını belirleyen süreçler ve mücadelelerdir.

Foucault'nun vazgeçilmesini gerekli gördüğü bilginin ancak iktidar dışında üretilebileceğine inanan gelenek, klasik İslam düşüncesinde ele alındığı, İslam dünyasında siyasal alanın belirmesi ile birlikte ortaya çıkan bağımsız hukukçuları

hatırlatmaktadır. Burada hukukçulardan oluşan ulemanın<sup>92</sup> bilgisinin sağlıklı ve güvenilir olabilmesi için iktidar ile ilişkilerinde müstağni duruşundan bahsedilmiştir. Zira bu bağımsız ve güvenilir bilginin varlığı, iktidarı sınırladığı gibi halk için de, gücün devlet üzerindeki yozlaştırıcı etkisine karşı bir sığınak teşkil etmekteydi. Bunun için İslam siyasi tarihinde özellikle fıkıh mezhepleri imamlarının müstağni duruşundan genellikle sitayişle bahsedilmektedir. Lakin bununla birlikte iktidara oldukça yakın bir ulemanın varlığı da dile getirilmiştir. Böylece bilgi-iktidar ilişkisi ortaya konmuştu. Her iki durumda da şüphe yok ki ulemanın ürettiği bilgi, bütün dönemlerde Müslüman toplumların dünya görüşünü belirlemiş ve tayin etmiştir. Nitekim Alfred North Whitehead'ın şu sözünü burada zikretmekte fayda var (Whitehead, 1967: viii): “bir çağın zihniyeti, aslında söz konusu toplulukların eğitilmiş kesimlerinde hakim olan dünya görüşünden doğar” .

Fakat modern dönemle birlikte bu bilgi üretiminin ciddi biçimde yok olmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Zira bilgi üretimini sağlayacak ulemanın eğitilebileceği kurumlar ya ortadan kaldırılmış ya da yok olmaya terk edilmiştir. Yerine getirilen modern eğitim kurumları da İslam dünyasındaki ortaya çıkan laik despotik iktidarın elinde bir tür tahakküm aracına dönüşmüştür. Halbuki İslam dünyasındaki klasik İslam öğretim kurumlarına bakıldığında, eğitim sisteminin kendi içinde her türlü tahakküme izin vermediği görülür. Kelam, fıkıh, felsefe, tasavvuf ekollerinin bu şekilde ortaya çıktığını bilmekteyiz. Bu ekoller birbirlerinin içinden türemişlerdir zira İslam öğretim kurumlarındaki eğitim sistemi hocanın ders anlatması şeklinde değil genellikle *savlama-karşı savlama* şeklinde yürütülmüştür. Kişiler sürekli bir gözetim ve denetim altında değildir ve belli bir öğretmenle çalışmaya, yerinden kıpırdamamaya ya da belirli bir zaman dilimi boyunca belirli bir ödevi yapmaya mecbur eden bir disiplin sistemi yoktur (Mitchell, 2001: 155). Öğrenciler istedikleri ders halkasına dahil olabilmişler, hocaları ile ihtilafa düşebilmişler, kendi halkalarını kurabilmişlerdir. Hatırlarsak Vasıl b. Atâ'nın Hasan Basrî'nin, ders halkasından ayrılması ile Mutezile ekolü doğmuştu ki buna benzer sayısız örnek İslam tarihinde mevcuttur. Bunun için İslam öğretim kurumları Müslüman toplumlara bir dinamizm katmıştır.

---

<sup>92</sup> Burada ulema, Katoliklerdeki gibi ruhban olarak değil, cemiyet olarak anlaşılmalıdır. Klasik dönem boyunca, ulema statüsünü üyesi olduğu bir kurumdan değil, cemiyet tarafından tanımlanan ve denetlenen bir prosedüre bağlı olarak edinilmiş bilgiyle kurduğu ilişkilerden almaktadır (Roy, 2020: 119).

Modern dönemle birlikte bu dinamizmin tehdit olarak algılandığı, laik despotik veya sömürgeci rejimlerin İslam öğretim kurumları yerine modern eğitim kurumlarının getirilmesi ile anlaşılmaktadır. Zira bu öğretim kurumları İslami bilginin sürekliliğini sağladığı gibi belli bir muhalif duruşu da beslemektedir ve teşvik etmektedir. Bunu Timothy Mitchell *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* (2001:291) kitabında açıkça ifade etmiştir:

...okullar, üniversiteler ve basın, tıpkı askerî kışlalar gibi, her an bir tür isyanın patlak verebileceği, sömürgecilerin talimat ve disiplin yöntemlerinin örgütlü muhalefetin araçlarına dönüşebileceği yerlerdi. (I. Dünya Savaşı ertesinde Mısır'daki Müslüman Kardeşler gibi, liderleri hemen hemen her zaman okul öğretmenleri olan, Avrupalıların işgallerine karşı direnen disiplinci siyasi hareketlerin ortaya çıkışı da bununla ilişkilidir.) Her halükârda sömürgeciliğin iktidarı, kolonize etmeye çalışan bir iktidardı. Yerleşimlerini yalnız şehir ve kışla biçiminde değil, aynı zamanda derslik, dergi, akademik çalışma biçiminde de kuruyor ve yaygınlaştırıyordu.

Mitchell'in de ifadesinden anlaşılacağı üzere İslami öğretim kurumları olarak Mısır'da el-Ezher, Tunus'ta Zeytûna önce sömürgeciliğe sonra laik despotik yönetimlere karşı muhalefetin beslendiği kurumlar olacaktır. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere Tunus'un modernist lideri Habib Burgiba'nın Zeytûna'ya sık sık baskılarda ve müdahalelerde bulunması onun modern laik kurumlar için potansiyel tehdit teşkil etmesinden kaynaklanmıştır. Modernleştirme dönemleri ile birlikte bu kurumların içtihat merkezleri olmanın yanında mevcut yönetimlere karşı aktif muhalefeti besleyen zaman zaman cihat doktrinlerinin ön plana çıktığı kurumlar olmuşlardır.

Öte yandan 1980'li yıllarla birlikte, Müslüman dünyada hem geleneksel eğitim metodundan hem modern eğitim metodundan farklılaşmış yeni tür okulların ya da İslami enstitülerin (medrese ile üniversite arası bir oluşum) ortaya çıktığı görülmüştür. Nijerya'dan İran'a, Şii Lübnan'a, Suudi Arabistan'a ve Fransa'ya kadar devlet ya da özel kişiler tarafından finanse edilen yeni kurumlar kurulmuştur. Bu kurumlarla birlikte yoğun bir yayın, konferans, kolokyum ve seminer faaliyeti gelişmiştir. Bu ağdan çıkan üretim İslamcı mesajla farklılıklar gösterme eğilimindedir (Roy, 2020: 132-133).

Olivier Roy'un bu yeni enstitülerden çıkan bilginin farklılıklar gösterme eğilimine dair tespiti Mehmet Erdoğan'ın *el- Fikrû'l-İslami* ile *el- Fıkhu'l İslami* ayrımına bizi götürmektedir. Erdoğan, el- Fikrû'l-İslami'nin yani İslam Düşüncesinin yeni bir terim olduğunu ifade etmiştir. Erdoğan'ın tespiti ile eskiden her şeye el- Fıkhu'l İslami yani Fıkıh penceresinden bakılırdı ve hariçte nesnel evrensel bir fıkıh olduğu inancı yaygın

olarak paylaşılır, bu inanç bütün çalışmaların ortak paydasını, zeminini oluştururdu. Bunun sonucunda varılan sonuçlar da üç aşağı beş yukarı birbirine benzer ya da yakın olurdu (Erdoğan, 2019: 9).

Ne var ki El-Fıkhu'l-İslami yerine el- Fikrü'l İslami'nin ikamesi ile ortak zemin kayboldu ve çalışmalar arasında standartlık kalmadı, ortak paydalar olmadığı için düşünen her aklın ulaştığı sonuçlar değişik oldu, düşünme biçimleri, yöntemleri, hareket noktaları, öncelikler... farklı olacağından sonuçlar da kaçınılmaz olarak farklı oldu. Bir anlamda artık ne müşterek zemin vardı ne yöntem ne de gündem. Ele alınan konular, ulaşılan sonuçlar benzerlik arz etmediği gibi birbirine zıt bile oluyordu (Erdoğan, 2019: 10). Nitekim Erdoğan'ın ifade ettiği gibi bugün İslam dünyasında böyle bir ortak zemine rastlanmadığı gibi birbiriyle zıt pek çok fikrin İslam dünyasında varlığından bahsetmek mümkündür. Her birinin İslam'dan anladığı şey, siyaset üsluplarına, mücadele biçimlerine ve araçlarına, organize olma yöntemlerine yansımaktadır.

Bu farklılaşmaların temel sebeplerinden birisinin İslam'ın ideolojikleştirilmesi olduğu bilinmelidir. Zira bir ideoloji olarak İslam, din zemininde değil siyaset zemininde telakki edileceğinden (Canatan, 2019: 102), hem konjonktürden hem popüler söylemlerden etkilenmeye oldukça açık hale gelecektir ki nitekim bu durum gerçekleşmiştir.

Mamafih I. Dünya Savaşı'nın sonra ermesi, hilafetin kaldırılması ve sömürgeciliğin İslam toplumlarında kesifleştiği bu dönemde, bu zamana kadarki fıkıh ve içtihat merkezli İslamcılık, siyasal düzeni merkeze alıp onun üzerinden kendini yeniden konumlandığı bir hale evrilmiştir. Böylece fıkhî ve kelamî tartışmalar bir kenara bırakılarak doğrudan siyasal ve toplumsal alana söz söyleme ihtiyacının doğmasıyla ilki Mısır'da olmak üzere İslam muhitinde pek çok İslami hareket doğmuştur.

#### **4.1.4. İslami Hareketler**

Modern Batı tecrübesinin en önemli sonuçlarından birinin siyasetin özerkleşmesi olduğundan bir önceki bölümlerde bahsedilmişti. Siyasette modernliğin icadı olarak bu özerkleşme, hem dinsel olandan hem de özel olandan ayrılmayı ifade etmektedir (Roy, 2020: 24). Siyasetin özerkleşmesi, dinsel olan ile özel olanı eşdeğer görmeyi böylece dinsel olanın kamusal taşınamamasını gerektirmiştir. Buna göre dinsel olan özel alana ait

iken; siyasal olanın kamusalait olduğu kabul edilmiştir. Bu durumda İslam muhitinde kamusalın içeriğinin siyasallaşması ve siyasetin özerkleşmesi olarak kamusaldan dinin dışlanması en problemlialanlardan birini teşkil etmiştir. Bu İslam'ın doğuşundan 20. Yüzyılın başına kadar her alanı kuşatan dinin bireysel bir inanç sistemi ve vicdani bir mesele haline getirilmesi anlamına gelmiştir. Dolayısıyla siyasallık ile aynı alanı paylaşma iddiasında olan *din* otomatikman *siyasallaşmış* olarak itham edilmiştir (Aydın, 2002: 109).

O halde kamusalait yani siyasalait dair iddiaları bulunan İslam, bu Batı tecrübesi perspektifinden bakıldığında siyasallaşmış bir dindir yani *siyasal İslam*'dır. Graham E. Fuller siyasal İslam'ı şöyle tanımlamaktadır (Fuller, 2004: 22); “Siyasal İslam, bir inanç sistemi olarak İslam'ın çağdaş Müslüman dünyada siyaset ve toplumun nasıl düzenleneceğine dair söyleyeceği önemli şeyler olduğuna inanmak ve bu fikri bir şekilde uygulamaya çabalamaktır.” Bu durumda kamusalait dair iddiası olan İslam, sadece fikir düzeyinde kalmayı değil aynı zamanda kamusalait düzenlemeyi ya da inşa etmeyi de hedeflemektedir ki bunun hayata geçirilmesi örgütlü yapıları gerekli kılmaktadır.

Tarık Zafer Tunaya'nın *İslamcılık Cereyanı* isimli eserindeki İslamcılığı tanımlarken, bir ideoloji olarak İslamcılığın gerçekleşebilmek adına bünyesinde sosyal bir örgütlenmeye/harekete daveti de barındırdığını da ifade etmiştir (Tunaya, 1998: 13):

İslamcılık cereyanı, İkinci Meşrutiyet'in düşüncesine hâkim siyasi ve ideolojik cereyanların muhakkak ki, en tesirli ve kuvvetlisi olmuştur. Bu cereyan da, Garpcılık, Türkçülük, Adem-i merkezietçilik ve fikir alanında ikinci planda kalmış sosyalizm cereyanları gibi ideolojik ve siyasi bir karaktere sahiptir. İdeolojiktir; çünkü, müesseseler ihdas edecek bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia, gerçekleşmek için de sosyal bir hareketi davet etmektedir.

20. Yüzyıl, Müslüman devletlerde, modernleştirmenin uygulayıcısı olan tahsilli orta sınıfın milliyetçi-seküler ideolojiyi benimsemekle umduğu yükselme ümitlerinin yalnızca bir azınlık için gerçek olduğunun ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde seçkinlerin her türlü söz hakkını engellediği hoşnutsuz toplum, yoğun baskılarla susta bekletilmiş, din ve toplum sistem dışına itilmiştir. Bu vaziyette din, hakim oligarşilerin ideolojik menzili dışında kalan yegane vatandaş forumu imkanı sunmuştur. O nedenle, Müslüman devletlerde başta milliyetçilik olmak üzere Batılı ideolojilerin çuvallemasının ardından bir ideolojik yeni yönelimin ancak ve sadece din üzerinden gerçekleşmesi kaçınılmaz olmuştur (Bauer, 2020: 383). Nitekim Olivier Roy'a göre (2020: 17), bu süreç

kendi muhalif biçimlerini de üretirken, Berger'e göre (aktaran Güder, 2018: 385) bu muhalif biçimleri sekülerleşme karşıtlığı etrafında şekillenmiştir.

Erkilet'e göre (2000: 403-405) İslami hareketlerin genel ortak özellikleri:

- Hepsi modernleşme ile birlikte gelen laikleşme sorununa ortak bir tepki geliştirmişlerdir.
- Hepsi ülke yöneticilerini Batı'nın emperyalist siyasalarının ürünü ve uzantısı olarak görmüşlerdir.
- Sorunların çözümü için tek yol, İslam devleti kurmaktan geçmektedir.
- Her Müslüman toplum önce kendi ülkesinde gerekli değişiklikleri yapmalı ve sonra ümmetin birliği yolunda çaba harcamalıdır.
- İslam devleti kurma ideali için mücadele edecek bir İslami Diriliş Hareketi gereklidir. Çünkü pasif kitleler ve ulema sınıfı ile İslami hükümlerin uygulanmasını sağlamak ve batının sömürsünden kurtulmak mümkün değildir. Bunu için bir İslam toplumu meydana getirilmelidir.
- Diriliş hareketini başlatmak ve kitleleri bir ideal etrafında toplamak için çağın bilgisi ve tekniği kullanılmalıdır.
- Bu ortaya çıkması beklenen İslami toplumun tüm alanlarında İslami hükümler egemen olmalıdır. Devlet ulusa değil Allah'ın iradesine ve O'nun koyduğu kanunlara dayanmalıdır.

İslami hareketlerin ortaya çıkışını bir dış dinamik olan modernlik üzerinden açıklayan yaklaşımları yetersiz bulan Alev Erkilet'e göre, bu hareketlerin ortaya çıkışında iç dinamikler, dış dinamiklerden önce gelmektedir. Bu iç dinamikler İslam'ın temel hüküm ve değerler sistemi olan Vahiy/Kur'an ve Sünnettir. Bütün İslami hareketler bu iç dinamiklerden beslenir. Fakat bu hareketler, dış faktörlerle etkileşim sonucu farklı biçimler alabilmektedir. İslami değerleri taşıyan, aktaran, hayata geçirmeye çalışan İslami hareketler reformist ya da devrimci, ılımlı ya da radikal olabilirler. Mezhep, parti, örgüt ya da dernek biçiminde karşımıza çıkabilirler. Ama bu sadece dış koşullarla İslam'ın iç dinamikleri yani anlam kodları arasındaki belirli bir etkileşimi sonucu ortaya çıkan bir farklılaşmadan, çeşitlenmeden ibarettir (Erkilet, 2000: 19- 22).

Müslüman toplumlar içinde İslami düzen merkezli amaç ve söylem dairesinde oluşan ilk örgütlü siyasal yapı 1928'de Mısır'ın İsmâiliye kentinde Hasan El Benna tarafından kurulmuş olan Cemiyetü'l-İhvâni'l-Müslimîn *Cemiyetü'l-İhvâni'l-Müslimîn* (Müslüman Kardeşler Teşkilatı)'dır (Mercan, 2020: 111).

1932 yılına kadar Süveyş Kanalı civarındaki şehirlerde ilgi gören Cemiyet, birçok şube açmıştır. 1932'de idari merkezini Kahire'ye taşıyan Cemiyet, çalışmalarını Mısır sathına yayarak şube sayısını hızlı bir biçimde arttırmıştır. Kısa bir süre sonra ülke dışında Suriye, Lübnan ve Filistin'e de temsilciler göndererek yurt dışında bürolar açmaya başlamıştır. 1928–1931 yılları arasında cemaat olarak kalan Kardeşler, 1931–1936 yılları arasında dinî bir cemaatten harekete evirilmiştir. 1940'lı yıllarda Mısır'da güçlü siyasi



etkisi olan bir aktör haline gelmiştir. Bu tarihten itibaren Müslüman Kardeşler artık güçlenerek toplumda etkili olabilen bir kitle hareketine dönüşmüştür. Hatta günümüzde modern İslami hareketlerin öncüsü olarak da kabul edilmektedir (Kılavuz, vd., 2014). Günümüzde modern İslami hareketlerin öncüsü olarak görülen Müslüman Kardeşler'in (Kılavuz vd., 2014: 30) Müslüman dünyadaki etkisi o kadar geniştir ki, Yusuf Karadavi *çağdaş İslam'ı "İhvanî İslam" olarak tanımlamıştır* (Gannuşi, 2012: 406). Gerçekten de günümüzde Ortadoğu ve İslam dünyasındaki Sünni siyasi hareketlerin tamamına yakını ilhamını İhvan'dan almıştır. Türkiye'de Refah Partisi çizgisi, Filistin'de Hamas hareketi, Yemen'de İslah Hareketi, Tunus'ta Nahda Hareketi, Pakistan'da Cemaat-i İslami gibi çok sayıda oluşum akla ilk gelen örneklerdir (Kılınç, 2019: 77).

Müslüman Kardeşler başlangıçta, *ailer* denilen küçük birimler halinde örgütlenmiş ve Müslüman gençliğe dini öğretmeyi amaçlamıştır. Zira çoğunun dinleri hakkında bilgisi yok denecek kadar azdı. Bu da Batı tarzı okullarda dini eğitimin bulunmamasından kaynaklanmaktaydı. Bunun için başlangıçta Hasan El Benna ve arkadaşları Batı tarzı okullardaki bu boşluğu doldurmaya yönelik hareket etmişlerdir. Bu girişim başarıya ulaşmış, başlangıçta daha dinî bir cemaat görüntüsünde olan hareket, 1933'te Kahire'ye taşındıktan sonra kitle hareketine dönüşmüştür (Watt, 2016: 87).

Diğer yandan Hasan El Benna öncülüğünde Müslüman Kardeşlerin ortaya koyduğu mücadele kendinden sonraki çoğu İslami hareketin karakter ve üslubunu da belirlemiştir. Örneğin Müslüman Kardeşler, Mısır siyasi sisteminde bir parti gibi davranmıştır. Bu Müslüman Kardeşler'in iktidara ulaşmada öncelikli yöntemin sistem içinde kalarak ve seçimler yoluyla olması gerektiği fikrini kabul ettiklerini göstermektedir. Böylece siyasal zeminde meşruiyetini her daim koruyabilecek ve buradan bir İslami düzen tesis edebileceklerdir. Bu saikle hareket eden Müslüman Kardeşler en baskın siyasal gruplardan biri haline gelmiş, yasal tanımaya verdikleri ehemmiyetle 1945'te Mısır'da resmî kurumlarca siyasi, sosyal ve dinî örgüt şeklinde tanınmıştır (Mercan, 2020: 122).

Ne var ki, Müslüman Kardeşler, 1940'lı yıllar boyunca Mısır'daki etkinliğinin üst düzeylere ulaşması ile Mısır yönetimi için tehdit olarak algılanmış, yönetim tarafından Müslüman Kardeşler'e yönelik çeşitli engelleme ve yıldırma politikaları uygulanmıştır. Yönetim, Müslüman Kardeşlerin, şubelerini, taşınmazlarını, yayın organlarını, şirketlerini ve tüm mal varlığını yasaklı hale gelmiştir. Mısır yönetiminin Müslüman

Kardeşler'in toplumsal tabana yönelik faaliyetlerini engellemesi, hareketin Mısır'da örgütlü ve siyasal hüviyetteki İslamcı yapının, statüko değiştirici özelliğinin rejim tarafından keşfedilmesi ve bunun engellenmesi şeklinde yorumlanmıştır (Mercan, 2020: 123).

Yerel bir hareketin böylesine kapsamlı bir etki uyandırabilmesi ise iki ana sebebe bağlanmıştır. İlki Müslüman Kardeşler'in alternatif bir çatı olarak kurulması, hilafetin 1924'teki resmen ilgasından sonra hilafet kurumunun yokluğunda Müslüman kitlelerin duygularına tercüman olmasıdır. İkincisi İhvan'ın İslamcı çizgisi Batılı emperyalist ülkelerin Ortadoğu'da yaygınlaştırdığı, dejenerasyon ve kültürel yozlaşmaya karşı bir sığınağa dönüşmesidir (Kılınç, 2019: 77).

İslami hareketlerin bir diğer örneği İngiliz sömürgesine karşı siyasi bir mücadele yürüten Hindistan ulemasının içinden neşet etmiştir. Hindistan'da 1867 yılında Mevlana Muhammed Kasım Nanovati önderliğinde Diyûbend Dar'ul Ulum Medresesi, ardından 1898'de Aligarh Müslüman Üniversitesi kurulmuştur. Bu iki okula mensup İslam aydınları İngiliz sömürge idaresine karşı politik bir mücadele vererek Afganistan'ın bağımsızlığını almasında da etkili olan *Cemaat-ı Ulema-ı Hind Teşkilatı*'ni kurmuşlardır. Bir İslami hareket olan Taliban, Diyûbend ve Aligarh medreselerinde eğitim gören öğrenciler için kullanılmaktadır (Şeyhanlıoğlu, 2021: 72).

Modern ideoloji bağlamında bir İslam devleti hakkında yazan ilk çağdaş İslam düşünürü olan Mevdudi (Chamkhi, 2014: 456), 1921 başlarında Diyûbend merkezli Cemaat-ı Ulema-ı Hind'in çıkardığı *Muslim* gazetesinin editörlüğünü üstlenmiştir. 1930'lu yılların sonlarında, Hindistan'ın bütünlüğünü koruyarak İngiliz işgalinden kurtulmasını savunan Cemaat-ı Ulema-ı Hind'in, Hint milliyetçiliği tavrına karşı çıkan Mevdudi, 25 Ağustos 1941'de Lahor'da *Cemâat-i İslâmî* teşkilâtını kurmuştur. 1947'den itibaren teşkilat Pakistan'ın yönetiminde İslâmî kuralların geçerli olması için faaliyet göstermiştir (<https://124.im/CYBe>, 20.09.2021).

İslami hareketlerin geniş bir tabana yayılmaları ve siyasi arenada bir siyasi parti olarak rekabete dâhil olmaları ancak Mevdudi'nin 1941'de Pakistan'da kurduğu Cemaat-ı İslam Partisi sonrası gerçekleşmiştir. 1920'lerde Mısır'da Müslüman Kardeşler, İslam adına siyasi eylem çağrısı yapmış olsa da kurumsal olarak siyaseti İslam'la ilişkilendirme

fikri, Mevdudi'nin Arap dünyasında kurulacak bir dizi İslamcı siyasi partiye öncülük etmesi ile mümkün olmuştur ve böylece İslami siyaset doğmuştur (Fuller, 2004: 209).

Mevdudi'nin fikirlerinin bütün bir İslam dünyasını domine ettiğini söylemek mümkündür. O belli bir disiplin içinde İslami düşünceyi materyalist addettiği düşüncelerle tartışmış ve İslam'ın üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Belli bir disiplin içinde tartışma, Mevdudi ile Hasan el Benna arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. Hasan El Benna da, Mevdudi'den önce İslam devleti hakkında yazmıştı, ancak yazıları akademik araştırmalardan ziyade ağırlıklı olarak konuşmalar, vaazlar ve mektuplardan oluşmaktaydı. Mevdudi'nin İslam devleti kavramı ise modernitenin bir meyvesi idi ve bu nedenle İslam'ın klasik siyasi düşüncesinden uzaklaşmaktaydı (Chamki, 2014: 456). Onun fikirlerinde İslam sadece Müslüman toplumun değil, tüm insanlığın iyi bir hayat sürebilmesinin yegane kaynağıdır.

Mevdudi'de insan hayatı ile ilgili bir yasanın çıkarılması evvela belli metafizik ilkelere dayanmaktadır. İnsan ve insanın yaşadığı evren hakkında kesin bilgi olmadıkça bir yere varılamaz. Bu kesin bilgiye ulaşmak için ise “insanın bu dünyada nasıl yaşaması, nasıl davranması ve nasıl çalışması gerekliliği sorusu, aslında “insan nedir? Bu evrende insanın yeri nedir? Bu kâinatın nizamı nasıl işlemektedir? Ve buna insan nasıl intibak etmelidir?” şeklindeki soruların izi sürülmelidir. Bu soruların cevabı belli ahlakî prensipleri de ortaya koyacaktır. Daha sonra da bu ahlakî prensipler etrafında insani ilişkiler, toplumsal ilişkiler, kanunlar ve nihayetinde bir medeniyet inşa edilecektir. Bu bilgiden hareketle Mevdudi, dünya üzerinde insan ve kainat ile ilgili dört metafizik teori olduğundan bahsetmiştir. Bunlar; *Mutlak Cahiliyye*, *Müşrik Cahiliyyesi*, *Ruhbanlık Cahiliyyesi* ve *İslam*’dır (Mevdudi, 2017b: 170).

Mevdudi *Tevhid Bilinci* eserinin “İslâm İle Cahiliyye Arasındaki Çekişme” bölümünde bu dört metafizik yaklaşımı ele almış ve mukayese etmiştir. Mevdudi'ye göre *Mutlak cahiliyye* ile *Müşrik cahiliyye* özleri itibarı ile birbirlerine benzemekle birlikte bir takım farklılıklar barındırmaktadırlar. Mutlak cahiliyyede insanın üstünde ve ötesinde herhangi bir hidayet kaynağı kabul edilmez. Bu nazariyenin ruhu maddeciliktir ve bilimsel gerekçelere dayanma gayretindedir. Bu ruh, yurt içinde varlıklı ve güçlü sınıfın, güçsüz sınıfı baskı altında tutmak ve ezmek; yurtdışında da aşırı milliyetçilik, fütûhât, sömürgecilik ve başka milletlerin katliâmı şeklinde tezahür etmektedir. Müşrikler

cahiliyyesi ise, birden fazla tanrının bulunduğu, batıl fikirlerin, hurafelerin aşırı geliştiği bir metafiziktir. Bu metafizik kavrayışa göre ya tanrı kraldır, ya da kral tanrıdır. Buna bağlı olarak bazı ruhani lider ve din adamları daha düşük düzeydeki tanrı ve tanrıçaları oluşturur. Rahip ve keşişlere büyük imtiyazlar tanınır. Kraliyet ailesi ve ruhban sınıfının birleşmesi ve işbirliğiyle halk üzerinde hakimiyet kurulur. Ailelerin aileler, sınıfların sınıflar üzerindeki egemenliği tanınmış bir kural ve bir gerçek olarak kabul edilir. Böylece, cahil halkın üstüne dini hegemonya kurulup zulüm ve baskılara kapılar açık bırakılır. Buna karşılık, “Mutlak Cahiliyye” toplumunda bu gibi menfilikler ve kötülükler ırkçılık, aşırı milliyetçilik, emperyalizm, diktatörlük, kapitalizm, komünizm, sınıf mücadelesi ve sömürü şeklinde kendilerini gösterirler.

*Ruhbanlık cahiliyyesi*<sup>93</sup> ise Platonizm (Eflâton felsefesi), Neo-Platonizm, Yoga, Mistisizm (tasavvuf), Budizm ve Hıristiyan ruhbanlığı gibi çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Bu metafizik kavrayışa göre insanın kurtuluşu ancak, hayat problemlerinden ve dünya işlerinden uzak -kalmasındadır. Arzu, istek, ihtiras, zevk ve ihtiyaçlar mümkün olduğu kadar başarılımalı, bedensel ve hayvanî ihtiyaçlar sıkı kontrol altında tutulmalı, dünyevi güzellik ve zevkler unutulmalıdır. Diğer yandan ruhbanlık cahiliyyesinde insanlar toplum sorunlarından kendini geri çeker, bu pasifizm kötülüklerin daha da artmasına yol açar. Dolayısıyla ruhbanlık cahiliyyesinde bu kişilerin durumu Allah'ın saltanatında âsi değilse de vatandaşlık vazifesini yapmayan pasif bir tebaadan farksızdır.

İslam'da ise, varlıkları ve yokluklarıyla bizi çevreleyen ve bizim de bir parçası olduğumuz kâinatta, aslında büyük bir “Hükümdar”ın saltanatı vardır. İnsan bu saltanat ve memleketin doğuştan tebaasıdır. Yani, tebaa olup olmaması kendi elinde değildir. Dolayısıyla, bu hükümet düzeninde insanın muhtariyetine ve mesuliyetsizliğine de yer

---

<sup>93</sup> Benzer bir yaklaşım Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub'da da mevcuttur. Muhammed Kutub'a göre, İslam tarihinde *Lailaheillallah*'ın hakikki muhtevasından tecrit edilmesi için çok etken olmuştur. Tekliflerde kaçınma, uyarının yetersizliği, siyasi istibdat ve Mürcie düşüncesi bu etkenlerdendir. Zira tekliflerden kaçınma insanların tabiatında vardır ve dünya bütün cazibesi ile insanı bu teklifin sorumluluklarını yerine getirmesini engeller. Uyarıcı olarak öğütler yetersiz kalırsa insanlar bu tekliften kaçmaya devam ederler. Nitekim Müslümanlar dünyaya hakim oldukça lükse düştüler, *Allah'ın sağlam ipine* sarılan ellerini gevşettiler, *bid'atlere* daldılar. Bu lükse mukabil mistisizm düşüncesi doğdu. Temiz insanlar toplumda yayılan kirlere uzak durmak adına kendilerini tecrit ettiler. Bu *emr-i bilmaruf ve nehy-i anilmünkeri* terketmelerine sebep oldu. İstibdadın da etkisi ile *emr-i bilmaruf ve nehy-i anilmünker* giderek imkansız hale geldi. İnsanlar kendi kabuklarına çekildi, din ise *ferdî* tavırlara dönüştü. Böylece dinin toplumsal yönü pasifize olurken, sadece ibadet yönüne yoğunlaşıyordu. Nihayetinde sorumluluklardan kaçınma Müslümanlara başta akidevi bir gerilemeyi sonlarında ilmi, medeni, maddi, iktisadi, harbi ve siyasi gerilemeyi getirdi (Kutub, 1990: 92-94).

yoktur. İslami ilkeler üzerine inşa edilen medeniyetin ruhu ve özü, “Tek İlah”ın hakimiyetini, ahiretin varoluşunu ve insanın Allah’a bağlı ve sorumlu oluşunu kabul etmektir (Mevdudi, 2017b:169-192).

Mevdudi’ye göre Müslümanların geri kalmasının sebebi İslamî ahlaktan uzak kalmakla gelinen zorunlu bir sonuç, yani Allah’ın kanunudur (Mevdudi, 2017a: 54).

Müslümanların geri kalmasının mutlak sebebi, İslâm ahlakından uzak kalmalarıdır. Maddî imkanları gerektiği gibi kullanmayan, temel ahlakî kurallarla motive edilmeyen ve İslamî maneviyata derinlemesine sahip olmayan bir halk iktidarı veliderliği elinde bulunduramaz. İslamî maneviyattan yoksun olsalar da temel maneviyata sarılarak ve maddî kaynakları kullanarak dünya işlerini daha iyi yürüten bir takım inançsızlar tarafından bu halkın yenik düşürülmesi, Allah’ın değişmez sünnetidir. Eğer Müslümanlar bu olaydan dolayı kederleneceklerse, bunun suçunu Allah’ta değil, kendilerinde aramalıdır. Çobanken güdülen bir sürü konumuna düşmelerine sebep olan eksikliklerini gidermek kendileri üzerlerine vazifedir.

Mevdudi Kur’an’ın sadece dini değil, bütün bir hayat düzenini değiştirmeye yönelik devrimci bir fikir ve hareket olduğu düşüncesindeydi. 1945’te Cemaat-i İslamî’nin Birinci Tüm Hindistan Konferansında irade edilen kapanış konuşmasındaki şu ifadeleri İslami hareketlerin devrimciliğini ortaya koymak açısından önemlidir (Mevdudi, 2017a: 12):

Toplumda iyi ve yüce gönüllü insanların eksikliği söz konusu değildir; sorun, iktidarın materyalizm ve tanrıtanımazlık batağına saplanmış insanların ellerinde toplanmasıdır. Bu durumu değiştirmek için nasihatlerde bulunmak veya onları yüksek ahlakî seviyeye sahip olmaya davet etmek yeterli değildir. Esas gerekli olan ahlakî ve manevî yönden sağlam kişilerin bir araya gelerek toplumun kontrolünü ahlakî çürümeden çekip almak için yeterli kolektif gücü oluşturmaya gayret sarf etmeleridir. Otorite ve iktidar merkezini de değiştirmek için çabaya ihtiyaç vardır. İnkılâb, hak yoldakilerin ortak amaç için bir araya gelmelerini gerektirmektedir.

İslami hareketlerin usulünü ciddi bir biçimde etkileyen Müslüman Kardeşler’e döndüğümüzde, 1940’tan itibaren yoğun biçimde faaliyet gösteren Müslüman Kardeşler’in bölgeselleşmesiyle birlikte hareket içinde yeni anlayışların evrimleştiği, bölünmeler ve farklılaşmaların hareketi çeşitlendirdiği görülmüştür (Roy, 2020: 19). Örneğin, Mısır’da Hasan El Benna öncülüğündeki Müslüman Kardeşler’de ulusçu özellikler gözlenebilirken; aynı hareket içinde Seyyid Kutub’un İhvan’dan farklı olarak ulusçuluğu ve her türlü Batılı ideolojileri reddederek daha radikal bir yol izlediği bilinmektedir<sup>94</sup> (Erkilet, 2000: 397-398).

<sup>94</sup> Seyyid Kutub’a göre İslam toplumu evrensel bir toplumdur. Bu toplum coğrafi sınırlarla bağlanamaz, milliyetçi ve ırkçı görüşler ihtiva edemez. Zira İslam, doğduğu günden itibaren ırkçılık ve milliyetçiliğe dayanan her türlü hareketi reddederek, tüm insanlığı tek bir esasa bağlamıştır (Kutub, 1993: 111). Bu genel anlamda tevhid inancının da bir yansımasıdır. Çünkü, İslam’daki tevhidçi vurgu, Yaratıcı’nın birliğini,

Müslüman Kardeşler hareketi içinde öncü isimlerden olan Seyyid Kutub, Mevdudi'nin metafizik yaklaşımları tayin için kullandığı İslam ve cahiliyye ayrımını toplumsal manada ele almıştır. 1964 yılında kaleme aldığı ve büyük yankı uyandıran *Yoldaki İşaretler* isimli eserinde Seyyid Kutub, İslam'ın yalnızca iki çeşit toplumu tanıdığını ifade etmiştir. Buna göre bir toplum ya *İslami bir toplumdur* ya da *cahiliyye toplumdur*. Ona göre İslam toplumu, Allah'ın şeriatını kendine kanun edinmediği halde kendilerine *Müslüman* diyen insanların teşkil ettiği bir toplum değildir. Bu toplumda insanlar *İslam'ın şartlarını (şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve hacca gitmektir)* yerine getirirse de Allah'ın ve Hz. Peygamber'in açıkladığı ilkeler dışında keyiflerine göre uydurup *Modern İslamiyet* adı altında ortaya konulan şey de değildir. Kutub, Kur'an'da *Zuhruf Suresi*'nde zikredilen "Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir(84)" ayetinin gereğini yerine getirmemiş böyle bir toplumun Allah'ın yeryüzündeki hakimiyetini inkar ettiğini dolayısıyla ancak cahiliye toplumu olabileceğini ifade etmiştir (Kutub, 1980: 71).

Seyyid Kutub, içinde bulunduğu dönemi cahiliyeden daha kesif bir dönem olarak tasvir etmiştir. Ona göre her şeyde cahiliye damgası vardır hatta İslam düşüncesi, İslam kültürü, İslam kaynağı denen şeylerde dahi. Cahiliye toplumu, İslam'ın ilk dönemindeki neslin bir benzerinin Müslüman dünyada çıkmasını da engellemektedir. Bunun için İslamî hareketin metodu, özellikle eğitim ve oluşturma dönemi boyunca bu cahiliye unsurlarından sıyrılmak olmalıdır. Cahiliye unsurlarından sıyrılmak ise ancak, ilk Müslümanların dayandığı içine hiçbir yabancı unsurun kaynaşmadığı arı kaynağa dönmekle mümkün olabilecektir (Kutub, 1980: 12).

Seyyid Kutub'un fikirlerinde de görüleceği üzere, onun içinde yaşadığı kutuplaştırıcı konjonktür, İslami hareketleri pratikte radikalize etmeye ve teoride de uzlaşmaz kılmaya başlamıştır<sup>95</sup>. Bu sırada Mevdudi ve Seyyid Kutub'un hâkimiyet ve

---

müminler topluluğunun (ümme) birliğini, bir bütün olarak hayatın birliğini, maddi ve manevi birliği kapsamaktadır (Moten, 1996: 129).

<sup>95</sup> Esasında Seyyid Kutub'un kendinden önceki örneğin Muhammed Abduh gibi İslami modernistlerden ayrılmasının sebebi sadece mevcut kutuplaştırıcı konjonktür değildir. Gannuşi'ye göre bu iki ismi birbirinden farklılaştıran, aralarında geçen zaman cihetiyledir. Zira bu iki isim arasında geçen zaman içinde iki dünya savaşı yaşanmış, Batı'nın ilmi gelişme ve organizasyon putlarına olan güven yıkılmıştır. Bunun için Kutub'un, İslam toplumuna bakarken Batı'ya kapılmaktan tamamen uzak olması doğaldır. Kutub İslam öğretilerini doğrulama veya savunma gereği duymamıştır. Böylece Abduh'un hayatına bilginin açıklaması ve fıkıh hakimken, Kutub'un hayatına siyasi mücadele dili ve ideoloji hakim olmuştur. Abduh'daki savunma eğilimi, Kutub'ta meydan okuma ruhuna dönüşmüştür (El-Gannuşi, 1987: 265-266).

tevhid konusunda geliştirdiği fikirler, İslam'ı başka sistemlerle uzlaştırmaya kalkan ve ödünç kavramlarla düşünmeye çalışan beyinlerde büyük yankı uyandırmıştır. İslam Sosyalizmi, İslam demokrasisi türünden birleşimler terkedilmiş ve İslam'ın hem din hem devlet olduğu vurgulanarak kendi kendine yeterliliği vurgulanmıştır. Sağ ve sol akımların hakim olduğu bu dönemde, Müslümanlara özgüven duygusu aşılınmış ve İslamcılık düşüncesi modern ideolojilerle yarışan bir "Üçüncü Yol" olmaya yönelmiştir (Canatan, 2019: 96).

20. yüzyılın ilk yarısından itibaren İslami hareketlerin dayandığı İslamcılık, 19. Yüzyılın çoğulculuğundan ve kapsayıcılığından giderek uzaklaşmış, farklılıkları toplumdan tasfiye etmeye ve kendileri gibi olmayan her türlü oluşum ve yorumu dışlamaya yönelmiştir. Bu dönemin İslamcılarında, 19. Yüzyıl İslamcılarında olmayan bir biçimde, çok partililiğin, hilafetin kalktığı ümmetin parçalandığı bir ortamda tefrikaya sebep olacağı fikri yaygın olmuştur. Bu dönemin İslamcılarında göre, taassubun, dağınıklığın ve güç kaybının amillerinden biri çok partililiktir. Ümmetin sadece tek bir partiye ihtiyacı vardır. Bu parti toplumun, bağımsızlığın, özürlüğü ve en mükemmel nitelikleri kazanmasına vesile olacaktır İslam'ın emrettiği çerçevede vahdet gölgesi altında düzenleme yollarını insanlara resmedip sunacaktır (Gannuşî, 2012: 398).

Bu dönemde İslamcılarda, devlet iktidarının ele geçirilmesi ile bir yandan bilim ve tekniğe sahip olmak, diğer yandan Batılı değerler tarafından yozlaştırılan bir toplumu yeniden İslamileştirmek fikri hakimdir (Roy, 2020: 19). Toplumun İslamileştirilmesi için devletin ele geçirilmesi gerektiğini savunan devrimci tutum bu dönemde oldukça güçlenmiştir. Bu tutumlarına nispetle John Gray *radikal İslami hareketi Jakobenzimin müridi olarak* tanımlamıştır (Gray, 2007: 33).

İslami hareketlerin, yoruma kapalı bu İslam anlayışı ile karşı oldukları modernleşme ile aynı epistemolojik temellerde birleştiği görülmektedir<sup>96</sup>. Bu dönemin

---

<sup>96</sup> 20. asrın başlarında İslam dünyasına modernleşme adı altında dayatılan Batılılaşma sürecine karşı duran mutedil, kültürel ve siyasi direniş hareketleri içinden çıkan bazı İslamcı unsurlar, daha sert ve radikal politikalar ve tavırlar izleme yolunu tercih ettiler. Bunu yaparken de tarih boyunca geleneksel Ehli Sünnet ulemasının frenlenen veya bastırılan, İbn Teymiye'nin başlattığı ve daha sonra Muhammed İbn Abdülvehhab tarafından daha da radikalize edilen radikal Selefilik çizgisine sarıldılar. Böylece radikal siyasal politikalarına radikal teolojik bir altyapı da oluşturdular. Bunun üzerine İslam dünyasında geleneksel Ehli Sünnet uleması ile mutedil laikler arasındaki bir arada barış içerisinde yaşama kültürü de sıkıntıya girmeye başladı. Çünkü radikal laikler, radikal Selefilerin bazı aşırılıklarını medyaya taşıyarak Batılılaşmış ancak mutedil laik kesimleri ikna çabasına girdiler. Gelenekçi Ehli Sünnet uleması ise radikal Selefilerin ortaya koyduğu davranışların İslam'ın tarihî tecrübesiyle bağdaşmadığını, İslam'ın barış ve

İslami hareketleri İslam'ı en hakiki sistem, nizam ve en hakiki yöntem (menhec) olarak görmelerini Kartezyen dünya görüşünden alınma kavramlara oturtmuşlardır (Bauer, 2020: 372). Böylece İslami hareketlerin dayandığı ideolojik temeller, ötekinin yani Batı'nın tüm özelliğinin enine kesildiği ve ayrıştırılarak bizselleştirildiği bir süreç gibi görülse de bir ayrışmanın aldatıcı öznelleşmeciliğinde gerçekte bir benzeşme ve aynılaşma olduğu görülmektedir (Aktaş, 2008: 81). Dolayısıyla kendileri gibi olmayana hayat hakkı tanımamaları, dinin kurucusunun tanıdığı çeşitliliği reddetmeleri, şiddete biçtikleri rol ve totaliter tarzlarıyla ortaya koydukları bir tür *pozitivist İslamist* (Yayla, 2019) anlayışları ile Hz. Peygamber'den daha çok Aydınlanma filozofları ile benzerlikler göstermektedirler (Özipek, 2018: 59).

Soğuk Savaş koşullarında laik-milliyetçi modernleşme programlarına karşı İslami hareketler, 19. Yüzyılda *devleti kurtarma* fikrinden vazgeçip *devlet kurma* fikrine yönelmişlerdir. Bu devlet fikirleri ise, her türlü Batılı ideolojilerden arındırılmış bir biçimde şekillenmiştir. Öncelikle bu devlet fikri, hem hukuksal hem toplumsal anlamda adaleti sağlamak üzere ekonomiye kesinlikle müdahale eden ve hatta kamusal mülkiyeti geniş anlamda kabul eden bir siyasal yapı olarak tarif edilmiştir. Siyasal düzlemde ise İslam devletinin demokratik olamayacağı kabul edilmiştir. Zira bu yaklaşıma göre halkın egemenliği olarak demokrasi, İslam'ın öngördüğü *Allah'ın egemenliği* ile tezatlık içindedir. İslam iktidar üzerinde ne halkın egemenliğini ne de herhangi bir kişi ya da sınıfın egemenliğini kabul edemezdi. Üstelik demokrasiyi kabul etmek bir anlamı ile laikliği kabul etmek demektir. Din devlet arasındaki kesin ayrıma dayanan laiklik, İslam'da din ve devleti aynı kabul eden bu yaklaşımla tezatlık içindeydi (Canatan, 2019: 98).

Soğuk Savaş koşulları, Arap-İsrail savaşının yarattığı atmosfer ve Arap sosyalist rejimlerinin baskıcı politikaları birleşince, İslamcılık farklı bir şekil almaya başlamıştır (Canatan, 2019: 96). Müslüman dünyada bağımsızlığını elde eden devletlerde kurulan otoriter rejimlere (tek partili Cumhuriyet, monarşiler ve Baas sosyalist rejimleri) ve dönemin şartlarında bireyci-kapitalist ve emperyalist kapitalizme karşı, 1940'lardan 1970'lere kadar İslam düşüncesi, anti-emperyalist duygular ve sosyo-ekonomik meseleler

---

huzur dini olduğunu savunarak Müslüman kitleleri radikal laiklere kaptırmamak için ciddi bir mücadeleye giriştiler. Bu da zamanla gelenekçi Ehli Sünnet uleması ile radikal Selefi akımlar arasında yeni çatışma alanları oluşturdu (Duran vd., 2013: 538-539).



üzerine odaklanmıştır (Chamki, 2014: 456).

Türkiye’de ise dini örgütlenmeler yasadışı olarak kabul edilmişse de 1940’larda artmaya başlamıştır. 1950’li yıllarda toplumdaki etkinliği giderek artan geleneksel dini cemaat yapısı ve söylemi, 1960’ların sonunda uluslararası alanda hakim olan ve mücadeleci yönü ağır basan yeni İslami söylemin etkisi altında kalmıştır. *Siyasal İslam* olarak tabir edilen bu düşünce ve hareketler, Batılı devletlerin sömürgesi altındaki Müslüman ülkelerde ortaya çıkmış ve tüm İslam coğrafyasını etkisi altına almıştır. 1970’li yıllarda bu ülkelerdeki dini yayınların Türkçeye çevrilmesinin siyasi bir İslam anlayışının ülkede yaygınlaşmasında önemli bir rolü olmuştur. 1970’lerle birlikte Türkiye’de ve dünyada dinin siyasi ve sosyal alandaki etkinliği giderek artmıştır (Tuncel, 2011: 254).

1979 İran devriminden sonra, İslamcıların 1991’de sert bir fren darbesi alana kadar, 80’li yıllarla birlikte siyasi faaliyetlere daha fazla katıldıklarını görmekteyiz<sup>97</sup> (Roy, 2020: 158). İslami hareketler, 1975-1990 arasında büyük radikal değişiklikler geçirmiş dinin toplumsal alanda görünürlüğü için mücadele etmişlerdir. Bu dönem dini kimliği yeniden tanımlayan dini hareketlerin, artık özel hayata hapsedilmekten ve hurafelerden kurtarılmış aklın din üzerindeki hegemonyasına son verilmiştir (Güder, 2018: 386).

1980’lerden itibaren, Müslüman Kardeşler’in evrensel anlamda demokrasi ve insan hakları normlarına referans vermeye başladığı görülmüştür. Bu hareketin yeni bir anlayışa kavuşmasının göstergesiydi zira artık ülkede, 1940’larda kurucu kadronun içinde bulunduğu siyasi ortamdan oldukça farklılaşan bir konjonktür hakimdi (Mercan, 2020: 129). 80’li yıllarda Müslüman Kardeşler, seçimlere katılmış ve birkaç milletvekili seçtirebilmişlerdir. Bu dönem Ürdün ve Kuveyt’te iktidara yakın çevrelerde Müslüman Kardeşler’e rastlanmaktadır. Öte yandan ülkemizde Turgut Özal’ı çevreleyen teknokratlar ekibi, geniş ölçüde İslami hareket olan Milli Selamet Partisi’nden geliyorlardı. Cezayir İslami hareketi olan İslami Selamet Cephesi (FIS), 1990 ve 1991 seçimlerine katılmış, Tunus 1989’da Nahda Partisi adını alan İslami Yöneliş Hareketi, hükümet çevrelerinin şiddetli muhalefetine rağmen, yasal siyasi sisteme eklemlenmeye

---

<sup>97</sup> Bunda kesinlike İran Devrimi’nin İslam dünyasınca, tüm büyük süper güçlerin ve onların yandaşlarının muhalefetine karşı bir zafer olarak telakki edilmesinin büyük payı vardır. Bu zafer, *küfre* karşı, İslam’ın doğasında var olan gücün bir kanıtı olarak görülmüştür (Moten, 1996: 133).

çalışmıştır. 1990'da Müslüman Kardeşler eğitim, yükseköğrenim, toplumsal kalkınma ve iletişim gibi bakanlıklarda görevler üstlenmişlerdir (Roy, 2020:103).

1980'li yıllar Müslüman Kardeşler için aynı zamanda sendikalaşma, mesleki örgütlenme dönemi olmuştur. Ömer et-Tilmisani öncülüğünde yeni nesil Müslüman Kardeşler'in aktivist üyeleri, sendikalardaki yolsuzluk ve yanlış mali yönetimlerle ciddi biçimde mücadeleye başlamışlardır. Sendikalardaki sorunlara yaklaşımları ile doktorlar, eczacılar, avukatlar ve mühendisler gibi birçok profesyonel meslek örgütlerinin yönetimlerini ele geçirmişlerdir. Bu sendikalarda yönetimin dindar hüviyetleri, güvenilirlikleri, yolsuzluklarla anılmamaları desteklerini daha fazla artırmıştır. Böylece Müslüman Kardeşler hem siyasi arenada hem de mesleki örgütlenme gibi başka devlet aygıtı aracılığı ile siyasal varlıklarını kuvvetlendirmişlerdir (Mercan, 2020: 131).

Fakat 1980'lerde İslami hareketlerin siyasal yaşama katılma stratejileri 1991'de sert biçimde durdurulmuştur. Cezayir'de FIS'in, Tunus'ta Nahda'nın bastırılması, Ürdün'de hükümetlerin Müslüman Kardeşler'e kapatılması bu dönemde gerçekleşmiştir (Roy, 2020:103).

Öte yandan bu dönemde, devrim veya darbe ile iktidarı ele geçiren İslami hareketler de olmuştur. Gerçek bir İslami devrimle iktidarı alan tek hareket olarak (Roy, 2020: 18) 1979 İran devrimi, 1989'da Hasan El Turabi liderliğindeki Ulusal İslami Cephe'nin desteklediği Ömer El Beşir'in Sudan'daki askeri darbesi, 1990'lı yıllara damgasını vuran Afganistan'daki Taliban yönetimi ile İslami hareketler iktidar pratikleri ortaya koymuşlardır.

İslamcılar, iktidara geldikleri ülkelerin hiçbirinde –İran, Sudan, Afganistan- vaat ettikleri yeryüzü cennetini kuramamışlar, aksine son derece başarısız addedilmişlerdir (Akyol, 2014:163). Bu başarısızlığın boyutlarını aktarmadan önce şunu belirtmek gerekir ki bu üç ülkede de İslamcılar darbe veya devrim gibi anti demokratik yollarla iktidara gelmişlerdir. İslamcıların demokratik yollarla iktidara geldiklerinde nasıl bir iktidar pratiği ortaya koyacaklarını tam manasıyla değerlendirebilmek için 21. Yüzyılı beklemek gerekecektir. Zira, İslam dünyasındaki egemen otoriter rejimler altında istisnasız bütün İslamcı partilerin siyasal sisteme katılmaları 21. Yüzyıla kadar kesintisiz engellenmiştir (Fuller, 2004: 174)

Bu üç ülkedeki iktidar tecrübesine gelindiğinde İran'da iktidarda bulunan İslamcıların siyasi sistemi seçim sürecine açmaları on beş yılı almıştır. Sudan'daki İslamcılar askeri darbeyle iktidara geldikten sonra bütün siyasi partileri iktidara gelmekten menetmişler, ancak on yıl sonra sistemi gevşetmeyi düşünmüşlerdir (Fuller, 2004: 76). Gerçekten bu bölgelerde Ümit Aktaş'ın da dediği gibi (2008: 80) iktidar deneyimi İslamcı idealler açısından bir turnusol kağıdı işlevi görmüştür. Bu ülkelerde yönetimler ele geçirildikten sonra, İslami söylem, muhalif pozisyonun olgusallığından uzaklaştığında, bireylere yönelik tüm soyut eşitleyici tutum da yerini tüm bireylerin iktidar önünde bir hiyerarşik dağılmaya tabi tutulduğu somut ve sınıfsal bir dünyaya yerini bırakmıştır (Aktaş, 2008: 80).

İslami hareketlerin iktidar tecrübelerini değerlendirirken Fuller (2004: 77) Afganistan'da Taliban dahil hiçbir mücahitler grubunun yönetimi altında hiçbir zaman gerçek bir demokrasi olmadığını belirtmiştir. Lakin Taliban'ın kafir sistem olarak gördüğü demokrasiye dair bir gündemlerinin olmadığını bilmek gerekir. Bu durumu Akyol'un değerlendirmesi açısından ele almak daha doğru olacaktır. Akyol'a göre (2014: 163) İslamcılar'ın iktidara getirdikleri şey esasında "İslam" değildi, İslam kisvesi altındaki bir totaliterlikti. Dolayısıyla İslamcılar'ın bu başarısız iktidar deneyimlerini demokrasiyi yaşatamamak değil, İslam'ın devlet yönetimine dair belirlediği sınırları dejenere etmeleri üzerinden tartışmak gerekmektedir.

Başarısız iktidar tecrübeleri bir takım yanlış genel kabulleri de beraberinde getirmiştir. Örneğin, Dabashi'ye göre (aktaran Güder, 2018: 401), İslam esasında bir muhalefet dinidir. Ona göre İslamcılar, siyasi başarıya ulaştığında ahlaken iflas etmekte ve meşruiyetini kaybetmektedir. Fuller (2004: 99) ise iktidardaki İslamcılık ile iktidar dışındaki İslamcılığın ideoloji ve pratiği arasında ciddi çelişkiler olduğunu belirtmekle birlikte, bunun bütün ideolojik programa sahip hareketlerin siyaset pratiklerinde gözlemlenebileceğini savunmuştur. Bu tespitler Nahda'nın lideri Raşid el-Gannuşi'nin endişelerini doğrulamaktadır. Zira bu iktidar tecrübelerinin başarısızlığı iktidar sahiplerine değil sahip oldukları idealle ilişkilendirilmiş ve başarısızlık *İslamileştirilmiştir* (Fuller, 2004: 234).

Gannuşi'ye göre bu olabilecek en berbat sonuçlardan biridir. Bu risk İran'da, Sudan'da ve Taliban Afganistan'ında gayet gözle görülür durumdadır. Buralarda öfke

doğrudan İslam'a yönelme de en azından siyasal hakimiyet için onu kullananlara içerlenmektedir. Bu toplumlar veya bu toplumlara şahit olanlar gelecekte İslam adına yapılacak siyasi çağrılara istihza ile karşılık verebileceklerdir (Fuller, 2004: 234).

Görüldüğü üzere II. Dünya Savaşı'ndan Soğuk Savaşı'n bitimine kadar, devleti amaç edinen ve daha çok devrimci özellikleri ile bilinen İslami hareketler daha ön planda olmuştur. Soğuk Savaşın bitiminden sonra sert ideolojiler döneminin kapanması ile birlikte İslami hareketlerde toplumsallık, entelektüel-ahlaki reform, ve sivil toplum amacı daha fazla ön plana çıkmıştır (Canatan, 2019: 99).

Bu dönüşümü Olivier Roy, İslam ile siyasal modernlik arasında bir an olarak telakki ettiği İslamcılığın kök salmaması olarak değerlendirmiştir. Bu dönemde artık İslamcılar aşağıdan yukarıya bir İslamileştirme sürecine girmişlerdir. Bireylerin İslami amele geri dönmesini savunmakla birlikte şeriat lehine yaptıkları kampanyalarda geleneksel fundamentalist mollarla buluşmuşlardır. Burada İslam'a dönüş'ün popülist teması, seferber edici özelliğini korumuş ama muhafazakar, çok biçimli, siyasal olmaktan çok toplumsal-egitsel yönelimli yeni bir ifade kazanmıştır. Böylece modernlikten büyülenen siyasal İslamcılığa göre Batılı değerlerden daha da uzaklaşmış görünmüşlerdir. Esas gündemlerini gündelik hayatın ahlaklaştırılması, şeriatın uygulanması konuları oluşturmuştur. Bu yeni grup siyasal öncülükten sivil topluma ve siyasal sınıfa çok yönlü yatırım yapma yoluna gitmişlerdir (Roy, 2020: 101-105).

Olivier Roy bu dönüşümü siyasal İslam'ın iflası olarak görmüş ve bu dönüşümün sebebini ise İran, Afganistan, Sudan ve Cezayir'de İslamcılığın yeni bir toplum ve sistem yaratamaması olarak ifade etmiştir. Ne var ki burada İslamcılığın iflasından ziyade bir dönüşüm söz konusudur. Bu dönüşüm ise siyasallıktan toplumsallığa geçiş şeklinde olmuştur. Burada yeni kuşak İslamcılar, Soğuk Savaş döneminin çatışmacı atmosferinin de etkilediği siyasal İslamcılıktan ayrılmışlardır. Bu yeni İslamcılar, stratejilerini, söylemlerini ve siyaset modellerini gözden geçirmişler, devrimci-radikal İslamcılığın yerini toplumu aşağıdan yukarıya İslamileştirmeye çalışan ve devlet yerine sivil topluma vurgu yapan yeni bir anlayışı ifade etmişlerdir (Canatan, 2019: 99-100).

Nitekim İslamcı düşüncedeki bu dönüşüm Türkiye'de de tecrübe edilmiştir. 1990'lı yıllardaki dış gelişmeler Türkiye'de İslamcıların genel tutumunu da etkilemiştir. Bu

dönemde İran Devrimi'nin ihraç edilemeyeceği<sup>98</sup> fikri artık yerleşmiştir. Diğer yandan Sovyetler'in Afganistan'dan çekilmesi ile Afgan cihadının, mücahitler arası kirli bir savaşa dönüşmüş, Cezayir'de FIS'in iktidara yürüyüşü durdurulmuş ve akabinde silahlı mücadele başlamış olması, Tunus, Suriye, Mısır gibi ülkelerde de değişen bir durumun olmaması Türkiye'de İslamcılarının fikirlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu dönem artık Seyyid Kutub, Mevdudî gibi radikal seslerin yerini daha örf ve geleneğe önem veren, demokrasiyi özümseyen, mevcut yönetimlere dahil olmaya özen gösteren, sivil inisiyatiflere öncelik veren Seyyid Hüseyin Nasr, Raşid el-Gannuşi, Roger Garaudy gibi isimlerin aldığı yeni bir anlayış yerleşmeye başlamıştır (Büyükkara, 2020b: 312).

Özetle; İslami hareketler, iktidarı elde etme, iktidarı elde ettikten sonra şeriati bir yasama kaynağı haline getirme ve İslam'ı tüm hükümleri ile topluma hakim kılma anlayışına sahiptirler. Dolayısıyla İslami hareketler, salt Batı karşıtlığı ya da anti-empyalist bir örgütlenmeler olmanın ötesinde, İslami değerlerin hayat bulduğu müesseseleri de inşa etmek ve desteklemek amacıyla hareket etmişlerdir (Türker, 2018: 87). Yine görüldüğü üzere, İslami değerlerin hayat bulduğu müesseseleri inşa etme saikiyle hareket eden İslami hareketler içinde devlet iktidarını ele geçirmeyi hedefleyen devrimci bir kesim olmakla birlikte, daha yaygın bir biçimde entelektüel-ahlaki bir reform stratejisini takip eden bir kesim de vardır (Mercan, 2020: 113).

Olivier Roy'a göre devrimci ya da reformist olmaları İslami hareketlerin siyasete dahil olmaları ile şekillenmiştir. Bu manada İslami hareketler siyasete dahil olduklarında ya sekülerleşmişler (Tunus'ta Nahda, Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti gibi) ya da uluslaşmışlardır ( Hamas gibi); bunların ise mümkün iki varyantı vardır ki; ya demokrasiden geçerek (Türkiye ve Tunus gibi) ya da devrimci/diktatörlük (İran'daki gibi) yoluyla olmuştur. Diğer yandan Ulusal siyasete dahil olmak istemeyen aynı zamanda dini

---

<sup>98</sup> İran Devrimi lideri Ayetullah Humeyni'nin devrim sonrası dış politikası, İslam Devrimi'nin ihracına diğer bir deyişle başka ülkelere yayılmasına dayanmaktaydı. Humeyni temel amacının *İslami Dünya Düzeni*'nin kurulmasına çalışmak olduğunu beyan ederek, enternasyonalist bir İslamî rejim anlayışını benimsediğini açıkça ortaya koymaktaydı. Bu anlamda tüm Müslümanlardan kendilerine yardımcı olmalarını istemekteydi. Bu durum, Ortadoğu ülkelerindeki mevcut durumu tehdit eder noktaya varmıştır. Zira İran, Afganistan, Lübnan, Kuveyt, Bahreyn, Irak, Birleşik Arap Emirlikleri, Suudi Arabistan gibi ülkelerdeki Şii nüfusu İran rejimi tarafından bölgedeki hakimiyetini artırma açısından birer sıçrama tahtası olarak görmekteydi. İran'ın ilerleyişini ve bölge ülkeleri için tehdidini durdurmak açısından 1981 yılında altı Körfez ülkesinin devlet başkanları (Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, BAE, Umman ve Katar) bir araya gelerek *Körfez İşbirliği Konseyi'nin* kurucu antlaşmasını imzalamışlardır (Arı, 2019: 531-537).

radikalleşmeye meyleden bir kesim ortaya çıkmıştır<sup>99</sup>. Bunlar ya bir siyasi rejim yerine bir yaşam tarzına kapanmışlar ya da gerçek toplumların ve ulus-devletlerin üzerinde olan küreselci cihadı salık vermişlerdir. Nitekim bugün El Kaide, IŞİD gibi oluşumlar bunlara örnektir (Roy, 2020: 244).

Bir başka açıdan Ömer Korkmaz, İslam dünyasındaki mevcut siyasi İslami projeleri üç başlık altında ele almıştır. Bunlardan ilki *velayet-i fakih* prensibiyle özetlenebilecek İran projesidir. İkincisi Suudi Arabistan rejimiyle birlikte ortaya çıkan modern dönem selefilik projesidir ki buna *krallık selefiligi* denmektedir. Üçüncüsü ise *siyasal İslamcılar*'ın öngördüğü bir projedir ki burada ağırlıklı olarak Ehli Sünnet geleneği takip edilmektedir (Duran vd., 2013: 512-513).

Hangi açıdan ele alınır sa alınsın, İslami akımlar için temel hareket noktasının Batı'nın evrensel mahiyetteki ve tahakküm edici yeni teklifi karşısında Müslümanların muhatap ve mesul olduğu ilahi teklifi konumlandırma ve yorumlama çabaları olduğu bilinmelidir. Batı'nın yeni evrensel teklifi karşısında ilahi teklifin konumlandırılması ya da yorumlanmasına dair çeşitliliği Mehmet Ali Büyükkara üç genel başlık altında toplamıştır. Bunlar; *gelenekçiler, islahatçılar ve modernistlerdir*.

İslamî gelenekçiler, temelini hadisten alan selefiyye gelenekçiliği, fıkhıtan alan medrese gelenekçiliği ve tasavvuftan alan tarikat gelenekçiliği şeklinde bölünmektedirler. İstisnalar olsa da hepsinde ortak sayılabilecek bazı özellikler vardır. Bunlar; geleneğin koşulsuz kabulü; geleneğin muhafazası; şeyh, üstaz, mevlana, hüccet, molla lakabları ile anılan liderlik özellikleri; kişilerden ve ana kaynaklardan oluşan silsilenin vazgeçilmezliği; naklî bilginin aklî çözümlere tercih edildiği metin merkezilik; hiyerarşik bir düzen öngören ve bağlılarından da bunun gözetilmesini beledikleri mertebelerin önemi; kadının geleneksel statüsüne dokunmayan erkek egemen bir yapı (Büyükkara, 2020a: 51-55).

---

<sup>99</sup> Kamran Bokhari ve Farid Senzai, *Political Islam in the Age of Democratization* isimli kitaplarında, radikalizmi bir neden değil bir sonuç olarak görmüşlerdir. Seyyid Kutub'la başlayan radikal dalga, Müslüman Kardeşler örgütünün Nasır rejimi tarafından sistematik olarak bastırıldığı döneme denk gelmiştir. Rejimin otokratik doğasının sonucu, zorlayıcı araçlara aşırı derecede bağımlı olmasıyla birleştiğinde, birçok Müslüman Kardeşler lideri hapse atılmış ve işkence görmüştür. Muhalefetin bu süregelen bastırılması, Müslüman Kardeşler'in siyasi yaklaşımının yaşayabilirliğini de sorgulatmıştır. Açık bir demokratik ortamın olmaması ve tüm muhalefetin militarist bir şekilde bastırılması, zaten demokratik bir siyasete katılmaya karşı olan İslamcılar arasında silahlı mücadeleye olan inancı güçlendirmiştir (Bokhari ve Senzai, 2013: 105).

Islahatçılar ise, insan unsuruna odaklı ve ıslahatın toplum tabanından başlayarak tavandaki yönetime ulaşmayı hedefleyen kültürel ve en tepeden başlayarak tabana doğru ıslahatı amaçlayan, bunun için devlet nizamını ele geçirme gayretinde olan siyasal ıslahatçılar olarak ayrılmaktadır (Büyükkara, 2020a). İki farklı kola ayrılrsa da ıslahatçıların da ortak özellikleri vardır. Bunlar; Müslümanların mevcut durumda olmasının sorumlusu olarak İslam'ı değil Müslümanları görmek; bozulmada yanlış geleneklerinin rolünün olduğunu düşünme ve geleneğe mutlak saygı duymama; bir yandan Batılılaşmaya ve moderniteye güçlü bir eleştiri getirirken diğer yandan seçmeci bir mantık ve faydacı gayelerle Batı'dan faydalanma yoluna gitme; temel kaynak ve referanslara yaklaşımda nakil- akıl dengesini gözetme; teoriye olduğu kadar pratiğe önem vermekten kaynaklanan bir teşkilatçı yapı ve dinamizm; teşkilatçılığın getirdiği resmi ilişkiler ve modern organizasyon yapıları (atamalar, istişare, denetleme, icracı komisyonlar, tüzük vs.); faaliyet alanlarının dinî-ilmî meselelerden ziyade siyaset, ekonomi, eğitim, medya gibi odaklı olması; faaliyet alanlarının bir gerekliliği olarak entelektüel birikime sahip elit bir kadronun oluşması; kadınların geleneksel statüsünden çıkarılarak ıslahat faaliyetlerine katılımlarının sağlanmasına önem verme; liderlerde dini tahsilden ziyade organizasyon becerisi yüksek, yönetim tecrübesi ve karizmatik kişiliğe, teşkilat deneyimine dikkat etme (Büyükkara, 2020a: 135-138).

Modernistlerin özelliklerinin başında çöküşün asıl sebebinin bugüne *İslam diye gelen dini* görmeleri gelmektedir. Bu anlamda modernistler dinin anlaşılma usullerini ve sürüp gelen dini geleneği derin bir sorgulamaya tabi tutmuşlardır. Diğer yandan gelenekçilikte naklî bilgi ve tekliflerin, ıslahatçılık nakil-akıl dengesinin ön plana çıkmasına karşın modernist çözümlerde genellikle akıl ön plandadır. Dolayısıyla İslam modernizmi hayli rasyonel bir temele dayanmaktadır. Modernistlerin dini metin ile ilişkisi literal değil, bağlam üzerinden kurulmuştur. Modernistlerde teşkilatçılığa veya silsileye rastlanmadığından nazari yönü baskın gevşek organizasyon yapıları ile dikkat çekmektedirler. Bu anlamda modernistlerin siyasal yönünden ziyade kültürel yönü baskın bir hüviyetleri vardır. Modernist öncüler, daha çok akademik ilahiyat eğitimi almış, sosyal bilimler formasyonuna sahip, felsefi birikimleri yüksek kişilerdir (Büyükkara, 2020a: 211-212).

## 5. İSLAM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM OLARAK

### RAŞİD EL-GANNUŞİ

İslam-demokrasi ilişkisine dair tartışmalar özellikle post-İslamcılık başlığı altında tartışılmakta ve post-İslamcılık tartışmalarının önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Post-İslamcılık bağlamında İslami hareketlerin iktidar tecrübesinin demokrasi açısından nereye varacağı merak edilmektedir (Yaylacı, 2020: 152). İslami hareketlerin iktidar tecrübelerine dair bu merak esasında, Müslüman toplumların modern dönemle başlayan tarih-dışılıklarının ya da istisnailiklerinin boyutunu anlama gayesinden kaynaklanmaktadır<sup>100</sup>.

Müslüman toplumların bu istisnailiğini ortaya koymak adına Asef Bayat, üç unsurun katkı sağladığını belirtmiştir. Bunlardan ilki Batı'da yaygınlaşan (hatta İslam toplumlarının da söylemlerine sızmış bir biçimde) oryantalist söylemdir<sup>101</sup>. İkinci unsur, çoğunlukla bağımsızlık sonrası (post-kolonyal dönemde) Müslüman toplumlarda ortaya çıkan yerel rejimlerin<sup>102</sup> (örneğin Şah'ın İran'ı, Saddam'ın Irak'ı, Suudi Arabistan, Ürdün ve Mısır) ısrarlı otoriter yönetimidir (ki bu rejimler özellikle ABD tarafından ve pek çok Batılı devlet tarafından desteklenmiştir<sup>103</sup>). Ve üçüncü unsur ise, Müslüman bölgesi içinde, genellikle sosyo-muhafazakar ve antidemokratik tezler sergileyen İslami hareketlerin ortaya çıkışı ve genişlemesiyle ilgilidir. Bu tutumlar ve süreçler, İslam'ın

---

<sup>100</sup> Müslüman toplumların, modern dönemle birlikte nasıl tarih-dışı addedildiklerini yani demokratik temayüller gösteremeyeceğini ve despotik yönetimlerinin kaderleri olduğuna dair yaklaşımları ele almaya çalışmıştık.

<sup>101</sup> Gannuşî için oryantalizm, esas olarak gücün talepleriyle donanan bir girişimdi. Amacı gücü elinde tutanlara, egemenlik kurmaları için ihtiyacı duydukları bilgiyi sağlarken, egemenlik altındakileri de yanlış bir biçimde bilgilendirmektir (El-Gannûşî, 1988: 104).

<sup>102</sup> İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, Britanya İmparatorluğu'nun hegemonyasının gerilemesi ve Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyetler Birliği'nin güç ve ün kazanması, kraliyetin devalüasyonuna ve cumhuriyetlerin yeni popüleritesine katkıda bulunmuştur. Bu süreçte peş peşe krallıklar darbe veya devrim yoluyla devrilmiş ve yerlerine çeşitli cumhuriyetlere başkanlık eden başkanlar ve liderler getirilmiştir: 1953'te Mısır, 1956'da Sudan, 1958'de Irak, 1959'da Tunus, 1962'de Yemen, 1973'te Afganistan, 1979'da İran. Bu devletlerin çoğunda cumhuriyet terimi, ne keyfi yönetime alternatif bir İslami model, ne de hanedanlığa karşı Batılı bir modeli ifade etmekteydi. Bu dönemde; cumhuriyetçi bir hükümet biçimini ideolojileri ve özelemleriyle daha uyumlu olarak gören liberaller ve solcular tarafından; İslam'ın kraliyet ihtişamını ve itibarını kınama geleneğini canlandıran Müslüman köktenciler tarafından; ve daha genel olarak monarşinin eski moda olduğunu ve cumhuriyetlerin modern ve ilerici olduğunu düşünenler tarafından krallık kurumu veya daha spesifik olarak kraliyet unvanlarının kullanımı çeşitli yönlerden saldırıya uğramıştır (Lewis, 2000: 20-21).

<sup>103</sup> Bu rejimler Soğuk Savaş boyunca anti-komünist yönleri ile ABD için yararlı ortaklar olarak kabul edilen *dost-tiranlardır*. ABD, askeri cuntalar ve diktatörlerden oluşan bu *dost-tiranlar* ile Soğuk Savaş süresince dayanışma içinde olmuştur (Huntington, 2001a: 290).



demokrasiyle uyumlu olup olmadığı şeklindeki kötü üne sahip sorunun etrafında sayısız iddiaya ve karşı iddialara yol açmıştır (Bayat, 2007: 7).

En son bölümde de belirtildiği gibi, İslami hareketlerin siyasete dahil olduklarında siyasallık iddialarını kaybederek toplumsallaştıkları, dolayısıyla *iflas ettikleri* yönündeki genel kanı da esasında Müslüman toplumların istisnailiğini yorumlamaktan fazlası değildir. Zira bu yaklaşım, İslam'ın despotizmi beslediğini teyit etmeye yönelik bir tutumdur ki; toplumsallaşmanın gerçekleşmesi ancak iflas ile açıklanabilmektedir. Bu aynı zamanda toplumlar arası ilişkileri yatay değil dikey düzlemde; yani bir hiyerarşi içinde değerlendirmenin ve hiyerarşinin en tepesindeki Batı'ya ve Batılı değerlere nispetle diğer tecrübeleri açıklama ve anlama yaklaşımının bir yansımasıdır. Dolayısıyla bu tarz yorumları, İslamcıları küresel süreçlere pasif olarak entegre olan edilgen nesnelere anlatma temayülündeki post-İslamcılık tartışmalarının bir yönü olarak değerlendirmek gerekmektedir (Yaylacı, 2020: 153).

Sağlıklı bir yaklaşımla değerlendirmek için günümüzdeki İslamcılığın artık *olumsuzlama, nefyetme (negation) ile değil, müzakere (negotiation) ile* yürüyen bir anlayışı benimsemeyi tercih ettiğini kabul etmek gerekir. Daha genel bir ifadeyle, dominant kavramları ve kurumları alan ve fakat kendi özneliğini bu kavramların içine yedirmek suretiyle temellük etmeye çalışan bir İslamcılık anlayışının gelişmeye başladığı söylenebilir. Dolayısıyla “eklemlenme”, “soğurulma” şeklindeki anlatıları, yaşanan süreçlerin dinamikliğini ve kompleksliğini anlamak bakımından oldukça sığ kalmaktadır (Yaylacı, 2020: 153).

Asef Bayat'ın kendi ifadeleri ile post-İslamcılıktan anlaşılması gereken şey, kısaca, İslamcılığın klasik dönemine hakim olan din ve sorumlulukların yerini yeni dönemde *din ve haklara* bırakmasıdır (Bayat, 2007: 19). Hatırlanırsa daha önce modern dönemle birlikte Batı'daki paradigmatik değişme ile görev ve sorumlulukların yerini hak arayışlarına terk ettiği; İslam'da görev ve sorumluluklar ön planda iken, Batı'da hakların ön planda olduğu ifade edilmişti. Buradan hareketle, Asef Bayat'ın ifade ettiği post-İslamcılığın, gerçekten de İslami hareketlerin, dominant kavramlarla çatışmaktan uzaklaşarak kendi özneliği içinde temellük etmeye çalışmayı işaret ettiği görülür.

İslamcılıkta din ve sorumluluk vurgusunun yerini din ve haklara terk etmesi mevcut yaklaşımların devlet merkezli karakterini de değiştirmiştir. Böylece sorumluluk

yönetenlere ait bir mesele haline gelirken, toplum ve vatandaşlık hakları giderek daha ön plana çıkmıştır. Bu durumda İslam toplumlarındaki tecrübe edilen despotizmin önlenmesi adına Müslüman zihinler daha fazla anayasa ve demokrasi konularıyla meşgul olur hale gelmişlerdir.

Lakin bu dominant kavramların temellük edilme isteği, görev yerine hakların ön plana çıkması, demokrasi ve anayasa meselelerin tartışılması, despotizme karşı direniş güncel meseleler gibi görünse de esasında kökleri Osmanlı'nın son dönemlerine rastlamaktadır. Özellikle modern dönemde Arap coğrafyasındaki Müslümanların despotizme karşı tutumlarının en önemli temsilcisi Abdurrahman El-Kevakibi (ö. 1902) kabul edilmektedir. Kevakibi'nin Türkçe'ye *Despotizmin Doğası, Köleliğin İflası: İsti'battan İstibdata* ismiyle tercüme edilen kitabına önsöz yazan ve İslam çalışmaları ile bilinen çağdaş isimlerden M. Muhtar Eş-Şankıti, Kevakibi ile ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce şunları belirtmiştir (Eş-Şankıti, 2018: 19):

Şehristânî'nin Milel ve Nihal'inde ifade ettiği üzere, ümmetin en büyük ihtilafı, İmamet ile ilgilidir. Zira İslam tarihinin hiçbir döneminde dini referanslarla imamet meselesinde çekilen kılıçlar, başka hiçbir meselede çekilmemiştir. Görüldüğü üzere Şehristânî derin idrakle İslam medeniyetinin yaşadığı krizin özde iktidar ve iktidarın el değiştirmesiyle ilgili siyasi bir kriz olduğunu fark etmiştir.

Tezde klasik dönem İslam düşüncesini anlatılırken ifade edildiği gibi, İslam toplumlarında ortaya çıkan itikadî ihtilafların çoğu esasında siyasi ihtilaflardır ve iktidarın el değiştirmesi İslam toplumlarında büyük çaplı, kanlı krizler yaratmıştır.

İslam toplumlarında ortaya çıkan krizlerin siyasi içerikli ve iktidar mücadeleleri temelli olduğunu bilen Kevakibi, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan biri olarak çağdaşları gibi çöküşün sebeplerini aramaya yönelmiştir. Bu sebepleri kaleme aldığı eseri *Ümmü'l-Kurâ*'da 86 tane çöküş sebebi saymış olan Kevakibi, sonrasında *Tabâü'l-istibdâd*'ında bütün sebepleri tek bir sebebe indirgemiş ve Müslümanlardaki külli çöküşün sebebini *siyasi istibdada* bağlamıştır (Eş-Şankıti, 2018: 20). Böylece Kevakibi, İslam toplumlarındaki çöküşün temel sebebini siyasi istibdada bağlayan ve bunu düşüncelerinde sistemli bir biçimde işleyen dönemin en önemli kişilerinden olmuştur.

Kevakibi *Despotizmin Doğası, Köleliğin İflası: İsti'battan İstibdata* isimli eserinde Müslüman toplumların duçar oldukları hastalığın sebebini siyasal despotizm, ilacını ise anayasal şûra olarak ifade etmiştir (El-Kevâkibî, 2018: 60). Kevakibi'nin bir

kısım filozoflardan aktardığı müstebitlerle ilgili ifadeler içinde şu kısım oldukça dikkat çekicidir (El-Kevâkibî, 2018: 72-73):

Müstebit, tebaasının uysallık ve verimlilikte koyunlar gibi, dalkavukluk ve yılışıklıkta köpekler gibi davranmasını ister. Gerçekte ise tebaa; hizmet görünce hizmet eden, dövülünce huysuzlanan atlar gibi ya da köpeklerin tersine şakaya gelmeyen, avın tamamı da ağzına verilmeyen şahinler gibi olmalıdır. Köpekler açısından doyurulmaları da kemiklerden bile mahrum bırakılmaları da birdir. Hiç kuşkusuz millet kendi statüsünü bilmelidir. Millet yöneticisine hizmetkar olmak için mi yaratılmıştır? Adil de olsa zalim de olsa her halde yöneticisine itaat etmeli midir? Veya yönetici, adaletle ya da keyfilikle olsun halkını dilediği gibi yönetmek için mi yaratılmıştır? Yoksa millet yöneticisini, onları hizmetinde kullansın diye değil, tersine kendilerine hizmet etmesi için mi iktidara getirmiştir? Akıllı millet, istibdat azgınlığını çelik dizginle dizginler; zorba yöneticilerin zulmünden korunmak için ölümüne bu dizgini tutmaya çalışır. Şayet yönetici azgınlarsa, dizginini çeker; şaha kalkarsa da bağlar.

Kevakibi kitabın son bölümlerine doğru, yönetim şeklinin belirlenmesi meselesine eğilmiştir. 19.yüzyılın sonları için oldukça yenilikçi sayılabilecek bir takım kabulleri ifade etmiştir. Kevakibi'ye göre, Batı, akıl ve deneyle desteklenen bazı temel yasalara ulaşmıştır ki bu yasalar sayesinde hakikat ortaya çıkmış ve o yasalar gelişmiş milletler nezdinde postulalara dönüşmüştür. Söz konusu milletlerin farklı siyasi partilere ve gruplara ayrılmış olmaları bu gerçeklikle çelişen bir durum değildir. Zira onların ayırdıkları nokta sadece üzerinde anlaşılan yasaların ve kanunların özel durumlara uygulanış biçimleriyle ilgilidir. Doğu ise hala bunları bilmemekte, teveccüh gösterip araştırmaya değer bulmamaktadır (El-Kevâkibî, 2018: 206).

Kevakibi'ye göre, despotizm, yöneten ile yönetilen arasında bir sözleşmenin olmadığı bir yönetim şeklidir. Bu yönetim şeklinde gücün keyfi doğası tamamen açığa çıkmaktadır. Bu keyfiliğin, despotizmin önlenbilmesi adına yönetim gücünün orantılı bir güçle dengelenmesi gerekmektedir. Bunun için hükümet hiçbir surette yargılanamaz *lâ yüs'el* (sorumsuz, sorgulanamaz)<sup>104</sup> bir kurum olmamalıdır. Millet hükümeti denetlemelidir. Bunun için millet kendisine vekiller tayin ederek sıfatı ne olursa olsun görevi ihmal eden herkesi sorgulamalıdır. Vekiller, milletin devlet üzerindeki yasal haklarını korumayı amaç edinmelidir (El-Kevâkibî, 2018).

---

<sup>104</sup> Yüce Allah, “*O, yaptıklarından sorumlu değildir, fakat onlar yaptıklarından sorumludur*” (Enbiya/23), buyurarak yalnız kendisinin sorumsuz olduğunu bildirmiştir. Allah'tan başka herkes yaptıklarından sorumludur. Nitekim bu ilke gereğince İslam tarihinde yargı önünde hasımları gibi eşit olarak duran nice halifeler görülmüştür. Hatta zimmet ehli Yahudi ve Hıristiyanların lehine, halifenin aleyhine hüküm veren hakimler vardır. Tıpkı Kadı Şureyh'in yaptığı gibi. Zira o malum bir davada bir Hıristiyan'ın lehine, emiru'l-müminin Hz. Ali'nin aleyhine hüküm vermiştir (El-Karadâvî, 2018: 50).

Şankiti'nin ifadesi ile Kevakibi, despotizm karşısında İslam temelli demokratik bir yönetimin zorunluluğunu kabul etmiştir. Böyle bir yönetime ulaşma amacı, despotizmden kurtulmak isteyen eylemciler tarafından tartışmaya açılmamalıdır. Kevakibi fikirlerinde devrimci eylemsel boyuta önem vermiş ve bunu geniş bir biçimde ele almıştır. Hepsini burada ifade etmek mümkün olmamakla birlikte, Şankiti'ye göre, Kevakibi'nin bu fikirleri Hasan El Benna'ya ilham olmuştur. Hasan El Benna, Kevakibi'nin istibdada karşı takındığı sert tavra sahip olmasa da onun örgütsel çabalarını devam ettiren bir şahsiyet olmuştur (Eş-Şankiti, 2018: 55). Itzhak Weismann da *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival* isimli kitabında, Benna'nın hareketini bir vaaz (da'wa) örgütü olarak tasvir etmesini, Kevakibi'nin Müslümanları kitlesel ölçekte eğitmek için bir dernek kurma planını hayata geçirmesi olarak yorumlamıştır (Weismann, 2015: 213).

Kevakibi'nin düşünceleri Müslüman Araplar arasında, çağdaş dominant kavramların temellük edilmesi açısından ilk örneği teşkil etmektedir. Kevakibi'nin İslam dünyasındaki bütün sorunların kaynağını despotizm olarak görmesi, bugün hala geçerliliğini koruyan güncel meseledir. Özellikle, bağımsızlık sonrası post-kolonyal dönemde, Müslüman Arap coğrafyasının maruz kaldığı seküler, milliyetçi despotik rejimler, Tunus'ta Yasemin Devrimi sonrası cumhurbaşkanlığı yapmış ve Raşid el-Gannuşi ile teşrik-i mesaisi olan Munsif Merzuki'nin ifade ettiği gibi Arap toplumlarını mahvetmiştir. Merzuki'ye göre, iktidar halka hizmet ve vatandaşların hayat şartlarını iyileştirmek için bir görev değil; kendileri, aileleri, kabileleri ve hemşerileri için elde edilen bir güç ve ayrıcalık olarak görülmüştür. Zenginleşmek ancak siyasi sistemin bir parçası olmakla mümkün olduğundan yozlaşma, rüşvet, yolsuzluk<sup>105</sup> geçim kaynağına dönüşmüştür<sup>106</sup>. Kevakibi ile aynı perspektiften bakan çağdaş isimlerden Merzuki'ye göre de istibdat hastalıklarının hastalığıdır (Merzûkî, 2019d: 42).

---

<sup>105</sup> Bugün ülkelerdeki yolsuzluk ve şeffaflık istatistiklerine bakıldığında, Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerin maalesef sınıfta kaldığı görülmektedir. Tunus'ta ise yolsuzluk hala devam etmekle birlikte çok cüzi olmakla birlikte yolsuzlukla mücadele konusunda bir ivme kazanılmıştır. Diğer ülkeler ve Tunus'taki yolsuzluklar hakkında daha fazla bilgi almak için bkz. <https://124.im/53X7FKn>, 30.05.2022.

<sup>106</sup> Yönetime yakın olanların ya da yakınlarının zenginleşmesi anlamında Tunus'taki en çarpıcı örneklerden biri, Tunus devriminden sonra Körfez devletine kaçan ve gıyaben yolsuzluk ve mal dolandırıcılığından hüküm giyen Bin Ali'nin damadı Sakhr El-Materi'dir. Bin Ali yönetiminde, Materi 30 yaşından küçük olmasına rağmen Tunus'un en zengin insanı olmuştur (<https://124.im/79I1>, 30.05.2022). Tunus'taki yolsuzluğun boyutu gerçekten inanılmaz büyüklükteydi. Haziran 2011'e kadar Tunuslu müfettişler yirmi

Yolsuzluğu istibdatla ilişkilendiren Merzuki'nin bu tespiti, Cabiri'nin İbn Haldun'un *Mukaddimesinden* yola çıkarak günümüz Müslüman Arap devletleri için kullandığı *rantçı devlet* kavramını hatırlatmaktadır. İbn Haldun'un *Mukaddimesine* bakıldığında İslâm-Arap tarihiyle ilgili olarak sunduğu anahtarların, sadece kabile asabiyeti ile dini çağrı olmadığı görülecektir. Bunun yanında en önemlilerinden biri özel adı verilmemiş olsa bile ekonomik etkendir. Buna Cabiri kısaca, “güce dayalı ekonomiye özgü üretim”, yani üretimden artık değeri güçle, hükümdarın, kabilenin ve devletin gücüyle almaya dayalı üretim, demektir. Bu yüzden İbn Haldun onu, “geçim sağlamada doğal olmayan anlayış” olarak nitelendirmiştir. Çünkü bu geçim anlayışı, çalışmaya ve üretmeye dayanmaz, bilakis savaş (güç) ve benzerine ya da hükümdarın aynı yolla, iç ve dış savaş yoluyla topladıklarından yaptığı bağışa dayanmaktadır. Bugün böyle bir ekonomi biçimine “rant ekonomisi”, buna dayalı devlete de “rant devleti” adı verilmektedir. Cabiri, İslâm-Arap toplumunun sosyal olgusunun tarihî temelleriyle ilgili bu tespitlerinden sonra günümüze döner ve bugün hâlâ bütün Arap devletlerinin “rant devletleri” ya da “yarı-rant devletleri” olduğunu belirtir. Böylece o, bugün ile geçmişini birbirine bağlar ve şöyle devam eder: “Rantçı ekonomi, asabiyetçi-aşiretçi davranış ve dini aşırılık, şimdiki Arap bilmesinin onlarsız çözülemeyeceği “anahtarlar” veya “belirleyicilerdir” (Altınay, 2013: 121).

Cabiri, rantçı ekonominin *mutlu azınlıklarını, ara yerden geçinmeye çalışan asalaklar* olarak tanımlamaktadır. Belli bir sınıf mensubiyeti olmayan, özel sektördeki taşeronlar, müteahhitler, işadamlarından oluşan, devletin bir uzantısı mahiyetindeki bu *asalak* kesim, ulusal ekonomideki stratejik sektörleri bünyesinde toplayan kamu sektörünü sömürü nesnesi haline getirmiştir (El-Câbirî, 2019: 160-161). İstibdat rejimlerinde rantçı asalakların aşiretçilik ve asabiyetçilik ile birleşmesi neticesinde ortaya çıkan mutlu azınlıklar, hem ekonomik hem devlet imkanları ile toplum üzerinde çok yönlü baskı kurabilmiş; refahın toplum kesimine yayılmasını önlediği gibi yolsuzluğu bir geçim kaynağı haline getirmiştir. Yine Cabiri'ye göre (2019: 139), bugün Arap realitesinde, hak sahiplerinin karar ve yürütme mekanizmalarına sahip olmalarından yararlanan bu şanslı topluluk/mutlu azınlık dışındaki herkesin hakkı yenmektedir.<sup>107</sup>

---

beş ülkede Ben Ali ve Trebelsi'nin tahmini değeri on milyar avro olan varlıkların izini sürdüğü bilinmektedir (Murph, 2016: 230).

<sup>107</sup> Aynı kanaati Gannuşi de paylaşmaktadır. Bugün en köklü sorunlardan biri, sahte modernizmle, kendini soyutlamış bir azınlığın, siyasi karar ve serveti tekeline alarak, demokrasi, modernizm, laiklik, sivil toplum

Dolayısıyla esasında bugün mevcut krizlerin tek müsebbibi istibdat değil bunların sürekli üretilmesine gönüllü bir biçimde katılan, kendi içinde yozlaşmış siyasetçi, medya, seçmenler ve oyunun tüm kurallarına hakim olan yozlaşmış finansör dörtlüsünden oluşan mutlu azınlıklardır (Merzûkî, 2019c: 106).

Munsif Merzuki, Arap devrimi olarak isimlendirdiği ve literatürde genellikle Arap Baharı olarak 2011'den bu yana deneyimlenen hadisenin sebeplerini, kişi egemenliğinin ve yönetici ailenin yolsuzluk yapma hakkının dayatılması, polis teşkilatının hakimiyeti (Tunus özelinde), devlet kuruluşlarının ülkeye ve halka değil, belirli kişilere ve çetelere hizmet edecek şekilde özelleştirilmesi olarak sıralamıştır. Ve bu devrimin hedeflerini sıralarken, kimsenin işçi, çiftçi ya da hilafet kurma talebinin olmadığını altını çizerek, tüm halkların, nihai olarak rejimlerin düşmesi, istibdadın kalkması, kurucu meclisin tesisi ve sivil bir devlet ile hür bir toplumu garanti altına alacak bir anayasa talebinde ittifak ettiklerini belirtmiştir. Bu devrimin halka ve gençlere dayalı olması, sivil merkezi bir liderliği olmayan ideolojisiz bir tabiatı olduğunu eklemiştir (Merzûkî, 2019a: 73).

Merzuki'nin işaret ettiği bu durum, yani anayasaya dayalı sivil bir devlet talebi, din ve sorumluluk ekseninden din ve haklar eksenine oturan, dominant kavramları temellük etmekte istekli, toplumsallaşmış İslami hareketleri ve Müslüman zihinleri daha fazla anayasa ve haklar meselesi ile ilgilenilmesini ortaya koymaktadır. Raşid el-Gannuşi'nin önsöz yazdığı ve Türkçeye de kazandırılan, Şankıtî'nin *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına* isimli eseri gerçekten de böyle bir konjonktürün getirdiği sorulara cevap aramaya yönelik bir eserdir. İçinde Kevakibi'den de alıntılarının olduğu kitap, İslam medeniyetinde yaşanan anayasal krizin nedenlerini açıklama ve anlama gayretinde olmuştur.

Şankıtî'nin bu eseri, tez içerisinde odaklanılan teori ve pratik arasındaki ayrımı net bir biçimde ortaya koymaya çalışmıştır. Şankıtî'ye göre, İslam medeniyetinde, adil bir siyasi sistem inşa etmeye kefil olan siyasi değerlerin İslam'ın ana kaynaklarındaki zenginliği ile İslam tarihindeki gerçeklikte bu değerlerin siyasi kurum ve pratiklere dönüştürülmesinde yaşanmış olan yoksulluk arasında bir tezatlık ve gerilim vardır. İslami değerlerin pratiğe aktarılmasındaki yoksunluk geleneksel ulema eliyle pekiştirilmiştir.

---

ve hatta bazen İslam adına insanların vicdanlarına, akıllarına ve rızıklarına hükmederek halk üzerinde hakimiyet kurmaya çalışmasıdır (Gannuşi, 2017b: 129).

Zira İslami metinlerde olağan siyasi şartlar için konulan yasaların yanında var olan istisnai yani siyasi zorunluluk halleri için konulan yasalar, geleneksel ulemanın da destekleri ile istisnailikten kurtularak genel bir hale getirilmiştir. Bu da İslam dünyasını her daim olağanüstü bir halde tutarak geçici ve istisnai olan yasaları, kalıcı ve genel bir hale dönüştürmüştür.

Fakat tarihsel süreç içerisinde her ne kadar istisnai haller genel bir hale dönüşmüşse de İslam'ın asli kaynakları içinde yer alan ilkeler, bu istisnailikten kurtulmaya muktedir bir tohumu muhteva etmektedir. Ne var ki, bu tohum Sıffın Savaşı'ndan itibaren bütün bir tarihsel tecrübe içinde bir daha ortaya çıkmamak üzere derinlere gömülmüştür. Sıffın Savaşı, İslam medeniyetinde siyasi otoritenin meşruiyeti ilkesinin ümmetin birliğine feda edilmesinde, siyasi değerlerin despot devlet yönetimlerine ayak uydurmasında sahabe dönemindeki en önemli hadisedir. Raşid el-Gannuşi'nin de fikirlerinden çokça etkilendiği Malik B. Nebi'den alıntı yapan Şankıti, Sıffın Savaşı'nın *İslam tarihindeki demokratik İslami yönetim tasarısının tarihsel seyrine devam etmesini engelleyen bir dönüm noktası* olduğunu ifade etmiştir. Sıffın Savaşı ve akabinde Raşid Halifeler döneminin bitmesiyle hilafetin yerini saltanata bırakmasına rağmen bahsedilen tohumu kendisinde taşıyan Müslüman vicdanı her daim diri kalabilmiştir. Nitekim Müslüman vicdanı, İslam siyasi değerlerinden kopmayı kolayca kabul edememiş, gönlü hilafetin saltanata dönüşmesine razı olamamış, bu hoşnutsuzluğunu hicri birinci yüzyıldan itibaren başlayıp asırlarca devam eden ayaklanmalarla göstermiştir<sup>108</sup> (Eş-Şankıti, 2018).

Şankıti'ye göre İslami vicdanın istibdat karşısında yükselen sesi olan bu ayaklanmalar, İslam'ın demokratik ruhunu yansıtan seslerdir ve çağlar boyunca susmamıştır. İslam siyasi değerlerine tam bağlılıkta ya da nübüvvet ve Raşid Hilafet devlet ruhuna geri getirmede hiçbir başarıyla olamamışsa da adil bir yönetim getirmeyi hedefleyen bu devrimler daima İslam tarihinde hep olagelmıştır (Eş-Şankıti, 2018: 57). Müslüman toplumlarda sömürgeciliğe karşı direnişi ve mücadeleye de bu arka plandan

---

<sup>108</sup> Müslüman vicdanında gömülü bulunan, istibdada karşı devrimci ve özgürlükçü ruh Gannuşi'nin de markajı altındadır. Lakin o bu tohumun, İslam'ın taşıdığı özgürlükçü ve devrimci özün Müslümanlardan daha çok yabancıların farkında olduğunu belirtmiştir. Müslümanların ise bugün bu devrimci ruhu Fransa, İtalya, İngiltere, Rusya, Çin olmadan düşünemediklerini, gerici ve yıkıcı olan ne varsa İslam'la bağdaştırdıklarını ifade etmiştir. Halbuki İslam'ın bu özgürlükçü ve devrimci özü, devlet kavramındaki sapmalara neden olan saltanata, ruhi çakırkeyiflik vererek siyasi hayatı pasifleştiren tasavvufa, İslam dünyasını Moğollara, Haçlı seferlerine, sömürgeye uygun hale getiren diktatörlere rağmen kaybolmamıştır. Nitekim bu özgürlükçü ve devrimci özden beslenen ıslahat hareketleri İslam'ın üzerine konan tozları süpürmek gayesi ile ortaya çıkmışlardır (El-Gannuşi, 1987: 222).

bakmak gerekmektedir. Ne var ki Şankiti'ye göre, Müslümanların sömürgeciliğe, dış siyasi zulümlere yönelik oldukça aktif tutumları ve mücadeleleri, iç siyasi zulümlere gelince yerini pasifizme, kabullenişe, sabretmeye bırakmıştır<sup>109</sup>. Bu ise büyük fitneden günümüze gelen fitne korkusu kültüründen ve fitneye düşme endişesinden kaynaklanmıştır<sup>110</sup> (Eş-Şankiti, 2018: 408).

Fakat 2010 yılının sonlarına geldiğinde sürpriz bir dönüşüm yaşanmış, Tunuslu bir genç olan Muhammed el-Buazizi'nin kendini Tunus'un Sidi-Buzeyd kentindeki valilik binası önünde yakması ile başlayan Arap baharı, birlik uğruna siyasi meşruiyeti kurban vermenin siyasi toplumu çökerttiğini ya da ahlaki ve insani çizgiden çıkarıp koflaştırdığını ifşa etmiştir (Eş-Şankiti, 2018: 409). Muhammed el-Buazizi'nin kendini yakması ile fitili ateşlenen bu dönüşümle; kültürel toprağından kopuk laik-despot modernleştiricilerin, mutlu azınlıkların, rantiyecilerin İslam toplumlarında sebep oldukları adaletsizliklerin, birlik uğruna siyasi meşruiyeti kurban etmeye alışkın hafızaları nasıl devrimleştirdiği gözden kaçırılmamalıdır. Bu laik tecrübe göstermiştir ki İslam toplumlarındaki selamet, adalet, iyilik kültürel kodlardan uzak laiklik uygulamalarında değil, Nebevi tecrübeye ve Raşid Halifeler dönemindedir.

Nitekim Şankiti, İslam'ın kendi özünde yer alan ve *Hira'dan Sıffin*'e kadar tecrübe edilmiş olan süreçte ortaya çıkmış şeyin hala bir imkan barındırdığını; bu imkanın Arap laiklerinin savunduklarının aksine İslam ile çağdaş demokratik kazanımları buluşmaya zorladığını ifade etmiştir (Eş-Şankiti, 2018: 454). Lakin Malik Bin Nebi'nin de dediği gibi bu İslam'ın taşıdığı demokratik özün izine anayasal metinlerde rastlamak mümkün değildir<sup>111</sup>. Bu öz, İslam dininin ruhunda aranmalıdır (Okumuş, 2019: 12).

---

<sup>109</sup> Zalim sultana karşı hakkı söylemek en üstün cihad kabul edilmiştir. Bunun anlamı Karadavi'ye göre şöyledir (2018:194): “Azgınlığa, zorbalığa ve içerideki bozulmaya karşı çıkmak ve direnmek, dışarıdan gelen bir saldırıya karşı koymaktan Allah katında daha üstündür. Çünkü içerideki bozulma dışarıdan gelecek bir saldırıya zemin hazırlamaktadır”. Bu durumda Müslümanlardan beklenen dış baskılara karşı gösterdikleri kabullenmemeyi içerideki baskılara yönelik göstermeleridir.

<sup>110</sup> Şankiti'nin ifadeleri Gannuşi'nin fikirleriyle benzerlik arz etmektedir. Gannuşi de İslam tarihinin ümmetin malına, canına büyük zarar veren, toplum bilincinin derinliklerine her türlü yenilik hareketinden ürkecek şekilde büyük korkular salan ve daha kötüsünün gelmesinden korktuğu için hazır elindekiyle yetinme eğilimini veren, başkaldırmaya isyan ve fikri ihtilafları kılıçla çözme örnekleriyle dolu olduğu fikrindedir. Diğer yandan İslami çalışmaları engellemeye çalışan haber ajansları da, haberlerini inkılap ve devrimlerin yol açtığı mal ve can kaybıyla, getirdiği acılar üzerinde yoğunlaştırıp, sürekli olarak bunları gündemde tutmaktadırlar (El-Gannuşi, 1987: 163).

<sup>111</sup> Müslüman ülkelerdeki ilk anayasalar Tunus'ta 1861, Osmanlı İmparatorluğu'nda 1876 ve Mısır'da 1882 yıllarında hazırlanmışlardır. Bu anayasalar, Avrupa emperyal baskısı sonucunda ve çeşitli yerel seçkinlerin güçlü bir merkezi devlet oluşturma arzusu bağlamında ortaya çıktı. Mevcut amaçlarla, 1789, 1830 ve



Post-İslamcılık tartışmalarının özünü teşkil eden ve İslami hareketlerin iktidar tecrübelerini demokratik süreçler açısından büyüteç altında inceleyen çalışmalar, İslam'ın hem mani-i terakki hem tabiatının despotik olduğu ön kabulüne dayanarak tarihsel süreç içinde Müslümanları edilgenleştirmektedir. Ne var ki düşüncelerinin kökleri İbn Haldun'a dayanan, Müslüman Arap dünyasından Kevakibi, Hasan El Benna, Malik Bin Nebi, Cabiri, Şankiti gibi isimler İslam dünyasındaki mevcut durumu ortaya koyarken hem teoriyi hem pratiği göz önünde bulundurmuş; bu ikisi arasındaki gerilimleri ortaya koyarken aynı zamanda Müslümanların odaklanması gereken imkanları da göstermeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bu kişilerin fikirlerinde İslam tabiatı itibarı ile mevcut tarihsel tecrübeden oldukça uzak olmakla birlikte, Müslüman vicdanda her daim diri kalmaya devam etmiştir. Bu İslam tabiatına göre, yöneticiler de dahil herkes sorumluluk noktasında eşittir; devlet yöneten ve yönetilen arasındaki rızaya dayanmalıdır; iktidar başka güç odaklarıncaya dengelenmelidir; rantiyeci, modernleştirici, dayatmacı, despotik devletin medya, eğitim, siyaset, ekonomi, yargı, yönetim, bürokrasi, askeriye gibi alanları zapt etmesinin önüne geçilerek özgürlük alanı açılmalıdır; istisnai/olağanüstü hal yasalarının genelleştirilmesinin önüne geçilmelidir. Görüldüğü üzere bu kişiler için bu ve buna benzer İslami ilkeler onu doğal olarak demokratik kılmaktadır ki bu isimlerden (Benna, Malik B. Nebi gibi) etkilenen ya da bu isimlerle çağdaş (Cabiri, Şankiti gibi) Raşid el-Gannuşi'ye göre de ( aktaran Bayat, 2007: 8): “İslami yönetim doğası gereği demokratiktir”.

Tunus'ta 1970'li yıllarda kurulan bir İslami hareket lideri olan Raşid el-Gannuşi, İslam-demokrasi ilişkisine dair günümüzde en fazla referans alan isimlerden biridir. Onu bu anlamda değerli kılan hem bir mütefekkir hem de bir siyaset adamı olmasıdır. Yani o hem İslami ilkeleri derinlemesine araştırarak bir düşünce inşa etmiş, hem de bu düşüncelerini sahaya aktarma imkanı bulabilmiştir. Böylece hem teoride hem pratikte bulunarak ikisi arasındaki gerilimleri ve imkanları bizatihi yaşamış veya gözlemlemiştir. Gannuşi'yi tecrübeleri ve fikirleri ile ön plana çıkaran en önemli dönüm noktası ise *Arap Baharı* olmuştur. Zira daha önce sürgün hayatı yaşayan ve dayatmacı modernleştirici

---

1848'deki Avrupa devrimlerinden farklı olarak, Müslüman dünyadaki ilk anayasaların, mevcut devlet yapılarını istikrara kavuşturma ve güçlendirme çabalarının ürünleri olduğunu belirtmek yerinde olur (March, 2019: 4).

rejimin yönetimi altında muhalif pozisyonda ürettiği düşünceleri iktidara taşıması Arap Baharı ile mümkün olabilmektedir.

O İslam'ın doğası gereği demokratik olduğunu savunarak, anayasa, vatandaşlık, sivil toplum meseleleri ile özel olarak ilgilenmiştir. Gannuşi de despotizmi, putperestlikten sonra İslam'ın en büyük düşmanı olarak görmüştür. Batı demokrasi felsefesine ve onun sömürgecilik bağlamındaki modern tarihsel tezahürlerine şüpheyile yaklaşmakla birlikte iktidara ancak demokratik yollarla ulaşılabilceğine inanmıştır ve Şeriat'ın hedeflerine ulaşmada şiddet yöntemini savunmaktan kaçınmıştır (Abu-Rabi', 2004: 215). Kussay Salih Derviş ile yaptığı bir söyleşide (ki sonrasında bu söyleşi kitaplaşmıştır) Gannuşi, demokrasinin felsefi temellerini kritiğe tabii tutmuş, bir karar mekanizması olarak demokrasi ile Batı demokrasileri arasında içerikleri yönüyle bir ayrım gitmiştir.

Ona göre Batı demokrasilerinin materyalist felsefe ile bağları zorunlu değildir ve demokrasiyi bu bağlardan bağımsız hale getirmek mümkündür. Gannuşi için demokrasi, çoğunluğun otoritesini tanınması, karar almada baskıcı azınlığa değil çoğunluğun görüşüne itibar etmesi, iktidarın kansız ve devrimsiz el değıştirmesi için sağlıklı bir araçtır (Derviş, 1994: 90-91). Gannuşi'ye göre (aktaran Esposito ve Voll, 2001: 114):

Demokrasi ile Batı'da hüküm süren liberal hükümet modeli, halkın temsilcilerini ve liderlerini özgürce seçtiği, iktidarın el değıştirmesinin yanı sıra halk için tüm özgürlüklerin ve insan haklarının olduğu bir sistem kastediliyorsa, o zaman Müslümanlar dinlerinde demokrasiye karşı çıkacak hiçbir şey bulamazlar ve zaten bunu yapmak da onların çıkarına değildir.

Diğer yandan bir karar mekanizması olarak demokrasinin Batı'da gelişimi ile İslam arasında tarihsel bir bağlantı bulma girişiminde bulunan Gannuşi, Orta Çağ Avrupa'sından türetilen demokratik kavramların ve liberal demokratik değerlerin, İslam medeniyetinden etkilenme sonucu ortaya çıktığını savunmuştur (Esposito ve Voll, 2001: 114).

Dolayısıyla Gannuşi için Batı'nın materyalist-insan merkezli anlayışına karşın her anlamda değer belirleyici olan Allah olmakla birlikte, o İslam dünyasında muvafakat ve müşaveretin gücün lehine terkedildiği, mutlu azınlığın tahakkümünün olduğu despotik bir dünyaya bunları tekrar hatırlatmış ve bunların savunuculuğunu yapmıştır. Batı ile İslam arasındaki ilişkiyi yatay bir düzlemde, çatışmadan uzak, Batılı dominant/hakim

kavramların materyalist metafizik arka planlarının bilincinde olup bunları yeniden tanımlama gayretinde olarak hareket etmiştir.

Raşid el-Gannuşi karakterini, siyaset düşüncesini geleneksel ez-Zeytûna (Zeytûne) okul müfredatı, Müslüman Kardeşler düşünce ekolü, Cezayirli düşünür Malik Bin Nebi'nin düşünceleri, kendi İslami hareketinin liberalizm ve komünizm gibi yerel Tunuslu güçlerle etkileşimi, İran devrimi ve Sudan İslamcılık modeli şekillendirmiştir. Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought* isimli eserinde (2019: 153) Gannuşi'nin siyaset düşüncesini, 19. yüzyıl reformistlerinden Mevdudi ve Seyyid Kutub'a kadar tartışılan söylemlerin çoğunun içine aktığı bir delta gibi tarif etmiştir. Gannuşi geldiği noktada teori ve pratiğinin etkileşimi sonucunda Tunus'a has İslami bir eylem tarzı geliştirmiş bir şahsiyettir (Tamimi, 2016: 10-11).

### **5.1. Raşid El-Gannuşi**

Raşid el-Gannuşi, İslamî düşünce içinde söylem, eser ve eylemleriyle Müslüman toplumların çağdaş düşüncesinde önemli izler bırakmış bir isimdir. Gannuşi'nin İslami ilimler dışında, felsefeye hâkim olması, gençlik döneminde Nasırcı ideolojiye sahip olması, uzun yıllar Maşrik bölgesinde ve Avrupa'da yaşamış olması ve Tunus'un kendine has modernleşme süreci onu müstesna kılmaktadır. Bütün bu düşünsel farklılıklar Gannuşi'yi radikallikten uzak liberal ve modernist görüşlere yakın bir konuma getirmektedir (Gökçen, 2021: 227).

Hem güçlü bir kalem olması hasebiyle fikirsel ve teorik alanda hem de İslami hareket lideri olması hasebiyle pratik sahada güçlü bir birikime sahip olan Gannuşi'nin fikirleri ve tecrübesi bugün pek çok araştırmacı tarafından ilgiyle takip edilmektedir. Ünlü Lübnan alimlerinden Faysal Mevlevi (ö. 2011), Gannuşi'nin *Laiklik ve Sivil Toplum* kitabına yazdığı önsözde Gannuşi için şu sözleri sarf etmiştir (Mevlevi, 2017: 8):

Raşid Gannuşi parlak bir İslami yazar. Kesin İslami ilkelerden hareket ediyor; hukuki ve fikri değerlerden taviz vermiyor. Ama bunları her zaman çağın diliyle sunduğu için makul ve kabul edilebilir buluyorsunuz... Diğer yandan Gannuşi sadece teorisyen değil, ümmetin siyasal ve toplumsal açıdan uyanışı için çalışan bir mücahittir. Gannuşi siyaset ya da parti çalışmasını çağdaş İslam kültürüyle şekillendirir, kültürel çalışmayı da salt teorik çerçeveden çıkarıp ümmetin daha güzel yarınları doğru yaptığı yürüyüşte önemli bir unsur ve rehber olmasını sağlar.

Yine Gannuşi ile Kussay Salih Derviş'in yaptığı röportajın kitap olarak basıldığı *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler* kitabında Ali Bulaç'ın yazdığı önsözde Bulaç, Gannuşi hakkında şunları dile getirmiştir (Bulaç, 1994: 7):

Gannuşi...Tunus'un kendine özgü sosyal ve siyasal şartlarında zengin bir tecrübeden geçmiştir. Bu yönüyle Tunuslu yazarımız, sadece teorik düzeyde İslam'ın entelektüel sorunlarıyla uğraşan bir kimse değil, bunun yanında politik kişiliği, pratik ve somut tecrübesi de dikkate alınması gereken bir insan.

Gannuşi de kendisini *düşünsel, siyasal ve kültürel* bir insan olarak tanımlamıştır (Derviş, 1994: 113).

Tunus'ta 2010'un son ayında başlayan ve bütün bir bölgeye yayılan Arap Baharı/Arap Halk Ayaklanmaları/Arap Devrimleri neticesinde Merzuki'nin ifadesi ile (2019a: 79) Arap devletlerinin iç işgalden kurtulup ikinci bağımsızlıklarını kazanmalarına (ilk bağımsızlık sömürgecilik sonrası elde edilmişti) gebe olunan bir dönem yaşanmaktadır. Tunus'ta diktatör Zeynel Abidin bin Ali'nin ülkeyi terk etmesi ve sürgündeki İslami hareket lideri Raşid el-Gannuşi'nin ülkeye dönmesi ile başlayan bu ikinci bağımsızlık döneminde, bir İslami hareket/parti öncülüğünde ya da paydaşlığında demokratikleşme süreci tecrübe edilmektedir.

Gannuşi'nin ve kendisiyle özdeşleşen Tunus İslami hareketi Nahda'nın eylem ve fikirleriyle katkıda bulunduğu bu demokratikleşme süreci, İslami partilerin önünde sonunda despotlaşacaklarına dair kesin kanaat ve oryantalist merakla takip edilmektedir. Gannuşi'nin muhalif pozisyondayken geliştirdiği fikirlerini iktidarı elde ederek sahaya aktarma imkanı bulduğu bu dönemde elbette değer ve olgular arasında ciddi gerilimler doğmuştur. Dahası Tunus'ta yaşanan devrim sonrası, eski rejim unsurları, elitleri, laikler, selefiler, dış baskılar, medya, basın gibi etkenlerle zaman zaman mücadele zaman zaman işbirliği içinde olan Gannuşi, devrimin demokratik seyrine hanel gelmeyecek şekilde davranmak konusunda direnmiştir<sup>112</sup> ve hala direnmektedir.

Devrim sonrası yaşanan bu baskılar, Kevakibi'nin şu sözlerini hatıra getirmektedir (2018: 218) "Despotizm birçok güçle tahkim edilmiştir. Bu güçleri şöyle sıralayabiliriz:

---

<sup>112</sup> Nitekim Gannuşi Bin Ali rejimi ile olan mücadelelerini şöyle ifade etmişti (Derviş, 1994: 237): "Gerçekte çatışma yalnızca güvenlik güçleriyle değil, basın, eğitim, kültür, ekonomi ve diplomasisiyle gün be gün baskı unsuruna dönüşen rejime karşı verilmektedir. Bu çatışma marjinalleşen, baskı uygulayan, toplumu ifsad eden ve kurumlarını yok eden polis rejimiyle diğer tüm halklar gibi adaleti, ilerlemeyi, hürriyeti, demokrasiyi ve insan haklarını isteyen, Arap-İslam kimliğiyle bütünleşmeyi, hayatı ahlak boyasıyla boyamayı arzulayan halk arasında sürmektedir."

İhtişamlı görüntülerle ürkütme, askeri güç, özellikle de nesebi meçhullerden oluşan ordu gücü, sermaye sahiplerinin gücü, yabancıların desteği".<sup>113</sup> Dolayısıyla Arap Baharı sonrasında Tunus diktatörü devrilsede despotizmin birçok yüzünü temsil eden eski rejim unsurları ve destekçileri varlıklarını devam ettirmiştir ve bunlarla mücadele etmek gerekmiştir. Gannuşi'nin de siyaset tecrübesini bu etkenleri göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekecektir.

Gannuşi 1970'lerden itibaren bilfiil, çağdaş İslam siyaset düşüncesi içinde aktif bir isimdir. Hem bir mütefekkir hem de bir siyaset adamı olması yönüyle fikirleri ve eylemleri ayrı ayrı incelenmesi gerekmektedir. Daha önce İbrahim Kalın'dan alıntılanıldığı gibi medeniyet bir dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun zaman ve mekan boyutunda tezahür ve tecessüm etmesiydi. O halde tasavvurun ve tezahürün bütünü herhangi bir şeye dair evren resmini anlaşılır kılmaktadır. Gannuşi'ye dair bir evren resmi ortaya koyabilmek adına onun siyaset tasavvurunu yani siyasetten ne anladığını; siyaset tecrübesini yani nasıl eylemlerde bulunduğunu bilmek gerekmektedir. Fakat öncesinde Gannuşi'nin hayatına dair kısa bir bilgi vermek doğru olacaktır.

### **5.1.1. Raşid El-Gannuşi'nin Hayatı**

Ümit Aktaş, insanları bir araya getiren, toplumsallaştıran ya da siyasallaştıran şeyin çıkarları ya da inançları olduğunu belirtmiştir. Fakat Osmanlı sonrası ortaya çıkan sömürgecilik tam da bunu engellemek üzere dizayn edilmiştir. Despotik krallıklar ya da laik cumhuriyetler, insanların kendilerini yönetme özgürlüklerini ve özgüvenlerini ustaca bertaraf etmiş, toplumsal gerçeklikleri siyasetin dışında tutacak ve halkların kendilerini ifade etme imkanlarını dışlayacak parametreler üzerine kurgulanmıştır. Doğrudan siyaseti ve temsili mümkün kılan toplumsal gerçekliklerin aktörleştirilmesi yerine, Batıcı siyasal seçkinlerin etkinleştirildiği bir asimilasyoncu sömürü ağı oluşturulmaya çalışılmıştır (Aktaş, 2008: 143).

Bu sömürge ve baskı ağların toplumsal somutlukları dışlaması şüphesiz bölgedeki

---

<sup>113</sup> Gannuşi, devrim öncesi Tunus'u ve anayasasını değerlendirdiği *Kamusal Özgürlükler* kitabında mevcut durumu şöyle izah etmiştir (2012: 106): "Devlet Başkanı Tunus'un bağımsızlığından beri iktidarda olan partisi vasıtasıyla Temsilciler Meclisine girecek adayları da tespit etmektedir. Aynı şekilde İstişare Meclisi ile Anayasa Konseyinde de payı bulunmaktadır. Ülkenin müftüsünü, mescitlerin imamlarını fakültelerin dekanlarını atamakta, büyük basın-yayın organlarını belirlemekte ve daha birçok kurumların statüsünü düzenlemektedir. Devlet kurumlarından onun nüfuz alanı dışında kalan hatta onun murakabesi ve gerektiğinde azledilmesi dışında geriye ne kaldı ki?"

en güçlü toplumsal somutluk olan dini, örgütlenmelerin merkezi referans noktası kılınmıştır. Bu dinin siyasete alet edilmesindeki seküler endişelerin ötesinde, siyasetin sosyo-politik gerçekliklerin aktörleştiği bir arena olmasının itici gücüyle, temsiliyet imkanı bulamayan dinî kuruluşları/birlikleri siyasal arenaya çıkmaya zorlamıştır. Böylece siyasetin yönetsel bir aygıt olmasından fazla bir anlam ifade ettiğini gören ve periferiye itilmiş toplum, kendi hakikatini temsil edecek ve savunacak aktörleri gün yüzüne çıkarmıştır ki bu aktörlerin ortaya çıkması adeta ölüm-kalım mücadelesine dönmüştür (Aktaş, 2008: 144).

Ümit Aktaş'ın ifade ettiği bu gerçeklikler ve tarihsel tecrübe bir sömürü ülkesi olması hasebiyle Tunus'ta da ortaya çıkmıştır. Tunus'ta 1881-1956 arası yaşadığı sömürgecilikten sonraki bağımsızlık döneminde 1956-1987 ve daha sonra 1987-2010 arası Batıcı siyasal seçkinlerin sömürü ağını devam ettirmesi, toplumsal gerçeklikleri bertaraf etmesi, bu gerçeklikleri sistem dışına itmesi, temsiliyeti mümkün kılmaması ve halkı onursuz bir hayata mahkum etmesi neticesinde toplumda kendi hakikatini temsil edecek aktörler ortaya çıkmıştır. Bu aktörlerin en başında Tunus'ta İslami hareket Nahda'nın lideri olan Raşid el-Gannuşi gelmektedir.

Gannuşi gibi İslami hareket liderlerinin önemli bir özelliği Nebevî gelenekle hareket etmesidir. Bu Nebevî önderlik, bilgelikle savaşçılığın uygun bir birleşimi olarak tanımlanabilir (Gökçen, 2020: 113). Nitekim Ümit Aktaş'a göre bu Nebevi gelenekte peygamberler, birer din adamı olarak değil, protest birer özgürlükçü, putkırıcı birer devrimci olarak ve her şeye rağmen siyasal konjonktürün karşısına çıkmış aktörlerdir (Aktaş, 2008: 78). Gerçekten de Gannuşi tecrübesinde de görüleceği üzere çocukluğundan itibaren bir İslami hareket liderine dönüşümüne kadarki süreçte Gannuşi, Tunus bağımsızlık mücadelesinin verildiği bir ortamda büyümüş, İsrail-Filistin meselelerinin en ateşli olduğu bir dönemde gençlik yıllarını geçirmiş, Nasırcılık, Baasçılık, İslamcılık çizgilerinde dolaşmış biri olarak her daim konjonktürü sorgulamış ve onunla çatışma içinde olmuştur. Fikirlerinin olgunlaştığı dönemde devrimci bir ruh taşıması<sup>114</sup> da mevcut sistemin değişmesine yönelik mücadelelerde bulunmuş ve bedeller

---

<sup>114</sup> Gannuşi İslami hareketin sorumluluğunu *ülke gerçeğinin anlaşılması, ıslahatta aşamalık (tedricilik) ilkesine uyma, ülkede yaşanan dönüşümle olumlu bir etkileşime girilmesi* olarak ifade etmiştir (Derviş, 1994: 43). Buradan da anlaşılacağı üzere Gannuşi'nin İslami hareket anlayışında devrimcilik fikrinden ziyade tedricilik tercih edilmektedir. Yine de Gannuşi'nin İslam'ın devrimci ve özgürlükçü ruhuna yönelik eserlerinde sık sık atıflara rastlanmaktadır. Buradaki özgürlükçü devrimcilik, devleti yıkıp yerine İslami bir

ödemmiştir. Fakat kendisi halk için onurlu ve özgür bir hayatı tercih etmiş biri olarak bu bedeli ödemeye hazır olduğunu ifade etmiştir. Yine de kendilerinin çektiklerinin, halkları baskı, işkence ve eziyetlerin enkazı arasından çıkarmak için gelen peygamberlerin ve onların takipçilerinin çektiklerinden az olduğunu belirtmiştir (Derviş, 1994: 262).

Bugün fikirlerinden ve eylemlerinden sıkça bahsedilen Gannuşi şüphesiz çocukluğundan itibaren içinde bulunduğu çevresel faktörlerin, aldığı eğitimlerin, siyasal konjonktürün, tanıştığı veya okuduğu, etkilendiği isimlerin hülasasıdır. Onun için Gannuşi'yi anlamak bu tarihi arka plana da hakim olmayı gerektirmektedir. Bu anlamda en kapsamlı çalışma Azzam Tamimi'nin *Raşid Gannuşi : İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat* ismi ile Türkçeye tercümesi yapılan eseridir. Bu eserde Tamimi, 1992'de Gannuşi ile tanıştığını, İngiltere'deyken yazdığı bazı eserlerin tercümesi için birlikte çalıştıklarını ifade etmiştir. Gannuşi hakkında çocukluğundan İslami hareket liderliğine ve günümüze kadarki süreci ele almış olan bu eser Gannuşi ile birebir görüşmeler neticesinde şekillendiği için birinci kaynak niteliğindedir. Ve Gannuşi hakkında yazılanlar ekseriyetle bu esere düşülen dipnotlardır. Dolayısıyla Gannuşi'nin özellikle çocukluğundan bir İslami hareket liderine dönüşümüne kadarki yaklaşık 50 sayfalık ilk bölümünden alıntılar yaparak bu bölümü yazmanın daha sağlıklı ve doğru olacağı düşünülmüştür.

Gannuşi, 22 Haziran 1941 yılında Tunus'un Gabes vilayetinde Hamma'ya yakın bir köyde dünyaya gelmiştir. Gannuşi'nin ilk çocukluk evresi, İkinci Dünya Savaşı'nın gölgesinde ve Fransız sömürgeciliğinin altında geçmiştir. Bu dönem İkinci Dünya Savaşı'nda Almanya ve Fransa arasındaki çekişmeleri fırsat bilen silahlı sömürge karşıtı hareket olan *Fallaga*'nın büyüdüğü, anti-sömürgeci mücadelenin arttığı, Tunusluların Fransız baskısı altında ciddi bedeller ödediği bir dönem olmuştur. Babası Şeyh Muhammed, dünyaya geldiği köyde hafız olan birkaç kişiden biriydi. Bu durum, Gannuşi'nin baba evini, köy ahalisi için cemaatle camii kılma, Kur'an öğrenme gibi faaliyetlerin olduğu bir ev kılmıştır (Tamimi, 2016)

---

devlet kurmak yönünde köktenci bir devrimcilik değildir. Bu özgürlükçü devrimcilik, İslam'ı tebliğ yolunda herhangi *tağuti* bir güçle karşılaştığında, kendileri ile inanç özgürlüğü gibi özgürlükleri arasına set çekildiğinde, halkları İslam'ı kabule zorlamak için değil hiçbir baskı ve zorlama altına kalmadan inançlarını yaşayınca değin yürütülmesi gereken mücadelenin ruhudur. Bu Gannuşi için cihattır. Cihat, egemen güçlerin hegemonyasını kırmak, inanç meselesi de dahil ulusların kendi geleceğini tayin etme hakkına kavuşması için savaşıdır (El-Gannuşi, 1987: 241-242).

Orta halli bir aileye mensup olan Gannuşi, 16 yaşına kadar Arapçılığın ve Arapçılığın lideri Mısır Cumhurbaşkanı Nasır'ın büyük destekçilerinden olan dayısı El-Beşir'in de içinde bulunduğu bir ailede büyümüştür. Bu dönem bütün aile fertlerinin radyo başında Nasır'ın konuşmalarını ve Maşrık'taki gelişmeleri dinledikleri bir dönemdir. Fransızlara karşı bağımsızlık mücadelesi veren Habib Burgiba'nın ulusal bağımsızlık hareketinin üyesi olan dayı El-Beşir, sonrasında Burgiba'nın Nasır karşıtı söylemleri ile hareketten ayrılmıştır.

Gannuşi çocukken, Fransız sömürgeciliğine karşı yürütülen mücadelelere şahitlik etmiştir. 1952'den itibaren başlayan köylü direnişinde Hamma'nın adeta bir direniş kalesine dönüşmesiyle olaylara yakından tanıklık etmiştir. Fransızlar ile Fallaga arasında çıkan çatışmalarda öldürülen Fallaga üyelerinin cansız bedenlerinin gömülmesine izin verilmeyince bu dramatik ortamda okula gidip gelmek zorunda kalmıştır. Bu durum Gannuşi'de Fransız sömürgecilerine karşı sonsuz bir nefret uyandırmıştır. Gannuşi aynı dönemlerde İsrail'in Filistinlilere yönelik benzer yıldırma, dehşete düşürme politikalarını kaleme alan haberler de okumuştur.

Çeşitli gerekçelerle eğitime ara veren Gannuşi, 14 yaşında Hamma'da ortaokula başlamıştır. Bu ortaokul, vakıflar tarafından finanse edilen, başkent Tunus'taki köklü ve saygın Zeytûna İlahiyat Enstitüsü tarafından denetlenen Zeytûna okul sisteminin bir parçasıydı. Bütün Tunus şehirlerinde varlığını sürdüren bu kapsamlı ağ, eğitimin bütün seviyelerini içeriyordu: (temel, orta ve lise). Eğitim dili Fransızca yerine, bütün dersler Arapçaydı. Ayrıca, İslami çalışmalara da özel bir vurgu söz konusuydu (Tamimi, 2016: 22).

Eğitim hayatına Gabes'teki Zeytûna şubesinde devam eden Gannuşi, Hamma'nın geleneksel yapısını ve toplum içinde paylaştığı değerleri, modernleşmenin tezahürlerinin ağır bir biçimde hissedildiği Gabes'te sadece evlerinde devam ettirebileceğini gördü. Ne var ki Gabes'in modernleşmiş yüzü, Gannuşi'nin gördüğü geleneksel dini eğitimi ciddi anlamda tehdit etmekteydi. Gannuşi yavaş yavaş namaz da dahil olmak üzere dindarlıktan uzaklaşarak bir yabancılaşmanın içine çekilmekteydi. Bugünün deneyiminden o günleri yorumlayan Gannuşi, bu durumun İslam'ın kendisine hiçbir zaman hayattaki değişiklikleri anlama ve onlara yanıt vermeyi sağlayan kapsamlı bir hayat ve evren görüşü olarak anlatılmadığından ötürü olduğunu söylemiştir (Tamimi, 2016: 24).



Gannuşi, 18 yaşında başkent Tunus'taki, eğitim dilinin Arapça olduğu köklü Zeytûna'da eğitim görmek için memleketinden ayrılmıştır. Enstitü miladi 8. Yüzyılın başında kurulmuş köklü bir geçmişe sahiptir. 13. Yüzyılda üniversite haline getirilen Zeytûna'da dil bilim, edebiyat, hukuk, tarih, felsefe, matematik ve tıp bilimleri okutulmaktaydı. 19. Yüzyılda eğitimde bir takım düzenlemeler yapılmakla birlikte okul, Fransız sömürgeciliği döneminde (1881-1956) ciddi hasar aldı. Bu hasarın sebebi Fransız sömürgeciliğinin ilkokuldan üniversiteye kadar Fransızca eğitim veren paralel okulların kurulmasıydı. Bu sisteme adanan kaynaklar muazzamdı ve mezunlarına ciddi istihdamlar sağlanmaktaydı<sup>115</sup>. Batılılaşma sürecinin bir parçası olan bu okullar yoğun bir Fransız propagandasının yapıldığı yuvalardı. Fransız sömürgeciliği döneminde başlayan fakat bağımsızlık sonrasında ülke yönetimi tarafından devam ettirilen bu laik, Batıcı eğitim sistemi Zeytûna'ya en ağır darbeyi vurmuş oldu (Tamimi, 2016: 24-25).

Zeytûna ve Fransız okulları arasındaki bu fark, özellikle devletin modernleşmesinden etkilenen çok sayıda orta sınıfı içeren kitleler ile modernleşmiş seçkin azınlık arasındaki sosyal ve politik bölünmeyi sürekli olarak beslemekteydi.<sup>116</sup> Nitekim kitlelerin çoğu hala ya kırsalda ya da şehirlerdeki kırsala benzeyen mahallelerde yaşamaktaydı. Geleneksel aileler çocuklarını Zeytûna'ya yollamaktaydı ancak mezun olduktan sonra pek çoğu devlet ve kurumları tarafından özümsememekteydi. İbrahim M. Abu Rabi'nin (ö. 2011) de ifade ettiği gibi bu fenomen çoğu Arap ülkesinde, özellikle Tunus, Cezayir, Fas ve Mısır'da belirgin bir biçimde yaşanmaktaydı (Abu-Rabi', 2004: 109). Zeytûna'dan yetişen ailelerin çocukları sonrasında bu seçkin azınlığa karşı İslami bir muhalefet içinde merkeze karşı birleşecektir.

---

<sup>115</sup> Bağımsızlığın ilk yıllarındaki Zeytûna medresesi öğrencilerinden olan Gannuşi, o döneme dair anılarını şöyle anlatmaktadır: *"Hatırlıyorum da, o yıllarda kendi ülkemizde yabancılık çekiyorduk. Ülkenin tamamıyla Fransız kültürüne büründüğü dönemde, biz Müslüman ve Arap olarak eğitilmistik. Üniversiteler tamamıyla Batılı bir şekil aldığında bizim için tüm yüksek öğrenim kapıları kapanmıştı. Bu sırada tahsiline devam etmek isteyenler Ortadoğu'ya gitmeleri gerekiyordu."* (El-Ganuşi, 1987: 270). Nitekim Gannuşi de tam olarak böyle yapacak ve yüksek öğrenim için rotasını Maşrık'a çevirecekti.

<sup>116</sup> Gannuşi de bu meseleye değinmiştir. Yöneticiler ile halk arasında kaynakların farklılaşmasından ötürü bir yabancılaşma yaşanmıştır. Kaynak farklılığının sebebi, modern okulların – sömürgecinin ektiği ve bağımsızlık zamanında da devam eden- geleneksel okullardan mezun olanlardan farklı bir eğitilmiş zümre meydana getirmesidir. Bu durum, bu grubun yönetime gelmesi ve halk ile geleneksel ve yenilikçi alimlerin üzerinde hegemonya kurmak için modern devletin nüfuzunu kullanmalarıyla daha da kızıştı. Hegemonyal güçlerini pekiştirirken kendi halklarına karşı yabancı desteğini aldılar. Yenilikçi aydınlar sultanın fakihleri de eşlik etti. Böylece devlet şeytanlaştı, sivil toplum ezildi, adalet yani insan hakları yitip gitti (Gannuşi, 2017b: 115-116)

Zeytûna'nın kaybedilmesi Muhammed Abduh (ö. 1905) için de büyük bir endişe kaynağıydı. Bunun için Tunus'a ziyaretlerde bulunmuş olan Abduh buranın modernleştirilmesi için ön ayak olmuş, müfredata din eğitimlerinin yanında Arapça dilinde modern bilimler de eklenmişti. 1933'te Zeytûna, üniversiteye dönüştürüldü, büyüdü ve camii dışında yapılan binalarda hizmet vermeye başladı. 1961 yılına gelindiğinde başkanlık hükmü ile dini eğitim müfredattan çıkarılınca Zeytûna'da kriz daha da derinleşti. Ne var ki dini eğitimin müfredattan çıkarılması ancak Gannuşi'nin eğitimi bittikten sonraki döneme denk gelmesinden dolayı Gannuşi bu değişimden etkilenmedi. Zeytûna'nın eğitim alanları hükümet tarafından devralındı ve Tunus Üniversitesi'nin kanatları altına yerleştirildi (Tamimi, 2016: 26).

Habib Burgiba öncülüğünde hükümetin laiklik girişimleri toplum için sadece dinin kısıtlanması olarak görülmüyordu. Bu aynı zamanda görüntü ve bakış açısı bakımından da Batılı olmayı dayatıyordu. Bu anlamda Gannuşi'ye ve Tunus'un geleneksel Müslüman topluluklarının büyük bir kısmına göre laikleşme, ülkeyi Batılılaştırma amacıyla düzenlenmiş bir sömürge tasarımı olarak kabul ediliyordu. Zeytûna'da geçirdiği eğitim süresince laikliğin ülke sathında yarattığı kimlik karmaşasına şahit olan Gannuşi'nin bu konudaki farkındalığı giderek artıyordu. Halk gibi Gannuşi de Fransız sömürgeciliği uygulamaları ile Habib Burgiba'nın hükümet politikaları arasında bir fark göremiyordu (Tamimi, 2016: 27).

1987'ye kadar Tunus'u yöneten Habib Burgiba ulusal birliği oluşturma adı altında, tek partili yönetimi güçlendirmiş ve ülkeyi modernleştirme adı altında, İslam geçmişiyle bütün bağlarını koparmaya çalışmıştı. Vakıfları ulusallaştırmış, eğitimde ve mahkemelerde bütün dini unsurları temizlemiş ve merkezileştirmiştir. Dinin, değil kamusal alanda özel alanda dahi yaşanmasına müsaade etmeyen Burgiba, dinin emir ve yasaklarına karşı ciddi bir propaganda yürütmüştür. Zeytûna'da Gannuşi'nin aldığı İslami eğitim ise Burgiba'nın modernleştirici hamleleri ile baş etmekten uzak oldukça geleneksel kalmaktaydı. İslam'ın eskitilmiş yansımaları ve Burgiba'nın Batılılaşma akımı toplum ve kişiler üzerinde adeta öldürücü bir etkide bulunmaktaydı.

Zeytûna güncellikten uzak bir biçimde Müslümanlar için bir bilgi merkezi olmaktan uzaklaşmaktaydı. Buraya gelen öğrenciler ya aileleri istedikleri için, ya başka okullara kayıt olamadıkları için ya da öğretmen olmak için geliyorlardı. Zeytûna'dan mezun

olanlar ülkedeki üniversitelere yerleşemiyordu, zira bu üniversiteler yerleşebilmek için Fransızca eğitim vermiş liselerden mezun olmak gerekiyordu. Zeytûna mezunları ya Maşrik'a gidip orada eğitimine devam edecekti ya da ülkesinden kalıp ilkokul öğretmenliği yapacaktı. Nitekim Gannuşi buradan mezun olduktan sonra iki yıl ilkokul öğretmenliği yapacaktır. Bu dönemde Arap coğrafyasında çok güçlü bir Nasırcılık rüzgarı esmekteydi. Nasırcılığın dayandığı Arapçılık ideolojisi ve Batı karşısında Sovyet Rusya'nın desteğini alması ile anti-Batıcı duruşu bölgedeki Araplar için Batıcı elit hakimiyete karşı bir sığınak imkanı sağlıyordu. 1959-1962 yılları arasında Cezayir bağımsızlık mücadelesi sırasında Fransız sömürgeciliğine olan nefreti daha da arttı. Bu arada Cezayir bağımsızlık mücadelesi lideri Bin Bella da Arapçılık söylemleri kuvvetli bir liderdi. Gannuşi de bu iklimden oldukça etkilenmekteydi. Bu etkiler altında Gannuşi Tunus'u terk ederek Mısır'a gitti (Tamimi, 2016: 30-33).

Nasırcılık Tunuslu Araplara dolayısıyla Gannuşi'ye Müslüman ve Arap haysiyetini yeniden inşa etme ümidi vermekteydi. Çocukluğu Nasır'ın radyolardaki propagandaları ve Müslümanları emperyalistlerin elinden kurtararak eşit ve adil bir dünya kurma ümidi vaat eden konuşmalarla geçen Gannuşi, Mısır'da geçirdiği üç ay içinde radyolarda dinlediği Mısır ile gerçek Mısır arasındaki farka şahit oldu. Bu üç aylık kısa süre içinde Gannuşi'nin hayallerindeki Arapçılık büyümesi bozuldu. Bu dönemde bölgedeki iki lider; Batıcılık yanlısı Burgiba ile Arapçılık yanlısı Nasır arasındaki gerilimler çözülüp orta yol bulununca, Gannuşi ve onun gibi Mısır'a gelen bir çok Tunuslu öğrencinin ülkelerine iade edilmesi kararı verildi. Bunun sonucunda Gannuşi rotasını Suriye'ye çevirdi.

1960'lar Suriye için krizin olduğu bir dönemdi. Bu dönem, Suriye ve Mısır arasında kurulan Arap Birliği'nin 1961'de Suriye'de Baasçıların düzenlediği bir askeri darbeye dağıldığı bir dönemdi ve Suriye'deki ayrılıkçı Baasçılar ile birlik yanlısı olan Nasırcılar arasında şiddetli bir gerilim yaşanmaktaydı. 1964-1968 yılları arasında felsefe eğitimi gördüğü Suriye'de görece liberal bir dönem yaşanmaktaydı. Baasçılar henüz toplumun tüm katmanlarına ulaşmamış ve ele geçirmemişti. Dolayısıyla herkesin siyasallaştığı Suriye'de pek çok alanda ateşli tartışmalar, gösteriler yapıyordu. Bu dönemde Şam Üniversitesi'nde olan Gannuşi ister istemez bu ortama maruz kalıyordu. Nasırcılar ve Baasçılar, laikler ve İslamcılar amansız bir mücadele ortamı içindeydiler. Gannuşi Şam Üniversitesi'ndeyken, İhvan'ın Suriye'deki kurucusu Dr. Mustafa es-Sibâi'nin başlattığı ve Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nin kıdemli hocalarından Edip Salih'in devam

ettirdiği Al-Hadar el-İslamiya (İslam medeniyeti) isimli aylık bir dergi çıkıyordu. Bu dergi Gannuşi'yi o kadar etkilemiştir ki, 1970'lerde Tunus'ta Al-Ma'rifa (El-Marife, Bilgi ya da İdrak) adında bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Bu dergi "Al-Hadar el-İslamiya'nın daha az siyasi daha çok entelektüel sürümü olmayı hedeflemiştir (Tamimi, 2016: 37- 39).

Gannuşi 1965'te okul dönemi sonunda kazandığı bir bursla Türkiye'yi ve çeşitli Doğu Avrupa ülkelerini gezdi (Gökçen, 2021: 239). Avrupa'dan döndükten sonra Suriye'de milliyetçi çevrelerin içinde yer alan Gannuşi, bir yandan felsefe eğitimine devam ederken, milliyetçiler ile İslamcılar arasındaki çekişmede milliyetçilerin argümanlarını yetersiz buluyordu. Kendisinin İslamcılarla girdiği tartışmalarda donanımsız olduğunu görüyordu. Milliyetçiliğe karşı bağları giderek zayıflıyordu. Üstelik milliyetçiliğin seküler arka planı Nasırcılarda ve Baasçılarda açık bir biçimde fark ediliyordu. Halbuki Maşrik'taki bu durumun aksine Mağripli biri olarak Gannuşi Arapçılığın İslam'dan başka bir şey olabileceğine dair bir görüşü paylaşmıyordu. Ortadoğu'daki diğer ülkeler ile Kuzey Afrika'daki milliyetçilik algıları arasındaki bu farklılığı Raşid el-Gannuşi, Kussay Salih Derviş ile yaptığı röportajda da ifade etmiştir. Burada Gannuşi Kuzey Afrika ülkelerinin İslam'ı ve Arap kültürünü aynı anda tanıdıklarını belirtmiş, İslam'a girmeleri ile birlikte Arap kültürünü benimsediklerini söylemiştir. Dolayısıyla Kuzey Afrika Araplığının tarihi İslam tarihi ile aynı olmakla birlikte Ortadoğu için aynı şeyi söylemek mümkün değildir (Derviş, 1994: 80).

Gannuşi'nin her geçen gün idrak ettiği Maşrikîlilerin milliyetçilik fikirlerinin seküler yapısı onu milliyetçi düşüncelerden uzaklaşmaya sevk etti. Böylece Gannuşi milliyetçiliğe alternatif olarak İslamcı çevreye yaklaştı ve Suriye'de pek çok İslami düşünürle tanıştı. Bu isimlerin önde gelenlerinden biri Cevdet Said'dir. Cevdet Said Suriye'de başlangıçta İhvan üyesi iken sonradan İhvan'dan ayrıldı ve Cezayirli düşünür Malik Bin Nebi'nin fikirlerine yöneldi. Odak noktası politikadan felsefe ve psikolojiye kayan Said'in söylemleri zamanla değişti ve Müslümanların sorununun siyasi değil entelektüel olduğu kanısına vardı<sup>117</sup> (Tamimi, 2016: 46).

---

<sup>117</sup> Cevdet Said'e göre, Batı'daki 19. ve 20 yüzyıldaki gelişmeler Müslümanlar arasında geri kalmışlık kompleksi yaratmış, bu geri kalmışlık kompleksi kendilerini bir nevi kuvvet ölçüsü olan maddeye karşı sevdalı bir aşığa büründürmüştür. Halbuki düşünmenin ve fikrin değerini takdir edemeyen Müslüman gücün/kuvvetin de önemini takdir etmesi zordur. Zira maddi güç de fikir ve düşüncenin mahsulü olup,

Malik Bin Nebi, Cevdet Said gibi isimlerle benzer bir duruşu paylaşan Gannuşi daha sonra *İslami Yöneliş* isimli kitabında bu duruşu teyit edecektir. Bu kitapta yer alan ve 1979 yılında *El-Marife* dergisinde yayınlanan “*Her şeyden Önce İnancın Oluşturulması*” isimli yazısında Gannuşi’ye göre, Müslümanların gayr-i İslami halkların kültürel miras ve siyasi hayatlarından yararlanmaları için öncelikle Müslümanlardan bir grubun şeriat bilim ve metotlarında iyice ihtisas sahibi olması gerekmektedir. Nitekim bugün İslam dünyasında olup bitenler, insanı, kendi öz kültürünün çerçevesinde köklü bir şekilde yetiştirmeden ilerleme ve kalkınma parolasıyla yabancı kültürlerle bütün kapıları açmalarından kaynaklanmaktadır (El-Ganuşî, 1987: 187). Ancak Müslüman bilgi kaynaklarından beslenenler yabancı kaynakları tevarüs ve temellük etme konusunda başarılı olabilirler. Bu da İslam dünyasındaki başarısızlığın, Müslüman bilgi kaynaklarından beslenmeyen entelektüel sorunu olduğunu göstermektedir.

Gannuşi’nin İslamcı çevreyle olan teması sonucu milliyetçilikle bağları tamamen koptu; İslam’ı tekrar keşfetmeye yöneldi. Burada belirtilmesi gereken önemli hususlardan biri, Gannuşi’nin seküler bir milliyetçilik anlayışına karşı geldiğidir. Bu onun milliyetçiliğin her türüsüne karşı olduğu anlamına gelmemelidir. Kussay Salih Derviş’le yaptığı röportajdaki şu sözleri durumu daha iyi izah etmektedir. Gannuşi’ye göre (Derviş, 1994: 85):

Arap topraklarının birleşmesi, temel İslami bir strateji içerisinde ana hedeflerden biri olmalıdır...Arap milliyetçiliği gibi bir olguyu ilk kez somutlaştıran İslam’dır. Arapları tek bir ümmet haline getiren de yine İslam’dır. Nasırcı milliyetçiler de bugün bu gerçeği teyid etmektedirler. Örneği İsmet Seyfuddevle şöyle demektedir: ‘İslam, Araplar için hiç de basit bir olgu değildir. Araplar’ın İslam’la ilişkileri, diğer kavimlerden hiçbirinin ilişkisine benzemez. Arap ümmetinin kurucusu olan İslam gelip geçici yani arızı bir değer değildir.’ Şu halde Arap milliyetçiliğine sonradan sokuşturulan, laikliktir.<sup>118</sup>

---

fikrin kuvvete bağlı olduğunu düşünmek her şeyi altüst etmektedir. Nitekim Malik b. Nebi’nin de dediği gibi; *geri kalış kompleksimiz içimize bir kuvvet/şiddet sevdası ekti. Oysa bugün atom enerjisine sahip olanlar, kuvvet vasıtasıyla düşüncelerini yaymaktan acizler*”. O halde maddi gücü olmadığı için davasını tebliğ edemediğini düşünen kişinin düşünceleri yersizdir (Said, 1995: 100).

<sup>118</sup> Arapların İslam’la ilişkilerinin diğer kavimlerden farklı olduğuna dair şöyle bir anekdot belirtmek açıklayıcı olacaktır. İsmail Yaylacı (Yaylacı, 2020: 148), Mısır’daki sekülerizm ve şeriat kavramlarının imalarının ve konotasyonlarının Türkiye’dekinden farklı olduğunu ifade ederek şu anısını paylaşmıştır: “*Kahire’de Talat Harb Meydanı’nda bulunan büyük bir kitabevinin sahibiyle konuşuyordum. Kendisini liberal ve seküler olarak tanımlayan biriydi. “Ben İhvan’ı hiç sevmem. Selefilere nefret ederim. İhvan’a veya herhangi bir İslami partiye hayatta oy vermem. Ben liberalim, Baradeyciyim, sekülerim” dedi. “O zaman, yasamanın ana kaynağının İslam şeriatı olduğunu söyleyen Mısır Anayasasının ikinci maddesinin de değişmesi gerektiğini mi düşünüyorsunuz?” diye sorduğumda tepki gösterdi: “Nasıl yani? Şeriatı anayasadan neden çıkartalım? Ben Müslüman’ım, beş vakit namaz kılıyorum; tabii ki ülkede şeriat tatbik edilecek” dedi. “Seküler bir devlet istiyorum demiştin, o yüzden sordum” deyince “Liberal ve seküler olmak şeriatın uygulanmasına mani değil ki” karşılığını verdi.”. Arapların İslam’la ilişkilerine dair*

15 Haziran 1966 gününü hayatının dönüm noktası olarak anlatan Gannuşi bu gecede iki şeyden; laik milliyetçilik ile geleneksel İslam'dan arındığını, o gece asıl İslam'ı, vahiyle indirilen, şekillendirilmeyen ya da tarih ve gelenekle saptırılmayan İslam'ı kucakladığını ifade etmiştir. Şam'daki son iki yıllık eğitiminde, çağdaş İslam düşünürlerini okumakla geçirdi. Muhammed İkbâl'in, Mevdudî'nin, Seyyid Kutub'un, Muhammed Kutub'un, El-Benna'nın, es-Sibâî'nin, Malik Bin Nebî'nin ve en-Nedevî'nin bazı yazılarını okudu. Hadis, Tefsir ve Fıkıh derslerine katıldı (Tamimi, 2016: 48).

Gannuşi'nin 1966'daki bu dönüşümü onu pek çok çağdaşından ayırmaktaydı. Zira Gannuşi Ortadoğu'daki Nasır efsanesi 1967'de ağır bir darbe alıp son bulmadan çok önce Nasırcılığın sorunlu olduğuna kanaat getirmiş ve ona olan temayülünü sonlandırmıştı. Gannuşi'nin çağdaşları ise yükselen Nasırcılığın 1967'de İsrail tarafından ağır bir darbe almasına kadar (Arı, 2012: 318) bu akımın etkisi altında kalmaya devam etmişti. Bir kesim, 1967 hezimetinden bölgedeki modernleştirici Batıcılar ile Arapçı Sosyalistleri sorumlu tutmuştu ve bu yaklaşım onların milliyetçilik ve laiklik kavrayışlarına yönelik bir tepkinin doğmasına neden olmuştu. Bu dönemde çok sayıda etkili Arap entelektüeli, eleştirel Marksizm ve milliyetçilikten İslam'a dönmüştü. Bu siyasi seçkinlere olan inancın tamamen yitirilmesi anlamına gelmekteydi ve istikrarsız bir dünyada İslam bir sığınak olarak görülmekteydi. Bu düşünürlerden bazılarını Abu Rabi şu şekilde sıralamaktadır: Mısır'dan Adil Hüseyin, Tarık el Bişri ve Muhammed İmara, Tunus'tan Raşid el-Gannuşi, Filistin'den Münir Şefik'tir (Abu-Rabi', 2004: 108). Fakat az önce ifade edildiği üzere 1967 hezimetini henüz yaşamadan Gannuşi, İslamcı çevreye yakınlaşmıştı.

1968 yılında Gannuşi, Şam Üniversitesi'nden mezun oluşunun hemen ardından Sorbonne'da lisansüstü eğitimi almak için Fransa'ya gitti. Bu dönem Paris'te bulunan ve Pakistan menşeli *Tebliğ Hareketi* ile tanıştı ve harekete katıldı. Bu topluluk sayesinde başta işçi sınıfına olmak üzere vaazlar vermeye başladı. Burada toplumsal gerçekliklerle yüzleşti ve aynı zamanda hitabet sanatını öğrendi. Felsefe öğretmeninden kültürlü bir İslam âlimine dönüştü. Tebliğ topluluğunun basitliği ve tevazuu, İslam'ın ruhani ve

---

verilebilecek bir diğer örnek Bernard Lewis'in işaret ettiği üzere, yazılı anayasaya sahip Ortadoğu ülkelerinin tümünde dine dair bir referans bulunmasıdır. Yazılı anayasaya sahip Ortadoğu ülkelerinin içinde dine merkezî bir konum atfeden İran İslam Cumhuriyeti'nden, devletin yasalarının şeriatın ilham alması gerektiğini söyleyen anayasasında dine daha minimal atıfta bulunan Suriye'ye uzanan bir yelpaze içinde İslam'a anayasal bir konum verilmiştir (Lewis, 2017: 327). Ne var ki bir çok İslam ülkesi anayasalarını ve kanunlarını İslam'la süslemiş olmalarına rağmen, devlet kuruluşlarında, çalışma hayatını düzenleyen kanun ve tüzüklerin hazırlanma ve uygulanmasında İslam'ı unuttuklarını görmekteyiz (El-Gannuşi, 1987: 226).

ahlaki vurgusuyla birleşerek kişiliğinde uzun vadeli bir etkiye sahip oldu (Tamimi, 2016: 51-52). 1968-1969 yılları arasında Fransa'da Müslüman Öğrenciler Derneği'nin sekreterliğini üstlendi. 1969 yılında ailevi sebeplerden ötürü, Tunus'a abisiyle dönmek zorunda kalan Gannuşi Tunus'a döndükten sonra bir süre ortaokulda felsefe öğretmenliği yaptı<sup>119</sup> (El-Ganuşi, 1987: 271).

Gannuşi Tunus'a döndükten sonra burada Zeytûna Camii'nde tanıştığı Abdulfettah Muru, Ahmedi Neyfer, Salih Kerker, Habib el-Mekni gibi isimlerin bulunduğu yaklaşık 40 arkadaşıyla Tunus'ta İslami hareketin nüvelerini oluşturdu (Gökçen, 2021: 239). Bu dönem kurulan İslami Yöneliş Hareketi'ne (MTI) emir olarak seçilen Gannuşi, aynı zamanda 1970 yılında yayın hayatına başlayan İslami Yöneliş Hareketi'nin dergisi El-Marife'de de başyazarlık yaptı. El-Marife'nin okuyucu sayısı 1971'de 6.000 iken 1979'da (hükümetin yayını durduğunda) 25.000'e yükselmişti. İslami Yöneliş Hareketi'nin kökleri de El-Marife'yi yayınlamak için bir araya gelen bu gruba dayanmaktaydı (Boulby, 1990).

1970'lerde esaslı bir biçimde çalışmalarına başlayan Gannuşi ve arkadaşları başlangıçta çalışmalarını iki seviyede yürütmüştür. Bu çalışmalarda hareket üyeleri, ortaokullarda konferanslar, toplantılar düzenlemişler, camilerde İslami konularda konuşmalar yapmışlar, caddelerde Pakistan Tebliğ Cemaati'nin yaptığı gibi insanları İslam'a davet etmişlerdir. Ufak bir topluluk olarak başlayan hareket bir süre sonra üniversitelerde etkin öğrenci hareketine dönüşmüş, ardından *İslam'ın mustaz'af insanlara yardım düsturu* ile sendikalara girerek sosyal çalışmalara başlamıştır. İran İslam Devriminin etkisiyle halk içinde İslami eğilimin artması ve popüler bir kitle hareketine dönüşmesi ardından hareketin yasal bir parti olarak kurulmak için müracaat etmesi, rejime kendini tehlikede hissettirmiş ve rejim baskı kampanyası başlatarak 1981'de hareketin önde gelenlerine yönelik tutuklamalara başlamıştır (El-Ganuşi, 1987: 273-274).

---

<sup>119</sup> Fakat bu gelişmelerden de önce Gannuşi zorunlu olarak döndüğü Tunus'a doğru yola çıktığında, Cezayir'de Malik b. Nebi ile tanışma fırsatı buldu. Gannuşi, Malik b. Nebi'nin İslami felsefesinden oldukça etkilendi. Bu felsefe gerçeğin bilimsel analizi ve bu analiz ile dini metni karşılaştırarak müzakere etmeye dayanıyordu. Bu, Gannuşi'nin Mevdudi ve Kutub'un eserlerinde gördüğü tek doğrunun metinden çıkarılabileceğini savunan, İslami düşüncede norm olarak kabul edilenden farklıydı. Bu görüşmeden sonra Gannuşi sadece Tunus siyasetinde önemli bir rol oynamakla kalmayacak aynı zamanda çağdaş İslam siyaset düşüncesinin önde gelen figürlerinden olacaktı (Tamimi, 2016: 58).

1981 yılında 11 yıla mahkûm edilen Gannuşi, 4 yıl hapis yattıktan sonra başkanlık affı ile serbest kaldıysa da 1987, 1991 ve 1998’de ayrı ayrı ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı. 11 Nisan 1989’da ülkesini terk ederek önce Cezayir’e, sonra Sudan’a, bilahare İngiltere’ye geçen Gannuşi 21 yıl sürgünde yaşadı. Sudan’ın diplomatik pasaport verdiği, İngiltere’nin 1993 yılında siyasi iltica hakkı tanıdığı Gannuşi’ye bu süre zarfında ABD, Mısır ve Lübnan giriş yasağı getirirken İspanya da İslam ve modernite konulu bir toplantıya katılımını engelledi (Okumuş, 2019: 193).

Tunus devriminden sonra 30 Ocak 2011’de Tunus’a dönen Gannuşi’yi on binler karşıladı. Gannuşi, devlet veya hükümet başkanlığına aday olmayacağını, önceliğini Nahda Hareketi’ni yeniden organize etmeye vereceğini söyledi. Tunus Devlet Başkanı Munsif Merzuki ile birlikte 2012 yılında İngiltere Kraliyeti Chatham House Özgürlük ödülünü alan Gannuşi’nin kitap, makale, konferans ve söyleşilerinde dile getirdiği görüşleri sadece Tunus’ta değil evrensel İslami hareket üzerinde de etkili oldu. Tunuslu laik aydınların önemli bir kesimi de Gannuşi’ye kulak vermekte ve onun İslam yorumunu desteklemektedirler (Okumuş, 2018: 193). Gannuşi, bugün İslamcılık tartışmalarında Batı dünyasında bir görüş ve temsil makamı olarak da konumlandırılmaktadır (Kaya, 2018: 117).

### 5.1.2.Gannuşi’nin Fikirlerinde İslam Tecrübesi

Gannuşi’ye göre, İslam tarihi; siyaset-din, millet-devlet, yönetici-alim ilişkisinde şu aşamalardan geçmiştir (Gannuşi, 2017b: 43-45):

1. Din ve siyasetin bütünleşmesi aşaması: Raşit Halifeler dönemi olarak bilinen bu aşamada, din efendi, siyaset ise dinin ve milletin hizmetçisiydi. Devlet ne organizasyon, ne imtiyazlar ne de yönetim merkezleri bakımından milletten farklılaşmış değildi. Şeklinin basitliğine ve kaynağının azlığına rağmen beklenenden daha güçlüydü. Bu altın dönemde büyük İslami fetihler gerçekleşti ve İslam adalet modeli ete kemiğe büründü. Allah’ın hükmü ve milletin otoritesi birbirleri ile son derece uyumluydu. Yönetici kesimin milletten bir farkı yoktu, yönetici milletten ayrı yaşayan bir birey değildi.<sup>120</sup>
2. Hilafetin saltanata dönüşmesi aşamasının ve din-siyaset çatışmasının başlaması: Bu aşamada alimler tarafından temsil edilen din, şeriatın hakimiyeti ve alimlerin dini metinlerin yorumunu yapma, bunları insanlara öğretme, çıkan hükümlere göre insanlar arasında hukuki bir karara

<sup>120</sup> Gannuşi’nin bu döneme dair bahsettiği özellikler İbnu’l Arabi’nin bu döneme dair fikirlerine oldukça benzemektedir. Daha önce zikredilen İbnu’l Arabi’nin bu fikirleri bir daha hatırlatılacak olursa, ona göre (aktaran El-Câbirî, 2001: 301): “Bundan önce ve İslam’ın başlangıç döneminde emirler (otoriteler, ümera) bilginlerdi (ulema); halk, raiyye ile askerdi. Düzen iyi işledi. Halk (avam) bir bölük, emirler başka bir bölük oldu. Sonra Allah, yüce hikmeti ve takdiriyle işi ayırdı. Bilginler bir bölük, emirler bir bölük oldu. Halk bir sınıf, asker bir sınıf oldu. İşler karıştı.”. İnanç (firkalar) ve şeriat (fıkıh mezhepleri) alanında ayrılıkların belirmediği bu dönemde emirler ile bilginler aynı kişilerdi. müminlerin emirinden, ordu komutanlarına ve zekat tahsildarlarına kadar dinî davet insanıydı (aktaran El-Câbirî, 2001: 301).



varma ve insanlar arasında dinin direktiflerini serbest bir şekilde yayma yetkisinin tanınması karşılığında saltanatın meşruluğunu zorunlu olarak tanımıştır<sup>121</sup>.

3. Siyasetin dine egemen olması aşaması: Bu aşamada yöneticiler dinin ve alimlerin devlete katılımını azaltmaktan başlayıp, onları topluca iktidardan soyutlayacak ve alimleri devlet nezdinde çalışan görevlilere dönüştürecek şekilde iktidardan dışlayarak onlara karşı üstünlük sağladı. Yöneticiler bunu yaparken devleti milletin otoritesinden bağımsız hale getirdi. Bütün bunlar modernizm ve yabancı istilasının İslam'ın fikri temelini ve bu temelden doğan bağımsız kurumlarını yok etmesinden sonra gerçekleşti. Yabancı işgali vakıfların temel direğini oluşturan bu bağımsız kurumları çökertti. Devletin modern kontrol tekniklerini kullanarak sürekli olarak müdahalesini artırması ile toplum yok olup gitti.

Gannuşi'nin fikirlerinde açıkça ortaya koyduğu bu İslam tecrübesi, tezde en başından beri terennüm edilen hadiselerin bir derlemesi olarak değerlendirilebilir. Bir çağdaş dönem İslam düşünürü olarak Gannuşi de İslam tarihi içinde nübüvvet ve Raşit Halifeler çağını şeriatın uygulandığı örnek bir aşama olarak kabul etmiştir. Bu dönemde, modern manasıyla bir devlet; yani şiddet araçlarını, yönlendirmeyi, servet kaynaklarını ve yasamayı tekeline alarak ya da yönetime geçmek ve orada kalmak için yalan ve dolandırıcılık hatta şiddeti helal sayarak millettten tam ya da yarı bağımsız hale gelen otoriter bir devlet hüküm sürmemiştir. İslam, Peygamber ve halifelerin örneğinde olduğu gibi millete bağlı ve onun hizmetkârı basit bir devlet modeli sunarak bütün bunları yasaklamıştır (Gannuşi, 2017b: 37).

Gannuşi, fikirlerindeki çoğulculuğu, İslam'da bulunan demokratik özü, kararların çoğunluğa göre alınması gibi ilkeleri tarihin bu örnek aşamasından edinmiştir. Bunun için hilafetin saltanata dönüşmesi Gannuşi için de bir bozulma emaresidir. Bu bozulmayı, pekiştiren şeyi ise Cebriyye'nin ve tasavvufun toplum içinde yaygınlaşmasıdır. Cebriyye'nin ve tasavvufun yaygınlaşmasına sebep olarak da Gazali'nin yanlış anlaşılmasını gerekçe göstermiştir.

Gannuşi, İslam tecrübesi içinde Gazali'nin yanlış anlaşıldığını, bu durumun acem tasavvufuna yarayarak mantığı devre dışı bırakmanın bir çıkış noktası sağladığını ifade etmiştir. Gazali'den sonra gelen İbn Rüşd, İbn Teymiyye ve İbn Haldun Müslüman aklın faal konumunu yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Bunun için Gannuşi bu isimlere

---

<sup>121</sup> Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri, Müslüman sivil toplumun oluşmasıdır. Alimler (ulema) ve yöneticiler (emirler) arasındaki görev ayrımı netleştikten sonra, alimler yasama yetkileri ve öncülük ettikleri sivil oluşumlarla (yargı, eğitim, öğretim, sadakalar kanalıyla halk kuruluşları inşa etme vs. ) devletin otoritesini önemli ölçüde sınırlandırmışlardır. Bu ortaya çıkan sivil toplum, devlet çalkantılara maruz kalsa da istikrarın kaynaklarından biri olmuştur. Örneğin Zeytûna Camii ve bu gibi yerlerde devlet düzeyinde meydana gelen inkılaplardan uzak bir şekilde devam etmiş, yardım merkezleri de devletten yarı bağımsız bir şekilde, din adamlarının gözetiminde ve halkın finansmanı ile faaliyetlerini sürdürmüştür (Gannuşi, 2017b: 44).

kendisini yakın hissettiğini belirtmiştir. Gannuşi'ye göre tasavvuf, bilginin tamamını batını duyu ve duygulara bağlayarak mantığı devre dışı bırakmış, böylece gerçeği ve objektifliği ortadan kaldırmıştır.<sup>122</sup> Halbuki İnsani ve ilahi ilimlerin amacı, bilgiyi sübjektiflikten herkesin kabul ettiği bir objektifliğe kavuşturmadır. Tasavvuf, Abbasi ve Emeviler döneminde ortaya çıkan ve neredeyse manevi boyutla uğraşmayı azaltmış olan akılla ilgili uğraşlara karşı bir tepki olarak doğmuş olsa da giderek dengeyi kaybetmiş ve objektiflik ve mantığı tamamen ortadan kaldırmıştır. Bu da bir denge dini olan ve metodu denge metodu olan İslam'la tezatlık içindedir (Derviş, 1994: 168-173).

İslam bu denge sayesinde, insanın yaratıcısıyla olan ilişkisi hakkındaki tasavvuru nedeniyle Batılı toplumların tanık olduğu Tanrı-insan, din-siyaset, din-devlet arasındaki acı çatışmalar yaşamamıştır<sup>123</sup>. Bu çatışmaların yaşanmamasında İslam'ın insana, topluma, millete, devlete olan yaklaşımı önemli bir etkidir. Buna göre, İslam tecrübesinden hareketle insan, Allah'ın vekilidir ve kendisine verilen akıl ve irade ile sorumlu bir varlıktır. İslam inancı temelinde insanlar arasında ulusal, cinsiyet, etnik yönden her türlü ayrımcılığa karşıdır. Sorumluluk ve halifelik sadece ferdî bir mesele değildir, bu durumdan bütün ümmet sorumludur. Sünnetullah beşeri birlikteliği emrettiğinden toplumun çıkarı ve otoritesi bireyden önce gelmektedir. Devlet Allah'ın temsilcisi ve toplumun hizmetçisidir. Devlet adaleti sağlamak, zulmü engellemek ve düşmanlığı yok etmek amacıyla toplumun kurduğu araçlardan sadece biri olduğu için, iyiliği emredip kötülükten alıkoyarak doğrudan halifelik görevini yerine getiren otorite, toplum olmaktadır (Gannuşi, 2017b: 48-50).

---

<sup>122</sup> Gannuşi tasavvufu, İslam'daki devrim kültürünü yine İslam adına yok etmesi yönüyle eleştirmiştir. Ona göre bu durum Müslümanlar için en büyük tehlikedir. Tasavvufun yaygınlaşması ile ilim, Allah'ın sünnetlerini anlamak için evreni düşünmek ve tahsille değil cezbeler, kerametler, sohbetler, cihat ve içtihadan vazgeçip mistik gayretler içine girerek elde edilir olmuştur (Gannuşi, 2017b: 115). Müslümanlar tam bir yok oluşun eşiğindeyken Allah'ın rahmeti olarak İbn Hazm, İbn Rüşd, İbn Teymiyye gibi üç yalnız adam, Eş'arilerin kanunlarını inkar ettiği, fukahanın da onları taklit ederek dondurdukları ve mutasavvufun hurafeleriyle ördükleri karanlık duvarla çevresini görmesini engellediği ve *fenaya* doğru eğim verdikleri akli harekete geçirmek için mücadele verdi. Ne var ki bu üç yalnız adam çöküşü engelleyemediler lakin bu isimlerin ektiği diriliş ve kalkınma tohumları *Muhammed bin Abdulvehhab, Dehlevi, Afgani, Abduh, Benna, Mevdudi, Seyyid Kutub* gibi isimlerle çağımızda açmıştır (El-Ganuşi, 1987: 93).

<sup>123</sup> İslam tecrübesinde hiç mücadele yaşanmamış değildir. Lakin bu mücadele din için değil, siyaset ve iktidar için yapılmıştır. Bu mücadeleler ise meşru mücadelelerdir; zira, Müslümanlar tarihleri boyunca siyasi istibdadın sürdüğü vakıanın verdiği ezilmişlik ve bitkinlik ile Peygamber ve Raşid Halifelerin örnek yönetimleri arasında şaşkınlık içinde yaşamışlardır. Yönetimi elinde bulunduranlar ayaklananları fitne çıkarmak ve otoriteye karşı gelmekle, ayaklananlar ise onları kısra, çarlık veya firavunlukla suçlamışlardır (Derviş, 1994: 34).

Ümmete hizmet aracı olarak telakki edilen, adaleti tesis etmesi gereken devlet bu görevinden saparsa, yöneticileri veya başka makamları adalet çizgisine getirmek hakkı ümmetindir. Bu hak, halkın baskı altında tutulmaması ve üzerinde vesayet oluşturulmaması için yeterli bir güvence sunmuştur. Nitekim İslam tarihinde istibdatçılara karşı arka arkaya bir çok ayaklanma yaşanması bunun göstergesidir. Örneğin, devlet doktrini haline gelen Mutezile'nin İslam toplumunu belli bir İslami anlayışa zorlamaları üzerine Ahmet b. Hanbel'in Me'mun hükümetine karşı ayaklanması bunun en önemli örneklerindedir (Derviş, 1994: 31).

Bu noktada devletin bütün organları ile uymak zorunda olduğu İslam şeriatı, kanunları murakabe etme, denetleme yetkisini, sadece belli bir heyete değil (gerçi bunun olmasının önünde bir engel yoktur, hatta istenen bir şeydir) bütün halka vermiştir. Böylece her mümin Allah'ın hukukunu korumak ve şeriata muhalif olan şeylerin uygulanmasından uzak durmayı da sorumluluk olarak kabul etmiştir (Gannuşi, 2012a: 349).

İslam toplumlarında, devletin yetki alanının kanunların üstünlüğü lehine sınırlandırılması sivil toplum için gelişme imkânı doğurmuştur. Bu sivil toplumun içinde en önemlisi Müslüman toplumdaki vakıf projesidir. Devletin yetki ve otoritesi vakıf ve şeriatın muhatabının millet olduğu ilkesine bağlı olarak eğitim ve sağlık gibi toplumsal hizmet alanlarının çoğunu kapsayacak şekilde yetki alanı genişletilmiş sivil toplumun lehine de sınırlandırılmıştır (Gannuşi, 2017b: 50).

Ne var ki İslam tecrübesinin kazanımları, Osmanlı'nın modernleşme dönemi ile başlamak kaydıyla hücumu uğramış ve ortadan kaldırılmıştır. Medeniyetin kontrolünün Avrupa'ya geçmesi ile değişen güç dengeleri İslam ülkelerinin lehine bozulmuştur. Batı, İslam ülkelerine saldırarak onların kalkınma girişimlerini engellemiş, onları bağımlı hale getirmiş ve toplumsal yapıyı bozmuştur. Vakıflara el konmuş, İslami sivil toplum kurumları ve düşüncesi zayıflatılmıştır. Devletin bütün gücüyle mutlak egemenliğini topluma dayatmasının önünde bir engel kalmamıştır (Gannuşi, 2017b: 38).

Lakin Batı'nın her şeye egemen olma konusundaki isteğinin başarıya ulaşması sadece kendilerinden kaynaklanmamaktaydı. Batı'nın önüne geçilemez kesin bir kararlılık arzusu ve amansız bir güçle dolduran bu yeni uygarlık anlayışının, yaşayışla bağlarını koparmış olan ve despotizm ile iyice koflaştırılan İslam uygarlığını alt etmek ve

kendi hegemonyasını kurmak için fazla çaba sarf etmesine gerek kalmamıştı. Bu durumu çok iyi değerlendiren Batı, İslam uygarlığından geri kalanları da bir çırpıda silip süpürmüş ve Müslümanların zengin kaynaklarını sömürmeyi ve potansiyel güçlerine bir kalem çekmeyi başarmıştır (El-Gannûşî, 1988: 17). Nitekim İslam'ın insanlara öğrettiği en önemli metot, suçu başkalarından önce kendilerinde aramalarıdır. Şu ayet, metodu özetlemektedir: “*De ki: O (yenilgi) sizdendir*”. İnsanların başına gelen bütün hastalık, bela ve hezimet hallerinde suçu kendilerinde aramaları gerekmektedir (Derviş, 1994: 69).

Şura yerine ferdi sulta ve otoritenin egemen olması, Cebriye inancı, sofi teslimiyetçiliği ve fukahanın donuk kalıpları içinde sıkışan Müslüman dünyanın (El-Gannûşî, 1987: 96) bulunduğu durumdan kurtulabilmesi için İslami hareketler ortaya çıkmış, Selefî akılcı ekol tekrar canlanmıştır. Selefî akılcı ekolün öncüsü İbn Teymiyye, İbn Kayyim gibi isimlerin kendi zamanlarında medeniyet krizlerini aşabilmek, İslam'da dengeyi tekrar yakalayabilmek adına hareket ettiklerini, aklın önemini vurguladıklarını ve zamanın iktidarlarıyla bütünleşmiş tasavvuf akımlarına karşı koyduklarını bilmekteyiz. İşte bu akılcı davet Gannûşî'ye göre çağdaş İslami hareketle, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl, Malik Bin Nebi ve Seyyid Kutub'la beraber yeniden canlılık kazanmıştır (Derviş, 1994: 174).

Bugün İslam dünyasında özgürlük, adalet, ilerleme isteyen, İslam'ı modern dünyaya ve bununla birlikte insan hakları ve sivil toplum güçleri dünyasına götüren yol olarak gören Müslüman halklarla; meşruiyetini yabancı desteğinden alan, demokrasi ilkeleri ve insan haklarına bağlı olduğunu iddia eden, diktatörlük, bireysellik ve yolsuzluğun hüküm sürdüğü hükümetler birbiriyle savaş halindedir (Gannûşî, 2017b: 38). Bu savaşın dayandığı meşruiyet krizi nitekim 2010 Aralık ayında Tunus'ta patlak vermiş ve bütün Müslüman dünyaya yayılmıştır.

### **5.1.3.Gannûşî'nin Fikirlerinde Batı Tecrübesi**

Gannûşî'ye göre Batı'nın geçtiği üç tarihi aşama şu şekildedir (Gannûşî, 2017b: 45-47):

1. Devletin toplumla olan ilişkisinde model kabul edilen aşama: Bu aşama Yunan kültürü ve demokrasinin yükselme aşamasıdır. Lakin otoritenin sahibi olarak halk belli bir azınlık zümreden oluşmaktadır. Onun için bu dönemde demokrasi seçkin ve doğrudan uygulanmıştır.
2. Hıristiyanlık Aşaması: Batı Roma'nın dine karşı direnişinin yerini dini kabullenişe bıraktığı bir dönemdir. Lakin din olduğu gibi değil belli zorunlu değişimlerden sonra kabul edilmiştir. Orta Çağ olarak adlandırılan bu dönemde devlet-din ilişkisi, imparatorlar ve piskoposlar arasında

çıkar ve dayanışma arasında gidip gelen bir savaşa dönüşmüştür. Nihayet bu din ve devlet arasındaki çekişme yerini laik modern devlete bırakmıştır.

3. Dini Reform Aşaması: Bu aşamada Yunan mirasını, İslam medeniyetiyle bağlantı kurarak ve onun medeniyet modeliyle kültürünü inceleyerek diriltme çabası, Batı'nın uyanmasına ve reform hareketinin başlamasına neden olmuştur. Bu dönemde insanın aklı, bedeni, dünyevi aktivitesi ve milli mensubiyeti yeniden değer kazanmıştır. Siyaset lehine din kısmen ya da tamamen dışlanmıştır. Bu dönemde özelle (dinin rol alabileceği alan) toplumun kendi menfaatine göre seçtiği kanun otoritesi hariç bütün kanunlardan yarı ya da tam bağımsız genel arasında bir ayırım yapılmıştır.

Gannuşi, bugünkü Batı medeniyetinin ortaya çıkışında İslam'ın rolünün farkında olan birisidir. Ona göre İslam medeniyetiyle Batı medeniyetinde ortak bir kültür vardır ki bu kültür diğer medeniyetlerde rastlanmayan aklı kültürdür. Bundan dolayı hicri ikinci yüzyıldan itibaren Müslümanlar Yunan kültürüyle objektif bir şekilde bağlantı kurabilmişlerdir. Örneğin İbn Rüşd, Aristo'nun ve Yunan filozoflarının felsefesini şiddetle savunmuştur. Avrupa'nın uyanışı başladığında İbn Rüşd, İbn Sina, el-Harezmi ve Razi bu uyanışın sembolleri konumunda olmuştur. Bu dönemde İslam'ın bilgi, felsefe ve düşünce kültürü Batı'ya geçmiştir. Bu etkileşim neticesiyledir ki esasında bu iki medeniyet tarihte birbirine en yakın iki medeniyet olmuştur (Derviş, 1994: 212).

Batı medeniyeti, rasyonalizm ile doğal hukuk ilkeleri, din ve akıl, insanların özgür olma, kendi geleceğine yön verme ve insanın varlık aleminin merkezi ve aklın da evren ile hayatın düzenini anlama kapasitesi temelinde bu dünyanın nimetlerinden faydalanmasıyla, din adamları ile onların geri kalmışlık, karanlık ve zulmün hakim olduğu uzun asırlar boyunca devam eden mutlak hakimiyetleri arasında çıkan yıkıcı savaşlar sonucunda doğmuştur. Bu savaş aklın ve bilimin zaferiyle sonuçlanmıştır. Böylelikle halklar haklarına kavuşmuş ve kilisenin evrenselliği ile onun akıl, vicdan ve hayat nizamı üzerindeki hakimiyetini saf dışı bırakmıştır. Bunun alternatifi olarak akli, özgürlüğü ve halkın iradesini kutsayan laik ulus-devlet doğmuştur. Kilise bir kenara itilmiş ve insan hakları bildirgelerinde son dönemde net olarak görülmeye başlayan doğal hukuk onun yerini almıştır.

İnsanların kişilerin otoritesinden kurtulup kanun otoritesine geçtiği bir dizi devrimler neticesinde Batı devletlerinin dayandığı iki temel ilke doğmuştur. Bunlar; legalite ve egemenliktir. Legalite, kanun devleti olmak demektir. Yani iktidar güçlerinin mevcut kanunlara bağımlı olmasıdır (Gannuşi, 1996: 116). Burada yönetim *lâ yüs'el* değildir. Egemenlik ise, devlet üstünde başka güç tanımamak demektir. Bu gücün üstünde

başka güç tanımamak ve bu gücünü genel seçimler yoluyla halktan alması ilkeleri Batı devletlerinin özünü teşkil etmektedir (Gannuşi, 2012a: 121).

Diğer yandan kilise otoritesine ve totaliter devlet modeline karşılık sivil toplum fikri ortaya çıkmıştır. Devlet ve kilise arasındaki çatışmadan doğan sivil toplum, demokrasi ve bireyin özgürlüğü ile ilişki kurmuştur (Gannuşi, 2017b: 47).

Modern bir terim olarak ortaya çıkan sivil topluma dair Gannuşi'nin fikirleri şöyledir (Gannuşi, 2017b: 68):

Sivil toplumda devlet iktidarı tekeline almaz, iktidar hükümetle -yani siyasi yetki- toplum arasında paylaştırılmıştır ve burada denge toplumun lehinedir. Devlet insanların rızkını tekeline almaz: mülkiyet özeldir, pazar serbesttir, devlet eğitimi tekeline almaz: okullar serbesttir, devlet toplumsal hizmetin sunulmasını ve kültürü tekeline almaz: camiler, kültürel kulüpler, siyasi, kültürel ve dini tartışmalar genel olarak serbesttir. Burada toplum, devletin iznine ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden sistematikleşir; hatta devletin tamamıyla çökmesi, zayıflaması ya da kaosa sürüklenmesi durumunda toplum da onunla birlikte çökmez. Sivil savaş durumunda olduğu gibi toplumun temel maslahatı; devletten bağımsız, özgür, demokratik ve gönüllü olarak çalışan teşkilatlar kanalıyla ayakta kalır. Bu teşkilatlar, toplumun her şeyde devlete bağımlı felçli yapılar olmaması için insanların ihtiyaçlarının büyük bir bölümünü karşılar.

Böylece Batı'da çoğulculuğun, demokrasinin, insan haklarının, sosyal hakların teminatı olarak sivil toplum, bireyi devletin baskısından korumak, devleti ve her türlü gücü sınırlandırmak ve denetlemek için etkin bir araç olmuştur. Ne var ki Batı'nın kendi içinde geliştirdiği insan hakları, eşitlik, özgürlük, hukukun üstünlüğü, çoğulculuk, sivil toplum gibi demokratik kazanımlar sadece kendi sınırları içinde geçerli olmuş, demokrasinin bu temel anlamları uluslararası ve medeniyetler arası ilişkilerde uygulanmamıştır (Derviş, 1994: 211).

Batı, bir yandan Müslüman toplumlardaki despotları fonlayıp desteklerken diğer yandan bu toplumlarda demokratik ilkelerin, insan haklarının gelişmemesinden dolayı devletlerin egemenlik haklarına yönelik her çeşit ihlali yapabilmektedir (Gannuşi, 2017b: 27). Nitekim, Batı'daki sivil toplum ırkçılık ve milliyetçilik yani ötekini reddetme üzerine kurulmuştur. Bunun sonucu olarak ulusal sınırlar içinde geçerli olan standartlar ülke dışında geçerli olanlarla aynı değildir. Rönesans ve reform çağının zihniyetinde ise köklü bir değişiklik olmadı. Sadece Batı merkezîyetçiliğine ait aydınlanma düşüncesi oluştu. Bu düşüncenin insana, uygarlığa ve modernliğe dair bakışı, soykırım savaşlarını kullanarak ötekiler ve onların kaynakları üzerinde hegemonya kurmayı meşrulaştıran tek bakıştır. Batılı birey hariç insanın ve onun değerlerinin gerçek bir önemi yoktur (Gannuşi, 2017b: 80).

Kendisi haricindekileri ötekileştiren, onları çökertmeye, kaynaklarını sömürmeye ve bölgeyi istikrarsızlaştırmaya dair bütün gücünü seferber eden Batı'nın tarihsel tecrübesinin Müslümanlara bu şekilde yansımaları elbette Batı'ya ve Batılı ilkelere dair kuşkuları, şüpheleri ve düşmanlığı beslemiştir (El-Ganuşi, 1987: 97).

Fakat Gannuşi'ye göre Batı'ya yalnızca tarihsel ve günümüzde askeri, basın, teşhir, ekonomik yönlerden bakmamalı, onun insani ve özgürlükçü yönlerini göz ardı etmemeliyiz (Derviş, 1994: 209). Bunun için Batı ile ilişkilere dair yeniden objektif bir inceleme başlatılmalı, bu inceleme neticesinde Müslümanları hakkı, adaleti, iyiliği, özgürlüğü sağlayan bir güç haline getirecek ve insani değerleri yok olmaktan kurtaracak İslami bir medeniyet kurmak için çalışılmalıdır (El-Ganuşi, 1987: 67).

## 5.2. Gannuşi'nin Fikirlerinde Siyasetin Ne'liği: Siyaset Nazariyesi

Raşid el-Gannuşi'nin Kussay Salih Derviş ile yaptığı röportajdaki şu ifadeleri, Gannuşi'nin İslam toplumuna dair meselelere öncelikle düşünce bağlamında yaklaştığını göstermektedir (Derviş, 1994: 168):

Bugün İslam ümmetinin temel sorunu düşünürlerin az oluşu, taklitçilerin ve babalarından dedelerinden duyduklarını geveleyen insanların çok oluşudur. İslami Nahda Hareketi İslam'da felsefi düşünceyle işe başladı veya filozof Muhammed İkbal'in dediği gibi 'İslam'da dini düşüncenin yeniden yapılanmasıyla' uğraştı.

Gannuşi, *Kamusal Özgürlükler* kitabında da aynı düşüncesini istikrarlı bir biçimde savunmuştur. Ona göre çalışmaların önceliği, “siyasi ya da adli konulardan çok alim, eğitimci ve kültürlü insan yetiştirmek olmalıdır. İslam ümmetinin yeniden yapılanması ancak bu sayede olabilir. Asıl gerçek zafer, kültürel savaş sahasında kazanılan zaferdir” (Gannuşi, 2012a: 69).

Nitekim Gannuşi, Tunus'ta İslami hareketin vücut bulduğu 70'li yılların sonunda bir parti manifestosu niteliğinde, İslami hareketin düşünsel ve pratik yönlerini ele aldığı ve Türkçeye de *İslami Yöneliş* ismi ile tercüme edilen kitabında (Gökçen, 2021: 240) yer alan ilk makalesinin ismi *Felsefe Programı ve Kaybolan Nesil*<sup>124</sup> dir. Bu yazıda Gannuşi, Tunus'ta yaşanan sorunlara (ahlak, özgüvensizlik, cinsiyet, kültürel bağımlılık, gelişme vs.) eğilmek zorunda olduklarını fakat bu sorunlarla mücadelede yol boyunca kendilerini aydınlatacak bir kaynağa ihtiyaçları olduğundan bahsetmektedir. Devamında ise evrene,

<sup>124</sup> Makale 1973 yılında El-Marife isimli derginin 10. Sayısında yayınlanmıştır.

insana, hayata ilişkin kendilerine özgü bir bakış açısı olan, düşünce ve hareketlerini değerlendirmede özel bir ölçüsü bulunan bir üstün kültüre olan ihtiyaçlarını dile getirmiştir. Gannuşi'ye göre bu üstün kültür kendilerinde mevcuttur ki bu üstün kültürün özü *İslam*, çerçevesi *Araplıktır* (El-Ganuşi, 1987: 19-25).

Gannuşi'nin fikirleri, tüm yasaların kaynağı olarak doğaya ve insanın kendisine atıfta bulunan Batılı anlayışın aksine, her şeyi Allah'a, Şeriat'a ve insanın Allah'ın halifesi olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. İnsan, Yaratıcısı tarafından akıl, irade ve hürriyet ile yüceltilmiş ve bu yolda peygamberler tarafından yardım edilmiştir. İnsanlar, haysiyetleri ve kapasiteleri bakımından Allah'ın halifesi olduklarından yaradılışından gelen mükemmelliğinin gerçekleştirildiği koşullardan yararlanma haklarına sahiptirler. Bu haklar, kaynağını insanlardan değil Allah'tan aldığı için bu hakların korunması dini bir görevdir. Müslümanların görevi, bu hakları belirli programlar ve kurumlar aracılığıyla korumaktır (March, 2019: 156-160).

Gannuşi, dinin toplum içerisindeki rolü açısından İbn Haldun'la aynı fikirdedir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Haldun'a göre, kalpler ancak Hakk'a döndüğü müddetçe toplum içindeki rekabet yerini dayanışmaya ve işbirliğine bırakacaktır. İşbirliği ve dayanışma olduğu sürece bir devlet büyüyüp egemen olabilecektir. Nitekim Arapları bedevilikten kurtarıp medeni kılan dolayısıyla fetihler nasip edip devlet haline getiren en önemli unsur İslam'dır. Fakat bu birleştirici ruh olan İslam'ın terkedilmesi ile bugün Müslümanlar arasında yatay ve dikey eksenlerde bölünmeler meydana gelmiştir. Dikey ekseninde Turancılık, Farsçılık, Firavunculuk, Berbercilik, Fenikecilik parçalarına yatay ekseninde kuzeyli, şehirli, sahilli, güneyli gibi parçalara bölünmüşlerdir. Hâlbuki İslam, sosyal hayattan, idari mekanizmalardan uzaklaştırılmadan önce toplum ırkçılığa, itikadi mezheplere ve siyasi partilere bölünmemiştir (El-Ganuşi, 1987: 164).

Gannuşi, bütün bir İslam medeniyetinin ve düşünce geleneğinin üzerine inşa edilen, yatay ve dikey eksenlerde bölünmeleri reddedip ümmeti birleştiren teklif yasasını kendisine amaç edindiğini beyan etmiştir. Bakara 143<sup>125</sup> ve Âl-i İmran 110. Ayetlerinde<sup>126</sup> zikredildiği şekliyle bu teklif Gannuşi'yi egemenliğin, üretim araçlarının,

---

<sup>125</sup> “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık...”

<sup>126</sup> “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız...”



dinamik bir neslin azgınlara değil hakkın, iyiliğin ve adaletin elinde oluncaya değin mücadele için motive etmiştir (El-Ganuşi, 1987: 41).

Bir İslamcı olarak Gannuşi'ye göre İslamcılığın iki boyutu vardır. Bunların ilki İslami mesajı uygulamaya koymak için İslam sancağını omuzlamak ve cihat etmektir. Yöntem, araç ve detaylardaki farklılıklar bu mesajın özünü zedeleyemez. İkinci olarak kamil imana ait İslami inanç ve ibadetler dışındaki İslami değerleri yaşatmaktır. Ne var ki Gannuşi, İslamcılar kavramının Müslümanlar tarafından hakkıyla taşınmadığını düşünmektedir. En nihayetinde *İslamcılar* kavramı da bir isimdir ve isimler, eşyalar ve vakıyalarla ilişkilerde birer simge ve işaretlerden ibarettirler. Örneğin Demokrat partiler, zorunlu olarak en fazla demokratik partiler değillerdir. Bu ismi taşımalarına rağmen demokrasinin baş düşmanı olabilmektedirler. Aynı şey anayasa için de geçerlidir. Anayasa zaruri olarak anayasalara en çok saygılı olan anlamına gelmez. Anayasaları en fazla ihlal edip yasaları birer çıkar aracı haline dönüştürülebilir (Derviş, 1994: 25-26).

Gannuşi, İslam'da siyasetin, toplum işlerinin yürütülmesi ve toplumun menfaatine göre hareket edilmesi olduğunu belirtmiştir. Siyaset amaç ve sebep açısından, din, yeryüzünü imar etmek gibi dünyevi ya da camilerin kurulması gibi uhrevi işlerde yarar sağlayan veya zararı bertaraf eden, doğruluğu ile yanlışlığı sorgulanabilir insani bir çaba olması açısından da dünyevi bir eylemdir (Gannuşi, 2017b: 42). Bunun için siyasi rejimin görevi, kitleleri diyalog ile birlikte yaşayabilmek için gerekli imkanları hazırlamaktır. Toplum içindeki yarış ortamını kendiliğinden işler hale getirilmek, bu mücadelelere kültürel ve fikri seviye kazandırmak siyasi rejimlerin asli görevleridir (Derviş, 1994: 29).

Siyasi rejimlere asli görevlerini hatırlatmak ise İslami hareketlerin temel hedefini oluşturmalıdır. Bunun için devletin otoriter yapısının törpülenmesi, vahşiliğinin giderilip insanileştirilmesi, bireylerin çıkarı ve onuru ile toplumun hakimiyeti için güç dengelerinde değişim yapılması, toplumun büyük ölçüde devletten bağımsız olması, devletin elini her şeye ve her yere uzanmasını engelleyip dar bir alana hapsedilmesi yeni İslam medeniyeti döneminde modern İslami hareketin temel hedefini temsil etmektedir (Gannuşi, 2017b: 54).

Müslüman'ın görevi, toplumla lider arasındaki uzlaşa üzerine bina edilen İslam devletini kurmak için çaba harcamaktır. Buna göre, lider ümmetin gözetimi altında şeriatı uygulamak, adaleti sağlamak ve ümmetin ona itaat etmesi karşılığında şurayı tesis etmekle görevlidir. İslami anlayışın hem inanç hem de otoriteye getirdiği yükümlülükler arasında, muhalefet etme hürriyeti de yer almaktadır. Bu İslam'da nasihat ya da iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ilkesinin çevrelediği büyük bir kapıdır<sup>127</sup>. Bu, devletin izni olmadan ifade, eleştiri, muhalefet etme ve parti kurma hürriyetini garanti eder. Aynı şekilde gazete çıkarma ve bu manada pasif muhalefet ve ifade araçları da garanti altına alınmıştır. Ümmet ve lider arasındaki bu mutabakatın yükümlülüklerinin yerine getirilmemesi durumunda devlete itaat edilmez. Bu da İslam devletini seçkin bir hukuk devleti haline getirir. Yani şeriatın hükmü devletin hükmünün üstündedir. İslam devleti, milletin, otoritenin kaynağı olması itibarıyla çağdaş demokrasileri geride bırakmış aynı şekilde Raşit Halifeler döneminde olduğu gibi milletin özgür biatiyle yani seçimlerle iktidarın el değiştirmesi ilkesini uygulamada öncülük etmiştir (Gannuşı, 2017b: 36).

### 5.2.1. İslam ve Demokrasi

Demokrasinin, Batı dünyasındaki iki liberal ilkeyi, *eşitlik ve özgürlüğü* muhafaza için en elverişli rejim olarak yeğlendiği daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Fakat demokrasinin eşitlik ve özgürlük aleyhine işleyecek bir tür despotizme dönüşmemesi açısından pek çok mekanizma ve kurumlarla desteklendiği, ıslah edildiği de belirtilmişti. Bunun için Batı'da anlaşıldığı biçimiyle demokrasi liberal demokrasidir ve bu demokrasi liberal ilkelerden ödün vermeden işlemek durumundadır. Bu liberal ilkelerin ise, Batı düşüncesinde kozmolojik ve teleolojik evren anlayışının terkedilmesiyle ortaya çıktığı; terkedilen evren tasavvuru yerine insanın kendini aşan bir amaç tarafından belirlenmediği, kendi kaderini tayin edebilecek güçte olduğu anlayışının yerleşmesi ile geliştiği ortaya konmuştu. Bu durumda özgürlük ve eşitlik ilkelerine bir de yeni evren tasavvurunun gereği olarak laiklik ilkesi eşlik etmektedir. Laiklik ilkesi ile siyasetten ekonomiye her alanı artık aşkın ilkeler değil, değerden bağımsız insan kaynaklı ilkeler

---

<sup>127</sup> Hadis-i Şerifte geçtiği gibi: “Sizden kim bir kötülük görürse eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Bu imanın en zayıfıdır.” Bu en hafifinden başlayıp en şiddetlisine varıncaya dek liderin despotluğuna son verecek devrim ilkesinin kanunlaştırılmasıdır. İslam yöneticiye millete danışma ve şer'i hukuka boyun eğme sorumluluğunu yükler. Eğer yönetici, başına buyruk davranır ve şuranın yetkisini tanımazsa meşruluğunu kaybetmiş olur (Gannuşı, 2017b: 37).

düzenleyecektir. Dolayısıyla burada, değerlerin değil çıkarların; görevlerin değil hakların ön planda olduğu birey-merkezli bir dünya görüşü hakimdir.

Bu hakim dünya görüşü, Teoman Duralı'nın ifadesi ile (2020: 60) *kâr zembereği üzerine kurulu iktisadi bir sistemi doğurmuştur* ki; bu çağdaş hakim medeniyette, insanlar eylemlerini kâr yahut kazanç gayesine yönlendirmekte mecburi hissetmişlerdir. Raşid el-Gannuşi'nin de liberalizme yönelik eleştirisi tam bu noktaya yöneliktir. Gannuşi'ye göre, ekonomik liberalizm olarak bu sistemin tek tanrısı *kârdır*. Tek tanrısı kâr olan liberalizm için, kâra ulaştıran her şey helâldir. Bu uğurda yalan söylemek, halkların kültürlerini yok etmek, kanlarını emmek, birkaç seçkin ailenin çıkarları uğruna, diğer insanları yoksullaştırmak mubahtır. Bu liberalizm altında dünya, yıkım, sömürü, savaş, yoksullaştırma, aile ve toplumları dejenere etme gibi kötülüklerden başka bir şey tecrübe etmemiştir (Derviş, 1994: 87).

O halde böyle bir liberalizmin İslam'la bağdaşması mümkün değildir. Zira bugün bütün alanlara hakim olan “*amaç, aracı meşru kılar*” ilkesi, hayatının her alanında İslami ilkelere bağlı kalması emredilen Müslüman kişiliği ile tezatlık içerisindedir (El-Ganuşi, 1987: 166). İslam, akide ile ibadet, madde ile mana arasında bir ayırım yapmayan ve sosyal ve siyasi düzen olarak, yoksulluğa, sömürgeye, lükse ve azgınlığa karşı bir savaş ve sosyal adalet çağrısıdır. Bu yönüyle İslam, mustaz'af<sup>128</sup> halklarla müstebirler arasındaki mücadelede tek ideolojidir (El-Ganuşi, 1987: 112-115).

Lakin liberal sistemde siyasi karar mekanizması olan demokrasi, otoritenin bir merkezde toplanması değil dağıtılması ideali ile Gannuşi için uygun bir araçtır. Demokrasi ise, daha önce bahsedildiği üzere modernitenin iki bileşeni olan akılcılık ile öznelleşmenin aynı anda işletilmesi ile mümkündür. Burada öznelleşme; aşkın değerlere tabi olmamak ve her türlü iktidar iddiasına karşı direnmek anlamındadır. Bu öznelleşme, İslam'ın tabiatında bulunan ve Allah'tan başka her türlü egemenlik iddiasını reddetmesi ile kısmen örtüşmektedir. Yeryüzünde (ve gökyüzünde) Allah'tan başka her türlü iktidar

---

<sup>128</sup> “Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir. Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçın. Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir.” (Haşır/7). “Oysa biz o ülkede güçsüz düşürülenlere lutufta bulunmak, onları önderler yapmak, onları (ülkelerinin) vârisleri kılmak istiyorduk.” (Kasas/5). “Size ne oldu da Allah yolunda ve “Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!” diyen çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar uğruna savaşmıyorsunuz?” (Nisa/75).

iddiasına karşı direnmek mükellefiyeti, istibdad illetine karşı durmak açısından da Müslümanlar için önemli bir kalkış noktasıdır.

Akılcılık ile öznelleşmenin bir aradalığı ile siyaset, ancak farklılıkların ve çatışmaların işletmeciliği olarak cereyan edebilir. Akılcılığın öznelleşmeyi yuttuğu durumlar ise yeni iktidar biçimleri üretir ve bu iktidar biçimleri modernitenin kesinlik dayatması ile toplumdaki bütün müphemlikleri, farklılıkları ortadan kaldırmaya yönelik bir despotizme dönüşür. Zira salt akılcılık, akılcılaştırılmış bir toplum yaratma ülküsünü de bünyesinde taşır (Touraine, 2007: 46). Bunun için İslami hareketler içinde daha radikal addedilen kesim, akılcılığın ön plana çıktığı ve Fransız tecrübesine istinad edilen jakobenizmin müridleri olarak kabul edilmiştir. Çünkü onlar da idealize ettikleri İslami ilkeler doğrultusunda bir İslam toplumu veya devleti kurmaya yönelmişlerdir. Burada radikallerden farklı olarak Gannuşi'nin mutedil politikasıyla, Frankofon tecrübesinden ziyade akılcılık ile öznelleşmenin aynı anda işletildiği Anglosakson tecrübeye yaklaştığını söylemek mümkündür.

İslami fikirlerine demokrasiyi ekleme açısından Gannuşi'nin önünde örnekler de mevcuttur. Çünkü demokrasi farklı zamanlarda farklı siyasal tercihlere eklenerek şekil alabilmektedir. Demokrasi liberalizme, sosyalizme ya da muhafazakârlığa eklenilebilmektedir. Bu eklemleme ise tarihsel ve toplumsal dinamiklerle şekillenmektedir. Örneğin demokrasi liberalizmle eklenildiğinde özgürlük grameri genişlerken, sosyalizmle eklenildiğinde eşitlik grameri, muhafazakârlıkla eklenildiğinde düzen fikri öne çıkmaktadır (Kaya, 2018: 121). Bu durumda Gannuşi'nin fikirlerinde demokrasi, İslam'a da eklenebilir bir mekanizma olarak öne çıkmaktadır.

Gannuşi'nin demokrasi yaklaşımı Malik Bin Nebi'nin demokrasi yaklaşımı ile örtüşmektedir. Bin Nebi'ye göre demokrasi, sadece siyasi bir süreç değil, aynı zamanda siyasi bir süreç olarak uygulamadan önce, kolektif etik ve ruh ile birlikte kendi bireyinde demokratik ruhu üreterek başlayan, kolektif sorunlarına yönelik bir toplum duyarlılığıdır (Alisakun, 2020: 29). Bu anlamda, demokrasiyi çatışmaların ve uzlaşmaların, bireyselliğin ve toplumsallığın aynı anda mümkün olabildiği bir sistem olarak anlaşılmalıdır. Habermas, demokratik tartışmaların üç boyutu olduğunu dile getirirken de buna işaret etmiştir. Demokratik tartışma sürecinin ilki ortak kültürel yönelimlere

gönderi olan *uzlaşma*, ikincisi rakipleri birbiriyle karşı karşıya getiren *çatışma*, üçüncüsü bu çatışmayla onu sınırlandıran bir toplumsal -özellikle hukuksal- çerçeveye saygıyı bir araya getiren *anlaşmadır* (Touraine, 2007: 372). Böylece egemenliğin halka tevdi edilmesinin yanında, adil bir rekabet sağlanmakta ve üstünlük hukuka verilmektedir. Bu çerçevede ancak çatışma ve rekabet, anlaşma ile sonlanabilecektir.

Bu durum siyasi özgürlüklere de içkindir. Zira siyasi özgürlüğün olmadığı yerde rekabete, çatışmaya ve en nihayetinde bir anlaşma imkanına ulaşamayacaktır. Dolayısıyla bir yönüyle demokrasi, Gannuşi için siyasi özgürlükleri ifade etmektedir (Gannuşi, 2012a: 111). Bu siyasi özgürlükleri içeren demokrasi, kararların bireysel olarak değil ortak alınmasıdır. Nitekim Kur'an'da da "*onların kararları, aralarında şura-danışma- iledir*" buyrulmaktadır. O halde İslam'ın ve demokrasinin düşmanları aynıdır; diktatörlük ve istibdat. Aralarındaki farklılıklar ise, mekanizmayla değil içerikle ilgilidir (Derviş, 1994: 90).

Gannuşi'nin bu yaklaşımı demokrasiyi mekanizma ve içerik olarak ayırdığının da ifadesidir<sup>129</sup>. Bu yönüyle Gannuşi, demokrasinin sadece bir yönetim mekanizması değil, aynı zamanda bir bir felsefe olduğunu kabul etmekle birlikte (Koyuncu, 2015: 705), demokrasinin dayandığı metafizik ilkelerden ayrılmayacağına dair hem Batılı hem İslamcı düşünürlerin iddialarına karşı gelmektedir.

Gannuşi, metafizik ilkeler ile mekanizmalar arasında zorunlu bir illiyetin olmadığına dair yaklaşımını, tez kapsamında kendisiyle gerçekleştirilen mülakatta da teyit etmiştir. Gannuşi demokrasi, laiklik ve İslam arasındaki ilişkiyi şöyle kurmuştur (Çevrimiçi Mülakat, 21.06.2022):

Laiklik, demokrasinin entelektüel ve kültürel temeli olduğu için, laiklik temeli dışında demokrasi olmadığını iddia edenler veya bunda ısrar edenler vardır. Bu anlamda laiklik, din karşıtıdır ve laik toplumlar demokrasi için uygundur. Ama bu kavram kesin değildir, laik ama demokratik olmayan toplumlar da vardır. Komünist toplumlar laik toplumlar ama demokratik değildirler. Danimarka ve Norveç gibi kendilerini Hristiyan olarak gören bazı İskandinav ülkeleri gibi dinle ilişkisi iyi olan ve demokratik olan ülkeler de vardır. Bu ülkeler kendilerini Ortodoks veya Protestan olarak görmektedir. Dolayısıyla demokrasi ile laiklik arasında nedensel bir ilişki yoktur, ayrılabilirler. Buna göre, devlet laik olabilir lakin demokratik olmayabilir veya laik olmayabilir ama demokratik

---

<sup>129</sup> Modern zamanlarda Arap dünyasındaki, demokrasi arayışı aslında bir anayasal ve temsili hükümet arayışıdır (Kedourie, 1992: 5). Gannuşi de bu durumdan ayrı düşünülemez.

olabilir. Laiklik ve din arasında geçiş yapmakta ısrar edenlerin dinle bir sorunu var ve bu nedenle dini toplumdaki tamamen atmak istiyorlar. Bizim değerlendirmemiz şudur ki: İslam ile demokrasi arasında gerçek bir çelişki olmadığı gibi, laiklik ile demokrasi arasında da gerçek bir ilişki yoktur. Bir insan nasıl ki laik olabilirken demokratik olmayabiliyorsa, tam tersi de olabilir. Aynı zamanda bir kişi Müslüman olabilir, ancak demokratik olmayabilir. Peki bu alanda demokrasi ne anlama geliyor? Bu alanda demokrasi, halkların yöneticilerini seçme hakkı ve yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin, belirli bir anayasaya göre aralarında sözleşmeye dayalı bir ilişki olduğu anlamına geliyor. Mutlak bir güç yoktur, hükümdarın gücü mutlak değil, kanunla bağlı bir otoritedir.

Gannuşî'nin fikirlerinde demokrasi ile laiklik arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gibi demokrasi ile İslam arasında da bir çelişki yoktur. Lakin demokrasiyi metafizik arka planından ayrı düşünülmemeyeceği fikrini taşıyan bir kesim de vardır. Bunların bir kısmı; İslam demokrasisi/İslami demokrasi türünden yaklaşımları reddeden Seyyid Kutub ve Mevdudi'nin tevhidçi yaklaşımlarını savunan Müslüman şahsiyetlerden, diğer bir kısmı İslam'ın demokrasi ile uyumlayacağını bu metafizik arka plandan hareketle savunan Batılı düşünürlerden oluşmaktadır. Bu bakış açısına göre, Avrupa'nın otoriter yönetimden demokratik yönetime geçiş sürecinin bir sonucu olarak sekülerleşme yavaş yavaş normatif bir boyut kazanmıştır. Böylece bir toplumun modernleştikçe ve demokratikleştikçe sekülerleşmesi gerektiği ima edilmiştir (Esposito ve Voll, 2016: 5).

Örneğin Huntington'a göre, bireycilik, liberalizm, insan hakları, eşitlik, özgürlük, hukuk, demokrasi, özgür piyasa, dinle devletin ayrılması gibi Batı kavramları, Müslüman (Hindu, Konfüçyüsçü veya Budist) kültürde geçerli kavramlarla kökten farklıdır (Huntington, 2001b: 86). Farklı medeniyetlerin insanları, hak ve sorumluluklar, hürriyet ve otorite, eşitlik ve hiyerarşinin izafi ehemmiyeti hakkında farklılaşan görüşleri kadar Tanrı ile insan, fertle grup, vatandaşla devlet, ebeveynle çocuk ve hatta karı ve koca arasındaki ilişkiler konusunda farklı fikirlere sahiptirler. Huntington için bu farklılıklar, siyasi ideoloji ve rejimler arasındaki farklılıklardan çok daha esastır (Huntington, 2001a: 25). Dolayısıyla bu arka plan, demokrasi ve İslam'ı uyumsuz kılmaktadır.

Bir başka örnek Ortadoğu uzmanı olan Eli Kedourie'dir. Kedourie'ye göre (Kedourie, 1992: 5-6);

Egemenlik ile donatılmış belirli bir bölgesel varlık olarak devlet kavramı, hükümet meşruiyetinin temeli olarak halk egemenliği kavramı, temsil, seçimler, halkın oy hakkı, siyasi kurumlar fikri,

bir parlamenter meclis, bu yasaların bağımsız bir yargı tarafından korunup onaylanması, devletin laikliği, toplumun kendi kendini harekete geçiren çok sayıda özerk grup ve dernekten oluşması fikirleri - bütün bunlar Müslümanların siyasi geleneğine tamamen yabancıdır.

Fakat 1970'lerle birlikte demokratikleşmeyi sekülerleşmekten bağımsız ele alınamayacağını düşünen yaygın kanaatin aksine, sekülerleşmeye karşı olmanın demokratikleşmeye karşı olmakla eş anlamlı olmadığını savunan ve Gannuşi'nin de içinde yer aldığı bir İslamcı aydınlar grubu ortaya çıkmıştır. Özellikle Seyyid Kutub gibi isimlerin radikal ve uzlaşmaz tutumundan sonra bu İslamcı aydınlar, demokrasi ve hukukun üstünlüğü konusundaki konumlarını netleştirme ihtiyacı duymuşlardır. Batı'nın baskıları ve meydan okumaları ile pekişen bu ihtiyacın yönlendirmesi ile Müslümanlar, İslami bir düzen üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır (Moten, 1996: 132).

Böylece 1970'lerden itibaren, birçok İslamcı düşünür, İslamcılarının çabalaması gereken İslami devlet türü hakkında incelemeler yazmıştır. Gannuşi'nin de aralarında yer aldığı bu isimleri; Muhammed el Gazali (ö. 1996), Hasan Turabi, Yusuf Karadavi, Abdülselam Yasin (ö. 2012) olarak sıralamak mümkündür. Bunların arasına Muhammed Esed, Fehmi Hüveydi, Muhammed İmâre (ö. 2020), Muhammed Selim Avva ve Tarik el-Bişri (ö. 2021) gibi siyasi İslam'a sempati duyan bağımsız aydınlar tarafından yazılmış risaleler de eklenebilir. Ezher'in İslami Araştırmalar Akademisi tarafından 1978'de "kendisini İslami şeriatın sonra modellemek isteyen her ülkeye" sunulmak üzere hazırlanan "İslami Anayasa Taslağı" da bu kapsama dahil edilebilir (March, 2019: 10).

İslam tarihi içinde Hz. Peygamber'in Medine dönemi tecrübesinden ilhamını alan bu kesimin İslami anayasa modellerinde farklılıklar olsa da ortak noktalarını tespit etmek mümkündür. Bunlar şöyle sıralanabilir (March, 2019: 10-13):

- Devlet/yönetim insanlık için zorunludur. Bu zorunluluk akıl ve nakil yoluyla bilinebilir.
- İslam ümmeti, herhangi bir özel siyasi rejim veya yönetim sözleşmesinden önce mevcuttur.
- Ümmet, bütün siyasi otoritelerin kaynağıdır. İslami anayasa teorisyenleri genellikle, tüm siyasi otoritelerin meşruiyetinin kaynağı olması ve atama, denetleme ve görevden alma haklarına sahip olması temelinde "halkın egemenliğine" atıfta bulunurlar. Bazı durumlarda tüm otoritenin kaynağının "inanılan toplum" olduğunu vurgularlar.
- Ayrıca, ümmetin siyasi meşruiyetin kaynağı olarak statüsünün, Allah'ın yeryüzündeki kanunları ve siyasi gücü uygulamakla görevlendirdiği Allah'ın halifesi olarak kolektif statüsüne dayandırılması, esasen İslami anayasa teorisyenlerinde kanonik hale gelmiştir. İnsanın halifeliği doktrini, çağdaş İslami siyasi ve anayasal teoride neredeyse her yerde bulunan bir mecazdır.
- Yürütme makamı ya da kamu otoritesinin sahibi, yasal olarak kısıtlı ve sınırlı bir memur olarak görülür. Yönetici, halk ve temsilcileri arasında bir tür istişare yoluyla seçilen, halkın temsilcisidir. Hükümdar kanunla sınırlandırılmıştır, halka (veya onun temsilcilerine) karşı sorumludur. Görevlerini ihlal etmesi, sınırları aşması sonucunda görevinden azledilir.
- Hükümet, var olan yasanın (şeriatın) uygulanması ile görevlidir. Yöneten ve yönetilen arasındaki toplumsal sözleşme, ümmet ve yönetici arasında, ilahi kanunların gereklerinin yerine

getirilmesi için bir anlaşma olarak kabul edilir. Bu nedenle hukuk; siyasi alandan önce var olan, bağımsız bir yargı yoluyla yapılmaktan çok keşfedilmek olarak tasvir edilmiştir. Anayasal terimlerle, şeriatın en yüksek yasa ve tüm yasaların kaynağı olduğu ilan edildiğinden, herhangi bir devlet dairesi veya kurumunun yasama yetkisi üzerinde belirli sınırlar vardır.

- Bu ilke, aynı zamanda, Allah'ın yasasını ve ahlaki emirlerini ihlal etmekte özgür olmayan halkın egemenliğine de sınırlamalar getirir. Bu, İslam içinde bir tür demokrasi iddia etmek isteyen ve sıklıkla İslami olmayan demokratik teoriyi tamamen sınırsız bir halk egemenliğine dayandığını düşünenler tarafından İslami ve "Batılı" demokratik teori arasında en sık dile getirilen farktır. Burada teorisyenler egemenliğin Allah ile halk arasında bölündüğü "ikili" bir egemenlik anlayışına sahiptirler.

- Burada şeriatın toplumsal hayatın akla gelebilecek her alanı için önceden var olan sabit ve değiştirilemez kurallar koyduğu kabul edilmez. Devletin görevi sadece hukukçuların keşfettiği hukuku (fikhî) uygulamak değil, aynı zamanda esnek olması amaçlanan veya geriye kalan alanlarda siyasi ve idari talimatlar çıkarmaktır. Bu nedenle, (modern) İslami anayasa teorisi, anayasa tasarımının kendisi de dahil olmak üzere, klasik fıkıhtan türetilen hukuktan farklı bir kanun yapma alanını açıkça öngörür. Hemen hemen her zaman, bu tür bir kanun yapma, Kur'an'ın "istişare" (şura) kavramıyla ilişkilendirilir.

- Yasanın yapılmasında ise iki şey gözetilir; maslahat ve makasid. Yani yasayla, ümmetin refahı hedeflenmelidir ama şeriat da ihlal edilmemelidir. Bu nedenle, modern İslami anayasa teorisindeki ana tema, bir devlet tarafından yapılan ve uygulanan tüm yasaların ya şeriat ile uyumlu olması ya da ona aykırı olmaması gerektiği fikrine dayanmaktadır.

- Modern İslami anayasa teorisi, ümmetin yalnızca hükümeti seçme ve atamada değil, aynı zamanda şurayı kurumsallaştırmak ve politikaya yönelik kanun yapma konusunda akla gelebilecek her süreçte katılımcı rolünü vurgulamaktadır.

- Son olarak, modern İslami anayasa teorisinin önemli bir özelliği, anayasaların, toplum içinde ideolojik olarak dönüştürücü hedefleri ilan etmek için sıklıkla önemli alanlar olarak kullanılmasıdır. Aile, sosyal dayanışma, din eğitimi, sosyal refah, kamusal giyim ve tevazu ve siyasetin etik yönetimi ile ilgili ahlaki hedefler, genellikle bir İslam devletinin anayasal yükümlülükleri olarak ifade edilir.

Bazı çağdaş İslami anayasa teorisyenlerinin, İslam'daki devletin ne teokratik ne de tamamen seküler olduğunu, aksine "sivil bir devlet" olduğunu iddia etmeleriyle kastettikleri yukarıda sıralanan bu ilkelerin bütünüdür (March, 2019: 13). Nitekim Nahda'nın devrim öncesi ve sonrasında sivil devlete çoğu kez atıfta bulunduğu da görülecektir. İslami anayasa modelini savunan bu kesimin özellikle istibdada ve diktatörlüğe karşı bir mekanizma olarak İslami anayasayı, sivil devleti ve nihayetinde demokrasiyi savunduğunu belirtmek gerekmektedir.

Gannuşi için demokrasi hem bir hükümet sistemi hem de bir takım kurumlar bütünüdür. Bunların da iki temel işlevi vardır. İlki, halk çoğunluğunun kendilerini temsil edecek ve idare edecekler üzerindeki uyarıcı gücüdür. Bu da ancak parti kurma, seçimlere katılma ve oy kullanma yoluyla mümkün olabilecektir. İkinci işlev ise, seçilmiş olan milletvekillerinin seçmenlerinin isteklerini yerine getirebilmeleri için gerekli yöntemlerin temin edilmesidir. Bu görevin yerine getirilmesinin aksaması durumunda, onların değiştirilebilmesidir. Yani hükümeti denetleyebilme vasıtalarının temini ve iktidarın barışçı yollarla düzenli biçimde değiştirilmesidir (Gannuşi, 2012a: 125).



Gannuşi, İslami demokrasinin temel ilkelerini ve özelliklerini şöyle sıralamıştır (Alisakun, 2020: 36-39):

- Adalet: Adalet zulmün zıt anlamıdır. Zulüm ise, haklardan mahrum bırakmak, sömürü demektir. Zulmün her türlü İslam'da yasaklanmıştır. Adalet ise insanların Allah'ın yardımına mashaer olmasının yoludur. Gayrimüslim dahi olsa adaletli olana Allah yardım edecektir.
- Haklar ve Özgürlükler: Gannuşi, özgürlüğü korumayı ve özgürlüğü savunmayı dini görevler olarak kabul etmektedir. Müslümanlar gerektiğinde bu haklarını korumak için cihat etmekle sorumludurlar. Gannuşi, İslam'ın; inanç özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü, ekonomik ve sosyal haklar ve şeriat yöntemlerine uygun olarak bireysel mülk sahibi olma hakkı da dahil olmak üzere bireysel haklar ve kamu güvencesi sağladığı görüşündedir.
- Siyasi Çoğulculuk: Siyasi çoğulculuk; yasama, yürütme, yargı, bürokrasi gibi kurumsallaşma ve sivil toplum, sosyal hareket yapıları ve toplumun kolektif sorunlarının belirlenmesindeki etki gibi kurumsallaşmama yoluyla toplumda güç yapısı dağılımı veya ademi merkezileşme anlamına gelir. Bu da mutlakiyetçiliği ve gücün tek elde toplanmasını engeller.
- Toplumdaki Çeşitleri ve Farklılıkları Onaylamak: Klasik İslami yazılarda siyasi çoğulculuğun yazılı bir biçimi bulunmamakla birlikte, Gannuşi geleneksel İslam toplumunun birçok çoğulculuk biçimini uyguladığını düşünmektedir. O, Şiiiler, Hariciler ve Sünniler olmak üzere üç siyasi grubun ortaya çıkmasına neden olan Sıffin Savaşı'nda (657) meydana gelenlere atıfta bulunarak; her bir grubun, güç elde etmek için klasik metinleri ve tarihi yorumlayarak kendi vizyon ve değerlerini uyguladığını söylemiştir.
- Güç Paylaşımı: Gannuşi, güç paylaşımını, birkaç devlet kurumu arasında gücün dağılması olarak görmektedir. Güç, hükümetin yasama, yürütme ve yargı gibi farklı organları arasında paylaşılır. Güç paylaşımı, siyasi partilerde, iktidara etki edecek baskı gruplarında da görülmektedir.

Müslüman tecrübede ortaya çıkan laik-milliyetçi otoriter rejimler, modernleşme projelerine ve “demokrasiye” karşı İslamcılarını tehdit ve çoğunluk olarak gördüklerinden iktidarın el değiştirmesinden endişe duymuşlardır. Nitekim en aktif ve örgütlü muhalif yapılar olan İslamcılarının haklarını, demokrasiye karşı samimiyetsiz oldukları, sadece güç kazanmak ve ardından özel ve kamusal özgürlükleri ortadan kaldırmak istedikleri gerekçeleri ile baskı altına almışlardır<sup>130</sup> (Esposito ve Voll, 2016: 9).

Her biri birer cumhuriyet rejimine sahip olan fakat diktatörlükle yönetilen bu ülkelerde<sup>131</sup> demokratikleşmek İslami unsurların iktidarı anlamına geldiğinden

<sup>130</sup> Bu yaklaşım ilginç bir biçimde pek çok söylemin içine sızmış bir vaziyettedir. Independent Arabia'da Emin Zavi'nin Tunuslu ve Cezayirli İslamcılarını mukayese ettiği bir yazısında Nahda için “...şuanda yönetimde yer almış ve Kartaca'yı işgal etmiş olsalar da ileride imkan bulduklarında Bin Ali'yi düşüren devrimcileri de tekfir edip, Habib Burgiba'nın kurduğu seküler devleti yıkmaya girişeceklerdir.” demiştir <https://124.im/65zm>, Erişim: 30.05.2022).

<sup>131</sup> Gannuşi'nin cumhuriyetçi rejimler olarak zikrettiği Tunus, Cezayir, Mısır, Irak ve Suriye'de, cumhuriyetin geleneklerden kopma, İslam'dan beslenen kurumları söküp yerine Batılı tarzda örülmüş yeni bir yapılandırmaya yönelmeyi ifade ettiğini belirtmiştir. Bu da topluma egemen olmak için devleti, baskı aracı haline getirmiştir. Devlet, Batılı tarzda yeni yapıyı tahkim etmek adına topluma karşı orantısız güç kullanmış, toplumsal hareketlere karşı devamlı teyakkuzda olmuştur. Bu ülkeler demokratik yapıya geçmek konusunda çekinceli davranmışlardır. Zira, ülkelerin demokrasiye geçmeleri uluslararası güç dengesinin müteğallip ülkeler lehine değil bölge ülkeleri lehine hızla değişmesi demektir. Bunun en önemli kanıtı da serbest demokratik seçimlerin yapıldığı Tunus'ta 1989'da, Cezayir'de 1992'de ve 2005'te Filistin'deki

(çoğunluğun etkisinden dolayı) parlamenter seçimler demokratikleşmeye hizmet etmeyecek şekilde dizayn edilmiştir. Bu rejimler için seçimler, statükonun sürdürülmesi, hatta rejimin otoriter karakterinin daha da güçlenmesine olanak sağlamıştır. *Seçimsel otoriter rejimlere* sahip bu ülkelerde seçim mühendisliği uygulanarak, bazı muhalif güçlerin seçim arenasına çıkmasını yasaklamak, temel ve siyasal hakları kısıtlamak, para kaynaklarına ve medya araçlarına ulaşımı sınırlandırmak, genel oy ilkesini hukuken ya da fiilen ihlal etmek, seçmenleri korkutmak, seçim hileleri, seçim sonuçlarını iktidar lehine sonuçlanacak şekilde ayarlamak gibi yöntemlere başvurulmuştur<sup>132</sup> (Özbudun, 2016: 42).

Seçimsel otoriterizmin beslediği *mutlu azınlıklara* karşı çoğunluğun egemenliğini mümkün kılan ve İslami referansları da haiz bir mekanizma olarak kabul edilen demokrasi, bu yönüyle İslami muhalefet içinde bir zemin bulmuştur. Örneğin, Raşid el-Gannuşi'nin de ilham aldığı isimlerden olan Hasan Turabi, "*İslami bir hükümet düzeni, esasen bir temsili demokrasi biçimidir*" demiştir (Esposito ve Voll, 2016: 15). Burada İslami muhalefetin, modernitenin (modernity) metafiziksel arka planının (özellikle laiklik) otoriter rejimler eliyle tahkim edilmesinden kurtulabilmek adına egemenlik (sovereignty) ilkesine yöneldiğini ve bu egemenliği yeniden yorumlamak gayretinde olduğunu görmekteyiz.

### 5.2.2. İslam ve Egemenlik

Egemenlik kavramı modern ve çağdaş İslam düşüncesi içinde oldukça tartışmalı bir kavram olagelmiştir. Burada egemenlik kavramı, aşağıdaki sorunlara atıfta bulunmak için kullanılmıştır (March, 2019: 17): *kurucu otorite veya meşru hükümetin orijinal kaynağı;*

---

seçim sonuçlarıdır. Bu sonuçlarda İslami hareketler oyların çoğunluğunu almışlardır (Gannuşi, 2012a: 432).

<sup>132</sup> Tunus'un seçimsel otoriter rejimine sahip olduğuna dair Tunuslu bir kitapçı ile yapılan röportajda kitapçının söyledikleri oldukça açıklayıcıdır: "*Tunus'taki siyasi partilerin tümü karton partilerdir. Muhalefetteki partilerin bazılarını bizzat rejim kurdu. Korkaklıkları onları muhalefet yapmaktan alıkoyuyor. Hatta yayınları ile İslami harekete karşı başlatılmış olan savaşa katılıyorlar. Tunus'taki gerçek muhalefet İslami harekettir. Bu yüzden General Bin Ali bu hareketin kökünü kurutmaya çalışıyor.*" (<https://124.im/ogerkX>, 27.05.2022). Gannuşi seçimlere hile karıştırmayı (seçimsel otoriterizmi) münafıklık olarak değerlendirmiş ve onu diktatörlükten daha kötü ve tehlikeli bir şey olarak görmüştür. Zira diktatörlüklerde yöneticiler halkı sindirir ve halka baskı uygularlar. Burada diktatör kaba kuvvetle gücünü tahkim etmeye çalışmaktadır. Fakat seçimlere hile karıştıran münafıklar, demokrasiyle, insan haklarıyla, İslam'la yönettiğini iddia ederler ama yalancı ve ikiyüzlülerdir. Mamafih İslam'da münafıklığın suçu kâfirlikten daha büyüktür. Aynı şekilde seçimlere hile karıştırma suçu da diktatörlük suçundan daha büyüktür (Derviş, 1994: 153).

*nihai yasa koyucu otorite, nihai yorumlayıcı veya yargılayıcı otorite; ve en yüksek meşru zorlayıcı güç.*

Öncelikle çağdaş İslamcı yazarların çoğu, İslam fıkının egemenlik teorisini onayladığını kabul etmişlerdir. Bu konuda ittifak etmelerine rağmen egemenliğin kaynağı ve sahibi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazılarına göre her şeyde olduğu gibi siyasal egemenliğin sahibi de Allah'tır. Bu anlayışa göre modern siyasal bilimin ulaşamadığı yüksek egemenlik fikri İslam'da *Allah'ın egemenliği* ile ortaya konulmuştur (İnan, 1999: 219). Bunun için Kur'an'dan delil getirmişlerdir. Buna göre "Hüküm sadece Allah'a aittir."(Yusuf/40) "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kafirlerin ta kendileridir."(Maide/44) "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir."(Maide/45) "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler fasıkların ta kendileridir."(Maide/47).

Bununla birlikte bazı İslam düşünürleri de egemenliğin *ümmete* ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Egemenliğin ümmete ait olduğunu ileri sürenler bu görüşlerini, "Allah ümmetimi herhangi bir sapkınlıkta birleştirmez" şeklindeki Hadis'e dayandırmışlardır. Onlara göre ne zaman ümmet bir konuda fikir birliği etse o haktır ve onu uygulamak vacip olur. Çünkü bu karar, kendisinde egemenlik hakkı bulunan bir kurumdan yani ümmetten sadır olmuştur. Kur'an birçok ayette umumi işlerde hitabı bizzat *mü'minler topluluğuna* yani bütün bir İslam toplumuna yöneltmiştir (İnan, 1999: 220).

Egemenlik meselesine dair İslamcılarının yaklaşımlarını gruplandırmak için Muhammed Affan şu sorulara verilen cevapların önemli olduğunu belirtmiştir. Bu soruların ilki; *İslam devleti modelinde gücün merkezinde kim vardır?* Başka bir deyişle, *"İslami şeriatı uygulama yetkisine sahip nihai hakem kimdir? Hükümdar mı (emir mi), ulema mı, ümmet mi?"*. İslam klasik düşüncesinde geleneksel cevap emire/hükümdara (İslam devletindeki en yüksek siyasi ve dini makam) atıfta bulunurken, Şii *Velayet-i Fakih* teorisi bunun İslam alimleri veya ulema olduğunu belirtmiş, İslami demokrasi ise bunun ümmet olduğunu vurgulamıştır. İkinci soru ise, devletin "İslamlaşma" sürecine katılımının derecesine ve doğasına bağlıdır. Buna göre sorulması gereken soru şudur; "Devlet, daha az belirleyici ve daha çoğulcu olan yumuşak İslamcı bir ideolojiyi mi benimsiyor yoksa bütüncül bir dünya görüşünü temsil eden daha temel, köktenci ve kapsamlı bir modeli mi benimsiyor?" (Affan, 2022: 54).

Bu iki parametreye dayanarak Muhammed Affan İslamcılığı dört alt ideolojiye ayırmıştır: geleneksel otoriter, modernleştirilmiş demokratik, yarı teokratik ve idealist totaliter İslamcılıktır<sup>133</sup>. Bunların egemenlik meselesine yaklaşımlarına göre özellikleri şöyledir (Affan, 2022: 54-55):

1. Geleneksel otoriter İslamcılıkta, Şeriat'ın uygulanmasından esas olarak emir sorumludur. Sonuç olarak siyasi otorite ataerkil, yüksek oranda merkezileşmiş ve kişisel olarak onun görevine verilmiştir. Buna ek olarak, belirsiz bir görev süresi, yetkililerin atanması ve mali konularda sınırsız yetki de dahil olmak üzere çok çeşitli yürütme yetkilerine sahiptir. Böyle bir modelde, halkın siyasi katılım için minimum alanı vardır ve sadece din alimlerinin İmam'a nasihat ederek siyasi bir rol oynamasına izin verilir. Bunun tipik örneği Suudi Arabistan'da yaşanmakta olanıdır.
2. Modernleştirilmiş Demokratik İslamcılık ise, İslam ümmetinin Allah'ın gerçek halifesi olduğunu onaylar; bu itibarla ümmet şeriatı tanımlanmasında ve uygulanmasında en üst otoritedir. Buna göre, böyle bir modelde egemenlik hiyerarşisi, Gannuşi'nin tanımladığı şekliyle, "Allah-Ümmet-Emir"dir, "Allah-Emir-Ümmet" değil. Sonuç olarak, hükümdar ve ümmet arasındaki ilişki sözleşmeye dayalıdır ve siyasi güç kurumsallaşmış, bölünmüş ve kanunla sınırlandırılmıştır.
3. Yarı teokratik İslamcılıkta ise ulema önceki iki ideolojiye nazaran en yüksek ve merkezi otoriteye sahiptir. Şii doktrininde tecessüm etmiş olan bu ideolojide, Velayet-i Fakih teorisinin gereği olarak İmamet görevi ulema tarafından üstlenilir, çünkü bu görevde güvenilebilecek tek grup onlardır.
4. Son ideal tip ise Mevdudi ve Kutub'un Hakimiyet-cahiliyye (yönetim) kavramında örneklenen idealist totaliter İslamcılıktır.

Bu yaklaşımların özünde iki temel kategori vardır; bunlardan biri demokrasiyi, Allah'ın egemenliği'ne meydan okuma olarak kabul etmiş; diğeri İslam ile demokrasinin bağdaştığını savunmuştur. Lakin her ikisi de İslam'ın özüne atıfla demokrasi ile uyumlu olup olmadığını iddia etmişlerdir. Yani bir taraf İslam'ı özü itibari ile demokratik görürken; bir taraf İslam'ı özü itibariyle demokrasi karşıtı olduğunu kabul eden selefi yaklaşımları haizdir (Sofi, 2018: 78).

Demokrasi karşıtı İslamcı yaklaşımın en belirgin özelliklerinden biri cihat kavramını siyasi söylemlerinin bünyesine dahil etmeleridir. Cihat kavramını siyasi söylemlerinin bünyesine dahil eden bu kesim, kendinden önceki *atalarının* pasifliği ve başarısızlığı ile hayal kırıklığına uğramış, bunun için bölgenin yerleşik Batı yanlısı, laik, milliyetçi rejimlerine ve Batılı hükümetlere karşı daha şiddetli ve savaşçı bir duruşu benimsemiş kişi ve gruplardan oluşmaktadır. Bu gruplar, Batı yanlısı güçlerin hakim olduğunu düşündükleri Müslüman dünyasının mevcut siyasi düzenini devirmek için

<sup>133</sup> Bu egemenlik meselesine dair yaklaşımların tasnifi, daha önce İslami hareketler başlığında ele alınan Mehmet Ali Büyükkara'nın İslami akımları *gelenekçiler*, *ıslahatçılar*, *modernistler* olarak tasnif etmesiyle örtüşmektedir.

selefi cihatçı bir eylem içinde olmuşlardır. Bu kesimin cihatçı eylemleri ilhamını, Seyyid Kutub'un cihat kavramına yaklaşımından almıştır (Bokhari ve Senzai, 2013: 101).

Kutub'un cihat yaklaşımı *Yoldaki İşaretler* isimli eserinde şu şekilde ele alınmıştır (Kutub, 1980: 39-40):

İslam'da Cihad konusunda yazı yazan bazı akılcı ve ruhca yılgınlığa düşmüş kimseler, İslam'da dinin inanca baskı uygulamayı yasaklayan esası ile insanları Allah'a kul olmaktan alıkoyup insanlara kul yapanlara karşı göstermesi gereken tutumu birbirine karıştırmaktadırlar. Halbuki bu ikisi apayarı şeylerdir. Bu kişiler yüreklerine sinen yılgınlıktan ötürü, İslam'daki cihadı savunma savaşı olarak tanımlamaktalar. Oysa ki, İslam, insanın yeryüzünde kullara kul olmaktan, nefsin aşırı arzularına boyun eğmekten kurtuluşun dinidir. Allah'ın tüm alemlerin Rabbi olması, bütün şekil, biçim, düzen ve görünüşleri ile beşer egemenliğine karşı cihanı kaplayan bir yaygınlıkta başkaldırmak, yeryüzünün her köşesinde şu veya bu biçimde beşer hakimiyetine dayanan rejime karşı kesin bir şekilde direnmektir. Başka bir deyimle şu veya bu şekilde Uluhiyet yetkisini insana dayandıran her düzene karşı direnmektir. Çünkü hükümlerinin son merci insan olan ve otoritenin kaynağı olarak insanı alan her rejim Allah dışında insanların birbirlerini Rabb edindikleri bir beşeri ilahlaştırma rejimidir. Bu bildirinin manası, gaspedilmiş, ilahi otoriteyi çekip alarak Allah'a geri vermektir, insanları kendilerince düzülmüş hukuk ilkelerine göre yönetip halkı kul yerine koyarken kendilerini Rabb yerine koyan yetki hırsızlarını kovmak demektir. Bu bildirinin manası, ilahi otoriteyi yerleştirmek üzere beşer egemenliğini ortadan kaldırmaktır.

Seyyid Kutub'un da sözlerinden anlaşılacağı üzere, demokrasi karşıtlığı, egemenlik kaynağı olarak Allah'ın kabul edilmesi, cihatçı söylem ve eylemler ile içiçe geçmiş vaziyettedir. Bu gruplardan biri olan Hizb-ut Tahrir'in kurucularından Abdulkadim Zallum'un "*Demokrasi Küfür Nizamıdır*" isimli bir çalışması olduğu bilinmektedir (<https://124.im/m1OE5Cs>, Erişim: 24.6.2022). Zallum'a göre demokrasi *küfürdür*. Ona göre demokrasi, geldiği kaynaktan, içinden çıktığı akide ve dayandığı temelde İslam'ın kurallarıyla tamamen çelişmektedir. İslam'la kıyaslanamayacak olan demokrasi, halkı, halkın yasalarına göre halk için yönetmektir<sup>134</sup>. Bu nedenle Müslümanların onu benimsemesi, uygulaması veya çağırması kesinlikle yasaktır. Üstelik Batı demokrasisi

<sup>134</sup> Demokrasinin, yasama yetkisinin halka tevdi edilmesi olarak anlaşılması, Müslümanlar için aşılması güç bir noktayı oluşturmaktadır. Zira yasama yetkisinin halka tevdi edilmesi, sınırlılıkları olmadığı müddetçe yasal olan ile helal olanın kesişmediği alanlar oluşturabilir. Bu durumda yasal olmasına rağmen helal olmayan durumların ortaya çıkmasını engellemek adına çağdaş Müslüman şahsiyetler, parlamentoyu yasa koyucu olarak değil yürütme erki olarak kabul etmektedirler. Nitekim Gannuşi kendisiyle yapılan mülakatta bu duruma açıklık getirmiştir. Ona göre (Çevrimiçi Mülakat, 21.06.2022 ); "İslam devletinde yasama yetkisi alimler tarafından kullanılabilir veya alimlerin tavsiyelerine uyan, İslami yasa ve değerlere bağlı olan temsilciler tarafından kullanılabilir. Dolayısıyla mevzuat, neyin helal ve neyin haram olduğu ile ilgili değil, daha ziyade devlet sistemi ile ilgilidir ve eğer bir Müslüman devletseysek veya bir Müslüman devletsek, devlet sistemi İslami değerlerden ve İslam'ın amaçlarından sapmamalıdır". Böylece Gannuşi, bir mekanizma olarak demokratik siyasal sistemin organlarını İslami bir temelde yeniden ele almayı amaçlamıştır.

iddia ettiği şeyleri gerçekleştirememiştir; halkın çoğunluğu ve halkın iradesi yerine, ticari çıkarlar ve bu çıkarların temsilcileri yönetimde söz sahibidir<sup>135</sup> (Sofi, 2018: 79).

Bir diğer cihatçı örgütlerden olan El Kaide'nin bugünkü lideri Eymen el Zevahiri'ye göre de demokrasiye inananlar, günümüz Müslüman Kardeşler'i gibi halkın yönetimini kabul edenler, Allah'a şirk koşmaktadırlar. Ayrıca parlamenterlerin putlar olduğunu ve onları seçenlerin böyle yaparak şirkin en büyük günahını işlediklerini ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle, demokrasi sürecine veya demokratik seçimlere katılmak İslam'da haramdır. Bu nedenle, buna dahil olanlar mürted ve kafirdir<sup>136</sup> (Sofi, 2018: 81).

El Kaide, Hizb-ut Tahrir gibi cihatçılar için Müslüman Kardeşler'e ve aynı çizgideki İslamcılara karşı muhalefetleri, Kuran ve Sünnet'in yanı sıra onlardan türetilen ilkeleri de ihlal eden İslam dışı bir siyasi sistem olarak demokrasiyi reddetmelerinin bir işlevidir (Bokhari ve Senzai, 2013: 106). Diğer yandan cihatçı örgütlerin, demokrasiye karşı şiddetli muhalefetleri, hem yerel hem küresel anlamda şiddetli bir Batı-karşıtlığını (rejection) da barındırmaktadır. Nitekim El Kaide örneğinde cihatçı örgütlerin Batılıları (Amerikan güçlerini) Müslüman topraklarından çıkarmak ve Müslüman hükümetleri ulusötesi bir hilafetle değiştirmek gibi iki temel hedefi bu Batı-karşıtlığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır (Bokhari ve Senzai, 2013: 108).

Geçtiğimiz on yıllarda bu cihatçı örgütler yaptıkları eylemlerle oldukça dikkat çekse de, 2010'da Tunus, Suriye, Libya, Mısır ve diğer Müslüman ülkelerde “*ekmek, onur, özgürlük*” sloganları ile sokağa çıkan milyonlarca Arap protestocunun ne cihatçı sloganlara ve ritüellere, ne de şiddet taktiklerine başvurdukları görülmüştür. Nitekim, Arap Ayaklanmaları sürecinde, siyasal sisteme katılmaya, demokratik süreçlere ve partileşmeye dair tekfirci yaklaşımın da yerini daha çok kabullenmeye ve katılmaya

---

<sup>135</sup> Hizb-ut Tahrir, demokratik ülkelerde parlamentoların halkları temsil ettiği bilgisinin yanlış olduğuna inanmaktadır. Bunu bir yanıltma eylemi olarak görmektedir. Onlara göre demokrasinin kamu özgürlükleri kavramı, eşcinsellik, tefecilik gibi yasaklı konuları meşrulaştırarak insanları hayvan sürülerine çevirmektedir. Demokrasinin sonuç olarak ahlaki çöküşe, azınlığın çoğunluğu sömürmesine yol açacağını savunmaktadırlar. Buna dair iddialarını kanıtlamak için, Batı'daki kamu hayatına dair verilen bireysellik, aile kurumunun dağılması, hafifmeşreplik, eşcinsellik, kapitalizm ve sömürgecilik gibi örnekler vermektedirler (Tamimi, 2016: 309).

<sup>136</sup> Cihatçı örgütlerde, Müslümanları mürted, kafir ilan etmek oldukça yaygın bir yaklaşımdır. Bir Müslüman'ın başka bir Müslüman tarafından kafir ve mürted ilan edilmesi tekfir kavramında karşılık bulmaktadır. Tekfir kavramı, Sıffin'de Hariciler'in ilk defa Müslümanları yaptıkları hatalardan ve işledikleri büyük günahlardan dolayı tekfir etmesiyle tarihteki yerini almıştır. Günümüzde bu gelenek cihatçı örgütler tarafından sürdürülmektedir. Bu yaklaşım, Müslümanların dış dünyaya karşı dirençlerini büyük ölçüde kırmış ve Müslüman dünyada derin çatlaklar oluşturmuştur.

terkettiği görülecektir<sup>137</sup>. Bu süreçte Müslüman dünyada partileşmenin tabanı genişlemiş ve daha önce siyasal katılımı teolojik düzlemde reddeden gruplar tarafından yeni partiler kurulmuştur (Bilgin, 2020: 119). Böylece ayaklanmalar öncesi daha çok İhvan'la özdeşleştirilen partileşme süreçlerinin 2011'den sonra Selefi gruplar arasında gözlenmesi bu dönemin ayırt edici özelliklerinden biri olmuştur. Mısır'daki Nur Partisi ile Tunus'taki İslah Cephesi partisi bu yeni dönemde ortaya çıkan etkin iki Selefi partidir (Bilgin, 2020: 121). İslami hareketler içindeki radikallerin de, partileşme sürecine dahil olmaları ve ülkelerinde seçim süreçlerine katılmaları, dolaylı olarak şiddeti bir araç ve siyaset yapma yöntemi olmaktan çıkarmaları olarak değerlendirilmiştir (Ataman, 2015). Bu yeni durumun, egemenliğin kime ait olduğu, İslam-demokrasi ilişkisine dair tartışmaları da artık geçersiz kıldığı iddia edilmiştir (Al-Anani, 2012: 467).

Şüphesiz Arap Ayaklanmaları, Ortadoğu'daki İslamcı siyaseti büyük ölçüde yeniden şekillendirmiştir ve artık yeni İslamcı sahne yekpare olmaktan oldukça uzaktır (Al-Anani, 2012: 467). Lakin, İslam-demokrasi ilişkisine dair yaklaşımlar, konjonktürün İslami camiaya getirdiği değişimler bağlamından ziyade daha derinlikli bir biçimde ele alınmayı ve çözülmeyi beklemektedir. Konjonktürün, İslamcıları siyaset sahnesine taşımazdan önce entelektüel bir ilgi ve rasyonel bir yaklaşımla İslam-demokrasi ilişkisini ele alan Gannuşi'nin fikirleri bunun için önemlidir.

Bu yaklaşımlar bir arada değerlendirildiğinde Gannuşi'nin fikirlerinin neye isabet ettiğine dair daha net bir tablo ortaya çıkmaktadır. Gannuşi, İslam'ın doğası itibari ile demokratik ve egemenliğin ise ümmete ait olduğunu savunan, demokratik

---

<sup>137</sup> Khalil Al-Anani, *Islamist Parties Post-Arab Spring* isimli makalesinde, Arap ayaklanmaları sonrası partileşme sürecini ve iktidar imkanı elde etmelerini, İslamcıların evrilmesinde önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirmektedir. Anani, bu sürecin özellikle İslamcıların ideoloji ve taktikleri üzerinde değişimlere neden olduğunu iddia etmektedir. Zira yıllarca muhalefette kalmış ve yeraltı örgütlenmeleri şeklinde varlığını sürdürmüş olan İslamcıların iktidara gelmeleri, onlar için büyük riskler ve zorluklar barındırmaktadır. Bundan böyle İslamcıları, siyasi duruşlarını ve uygulamalarını meşrulaştırmak için 'çile' anlatisına başvuramayacaklardır. Aksine, eylemlerinden ve kararlarından sorumlu tutulacaklardır. Başka bir deyişle, cazibelerini ve güçlerini korumak için uzlaşma, pazarlık ve müzakere yollarına başvurmak zorunda kalacaklar ve bu da onları değişime ve dönüşüme daha yatkın hale getirecektir. Diğer yandan İslamcıların siyasi sürece dahil olmaları da esasında demokratik ve hesap verebilir kurumlar inşa etmeye istekli olduklarını da göstermektedir. Bu durum da artık İslam ile demokrasinin uyumlu olup olmadığı konusundaki tartışmaları da yersiz kılmaktadır. Artık İslamcıları, İslamcı partiler dini ve dogmatik propagandanı vazgeçmişlerdir. Kendilerine oy verecek olanlara bir ödül olarak cennet vaat etmemektedirler. Bunun yerine ekonomiyi iyileştirme, yolsuzlukla mücadele ve doğrudan yabancı yatırımı ülkeye çekme sözü vermişlerdir. İslamcıları, meşruiyetlerinin 'cami'den değil, kamu görevindeki performanslarından kaynaklandığını giderek daha iyi anlamışlardır (Al-Anani, 2012: 467-468).

mekanizmaların işlerliğine inanan, değişimin sosyal tabandan devlet kademesine doğru ilerlemesini destekleyen biri olarak kültürel ıslahatçı bir model ortaya koymuştur.

Egemenliğin ümmete ait olduğunu kabul eden biri olarak Gannuşi'ye göre “*Hüküm Allah'ındır*”ın anlamı, kanunun ve ümmetin hükmetmesidir<sup>138</sup>. Hüküm kralların ya da fildişi kulelerinde yaşayan elitlerin değil, iman ettiği ve seçtiği şey çerçevesinde ümmetin hükmüdür. Burada Allah'ın hükmü dönüp dolaşıp halkın hükmüne gelmektedir. Çünkü hükmün Allah'a ait oluşunun, kralların mutlak hakimiyetlerine, servet ve otoritelerine karşı devrimci bir içeriği vardır. Bu ilke sayesinde krallar/yöneticiler yalnızca halkın hizmetçisi ve kanun koyma hakkı olmayan yürütmeden sorumlu kişiler olarak kabul edilmektedir. Bu da devletin örgütlenmesinde şura, içtihat ve icmayı vazgeçilmez kılmaktadır (Gannuşi, 2017b: 127).

Nitekim İslami referansları haiz bir mekanizma olarak demokrasi tartışmalarının merkezinde de ümmeti ön plana çıkaran İslami istişare (şura), konsensüs (icma) ve bağımsız yargı (icthah) kavramları yer almaktadır (Esposito ve Voll, 1996: 27). Bu üç kavram üzerinden tartışılan İslam'ın demokrasi ile uyumluluğuna dair Gannuşi'nin görüşleri kendi ifadesi ile şöyledir (Derviş, 1994: 91):

Demokrasi çoğunluğun otoritesini tanıması, karar almada baskıcı azınlığa değil çoğunluğun görüşüne itibar etmesi bakımından sağlıklı bir araçtır. Bu araç sayesinde, iktidarın kansız ve devrimsiz olarak el değiştirmesi mümkün olmaktadır. Aslında o (demokrasi), İslam'daki ifadesiyle şuradan başka bir şey değildir. Şura İslam tarihinde sadece Cuma hutbelerinde vaaz ve irşad için anlatılan, ancak her türlü siyasi bir düzene dönüşemeyen önemli bir sistemdir. Batılılar şura düzenini bizden aldıktan sonra geliştirmiş ve bir siyasal düzen haline getirmişlerdir. Günümüzde hakim olan demokrasi anlayışının Yunan demokrasisi ile en ufak bir ilişkisi yoktur. Zira Yunan demokrasisi, çoğunluğun değil azınlığın sözüne itibar edilen bir sistemdi... Oysa İslam'ın getirdiği şura sisteminde herkes katılımında bulunmakta ve çoğunluğun yani bütün ümmetin düşüncesi alınmaktaydı. Allah'ın Resulü'nün ifadesiyle ümmet sapkınlıkta birleşmezdi (icma) ve Müslümanların güzel gördükleri bir şey, Allah katında da güzeldi. Çoğunluk, siyaset sahasına İslam'ın taşıdığı bir yenilikti...

Bu açıdan Gannuşi'nin düşüncelerinde şura, İslami bir hükümet sisteminin temelidir. Siyasi uygulamada şuranın temel amacı, siyasi otorite ile vatandaşlar arasındaki ilişkileri yönetmektir. Bugünlerde Müslümanlar, toplumda şurayı yapılandırmak için seçimler, parlamenter sistem, kuvvetler ayrılığı gibi uygun araçları bir demokraside

<sup>138</sup> Gannuşi, *İslami Yöneliş* kitabında da bu meseleyi ele almıştır. Varlık aleminde en yüce değer olan Allah'a iman etmek siyasi baskı ve ekonomik sömürüden kurtuluşun yoludur. Çünkü mülk onun olduğu gibi egemenlik de Allah'ındır. Ümmet bunlarda Allah'a vekaleten, idareciler de ümmete vekaleten, Allah'ın kanunları çerçevesinde tasarrufta bulunur. Zorbalığı, şura meclisini kaldırdığı, ümmetin malını ganimet bilip şehvetlerinin doğrultusunda savurduğu zaman *güzel öğüt, yol gösterme veya istifa ettirip idareden uzaklaştırma* söz konusu olur (El-Gannuşi, 1987: 88-89).



bulabilirler. Gannuşi'nin başvurduğu İslam'daki bir diğer demokratik kavram *beyattır*. Günümüzde bu beyat süreci, aday göstermenin ardından seçimlerin yapılması ve yerine biat taahhüdü olarak oy pusulalarının kullanılması şeklinde gerçekleşmektedir (Alisakun, 2020: 31-33). İctihat meselesine gelince Gannuşi, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi büyük İslam alimlerine referansla şeriat kanunlarının, insanların maslahatına göre olduğunu ifade etmiştir. Zira din kulların menfaatini sağlamak için gelmiştir. Bunun için şeriatın belli durumlara göre değişiklik gösteren amaçları vardır ki bunların başında genel çıkarı gözetmek ve gerçekleştirmek vardır (Derviş, 1994: 193). Şeriatın maslahatı gerçekleştirebilmesi ise içtihat yoluyla mümkündür. Gannuşi İslam'da demokratik atıflardan olan içtihat yoluyla temeli vahye dayanan İslam'ın beşeri bir din kılındığını ifade etmiştir (Gannuşi, 2017b: 56).

İslami içtihat çerçevesinde Batılıların elde ettiği kazanımları gerçekleştirmek ve daha sonra bunları aşmaya çalışmak mümkün olabilecektir. Bu nedenle Müslümanların temel meselesi artık moderniteye nasıl direnileceği veya Batı zihninin başarılarının nasıl yok edileceği olmamalıdır. Gannuşi'ye göre asıl mesele, İslam'ın temellerini veya Müslümanların bağımsızlığını ve kimliğini sarsmadan, bu tür başarıları birleştirmenin ve sonra onları aşmanın yollarını ve araçlarını bulmak olmalıdır. Nitekim bu araç içtihatdır (Sofi, 2018: 61).

İctihat kanalıyla tecdidin gerçekleşebilmesi için hem Müslüman bilgi kaynaklarına hem de bu bilgi kaynaklarını içtihat yapmak üzere işleyebilecek yetkinliğe sahip müçtehitlere ihtiyaç vardır. Ne var ki daha önce de belirtildiği üzere 18. Yüzyıldan başlamak suretiyle hem Müslüman bilgi kaynakları hem de bunları toplum maslahatına uygun olarak işleyebilecek yetkinlikteki kişiler kısmen ya da tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bunun için meseleye müçtehitlerin ve müçtehitleri yetiştirecek kurumların eksikliği nazarı ile bakılması gerekmektedir. Nitekim Gannuşi de aynı kanıdadır.

Gannuşi'ye göre, tecdid ve ıslah hareketleri kesintiye uğramamıştır ve Müslümanlar mevcut bozulmanın farkına varabilmek için Batılı işgalcileri beklememişlerdir. Aksine her çağda ıslahatçılara rastlamak mümkündür. Nitekim 18. Yüzyılda da Arap yarımadasının kalbinde İbn Teymiyye'nin düşüncesini ihya etmek suretiyle ve Müslümanların yaşantısıyla vahiy kaynaklı metinler arasında yeniden bir bağlantı kurulabilmesi adına bir ıslahat hareketi başlamış ve bu İslam dünyasının her

yerine yayılmıştır. Ne var ki bu özden kaynağını alan kalkınma projesi tam olgunlaşma aşamasındayken Batılı işgalciler tarafından yok edilerek kendi yönetimlerini Müslümanlara dayatmışlardır<sup>139</sup> (Gannuşi, 2017b: 56).

Şura, icma ve içtihat sürekli bir biçimde çoğunluğu ve çoğunluğun ittifakını vurgulamaktadır. Fakat demokrasinin ele alındığı bölümde eşitlik ve özgürlük ilkelerinin birbirlerinin aleyhine işleyebileceği, çoğunluğun özgürlük için bir tehdit unsuru olabileceği ifade edilmişti. Dolayısıyla şura, icma, içtihat gibi İslami mekanizmaların ve araçların özel ve kamusal özgürlükleri ihlal edeceğine dair bir kuşku vardır. Fakat Gannuşi'ye göre burada kuşkuya yer yoktur. Zira demokrasiler belli değerler tarafından yönlendirilmek durumundadır. Bu değerler azınlığın muhalefet etmek hakkını her daim saklı tutmaktadır. Nitekim demokrasinin organları olan, seçim, iktidarın el değiştirmesi, çoğunluğun karar alma, azınlığın muhalefet etme, kamuoyunun, dernekler, sendikalar, siyasi örgütler, kültürel etkinlikler, sosyal hizmetler ve medya bazında örgütlenmesine izin vermek gibi unsurların hiçbiri İslami değerler içinde gayr-ı meşru kabul edilemez (Derviş, 1994: 103-104).

Müslüman topluma aidiyet sonucu doğan ve ister Müslüman olsun ister kâfir olsun bu toplumda yaşayan vatandaşların haklarını Gannuşi şu şekilde sıralamıştır: *Gücü yetenin çalışma hakkı ve bunların haricindekilerin güvence altına alınması; Sağlıklı yaşama hakkı; Aile kurma hakkı; Eğitim hakkı; Siyasi haklar*. Gannuşi'ye göre, bu haklar, Batı bildirgeleri ve anayasalarına ancak komünizm tokmağı altında girmiş ve güç dengelerine göre görecelik arz etmişse de İslam'da bu haklar Allah'a ahiret gününe ve vahye iman üzerine inşa edilmiştir (Gannuşi, 2017b: 34-35).

Bu hakların anayasal düzlemde güvence altına alınmasına dair Gannuşi'nin görüşü, anayasanın varlığının, hak ihlallerini önlemek açısından tek başına yeterli olmadığı yönündedir. Kanun ne kadar adaletli olursa olsun, onu uygulayan ve denetleyen kurumlar ne kadar sağlam olursa olsun, insanların bizzat kendileri düzelmediği ve nefisler heva ve heveslerini, kıskançlıklarını kendisini başkasına üstün görmeyi, içerisindeki kötülük

---

<sup>139</sup> Müslümanlara dayatılan bu yönetim Batı dünyasının ilerlemesinin ve Müslümanların geri kalmışlıklarının en önemli sebeplerindendir. İki yüzyıldan beri ıslahatçıların çağrılarının özünü teşkil eden devlet yönetimini elinde bulunduranların yetkilerinin kanunla sınırlandırılması talebi maalesef Müslüman dünyanın uğradığı işgal ve akabinde başa gelen yöneticiler yüzünden kesintiye uğramıştır (Gannuşi, 2012a: 129).

dalgalarını samimi olarak yok etmedikçe ve insanlar bu konuda ciddi olarak birbirlerine yardımcı olmadıkça, hukukun toplumdaki ıslah edici etkisi sınırlı kalacaktır (Gannuşi, 1996: 160).

Nitekim anayasalar, bir demokrasiyi inşa etmek için gerekli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Asıl belirleyici olan, metinlerin dışında konumlanmış “iktidar”dır (Horchani, 2014: 22). Gannuşi’nin de işaret ettiği üzere İngiltere’de anayasal bir metin olmamasına rağmen İngiliz halkının bizzat sağduyusu demokrasinin ve demokratik hakların güvencesini teşkil etmektedir. Bu anlamda demokrasi halkın her yönden psikolojik, ahlaki, sosyal ve siyasal açıdan eğitilmesini gerekli kılmaktadır (Gannuşi, 2012a: 113).

### **5.2.3. İslam, Eşitlik ve Özgürlük**

Raşid el-Gannuşi’nin fikirlerinde özgürlük anlayışı İslami perspektiften hareketle bağımsızlıktan öte sorumluluk dolu bir durumu ifade etmektedir. Özgürlüğün esasında sorumlulukla bir arada bulunmasına dair Tahsin Görgün’ün şu tahlili açıklayıcı olabilir (Çitil vd., 2022: 25):

Özgürlük kelimesi “öz” ve “gürlük” kelimelerinden oluşuyor. Kısaca mevcut olan özün gürleşmesini, gelişerek neşvü nema bulmasını ifade ediyor. Bildiğim kadarıyla başka dillerde bu anlama gelen bir kelime yok: Mesela İngilizce’deki “freedom” özgürlük değil, Almanca’daki “freiheit” de özgürlük değil. Arapçadaki “hürriyet” de özgürlük değil. Özgürlük kayıtlardan azade olmayı değil, aksine bağlanmayı gerektiriyor. Bu yüzden öz-gür, tam olarak ser-best demek oluyor. Yani “başı bağlı”. Freedom, freiheit, hürriyet kelimeleri ise daha çok ser-seri, yani başıbozuk anlamını ima ediyor.

Nitekim daha önce de İslam’da siyasi düşüncenin iki temel ilkesinden biri olarak insanın sorumluluğundan ve mükellefiyetinden bahsedilmişti. Burada özgürlük bir şeyden kayıtsızlık anlamına gelen Batılı kavrayıştaki gibi aşkın olanın reddedilmesi değil, *başı bağlı* anlamında aşkın olana nübüvvetle bağlanmış olan İslami bir kavrayışı ifade etmektedir. Müslüman bir kişi Allah’a kulluğunu ve bağlılığını ifade ederek diğer bütün bağlarından azade olmaktadır ve her türlü tahakkümü bu bağın verdiği sorumlulukla reddetmektedir.

Bu anlamda İslam’da Tek Allah’a kulluk, özgürlük ve hakların temel taşı ve omurgasını oluşturmaktadır. Rabbini bilen, onu seven ve itaat eden kişi sağlam kulba

tutunmuş<sup>140</sup> ve kendi ruhuyla, evren ve insanlarla ilişkilerini belirlemede hareket edeceği sağlam zemini elde etmiş olacaktır. Bu durum insanları heva ve heveslerinden kurtaracak ve onların önüne hak ve batıl, hayır ve şer için değişmez bir ölçü koyacaktır. Bu ölçü, kaynağını insan doğasından alan Batı'nın özgürlük anlayışında olduğu gibi maslahata göre değişmez. Nitekim Batı'nın özgürlük düşüncesinde bireysel ve toplumsal istekler herhangi bir ahlaki disiplin ve amaçtan uzak hareket etmektedir (Gannuşi, 2017b: 17). İslam'da ise insan hak ve özgürlüklerini arzuların etrafında dönmeyen sağlam felsefi bir temele oturtmuş hatta baskı, cehalet ve arzulara karşı kapsamlı bir liberal devrimi temsil etmiştir. Özgürlük için sağlam bir temel oluşturmuş, adalet ve zulmün iyi ve kötünün ne olduğunu ve özgürlüğün nerede bitip cehalet, arzu ve baskının nerede başladığını belirlemek için değişmez bir ölçü koymuştur (Gannuşi, 2017b:18).

Buradan hareketle, Gannuşi'nin özgürlük anlayışı, Allah'a bağlanarak diğer bütün tahakküm biçimlerini reddetmek olarak anlaşılmaktadır. İslam toplumunda İslam imajının berrak kalması iyilik kefesinin kötülüğe, hak kefesinin batıla ağır basmasının teminat altına alınmasının temel garantisi olan özgürlük için en büyük tehlike, insanların birbirleriyle mücadele etmesi ilkesini ortadan kaldırmaktır; gelişme (modernleştirme) ve vatan sevgisi (uluslaştırma) sloganlarıyla istibdatta bulunmaktır (Derviş, 1994: 46). Bunun için İslam'ın en büyük ve en çetin düşmanı, totaliter yaklaşımlarla, fikir ve ifade hürriyetini ortadan kaldırmaya yönelik çabalardır. Buradan hareketle Gannuşi, inanç, ifade, propaganda ve gösteri haklarının doğal ve şer'î haklar olduğuna mutlak ve kesin olarak inanmaktadır (Derviş, 1994: 48).

Totaliter rejimi bir tür kölelik sistemi olarak gören Gannuşi, Malik Bin Nebi'den şu sözleri aktarmıştır (2017b: 74):

İslam inancı iki şeyi gerçekleştirir; Birincisi, insanı Allah dışındaki diğer varlıklara kulluktan kurtarması ve başkaları tarafından köleleştirilmeyi kabul edemez hale getirmesi, ikincisi ise; başkalarını köleleştirmeyi yasaklamasıdır. Bu İslam'da insan hakları felsefesinin üzerine bina edildiği ilkedir." İşte her türlü tiranlığa karşı cihat ilkesi de buradan doğmuştur.

---

<sup>140</sup> Gannuşi burada Bakara/256. Ayete gönderme yapmaktadır. Ayette şöyle geçmektedir: "Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir." Ayetten çıkarılacak şey, zorlama en önemli yaratılış özelliklerinin yok edilmesidir. Zira zorlama ile sorumluluk bir arada olmaz. Özgürlüğün yani bilinçli hareketin ve kararın olmadığı hiçbir insan faaliyetinin anlamı yoktur (Gannuşi, 2017b: 31).

Nitekim Hadis-i Şerif’te dendiği gibi: “Cihadın en üstünü zalim sultana karşı hakkı söylemektir” (Gannuşi, 2017b: 76).

Gannuşi, Karadavi ve Abdusselam Yasin gibi İslami hareketlerin önde gelen iki büyük ismin düşüncelerine referansla, laik arka planına rağmen Batı’daki özgürlüklerle diktatörlük arasında seçim yapılması gerektiğinde tereddüt etmeden tercihlerini özgürlükten yana yapmaları gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü diktatörlük, Allah’a şirkten sonra İslam’ın en büyük düşmanıdır. Bundan dolayı Müslümanın istibdat kampına karşı özgürlük kampının yanında yer alması tavsiye edilmiştir. İslami davetin yeşermesi için en uygun ortam özgürlük ortamıdır. Alimlerin ağzından dikta rejimleri ile yaşanan acı tecrübelerin doğurduğu şu hikmetli söz nakledilir: “Allah, kafir bile olsa adil devletten yanadır, Müslüman bile olsa zalim devlete zafer ihsan etmez” (Gannuşi, 2017b: 16).

Gannuşi’nin mezkur fikirlerinden hareketle, onun özgürlüğe özellikle siyasi haklar, siyasal özgürlükler düzleminde yaklaştığını görmekteyiz. Dolayısıyla Gannuşi’nin fikirlerinde özgürlük dini ibadetleri yerine getirme özgürlüğü, bir inancı savunma, yayma ve eleştirme bağlamında özgürlüktür (Gökçen, 2020: 181).

Eşitlik meselesine gelince, Gannuşi, İslam’ı nebi ve peygamberin eşitlik, adalet ve tevhid ilkelerinin kökleşmesi için harcadığı çabanın taçlandırılması olarak ifade etmiştir. İnsanlığı, ırk temelindeki farklılıkları yasalaştıran tüm dünyadaki egemen felsefe ve efsanelerden İslam’ın tevhid ilkesi kurtarmıştır. Örneğin Aristo’nun paylaştığı ve Yunan demokrasisinin de özü olan, Yunanlının efendi, Yunanlı olmayanın köle olduğu inancının çeşitli fraksiyonlarının yaşandığı her dönemde, saltanat hüküm sürmüş, kutsallaştırılmış, akıl eleştirilmiş, devrim yapmak ve bilgi edinmek hakkına el konulmuştur. Halbuki İslam tevhid inancı ile bütün bu kutsallıkları ve yetkileri ortadan kaldırmış, otoritenin ve meşruiyetin, Allah’ın halifesi olan halka (ümmete) geri dönmesini sağlamıştır (Gannuşi, 2017b: 58).

İnsanlık tarihinde “*Ey İnsanlar!*” ifadesiyle bütün insanlığa hitap eden yegane mesaj İslam’a aittir. İnsanlık tarihinde ilk kez İslami mesajla birlikte insanlara kavimleriyle değil insanlıklarıyla hitap edilmiştir (Derviş, 1994: 46). Gannuşi için, İslam; insani ve sosyal eşitliği gerçekleştirmede, *İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi*’nin evrenselliğinden, kapsayıcılığından ve somutluğundan daha ileri bir düzeydedir. Zira İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi, doğduğu ortamdan (Batı’dan) bir hayli etkilenmiş

olmakla birlikte taşıdığı liberal ilkeler soyut düzeyde kalmış ve Batı'nın liberal değerlerinin etkisinden kaçamayarak diğer halkların özelliklerini görmezlikten gelmiştir. Fakat İslam, insani ve sosyal eşitliği gerçekleştirmeye, ekonomik haklarda ve çocuk haklarında eşitliği sağlamaya çalışmıştır (Derviş, 1994: 45).

Batı'nın eşitlik ilkesinin, insan haklarının soyut düzeyde kaldığı; bütün özgürlük ve eşitlik sloganlarına ve din ayırımı yapmadığı iddialarına rağmen milyonlarca Müslüman vatandaşını bu haklardan yoksun bırakmalarından anlaşılabilir. Gannuşi, Fransa'yı işaret ederek, burada yaşayan Müslümanların şimdiye kadar dinlerinin gereklerini yerine getirmek için mescitler inşa etmek ve hanımlarının başlarını örtmek gibi kişisel haklarının bile güvence altına alınmamış olduğundan bahsetmiştir. Siyasi haklarını kullanmaları yahut yüksek görevlere getirilmeleri konusunda söz etmek zaten mümkün değildir. Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan on milyonu aşan Müslüman nüfus arasından yönetime seçilmiş ne bir bakan ne de bir bakan yardımcısı vardır. Avrupa Parlamentosu'na girmiş bir milletvekilleri de bulunmamaktadır (Gannuşi, 2012a: 472).

Eşitlik ilkesi Gannuşi'de vatandaşlık ilişkilerinin temelidir<sup>141</sup> (Gökçen, 2020: 181). Buna göre İslam toplumu, serbest, hak ve ödevlerde adalet ve eşitlik ilkeleri üzerine kurulan sözleşme, sosyal dayanışma ve güvenlik esasına dayanan genel işlerdeki ortaklık üzerine kuruludur. Vatandaşlıkta ortaklık eşitliğin temelidir (Gannuşi, 1996: 75). Nitekim Medine toplumu ilahi rahmetin bir tezahürü olan Hz. Peygamberin başkanlığında, vatandaşların özel inançlarına bakılmaksızın, vatandaşlık haklarında ve ödevlerinde ortaklık esası üzerine yapılan antlaşma toplumu, üstün bir örnek teşkil etmektedir (Gannuşi, 1996: 76).

---

<sup>141</sup> Gannuşi, kendisi ile yapılan mülakatta, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesinden sonra yaptığı ilk işlerden birinin anayasa hazırlamak olduğunu belirtmiştir. Bu anayasayı imzalayanlar dinleri ne olursa olsun, vatandaş ve eşit kabul edilmişlerdir. Yasal statüleri gereği devletin himayesi altına girmişlerdir. Enfal Suresi'ndeki 72. Ayet'e (*İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur. Sizden, dinlerini korumak için yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere yardım etmeniz gerekir.*) referansla, Gannuşi Mekke'de kalıp hicret etmeyen Müslümanları vatandaşlık tanımının dışında tutmuştur. Zira vatandaş olmak, anayasal bir bağla bağlanmayı gerektirmektedir ve bu durumda hem devlet vatandaşlara karşı hem de vatandaşlar devlete karşı mükellef tutulmuştur. Anayasal bağlarla birbirlerine bağlanmış olan bu Müslüman devlette; devlet vatandaşlarının haklarını korumakla, vatandaşlar devletlerini kalkındırmakla mükelleftirler. Lakin bu anayasa hukuku deneyimi veya sözleşme fikri olan *peygamberlik deneyimi*, Batı deneyiminin bir anayasa üretmesine kadar ortadan kaybolmuştur (Çevrimiçi Mülakat, 21.06.2022).

İlahi yasaların en yücesi ve en muazzamı olarak İslam şeriatı, hiçbir özel kabile ya da ülkenin çıkarı üzerine değil insan türünün çıkarı, kusurlarının giderilmesi ve dosdoğru yola iletilmesi üzerine kurulmuştur. İslam şeriatının uygulanması ile adalet mümkün olacaktır ki adalet iki aşırı kutup arasındaki dengeyi ifade etmektedir. Bu kutuplardan biri; hak sahibine hak ettiğinden fazlasını vermek yani ifrat, diğer kutup ise hak sahibine zulmetmek yani tefrittir. Her ikisi de adaletsizlik olarak adlandırılır (Gannuşi, 2017b: 60). İslam, liyakat, ehliyet, şura, icma, vasat ümmet mükellefiyeti gibi ilkelerle bu tür adaletsizliklerle mücadele edebilecek en üstün yasa olarak kabul edilmektedir.

Eşitlik ve özgürlük kavrayışlarından hareketle Gannuşi pek çok eserinde İslam'daki insan haklarına değinmiştir. Lakin bunların en kapsamlısını *Kamusal Özgürlükler* kitabında ele almıştır. Gannuşi İslami değerlere nispetle İslam'da insan haklarını şu şekilde sıralamıştır (Gannuşi, 2012a: 55-97):

- İnanç Özgürlüğü: Dinde zorlama yoktur. Dinde zorlama, özgür seçim ve sorumluluğu ortadan kaldırmak olduğundan burada imtihanının anlamından söz edilemez. Zira imtihan sorumluluğu, sorumluluk özgürlüğü zorunlu kılmaktadır. Müslüman olup irtidat etmiş bir kimsenin hükmü ise tazirdir, had cezası değildir.
- Kişi Hürriyeti: İnsan Allah katında en şerefli mahluktur. Cinsiyetine, rengine, inançlarına ve toplumsal konumlarına bakılmaksızın sırf insanlık sıfatı itibarıyla şereflidir. İnsan onurunun korunması için onun açlık, hastalık, tefrika, teccüs, zulüm nev'inden aşığılama, köleleştirme gibi tehlikelerden korumak gerekmektedir.
- Düşünce ve İfade Özgürlüğü: İslam'da düşünmek farzdır. Kur'an insanları sürekli olarak düşünmeye ve aklın yol göstericiliğine teşvik etmiştir. İslam, kendi kaderini belirleme yolunda en kritik sorunların hallinde insan hürriyetini kullanmıştır. Bunun için her türlü tasalluta ve istibdada boyun eğmeye karşı çıkmıştır. Aynı zamanda ifade özgürlüğü İslam'ın sınırlar aşır serpilmesinde ve yayılmasında büyük rol oynamıştır.<sup>142</sup>
- Ekonomik Haklar: İnsanın mülk edinme hakkı onun en tabii hakkıdır lakin mülkün elde edilmesi, tasarrufu ve sona ermesi durumlarının şeriata uygun olması gerekmektedir. Şeriat mülk sahibine mülkünde istediği gibi tasarruf hakkı vermemiştir zira asıl mülk sahibi Allah'tır. İnsanın mülkiyeti ise istihlaktır veya intifa yani kullanım mülkiyetidir.<sup>143</sup> Mülkün belli bir elde toplanması, sınıflaşma haram kılınmıştır. Bunun için İslam'da sosyal denge her daim gözetilmelidir.
- Sosyal Haklar: Batı'da ancak Marks'ın düşünceleriyle gelen devrim neticesinde tanınan sosyal haklar İslam düşüncesinde her daim vardır. Bu sosyal haklardan en önemlileri çalışma hakkı, sağlığın korunması hakkı, eğitim hakkı, sosyal güvence hakkı, aile hakkıdır. Tunus Cumhuriyet Anayasası'nda geçtiği şekliyle; cumhuriyet rejimi, insan haklarının, eşitliğin, ülke servetini halk

<sup>142</sup> Gannuşi'ye göre, demokrasi ile kısıtlama birbirlerine ters örneklerdir. Demokrasi halk üzerindeki vesayeti reddetmektedir. Toplum içinde Demokratik olmayan bazı unsurlar olsa dahi yapılması gereken bunların yasaklanması değil demokrasinin içine alarak kanuni yollarla faaliyetine izin vermek gerekmektedir. Demokrasi halka özgürlüklerini kullanmasını, diyalog adabını öğretir. Toplumda görülen aşırılıklar, özgürlüğü hazmedememe ve demokrasideki tikanlıklar; toplumu boğma noktasına getiren baskı mekanizmalarının ve baskının kaçınılmaz sonuçlarıdır (Derviş, 1994: 29).

<sup>143</sup> Nitekim İslam tecrübesi derebeylik sistemini tanımış olsa bile onun yaşamış olduğu iktisadi sistemi Avrupa tecrübesinde yaşamış olandan tamamen farklıdır. Çünkü Müslümanların nezdinde asıl olan, mülkiyetin Allah'a ait olmasıdır. Buna göre insanlar şeriata uygun olarak ancak intifa (yararlanma) hakkını kullanırlar (Gannuşi, 2012a: 77).

yararına istihdam etmenin; iktisadi hayatı canlandırarak refah içindeki bir hayatı temin etmede, ailenin ve vatandaşların eğitim, sağlık ve hayatı için lazım olan şeyleri üretmede en iyi bir kefiledir. Lakin bunlar sadece birer görüş belirtmekten öteye geçememiştir. Gannuşi'ye göre Tunus'ta, bolluk içinde yaşayan mutlu azınlığa karşı, ülkenin kuzeybatısında ve güneyinde yaşayan mahrumiyet içindeki halkın İslam silahını kuşanarak gasp edilen haklarını geri almaları, azgın zorbalara karşı hadlerini bildirmeleri, şeref ve onurlarını korumaları dini radikalizm olarak eleştirilmektedir. Gannuşi, İslam devletinde sosyal güvence kurumu için en önemli gelir kaynağının zekat olduğunu ifade etmiştir <sup>144</sup>

• Adil Yargılanma Hakkı: İslam'da mutlak değer olan adaletin bir yansıması olarak, kanun uygulayıcıları, hakimler her daim toplumda saygın ve bağımsız bir yer edinmiştir. Her dönemde iktidar gücünü elinde bulunduranlar, yargının sınırları dışına çıkmamıştır. Günümüzde ise yargının bağımsızlığı ve kuvvetler ayrılığı iddialarına rağmen yargı tamamen yürütmenin altına girmiştir.

• Siyasi İltica Hakkı: Eman yahut siyasi iltica hakkı, İslam devleti tarafından cinsiyeti ve milleti ayırt edilmeden herkes hakkında tekeffül ettiği bir haktır. Bu, bir yabancıнын Müslümanlardan sığınma talebidir. Dolayısıyla devletin eman isteyen kişinin ülkesine dönme yahut başka bir yere gitme kararını verinceye kadar bu hakkı himaye etmesi vaciptir. İslam medeniyetinin parlak olduğu dönemlerde iltica, İslam ülkelerine doğru yapılmaktaydı. Bugün ise Batı'ya yapılmaktadır. Bu da gösteriyor ki, medeniyetlerin en önemli ortak özelliği; değişik fikirlere, farklı din ve siyasi düşüncelere sahip olan insanların tam bir fikir özgürlüğü, güven duygusu ve tolerans ortamında bir arada yaşama fırsatını insanlara bahsetmiş olmasıdır. İnsanların Müslüman yahut kafir olması buna engel değildir. Bunun aksi olan bir durumda ise ortama; medeniyetin çok gerisinde kalma, bölünmüşlük, dar görüşlülük, müsamahasızlık ve farklılıklarla birlikte bir arada yaşama tahammülsüzlüğü hakim olur.

Gannuşi, yönetimin çoğunluğun veya azınlığın diktasına dönüşmemesi adına İslami değerlerden neşet eden insan haklarının genel çerçevesini bu şekilde çizmiştir. Bu hakları hem kamu maslahatına hem de bireysel haklara zarar gelmeyecek şekilde ele alma gayretinde olan Gannuşi, her ikisinin çatıştığı bir durumda kamu maslahatının öncelikli olduğunu da belirtmiştir. Bu anlamda bireyin haklarından önce gelen ve İslam'da kabul edilen zorunlu/zaruri maslahatlar beştir. Bunlar; *dinin, canın, aklın, malın ve neslin korunmasıdır*. İslam'da bu maslahatlara ters düşmediği sürece ferdin mutlak özgürlüğü esastır (Gannuşi, 2012a: 55-56).

#### 5.2.4. İslam ve Kadın

Gannuşi'ye göre kadın meselesi, İslam'a hürmetsizlik etme ve büyük bir tehlike olması itibarıyla İslam'dan korkutma yollarının en kolayı olarak çokça ortaya atılan bir konudur. Çoğunlukla bu konuda, İslamcıların kadın hürriyeti alanında modernizmi tehdit ettikleri söylenmektedir (Gannuşi, 2017b: 131). Kadın meselesi bu anlamda Tunus'ta

<sup>144</sup> Lakin Gannuşi zekat meselesinin İslam dünyasında toplumsallaşamamasından ve bireysel kalmasından memnuniyet duymamaktadır. Gannuşi, zekatı devlet nizamının bir parçası olarak görmüş ve Müslümanların şahsi işi haline getirilmesinden rahatsızlık duymuştur. Ona göre zekat bireysel bir farza dönüştürülmüştür. İnsanlar zekatını tanıdığına, akrabasına şahsen vermeye başlamıştır. Bu durumdan da kamusal alanın idaresini şahsi bir işmiş gibi görüp toplumsal bir mesele haline getirmeyen fıkıhçıları mesul tutmuştur (Okumuş, 2019: 234).



laiklerle Müslümanlar arasındaki çatışmanın en önemli odaklarından biridir (Derviş, 1994: 69).

Esasında başlangıçta kadına dair yaklaşımlarında oldukça geleneksel bir tavır sergilediklerini Gannuşi itiraf etmiştir. Burgiba'nın İslami ilkeleri kökten reddiyesine karşı kendilerinin de her şeyi dikkatlice ayırıştırmadan, sırf yönetimin baskısından ve hor görmesinden dolayı kabul ettiklerini ifade etmiştir. Bunlar, kadının evden dışarı çıkıp çalışma hayatına katılmaması, okullarda karma eğitim görmemesi, erkeklerle sadece akrabalık ve evlilik dışında bir münasebette bulunmaması gibi tikel meselelerdir. Fakat sonrasında bir özeleştiriyi yaparak, ıslah çabaları içerisinde kadının yerinin ne kadar önemli olduğunu fark etmişlerdir (Gannuşi, 2017a: 78-79).

Gannuşi'nin kadına dair görüşlerindeki değişimin esas kaynağı, Hasan Turabi öncülüğünde Sudan'da yürütülen İslami hareketin toplumsal faaliyetlerinde kadının oynadığı role şahit olmasıdır. Birkaç öğrenci ile Sudan'a giden Gannuşi burada, Turabi'nin gerçekten de toplumsal faaliyetlere ve kadınların çabalarına verdiği önemi ve hareket içindeki kadın ve erkeklerin birbirleri ile yardımlaşmalarına şahit olmuştur. Tunus'a döndükten sonra 1982 yılında *İdealizm ve Gerçeklik Arasında İslam Düşüncesi* isimli bir risale yayınlamak, burada hareketin pek çok toplumsal meseleye yaklaşımı ile birlikte kadın meselesini de ele almıştır (Gökçen, 2020: 201-202).

Gannuşi, Tunus toplumunun yarısından fazlasını teşkil eden kadınların, toplumun gerçek eğitmenleri olduğunu anlamıştır. Zira çocukların altı yaşına kadar şahsiyetinin oluşmasında kadının rolü çok önemlidir. Bu durumda kadını ihmal eden veya ona ikincil değer veren bir hareketin toplumsal değişimi başarması mümkün değildir. Bunun üzerine Gannuşi, değişen toplumsal şartlar içinde Kur'an'a ve Sünnet'e uygun bir biçimde kadının konumunu yeniden ifade etmek gerektiğini belirtmiştir (Gannuşi, 2017a: 82).

Kadının rolünü sadece tikel meseleler dahilinde değerlendirmemek, onun kamusal alandaki rolüne açıklık getirmeyi gerektirmektedir. Nitekim *Kamusal Özgürlükler* kitabında kadının kamusal alandaki rolü üzerine uzunca bir tartışmaya giren Gannuşi, geleneğin getirdiği ezberleri kritik etmiş ve bu anlamda müfessirlerin ustası sayılan İbn Cerir et-Taberi'yi, İmam Ebu Hanife'yi ve devrimci bir ruha sahip fakih olan Endülüslü İbn Hazm'ın görüşlerine başvurmuştur. Bu isimlerin görüşlerini ve İslam'ın ilk yıllarını delil olarak göstererek kadının sadece seçimlere veya bir partiye katılımını veya

sekreterlik ve bakanlık gibi bazı devlet işlerini yapmalarına cevaz vermemiş aynı zamanda imamet şartlarının kendisinde arandığı velayet-i ammeden sayılan yargı görevinde de bulunabileceğini söylemiştir<sup>145</sup> (Gannuşi, 2012a: 203).

Gannuşi'nin kamusal meselelerde kadının rolüne dair düşünceleri kadının geleneksel yaklaşımlar neticesinde kaybolan itibarını iade etmek olarak değerlendirilebilir. Zira Gannuşi'nin de ifade ettiği gibi sayısının yarısını kadınların oluşturduğu ve diğerlerinin de kadınlar tarafından eğitildiği bir toplumda, kadınların rolünü sadece giyim-kuşam, ziynet eşyaları, yiyecekler ve ev eşyaları gibi konularla sınırlı tutmak o toplumun gelişmesi ve ilerlemesi önünde en büyük engeldir (Derviş, 1994: 74). O halde kadınların kamusal alana katılması, genel şuur seviyesini yükseltmek demektir. Genel şuur seviyesi yükselmiş kadınların yetiştirecekleri nesiller de ilerlemeyi ve gelişmeyi teşvik edecektir (Gannuşi, 2012a: 207). Gannuşi kadınların kamusal alana dahil olması, önderlik ve öncülük etmesine dair sürekli olarak Tevbe/71'i zikretmektedir. Buna göre "Mümin erkeklerle mümin kadınlar birbirlerinin velileri, yardımcılarıdır. Onlar iyilikleri teşvik edip kötülükleri menederler. Namazı hakkıyla yerine getirir, zekatı verir, Allah'a ve Resulüne itaat ederler. İşte onları Allah geniş rahmetine mazhar edecektir."

Ne var ki Müslüman kadınların Tunus'ta kamusal alana katılması önündeki en büyük engel, sadece Gannuşi'nin mücadele ettiği geleneksel İslam anlayışı değildir. Tunus'taki modernizmin Fransız perspektifine olan radikal bağlılığı, kadını, giysisini seçmek hakkından mahrum bırakmıştır. Bu durum, binlerce kadının eğitim, iş hatta tedaviden daha da kötüsü caddede yürümek, toplu taşıma araçlarını kullanmaktan mahrum bırakmaktadır<sup>146</sup>. Bu kadınların tek suçu, devletin, giyim kuşamına ve

---

<sup>145</sup> Hz. Peygamber kadınları mescitten uzaklaştırılmasını yasaklamıştı. O dönemde mescit sırf ibadet için değil, aydınlatma ve siyasal karar merkeziydi. Kadının böyle bir mekandan uzaklaştırılmasının yasaklanması, onun sosyal ve siyasal hayattan uzaklaştırılmasının yasaklanması demektir (Derviş, 1994: 71). O halde kadını mescitten uzaklaştırılmaması demek siyasi ve sosyal işlerden uzaklaştırılmaması demektir.

<sup>146</sup> Burgiba döneminde başlayan ve Zeynel Abidin döneminde devam eden bu uygulamalar, Habib Burgiba'nın 1981'de çıkardığı kamusal alanda örtünmeyi yasaklayan, buna direnenlerin işten ya da okuldan atılmasına yol açan 108 sayılı yasaya dayandırılmaktaydı. Öyle ki bu yasaya dayanarak Tunus polisi, sokakta gördüğü başörtülü kadınların hem başını açtırmış, hem de bir daha türban takmayacaklarına dair bir belgeye imza attırmıştır (<https://124.im/t9uUy>, 27.05.2022).

yöneticinin zevkiyle modernizmden anladığı şeye uygun olmayan kıyafet seçmesine karşmasını reddetmesidir (Gannuşi, 2017b: 132).

Laik despotizm ya da radikal modernizm sultasından 17 Aralık 2010'da kurtulduktan sonra Tunus'a geri dönebilen Gannuşi öncülüğünde 2011'de hazırlanan Nahda'nın parti programında kadına dair meseleler detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Bu parti programına göre (Gökçen, 2020: 203-204):

- Nahda Hareketi, kadınlara, toplum ve devletin inşası, devrimin başarısı, zulme karşı mücadele, yeni nesil yetiştirme görevini de katkı başarıları onur ve eşinin, babasının ve çocuklarının bütün başarılarında yardımcı olma ve destekleme, onların baskı dönemlerinde gururunu ve onurunu korumak gibi görevleri üstlendikleri için önem verir.
- Hareket kadınların kazanımlarını destekleme noktasında kararlıdır. Güçlü mücadeleler sonrasında kadınların kazandıkları sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik statüsünün gelişmesi ve bu tür girişimlerin desteklenmesinde de kararlıdır.
- Kadınlara pozitif ayrımcılık sağlamak amacıyla Ulusal Kurucu Mecliste görev alacak kadınlara öncelik vermek suretiyle onların toplumsal ve siyasal hayatta da konumunu yüceltmek.
- Kadınlara eksik olmayan tam bir vatandaşlık hakkı vermek, böylelikle inşada ona gücünü teslim etmek, vatanın ve toplumsal hayatın gerçek bir ortağı olmasını sağlamak, böylelikle toplumsal ve siyasal inşadaki önemli rolünü desteklemek En-Nahda Hareketinin önceliklerindedir.
- Tunus'ta kadınların ekonomik kalkınma alanındaki katkılarda hem değeri, hem rolü özellikle yatırımlar konusunda sınırlı kalmıştır. Hareket kadınlar ulusal, bölgesel ve uluslararası ekonomik faaliyetlerde bulunmaları katılmak için kadınlara yollar açacaktır.
- Hareket kadınların kazanımlarını güçlendirmek ve tüm boyutlarıyla geliştirme getirisi de dâhil olmak üzere sosyal yetkinlikler ve uzmanlık, eğitim düzeyi, kültür ve tanıtım alanında kadınların başarılarını geliştirmek ve Tunus için insani gelişme endeksini yükseltmek için çalışacaktır.
- Hareket; birinci derecede, ikinci derecede ve siyasal, sosyal ve kültürel varlığının güçlendirilmesi konularında idari, siyasal ve diplomatik sorumluluk 235 payını, kadınlar ve erkekler arasında eşit fırsatlar sunmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.
- Hareket, çeşitli alanlarda karar alma süreçlerine kadınların katılımını desteklemektedir.
- Kırsal kadınların çocukların terbiyesi ve maişetini sağlamak noktasındaki mücadelesi, erkeğine yardım etmesi, Tunus kırsalındaki kısıtlı imkanlara rağmen ailesini geçindirmesi hareketin, bu kadınlara vereceği tam destek ve değer aynı zamanda eğitimine devam etmesi için hareket, onları güvence altına alacaktır.
- İktisadi faaliyetlerde kırsal kadınların katılımını arttırmak amacıyla kredi oluşturmak suretiyle destek sağlamak, tüm olanakları sağlamak.
- Çalışan kadınların onurunu etkileyecek her türlü girişimlerden onları muhafaza etmek.
- Süt emziren kadınlara ayrıcalıklar tanımak.
- Kadınlara yönelik her türlü şiddet ve ayrımcılığı reddetmek.

Bugün Tunus'ta kadın meselesine dair görece demokratik bir ortamın hüküm sürdüğünü ve Nahda'nın buna büyük katkısının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Örneğin, devrimden sonra oluşturulan Kurucu Meclis'te yer alan 49 kadından 42'si Nahda'nın üyesidir (Al-Anani, 2012: 470). 2014'te kabul edilen ve Nahda'nın desteklediği Seçim Kanunu'na göre, partilerin listelerinde kadın ve erkek aday sayılarının eşit olması kararı kanunlaşmıştır (<https://124.im/jLQ>, 10.11.2020). Anayasanın 46.

maddesinde devlete, seçimle işbaşına gelinen organlarda kadınların erkeklerle eşit temsilini sağlamak görevi verilmiştir. Bu sebeple Seçim Kanununda, kadın ve erkek adaylara listede birbirini takip eder şekilde yer verilmesi, aksi takdirde söz konusu listenin reddedileceği öngörülmüştür (m.24). 2014 genel seçim sonuçlarına göre üye tamsayısının % 31'ine tekabül eden 68 kadın aday parlamentoya girmeyi başarmıştır (Açıl, 2017: 100). Bu doğrultuda yapılan Tunus'taki 2018 yerel seçimlerinde Nahda'nın kadın adayı olan Suad İbrahim, başkent Tunus'un belediye başkanı olmuştur (<https://124.im/cYQXBy3>, 03.11.2020 ).

### 5.2.5. İslam ve Sivil Toplum

Gannuşi'nin siyaset kavrayışını anlamamıza yardımcı olabilecek önemli ayrımlardan biri siyasal ve sosyal ayrımdır. Burada siyaset, güç devşirmek amacıyla devlet aygıtını kontrol etmek anlamına gelirken, toplumsal alan geniş bir kullanımla devletin kurumsal alanının dışında kalan sivil alan olarak tanımlanmaktadır. Gannuşi'ye göre, önemli olan sivil toplumun güçlendirilmesidir. Eğer sivil toplum yeterince kurumsallaşma sağlayabilirse, devletin kontrol edebileceği alanı da otomatik olarak kısıtlamış olur (Kaya, 2018: 129).

Sivil toplumun kurumsallaşması, Gannuşi için yönetimin denetlenmesi ve sınırlandırılması adına ümmete düşen bir vazifedir. Bunun bir vazife olması İslam'ın *emri bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker* prensibince tayin edilmiştir. Gannuşi'ye göre bu sorumluluğun iki boyutu vardır; ilki bireysel sorumluluk, ikincisi ortak/toplumsal sorumluluktur. Bireysel olarak her Müslüman, iyiliği emredip kötülükten sakındırmakla, yani elinden geldiği kadar fesatla, haksızlıkla ve zorbalıkla mücadele etmekle mükelleftir. Ortak sorumluluğun gereği ise; Müslümanların bir grup olarak adaleti tesis etmesi, zulme karşı savaşması, özgürlüğü yayması, tiranlığa karşı toplu olarak mücadele etmesidir (Çevrimiçi Mülakat, 21.06.2022).

Bu ortak sorumluluk gereği ümmet, sivil toplum kuruluşları, basın, üniversiteler ve mescitler aracılığı ile oluşturdukları kamuoyu gücüyle yönetimi denetlemekle mükelleftir. Fikirlerini temellendirebilmek adına Kur'an'dan, Sünnet'ten, İcma'dan deliller getiren Gannuşi, sivil toplumun yönetimi *emri bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker* prensibince denetlemesine dair Al-i İmran 104. Ayeti işaret etmiştir. Bu ayete göre "İçinizden insanları hayra çağıran, iyiliği (marufu) emreden ve kötülükten (münkerden)

de nehyeden bir topluluk bulunsun. Kurtuluşa erenler işte bunlardır.". Hz. Peygamber zamanından bir örnekle de görüşlerini teyit etmiştir. Ubade b. Samit şöyle der: "Rasulullah'a, onu dinlemek ve itaat etmek üzere biat ettik. Zorda ve kolayda, güç ve rahat şartlarda hakkı söyleyeceğimizi ve Allah yolunda hiç kimsenin kınamasından çekinmeyeceğimiz hususunda söz verdik." Diğer yandan iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek her asırda vacip olduğu hususunda İslam ümmeti icma etmiştir. Hatta hatırlanacak olursa bu prensip, Mutezile akaidinde beş temel ilkedden de birini teşkil etmiştir (Gannuşi, 2012a: 280-281).

İyiliğin emredilmesi kötülükten nehyedilmesi prensibi gereği, İslam muhitinde hem devletten bağımsız sivil alanlar gelişmiş ki bunların en önemlisi vakıf projesidir; hem de yönetimin totaliter bir mahiyet kazanmasının önüne geçilmiştir. İyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak bütün insanların mükellefiyetidir. Bu sorumluluk onun özgür olmasını gerekli kılmaktadır. Özgür olmasının getirisi ise, eğitim, mülkiyet, aile kurma, iyiliği yaygınlaştırmaya ortak olma ve kötülüğe direnmedir. Toplum içindeki gruplar bu görevi çeşitli araçlar aracılığıyla yapar ki bunların en önemlisi Müslüman toplumdaki vakıflardır (Gannuşi, 2017b: 50).

Vakıflar aracılığı ile toplumun kaderi iktidarlara bağlı kalmamıştır. Nitekim İslam toplumu en kötü yönetim dönemlerinde bile eğitim, sağlık ve diğer kurumlarıyla halkın hizmetinde olmuştur. Günümüzde ise durum tamamen değişmiştir. İslam dünyasında modern dönemle birlikte devletin tanrılaştırılıp sosyal tabanın tasfiye edilmesi ile okullara el konulmuş, cami, mülk ve kurumlar millileştirilmiş ve yabancı mallara pazarın açılması ile kaynaklar kurutulmuş, böylece toplumun alt yapısı tamamen çökertilmiştir (Gannuşi, 2017b: 52). İktidarlar her şeye el atmış ve bütün güç araçlarını bir merkezde toplamıştır. Böylece toplumun ve ferdin gücü gittikçe zayıflamış ve iktidarların insafına terk edilmiştir. (Gannuşi, 2012a: 77). Bu da İslam dünyasındaki otoriterizmin ve totaliterizmin ortaya çıkmasına uygun zemin hazırlamıştır.

Halbuki sivil toplumda devlet iktidarı tekeline alamaz, iktidar hükümetle toplum arasında paylaşılır ve denge toplum lehinedir. Devlet insanların rızkını tekeline almaz: mülkiyet özeldir, pazar serbesttir, devlet eğitimi tekeline almaz: okullar serbesttir, devlet toplumsal hizmetin sunulmasını ve kültürü tekeline almaz: camiler, kültürel kulüpler, siyasi, kültürel ve dini tartışmalar genel olarak serbesttir. Burada toplum, devletin iznine

ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden sistematikleşir; hatta devletin tamamıyla çökmesi, zayıflaması ya da kaosa sürüklenmesi durumunda toplum da onunla birlikte çökmez. Bu teşkilatlar, toplumun her şeyde devlete bağımlı felçli yapılar olmaması için insanların ihtiyaçlarının büyük bir bölümünü karşılar (Gannuşi, 2017b: 68)

Bu durumda istibdadın her türlüsüne boyun eğmemek adına, sivil toplum güçlendirilmelidir. Bunun için İslami toplumsal yapıda ağırlık merkezinin devlet değil, bireyleri, inançları ve kurumlarıyla toplum olması gerekmektedir (Gannuşi, 2017b: 52). O halde modern İslami hareketin temel hedefi de sivil toplumu kurmak ve genişletmek olmalıdır. Böylece devletin otoriter yapısının törpülenmesi, vahşiliğinin giderilip insanileştirilmesi, bireylerin çıkarı ve onuru ile toplumun hakimiyeti için güç dengelerinde değişim yapılması, toplumun büyük ölçüde devletten bağımsız olması, devletin elinin her şeye ve her yere uzanmasını engelleyip dar bir alana hapsedilmesi mümkün olabilecektir (Gannuşi, 2017b: 54).

İslami hareket sivil toplumu desteklediği gibi gücünü de buradan yani toplumsal alandan almalıdır. İslam, hem siyaseti hem de toplumu İslamileştirmek istese de, siyasal çıkarlar ile toplumsal hizmet çelişirse toplumsal hizmet seçilmelidir. Çünkü toplumsal alandaki hizmet ve faaliyetler daha kalıcı ve anlamlıdır. İslam'ı tanıtmak ve insanlara İslam'ı ve onun liderlerini sevdirmek İslami hareketin en önemli hedefi olmalıdır<sup>147</sup>. Sivil toplum kuruluşları farklılıkları barındırmalı, tek bir kimliğin kontrolünde olmamalıdır. İslamcılar da bu anlamda dışlayıcı bir örgütlenme içinde olmamalıdır. İslam toplumunun özünde yer aldığı gibi çoğulculuk esas olmalıdır (Gannuşi, 2017b: 72). Kurumlar ulusal düzeyde olmalı ve seçimle işbaşına gelmelidir. “İslami Parti”, “Solcu Öğrenci Birliği” gibi etiketlerden kaçınılmalıdır (Kaya, 2018:129).

Gannuşi'nin sivil topluma dair fikirlerinin gelişmesinde şüphesiz Tunus'taki sosyo-politik yapının büyük bir payı vardır. Çünkü Tunus'un, sivil toplum kuruluşları açısından oldukça zengin ve güçlü bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Tunus'un, diktatörlüğe direnmede ilk sırada yer alan önemli bir yargısal otoriteye sahip olan sendikaları, Tunus

---

<sup>147</sup> Bu temel hedefin gerçekleşmesi için İslami hareketlerin birinci önceliği hükümete gelmek olarak görmemelidir. Hükümeti ele geçirmek, mümkün en büyük başarı sayılmamalıdır. En büyük başarı insanlara İslam ve onun liderlerinin sevdirebilmesidir. İslamcılar için en tehlikeli şey ise iktidara gelmeden halk tarafından sevilirken daha sonra nefret edilmektir (aktaran Fuller, 2004: 32).

Genel İşçi Sendikası (UGTT) gibi güçlü örgütleri vardır<sup>148</sup>. Bu örgütler, bugün Kays Said'in 25 Temmuz darbesinden sonra Tunus'un içinde bulunduğu istisnai durumda karşı cephede yer alarak Said'i demokratik düzene geri dönme konusunda ciddi baskılar kurmaktadırlar (Çevrimiçi Mülakat, 21.06. 2022).

### 5.2.6. İslam ve Çoğulculuk

Çoğulculuk ilkesi, Gannuşi'nin fikirlerinde açık ve yoğun bir biçimde işlenmiştir. Bu ilke aynı zamanda İslami Yöneliş Hareketi'nin (daha sonra Nahda olacak) Kuruluş Beyanname'sinde de yer almıştır. Çoğulculuk ilkesi Beyanname'de şöyle ele alınmıştır (Gannuşi, 2012b: 545):

İnsan iradesini ortadan kaldırıp halkın enerjisini atıl bırakarak ülkeyi şiddet ortamına sürükleyecek olan iktidarın hiç kimseyle paylaşılmaması ve tek bir irade tarafından yönetilmesi ilkesinin reddedilmesi. Buna mukabil, halkın kendini ifade edebilmesi hususunda düşünce ve ifade özgürlüğünün, toplantı ve diğer yasal hakların tanınması ve bu hususta diğer ulusal güç kaynaklarınca buna yardımcı olunması.

Gannuşi'nin fikir ve eylemlerinde oldukça belirleyici kavramlardan biri olan çoğulculuk özellikle Müslümanların Medine Toplumu tecrübesi üzerinden ele alınmıştır. Medine toplumu çoğulculuğu esas alan bir devlet için en önemli hususun vatandaşlık ilkesi olduğunu göstermiştir. Medine Vesikası, bir İslam devletinde gerekli olan toleransın ve esnekliğin siyasi çerçevesini çizmiş olmakla çağdaş uygulamalara ışık tutacak niteliktedir(Gannuşi, 2012a: 411). Gannuşi'ye göre Medine toplumundan başlayarak İslam toplumları her asırda dini ve fikri çoğulculuğu yaşamıştır<sup>149</sup> (Gannuşi, 2017b: 133). İslam tecrübesinde türlü mücadelelere, dinde suçlamalara varan ihtilaflara rastlansa da bu öncü medeniyet tecrübesi genel gidişatı ve çizgisiyle en belirgin bir şekilde hoşgörü, farklı düşünme hakkını kabul ve çok seslilik özellikleriyle tanınmıştır (Derviş, 1994: 34).

<sup>148</sup> UGTT Tunus'taki en güçlü sivil toplum kuruluşudur. Öyle ki IMF desteği için müzakerelerin yürütüldüğü Tunus'ta, desteğin sağlanmasındaki ön şartlardan biri; UGTT'den sosyal ortakların ortak imzasının istenmesi olmuştur (<https://124.im/IHJVM>, Erişim: 14.08.2022 ).

<sup>149</sup> Medine tecrübesi çoğulcu ve demokratik İslami hareketler için en önde gelen referans noktalarından biridir. M.622'de Müslüman, Yahudi ve müşrikler arasında imzalanan Medine Vesikası, eşit haklar temelinde siyasal katılımı öngören bütün zamanların ilk yazılı hukuk sözleşmesi olarak kabul edilmektedir. Bu da söz konusu değerlerin demokrasi ile ilişkilendirilerek savunulmaya başlandığı 17. ve 18. yüzyıla göre hayli erken bir tarihtir. Bu sözleşmenin belirgin özelliği, dini, hukuki ve kültürel özerkliği öngören çoğulcu bir modeli içermesi ve bu çoğulculuğu yasal bir teminat altına almasıdır. Vesika, dini, hukuki ve kültürel özerklikler yanında, farklı sosyal blokların özerk hukuk toplulukları olarak, bir arada ve yan yana barış içinde yaşamasını öngörmektedir (Bulaç, 1995: 11).

Gannuşi'nin çoğulculuk anlayışı İslam toplumlarında hem dikey hem yatay eksenleri ifade etmiştir. Dikey eksen, Müslümanlar ile gayrimüslimlerin barış içinde bir arada yaşaması, yatay eksen ise içtihat, mezhepler anlamında Müslümanlar arasındaki çoğulculuğa işaret etmektedir.

Dikey eksenindeki çoğulculuğun en iyi kanıtlarından biri İslam medeniyetinin itikadi, fikri ve dini tartışmalarda hoşgörülülük ve özgür olmasıdır. Bu durumu daha da açmak gerekirse, örneğin; İslam bilginleri Hıristiyanlık, Yahudilik, zındıklık ve zerdüştlüğün temsilcileriyle itikadın en ince noktalarına kadar padişahların saraylarında münazara yapmışlardır. Bu münazaralara kadılar (yargıçlar) eşlik etmemiştir. İtikada dair tartışmalar, yargı sistemi için içine dahil edilmeden yapılmıştır (Derviş, 1994: 200). Münazaraya katılan İslam bilginleri hüccet ve burhan yollarıyla karşı tarafa mukabelede bulunmuşlardır. İşte bu durum tek başına akıl, ilim ve özgürlükte ulaşılan en üst noktayı ve İslam'ın hoşgörüsünü göstermektedir (Gannuşi, 2012a: 63).

Diğer yandan, Gannuşi dikey ekseninde tecrübe edilen çoğulculuğa referansla geçmişte azınlıkların İslam devletlerinde sahip olduğu haklara çağdaş demokrasilerde bile rastlanmadığını ifade etmiştir (Derviş, 1994: 99):

Bizim toplumlarımızda ne bir din adamı, ne de bir rahibe, dinin gereklerini yapmaktan alıkonulmuştur. Kiliseler dimdik durmakta ve çanları gerektiği zaman çalmaktadır. Durum bununla kalmamış, devlet daireleri, kültür ve tercüme merkezleri Hıristiyanlarla dolmuştur.

Bu çoğulculuk anlayışı ile gayrimüslimler İslam ülkelerinde tam bir emniyet ve güven içerisinde yaşamışlardır. Bu durum İslam toplumlarında yaşayan gayrimüslimlerin de söylemlerine yansımıştır. Örneğin, Mükrim Ubeyd; “Ben akide olarak mesihiyim, vatandaş olarak Müslümanım” demiştir (Gannuşi, 2012a: 416). Yine Lübnanlı Hıristiyan bir yazarın “Hepimiz Müslüman yani teslim olmuşlarız. Kimimiz akideye kimimiz medeniyetimize teslim olmuşuz” dediği bilinmektedir (Derviş, 1994: 84).

Diğer yandan İslam toplumlarında çoğulculuk sadece gayrimüslimlerin varlığı ile dikey düzlemde değil Müslümanlar içindeki çeşitlilikle yatay düzlemde de tecrübe edilmiştir. Örneğin bugün, Müslümanların anlaşmazlığa düştüğü bir takım meseleler vardır. Bu meseleler, vahiyden hüküm çıkarma ve vahyin gerçeklerine ulaşma yöntemleri ya da cüzi meselelerdir<sup>150</sup>. Bu anlaşmazlıklar, mezheplerin birbirine yakınlaşması ve

<sup>150</sup> Ne var ki bugün gelinen noktada İslam toplumları arasındaki çekişme cüzi bir boyut olmaktan çıkmış hatta mezhepler arası çatışmaya dönüşmüştür. Özellikle Arap Baharı'ndan sonra bölgesel güçler olan



içtihadın bir kurum haline getirilmesi çağrılarını doğurmaktadır. Lakin Gannuşi'ye göre, ümmete dini anlayışında geniş alanlar bırakılması, kapıların ardına kadar açılması, içtihatlarla ekollerin çoğalması ve farklı görüşler ileri sürülmesi ümmetin hayrınadır<sup>151</sup>. Kimse kimseye belli bir içtihadı dayatamaz ki geçmişte yaşanan Mihne olayları devletin diğer içtihatları saf dışı bırakıp sadece kendi içtihatlarını dayatmalarından kaynaklanmıştır. Mihne hadisesi İmam Ahmed b. Hanbel'in zaferiyle sonuçlanmıştır. Böylece devletin inanç işlerine müdahale edilmesi engellenmiştir. Zira "Din'de zorlama yoktur" (Bakara/256) (Gannuşi, 2017b: 154).

Gannuşi çoğulculuk kavrayışını İslam tecrübesi üzerinden aktarsa da onun bu düşüncelerini dayandırdığı kaynaklar elbette Kur'an ve Sünnet'tir. Nitekim Allah dileseydi herkesi tek bir kavimden yaratabilirdi fakat Kur'an'da belirttiği gibi Allah, insanları milletlere ve kabilelere ayırmıştır<sup>152</sup>. Yine Gannuşi'ye göre eğer çoğulculuk İslam'da kabul edilmemiş olsaydı, İslam tarihinde bir Medine tecrübesinden bahsedilemezdi. İslam çoğulculuğu kabul ettiği için, Müslüman ülkelerde kiliselere ve

---

Türkiye, İran ve Suudi Arabistan ön plana çıkmıştır. Bu üç ülke kendi milli menfaatleri doğrultusunda, ulus-devlet etrafında oluşturulan siyaseti dinileştirerek teopolitik bir evreye girmişlerdir. Tıpkı İslam'ın ilk evrelerindeki siyasi çekişmelerin itikadi sahaya taşınarak dini söylemle iç içe geçmesi gibi. Suudi Arabistan ve İran'ın uzun bir süredir takip ettiği ve kendi milli devletlerini aşan bu transnasyonal dinî iddiayı, Türkiye'nin de laik devlet yapısı temelinde takip ettiğini söylemek mümkündür (Duran vd., 2013). Nitekim bunlar en başından beri takip edilen, İslamcı akımlar olan gelenekselci (Suudi Arabistan), yarı-teokratik (İran) ve demokratik İslamcılara (reformistler, ıslahatçılar olarak Türkiye ve Tunus örnekleri) tekabül etmektedir. Hepsinde de kendi modellerini bölge sathına ihraç gayesi vardır. Konu hakkında daha fazla bilgi almak için: *Zahide Tuba Kor'un editörlüğünde hazırlanan Ortadoğu Konuşmaları kitabındaki "Ortadoğu'nun Tetiklenen Fay Hattı: Mezhep Gerilimleri"* isimli makaleye bakılabilir. Sünni ve Şii rekabetini tetikleyen İran ve Suudi Arabistan'ın bölge politikalarını göz önünde bulundurduğumuzda Gannuşi'nin şu sözleri daha anlamlı olmaktadır: "*Ümmetin yürütmesi gereken savaş, Sünniler, Şiiler, Hariciler, Hanefiler, Malikiler, Şafîiler arasında olmamalıdır. Bütün eğilim ve dahili farklılıklarla birlikte İslam'ın görüşü, ismi ve ideolojisi ne olursa olsun, bâtıla, zulümle, sömürüyle ve kötülükle olmalıdır*" (El-Ganuşi, 1987: 119).

<sup>151</sup> Bu yorum, Gannuşi'nin Selefilik anlayışı ile Vahhabi selefilik arasındaki en önemli farklardan biridir. Bu farkların ilki Vahhabi selefilikinde selefilik'in siyasallaşarak Suudi devleti nezdinde bir devlet mezhebine dönüşmesiyle, Müslümanları tekfir etmede aceleci davranmalarına, şiddet uygulamalarına, işgal ettikleri yerlerde halk üzerindeki baskı kurmalarına, onarılmaz tahriplere yol açmasıdır (Büyükkara, 2020a: 61-63). İkincisi ise Vahhabi selefilikinin akaidi ve fihhi mezheplere karşı açtığı savaşla alakalıdır. Zira Gannuşi'nin selefilik anlayışı, Allah'ın hükmünün Kur'an ve Sünnet'ten öğrenilmesine, mezheplerin İslam'ın yerini almaması için mezhep propagandasının yapılmasına ve taassubun olmamasına, İslam kardeşliğini bütün cüz'i ayrılıkların üstünde tutarak muhaliflere karşı hoşgörülü olmasına dayanmaktadır. Onun için Gannuşi, İran'daki devrimi, İslami bir devrim olarak görmüş ve kabul etmiştir (El-Ganuşi, 1987: 135).

<sup>152</sup> "Eğer rabbın dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi. Hal böyleyken, mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın!" (Yunus/99). "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır." (Hücurat/13).

azınlıklara yer verilmiş ve bunlar garanti ve emniyet içinde yaşayabilmişlerdir (Ghannouchi, 2018: 7-8). İslam fitrat dinidir ve insanın fitratından, yaratılışından gelen farklılıkların, farklı görüşlerin inkar edilmesi düşünülmemelidir (Gannuşi, 2012a: 419).

### **5.3. Gannuşi'nin Tecrübesinde Siyasetin Nasıl'lığı: Siyaset Ameliyesi**

Bir İslami hareket lideri olarak Gannuşi'nin direndiği, mücadelesini verdiği, bedeller ödediği değerler ve ilkelerin, eylem(e)lerini yönlendirme noktasında herhangi bir tutarsızlıkla itham edilmemesi için hem sürgün hayatında hem de siyasi hayatında büyük bir titizlik göstermesi gerekmiştir. Daha en başında Gannuşi'nin hayatını anlatırken, Gannuşi gibi İslami hareket liderlerinin bilgelik ve savaçılığı bünyesinde barındıran nebevi gelenekle hareket etmek konusunda imtina ettiklerine değinilmiştir. Nitekim, taşıyıcısı olduğu ilkelerin mücadelesi sırasında sahip olmaları gereken yöntemi Gannuşi de nebevi geleneğe referansla ifade etmiştir.

Bu nebevi gelenekte peygamberler, çağrılarını iman suçlamasının dışında her türlü suçlama ve ithamdan soyutlamaya özen göstermişlerdir. Mü'min Suresi 28. ayette "...Adamı, 'Rabbim Allah'tır' dediği için öldürecek misiniz?..." zikredildiği üzere, İslam'a çağırmaktan başka bir şeyle suçlanmamak için İslam davetçilerinin zorbalık ve kaba güce başvurmamaları gerekmektedir. Çünkü Gannuşi'ye göre, zulmü ortadan kaldırmak, adaleti tüm topluma yaymak ve Allah'ın hükümlerini uygulamakla yükümlü olan İslam devleti, ancak bilinçlendirme çalışmaları neticesinde kalabalık kitlelerin İslam'a kucak açmasıyla kurulabilecektir (El-Ganuşi, 1987: 240).

Yine bu nebevi gelenekte çağa başkaldırmak, ümmetin sosyo-kültürel yapısını yeniden inşa etmek, zamanın tortularını atmak vardır. Nitekim bu nebevi gelenek, dört mezhep imamı, hadis imamları ve Ahmed b. Hanbel gibi büyük selefilerce ve onlardan sonra gelen Muhammed b. Abdülvehhab, Abduh, Afgani, Benna, Mevdudi, Malik b. Nebi, Seyyid Kutub, Muhammed Tahir b. Aşur gibi isimlerce takip edilmiş ve her iki grup alim de ıslahat ve yenilik yöntemleri açısından benzer şeyler yapmışlardır. Bunu yaparken izledikleri anayol, vahiy ile vakıa arasındaki etkileşimi göz önünde bulundurmadır. Zira yaşanan vakıa yeni bir fikhî gerekli kılan yeni sorunlar, bilim ve teknikler taşımaktadır (Derviş, 1994: 64).

Bu durumda Gannuşi, nebevi geleneğe referansla, ümmetin sosyo-kültürel yapısını yeniden inşa etmek için yeni bir içtihadın gerekliliğine, şuraya, icmaya, tedriciliğe (Gannuşi'nin bu yaklaşımı toplumsal değişimde Frankofon devrimciliğinin yerine Anglosakson evrimciliğe işaret etmektedir), şiddet yerine tebliğe ve bunları mümkün kılacak özgür, çoğulcu, rekabetçi demokratik koşullara önem vermiştir. Gannuşi'nin fikirlerinde ön plana çıkan bu değerler, kendisinin de lideri olduğu Tunus'taki en etkili İslami hareket olan Nahda'nın kuruluşuna, vizyonuna, eylemlerine ve siyaset üslubuna egemen olmuştur. Böylece Nahda'nın varlığı, Gannuşi'nin fikirlerinin sahaya aktarılmasında önemli bir kapı olmuştur.

### 5.3.1.Devrim Öncesi Nahda

1956'da bağımsızlığına kavuştuktan sonra 1957'de Tunus'un ilk cumhurbaşkanı olarak seçilen Habib Burgiba, Fransız sömürgeciliğine karşı Yeni Anayasa Hareketini organize eden ve Yeni Anayasa Partisi'ni kuran, defalarca tutuklandıktan ve uzun yıllar sürgünde yaşadktan sonra ülkesine, bağımsızlığı kazanan lider olarak dönmüş<sup>153</sup>, Tunus'un en güçlü adamıydı. Tunusluların babası, Tunus'un *Atatürk'ü* olmak isteyen Burgiba, kendisiyle yapılan bir söyleşide sistem değişikliği üzerine bir soru sorulması üzerine "Ne sistemi, sistem benim" cevabını vermişti. Onun bu sözleri hayranı olduğu Fransa'nın *devlet benim* sözleri ile tanınan XIV. Louis'sini hatırlatmaktadır<sup>154</sup> (Okumuş, 2019: 181).

Burgiba öncülüğündeki Tunus'un modernleştirilmesi, diğer Müslüman devletlerde tecrübe edildiği biçimiyle laik Batıcı referansları haizdi<sup>155</sup>. Bu anlamda Burgiba, bütün gayretini İslam ve Arap kimliğini oluşturan dil, kültür ve sivil kuruluşlar gibi unsurların ortadan kaldırılmasına teksif etmişti<sup>156</sup>. Buna karşılık devletin bütün organlarını Batı

---

<sup>153</sup> Burgiba'nın 1940'lı yıllarda Mısır'a iltica ettiği ve burada İhvan tarafından himaye edildiği bilinmektedir (Gökçen, 2020: 61).

<sup>154</sup> Tunus'un Burgiba liderliği, sık sık Atatürk'ün laikleştirme politikaları ve laikliğin Fransa tecrübesi ile birlikte zikredilmektedir.

<sup>155</sup> Gannuşi'ye göre İslam dünyasındaki tüm sekülerizm modelleri aynı değildir. Arap Mağribi'ndeki bazı ultra seküleristlerin benzeme iddiasında buldukları Türkiye Kemalizm modeli, bir kıyas yapılsa gerçekte pek çok açıdan ılımlı sayılabilir. Türkiye tecrübesinde bazı alanlar dini özgürlük için bırakılmış ve toplum nispeten bağımsızlığını sürdüren pek çok dini kurumlarını elinde tutmayı başarmıştır. Tunus'ta ise aksine, Bin Ali ya da Burgiba olsun 'Papa', 'Ben İslam'ın temsilcisiyim ve benden başka kimsenin İslam adına konuşmaya hakkı yoktur' diyen başkanın şahsında temsil edilmektedir (El-Gannuşi, 2011).

<sup>156</sup> Gannuşi, Burgiba'nın bağımsızlık mücadelesinde Kur'an ve Hadis'ten örnekler gösterdiğini, camilerde hutbe okuttuğunu belirtmiştir. Hatta Burgiba'nın 1936 yılında yazdığı bir kitapta, tesettürlü olarak evinden çıkan kadınları kınadığını hatırlatmıştır. Ne var ki Burgiba yönetimi eline geçirdikten sonra oruç tutmayı

modernizmin her türden görüntülerini yerleştirip kökleştirmek ve yaymak hususunda olağanüstü gayret göstermişti. Comte ve Atatürk hayranı olan Burgiba, kalkınma ve modernleşmenin en hızlı biçimde gerçekleşmesi için tek partide merkeziyetçi devlet bünyesinde topladığı ve referansının laiklik olduğu bir devlet modelini benimsemişti (Gannuşi, 2012: 439).

Burgiba'nın reform anlayışının temelinde Batı dünyası ile yakınlaşma ideali ve modern devletleri taklit etme isteği bulunduğundan medeni kanunda ve eğitimde reformlar yapmış, eğitimi merkezileştirmiş, kılık-kıyafet düzenlemelerine gitmişti. Devletin din üzerindeki kontrolünü azami seviyede tutacak reformlar yapmıştı (Dursun, 2017: 134). Eğitimin merkezileştirilmesiyle ulemanın eğitimdeki etkinliği azaltılmış, dini okulların kaldırılması neticesinde toplumda merkezi bir rolü olan Zeytûna Medresesi âlimlerinin de merkezi rolleri ellerinden alınmıştı (Boulby, 1988: 592).

Zeytûna Medresesi alimleri, Fransız sömürgeciliğine karşı başlatılan millî hareketin lider kadrolarını oluşturmak ve dini kurumların din adamı ihtiyacını karşılamak açısından Tunus'ta merkezi bir role sahipti. Bu anlamda Zeytûna, Tunus'ta toplumsal ve siyasal hareketliliğin lokomotif konumundaydı (<https://124.im/SGI>, 30.05.2022). Fakat Tunus'un merkezinde yer alan ve Zeytûna'nın aksine gelenekselci olmayan bir eğitim müfredatına sahip Sadıkiyye Medresesi'nde tahsilini yapmış biri olan (Gökçen, 2021: 230) Burgiba'nın Zeytûna'ya yönelik politikaları ise onun toplumdaki dini ve merkezi konumunu ortadan kaldırmaya yönelikti. Nitekim Fransız sömürgeciliği döneminde başlayan ve Burgiba döneminde devam ettirilen eğitim politikaları neticesinde Zeytûna'dan mezun olanlar için kendi ülkelerinde istihdam ya da yüksek tahsil imkanı tamamen ortadan kalkmıştı. Sadece bir eğitim yeri değil aynı zamanda sosyal boyutları da olan Zeytûna'nın toplumsal etkisinin ortadan kaldırılması için ekonomik kaynağı olan toprakları da devlet himayesine geçirilmişti (Boulby, 1988: 593). Böylece Fransız sömürgeciliğine karşı mücadele merkezlerinden biri olan Zeytûna'nın, bağımsızlık sonrası Burgiba'nın laikleştirme politikaları ile aleni bir biçimde etkisiz hale getirilmesi ve periferiye itilmesi (Dursun, 2017: 135), aynı zamanda toplumun İslami değerleriyle

---

yasaklamış, Ramazan ayında halkı oruçlarını bozmaya davet ederek içki içmiş, 1974'te Kur'an'ı inkar etmiş, İslam'la savaşmış, Batı'nın materyalist değerlerini Tunus'a taşımıştır (El-Ganuşi, 1987: 276).

birlikte periferiye itilmesi anlamını taşımaktaydı<sup>157</sup>.

Diğer yandan dini alan, Burgiba (ve akabinde Bin Ali ) döneminde, tamamen devlet kontrolü altına alınmıştır. Tunus'ta tecrübe edilen sekülerizm; din, toplum ve aklın yeni bir kilisenin, seküler elit devletinin ya da 'seküler teokrasi' olarak adlandırılabilir devlet sisteminin egemenliğine girmesiyle sonuçlanmıştır. Dinin devlet tarafından kontrolü öyle bir boyuta ulaşmıştır ki; Gannuşi devlet başkanının adeta müctehid gibi davrandığını ifade etmiştir. Tunus'ta 'seküler teokrasi'ye bir örnek olarak 1962'de Şeyh Rahmani'nin idamı istemiyle başsavcının açtığı davada hazırlanan iddianamede geçen şu sözler delil gösterilmektedir: “Davalı, Kur'an'ı, ekselansları başkanın anladığının aksine anlama yetkisini kendisinde görmüştür.”. Yine Mart 1992'de, imamlar toplantısı sırasında Tunus başkanı Bin Ali'nin cemaate yaptığı konuşmadaki şu sözleri dinin devlet tarafından tamamen kontrol edildiğini göstermektedir: “*Devlet dinin yegane sorumlusudur.*”. Camii imamları, fetvaları ve hatta Cuma namazının içeriği bile devlet tarafından düzenlenmiştir. Camilerin devlet mülkü ve imamların da devlete karşı sorumlu olarak görülmesi seküler teokrasinin gölgesinde olmuştur. Bu imamlar, devlet tarafından atanmakta ve başbakanın emirlerine karşı geldikleri takdirde cezalandırılmış ya da görevlerinden alınmışlardır (El-Gannuşi, 2011).

Fransa sömürgeciliği ve akabinde Burgiba yönetimi ile kültür soykırımına maruz kalan, “seküler teokrasi” altındaki Tunus'ta, Müslüman kimlikleri ile birlikte sistem dışına itilen halkın İslami bir muhalefet etrafında birleşmesi böylece kaçınılmaz olmuştur. Daha önce de belirtildiği üzere, halkın İslami bir muhalefet içinde birleşmesi doğaldı; zira, insan kendini oluşturan kimliklerden hangisi taarruza maruz kalırsa kendini o kimlikle ifade etme eğilimindedir.

Böylece post-kolonyal dönemde tepeden dayatılan sert Batıcılık politikaları karşısında kimlik krizi yaşayan ve geleneksel Müslüman kimliklerini korumak isteyen, içlerinde Raşid el-Gannuşi, Abdulfettah Muru, Mansuf Bin Salim gibi isimlerin bulunduğu bazı gençler 1972'de bir araya gelerek “el-Cemaatu'l-İslamiyye (Cemaat-i İslamî)” fikri ve kimliği üzerinden kendilerini ifade etmeye başladılar. Zeytûna'nın

---

<sup>157</sup> Gannuşi'ye göre Zeytûna'ya yönelik bu uygulamalar, eğitim kurumlarını ellerinde tutanların ülkenin Arap-İslam kimliğini yok etmek için çabalarının bir sonucudur. Çünkü bu kimliği besleyen kaynaklar var oldukça rejim için tehlike sona ermeyecektir (Derviş, 1994: 256).

faaliyetlerine son verilmesi, Frankofon tarzı katı bir laiklik uygulamasının yürütülmesi, devlet ve toplumun bu politikalar doğrultusunda değişime zorlanması İslamî Cemaat kadrosunu kısa bir süre içinde resmi ideolojiyle ve seküler Batıcı gruplarla hesaplaşma sürecine doğru sürükledi (Yıldırım, 2018: 78).

Cemaatin fikrî altyapısını Zeytûna Medresesi'ndeki halka dersleri ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler oluşturmaktaydı. Kurulduğu andan itibaren radikalizme mesafeli olan hareket, siyasi sisteme dahil olmak ve sistem içinde kalmak adına pragmatik bir siyaset üslubu benimsemişti (Dunn, 1996: 153). Hatta cemaat içindeki isimlerden olan Salih Kerker, hareketin çok ılımlı olduğundan dem vurarak daha radikal bir hareketin inşasına geçmek üzere cemaatten ayrılmıştı.

Cemaatin harekete dair en önemli katkısı, El-Marife dergisinin çıkarılması oldu (Gökçen, 2021: 233). 1972-1978 yılları arasında El-Marife dergisinde toplamda 299 makale düşünsel mevzular üzerine, 177 makale ahlakî ve akaidi meseleler üzerine, 51 makale toplumsal meseleler üzerine ve 31 makale de siyasî konular üzerine yazılmıştı.<sup>158</sup> Bu dönemde siyasetten uzak kültürel ve fikri faaliyetlerde bulunan cemaat<sup>159</sup>, ülke içinde kuvvetli destekçi buldu ve önemli adamlar yetiştirdi. Burgiba'nın laikleşme politikalarına rağmen, İslam değerlerinin yerleşmesinde başarılı oldu (Gökçen, 2020: 63).

1979 yılında yaptıkları toplantıda, hareketin amacı olarak (Hasan Turabi'nin de üyesi olduğu) Pakistan Tebliğ Cemaati biçiminde, İslam'ın ihyası ve İslam düşüncesinin yenilenmesi, İslami düşüncenin sosyal, ekonomik ve siyasal eğitim kurumlarında yeniden hayatın merkezine yerleştirilmesi, cami ve faaliyetlerinin canlandırılması, İslam dininin diğer ideolojilerden üstünlüğünün ispatlanması ve bu minvalde lise ve üniversitelerde, dersler, seminerler ve konferanslar verilmesi ve neşredilen yayınların dağıtılması kararlaştırıldı (Gökçen, 2021: 233).

---

<sup>158</sup> Gannuşi'nin ifade ettiği gibi, İslami hareket, İslami hüviyetini elde etmesi için çalışmalarını, fikir ve ruh terbiyesi üzerinde odaklamıştır. Bunun için çocukluk yahut hazırlık ve kişilik kazanma merhalesini geçirmiştir. Bu merhale, devletle çatışmadan uzak kalınarak sükunet içerisinde geçirilmiştir. Bu merhalede, İslami hareketi yönetenlerin, devletin siyasi ve sosyal gidişatına karşı herhangi bir açıklama ve konuşması söz konusu değildir. Zaten bu dönemde hükümet, özellikle sol akımların sendikal faaliyetlerine karşı koymak ve engellemekle meşguldü (Gannuşi, 2012a: 440). Bu durum, El-Marife'de çıkan sayıların ekseriyetinin düşünce üzerine olmasını ve derginin 9 yıl boyunca çıkarılabilmesini açıklamaktadır.

<sup>159</sup> Gannuşi, hareketin siyaset ve ekonomik alanlarına yönelik değişim beklentilerinin aşamalı (tedricizm) prensibi ile gerçekleşmesini istemekteydi. Bunun için öncelikli amaçlarının düşünce ahlak temellerinin atılması yönünde olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda Gannuşi şekilden çok muhteva ile ilgilenmiştir (Derviş, 1994: 189).

1981’de, hareket, adını "İtticah-ı İslam Hareketi" (İslami Yöneliş Hareketi, *MTI*) olarak değiştirerek partileşme yoluna gitti. *MTI*, Kuruluş Beyannamesi’yle radikalizme ve şiddete sapsadıklarını bir kere daha teyit etti. Bu beyannameyle *MTI*, Tunus’a İslami şahsiyet kazandırmak, toplumda çoğulculuğu, İslam fikrini ve ahlakını tekrar tesis etmek, toplumu her türlü kültürel ve siyasi dış hâkimiyetten kurtarmak ve sosyal adaleti sağlamak için kurulduğunu açıkladı. Kültürel ve dini yeniden canlanma için mücadeleye vurgu yapan hareket, bu mücadelede değişim için şiddete başvurulmasını reddettiğini beyan etti (Kılavuz vd., 2014: 56).

Daha 1980’lerde *MTI*, İslami hareketler içinde sıyrılmaktaydı. Demokrasinin gerçek anlamı ile uygulanması gerektiğini savunan Gannuşi, çok erken dönemde partileşerek, partileşmeyi hizipleşme olarak gören İslami hareketlerden ayrılmaktaydı<sup>160</sup>. Bu konuda hareketin önemli aktivistlerinden Abdulkerim Haruni (aktran Gökçen, 2015: 104) hareketin partileşmesini şöyle değerlendirmiştir:

...(partileşme) dönüşümün bir kısmı zorunluluktadır. Diğer ve en önemli kısmı ise biz, kendi idaremizle, yasal yolda, demokratikleşme çerçevesinde, halkın istekleri doğrultusunda faaliyetlerimizi sürdürmeye karar verdik. Bu, İslami sahada güvenli bir yol. Fakat bu o dönemde doğu kültüründeki İslami hareketlerde ve özellikle İhvan’da kabul edilebilir bir şey değildi. Neden? Çünkü, hareket parti ile kısıtlanacaktı ve öyle görünecekti. Çünkü İslami hareketin birçok yönü var. Bütün bu yönler siyasi parti ile sınırlanacaktı. Normalde siyaset, hareketin sadece bir yönünü kapsar. Bu yüzden İhvan devrimine kadar hiçbir parti kurmadı. Devrimden sonra 2012 yılında Özgürlük ve Adalet partisini kurdu. Tunus’ta bu süreç 1981 yılında başladı. 30 sene önce. Siyasi Partinin kurulması şartların zorunlu kıldığı bir durumdur. Fakat bu hareket içindeki liderlerin bilinçli bir geçiş ve ileri görüşlülüktür. Çünkü bu bir dönüşümdür. Ve bu durum diğer İslami hareketleri de etkiledi. Örneğin talebe olarak bulunduğumuz İhvan Hareketi’ne bu konuda hocalık yaptı.

Partileşmeye giderek siyasi sisteme dahil olmak isteyen ve radikalizme mesafeli olduğunu ifade eden *MTI*’ın bu özel vurgularının gerekçesi, 1980’lerle birlikte İslami

<sup>160</sup> Gannuşi, partililiği tefrika ve hizipleşme olarak gören Hasan El Benna’dan ayrılmaktaydı. Benna, parlamenter sistemi İslam’a uygun görmeye birliktelikte çok partililiği Batı’ya özgü sınıfsal yapının bir sonucu olarak görmekteydi. İslam’da çok partililik olamazdı, zira İslam toplumu Batı toplumları gibi bölünmüş değildir. Üstelik bu partiler arasında çıkacak ihtilaflar çekişmeler toplumun birliğini tehdit edebileceklerdir ki genellikle partilerin yaptığı da budur. Benna’ya göre, Mısır’da partiler hürriyet için mücadele edeceğine, toplumda bozguncululuğu ve parçalanmayı kışkırtmaktadır. Gannuşi ise bu durumu Benna’nın içinde yaşadığı şartlara bağlamıştır. Günümüzdeki partililik, hukuk ve kanun devletinin temel unsuru, hürriyetin teminatı ve istibdadı engel olan bir sigortadır (Gannuşi, 2012a: 405). Esasında Nahda hareketi hem Tunus’ta hem de diğer ülkelerin İslamcılarında sadece *partileşmek* yönüyle değil daha pek çok yönden ayrılmaktadır. Bu noktada Gannuşi’nin fikirleri oldukça etkili olmuştur. 1986 yılında yayınlanmış bir yazısında Gannuşi’ye İslamcılar, kendilerinden önceki İslami dava neslinin ürettiği fikirlerden uzaklaşmışlardır. Bunlar bir çok konu hakkında kesin hüküm vermişlerdir. Örneğin sendikacılık haram ilan edilmiş, siyasi partilerin kurulmasına karşı çıkmış, Müslüman kadınların İslami çöküş dönemine ait miraslardan kurtulması küfür ilan edilmiştir. Yine devrim ve demokrasi kavramları da İslami dava açısından kınanmıştır (El-Ganuşi, 1987: 263). Fakat Nahda’nın bu meselelerin her birini erken sayılabilecek tarihlerde cesurca ele aldığı görülmüştür.

camia da yükselen radikalizmdi. Özellikle Soğuk Savaş ve Arap-İsrail savaşının yarattığı atmosfer ile Arap sosyalist rejimlerinin baskıcı politikalarının birleşmesi neticesinde İslamcılık da farklı bir şekil almıştı (Canatan, 2019: 96). Özellikle Mevduği'nin ve Kutub'un etkisi ve İran Devrimi'nin başarısı gibi hadiselerle edilgenlikten sıyrılmaya başlayan İslami hareketlerin uzlaşmaz ve radikal tutumu karşısında Müslüman devletlerdeki seçkin yönetici azınlık da teyakkuz halindeydi. İslami hareketlerin siyasal ve toplumsal alanda artan etkileriyle birlikte seçkin azınlık, askeri müdahalelere varacak baskı ve yıldırma politikalarına başvurmaya başlamışlardı.

Nitekim hareketin partileşmesi, 1980'in başında rejimin nefes aldırma ve görece liberalleşme, çok partililiğe izin verme politikaları neticesinde gerçekleşmişti. Lakin 1981 yılından başlayarak bireysel ve örgütsel muhalif söylem geliştiren bir çok kişi ve hareket, hapis ve sürgünle karşı karşıya kalmıştı. Özellikle İslami hareket için bu süreç Burgiba'nın 1987'de devrilmesine kadar sürdü (Gökçen, 2021: 234). MTI, kanunlar çerçevesinde çalışıp hukuka ve bütün demokratik gereklere uyacağını; komünist ve laik diğer partilerin de varlığını itiraf edip kabul edeceğini ve bunlarla seçim sandığı önünde yarışacağı hususunda arzusunu ortaya koysa da rejim, uluslararası ortamda oluşan siyasi havadan da destek alarak (İran Devrimi'ni takip eden yıllar olması hasebiyle) harekete karşı terör ve fundamentalizm sloganlarını kullanmaya başladı (Gannuşı, 2012a: 441).

Bu dönemde harekete yönelik başlatılan tutuklamalar neticesinde 1981'de hapisane dönemleri başlayan Gannuşı, tutukluluk yıllarında yaptığı teorik çalışmalarını, devlet tarafından yürütülen baskı politikasına karşı, hareketin siyasal pozisyonunu kamusal özgürlüklere saygı ile demokrasi ekseninde şekillendirdi. 80'li yıllarda kaleme aldığı “*İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*” adlı çalışması, söz konusu teorik perspektifin inşa edildiği en önemli eseri oldu<sup>161</sup>. Bu eserinde Gannuşı, özgürlük, demokrasi ve İslamiyet'i temel aldığı üç kavram üzerinden İslami ilkelerin demokrasiyle uzlaşabileceğini ortaya koymaya çalıştı (Özkoç, 2019: 697).

1984'te Tunus'ta ekmek fiyatlarının katlanmasına karşı yapılan ve *Ekmek Devrimi*

---

<sup>161</sup> Gannuşı kitabın ortaya çıkışı ile alakalı şunları söylemiştir: “Birinci hapisane dönemindeki (1981-1984) acı ve ıstıraplar büyük bir mükafatı da beraberinde getirdi. Çünkü ortalık durulduktan ve günlük meşgalelerden kurtulduktan sonra meydan okumalara cevap vermek için vakit buldum ve bunun üzerinde yoğunlaştım. İki sene boyunca, elime geçen kaynaklar, tetkik ettikten sonra tartışması yapılan konular etrafında bir kısım tercihler ve düşünceler olgunlaştı bende. İşte bütün bunların bir araya gelmesiyle bu kitabın konusu ortaya çıkmış oldu.”



olarak bilinen ayaklanma neticesinde yine görece liberal bir ortam Tunus'a hakim oldu ve Burgiba, İslamcılarla bazılarının hapisten çıkması neticesini verecek bir diyalog sürecine girdi (Gökçen, 2021: 234). Hapisten çıkan İslamcılardan biri de Gannuşi idi. Hapisten çıktıktan sonra Gannuşi, artık bildiklerini İslami hareketin öncülüğünde uygulama sahasına koyma, İslam'ın toplumsal hayat konusundaki düzenlemeler hususunda karşılaşılabileceği saldırıları göğüsleme, İslam'ın özel ve kamusal alanlardaki özgürlüklere getirdiği güvencelerin neler olup olmadığı hususlarına yöneltilecek yoğun sataşmalara cevap verme noktasında daha kararlı bir duruş sergilemeye yöneldi. Bu meselelere İslam'ın cevap verebilecek yetkinlikte olduğunu ifade ederken diğer yandan İslam'ın Batı'yla kesin bir biçimde çeliştiğine dair netleşen fikirlere karşılık kendisinde demokrasinin sakıncasız ve zararsız olduğu düşüncesi yerleşti. Böylece Gannuşi, demokrasiyi İslam'la taban tabana zıtlık içinde görmeyerek, içinde ortaklıkların da bulunduğu uygulanabilir bir sistem olarak kabul etti (Gannuşi, 2012a: 17-18).

MTI içinde, 1970'lerdeki Şeriat ilkeleri temelinde kurulacak bir İslami devlet talebi yerine, "sivil devlet" kavramı ön plana çıkmaya başladı. 1980'lerde taktiksel olarak liberal medeni kanunları kabul ettiğini açıklayan hareket, yasamanın kaynağının Şeriat hükümleri olması gerektiğini savunan bir ideoloji yerine ülkedeki mevcut yapıyı kabullenen politik bir görüşe kayd<sup>162</sup> (Özkoç, 2019: 698).

1986 yılına gelindiğinde 1984'ten itibaren tahliye edilen üyeler bir araya gelerek, yeni bir yol haritası belirlemeye yönelik bir kongre gerçekleştirildi. Kongre Gannuşi'nin 1984'te hapisten çıktıktan sonraki düşüncelerini yansıtmaktaydı. Bu kongrede, İslamcı düşüncenin, ayakları daha yere basan, toplum için projeler üreten ve uygulamaya yönelik fikirler öne süren bir düşünceye evrilmesi gerekliliği anlaşıldı (Gökçen, 2021: 235).

Burgiba yönetiminin İslami hareketin varlığından duyduğu rahatsızlık devam etmekteydi ve özellikle MTI hareketi lideri Gannuşi'yi de kapsayacak biçimde baskıların kapsamını genişletmek istiyordu. Bunun için 2 Ocak 1987'de Başbakanlığa Zeynel Abidin Bin Ali'yi getirdi<sup>163</sup> (Dunn, 1996: 156). Başbakan Zeynel Abidin bin Ali aynı yıl içerisinde Burgiba'yı bunaklık gerekçesi ile koltuğundan ederek devlet başkanlığı

---

<sup>162</sup> Bu duruş, 2016'da siyaset (devlet) ve tebliğin (din) birbirinden ayrıldığı 10. Kongrede teyit edilecektir.

<sup>163</sup> Önceki Başbakan Muhammed Mezali, Nahda'nın önderleri ile görüşen ve Araphğa olan vurgusu ile bilinen biriydi. Başbakanın değişmesi, daha sonra 1992'de Paris'te konferans veren Roger Garaudy tarafından Nahda'ya indirilen darbe olarak yorumlanmıştı (Gannuşi, 2012a: 443).

koltuğuna oturdu. Darbesini de Burgiba'nın demokrasiyi gerçekleştiremediği, kendisinin gerçekleştireceği ve Burgiba'nın Arap-İslam kimliğini yok ettiği, kendisinin ülkeye kaybolan itibarını kazandıracağı sözleri ile meşrulaştırdı (Derviş, 1994: 145).

Zeynel Abidin'in, İslamcılar için görece liberal bir ortamın hakim olduğu devlet başkanlığının ilk yıllarında, çok sayıda tutuklu MTI üyesi serbest bırakıldı. Zeynel Abidin, Zeytûna Üniversitesi'ne saygınlığını iade etti, Hicri takvim basılmasına izin verdi, radyo ve televizyonlardan ezan yayınlanmaya başlandı (Dunn, 1996: 156).

Bin Ali'nin alan açmasıyla bu sırada MTI da 1989 seçimlerine katılacağını duyurdu. Zeynel Abidin'in, yeni parti kanunun *dini partilerin* seçime katılmalarını yasaklaması üzerine, hareket, MTI adındaki İslam ibaresini kaldırarak Nahda (Yeniden Doğuş Hareketi) adını aldı. Buna rağmen Nahda'nın sadece bağımsız adaylarla katılmalarına izin verilen seçimde, parti %14 oy aldı (Gökçen, 2021: 235).

Nahda'nın bu başarısının akabinde Cezayir'in İslami hareketi (FIS) de seçimlerde başarı elde etti. FIS'in 1990'daki yerel seçimlerde başarı elde etmesi ve 1991'deki genel seçimlerde de mecliste yeni anayasa yapmak için gerekli olan üçte iki oy çoğunluğuna ulaşmasının kaçınılmaz olması (Baştürk, 2016: 59) neticesinde bölgedeki Batıcı-laik yönetici kadrolar harekete geçti. Cezayir'de kanlı bir darbe oldu. Tunus'taki 1989 seçimlerinden iki yıl sonra Zeynel Abidin, Nahda'nın 25 bin destekçisini hapse atarak Nahda'ya açık bir savaş ilanında bulundu. Böylece yoğun baskı dönemi başlamış oldu<sup>164</sup> (<https://124.im/USv5>, 30.05.2022). Bu dönemde Tunus'ta Bin Ali rejimi, Batı'nın bölgeyle (Kuzey Afrika'yla) ilgili stratejisinin bir uzantısı olarak ve Cezayir'deki gelişmelerden dolayı Batı'dan büyük destekler görmeye başladı. Bu durum hareketin, hem içeriden hem dışarıdan büyük bir baskı görmesine neden oldu (Derviş, 1994: 252).

89 seçimlerinde İktidar partisinin ardından ikinci gelmesine rağmen, Nahda'nın, mecliste sandalye elde edememesiyle, Nahda, rejimi seçimlere hile karıştırmakla suçladı ve şiddetli bir rejim karşıtı kampanya düzenledi. Buna karşılık, rejim 1990 sonlarında

---

<sup>164</sup> Gannuşi bu durumu şöyle değerlendirmiştir: “Demokrasi normalde kazananları iktidara taşıırken Tunus (1989) ve Cezayir'de (1990-1991) kazananları darağacına, işkence banyolarına, çöl sürgünlerine, hem onlara hem de inançlarına karşı başlatılan büyük bir savaşa taşıdı. Daha da ötesi, direniş güçlerine ve onlara bağlanmay son vermek için bütün topluma savaş açıldı” (Gannuşi, 2017b: 159).

Nahda'ya karşı yeni bir baskı ve siyasi dışlama dalgası başlattı<sup>165</sup>. Gazeteleri El- Fecr<sup>166</sup> kapatıldı. Akabinde hareket, yasaklı örgüt olarak ilan edildi ve 1991'de hakkında kovuşturma açıldı (Roy, 2020: 158), Yüzlerce lideri ve aktivisti hapse atıldı veya sürgüne kaçmak zorunda kaldı. Buna göre, 1990'lar ve 2000'ler boyunca, Mısırlı Müslüman Kardeşler siyasi, dini ve sosyal alanlarda güçlü bir varlığa sahipken, Tunuslu muadili sert bir şekilde dışlandı ve ülkede örgütlü bir varlığı olmasına müsaade edilmeden, etkili bir şekilde ortadan kaldırıldı (Affann, 2022: 125). Gannuşi ve Muru'nun sürgün hayatı da bu dönemde başladı.

Devrime kadar hareket açıktan hiçbir faaliyet göstermedi. Ama bununla beraber bu fikri altyapı başta Cezayir olmak üzere birçok ülkede taraftar buldu (Uysal ve Gökçen, 2015: 105). Tunus'ta 1987'de iktidara gelen Başkan Bin Ali selefi Burgiba gibi, bir yandan İslamcılarını sert biçimde bastırırken, öte yandan ülkenin Arap- Müslüman kimliğini pekiştirmeye devam etti (Roy, 2020: 156).

Gannuşi, 1987'den 1989'a kadarki süreçte Bin Ali rejiminin, tek partili devletin, tek şahıslı partinin ve siyasi ilişkilerde emniyet teşkilatını kullanmanın sona erdiğine, ulusal çıkarların, halk ile devlet, devlet ile Arap-İslam kimliği arasındaki çıkarların gelip kapıya dayandığına inandıklarını ifade etmiştir. Fakat 89 seçimlerine hilenin karıştırılması ile bu umut söndürülmüştür. Körfez Savaşı'nın sona erdiği, ekonomik sorunların kendini yeniden dayattığı bu dönemde Nahda-Rejim çatışması ülkedeki siyasal süreci tamamen tıkamıştır. Hatta ülkenin tanınmış siyasilerinden İbrahim Haydar, ülkede siyasetin öldüğünden bahsetmiştir (Derviş, 1994: 243).

---

<sup>165</sup> 1990'da Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesi ve ABD liderliğinde Irak'a gerçekleştirilen uluslararası müdahalenin sonucunda radikal İslami hareketlerin bölgeye yerleşmesi, 1990'lardan itibaren el-Kaide benzeri şiddet yanlısı cihatçı yapıların, bölgede faaliyete geçmesiyle söz konusu hareketlerle mücadele vurgusu Arap dünyasındaki otoriter liderlere/rejimlere kendi iktidarlarını sağlamlaştırma imkanı vermiş, bu dönemde devlet aygıtı daha da güçlenmişti. 11 Eylül saldırılarından sonra da İslami hareketlere yönelik ABD destekli baskılar şiddetini daha da artırdı. Diğer yandan Cezayir'de seçimlerden sonra yaşanan iç savaş da, Bin Ali'nin İslamcılarını siyasetten uzak tutma noktasında elverişli bir argümana dönüşmüştü (Özkoç, 2019: 703).

<sup>166</sup> 1989'un hileli seçimlerinden sonra, hem ortalığın durulması hem de İslamcılarının fikirlerinin bilinmesi için İslamcılara, Fecr adında bir gazete çıkarılmasında yardımcı olundu. Fakat gazetenin çok satılmasından ötürü başlangıçta kısıtlamalar getirildi. Bu arada Irak ve Kuveyt arasında Körfez savaşı patlak vermişti. İslamcı mitingler düzenlemekteydi ve diğer ekonomik faktörlerin yanı sıra, Körfez Savaşı'nın Müslümanlarla gayrimüslimler (küfürler) arasında bir savaş olduğunu düşünen bir tutumu benimsedi (Allani, 2009: 265). Hareketin Irak'ı desteklemesi ile Fecr gazetesinin basımı aniden durduruldu ve o dönemin gazete müdürü olan Hammadi Cibali tutuklandı. Bu sırada çeşitli toplantılar için Almanya'da olan Gannuşi, durumun kötüye gittiğini görünce ülkesine dönmedi. Buradan Fecr gazetesinde yayınlanmak üzere makaleler yazmaya devam etti (Gökçen, 2020: 89-90).

Zeynel Abidin bu dönemde ekonomide neoliberal politikalar uyguladı. Fakat bu durum Tunus'un demokratikleşmesine bir katkı sunmadı. Tunus'ta rejim neoliberal politikaların etkisi altında, serbest piyasanın rantçı küçük bir azınlık lehine genişlediği, toplumun hürriyet alanının olabildiğince daraltıldığı, demokrasinin seçimlere indirildiği ve siyasal yapının merkezinde devlet başkanı ve onun kontrol ettiği partinin yer aldığı, medyanın ve muhalefetin kendini özgürce ifade edemediği seçimsel bir otoriterizme dönüştü (Özkoç, 2019: 702).

İslami hareket ise bunca baskı ve şiddet uygulamalarına rağmen önce Cemaat-i İslamiye, sonra İslami Yöneliş ve ardından gelen Nahda hareketi dönemlerinde kendi içinden ve dışından gelen birtakım baskılara rağmen radikalizme sapmadı. Baskılara tepki olarak böyle bir yola girilmedi. Bunun tersi gelişmeler oldu. Giderek berraklaşan ve kökleşen fikri, siyasi ve İslami söylem, İslam'ın, akla mutlak özgürlük veren, insan haklarını ve özgürlüklerini öne çıkaran, iktidarı seçim sandığı önünde barış içinde birbirine devreden, toplumun hiçbir kesimini dışlamayan ve yönetimde siyasi çoğulculuğu esas alan demokratik bir örneklik gösterdi ve modern dünyaya girmesi gerektiğini vurguladı (Gannuşi, 2012a: 442).

Haziran 1996 yılına gelindiğinde Nahda Hareketi, (rejimle ilişkilerindeki) çatışma stratejisini değerlendirmek için yurtdışındaki ilk kongresini Belçika'da düzenledi; bu kongre çatışma kültürünün terk edilmesi ve ılımlı bir politikanın benimsenmesi kararıyla sona erdi. Nahda, daha sonra ulusal bir diyalog<sup>167</sup> başlatmak için yola çıktığını duyurdu. 11 Eylül 2001'den hemen önce Londra'da (3 Nisan 2001) bir başka kongre düzenlendi ve burada diyalog politikası vurgulandı. Bu uzlaşmalar, Hareket'in 18 Ekim komisyonunda (2005) farklı muhalefet üyeleriyle yer almasıyla uygulamaya kondu: solcular, sendikacılar, sosyalistler - hepsi medya için daha fazla özgürlük ve siyasi hayatta daha fazla özgürlük gerektiğini ifade etti (Allani, 2009: 265).

Bu süreci Gannuşi, kendi sözleri ile şöyle ifade etmekteydi (Gannuşi, 2012a: 444):

Derken ülkenin kültürlü sınıfından ifade özgürlüğüyle ilgili talepler dile getirilmeye başlandı ve bu giderek hapisanelerde tutuklu bulunan binlerce insanın -ki bunların çoğunu Nahdacılar oluşturmaktaydı- serbest bırakılmaları için genel af ilan edilmesi talebi gündeme oturmuş oldu. Son yıllarda ise iktidarı hedef alan çeşitli konferanslar ve paneller düzenlendi. Bu toplantılara çoğunlukla Nahda mensupları katılmaktaydı. Söz konusu toplantılar neticesinde geniş bir

<sup>167</sup> Ulusal diyalog noktasında hareket, gerçekten de istikrarlı bir politika takip etmiştir. Nitekim devrimden sonraki süreçte ulusal diyalog yolu Gannuşi'nin politikalarında teyit edilecektir.

muhalefet cephesi oluştu. Geniş halk yığımları caddelere taşarak değişim taleplerini gösterilerle dile getirmeye başladı. Aralarında Nahda, insan haklarını dile getiren hukuk dernekleri ve toplumun ileri gelenlerinin oluşturduğu iktidar karşıtı güçlerin 2005 yılı Ekiminde özgürlükleri ve insan haklarını dile getiren ortak bir hareketi ilan etmeleri en önemli bir adım oldu. Söz konusu cephe kamusal özgürlüklerin elde edilmesi ve hapisanelerdeki tutukluların serbest bırakılmalarını dile getirmeleri aslında sonun başlangıcı mesabesinde bir duyuru niteliğinde idi. Aslında bu, tek parti ve tek lider sultanının ve aldatıcı Batılılaşma serüveninin sonunun başlangıcıydı. Adaletin, hürriyetin ve kendi öz kimliğine kavuşmanın zaferinin bir anlamda ilanı demektir.

2005'teki uzlaşmanın temeli esasında 2003'te atılmıştı. Bu, 2000'li yılların ortalarından itibaren iktidar ve muhalefet yapılarında gizli değişimlerin meydana geldiğini göstermekteydi. Nitekim 2004 seçimleri, seçim sürecini bir düzmeden başka bir şey olmadığını ilan eden bir dizi siyasi parti tarafından boykot edilmişti. Bin Ali'nin oyların %95'ini alarak usulüne uygun olarak "kazandığı" seçimden sonra, solcu, demokratik laik ve İslamcı partiler daha resmi bir ittifakta bir araya gelmek için harekete geçtiler (Murph, 2016: 231).

2003 Haziran ayı boyunca Fransa'da bir araya gelen, Tunus'un dört büyük rejim dışı partisi (Nahda, CPR (Cumhuriyet İçin Kongre Partisi), Ettakatol (Özgürlük için Demokratik Forum) ve PDP (İlerici Demokrat Parti) - hepsinin de devrim sonrası Kurucu Meclis'te sandalyeleri olmuştur) 2005 yılında "Tunus Çağrısı" nı müzakere etmek ve imzalamak için bir araya geldiler. Tunus Çağrısı belgesi ile iki temel ilke teyit edildi. İlki, gelecekte seçilecek herhangi bir hükümet, "tek meşruiyet kaynağı olarak halkın egemenliğine dayanacaktı. İkincisi ise; devlet, "halkın kimliğine ve Arap Müslüman değerlerine saygı" gösterirken, "herkesin inanç özgürlüğünün garantisini ve ibadet yerlerinin siyasi olarak tarafsızlaştırılmasını" sağlayacaktı. "Çağrı" ayrıca "kadın ve erkeklerin tam eşitliğini" talep etmeye devam etmekteydi<sup>168</sup> (Stepan, 2012: 96). 2005'teki uzlaşmadan çıkan Hak ve Özgürlük İçin 18 Ekim Koalisyonu, din-devlet ilişkisi, kadın-erkek eşitliği, din ve vicdan özgürlüğü meselelerinde ortak bir zeminde buluştu. Siyasi partiler 2011 devriminin itici gücü olmasa da, bu dönemde sürdürülen diyaloglar, rejimin düşmesinden sonra geçiş ivmesinin sürdürülmesi ve ardından yeni siyasi yapıların kurulmasında işbirliği yapmalarının yolunu açtı (Murph, 2016: 231). Bu zemin daha

---

<sup>168</sup> Gannuşi, 2003 gibi erken bir tarihte bir dizi siyasi partiyle anlaşmalar imzaladığını (çok sayıda röportaj ve belgede teyit edildi), Nahda'nın aile yasasını tersine çevirmeye çalışmayacağını vaat ettiğini söyledi (Stepan, 2012: 95). Bu aile yasası Tunus'ta *Code du statut personnel* ismiyle bilinmektedir. *Code du statut personnel* 13 Ağustos 1956'da Burgiba'nın başkan olmasından sadece beş ay sonra yürürlüğe giren ve kadın haklarına dair düzenlemelerin yer aldığı bir kararnamedir. Bu kararnameyle çok eşlilik yasaklanmış, kadın ve erkeğe boşanma konusunda eşit haklar verilmiş, evlilikte rızanın esas olduğu bildirilmiş ve evlilik yaş sınırlaması getirilmiştir (Code Du Statut Personnel, 2012).

sonra devrim sonrası Tunus Anayasası'na da yansıtacaktı (Hüveydi, 2014).

2006 senesinin sonlarında Tunus'ta şok etkisi yaratacak, polis memurları ile “Selefi Cihatçılar” olarak bilinen ve El Kaide ile bağlantılı radikal İslamcı gruplar arasında kanlı bir çatışma yaşandı. Olayla ilgili resmi rapora göre, bu radikal İslamcılar kendilerini stratejik noktalara yönelik saldırılara hazırlıyorlardı (Allani, 2009: 265). Bu noktada esas önemli olan, bu dönemde Nahda üyelerinin hapislerde tutulmasına karşılık, Doğu ve Körfez merkezli bazı TV kanallarıyla selefi fikirlerin ülke içinde yayılmasının herhangi bir engelle karşılaşmamasıydı. Liderlerinin önemli kısmının yurtdışında olduğu ve üyelerinin ülke içinde tutuklu olduğu, Nahda'nın modere edemediği Tunus'taki İslami eğilim, bu selefi akıma kolay bir biçimde kapılmaktaydı<sup>169</sup>. Başlangıçta Bin Ali tarafından, siyasete uzak durdukları, ulu'l-emre itaat ettikleri gerekçesiyle yayılmasına müsaade edilen selefi akım, cihatçı selefi bir fikre evrilince bu ülke sathında büyük bir şok etkisi yarattı.

Bu gelişmelere dair, Abdulkerim Haruni şunları kaydetmiştir ( aktaran Gökçen, 2020: 96-97):

2008 yılındaki çıkışlardan sonra yavaş yavaş faaliyetler başladı. Ali El-Ariyd ve Hammadi Cibali 2004 yılında çıkmışlardı zaten. Tabi faaliyetler gizli yürütülüyordu. Ama nemli kişiler dışarıdaydı. o süreçte genel kongreler dışarıda yapıldı. 1995 yılında dışarıda yapılan kongrede alınan önemli bir karar dönüşüm sürecinde hiçbir şekilde şiddete ve güce başvurulmaması gerektiğiydi. Barışçıl yollarla yol alınacaktı. Bu hareket ne terör hareketiydi ne şiddet hareketiydi. Tabi biz hapisanedeyken ülkede İslam'a dair neredeyse hiçbir şey yoktu. Halk İslam'ı hiçbir yerde öğrenemiyordu. O süreçte bazı kanallardan bir şeyler öğrenenler oldu. O dönem için önemli bir kanal El-Cezire idi. Bunun yanında Doğu ve Körfez merkezli bazı kanallar ortaya çıktı. Ki bu kanallar Selefi fikrinin ülkede yayılmasına sebep oldu. Hatta cihat fikrinin ortaya çıkmasına da bu kanallar sebebiyet verdi. Bu fikirler hareketin fikirlerine oldukça tersti. Tunuslular için de garip fikirlerdi. Çünkü Tunuslular ılımlı İslam taraftarıydı. Bu radikal tutumu kabullenmiyorlardı. Selefi ve Vehhabi merkezli tebliğlere prim vermiyorlardı. Fakat gençler, başka bir yol olmadığı için dinlerini bu kanallardan öğreniyordu. Camiye devam eden yeni bir nesil oluştu. Sabah namazına önem veren ama selefi düşüncesinde olan gençlerdi bunlar. Rejim bu fikrin yayılmasına bir ölçüde müsaade ediyordu. Çünkü bu fikir siyasetten uzak durmayı gerektiriyordu. Ayrıca ululemre itaati benimsiyorlardı. Rejime herhangi bir zararı

<sup>169</sup> Gannuşi *selefilik* kavramının her türlü yenilik hareketinin özünde olduğunu ifade etmiştir. Onun selefilik hakkındaki düşünceleri şöyledir (Derviş, 1994: 61-63): “Zira bütün yenilik hareketlerinin hedefi köklere dönmektir. Sadece Müslümanlar için değil Avrupa için de bu böyledir. Örneğin Avrupa'daki yenilik hareketleri esas olarak Yunan ve Roma köklerine dönüşten ibarettir. Bu anlamda Tunus Nahda Hareketi de asla dönüş yani Selefi bir harekettir. Fakat selefilikten kastedilen, İslam'ın adalet, hürriyet, ilmi yayma ve toplumu geliştirme gibi temel ilkelerinden uzaklaşma, kısaca sadece nasların zahiri ve ikincil verilerine bakıp evreni, sınırlı bir bakış açısı ile yorumlamaksa İslam'ın bu tür bir selefilikle uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Zira İslam tabiatı gereği yeniliğe ve değişime açık bir dindir. İslam'ın evrenle ilgili yaklaşımı oldukça gerçekçi ve akılcıdır. Selefilikle esas kastedilen, İslam'ın asılları olan Kitab ve Sünnet'ten esinlenen yenilik hareketidir. Hareketin sağlıklı gelişmesi, bu asıllarla yaşanan vakıa arasında ilişkinin iyi kurulmasına bağlıdır. Burada değişen ile değişmeyen yani nass ile vakıa arasında sağlıklı bir etkileşim söz konusudur.”

dokunmuyordu. Bu fikrin hareketin fikirlerini ortadan kaldıracığını düşünüyorlardı. Çünkü hareket din ve siyaset arasında bir mesafe koymuyordu. Rejimin öngörmediği nokta ise bu selefi fikrinin şiddet üzerine inşa edilmiş bir cihatçı selefi fikrini doğuracağıydı. Özellikle camilerin kapatılması, cemaatle namazın yasaklanması, İslami gazetelerin yayınlarının yasaklanması Rejimin sadece İslamcılarını değil İslam'ı da hedef aldığını gösteriyordu. Tabii bu yasaklar cihatçı selefi fikrinin daha da kuvvetlenmesine sebebiyet verdi. Bu doğrultuda ilk girişim 2006 yılında Süleyman Dağı'na çıkan bir grup silahlı cihatçı Selefilerin devleti hedef almasıydı. Bu Tunuslular için bir şok etkisi yarattı. En-Nahda o dönemde hapisteydi. Gençler ise silahla İslam'ı savunmaya çalışıyorlardı. İslam'a ve kurumlarına hücum eden devleti hedef alıyorlardı. Bu önemli bir aşamaydı. Devrime varan sürecin önemli bir parçasıydı. Biz 2008 yılında hapisten çıktığımızda Gafsa bölgesinde halk ile polis arasında çatışmalar yaşandı. Bu büyük bir mitingdi fakat 2011 devrimine dönüşemedi. Çünkü rejim bu mitingi bastırmayı başardı. Devrime ulaşamamasının diğer bir sebebi ise diğer partilerin ve kuruluşların bu mitingi desteklememeleriydi.

Bu olaylar ekseninde 2010 sonundaki Tunus ayaklanmalarına doğru giderken, Nahda'nın, gelecekteki demokratik devletin meşruiyetini halk egemenliğinden alacak bir "sivil devlet" olması gerektiğini vurgulaması, Bin Ali rejimine muhalefet eden bazı partilerle bir araya gelerek olası bir demokratikleşme sürecinde diyalogdan ve uzlaşıdan yana bir politika izleyeceğinin işaretlerini vermesi, Gannuşi'nin demokrasi, çoğulculuk, barış içinde bir arada yaşama fikirleri ile tutarlılık içinde olduğunu göstermektedir (Özkoç, 2019: 705).

Devrimden sonra daha da artan *sivil devlet* vurgusu Nahda'da öne çıkan kavramlardan en önemli kavramlardan biridir. Mayıs 2007'de Gannuşi ve Hammadi Cibali (o zaman Nahda'nın seçilmiş sekreteri iken, devrimden sonra Kurucu Meclisin başkanlığına seçtiği biridir) ile bir araya gelen Alfred Stephan, Nahda'nın kendisini Mısır'ın Müslüman Kardeşleri'ne mi, yoksa Türkiye AK Partisi'ne mi daha yakın hissettiklerini sorduğunda, Cibali'den Türkiye yanıtı gelmiş ve Cibali, kendilerinin dini değil sivil bir parti olduklarını vurgulamıştır. Cibali ile aynı görüşte olan Gannuşi de amaçlarının Tunus'u dini değil sivil bir devlet yapmak olduğunu ifade etmiştir (Stepan, 2012: 95-96).<sup>170</sup> Bir sivil devlet modeli olarak telakki edilen Türkiye, Nahda tabanında da geniş kabul görmüştür. Monica Marks'ın 2011 yazında Nahda üyesi olan yaklaşık 80 kişiyle yaptığı bir röportajda büyük çoğunluğun, dindarlığın, refahın ve demokratik

---

<sup>170</sup> Bir sivil İslam devleti modeli olarak görülen Türkiye, 7 Ocak 2011'de İstanbul'a gelen Mısırlı entelektüellerden Fehmi Huveydi tarafından da dile getirilmiştir. Henüz devrimlerin başlamadığı bu tarihte, İstanbul Şehir Üniversitesindeki konuşmasında Türkiye modelini "sivil İslam modeli" olarak tanımlamıştır. Yani halka hizmet götüren, halkla ilişkisi olan, elitin çıkarlarını değil de sıradan vatandaşın ihtiyacını karşılayan bir İslam'dan söz etmiştir. "Bizim için Türkiye modeli aslında sivil İslam'dır, biz bundan dolayı sizi önemsiyoruz. Yoksa Türkiye'nin sekülerliği bir model olamaz. Biz haram olan bir şeye helal veya helal olan bir şeye haram diyemeyiz. Türkiye bu sivil İslam modeliyle başka yerlere katkı sağlayabilir" demiştir (Yaylacı, 2020:153).

güvenilirliğin kazanan bir bileşimini temsil ettiğini düşündükleri Türkiye'deki AK Parti'nin Nahda için en uygun bir model temsil ettiğini söylemiştir (Marks, 2015: 2).

Nahda cephesindeki gelişmeler ve Tunus'taki cihatçı selefi canlanmaların eşliğinde Bin Ali 20 yılı aşkın yönetiminde ülkeyi polis devleti haline getirdi<sup>171</sup>. Ülkede gelişen her yeri saran istihbarat ağı vatandaşları herkesten ve her şeyden şüphelenir hale getirmişti. Bu duruma bir de işsizlik ve ülkedeki yapısal sorunlar eklenmekteydi. Bu süreçte siyasal parti olarak kurumsallaşamayan fakat bir toplumsal hareket olarak gücünü koruyan Nahda<sup>172</sup>, ara ara çıkartılan aflarla nefes alsa da kendilerine yönelik 2011 yılına kadar hapis, sürgün ve baskı faaliyetleri devam etti (Gökçen, 2021: 236).

### 5.3.2.Devrim Sonrası Nahda

2009 yılındaki Birleşmiş Milletler'in Arap milletlerine yönelik İnsani Gelişme Raporu, sağlık, eğitim, cinsiyet eşitliği, genel ve özel hürriyetlerin seviyesi, güvenlik meseleleri ile alakalı hiç iç açıcı bilgiler içermemekteydi. Rapor, bugünkü Arap nesillerinin diğer toplumların ekseriyeti tarafından daha evvel görülmemiş ve bilinmeyen boyutta bireysel ve kollektif güvensizlik hali yaşadığını ifade etmekteydi. Bu, güvensizlik, halkların onurlu bir yaşam sürmesini sağlayacak asgari şartlardan yoksun olmak anlamına gelmekteydi (Merzûkî, 2019b: 66-67).

2010'daki Freedom House endeksine göre ise Tunus 6 puanla (7 üzerinden 1 en özgür kabul edilmektedir ) özgür olmayan ülkeler kategorisinde yer almaktaydı. Bu durum, vatandaşlarının temel siyasi ve medeni haklarının ihlal ve inkar edildiğini ifade

---

<sup>171</sup> Hür Subaylar'ın 22 Temmuz 1952'de iktidara gelmesinden bu yana askerlerin cumhurbaşkanlığını sürekli olarak üstlendiği Mısır'ın aksine, Tunus'ta hiçbir zaman bir askeri diktatör olmadı. Kurucu başkan Habib Burgiba ve daha sonra Bin Ali, orduyu bilinçli bir biçimde küçük tuttu ve küçük orduyu gölgede bırakan polis ve istihbarat servisleriyle yönetmeyi tercih etmiştir (Stepan, 2012: 96).

<sup>172</sup> Nahda, Tunus'ta devrim olduğunda Müslüman Kardeşler'in Mısır'dan miras aldığı ortamdan farklı bir ortama girmiştir. Mısır'daki İslamcılar, Cemal Abdül Nasır'ın Mısır'ını karakterize eden seküler eğilimin çoğunu zaten tersine çevirmişlerdi; Mübarek düştüğünde, ülke büyük ölçüde İslamleşmişti. Sivil toplum da büyük ölçüde İslamcıydı ve çoğu Müslüman Kardeşler tarafından kontrol ediliyordu. Şeriat ilkelerini yasamanın birincil kaynağı olarak benimseyen Mısır anayasasının İkinci Maddesi, Tunus'taki *Code du statut personnel* kadar kutsaldı. Bin Ali görevden ayrıldığında ise Tunus büyük ölçüde laikleşmiş ve Arap dünyasının geri kalanıyla çok keskin bir tezat oluşturacak bir dereceye kadar dönüştürülmüştü (Affan, 2022: 125). Mısır bu anlamda devrim esnasında ve sonrasında ciddi dini referansları haizdi. Rejimin özellikle rejime karşı olan hareketleri kınamak için resmi dini otoriteleri harekete geçirdiler. Hatta bu dönemde dini otoritelerden rejim yanlılarının ve rejim karşıtlarının dini otoritelere başvurması sonucu bir neolojizm ortaya çıktı: *devrimin fıkhi*. Gösterilerin dini meşruiyetini destekleyen önemli açıklamalar arasında, tanınmış Faslı hukuk teorisyeni ve siyasi aktivist Ahmed el-Raysuni, ünlü Suudi İslamcı alim Salman al-Awdah ve tabii ki Karadavi'nin kendisi yer alıyordu (March, 2019: xii).



etmekteydi. Bin Ali, 2002'de düzenlediği anayasa değişikliği referandumuyla sınırsız bir şekilde cumhurbaşkanı seçilebilmesinin önünü açmıştı (<https://124.im/7oQL>, 30.05.2022) ve cumhurbaşkanlığı adaylarının maksimum yaşını 75'e yükseltmişti. Anayasaya göre, Bin Ali hükümetin yürütme organı üzerinde geniş imtiyazlara ve tam yetkiye sahipti. Ayrıca Başbakan ve kabine ile bölge valilerini atama yetkisini de elinde bulundurmaktaydı. Diğer yandan Freedom House'un 2010 raporuna göre, Tunus, çeşitli yasal ve ekonomik önlemler kullanılarak muhalif sesler susturulduğu için “Arap dünyasının en kötü medya ortamlarından birine” sahipti (Affan, 2022: 118).

Bu anti-demokratik koşullara bir de yapısal sorunlar eklenmekteydi. 2010 yılına gelindiğinde işsiz sayısı yarım milyona ulaşmış, ülkenin bütün zenginlikleri diktatörün yakın akrabaları tarafından parsellenmiş, medya ve her türlü enformasyon kontrol altına alınmıştı. Rejim gerçek işsizlik rakamlarını halktan gizlediği gibi, işsizlik sebebiyle Avrupa'ya göç eden gençlerin sayısına ilişkin de yanlış bilgiler veriyordu. Ülkeden Avrupa'ya legal ya da illegal yollarla göçen genç sayısı artmakla birlikte 2008 ekonomik krizi de Avrupa ile ticarete bağımlı olan ve bir turizm ülkesi olan Tunus'u doğrudan etkilemişti (Okumuş, 2019: 185).

Henüz 2010'da Tunus Devrimi gerçekleşmeden önce, 2008 yılında bir protesto ve isyan dalgası batı bölgesini ve Gafsa Havzası'nın maden kasabalarını kasıp kavurmuştu. Gafsa isyanı olarak bilinen bu ayaklanma 2010 sonlarında ulusal ölçekte yeniden ortaya çıkacak bir dizi dinamiğin erken belirtilerini ortaya koymaktaydı. Öncelikle ekonomik liberalleşme sürecinden, Tunus'un gelişmiş kuzeyi, daha geleneksel kalan güneyine göre daha fazla istifade etmekteydi. Yatırım ve kalkınma harcamalarındaki dengesizlik de iki bölge arasındaki gelişmişlik düzeyini yüksek düzeyde asimetric kılmaktaydı. İkincisi ise büyük bir okumuş ve işsiz kitle vardı ve yükseköğrenim süreci bu işsizliğin boyutlarının ortaya çıkmasını bir müddet geciktirmişti. İşsizlik, yolsuzluk, adam kayırmacılığı gibi gerekçelerle giderek büyüyen bu isyana karşı rejim, bir yandan bölgenin kalkınmasına yönelik vaatlerde bulunurken diğer yandan polis gücü ve medya ablukası ile protestocular üzerindeki baskı ve şiddeti artırdı. Rejim, Gafsa isyanının sonuçlarını ne kadar sıkı bir şekilde kontrol altına almaya çalışsa da, rejim muhaliflerinin toplumsal seferberliği o kadar yoğun, koordineli ve işbirlikçi hale geldi ki hem yerel sendikalar hem ulusal düzeydeki sivil toplum örgütleri ortak hareket etmeye başladı. Süreci sokağa çıkma yasakları ve davalar takip etti (Murph, 2016: 228).

2010 yılının sonlarına gelindiğinde Tunuslu bir genç olan Muhammed el-Buazizi'nin kendini Tunus'un Sidi-Buzeyd kentindeki valilik binası önünde yakması ile birlik uğruna siyasi meşruiyeti kurban vermenin siyasi toplumu nasıl çökerttiğini ya da ahlaki ve insani çizgiden çıkarıp koflaştırdığını, onursuz yaşamının ve yapısal sorunların halkı getirdiği noktayı göstermiş ve Arap Baharı'nı başlatmış oldu (Eş-Şankiti, 2018: 409). Böylece, bölgede yüzyıllardır birikmiş olan meşruiyet krizleri ve çözü(e)memiş ama ağır bir baskıyla üzeri örtülmüş yapısal problemler Arap Baharı ile gün yüzüne çıktı (Kor, 2019: 7).

Gannuşi, başlangıcından bu yana *münafik medya devletinin, polis devletinin, tek parti devletinin ve Bin Ali devletinin* yaptıklarını, sadece Nahda'ya karşı değil, Tunus'taki demokrasiye, insanların temel hak ve özgürlüklerine, Arap-İslam kimliğine karşı ilan edilmiş bir savaş olarak görmekte haksız olmadığı da bu şekilde ortaya çıkmıştı. Gannuşi'ye göre Bin Ali rejimi, şahısların ulusal sorumluluklarından (kendi kaderlerini tayin hakkından) vazgeçmelerini, Tunus'taki halkın topyekun hürriyet, yönetime katılım ve devletine sahip çıkma isteklerinden vazgeçmesini istemişti (Derviş, 1994: 146- 149).

Bin Ali örneğinde Arap dünyasının her yerinde benzer şeyler yaşanmaktaydı ve meşruiyet krizleri ve yapısal sorunlar Arap Baharı ile patlak verene kadar görmezden gelinmişti veya şiddetle bastırılmıştı. Arap dünyasındaki tabloyu daha iyi anlayabilmek açısından Cabiri'nin *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* isimli eserindeki Önsöz'ün giriş cümleleri oldukça açıklayıcıdır (El-Câbirî, 2019: 7):

Arap dünyası 21. Yüzyılın eşiğine geldiği günümüzde... ekonomik, toplumsal, siyasal ve fikri alanlarda 'kapsamlı bir kriz' aşamasına ulaşmıştır. Bu dönemdeki her şey, sürecin, daha önce var olan aynı veriler, ilişkiler ve görüşlerle devam etmesi nin mümkün olmadığını ve mevcut krizin, üçüncü bir şıkkı daha bulunma yan iki seçenekli bir kriz olduğunu açık ve kesin bir biçimde göstermektedir. Bu iki seçenek; ya krizin içerisinde boğulup, kargaşa, çözüme ve yok olma sürecine girmek ya da mevcut kriz durumunu bilinçli bir şekilde analiz etmek ve farklı hareket noktaları ve bakış açılarıyla yeni bir yapı oluşturarak, bambaşka bir ortama geçmeyi sağlayacak şekilde bu krizi aşmaktır.

Mısır'lı İslam düşünürü Hasan Hanefi de İslam dünyasının modern döneme oldukça somut sorunlarla girdiğine işaret etmekteydi. Hanefi bu sorunları yedi başlık altında toplamıştı: *vatanın bağımsızlığı, kamusal özgürlükler, toplumsal adalet, birlik ve beraberlik, Batılılaşma karşısında özgün kimlik, kalkınma, depolitizasyon ve duyarsızlık* (Hanefi, 2014: 15-19).

Nitekim *olmak ya da olmamak* çizgisindeki Arap toplumları, daha fazla onursuz yaşama tahammül edemeyerek “*ekmek, özgürlük, onur*” sloganıyla tarih sahnesine çıkmış oldu. Arap Baharı neticesinde kimisi iç savaşa sürüklendi (Suriye), kimisi tekrar askeri bir darbe ile devrim öncesine döndü (Mısır), kimisi de hala istikrarsızlıklarla mücadele etmektedir (Libya). Bu tecrübeler içinde Tunus ise müstesna bir örneklik teşkil etmektedir. Onun istisnalığı, hem demokratikleşme yolunda somut adımlar atılmış olmasından hem de bu demokratikleşme sürecinin en önemli paydaşlarından birinin İslami hareket olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü ilk kez bir İslami hareket, bir ülkenin diktatörlükten demokrasiye geçişinde önemli ve aktif bir rol oynamıştır. Tunus’u Arap Baharı sürecinde müstesna kılan bir diğer özelliği, Arap Baharı ülkelerindeki mezhepsel ve dinsel (Suriye), muhalif İslamcılar ve laikler (Mısır) arasındaki bölünmelere nazaran oldukça homojen bir yapıya sahip olmasıdır. Diğer ülkelere nazaran Tunus’ta liberal, sol, laik ve İslamcı çevreleri ortak kılabilen bir *biz* duygusu mevcuttur (Gökçen, 2020: 221).

Tunus’ta 2010’un Aralık ayında başlayan ayaklanmalar neticesinde, 23 yıllık diktatör Zeynel Abidin’in 14 Ocak 2011’de ülkeyi terk etmesinin akabinde ülkesinde yasaklı olan Nahda’nın sürgün lideri Gannuşi’nin Tunus’a geri dönmesiyle başlayan demokratikleşme süreci dikkatleri üzerine çeken farklı bir tecrübe ortaya koymuştur. Öyle ki devrim başlangıcında Türkiye’nin bir model olup olamayacağına dair Mısır’da yapılan tartışmalar yerini “*Nasıl Tunus gibi olabiliriz?*” sorularına bırakmıştır (Yaylacı, 2020: 157). Böylece Tunus partileşme sürecinde İhvan’a yaptığı hocalığı ikinci kez demokratikleşme sürecinde üstlenmiştir.

Tunus’ta devrimin üstünden bir yıl geçmeden, diktatörlük sonrası ilk demokratik seçimler 2011 Ekiminde yapıldı. Gannuşi liderliğindeki Nahda, diktatörlük yönetimi altında baskılara maruz kalsa da güçlü yer altı örgütlenmeleri sayesinde seçime oldukça hazırlıklı bir biçimde girdi. Onlarca yılını yer altında ve sürgünde dini aktivizmle geçiren Nahda üyeleri (Meddeb, 2019), parti olarak girdikleri 2011’deki ilk seçimde yüzde 37 oyla sandıktan birinci olarak çıkmayı başardı. Nahda’nın böyle yüksek oy alması onun İslamcı oyların yanında; köhnemiş ve yozlaşmış eski rejim unsurlarının bulunduğu ortamda, itibarı tükenmiş mevcut partilere karşı protesto oylarını da topladığını göstermekteydi (Fuller, 2004: 233).

Seçim sonrası Kurucu Meclis, Ettakol Partisi Başkanı Mustafa bin Cafer'i Meclis Başkanı, Munsif Merzûkî'yi Cumhurbaşkanı olarak seçti ve Nahda'nın Genel Sekreterliğini yürütmüş olan Hammadi Cibali ise Başbakanlığa getirildi (Gökçen, 2020: 219). Böylece Nahda birinci parti çıkmış olmasına rağmen ülkeyi tek başına yönetmemiş, 2011-2013 yılları arasında Ettakatol ve Cumhuriyet için Kongre Partisi (CPR) partileri ile ittifaka girerek kurduğu Troyka hükümeti ile yönetmeyi tercih etmiştir (Meddeb, 2019).

Koalisyon kurmak Nahda lideri Gannuşi'ye göre demokrasinin başarısı için hayati önem taşımaktaydı<sup>173</sup> (Ghannouchi, 2018: 5). Öte yandan koalisyon kurma fikri, iktidarı İslami hareketin birinci hedefi olarak görmeyen Gannuşi'nin<sup>174</sup>, henüz kuruluş aşamasında olan bir demokrasinin konsolidasyonu sırasında yaşanacak sorunların bir İslami partiye fatura edilmesinin istenmemesi fikriyle de bağdaşmaktaydı.

Nahda hükümet için en hazırlıklı parti konumundaydı. En geniş parti programı da kendisine aitti. Parti Programı bugüne kadar Gannuşi'nin yazılarına, söylemlerine, eylemlerine yansıyan ilkelerin bir teyidi niteliğindedi. Bu anlamda parti programı önemli bilgiler içermektedir (Gökçen, 2020: 223-225):

1. Hareketin başlangıcından bugüne bir ıslah hareketi olduğu parti programı ile bir kere daha teyit etmiştir: “Hareket, 19. Yüzyılda ülkemizde bilinen anayasal, siyasi, sosyal ve kültürel bağımlılık reform projelerine karşı mücadelede şekillendirilmiş kapsamlı ıslah çalışmalarının bir uzantısıdır.”
2. Gannuşi'nin fikirlerinde öne çıkan ve hareketin siyaset üslubuna rengini veren bağımsızlık, uzlaş, diyalog, şeffalık, demokrasi<sup>175</sup>, demokratik değerler ve seçimler, insan hakları gibi meseleler de programda yerini almıştır:

---

<sup>173</sup> Bu ittifakın bir tarafı İslami hareket iken bir tarafı laiklerdi. Lakin her ikisini bir noktada birleştiren ortak özellikleri ılımlılıklarıydı. Yani bu koalisyon ılımlı İslamcılar ile ılımlı laikler arasında gerçekleşen stratejik bir ortaklıktı (<https://124.im/7911>, 30.05.2022).

<sup>174</sup> Gannuşi, *Islamic Movements* kitabında (aktaran Fuller, 2004: 232) “İslam'da hareket, birinci önceliği olarak hükümet olmayı seçmemelidir. Hükümeti ele geçirmek, mümkün en büyük başarı sayılmamalıdır. Daha büyük bir başarı insanlara İslam ve onun liderlerinin sevdirebilmesidir... İslamcılar için en tehlikeli şey iktidara gelmeden halk tarafından sevilirken daha sonra nefret edilmektir.”

<sup>175</sup> Gannuşi İslamcı metodolojinin en önemli iki özelliği olan gerçeklik ve esneklikten hareketle, farklı tarihsel jeopolitik koşullar altında bir devletin farklı yollarla yönetilebileceğini kabul ediyordu. Ona göre 8. Yüzyıl koşullarında şekillenmiş olan halifelik, 21. Yüzyıl koşullarında geçerliğini yitirmişti (Kaminski, 2014: 2).

Parti, Tunus'u ve egemenliğini savunmak, cumhuriyete ve yargıya değer vermek, yönetici belirlemede insanların haklarını muhafaza etmek, güçler ayrılığı sistemini korumak, demokrasinin diyalog siyasi sürecine tutunmak ve yönetim için ideal bir çerçeve için özgür ve adil seçimlere itibar etmektedir.

3. Gannuşi'nin Tunus'ta yaşanan sorunlarla mücadele için kendilerini yol boyunca aydınlatacak, özünü İslam'ın çerçevesini Araplığın oluşturduğu yüksek kültür ve bunun yanında herkesi kucaklayacak, ötekileştirmeyecek bir çoğulculuk kavrayışı programa hakim olmuştur:

Tunus devletinin dili Arapça ve dini İslam'dır. Ulusal kimlik toplumun tüm taraflarını barındırmak, entelektüel çeşitlilik ve herkesin hakkına saygı ve özgürce ve herhangi bir etki atında kalmadan karar verebilmesini içermektedir. Hareket; partizanlık, hizip eğilimleri ve tüm kutsallıkları hiçe sayan şeyler olduğunu kabul ettiği için herkesi kapsayan yönetim ve kurumlarda bütün partizan tutumu ve işleri reddeder.

4. Partinin 2003'ten bu yana yürüttüğü ulusal diyalog çalışmaları, devrimden sonra partinin eylemlerine yansıdığı gibi teorisinde de yer almıştır: "Biz duygusunu yüceltmek amacıyla çelişen çıkarlar arasında ulusal diyalogun önemine inanmaktadır."

5. Gannuşi, efendi-köle ilişkisinin çeşitli fraksiyonlarının yaşandığı her dönemde, saltanatın hüküm sürdüğünü, kutsallaştırıldığını, aklın eleştirildiğini ve bilgi edinme hakkına el konulduğunu ifade etmiştir. Bunun için bilgi kaynaklarına ulaşımın engellenmesi (özellikle devrim öncesi en kötü medya ortamlarından birine sahip olan Tunus'ta olduğu gibi) diktatörlüklerin en göze çarpan özelliklerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda bilgiye ulaşım ve demokrasinin arasında kurulan bağlantı istikrarlı bir biçimde hareketin ilkelerinden biri olmuştur:

Özgürlüğün değeri, insan onurunun korunması ve bu derinleşen farkındalık üstünde, modernitenin siyasal ve ekonomik değerlerini çıkarmak aramak gibi bir yaşam için temellerini ve kez kaygıları ve insanlığın ihtiyaçlarına bizim stok ve tarihsel deneyim modernliğin kültürel kökleri ve açıklık arasında birleştirmek katkı sağlamaya çalışıyoruz, Bilgi ve yeni teknolojilerin kullanımı konusunda adaletsizlik ve ayrımcılık yapmadan insanlara ulaştırmak amaçlanmaktadır.

6. Gannuşi, Tunus'taki sömürgecilik ve akabindeki otoriter rejimi, özellikle İslam medeniyetinde tecrübe edildiği üzere, yönetimin gücünü sınırlandıran ve denetleyen sivil toplumları yok etmekle suçlamıştır. Zira bu sivil oluşumlar, devletin zayıflasa da toplumu bir arada tutmuş ve toplumun çökmesini engellemiştir. Bu durumda sivil toplum istibdada karşı en önemli araç olarak kabul edilmiştir<sup>176</sup>. Sivil topluma verilen bu önem parti programında şöyle zikredilmiştir:

<sup>176</sup> 20. Yüzyıl İslamcılarının siyasal iktidarı ele geçirmeye yönelik hedeflerinin aksine Gannuşi, önceliği iktidarı ele geçirmeye değil sosyal alanda örgütlenmeye vermişti. Hükümeti ele geçirmeyi en büyük başarı olarak görmeyen Gannuşi'ye göre (<https://articles.youngmuslims.ca/movement-and-activism/islamic-movements-self-criticism-and-reconsideration/>, 30.5.2022), sosyal çıkarlar, siyasal çıkarlarla çelişiyorsa,

Siyasi zulüm ve adaletsizliğin her türlüsüne karşı güçlü bir garanti sağlayacak şekilde, bireyler ve gruplar için kamu işlerini geliştirme, yaratıcılık ve katılım olanaklarını tanıyarak, bireylerin potansiyellerini kullanabilmelerine dayalı devletten bağımsız bir sivil toplum organizasyonuna uzanan bir yapı amaçlar.

7. Nahda hareketi daha önce de belirtildiği gibi özellikle kadın meselesinde büyük bir tehlike olarak görülmekteydi. Zira Tunus, sömürgeciliğin ardından 2011'e kadar yaşadığı otoriter rejim altında ciddi anlamda laikleştirilmişti ve bu tüm toplum katmanlarına yerleşmişti. Gannuşi'nin kadın meselesine dair görüşlerini paylaşmıştık. Nitekim 2003'teki uzlaşma komisyonundan da kadın meselesine dair Nahda'dan bir takım sözler alınmıştı. Şimdi ise devrimden sonra da bu meseleye dair somut bir adım beklenmekteydi. Bu beklenti, hareketin siyaset eylemlerine yansımakla birlikte bir ilke olarak parti programına da girmiştir:

Kadınlar tarafından elde edilen kazanımların korunması ve hatta toplum içinde var olan yabancılaşma ve bazı engellerin ortadan kaldırılması ve böylece toplumun yeniden şekillenmesi amacıyla kadının siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel sahalarda rolünün ve aktivitelerinin vurgulanmasına çalışıyoruz.

8. Sosyal haklar meselesine gelince, eğitim, sağlık, iş imkanı, dezavantajlı grupların desteklenmesi gibi hareketin üzerinde durduğu meseleler programa dahil edilmiştir:

Biz, derneklerin rolünün güçlendirilmesi yoluyla kalkınma ve ekonomik faaliyet ve sosyal dayanışma finansmanına katkıda bulunmak için kooperatifler, sivil toplum kuruluşları da dâhil olmak üzere, sosyal ekonomi sektörünün gelişmesi üzerinde destekler ve kar amacı gütmeyen kuruluşlar, vakıf ve zekat fonlarının kurulmasına çalışırız. Partiler ve çıkar grupları ve dezavantajlı bölgelerde ve savunmasız grupların korunması arasındaki adalet kurulması ve dengesi üzerinde çalışmak oldukça önemlidir. Biz de toplumsal eşitsizlikleri ve yoksulluk ve marjinalleşme belirtilerine karşı mücadeleyi arttırmak için çalışıyoruz. Eğitim, sağlık, istihdam, konut ve diğer tesisler de dâhil olmak üzere iyi yaşam refahı ve halkımız için iyi bir hayatın unsurları sağlamak için çalışıyoruz.

Gannuşi ve çalışma arkadaşlarının bunca fikir mesaisine rağmen, teyit edilen ilkelerin sahaya aktarılmasında hala laik endişeler mevcuttu. Üstelik bu endişe uluslararası güç çevrelerince de taşınmaktaydı. Bu endişelerin gölgesinde Kurucu Meclis faaliyetlerine başladıktan kısa süre sonra, anayasa çalışmaları ve tartışmaları başladı. Bu anayasa tartışmaları, Kurucu Meclis paydaşlarından Nahda'nın varlığından

---

sosyal çıkarlar her şeyden önce gelmelidir Nitekim sosyal olarak elde edilenin, siyasi olarak elde edilenden daha kalıcı ve daha iyi olduğu kanıtlanmıştır. Modern deneyim, devlet aracılığıyla elde edilen şeylerin hızlı ama kısa ömürlü olduğunu, çünkü kuvvete bağlı olduklarını öğretmiştir. Ancak, sosyal hareket yoluyla yapılanlar iktidara dayandığı için kalıcıdır. Buradaki sosyal olana yapılan vurguyu ve verilen önceliğe bakarak Nahda'nın siyaset gündeminde sivil toplumun önemli bir yerinin olduğu görülebilir. Fakat otoriterizmden yeni kurtulmuş bir ülkede sivil topluma dair görüşlerin belli bir ideali de resmettiğini bilmek gerekiyor. Dolayısıyla henüz 10 yıllık bir geçmişe sahip olan Tunus demokrasisi içinde, Nahda'nın sivil alana yaptığı vurguyu ve verdiği desteğin ne kadar başarılı olduğunu bu ideal çerçevesinde yorumlamak gerekiyor. Zira böylesi bir yaklaşım, özellikle de çok hızlı toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimler yaşamakta olan ülkeler için daha uygundur (Özdalga, 1999: 276).

kaynaklı olarak devletin ve hukukun sekülerliği ve özellikle kadın özgürlükleri alanındaki endişeleri yansıtmaktaydı (Horchani, 2014: 13). Bunun üzerine şeriatın bir yasama kaynağı olup olmayacağı konusunda tartışmalar çıktı.

Bu sırada Nahda'nın çoğunlukta olduğu bir komite tarafından hazırlanan gözden geçirilmiş anayasanın ilk taslağının yayınlanması, liberaller ve laikler arasında özellikle öfkeye neden oldu ve binlerce kişi, İslam devleti kurma çabaları olarak görülen bu taslağı protesto etmek için sokaklara döküldü. Taslak özellikle kadınları erkeklerle eşit olmak yerine 'tamamlayıcı' olarak yeniden tanımlamak ve dine hakareti suç saymakla tehdit etmek ve böylece ifade ve medya özgürlüğünü kısıtlamak gibi içerikleri ile arka kapıdan İslam devleti kurmak girişimi olarak algılandı (Murph, 2016: 237).

Nahda'nın seçim platformunda, parti programında şeriata vurgu yapılmamıştı ve seçimler öncesi Nahda'nın kurucu ortaklarından Gannuşi, partisinin yeni anayasanın içine dini hukuku eklemek istemediğini belirtmişti. Fakat partinin Ekim'deki zaferinden sonra, bir grup *aşırı* muhafazakâr milletvekili şeriatı diğer yasalar içerisinde bir kaynak olarak göstermeyi teklif etti. Birkaç bin selefinin bu teklifi desteklemek için toplanmasının karşısında Kurucu Meclis Sözcüsü Mustafa bin Cafer bu teklifin onaylanması durumunda görevinden istifa edeceğini söyleyerek hükümeti tehdit etti (Arslan, Karadağ, 2020: 225). Ve seküler partiler ile bir grup sivil toplum örgütü Nahda'nın şeriatın bir yasama kaynağı olarak görülüp görülmediği meselesine dair daha açık olması konusunda baskılar kurdu (Feuer, 2012: 3).

Temmuz ayında, Tunus'un laik muhalefeti sokaklara döküldü. Protestolar, sırasıyla Şubat ve Temmuz 2013'te iki solcu lider olan Chokri Belaid ve Muhammed Brahmi'nin siyasi suikastına ve radikal Selefilere güvenlik güçlerine ve devlet kurumlarına yönelik artan sayıdaki saldırılarına tepki olarak geldi (Arslan, Karadağ, 2020: 225). 2013 yılında bölgede hızla yükselişe geçen cihatçı selefi hareket olarak IŞİD<sup>177</sup> (Irak ve Şam İslam

---

<sup>177</sup> Tunus'ta üç tür selefi gruptan bahsetmek mümkündür. Bunlar; İlmi Selefiler, Cihatçı Selefiler ve Siyasi Selefiler'dir. İlmi Selefiler, daha çok üniversite ve Camii merkezli olarak İslami ve Kur'ani ilimlere gününün önemli bir vaktini ayıran, genel itibariyle ticaretle uğraşan kişilerden oluşmaktadır. Tebliği en önemli vazifelerden biri olarak addeden bu grup, Kur'an ayetlerini ve sahih hadisleri rehber edinerek sünnete mümkün olduğunca riayet etmeye çalışan ama aynı zamanda birçok mezhep imamının içtihatlarını kabul etmeyen bir fikri altyapıya sahiptirler. Cihatçı selefiler ise (bir başka adıyla El-Seyfiyyun) daha radikal olarak tek çözüm yolunun zorla da olsa şeriatle yönetilen bir devlete dayandığına inanmaktadır. Daha komplike bir fikri altyapıya sahip bu grup, genel itibariyle silahlı bir örgütsel yapıyı ifade etmektedir. Bilindiği üzere Tunus IŞİD'e en fazla insani kaynak sağlayan ülkedir. Bununla beraber Tunus'ta hala varlığını sürdüren Ensar-ul Şeria da en önemli beşeri kaynaklarını bu gruplardan temin etmektedir. İlmi ve

Devleti), Tunus'un sınır komşusu Libya'nın istikrarsızlığı, bölge güçlerinin anti-demokratik projeleri finanse etmesi gibi gerekçelerle ciddi anlamda tehdit oluşturmaktaydı (Marks, 2015: 1)<sup>178</sup>. Bu arada, 3 Temmuz 2013'te Mısır'ın Müslüman Kardeşler liderliğindeki hükümeti, ülkenin demokratik anını sona erdiren bir darbeyle devrildi<sup>179</sup>. Yanıt olarak Nahda, Tunus'un demokrasisini ve Mısır'daki İslamcı kardeşlerine benzer bir kadere karşı kendisini korumak için ideolojik bir zemin sunması gerektiğini fark etti. Parti, o yıl daha sonra eşi benzeri görülmemiş bir Tunus ulusal diyalogu başlatarak laiklerle uzlaşmaya başladı (Meddeb, 2019). Nahda içindeki radikallerin şeriatın yasama kaynağı olması isteklerine dair sesleri giderek cılızlaştı (Arslan, Karadağ, 2020: 225).

Anayasa tartışmalarının yapıldığı ve seküler kaygıların dile getirildiği bir ortamda 2013'te Gannuşi, “*The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation*” (İslam'ın Temellerinde ve Çağdaş Yorumunda Devlet ve Din) isimli bir makale yayınladı ve bu makalede Avrupa'da sekülerizmin farklı fraksiyonlarının olduğuna işaret etti. Tunus seçkinlerinin devletin, ulusal kimliğin koruyucusu olduğu ve dinin ve sembollerinin kamusal alanlara girmesine izin vermediği Fransız tipi laiklikten etkilendiğini belirtti. Halbuki laikliğin en önemli özelliği devletin tarafsızlığı ve devletin siyasi ve dini özgürlüklerin garantörü olmasıdır. Bu anlamda Muhammed Selim Avva ve Muhammed İmara'nın *dini olan ile siyasi olan arasındaki ayırım* (distinction between the religious and the political) (burada bütün dinlere karşı devlet tarafsızdır) ile *dini siyasetten ayırmak* (separating the religious from the political) şeklinde laiklik biçimlerine dair ikili bir tasnife gitmiştir. Nitekim Medine'de ve sonraki

---

Cihatçı selefler demokrasi, eşitlik, liberalizm vs. gibi modern mefhumları kabul etmemekle beraber siyasi olan her şeye karşıdır. Oy vermenin bile bu düzende caiz olmadığını ve bazı fetvalarla haram olduğunu ileri sürerler. Siyasi Selefler ise diğerleriyle aynı fikri altyapıya sahip olsa da siyasi platformda olmanın gerekliliği üzerine yoğunlaşırlar. Genel olarak Mısır'da olduğu gibi bir parti kurma veya destekleme eğilimindedirler. Lakin bu grup Tunus'ta diğerlerine nazaran tabanı daha azdır. Tunus tarihinde Seleflere ait bir partiye henüz rastlanmamıştır (Uysal ve Gökçen, 2015: 102-103).

<sup>178</sup> Bölgedeki IŞİD gibi aşırılık yanlısı grupların ve Gannuşi'nin tabiri ile laik tiranların varlığı bölgede yaşayan gençleri hem hayal kırıklığına uğratmış hem de hayallerini istismar etmiştir. Onun için yapılacak en iyi şey anlamlı bir alternatif sunabilmektir. Gannuşi'nin 2016'da hareketin siyasi İslam'dan Müslüman demokrasiye geçtiğini duyurması bu alternatif arayışına anlamlı bir cevap verme gayesini taşıyacaktı. Böylece Müslüman demokrasinin, bireysel haklara saygı gösterebileceğini, sosyal ve ekonomik fırsatları teşvik edebileceğini ve Arap İslami değerlerini ve kimliklerini koruyabileceğini aşırılık yanlılarına ve laik tiranlara gösterecektir (Gannuşi, 2016).

<sup>179</sup> Mısır'daki gelişmeler başta olmak üzere “Arap Baharı” ülkelerindeki kaos tablosu da Nahda'ya karşı duyulan endişeyi artırmaktaydı. Zira bu ülkelerin birçoğu silahlı çatışma ya da belirsizlik bataklığına saplanmışken, demokrasi hiç gelmeyecek bir tarihe ertelenmiş gibi görünmekteydi (Horchani, 2014: 14).



bütün İslam toplumlarında *dini olanla siyasi olan arasındaki ayrım* biçiminde bir laiklik tecrübe edilmiştir. İslam, devlet ve toplum işlerinin yürütülmesinde ilham ve belirleyici olsa da, neyin siyasi (yoruma açık, zanniyat alanı), neyin dini (asli ilke ve kat'iyat alanı) olduğu net bir biçimde ortaya konulmuştu (Ghannouchi, 2013: 164-167). O halde laiklikten anlaşılması gereken devletin dini tahakküm altına alıp kamusal alandan dışlaması değil, devletin bütün dinlere eşit mesafede durarak, özgürlükleri garanti altına alması olmalıdır<sup>180</sup>.

Ocak 2014'te kabul edilen yeni Tunus Anayasası, laiklerle İslamcılar arasındaki anlaşmazlıkları çözdü. Anayasa, İslam'ı Tunus halkı için kilit bir kimlik göstergesi olarak kabul etti. Ancak Nahda, laik güçler ve sivil toplum temsilcileri tarafından düzenlenen kitlesel protestolara cevaben şeriatı bir yasama kaynağı olarak kullanma önerisinden vazgeçti (Meddeb, 2019).

2014 yılında devrim sonrası yapılan ikinci parlamento seçimlerine gelindiğinde Nahda ikinci parti olarak sandıktan çıktı. Aynı yıl içinde yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ise aday çıkarmadı. Haruni (aktaran Gökçen 2015: 260), Nahda'nın bu tutumunun tamamen siyaset anlayışı ile uyumlu olduğunu belirtmiştir. Buna göre, Nahda'nın siyaset üzerinde herhangi bir hegemonya amacı yoktur ve Nahda, başkalarını kabul eden, demokrasiyi ve uzlaşmayı önemseyen, ülkenin maslahatlarını kendi maslahatlarına önceleyen bir harekettir. Benzer siyaset anlayışı neticesinde Nahda, 2014 seçimlerinden sonra laik bir parti olan Nida Tunus ile ittifak kurabilmiş, Tunus'un demokratik deneyimini korumaya yönelik önemli bir adım atmıştı (Arslan, Karadağ, 2020: 226).

Ekim 2014'te seçimlerinde laik Nida Tunus partisi birinci parti olurken, eski rejim döneminde dışişleri bakanlığı ve meclis başkanlığı görevlerinde bulunmuş Nida Tunus partisi lideri El-Beci Kaid es-Sibsi, Aralık 2014'te yapılan cumhurbaşkanlığı seçimini

---

<sup>180</sup> Gannuşi'nin bu fikirleri *Kamusal Özgürlükler* ve diğer kitaplarında da sık sık başvurduğu laiklik kavrayışı ile tutarlıdır. Tunus'ta uygulanan Frankofon laikliği, toplumu modernleştirme için Batı'nın bütün unsurlarını ithal edip, hürriyeti dışarıda bırakan bu anlayışı sert bir dille eleştirmiştir. Gannuşi'ye göre, Batı'da ortaya çıktığı şekliyle laiklik, aklın tüm kayıtlarından kurtulması ve halkların, kendilerini ilahlaştırmış yöneticilerin sultasından çıkarak özgürlüğe kavuşmaları ve demokratik ve medeni bir toplum yapısına ulaşmaları iken; Tunus'ta, devletin din, akıl, kültür, ekonomi ve toplum üzerindeki mutlak egemenliği ile irtibatlandırılmıştır. Böylece ortaya sahte bir modernleşme ve teokratik bir laiklik çıkmıştır. Üstelik bu teokratik laiklik, Batılı devletlerin kendilerine bağlı kalmaları koşulu ile iktidara getirdikleri kişiler aracılığı ile İslam öncülüğünde özgürlüğe giden halklar üzerinde uygulanan iğrenç zulümlerin fikri alt yapısını oluşturmuştur (Arslan, Karadağ, 2020: 222).

kazanarak Tunus'un yeni cumhurbaşkanı oldu. Sıbsi döneminde Tunus dış politikası da değişmeye başladı. Bu dönemde Mısır'la daha yakın ilişkiler kuruldu. Tunus, Türkiye ve Katar ile olan yakınlığını azaltırken, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri ile ilişkilerini geliştirdi. Bir önceki hükümet döneminde kötüleşen Fransa-Tunus ilişkileri Sıbsi döneminde düzelmeye başladı. Cumhurbaşkanı Sıbsi, Nisan 2015'te Fransa'yı ziyaret etti ve Fransa Cumhurbaşkanı Hollande'la bir önceki hükümet döneminde azalan Fransız yardımlarının yeniden artırılması konusunda görüşmeler yaptı (Dursun, 207: 127).

Bu anlamda Nida Tunus, eski rejim unsurlarının bir uzantısı olarak kabul edilmekteydi. Tunus'taki laik yelpazenin en sağında yer alan Nida Tunus, İslam'a, İslamcılığa ve demokrasiye karşı bir parti olarak görülmekteydi. Laik yelpazenin merkez solunda yer alan Munsif Merzûkî, Nida Tunus'u eski rejim uzantısı görerek, Nahda'nın Nida Tunus ile kurduğu koalisyon hükümetinin kabul edilebilir olmadığını dile getirmiştir. Devrimci çizgiyi korumak ve eski rejimden kurtulmak isteyen Tunus'taki laik yelpazenin diğer kanadında yer alanlar, bölgedeki karşı-devrimciler olarak bilinen Birleşik Arap Emirlikleri'nin ve Suudiler'in, 2014 seçimlerinde bu partiye ciddi bir para akıttığını düşünüyorlardı. Bu açıdan Nida ve Nahda'nın koalisyonu, Nahda'nın geçmişte kendisine mütemadiyen saldırmış olan eski yozlaşmış sistemle işbirliği yaptığı anlamına geliyordu (Merzûkî, 2019d: 49-51).

Gannuşi ise 2014 seçiminden birinci parti olarak çıkamayışları üzerine yaptığı konuşmada, Nahda'nın duruşunu tekrar hatırlatmak ve siyaset anlayışlarının anlaşılmasını amaçlamaktaydı. Bu basın açıklamasında Gannuşi, önemli olan şeyin Tunus'ta demokrasi kültürünün yerleşmesi olduğunu belirtmişti. Bununla beraber Kurucu Meclis hükümetinin asli görevi olan seçimlere hazırlık, demokratik ortamın ve yeni anayasanın oluşturulması konusunda Nahda'nın, sorumluluğu yüklenerek sürece önemli bir katkısı olduğunu açıklamıştı. Böylece Nahda, 2011'de Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da başlayan demokratikleşme sürecine eklenme ve yönetme açısından en başarılı sosyal hareket olarak değerlendirilebilecek bir siyaset üslubu benimsemişti (Gökçen, 2015: 261-262).

2016 yılı partinin İslamcı kimliği ile alakalı önemli bir değişimin yaşandığı bir yıl oldu. 2015'te Haruni'nin verdiği sinyaller, 2016'da Partinin 10. Olağan Kongresi'nde

teyit edildi. Kongreden üç gün önce Fransız *Le Monde* gazetesine mülakat veren Gannuşi, kongrenin içeriğine dair ipuçları vermişti. Mülakatta, Nahda'yı siyasi faaliyetlerde uzmanlaşan, "siyasi, demokratik ve sivil bir parti" olarak nitelendirmiş, ancak referans noktasının eski ve modern İslam değerlerinde kök salmaya devam ettiğini söylemişti (<https://124.im/8CMTE>, 30.05.2022 ).

2016'da Kongre sırasında üyeler, yalnızca siyasi alanda uzmanlaşma kararı aldılar. Siyaset ve tebliğ bu kongrede resmen ayrıldı. İslamcı bir partiden kitle partisine dönüşme amacı taşıyan 10. Genel Kongre'de, partiye tam üyelik öncesindeki iki yıllık deneme süresi resmen kaldırıldı. Meddeb'e göre, bu kongreyle birlikte Nahda, Tunus siyasetine dini temelli bir hareketten ziyade parti olarak katılma konusunda ideolojik ve örgütsel bir karar almıştır (Meddeb, 2019).

Lakin Gannuşi ile yapılan mülakatta bu ayrışmanın ideolojik bir değişimden ziyade örgütsel bir değişime işaret ettiği görülmektedir. Zira Gannuşi bu mülakatta, İslam'ın siyasetten uzak durması gerektiğine inanmadığını teyit etmiştir. Gannuşi'nin ifadeleri ile İslam hayatı, parayı, gücü ve insan ilişkilerini yönetmek için gelmiştir. Nitekim bu İslam'ın özü olan tevhidin bir gereğidir. Dolayısıyla Gannuşi, bu ayrışmanın bilişsel değil işlevsel olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumu uzmanlaşma ve iş dağılımı olarak tanımlayan Gannuşi'ye göre teorik felsefi bir dönüşüm söz konusu değildir. Bu işlevsel dönüşümdeki amaç ise, dinin siyasete alet edildiği algısının önüne geçmek için gerçekleştirilmiştir (Çevrimiçi Mülakat, 21.06.2022). Dinin siyasete alet edilmemesi aynı zamanda dinin korunması amacını da taşımaktadır.

Bununla birlikte 10. Kongre gibi ses getiren bir kongrenin düzenlenmesi, siyasal İslam'dan Müslüman demokrasiye geçildiğine dair ifadelerin kullanılması gerçekten de hareket içindeki özeleştirinin ve tartışmaların bir sonucuydu. Gannuşi bu dönüşümü kaleme aldığı *From Political Islam to Muslim Democracy* (2016) isimli makalesinde, 1980'lerde kurucu ortaklarından olduğu örgütün artık hem siyasi bir parti hem de toplumsal bir hareket olmadığını; tüm kültürel ve dini faaliyetlere son vererek, artık sadece siyasete odaklandığını deklare etmiştir. Nahda'daki bu dönüşümün arkasında, Tunus'un daha geniş sosyal ve politik yörüngesi yatmaktaydı. Nahda ilk olarak, vatandaşların din özgürlüğünü ve özgür ifade ve örgütlenme haklarını reddeden laik, otoriter bir rejimin elindeki baskıya tepki olarak İslamcı bir hareket olarak ortaya

çıkmişti. Fakat onlarca yıldır ülkedeki tüm siyasi söylemleri yasaklayarak, siyasi amaçları olan hareketleri yalnızca sosyal ve kültürel örgütler olarak faaliyet göstermeye zorlayan rejim 2010-11 devrimiyle ortadan kalkmış ve ülkede açık, özgür, adil siyasi rekabet için alan açılmıştır. Yeni Anayasa ile birlikte Nahda'nın bir İslami hareket olarak mücadelesini verdiği haklar yeni dönemde artık koruma altına alınmıştır. Üstelik son dönemde ortaya çıkan aşırı grupların değişime uğrattığı İslamcı etiketini, Gannuşi, kabul edilebilir bulmamaktadır<sup>181</sup>. Bugün gelinen noktada Tunus'taki laiklik mi din mi tartışmaları atıl kalmıştır. İslam'ın hala kendilerine rehberlik ettiğini belirten Gannuşi, bugün Tunus'un asıl meselesinin ideolojik tartışmalardan öte yapısal meseleler olduğunu ifade etmiştir. Diğer yandan dinin hiçbir partinin tekeline alınamayacağı düsturundan hareketle, dini alanın bağımsız ve tarafsız gruplarca yönetilmesi gerektiğini belirtmiştir. Din ve siyasetin ayrılması, özellikle aşırılık yanlılarının dini bir manipüle aracı olarak kullanılmasının da önüne geçecektir (Gannuşi, 2016).

Gannuşi'nin, Nahda'nın bu dönüşümüne dair kaleme aldığı yazı, Tunus'taki mevcut duruma dair de ipuçları vermektedir. Öncelikle daha önce de belirtildiği gibi, Zeynel Abidin Bin Ali ülkeyi terk ettiğinde, Mübarek'in İhvan'a bıraktığı Mısır'dan farklı bir Tunus bırakmıştı. Tunus bölge ülkeleri içinde tezatlık gösterecek derecede laikleşmişti. Bir yandan da cihatçı selefi örgütlerin bölgede ciddi eylemleri ve yayılışları söz konusuydu. Nitekim devrimden sonra Nahda, parlamentodaki çoğunluğuna rağmen, İslami demokrasinin temellerini atmadaki girişimi üç politik faktör tarafından sınırlandırılmaktaydı. Bu baskı grupları; parlamentodaki muhalif seküler partiler ve onların sivil toplum örgütü ile bağları, giderek artan cihatçı selefi hareketlerin sesi ve ılımlılırla- muhafazakârlar arasındaki parti içi bölünme (Feuer, 2012: 2). Nahda da devrimden beri ülke içindeki laiklerin bir kısmı tarafından da desteklenmekteydi. Bu anlamda bir ideoloji partisinden ziyade toplumun her kesimini kucaklayan bir kitle partisi görünümündeydi. Böylece Nahda üzerindeki İslamcı etiketini kenara bırakarak hem üzerindeki baskıları ortadan kaldırmak, hem de toplumsal taleplere cevap vermek için bir adım atmıştır.

---

<sup>181</sup> Hatırlanırsa, Gannuşi, 1994'te basılan Kussay Salih Derviş'le yaptığı röportajın içinde İslamcılığın Müslümanlar tarafından hakkıyla taşınmadığına dair bir eleştiride bulunmuştu (Derviş, 1994: 25). 2016 senesine gelindiğinde Gannuşi İslamcılığın aşırı gruplar daha fazla dejenere edildiğini belirterek artık kabul edilemez bir kavram olduğunun altını çizmiştir

Diğer yandan, Gannuşi'nin laik tiranlar ve İslamcı örgütler içindeki radikallerin (ki biri İslam'ı diğeri Batı'yı mani-i terakki görmektedir) dini bir manipülasyon aracı olarak kullanmasının önüne geçmek istemiştir. Her iki kesim de din üzerinden özellikle toplumdaki gençleri mobilize etmeye çalışmıştır. Buna karşılık Gannuşi, bu dönüşümle Nahda'nın itidalli duruşunu bir kere daha teyit etmiştir.

Bir başka mesele de bu dönüşümle birlikte, Gannuşi'nin Tunus'un gerçeklerinin; ideolojiler arası rekabet değil, devrime neden olan ve hala devam etmekte olan yapısal sorunlar olduğuna dikkat çekerek, Nahda'nın somut çözümler arayışında olduğunu göstermeye çalışmasıdır.

Esasında Gannuşi, siyasal İslam'dan Müslüman demokrasiye geçiş politikasıyla bir değişimi ilan etse de bu, değişimden ziyade siyasete yaklaşımlarına dair bir sürekliliğin ve istikrarın teyididir. Nitekim Gannuşi'nin 2002'de İslami harekete yönelik yazdığı özeleştiri yazısında bugünkü dönüşüme dair çok ciddi doneler bulunmaktadır. Raşid el-Gannuşi'nin 2002'de kaleme aldığı İslami harekete dair özeleştiri mahiyetindeki yazısındaki maddeler şu şekildedir<sup>182</sup>:

- Bugün laiklik hızla düşerken, İslam kuvvetli bir şekilde ilerliyor. İslam, adalet arayan insanları cezbederken, laiklik büyük ayak izlerini kaybediyor ve şiddet dışında kendini savunma yeteneğini kaybediyor. Daha fazla şiddet kullanan laik bir devlet gördüğümüzde, bunun iflas ettiğini bilmek gerekiyor. Laik devlet meşruiyetini kaybediyor. Çünkü bu devletler varlıklarını uluslararası desteğe ve şiddete dayandırmaktadırlar.
- İslam, politika ve ekonomi gibi alanlardan sanata, insan kaynağının gelişmesine (kadınlar dâhil) ve kurumlara kadar yayılırken, fikri her gün derinleşiyor. Ancak bu kayda değer ilerlemeye rağmen, İslami hareketin performansındaki eksiklikleri vurgulamak gerekiyor.
- Toplumun çıkarları, siyasi çıkarlarla çelişiyorsa, sosyal çıkarlar her şeyden öne konmalı. Sosyal olarak elde edilenin, siyasi olarak elde edilenden daha kalıcı ve daha iyi olduğu kanıtlanmıştır. Modern deneyim bize devlet aracılığıyla elde edilen şeylerin hızlı ama kısa ömürlü olduğunu, çünkü kuvvete bağlı olduklarını öğretmiştir. Ancak, sosyal hareket yoluyla yapılanlar iknaya dayandığı için kalıcıdır. Çünkü insanlar zorlanmaktan hoşlanmazlar.
- “İslami partiler” fikrinden bile vazgeçilmelidir. “İslami” kelimesi genellikle politik sebeplerden dolayı İslami partiler aleyhine yasaklanmış olsa da, bu aslında bir nimettir. İslamcılar katıldığı herhangi bir parti açık, ulusal bir parti olmalıdır.
- İslami hareket barışçıl yöntemlere uymalıdır. Her türlü askeri faaliyeti reddetmelidir. Bu, Türkiye'deki Refah Partisi'nden öğrenebileceğimiz bir derstir. İslami hareketin başarılarına, ordu tarafından bir defadan fazla el kondu. İslamcılar orduya karşı devrim çağrısı yapsalardı, tam bir aptallık olurdu ve bu bir felaket olurdu. İslamcılar şiddet alanına çekilmesi devletler için avantajlı bir durum, çünkü şiddetin tekeline sahip devlet için bu durumla mücadele etmek çok daha kolaydır. Şiddet, bu rejimlerin uzmanlaştığı şey ve bu konuda oldukça yaratıcılar. Şiddet, İslamcıların devlet tarafından alt edilebilecekleri bir alan olduğu için İslamcılar bu alandan uzak durmalıdır.

<sup>182</sup> Metnin İngilizcesi için: <https://articles.youngmuslims.ca/movement-and-activism/islamic-movements-self-criticism-and-reconsideration>, 30.5.2022.

- Demokrasiden en fazla yararlananlar Müslümanlar; Onlar bunun için en istekli olmalı. Özgür seçim yapıldığında iktidara gelebilirler. Laiklikler bugünlerde azınlıkta. Demokrasiyle ilgili problemleri olan onlar.
- Tek elle yönetmek, İslamcıları ön plana çıkardı ve sonra da tecrit etti. Aksine, tüm siyasi güçlere açılmalı ve tüm ulusal partilerle ittifaklar kurulmalı.
- İslamcılar, genellikle demokrasiyi inançsızlıkla ilişkilendirir. Ancak demokrasi, siyasi özgürlükler, iktidarın barışçıl yollarla el değiştirmesi, siyasi rekabetin güvence altına alınması, gibi bir dizi mekanizmadır. Diğer yandan İslami hareketlerin demokrasiye dair menfi yaklaşımları bölgede tek partili yönetimlerden başka bir şey üretmemiştir. Demokrasi şurayı hayata geçirmenin bir yoludur.

Bu sürekliliğin yanında; 1980'ler ve 90'ların Nahda literatüründeki post-kolonyal Tunus'la devrim sonrası Tunus arasında ciddi bir farklılık vardır. Post-kolonyal dönemde Tunus, Nahda tarafından çoğunlukla radikal Atatürkçü ve kırılğan melez bir laik devlet olarak görülmekteydi. Buna karşın, 2011'de ülkeye döndükten sonra seçimlerde elde ettiği başarıya rağmen, Cumhuriyet için Kongre ve Ettakatol Partileri ile Troyka hükümetini kurmaları ve 2014'te Anayasa hazırlanması sürecindeki tutumları ve nihayetinde 2016 yılında yapılan kongrede alınan kararlar bağlamında düşünüldüğünde dikkat çekici bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşümün arkasında Gannuşi'nin, 1980'lerin sonlarından itibaren Hasan Turabi'nin teorik<sup>183</sup> ve Necmettin Erbakan'ın<sup>184</sup> pratik olarak başlattığı çizgide çağdaş İslami siyaset fikrinin tecdidinde öncü olması ve Tunus İslami projesini devrim kuyusundan devlet koridorlarına mümkün olan en az hasarla geçirme noktasında başarılı gayreti yatmaktadır (Şamihi, 2019).

Fakat Gannuşi'nin karşısına çıkan en büyük ikilem; bütün direniş hareketlerinin, direniş ve protesto alanından inşa alanına geçişte yaşadığıydı. Özellikle entegrasyon politikası ile değişim vazifesinin nasıl bağdaşacağı temel meseleydi. Nitekim, Nahda'nın, İslami referanslara bağlılığın ürküttüğü ulusal ve bölgesel aktörlerin her türlü kısıtlaması karşısında kendi karakterini, ilkelerini ve seçmen tabanına bağlılığını koruması giderek zorlaşmıştır. Nahda'nın 2011'den bu yana oylarında gözlemlenen düşüş ise; partinin, devletin etkisine boyun eğdiği ve değişim eğilimini ve halkıyla bağını yitirdiği yönündeki

<sup>183</sup> İslami bir devlete ancak İslami bir topluma sahip olunabildiği ölçüde sahip olunabilir demiştir Hasan Turabi (Roy, 2020: 92).

<sup>184</sup> Nahda'daki bu dönüşüm Türk siyasi hayatında Millî Görüş Hareketi'nin de yıllar önce yaptığı şeye benzetilmiştir. Buna göre bir yandan Millî Gençlik Vakfı (MGV) olarak bilinen Millî Görüş Hareketi'nin toplumsal yapıya politik olmayan bağlarla eklenmiş ve toplumun çeşitli katmanlarıyla bilgi alışverişi ve insani yardım üzerine kurulu bir ilişki gerçekleştiren bir sivil yapılanma, öte yandan Millî Nizam Partisi, Refah Partisi ve Saadet Partisi gibi siyasal partilerle iktidar mücadelesi veren ve siyasal platformda bir sözü olan politik bir yapılanmanın beraber işlediği görülebilmektedir (Gökçen, 2021: 237). Nitekim kendisi de öz eleştiri yazısında Refah Partisi'nden öğrenmeleri gereken şeyler olduğunu ifade etmiştir.

seçmen kanaati olarak değerlendirilmiştir (Jlassi, 2019).

Gannuşi'nin uzlaşmacı ve pragmatist siyaset üslubuna karşın, Tunus'taki yapısal sorunlar, uluslararası ve ulusal çapta İhvan'ın terörleştirilmesi ve bölgeyi İhvanızsızlaştırma propagandalarının bölgedeki karşı devrimci BAE tarafından fonlanması, Tunus'un iç ve dış egemenlik alanlarının ve politikalarının hala Fransa'nın etkisi altında olması ve baskılanması gibi gerekçelerle Gannuşi türlü zorluklar yaşamıştır. Son dönemde Said'in darbesiyle Nahda, 2011 sonrası oluşan statükonun ve çözümsüzlüğün sebebi olarak görülmeye başlanmıştır (Kor, 2021).

### 5.3.3. 25 Temmuz (2021) Anayasa Darbesi

Nahda, 2019'daki cumhurbaşkanlığı ve parlamento seçimlerine kadar Nida'yla koalisyonunda küçük bir ortak olarak daha pasif bir siyaset yürüttü. 2019'daki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Nahda'nın da desteklediği anayasa profesörü Kays Said seçildi. Tunus'ta müesses nizamın dışından olan Said, seçimlerde sokağın taleplerini seçim propagandası olarak kullandı. Said'in seçilmesi, 2019 yılına kadar siyasetteki mevcut partilerin, sistemin iyileştirilmesinde ve yapısal sorunların çözülmesinde başarısız olmalarına karşı halkın verdiği bir tepki olarak değerlendirildi (Kor, 2021).

2019 Parlamento seçimlerinde ise Tunus'ta uygulanan %3'lük seçim barajının da etkisi ile 695'i parti olmak üzere 1592 liste yarıştı. Bu durum Tunusluların partilere güveninin genel olarak azaldığı parçalı bir siyasi yapıya işaret etmekteydi (Şamihi, 2019). 10'u aşkın partinin meclise girdiği ve Nahda'nın birinci parti seçildiği 2019'dan bu yana 3 kez hükümet kurma girişiminde bulunuldu<sup>185</sup>. Bu arada Gannuşi meclis başkanı seçildi. Hükümet kurma girişimlerinin başarısız kaldığı siyasi ortamda, Said, Başbakan Meşişi'yi görevlendirerek mevcut partilerin temsil edilmediği bir teknokratlar hükümetine 2020'de onay verdi.

Bu dönemde, Tunus'ta devrimin tetikleyicisi olan toplumsal ve ekonomik koşulların iyileştirilememesi, işsizliğin ve yolsuzluğun önüne geçilememesi ve bunun

---

<sup>185</sup> 2019 seçimlerinde Nahda'nın birinci parti çıkmasına rağmen Habib el-Cemli hükümetini kurma girişimlerinden güvenoyu alamamaları Nahda'nın başarısızlığı olarak değerlendirilmiştir. Siyasi analist Hişam el-Haci, Cemli hükümetinin, Halk Temsilcileri Meclisi üyelerinin güvenini kazanamamasının, popülaritesi ve koalisyon kurma yeteneği azalan Nahda Hareketi içerisinde siyasi bir hezimet olduğunu ifade etmiştir. Zira Cemli hükümetinin, Temsilciler Meclisi'nin güvenini kazanmak için en önemli parlamento blokları arasında siyasi ittifak sağlayamamıştır (Tercüman, 2020).

küresel pandemi ile daha kesif bir hale bürünmesi ile Tunus'un çok bölünmüş siyasi yapısı arasındaki ayrılıklar da giderek derinleşmiş oldu. Devlet başkanı Said ile Meclis başkanı Gannuşi'nin fikir ayrılıkları ile birlikte Tunus'ta, toplumsal, siyasi ve ekonomik reformların önü tıkanı. Gannuşi ile Said'in arasındaki görüş ayrılıkları 2020 yılında gerilime dönüştü.

Gannuşi'nin 2020'nin Ocak ayında Türkiye'ye gelerek Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ile görüşmesi, ardından Mart ayında Katar'da İhvan'a da yer verilen uluslararası bir konferansa katılması Tunus içindeki muhalif-laik çevrelerin tepkisine sebep oldu. 19 Mayıs 2020'de Meclis Başkanı Gannuşi, stratejik öneme sahip Tunus sınırına yakın Vatiyye Hava Üssü'nün Hafter'den geri alınmasından dolayı Libya Ulusal Mutabakat Hükümeti (UMH) Başbakanı Fayiz es-Serrac'ı tebrik etti. Libya Başbakanı Serrac da Gannuşi tarafından ifade edilen kardeşlik duygularından dolayı kendisine şükranlarını ifade etti. Bu görüşme, Tunus Meclis başkanı ile cumhurbaşkanı arasında krize yol açtı. Libya'daki krizin Türkiye-Fransa arasında bir çekişmeye sebep olduğu da bilinmekteydi. Bunun için Gannuşi'nin Türkiye, Katar, Libya'ya gösterdiği yakınlığa karşılık, Cumhurbaşkanı Said, Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron'un daveti üzerine 22-23 Haziran tarihlerinde Paris'e resmi bir ziyaret gerçekleştirdi. Yapılan görüşmede ikili ilişkiler, ekonomik sorunlar ve Libya krizi masaya yatırıldı. Said, Fransa ziyaretinde verdiği bir röportajda, Meclis Başkanı ve Nahda Hareketi lideri Gannuşi'nin Libya'ya ilişkin açıklamalarının Tunus'un resmi tavrı olmadığını belirtti (Tavukcu, 2021)

Siyasetin en üst iki otoritesi arasındaki bu gerilimin eşlik ettiği günlerde, asgari başarıların geciktiği bir ortamda bölgesel çevrelerin baskısı giderek arttı (Jlassi, 2019). Böylece ayak sesleri Mayıs ayında Middle East Eye sitesindeki bir haberle<sup>186</sup> duyulan darbe, 25 Temmuz günü Said tarafından gerçekleştirildi.

Anayasanın 80.maddesiyle<sup>187</sup> meşrulaştırılmaya çalışılan darbeyle, Said, hükümeti

---

<sup>186</sup> Haber için bkz: <https://124.im/hIM>, 30.5.2022.

<sup>187</sup> Tunus Anayasası 80. Md.: Millet'in kurumlarını veya ülkenin güvenliğini veya bağımsızlığını tehdit eden ve devletin normal işleyişini engelleyen yakın bir tehlikenin ortaya çıkması halinde, Cumhurbaşkanı, Hükümet Başkanı ve Halk Temsilcileri Meclisi Başkanı ile görüştüğünden ve Anayasa Mahkemesi Başkanı'nı bilgilendirdikten sonra istisnai durumların gerektirdiği her türlü tedbiri alabilir. Cumhurbaşkanı, önlemleri bir açıklama ile halka duyurur. Tedbirler, devlet kurum ve hizmetlerinin mümkün olan en kısa sürede normal işleyişine dönmesini garanti eder. Halk Temsilcileri Meclisi, bu süre boyunca sürekli oturum halinde kabul edilecektir. Bu durumda Cumhurbaşkanı, Halk Temsilcileri Meclisini feshedemez ve hükümete karşı gensoru önergesi verilemez. Bu tedbirlerin yürürlüğe girmesinden otuz gün sonra ve daha sonra herhangi bir zamanda Halk Temsilcileri Meclisi Başkanı veya üyelerinden otuz, koşulların istisnai



feshetmiş ve dokunulmazlıkları kaldırmıştır. 10 yıl boyunca iktidarın seçimlerle el değiştirdiği ve çoğunluğun devrim kazanımlarını kaybetmekten imtina ettiği bir ortamda Said, demokrasiye ağır bir darbe vurmuştur. Pek çok ülkede şiddetin ve istikrarsızlığın parçası olarak görülen İslami hareketlerin aksine Nahda'nın, Tunus'ta politik çözümün ve toplumsal mutabakatın bir parçası olmasına karşın, yapısal sorunlar Nahda'ya fatura edilmeye çalışılmıştır.

Said'in darbesinden sonra, dış basını ve sosyal medyayı darbeye karşı direnmek için aktif bir biçimde kullanan Gannuşi, Türkiye'nin 15 Temmuz örneğinde halkı sivil direnişe davet etmiştir. Özellikle dış basına verdiği demeçlerde, uzlaşmacı siyasetini sık sık vurgulayan Gannuşi, Arap Baharı'nın meşalesinin yakıldığı ülke olarak Tunus'un, diğer bölge ülkelerine özgürlük, demokrasi ve ilerleme umudu verdiğini ve yakılan bu meşalenin söndürülmemesi gerektiğini belirtmiştir (Ghannouchi, 2021). Bugün Kays Said'in Anayasa darbesinin üzerinden bir yıl geçmiş olmasına rağmen Said, koltuğunda oturmaya ve Gannuşi, bu darbe girişimine karşı direnmeye devam etmektedir.

#### **5.4. Gannuşi'ye Yönelik Eleştiriler**

Gannuşi'nin bugüne kadarki eserleri, söylemleri ve siyaset pratiği incelendiğinde, onun hem İslam hem de Batı dünyasının klasik, modern ve çağdaş dönemlerine ciddi atıflar yaptığı görülmektedir. Onun bu yaklaşımı, İslam düşüncesinde ilk filozof kabul edilen Kindî'nin yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Kindî'ye göre, ne bir kişi ne de bir topluluğun kendi çabasıyla gerçeği tam manasıyla kuşatması mümkün değildir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur. Sadece Kindî'de değil bütün bir İslam klasik dönemine hakim olan bu bakış açısı şüphesiz İslam dünyasının dinamizmine de büyük bir katkı sağlamıştır. Bu evrenselci ve çoğulcu bakış açısı klasik İslam medeniyetine derin bir özgüven aşılamış ve Müslümanların dünya kültür mirasıyla yapıcı üretken ilişkiler kurmasını sağlamıştır (Kalın, 2017: 50).

---

olup olmadığını araştırmak üzere Anayasa Mahkemesine başvurma hakkına sahiptir. Mahkeme, on beş günü geçmeyen bir süre içinde karar verir ve kararını kamuoyuna açıklar. Bu önlemler, uygulanmalarını haklı kılan koşullar ortadan kalkar kalkmaz yürürlükten kalkar. Cumhurbaşkanı, halka bu yönde bir mesaj gönderir (<https://124.im/VrgoOf6>, 05.06.2022).

Bu tarihi arkaplanın bilincinde olan Gannuşi'nin, hem İslam hem Batı düşüncesinin varisi gibi hareket ettiğini söylemek yanlış olmaz. Her iki medeniyet tecrübesine de seçici ve objektif bir tavırla yaklaşmaya çalışan Gannuşi; kavramları titizlikle ele alarak İslam ve demokrasinin birlikteliğinin imkanına dair bir düşünce ve pratik geliştirmiştir. Gannuşi, Müslümanların hilafetin ilgası ile siyasi bir odaktan yoksun kaldığı, bölünerek sömürgeleştirildiği akabinde laik-milliyetçi tiranların yönetimleri altına girdiği bir dönemde; Batı'yı tamamen reddeden ya da kabullenen yaklaşımların karşısında üçüncü bir yolun olduğuna inanmıştır. O, Müslümanların ilahi teklif ile Batılı modern teklifi telif etmek noktasında karşılaştıkları problemleri aşmaya çalışmıştır. Gannuşi bunu yaparken laik tiranlar ve İslamcı radikaller kıskacındaki Müslümanlara anlamlı bir alternatif sunma gayretinde olmuştur.

Lakin Gannuşi'nin geliştirdiği bu fikirler, laiklerin ve radikal İslamcıların eleştirilerine hedef olmuştur. Gannuşi'ye yönelik bir diğer eleştiri başlığı ise, Tunus Devrimi'nden sonra Gannuşi'nin iktidar tecrübesine yönelik eleştirileri ve parti içi demokrasiyi ihlal ettiğine dair iddiaları kapsamaktadır.

İslam- demokrasi ilişkisini kökten reddedenler, Gannuşi'ye de aynı gerekçelerle karşı çıkmışlardır. Onlar bu fikirlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir (Sofî, 2018): *Demokrasi küfür sistemidir (Nizām al-Kufr); Demokrasi Allah'a şirk koşturur(Şirk bi-Allah); Gannuşi, Ehli Sünnet yolundan ayrılmış bir Ehli Bid'attır; Gannuşi Batı'ya hizmet etmektedir.*

Daha önce demokrasiye karşı yaklaşımlarına değinilen Hizb-ut Tahrir'in ideologlarından olan Mahmud Abdülkerim Hasan'ın, Gannuşi'nin *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler* isimli eserine yönelik sert eleştirilerde bulunduğu bilinmektedir. Hasan'a göre, Gannuşi, Batı medeniyeti tarafından mağlup edilmiş, Batılı ilerleme fikrine müptela olmuş, zayıf bir İslam anlayışına sahip biridir. Hasan, Gannuşi'nin bu kitaptaki *maslahat* kavramını ele alış biçimine karşı gelmiş, Gannuşi'yi, bu kavramı aldığı İmam eş-Şâtîbî gibi kişilerin klasik içtihat kavramını saptırmakla suçlamıştır (Tamimi, 2016: 310).

Maslahat kavramına dair Gannuşi'nin yaklaşımı, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Siyaset Bilimi bölümü hocası Abdürreşid Moten'in de eleştirilerine maruz kalmıştır. Moten, İslami demokrasi teorisi oluşturma ve İslam ile demokrasinin

uyumluluğunu gösterme çabalarının demokratik sistemin itibarlı olduğu yönündeki yanlış inanca kredi kazandırdığını iddia etmiştir(Tamimi, 2016: 311). Buna göre, İslam'daki siyaset ilkelerinin (şura, icma, maslahat gibi) demokraside olduğunu iddia etmek, demokrasiyi değerler hiyerarşisinde üste yerleştirip, İslam'ı da ona göre uyumlu kılmayı gerektirmiş bu da İslami siyaset sisteminin temel prensiplerini hafife almaya neden olmuştur. Gannuşi'yi ve onun düşüncesine sahip Müslüman düşünürleri eleştiren Moten'e göre (Tamimi, 2016: 312):

İnsanların kendi kendilerini yönetme eylemlerine dâhil olması anlamına gelen şura, parlamenter demokrasiye dönüştürülmüştür; bir düzenleme konusunda Ümmet'in ya da önde gelen ulemanın fikir birliğine varması anlamlarına gelen icma, kamuoyu ile eş anlamlı tutulmuştur; toplumun çıkarlarına en iyi hizmet edeceği düşünülen rotanın seçilmesi anlamına gelen maslahat, liberal faydacılık nosyonuna dönüştürülmüştür.

Gannuşi, kendisine yöneltilen, Batılı kavramları içselleştirdiğine ve bu kavramları Müslümanların gündelik hayatına, İslamî yönetime ve hukuk uygulamalarına uyguladığına dair Selefi eleştirileri değişen dünyaya ayak uyduramamak olarak değerlendirmiştir (Gökçen, 2021: 255). Öte yandan Gannuşi, Batı tecrübesi içinde demokrasinin Müslümanlar için müsbet sonuçlar doğurmadığını ve sahip olduğu mertafizik arkaplanın İslam'la uyuşmadığını kabul etmektedir. O, amacın, her türlü aracı mübah kıldığı bir anlayışı kökten reddetmiştir. Dolayısıyla demokrasiye de seçici bir biçimde yaklaşmıştır. Gannuşi'nin yapmak istediği şey, mekanizma olarak demokrasiyi metafizik ilkelerinden kopararak, İslam ahlakı ile mezcetmektir. Yani bir bakıma demokrasiyi ahlakileştirmektir. Aksi takdirde, demokrasi, ancak zenginlerin ve güçlülerin çıkarına, zenginler ve güçlüler tarafından halkın yönetilmesinden öteye geçmeyecektir. Oysaki İslam, sosyal ve siyasi düzen olarak, yoksulluğa, sömürgeye, lükse ve azgınlığa karşı bir savaş ve sosyal adalet çağrısıdır. Bu yönüyle İslam, mustaz'af halklarla müstebirler arasındaki mücadelede en güçlü dayanaktır. Ona göre, gücün müstebirler elinde toplanmamasının günümüzdeki en etkili yolu ise demokrasidir.

Gannuşi'nin eserlerini ve demeçlerini okuyan bir kişi, onun demokrasiyi "amasız" ele aldığını iddia edemez. O, bütün anomalileri ve komplikasyonları ile ele aldığı demokrasiyi ıslah etmek gayreti içerisindedir. Gannuşi, Müslümanların yüzlerce yıllık siyaset tecrübesi içinde rafa kaldırılmış Hz. Peygamber'in müstesna örneğini tekrar gün yüzüne çıkarmak iştiağını taşımaktadır. Böylece Müslümanların akidevi değil tamamen tarihsel olan siyaset tecrübesini dakik bir biçimde tahlil ederek, İslam'ın özünde

yer alan ve tarihin ufak bir bölümünde tecrübe edilmiş yüksek kültürü tekrar hayata hakim kılmayı amaçlamaktadır.

Diğer yandan Gannuşi için, sömürge sonrası dönemde Müslümanları Batılılaştırmak için demokratik ilkeleri rafa kaldıran laik despotlarla mücadelesinde demokrasi en önemli argümandır. Bu tür yönetimlerle şiddete başvurarak mücadele etmeye çalışan İslamcılar ciddi bir biçimde eleştirmiştir. Onun gözünde şiddete başvuran İslamcılar, laik despotlar kadar Müslümanlara kötülük yapmaktadır. Öncelikle şiddete başvurarak devlete başkaldırmanın başarıya ulaşması mümkün değildir. Zira şiddet, devletlerin uzmanlaştığı ve profesyonelleştiği bir alandır. İkinci olarak demokrasi, İslamcıların iktidara gelmesinde en garanti yoldur. Çünkü bugün laiklerin azınlık olmasına karşın, İslamcılar çoğunluktadır. Dolayısıyla demokrasiye karşı gelmek radikal İslamcılarla laik despotlarla aynı çizgiye yerleştirmektedir<sup>188</sup>.

Şüphesiz Gannuşi'ye yönelik laik eleştiriler de oldukça şiddetlidir. Bu eleştirilerin asıl kaynağının Tunus'taki devrim öncesi rejime ve devrim sonrası kalan eski rejim unsurlarına ait olduğunu bilmek gerekmektedir. Daha önceki başlıklar altında ele alındığı için, burada bunlara sadece değinmekle iktifa edilecektir. Bu eleştirilerin başında Gannuşi'nin diğer İslami hareketler gibi demokrasiyi, yönetime ulaşmada bir araç olarak kullandığı, yönetime geldikten sonra da bütün demokratik kurum ve ilkeleri askıya alacağı düşüncesi gelmektedir. Bu kesim Gannuşi'nin demokrasiye dair düşüncelerini samimi bulmamakla birlikte, demokrasiyi asıl amacını perdelemek için kullandığını iddia etmişlerdir. Gannuşi'ye yönelik, laik kesimin bir diğer endişesi ise İslami hareketlerin kadına dair yaklaşımı ile alakalıdır. Geçtiğimiz on yıl içinde Gannuşi'nin siyaset yöntemi bu iddiaları ikna edici derecede yanlışlamış ve boşa çıkarmıştır.

---

<sup>188</sup> Gannuşi, şiddetle iktidara gelmeyi reddettiği gibi, oraya şiddetle geldikten sonra İslami ilkelerin uygulanabileceğine dair bir inanç da taşımamaktadır. Nitekim bu açıdan Sudan'daki İslami hareketi şiddetle eleştirmiştir. Sudan İslamcıları, şura ve demokrasiye orduyu kullanarak kavuşabileceklerini, bunu başardıktan sonra da ordunun kendi kışlasına dönmesini isteyebileceklerini ve bunun kendilerince imkan dahilinde olduğunu düşünmekteydiler. Gannuşi'ye göre eşyanın tabiatına zıt olan bu durum ise nadirattandı. Hasan Turabi, bu konuyla ilgili olarak el-Cezire televizyonuna verdiği bir mülakatta durumu özetle şöyle değerlendirmişti: "Biz önde gelen adamlarımızı devleti alıp getirsinler diye gönderdik ama devlet onları teslim aldı." Siyaset ve Yönetim" adlı kitabında ise şu teşhisi dile getirmiştir: "Sudan'da bir inkılap oldu ama ideal resmin ortaya konması gecikti. Resim ortaya çıktığında da pratikle uyuşmadı, ona ters düştü. Bunun üzerine reis ve askerleri baskın geldi ve iktidarı halkın elinden geri aldı." (Gannuşi, 2012a: 359).

Gannuşi'ye yönelik laik kesimin bir başka karşı çıkışı ise demokrasi ve özgürlüğün laikliği zorunlu kıldığı dolayısıyla İslam ile laikliğin bağdaşamayacağıdır. Bu anlamda Gannuşi, laiklik kavramına ve Batılı tecrübeye türdeş yaklaşmamış, seçici davranmış ve kavramları yerli yerine oturtarak kullanmıştır. Nitekim Gannuşi'ye göre, laiklik sadece Burgiba'nın düşünce ve eylemlerinde tecrübe edildiği gibi din karşıtlığı anlamına gelmemelidir. Bu Batı tecrübesinin sadece bir yönüne işaret etmektedir. Halbuki diğer bir yönüyle laiklik devletin inançlar karşısında tarafsız olmasına ve aklın özgürlüğüne inanmasına işaret etmektedir. Gannuşi için bu yönüyle laikliğin İslam'la uyuşmaması iddia edilemez<sup>189</sup> (Gökçen, 2021: 255).

Gannuşi'nin devrim sonrası siyaset pratiğine yönelik de ciddi eleştiriler yapılmıştır. Bunlardan kimisi parti içinden kimisi ise Tunus'taki diğer partilerden Gannuşi'ye yöneltmiştir. Öncelikle şunu belirtmek gerekiyor, Tunus Devrimi'nin en büyük gerekçelerinden olan yapısal sorunlar henüz tam manasıyla çözülebilmemiş değildir. Üstelik bu yapısal sorunlar, geçtiğimiz on yıl içinde çözüme kavuşturulamadığı gibi 2018'de alınan ekonomik kararlar, kemer sıkma politikaları, küresel pandemi sürecinin etkilerinin de eklenmesi ile daha da kesifleşmiştir. Dolayısıyla Tunus'taki her parti gibi Nahda da bu yapısal sorunların çözümüne dair üzerinde ciddi bir baskı hissetmektedir.

Nahda'ya ve Gannuşi'ye yönelik yapısal sorunların yarattığı baskıların özellikle artmasının sebebi ise, yapısal sorunların daha çok etkilediği, ülkenin refahından tam anlamı ile pay alamayan Tunus'un iç ve güney bölgelerinin seçimlerde Nahda'yı desteklemesidir. Diğer yandan Nahda'nın devrimden sonra siyasi sürecin önemli bir paydaşı olması da ülke genelinde Nahda'ya yönelik beklentilerin artmasına neden olmuştur. Dolayısıyla yapısal sorunların çözülememesi kolaylıkla Nahda'ya fatura edilebilmektedir.

---

<sup>189</sup> Gannuşi, bu fikirlerini bir kez daha kendisi ile yapılan mülakatta dile getirmiştir. Gannuşi laikliğin çeşitli türleri olduğunu ifade etmiştir. Bunlar; Fransız laikliği, Anglosakson laikliği olarak sıralanabilir. Anglosakson tecrübesinde din ve devlet arasında bir koekzistans (bir arada var olma) vardır. Ve o tecrübeye Fransız tecrübesinin aksine din ve devlet arasındaki dayanışmayı imha etmeyecek bir şekilde sekülerizm kavramı vardır. Hatta İngiltere'de Kraliçe zamansal ve dinsel otoriteleri birleştirmektedir. Fransa'da ise sekülerizm sözcüğün aksine laiklik "laicite" olarak adlandırılır. Yani Fransızların laikliğinin kavramlaştırmasında bir aşırılık vardır. Ve Fransız tecrübesinde, devlet ve din arasında büyük bir kopukluk vardır. Buradan hareketle Gannuşi, laikliğin tamamen dine karşıtlık olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir (Çevrimiçi Mülakat, 21.06.2022).

Yapısal sorunların çözümü ülke genelinde aciliyet arz etmektedir. Ekonomik anlamda, IMF'den (Uluslararası Para Fonu) aldığı desteklerden dolayı uygulamak zorunda olduğu kemer sıkma politikaları, ek vergiler, Tunus Dinarı'nın değer kaybetmesi gibi gerekçelerle dar boğazdan geçen Tunus, 2018 yılında ciddi protestolara sahne olmuştur. İşsizliğin yüzde 14'e yükselmesi, hakim bir umutsuzluk ve ihmal duygusu, günlük malların fiyatlarındaki keskin artış ile Tunuslular sokağa dökülmüştür. Protestolar ezici bir çoğunlukla barışçıl olsa da, bazıları güvenlik güçleriyle çatışmalara dönüşmüş; 200'den fazla kişi tutuklanmış ve bir kişi de ölmüştür (Hamdi, 2018). Tüm bunlar olurken ülkenin başında Nida ve Nahda koalisyonunun bulunması, Tunus'un siyasi sistemi içinde kemer sıkma programlarına hegemonik bir destek de üretildiği düşüncesini yaygınlaştırmış, bu durumun halk ve hükümet arasında bir bölünme riskini ortaya çıkardığı iddia edilmiştir (Gallien, 2018).

Bu koşullar altında girilen 2019 Cumhurbaşkanlığı ve Parlamento seçimleri de mevcut tabloyu yansıtır niteliktedir. Örneğin 2019 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Nahda'nın adayı Abdulfettah Muru, yüzde 12,9 oranla sadece 430bin oy alabilmiştir<sup>190</sup>. Bu oylar, 2011 yılında yapılan seçimlerde 1,4 milyon seçmene ulaşan Nahda'nın, oy oranlarının düştüğü 2014 seçimlerinde aldığı oylardan da daha azdır. Bu durum Nahda seçmenlerinin Kays Said'e ve rakip adaylara oylarını vermesi olarak yorumlanmıştır (El-Akkari, 2019).

Cumhurbaşkanlığı seçimlerindeki Nahda'nın bu başarısızlığı da parti içi muhalefetin sesinin daha güçlü çıkmasına yol açmıştır. Bu dönemde partiden peşpeşe istifalar geldiği gibi istifa edenlerin açıklamaları da ciddi ses getirmiştir. Örneğin, Gannuşi'nin ofisinin eski müdürlerinden olan Zubeyr eş-Şahudi, Tunusluların artık Gannuşi ve Sibi gibi siyasileri istemediğini belirtmiştir. Şahudi, Said'in kazanmasının sebebini de müesses nizamın dışından biri olmasına bağlamıştır. Bundan dolayı Gannuşi'nin emekliye ayrılması gerektiğini ifade etmiştir (<https://124.im/LMn4Th>, 7.6.2022).

---

<sup>190</sup> Bu seçimlerde Nahda kendi adayını çıkarmış ve dışarıdan başka bir adayı desteklememiştir. Dolayısıyla bu oy oranı Nahda için oldukça düşük kalmıştır.

2019 Parlamento seçimlerinden 42 milletvekili ile birinci parti olarak çıkan Nahda, hükümet kurabilmek için yeterli sandalye sayısına ulaşamamıştır. Lakin burada asıl önemli olan mesele; Nahda'nın hükümet kurmada başarısız olması ve Nahda'nın önerisiyle hükümet kurmak üzere görevlendirilen Habib el-Cemli'nin, parlamentodan güvenoyu alamamasıdır (Ouanes, Yıldız, 2020). Bu durum parti içi muhalefeti daha da artırmıştır. Örgütsel ve siyasal disiplini ile ön plana çıkan Nahda'nın Genel Sekreteri Ziyad el- Azari'nin, Cemli'nin hükümet kurmakla görevlendirilmesini protesto etmek için istifa ettiğini açıklaması ile bu kurallar da çığnenmiştir. Diğer yandan Cemli hükümetinin güvenoyu alamaması, Gannuşi'nin koalisyon kurmadaki yeteneğinin azalması olarak yorumlanmıştır (Tercüman, 2020).

Hem Cumhurbaşkanlığı hem de Parlamento seçimlerinden istediği başarıyı elde edemeyen Nahda'dan bu dönemde de peşpeşe istifalar gelmiştir. 40 yıldır Nahda'nın içinde yer alan ve önde gelen isimlerden olan Abdülhamid el-Celasi'nin istifası sırasında bulunduğu beyanlar bu anlamda oldukça dikkat çekmiştir. Celasi, bu konuşmalarında parti-içi çatışmalara işaret etmiş ve Nahda'nın en fazla dört yılının kaldığını söylemiştir. Parti içi tek adam yönetiminden, demokratik ilkelerden uzaklaşmasından, Nahda'nın mücadelesini verdiği değerlerini terk ettiğinden şikayet eden Celasi'nin istifası parti içi çatlağın giderek derinleşmesi olarak değerlendirilmiştir (Muammeri, 2020).

Tunus'ta Nahda Hareketi'nin eski yöneticilerinden ve devrim sonrası üç ayrı bakanlık görevini yürütmüş olan İmad el-Hammami de Gannuşi'ye yönelik eleştirileri ile gündeme gelmiştir. 2019 yılında cumhurbaşkanlığı seçimlerine adaylığını ilan etmesinden bu yana Kays Said'i desteklediğini ifade eden Hammami (Said'in aldığı istisnai kararı da desteklemiştir), Nahda Hareketi'nin geleceğine dair şunları kaydetmiştir(<https://124.im/H7BG>, 07.06.2022).

Gannuşi çevresini liyakatsizlerle donattı. Semir Dilou, Lutfi Zeytun, Ziyad el-Azari gibi dengeli liderlerin çoğunu çevresinden uzaklaştırdı. Hareketin mali durumuna demirden bir perde çekti. Gannuşi, Nahda Hareketi'ni ele geçirdi. Hareketin bugünkü durumundan o sorumlu.

Kays Said'in darbesini, Gannuşi'nin siyaset tutumu, parti içi demokrasinin olmayışı, Nahda'nın yapısal sorunlara yönelik çözümler üretememesi gibi gerekçelerle meşru gören kişilere karşılık; Said'in darbesini, bölgede karşı devrimci hareketleri destekleyen Birleşik Arap Emirlikleri ile işbirliğinin sonucu olduğunu düşünenler de

şüphesiz vardır. Hatta 2018'deki protestoların da BAE tarafından fonlandığına dair Tunus'ta yaygın bir kanaat vardır. 2013'te Mısır'da yapılanların bir farklı versiyonunun Tunus'ta gerçekleştirilmeye çalışıldığına inanılmaktadır (Ghannoushi, 2018). Bu anlamda BAE, Tunus'taki devrimin ve demokratik sürecin en büyük düşmanlarından biri olarak görülmektedir. Nitekim BAE, Said'in 25 Temmuz kararlarını desteklediğini de açıkça ifade etmiştir.

Gannuşi ise Kays Said'in başa gelmesini ve bir yıl boyunca koltuğunu korumasını halkın devrimle birlikte beklentilerinin karşılanamaması sonucu ortaya çıkan popülizm ile açıklamaktadır. Gannuşi'ye göre, Said, Tunuslulara bir program sunmayı, halkın ne istediğini bildiğine dair illüzyonlar ve vaatler vermesi açısından popülist biridir. Tunus toplumu, asgari başarıların geciktiği bir ortamda bir tür ayartmaya ya da bir tür yanılsamaya maruz kalmıştır. Diktatörlükten demokrasiye geçişlerde bu tür savrulmaların yaşanmasını normal kabul eden Gannuşi'ye göre Said'in neden olduğu bu istisnai durum, Tunus'un demokrasiye geçiş sürecindeki bir istikrarsızlık ya da türbülans olarak kabul edilmeli ve geçici olduğu bilinmelidir (Çevrimiçi Mülakat, 21.06.2022).

Her ne olursa olsun Şamihi'nin de ifade ettiği gibi, Gannuşi, Tunus İslami projesini devrim kuyusundan devlet koridorlarına mümkün olan en az hasarla geçirme noktasında inkar edilemez bir başarı sağlamıştır. Bunu yaparken muhalif pozisyonda geliştirdiği düşüncelerinde bir evrilmenin olması kaçınılmazdır. Zira siyasi rekabete dahil olmak belli dönüşümleri de beraberinde zorunlu olarak getirmektedir. Arap Baharı/Arap Ayaklanmaları sonrası siyasi rekabete dahil olan, iktidar imkanı elde eden İslami partilerin deneyimlediği bu dönüşüme dair Anani'nin tespitleri oldukça önemlidir.

Anani'ye göre, yıllarca muhalefette kalmış, yeraltı örgütlenmeleri şeklinde varlığını sürdürmüş İslamcılar, iktidara gelmeleriyle şu dönüşümleri yaşamışlardır (Al-Anani, 2012: 467-468):

- Dini ve dogmatik propagandalardan vazgeçip daha somut sorunlarla ilgilenmeleri gerekmiştir.
- Siyasi duruşlarını ve uygulamalarını meşrulaştırmak için çile anlatısından vazgeçmek durumunda kalmışlardır.
- Kendilerine oy verecek olanlara artık cennet değil; ekonomiyi iyileştirme, yolsuzlukla mücadele ve doğrudan yabancı yatırımı ülkeye çekme sözü vermişlerdir.
- Meşruiyetlerinin kamu görevlerindeki performanslarından alacaklarını idrak etmişlerdir.



Bu dönüşümü, Gannuşi'nin de söylem ve eylemlerinde gözlemlemek mümkündür. Bunlardan en önemlisi şüphesiz 2016'da siyaset ve tebliğin ayrılmasının ilanı olmuştur. Gannuşi, bu ayrımın temel gerekçelerinden biri olarak Tunus'taki yapısal sorunları işaret etmiştir. Gannuşi'ye göre, bugün Tunus'un öncelikli meselesi laiklik-din tartışması değil, yapısal sorunlardır. Bunu yaparken Gannuşi, Tunus toplumu nezdindeki meşruiyetinin artık kamu görevlerindeki performanslarına da bağlı olduğunu da bilincindedir.



## 6. SONUÇ

İslam-demokrasi ilişkisi günümüzde güncelliğini koruyan ve yaklaşık iki asırdır Müslüman zihinleri meşgul eden temel bir meseledir. Bunun arkasındaki gerekçeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Demokrasinin bir siyasal sistem olarak başarısına dair günümüzde yaygın bir kanaatin oluşması;
- Hilafet, saltanat, istibdat dönemlerinden geçen Müslümanların bir siyasal sistem arayışında olmaları ve bunun için Hz. Peygamber örneğinde ortaya konan yönetim tecrübesinin demokrasi ile benzeşen yönlerinin olması;
- Merkezî konumlarını kaybeden Müslümanların köktenci laik azınlığa karşı çoğunluğu temsil etmeleri ve çoğunluğun iktidarı elde edebilmesinde demokrasinin barındırdığı imkanların varlığı;
- 1970'lerde yükselen radikal, uzlaşmaz İslamcı anlayışın hakim olduğu Afganistan, Sudan, İran gibi ülkelerdeki yönetimlerin başarısızlığa uğraması;
- Arap Ayaklanmaları sonrası bölgedeki diktatörlüklerin devrilmesi sonucu yapılan ilk demokratik seçimlerde İslami partilerin iktidar imkanı elde etmeleri ve seleflerin dahi partileşerek siyasi süreçlere katılmaları.

Tüm bu gerekçelerle İslam-demokrasi ilişkisine dair tartışmalar güncelliğini korusa da bir din olarak İslam ile bir siyasal sistem olarak demokrasinin biraradalığına dair hem Müslüman dünyada hem Batı dünyasında henüz bir mutabakat sağlanabilmiş değildir.

Bu mutabakatın sağlanamamasının arkasındaki temel ve yaygın gerekçelerden biri, İslam'ın ve demokrasinin sahip olduğu ilkeler ile ortaya konan mekanizmalar arasında güçlü bir illiyetin olduğudur. İslam-demokrasi ilişkisine dair bütün tartışmaları domine eden bu temel yaklaşımın ne kadar isabetli olduğunu anlayabilmek için, İslam'ın ve demokrasinin sahip olduğu ilkeleri ve ortaya konan mekanizmaları ayrı ayrı incelemek gerekmektedir.

Böylesi bir gereklilikten hareketle tez boyunca, İslam ve Batı tecrübesinde *siyasetin ne'liği* bağlamında siyaset nazariyesi; *siyasetin nasıl'lığı* bağlamında siyaset ameliyesinin izleri sürülmüştür. Her iki tecrübeye siyaset nazariyesi ile ameliyesi arasındaki illiyetin izi sürülerek; yaklaşık iki asırdır devam eden tartışmalara katkı

sunmak amaçlanmıştır. Bu çerçevede günümüzde İslam-demokrasi ilişkisine dair en fazla atıf alan isimlerden olan Raşid el-Gannuşi'nin fikir ve eylemlerinin mahiyeti ve muhtevası bütünlükçü bir biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Öncelikle İslam'da siyasetin nazariyesi ve ameliyesini konu alan başlıklarda olgular ile olaylar arasında zamanla ciddi bir boşluk oluşmaya başladığı, İslam'da istisna kabul edilen zaruret durumlarının genel kaidelere dönüşmesi ile ideal olandan uzaklaşıldığı görülmektedir. Halbuki Farabi'nin de fikirlerinde görüldüğü üzere, siyaset, tümel hakikatler doğrultusunda bir toplumun zaman ve mekana göre düzenlenmesi ise İslam siyaset tecrübesinden beklenen; ideal olan ile gerçek arasındaki makasın olabildiğince dar tutulması gerektiğidir. Ne var ki İslam siyaset tecrübesi, olanı açıklayan, zaman zaman teoriyi pratiğe göre düzenleyen bir tür realist yaklaşım üzerine inşa edilmiştir.

Teorinin pratiğe göre düzenlenmesi, siyasi otoritenin meşruiyeti ilkesinin ümmetin birliğine feda edilmesine; adalet ilkesini yöneticinin başa geliş tarzından bağımsız ele alınmasına yol açmıştır. Zira İslam toplumunda bir siyasi otoritenin (halifenin) meşruiyeti; müşaverete, muvafakate, liyakate, ehliyete ve beyata bağlı olmasına rağmen; zamanla gelişen hadiselerle bu şartlar, ümmetin birliğini tesis etmek koşuluyla göz ardı edilmeye başlanmıştır. Ümmetin birliğini sağladığı müddetçe, halifelerde bazı şartların aranmaması kimi alimlerce otoritenin dünyevileşmesi olarak görülmüştür. Bunun üzerine siyasi çekişmelerden uzak tarafsız kalmayı tercih eden fakihler, mütekellimler ve mutasavvıflardan oluşan alimler grubu, dünyevileşmenin ilk olarak görüldüğü Emevi saltanatından itibaren yöneticileri, şeratin uygulanması, yönetici sınıfın arzu ve emellerinin devlet politikası haline getirilmemesi noktasında sık sık uyarılmışlardır.

Yöneticilerle (umera), alimlerin (ulema) ayrıldığı bu ortamda, ulema zamanla devlet ile halk arasında köprü vazifesi görmüş ve siyasi otoritenin meşruiyet kaynaklarından birine dönüşmüştür. Halk ise belli bir akideye bağlanarak, toplumsal sözleşmeyi devletle değil, hukukçular ya da mutasavvıflarla yapmıştır. Böylece İslam toplumlarında yasama/hukuk, yönetimden/siyasetten ayrılmıştır. Ne var ki fakihler bir yandan sivil alanlarda derinlikli düşünceler geliştirirken, diğer yandan siyasal alana dair konuları ekseriyetle *veliyu'l-emrin* takdirine bırakmışlardır. Bunun sonucu olarak yasama faaliyeti özel hukuk alanıyla sınırlı kalmış, kamu hukukuna dair kayda değer metinler ortaya çıkmamıştır. Bunun için modern dönemde İslam-demokrasi ilişkisine dair

müspet yaklaşan Müslüman düşünürler, İslam siyaset tecrübesinde demokrasiye dair doneleri anayasal kaynaklarda değil, İslam'ın kendi özünde aramışlardır. Bu da İslam siyaset tecrübesinde nazariye ile ameliye arasındaki farkı bir kere daha ortaya koymuştur.

İslam siyaset nazariyesi ile ameliyesinin birbirinden ayrılması, ideal olandan uzaklaşılması zamanla Müslümanların müstebit yöneticiler tarafından yönetilmesine neden olmuş, toplumsal yapı bozulmuş, İslam dünyasındaki dinamizm yerini durağanlığa bırakmıştır. Zamanla, İslami bilgi kaynaklarından beslenen ulemanın, yeni durumları İslam'ın asli ilkelerine dayanarak tevarüs, temellük ve temessül edebilme kabiliyetleri de ortadan kalkmıştır. Nitekim Batı dünyasının, Müslümanlar karşısında üstünlüğünün teyit edildiği 17. Yüzyıldan itibaren Müslümanların ilahi teklif ile Batılı teklifi telif edememesi sonucu İslam dünyası topyekun bir bunalıma sürüklenmiştir.

Bu bunalım, modernleşme süreçleri, sömürgeleşme dönemleri ve müstebit yönetimlerin laikleştirme politikaları ile daha da kesifleşmiş; İslam'ın asli ilkelerinin düzenleyiciliğinin devlet kademelerindeki merkezi konumunu kaybetmesi ve Müslümanların kademeli olarak periferiye itilmesi neticesinde giderek derinleşmiştir.

İslam dünyasında ortaya çıkan bütün devlet kademelerindeki laikleşme eğilimi neticesinde, Müslüman bilgi biçimleri ve kaynakları önemini yitirmiş; İslam dünyasındaki Batı algısının da sağlıklı bir biçimde gelişmesi engellenmiştir. Müslüman dünyanın Batı tarafından parçalanması ve sömürgeleştirilmesi sonucunda Batı ile kurulacak sağlıklı ve objektif bir ilişki imkanı da tamamen ortadan kalkmıştır. Bu dönemde Batı'daki mevcut durumu objektif bir biçimde değerlendirecek Said Halim Paşa gibi isimler çıksa da bu isimlerin sesleri, Batı'yı topyekun kabul eden, Müslümanların kurtuluşunu modernleşmede, laikleşmede ve Batılılaşmada gören kesimler tarafından cılızlaştırılmış ve son kertede tamamen kısılmıştır. Nihayet hilafetin de kaldırılması ile Müslüman dünya siyasi bir odaktan yoksun hale getirilmiştir. Kimlikleri ve inançları ile birlikte merkezi konumlarını kaybederek periferiye itilen Müslümanlar, bu merkezi konumlarını tekrar kazanabilmek için örgütlenmişlerdir. Böylece İslam dünyasında laikleşme karşıtı muhalif nitelikleri ön planda olan ıslahatçılar ve İslami hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Başlangıçta Batılı teklifi anlamlandırma noktasında içtihadın ön plana çıkarıldığı bu hareketler, ortaya çıktığı ülkelerde laik-milliyetçi yönetimlerin katı modernleşme politikaları neticesinde giderek marjinalleşmiş ve Batı'yı topyekun reddeden cihatçı bir söyleme kavuşmuştur. Böylece Müslümanlar Batı'nın topyekun kabullenildiği ya da reddedildiği bir dikotomi içinde modernleşme ve İslamlaşma amaçları altında yeni iktidar biçimleri üretmişlerdir.

Toplumu belli bir amaç doğrultusunda düzenleme ve belli bir yurttaş tipi yaratma açısından hem Batılılaşma hem de İslamlaşma yanlıları, akılcılaştırmanın öznelleşmeyi yuttuğu Frankofon tipi modernleşmeyle çok ciddi benzerlikler göstermişlerdir. Bu modernleşme tipi bir yandan mevcut iktidar biçimlerine direnirken diğer yandan yeni iktidar biçimleri üretmiş; devrimci ve despotik bir hüviyet taşımıştır. Bu anlamda her türlü iktidar biçimine direniş anlamına gelen öznelleşmenin varlığı; modernitenin despotizme dönüşmemesi açısından hayati bir öneme sahip olmuştur.

Bu durum, farklı modernleşme tecrübelerinin olabileceği fikri üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Farklı modernleşme tecrübeleri üzerine düşünmek, Batı tecrübesine daha objektif ve sağlıklı yaklaşmak, Müslümanları Batı tecrübesini topyekun nefyetmek ya da onaylamak dikotomısından kurtarmak adına bir imkan barındırmaktadır.

Raşid el-Gannuşi'nin Müslüman düşüncesindeki önemi de tam bu noktada başlamaktadır. O, akılcılaştırmanın öznelleşmeyi yuttuğu, özgürlüğün iptal edildiği, köktenci laiklik anlayışına sahip olan despotik karakterli Frankofon tipi modernleşmeyi reddetmektedir. Bunun yerine akılcılaştırma ile öznelleşmenin bir arada işletildiği, özgürlüğün ön plana çıktığı, her türlü keyfi iktidar biçimine karşı olma anlamında demokratik bir karaktere sahip, dinin devlet tahakkümü altına girmediği bir laiklik anlayışını ihtiva eden Anglosakson modernleşmeye odaklanmaktadır. Zira Gannuşi Frankofon tipi bir modernleşmenin Müslüman dünya için, tamamen yabancılaşma, kültürel ve dini değerlerin kaybı anlamına geldiğinin bilincindedir (Abu-Rabi', 2004: 210).

Gannuşi, Müslümanların mevcut bunalımlarından kurtulabilmesi için; egemenliğin temsilcisi olarak gördüğü ümmetin, sosyo-kültürel yapısının yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bunun için yeni bir içtihadın gerekliliğine, tecdide, şuraya,

icmaya, tedriciliğe, şiddet yerine tebliğe ve bunları mümkün kılacak özgür, çoğulcu, rekabetçi demokratik koşullara odaklandığı; Anglosakson modernleşme tecrübesi üzerinden İslam ile demokrasiyi meczettiği bir düşünce geliştirmiştir.

Onun bu yaklaşımı yeni bir tartışmaya da kapı aralamıştır. Buna göre, bir siyaset formu olarak demokrasinin Batılı ilkelere ayrılması mümkün olmadığı gibi, İslami ilkelerin demokrasiye de müsaade etmesinden söz edilemez. Buna karşın, Gannuşi, İslami yönetim ilkeleri ile tecrübesini, Batılı ilkeler ile demokrasi mekanizmasını bilinçli bir biçimde birbirinden ayırmıştır. Ona göre İslam ile demokrasi arasında bir çelişki olmadığı gibi, demokrasi ile laiklik arasında zorunlu bir illiyet yoktur. O, İslam nazariyesi ile demokrasi ameliyesini mezc ederek; bir yandan demokrasiye İslami bir etik zemin kazandırmayı diğer yandan demokrasiyi İslam için uygulanabilir bir mekanizma kılmayı amaçlamıştır.

Gannuşi'nin bu yaklaşımını destekleyebilecek bir tartışma Batı düşüncesinde de yürütülmektedir. Bugün Batı'da demokrasinin Batılı değerlerden bağımsız ele alınıp alınamayacağı hala tartışılmaktadır. Bir kesim demokrasiyi Batılı ilkelere bağımsız ele alınamayacağını; bir kesim ise demokrasinin sadece bir mekanizma olarak telakki edilebileceğini belirtmiştir. Demokrasiye dair kesinleşmemiş olan bu yaklaşımlar, Gannuşi'nin fikirlerini geliştirme anlamında şüphesiz bir imkan barındırmaktadır. Bu durum Gannuşi'yi, Batı siyaset ameliyesini metafizik ilkelere bağımsız ele almak açısından desteklemektedir.

Gannuşi'nin fikirlerinde ön plana çıkan bu değerler, kendisinin de lideri olduğu Tunus'taki en etkili İslami hareket olan Nahda'nın kuruluşuna, vizyonuna, eylemlerine ve siyaset üslubuna egemen olmuştur. Böylece Nahda'nın varlığı, Gannuşi'nin fikirlerinin sahaya aktarılmasında önemli bir kapı olmuştur.

Tunus Devrimi sonrasında yapılan demokratik seçimlere katılan Gannuşi liderliğindeki Nahda, ülkenin demokratikleşmesi sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Başlangıçta İslami parti olarak seçimlerden birinci parti çıkması, Burgiba ve Bin Ali rejimlerinde yeterince laikleşmiş Tunus için endişe yaratmıştır. Ne var ki Gannuşi, muhalif pozisyonda ve sürgündeyken geliştirdiği fikirlerini siyaset sahasına aktarırken de kendi istikametinden şaşmamış, çoğulcu, eşitlikçi, özgürlükçü, sivil toplum yanlısı

demokratik ilkelerden vazgeçmemiş; devrim sonrası ülkenin geçtiği hassas dönemde Tunus'ta istikrarsızlığa mahal verecek bir siyaset yürütmekten kaçınmıştır.

Bugün itibariyle Tunus, 2019 yılında seçilmiş olan Cumhurbaşkanı Kays Said'in Tunus Anayasası'nın 80. Maddesine referansla ilan ettiği istisnai bir durum içindedir. Bu istisnai durum, Gannuşi için anayasal bir darbeyi ifade etmektedir. Yapısal sorunların çözümünde asgari başarıların gecikmesi, darbenin gerekçelerinden biri olarak gösterilmektedir. Lakin burada esas mesele, yapısal sorunların yalnızca Nahda'ya fatura edilmeye çalışılmasıdır. Bu dönemde Nahda, kapatılma tehdidi ile karşı karşıya kalmış, Gannuşi sorgulanmış, Nahda'nın önde gelen isimleri göz altına alınmıştır. Gannuşi ise bu durumu, devrim süreçlerin inişli çıkışlı yapısıyla ilişkilendirmiş ve Said'in durumunun geçici olduğuna inanmış, tıpkı 2014'te olduğu gibi önünde sonunda devrim kazanımlarının ülkeye hakim olacağını ifade etmiştir.

Gannuşi'nin fikir ve eylemleri şüphesiz kusursuz bir durumu ifade etmemektedir. Bütün bunlar, beşerî bir faaliyet olması hasebiyle hala yanlışlanabilir veya doğrulanabilir durumdadır. Lakin onun fikirlerinin, Müslüman dünyanın tekrar istikrara kavuşması açısından bir imkan barındırdığı inkar edilemez.

## KAYNAKÇA

- Abadan, Y., ve Meray, S., (1960), "Önsöz", *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, I. Kant, 100üncü Yıl Yayınları, Ankara.
- Abdulhayy, M., (2014), "Eş'arilik", çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Abu-Rabi', I. M., (2004), *Contemporary Arab Thought: Studies In Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London.
- Açıl, M., "2014 Tunus Anayasasi Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2017, (2), ss. 89-131.
- Affan, M., (2022), *Secularism Confronts Islamism Divergent Paths Of Transitional Negotiations In Egypt And Tunisia*, Routledge, New York.
- Afganî, C., ve Abduh, M., (1987), *Urvetu'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul.
- Afifi, E., (2011), *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, (2.Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Akkanat, H., "İbn Sina'nın Akli Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 11/2008, (31), ss. 195-234.
- Aktaş, Ü., (2008), *İslami Hareket: Etik-Estetik-Politik*, (1. Baskı), Çıra Yayınları, İstanbul.
- Akyol, Mustafa, (2014), *Özgürlüğün İslami Yolu*, çev. Ömer Baldık, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul.
- Akyüz, V., (2018), "Sunuş", *İslam Siyaset Üslubu*, İbnu'l-Mukaffa, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Al-Anani, K., "Islamist Parties Post-Arab Spring", *Mediterranean Politics*, 17/2012, (3), ss. 466–472.



- Alisakun, S., "Islam and Democracy: A Study on Rachid Ghannouchi's Views", *Tafhim: Ikim Journal of Islam and the Contemporary World*, 13/2020, (2), ss. 27–54.
- Alkan, H., (2018), "İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı", *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak, İlem Kitaplığı, Ankara.
- Allani, A., "The Islamists in Tunisia Between Confrontation and Participation: 1980–2008", *The Journal of North African Studies*, 14/2009, (2), ss. 257–272.
- Altınay, R., "İslâm Tarihine Teorik/Yapısal/Kavramsal Bir Yaklaşım: Câbirî Örneği", *Ekev Akademi Dergisi*, 17/ 2013, (57), ss. 107-131.
- Altıparmak, Ö. F., "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, (5), ss. 86-118.
- Arendt, H., (2016), *Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arı, T., (2012), *Geçmişten Günümüze Ortadoğu: Siyaset, Savaş ve Diploması*, (5. Baskı), MKM Yayınları, Ankara.
- Arjana, S. R., (2019), *Batı Tahayyülünde Müslümanlar*, çev. M. Murtaza Özeren, (1. Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Arpacı, I., (2016), *Müslümanlarda Siyasal Tasavvur*, (1. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Arslan, G., "İmam Şafii'nin Hikmet Teorisi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 2003/16, (3), ss. 444-453.
- Arslan, H. ve Bozkurt, M., (2018), *Sistematik Kelam*, (3. Baskı), TDV Yayınları, Malatya.
- Arslan, H., (2020), "Nisbet'in Sosyolojik Düşünce Geleneği'ne Derkenar: Etik Cemaat", *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Robert Nisbet, Paradigma Yayınları, İstanbul.

- Arslan, S. ve Karadağ, A., "Bir İslamcı Hareketin İktidar Pratiği: "Ennahda Örneği"", V. *Ortadoğu'da Siyaset ve Toplum Kongresi Tam Metin Kitapçığı*, Sakarya, 2020, ss. 208-231.
- Aslan, S., (2015), "Türkiye'de Modern Siyasal Düşünceler", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Siyasal Hayat*, ed. Ahmet Karadağ, Bilsam Yayınları, İstanbul.
- Atar, F., (2016), *Fıkıh Usûlü*, (12. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Aybakan, B., "Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine" *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, (31), ss. 5-32.
- Aydın, H., "İbn Teymiye'ye göre Kelâm ve Kelâmcılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2003, (1), ss. 211-233.
- Aydın, M., (2002), *Siyasetin Sosyolojisi "Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset"*, (1. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Baştürk, L., "1992 Cezayir Darbesi: Rekabetçi Otoriter Rejimin Doğuşu", *Ortadoğu Analiz Dergisi*, 8/2016, ss. 58-60.
- Bauer, T., (2020), *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bayat, A., (2007), *Islam and Democracy: What is the Real Question?*, Amsterdam Universty Press, Amsterdam.
- Bayburtlugil, N., (2006), "Mütercimim Önsözü", *Siyasetnâme*, Nizamülmülk, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Bayrakdar, M., (2018), *İslam Felsefesine Giriş*, (14. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Beriş, H. E., (2015), *Siyasal Düzenin Sınırları Demokrasi, Demokratikleşme ve Katılımcı Siyaset*, (1. Baskı), Tezkire Yayıncılık, İstanbul.

- Berktaş, F., (2009), "Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, ed. H.B. Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Beşer, F., (2016), *Bilgi, Fıkıh ve İçtihat*, (3. Baskı), Nûn Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, H. D., "Siyasal İslam'da Partileşme: Arap Ayaklanmaları Sonrası İslamcı Partiler", *Yeni Ortadoğu: Toplum, Siyaset ve Ekonomi Konferansı*, Işık Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020, ss. 119-127.
- Birsin, M., "Siyâset"ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyenin Serüveni", *İlahiyat Araştırmalar Dergisi*, 10/ 2019, (2), ss. 425-460.
- Bokhari, K., ve Senzai, F., (2013), *Political Islam in the Age of Democratization*, Palgrave Macmillan, New York.
- Bozkale, L., "Dini- Manevi Sistemler ve İnsan Tasavvurları İlişkisi Bağlamında Din, Ahlak ve Tasavvuf", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2014, (5), ss. 201-228.
- Böwering, G., (2013), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political*, Princeton University Press, Princeton.
- Bulaç, A., (1994), "Sunuş", *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, K. Salih Derviş, çev. İ. Akbaba ve R. Yıldırım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- Bulaç, A., (1995), *İslam ve Demokrasi -Teokrasi, Totaliterizm-*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Büyükkara, M. A., (2020), "Ortadoğu'da Mezhepler ve İslami Hareketler", *Ortadoğu Konuşmaları Bölgesel ve Küresel Perspektiften Arap Baharı*, ed. Zahide Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul.
- Büyükkara, M. A., (2020), "Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasi Hareketler", *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Büyükkara, M. A., (2020), *Çağdaş İslami Akımlar*, (10. Baskı), Klasik Yayınlar, İstanbul.

- Canatan, K., (2014), İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği, (1. Baskı), Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Canatan, K., (2017), Müslüman Dünyada Toplumsal Değişme: Medenileşme-Modernleşme-Mondializasyon, (1. Baskı ), Mana Yayınları, İstanbul.
- Canatan, K., (2019), Siyaset Felsefesi, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Celal, V., "Meşşâî Filozoflara Göre Felsefe (Philosophia) Faaliyetinin Ne'liği Üzerine Bir İnceleme: Nazariyat mı?/ Fikriyat mı?", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, ss. 497-510.
- Cesur, E., (2007), Dr. Ali Şeriatî: İslam Bilim ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık, (1.Baskı), Bakış Yayınları, İstanbul.
- Chamkhi, T., "Neo-Islamism in the post-Arab Spring", *Contemporary Politics*, 20/2014, (4), ss. 453-468.
- Cihan, A. K., (2018), "Sühreverdî ve İshrâkîlik", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. C. Kaya, TDV Yayınları, İstanbul.
- Cleveland, W. L., (2008), Modern Ortadoğu Tarihi, çev. Mehmet Harmancı, (1. Baskı), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Comte, A., (2010), "Pozitif Felsefe", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, C. III, ed. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul.
- Çağlayan, H., (2019), "Kelam'da Bilgi Teorisi", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, Bilay Yayınları, Ankara.
- Çaha, Ö., "Osmanlı'da Sivil Toplum", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* , 49/1994, (3), ss.79-99.
- Çaha, Ö., (2005), "Sivil Toplum Üstüne", *Sivil Toplum ve Demokrasi*, ed. Lütfi Sunar, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

- Çaha, Ö., (2016), *Siyasi Düşüncelere Giriş*, (4. Baskı), Dem Yayınları, İstanbul.
- Çaha, Ö., (2017), *Sivil Toplum Sivil Topluma Karşı*, (1. Baskı), Mana Yayınları, İstanbul.
- Çapak, İ., (2011), *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, (2. Baskı), Elis Yayınları, Ankara.
- Çapak, İ., (2016), *Ana Hatlarıyla Mantık*, (4. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul.
- Çaylak, A., "İslam Siyasi Düşüncesine Hakim olan Genel ve Temel İlkeler", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 11/2015, (43), ss. 137-152.
- Çaylak, A., ve Kartal, R. N., "İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema)- İktidar (Umera) İlişkisi: Ebu Hanife Örneği", *KOSBED*, 38/2019, ss. 143-160.
- Çaylak, A., ve Şahbaz, Y., "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", *Muhafazakar Düşünce*, 2015, ss. 85-97.
- Çelebi, İ., (2016), "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Çelik, S., (2008), *Osmanlı'dan Günümüze Devlet Ve Asker: Askeri Bürokrasinin Anayasal Sistem İçerisindeki Yeri*, Salyangoz Yayınları, İstanbul.
- Çiftçi, K., "Westphalia-Sistemi"ne Karşı "Millet-Sistemi" Söylemi ve Soğuk Savaş Sonrası'nda "Uluslararası Siyaset"', *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/2018, (19), ss. 685-705.
- Çilingir, L., Kant'ta Siyasetin Ahlakileştirilmesi, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 14/2020, ss. 28-47.
- Çitil, A., Üçer, İ. H., vd., "Özgürlük", *Teklif*, 2022, (3), ss. 8-55.
- Dağ, A., (2016), *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume*, (1. Baskı), Külliyyat Yayınları, İstanbul.
- Dahl, R. A., (1996), "Democratic Theory and Democratic Experience", *Democracy and Difference*, ed. S. Benhabib, Princeton University Press, New Jersey.

- Dahl, R. A., (2010), *Demokrasi Üzerine*, çev. Betül Kadioğlu, (2. Baskı), Phoenix Yayıncılık, Ankara.
- Dar, B., (2014), "Hallac'dan Önceki Sûfiler", *İslam Düşünce Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Demir, H., (2021), *Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe Adil Toplumun Temelleri* (1. Baskı), Anadolu Yayınları, Ankara.
- Demirli, E., "XIII. Asır'da Anadolu'da Düşünce Hayatına Dair Baxı Mülâhazalar: Übnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî veya Metafizik'in Yeniden İnşası", *Doğu Batı*, 15/2012, (61), ss. 9-21.
- Demirtaş, B., "Jön Türkler Bağlamında Osmanlı'da Batılılaşma Hareketleri", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/2007, (13), ss. 389-408.
- Deniz, G., (2015), *Kelam- Felsefe Tartışmaları (Tefahütler Örneği)*, (2. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara.
- Derviş, K. S., (1994), *Raşid Gannuşî ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, çev. İbrahim Akbaba ve Ramazan Yıldırım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- Dunn, M. C., (1996), "The Al-Nahda Movement in Tunisia: From Renaissance to Revolution", *Islamism and Secularism in North Africa*, ed. J. Ruedy, Georgetown University Press, Washington.
- Duralı, Ş. T., (2020), *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti*, (11. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Duran, B., Büyükkara, M., vd., (2013), *Ortadoğu'nun Tetiklenen Fay Hattı: Mezhep Gerilimleri*", *Ortadoğu Konuşmaları Bölgesel ve Küresel Perspektiften Arap Baharı*, ed. Zahide Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul.
- Dursun, R., "Tunus'ta Otoriter Yönetim ve İslamcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme (1956-1987)", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2017, ss.130-155.

- Dursun, S., "Rejim Güvenliği ve Tunus Dış Politikası", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 4/2017, (2), ss. 103-134.
- Düzgün, Ş. A., (2016), "Varlık", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara.
- El-Câbirî, M. Â., (2001), *Arap- İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, (2. Baskı), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- El-Câbirî, M. Â., (2019), *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (1. Baskı). çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Mana Yayınları, İstanbul.
- el-Ehvanî, A. F., (2014a), "İbn Rüşd", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul.
- el-Ehvanî, A. F., (2014b), "Kindî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. Osman Bilen, İnsan Yayınları, İstanbul.
- El-Gannuşî, R., (1987), *İslami Yöneliş*, çev. Abdullah Baykal, (1. Baskı), Bir Yayıncılık, İstanbul.
- El-Gannûşî, R., (1988), *Filistin Sorunu ve FKÖ*, çev. Lütfullah Bender, Bir Yayıncılık, İstanbul.
- El-Karadâvî, Yusuf, (2018), *İslam'da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal, (3. Baskı), Nida Yayıncılık, İstanbul.
- El-Kevâkibî, A., (2018), *Despotizmin Doğası, Köleliğin İflası: İsti'bâttan İstibdaâta*, çev. Adem Yerinde, (1. Baskı), Mana Yayınlar, İstanbul.
- En-Neşşar, A. S., (2016), *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-1*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Ercan, F., (2009), *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, (5. Baskı), Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

- Erdoğan, M., (2019), İslam Düşüncesinde Siyaset Etmenin Temelleri: "Yeryüzü Halifeliği", (1. Basım), Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Erkilet, Alev, (2000), Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler, (2. Baskı), Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- Esposito, J. L., Sonn, T., vd., (2016), Islam and Democracy After the Arab Spring, Oxford University Press, New York.
- Esposito, J. L., ve Voll, J., (1996), Islam and Democracy, Oxford University Press, New York.
- Esposito, J. L., ve Voll, J., (2001), Makers of Contemporary Islam, Oxford University Press, New York.
- Eş-Şankıti, M. M., (2018), "Toplumsal Sefaletten Tepkisel Devrimciliğe Abdurrahman El-Kevakibi'de Değişim Nazariyesi", *Despotizmin Doğası Köleliğin İflası: İsti'bâtan İstibdâta*, Abdurrahman El Kevakibi, çev. Adem Yerinde, Mana Yayınları, İstanbul.
- Feuer, S. J., "Islam and Democracy in Practice: Tunisia's Ennahda Nine Months In", *Crown Center Middle East Studies*, 2012, (66), ss. 1-8.
- Foucault, M., (1992), Hapishanenin Doğuşu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.
- Fuller, G. F., (2004), Siyasal İslamın Geleceği, çev. Mustafa Acar, (1. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Gannuşi, R. E., (1996), İslam Toplumunda Vatandaşlık Hakları, çev. Abdulmecit Can, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- Gannuşi, R. E., (2012a), İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler, çev. Osman Tunç, Mana Yayınları, İstanbul.



- Gannuşi, R. E., (2012b), "İslami Yöneliş Hareketi'nin Kuruluş Beyannamesi", İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler, R. E. Gannuşi, çev. Osman Tunç, Mana Yayınları, İstanbul.
- Gannuşi, R., (2017a), Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın, çev. Muahmmmed Coşkun, (2. Baskı), Mana Yayınları, İstanbul.
- Gannuşi, R., (2017b), Laiklik ve Sivil Toplum, çev. Gülşen Topçu, (3. Baskı), Mana Yayınları, İstanbul.
- Gazali, İ., (2016), El Munkızu Mine'd-Dalâl: Dalâletten Kurtuluş, Gelenek Yayıncılık, İstanbul.
- Gerges, F., (2020), "Ortadoğu Uluslararası İlişkiler Çalışmaları: Tarih, Teori ve Metodoloji Üzerine Bir Haşiye", *Ortadoğu Konuşmaları Bölgesel ve Küresel Perspektiften "Arap Baharı"*, ed. Zahide Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul.
- Ghannouchi, R., "Islam and Democracy in Tunisia", *Journal of Democracy*, 29/2018, (3), ss. 5-8.
- Ghannouchi, R., "The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation", *Contemporary Arab Affairs*, 6/2013, (2), ss. 164-171.
- Goff, J. L., (2020), Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?, çev. Ali Berktaş, (3. Basım), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Goody, J., (2020), Tarih Hırsızlığı, çev. Gül Çağalı Güven, (7. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Gökçen, A., (2020), Tunus Nahda Hareketi: Anılar ve Belgelerle Bir İslamî Hareketin Anatomisi, (1. Baskı), Maarif Mektepleri, Ankara.
- Gökçen, A., (2021), "Raşid Gannuşi'nin Düşünce Dünyası ve Çağdaş İslam Düşüncesine Katkısı", *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, C. VI, ed. Lütfi Sunar, YTB Yayınları, Ankara.

- Gökçen, Ahmet, (2015), *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En Nahda Hareketi ve 2011 Tunus Devrimi Üzerine Etkileri*", (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya (Türkiye).
- Göktolga, O., (2015), "Osmanlı Geçmişi: Osmanlı'da Toplumsal, Siyasal Yapı ve Son Dönem Düşünce Akımları", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Siyasal Hayat*, ed. Ahmet Karadağ, Bilsam Yayınları, İstanbul.
- Gölcük, Ş., (2015), *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer, "Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu Batı*, 2/ 1988, ss. 65-75.
- Gömbeyaz, K., "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2005, (2), ss. 147-160.
- Gray, J., (2007), *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Penguin Books, London.
- Güder, Süleyman, (2018), "Batılı ve İslami Kurtuluşçu Siyasal Teolojiler: Dine Politik Açından Bir Bakış", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfü Sunar ve Özgür Kavak, İlem Kitaplığı, Ankara.
- Güler, E. Z., (2008), "Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa", *Modern Siyasi İdeolojiler*, ed. Hatice Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Gürsoy, A., (2019), *Felsefe Tarihi*, (2. Baskı), İnönü Üniversitesi Yayınevi, Malatya.
- Haldun, İ., (2017), *Mukaddime*, d. Süleyman Uludağ, (14. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Hallaq, W. B., (2020a), *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç, (1. Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul.

- Hallaq, W. B., (2020b), *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi*, çev. Ahmet Demirhan, (1. Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Hallaq, W. B., (2021), *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya, (4. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Hamidullah, M., (2014), "Fıkıh", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. II, ed. Mian M. Şerif, çev. Nadir Özata, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Han, M. K., (2014), "Mâverdî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. Yusuf Ziya Cömert, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Hanefi, H., (2014), "'Kurtuluşa Eren Fırka' Zihniyetinden Kurtulmak", *Doğu Batı Tartışmaları*, ed. H. Hanefi, M. Â. El Câbirî, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul.
- Hegel, G. W., (2010), "Tarih Felsefesi Üzerine Dersler", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, C. III, ed. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul.
- Heller, Á., (2000), "Modernitedeki Ahlakî Durum", *Modernite Versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük, çev. Elif Çırakman, Vadi Yayınları, Ankara.
- Heper, M., (2006), *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarik, (1. Baskı), Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Heywood, A., (2011), *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, (1. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul.
- Heywood, A., (2015), *Siyasi İdeolojiler*, çev. Levent Köker, (9. Baskı), BB101 Yayınları, Ankara.
- Hill, C., (1998), "Protestanlık ve Kapitalizmin Ortaya çıkışı", *Kapitalizmin Doğuşu*, ed. David S. Landes, çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Hilmi, Ş. F., (2009), *İslam Tarihi*, çev. Cem Zorlu, (2. Baskı), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul.

- Hilmi, Ş. F., (2017), "İslam'da Fikir Hürriyeti", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1-Metinler, Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Hobbes, T., (2010), "Leviathan", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, C. II, ed. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul.
- Hodgson, M., (1995a), İslam'ın Serüveni "Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih", C. I, çev. Metin Karabaşoğlu, (1. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Hodgson, M., (1995b), İslâm'ın Serüveni: "Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih", C. III, çev. Metin Karabaşoğlu, (1. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Holden, B., (2007), Liberal Demokrasiyi Anlamak, çev. Hüseyin Bal, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.
- Horchani, F., "Güçlü ve Zayıf Yönleriyle 27 Ocak 2014 Tarihli Yeni Tunus Anayasası", (çev. Erkan Duymaz), *Anayasa Hukuku Dergisi*, 3/2014, (6), ss. 11-35.
- Huntington, S. P., (2001a), "Medeniyetler Çatışması mı?", *Medeniyetler Çatışması*, ed. Murat Yılmaz, Vadi Yayıncılık, Ankara.
- Huntington, S. P., (2001b), "Müslüman-Konfüçyüsçü Bağlantısı", *Medeniyetler Çatışması*, ed. Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara.
- Huntington, S. P., (2008), Medeniyetler Çatışması, çev. Mehmet Turhan, Y.Z. Cem Soydemir, (6. Baskı), Okuyan Us Yayın, İstanbul.
- Hüsrevşâhî, S. H., (1987), "El-Urvetu'l-Vuska: İslami Basının Doğuşu", *Urvetu'l-Vuska*, C. Afganî ve M. Abduh, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul.
- İkbal, M., (2013), İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, çev. Şemsettin Yeltekin, (1. Baskı), Araf Yayınları, İstanbul.
- İnan, A., (1999), Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması -Yeni Bir İslam Siyaset Teorisine Giriş-, Etüt Yayınları, Ankara.

- İpşirli, M., (2021), Osmanlı İlmîyesi, (1. Baskı), Kronik Kitap, İstanbul.
- İşcan, M. Z., (2017), Selefilik İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri, (6. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- İzmirli, İ. H., (2013), Yeni İlmî Kelam, (1. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Jeanniere, A., (2000), "Modernite Nedir?", *Modernite Versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük, çev. Nilgün Tural, Vadi Yayınları, Ankara.
- Kalfa, C., ve Ataay, F., "Rousseau ve Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı", *Alternatif Politika*, 7/2015, (3), ss. 457-489
- Kalın, İ., (2017), Ben, Öteki ve Ötesi, (10. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Kalın, İ., (2018), Barbar, Modern, Medenî, (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Kaminski, J., (2014), "Comparing Goals and Aspirations of National vs. Transnational Islamist Movements", *Caliphates and Islamic Global Politics*, ed. T. Poirson ve R. Oprisko, E-international Relations, Bristol.
- Kaplan, Y., (2021), "Avrupa Taşrası, Metropolitan Merkez ve Medeniyet Fikri: Bir Mcneill Vitüözitesi", *Avrupa Tarihinin Oluşumu*, W. H. Mcneill, Külliyyat Yayınları, İstanbul.
- Kara, İ., (2017a), İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet, (4. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kara, İ., (2017b), Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-1 Metinler, Kişiler (3. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kara, M., (2016), Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, (13. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kara, M., (2017), İbn Teymiye'ye göre İbn Arabî, (1. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Karadağ , A., ve Çiçek, Z., (2015), "Din-Devlet İlişkileri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Siyasal Hayat*, ed. Ahmet Karadağ, Bilsam Yayınları, İstanbul.

- Karadağ, A., "Sürdürülebilir Demokrasi", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 7/2006, (1), ss. 75-101.
- Karadağ, A., (2006a), "Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme", *Kamusal Alan ve Türkiye*, ed. Ahmet Karadağ, Asil Yayıncılık, Ankara.
- Karadağ, A., (2006b)., "Postmodernite ve Kamusal Alan: Mutlak Hakikat Arayışının Sonu", *Kamusal Alan ve Türkiye*, ed. Ahmet Karadağ, Asil Yayıncılık, Ankara.
- Karadağ, C., (2016), "Allah-Alem İlişkisi: Yaratma", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Karadağ, C., (2017), *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, (4.Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul.
- Karagözoğlu, H., "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasi Yansımaları", *Divan Disiplinerarası Çalışma Dergisi*, 14/2009, (27), ss. 93-118.
- Karaman, H., (2016), *Hatlarıyla İslam Hukuku*, C. I, (18. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Karpat, K. H., (2004), *İslâm'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Karpat, K. H., (2009), *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, çev. Güneş Ayas, (2. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kavak, Ö., ""Siyasî-Fıkhî Ahkâmın" Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyasî'sinde Kat'ıyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/2009, (27), ss. 21-55.
- Kaya, A., "Gannuşi'nin "Siyasetsiz" Siyaset Felsefesinin Kritiği", *İnsan ve Toplum Dergisi*, 8/2018, (1), ss. 115-142.

- Kaya, M. C., "“Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, 14/2009, (21), ss. 57-91.
- Kaya, M. C., "İbn Sînâ’nın Kitâbu Aksâmi’l-hikme ve Tafsîlihâ’sı: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/2020, (1), ss. 1-40.
- Kaya, M. C., (2013), "Giriş: İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. C. Kaya, İsam Yayınları, İstanbul.
- Kazanç, F. K., "Eş‘Arî Kelamında Siyasal Otorite Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, (1), ss. 149-188.
- Kâzım, Ş. M., (2017a), "Hürriyet ve Eşitlik (Kadın Hakları)", *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1: Metinler ve Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kâzım, Ş. M., (2017b), "İslâm ve Terakkî", *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1: Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kâzım, Ş. M., (2017c), "Meşrutiyet", *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1: Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergâh Yayıncılık, İstanbul.
- Kedourie, E., (1992), *Democracy and Arab Political Culture*, The Washington Institute for Near East Policy, Wahington DC.
- Kılavuz, A. S., (2007), *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, (13. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Kılavuz, M., Mercan, M., vd., (2014), *Orta Doğu’da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda*, İLKE Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, M. E., "“Ebu'l-Hukemâ”: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Divan*, 1998, (2), ss.1-32.
- Kılınç, T., (2019), *Ortadoğu’ya Dair Yirmi Tez*, Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Kızılçelik, S., (2013), *Frankfurt Okulu*, (3. Baskı), Anı Yayıncılık, Ankara.

- Kia, R. A., (2011), *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, (2. Baskı), Beta Yayınları, İstanbul.
- Kiraz, S., "Uluslararası İlişkilerde Egemenliğin Değişen Yüzü", *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, 5/2012, (1), ss. 93-102.
- Kis, J., (2003), *Constitutional Democracy*, çev. Z. Miklosi, (1. Baskı), Central European University Press, New York.
- Kor, Z. T., (2019), "Giriş", *Diktatörlük ve Devrim Arasında Arap Dünyasının Krizleri*,
- Korkut, Ş., (2018), "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak, İlem Kitaplığı, Ankara.
- Kotan, Ş., "Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi", *Milel ve Nihal*, 5/2008, ss. 87-101.
- Koyuncu, A. A., "Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Merkezi*, 4/2015, (3), ss. 705-727.
- Koyuncu, M., "Medine Şehir Devleti", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, 2/2009, ss. 87-103.
- Köksal, İ., "İslam Hukuku Açısından Osmanlı Hilafetinin Meşruiyetinin Değerlendirilmesi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13/2000, (1), ss. 63-74.
- Kömbe, İ., "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, 23/2018, (44), ss. 35-60.
- Köse, H. M., "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/2009, (27), ss. 1-19.
- Kutlu, S., "Ehl-İ Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *E-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1/2008, (1), ss. 8-26.
- Kutlu, S., (2012), "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayın, Ankara.



- Kutub, M., (1990), Düzeltmesi Gereken Kavramlar, çev. Nureddin Yıldız, (3. Baskı), Risale Yayınları, İstanbul.
- Kutub, S., (1980), Yoldaki İşaretler: "İmanın İlkeleri", çev. Salih Uçan, Hicret Yayınları, İstanbul.
- Kutub, S., (1993), İslam Toplumuna Doğru, çev. Ahmed Pakalın, (3. Baskı), İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul.
- Kymlicka, W., (2016), Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, çev. Ebru Kılıç (3. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Landolt, H., "Henry Corbin, 1903-1978: Between Philosophy and Orientalism", *Journal of the American Oriental Society*, 119/1999, (3), ss. 484-490.
- Lee, S. J., (2019), Avrupa Tarihinden Kesitler 1494-1789, çev. Ertürk Demirel, Dost Kitabevi, Ankara.
- Lewis, B., (2000), "Monarchy in the Middle East", *Middle East Monarchies: The Challenge of Modernity*, ed. J. Kostiner, Lynne Rienner Publishers, Colorado.
- Lewis, B., (2017), İslam ve Batı, çev. Çağdaş Sümer (2. Baskı), Akılçelen Kitaplar, Ankara.
- Lijphart, A., (1995), Çağdaş Demokrasiler Yirmibir Ülkede Çoğunlukçu ve Oydaşmacı Yönetim Örüntüleri, çev. Ergun Özbudun ve Ersin Onulduran, Yetkin Basımevi, Ankara.
- Locke, J., (2010), "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, C. II, ed. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul..
- Locke, J., (2010a), "Hükümete Dair İki Risale", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, C. II, , ed. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul..

- Manzooruddin, A., "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", *D.E. Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mustafa Özel, 2002, (15), ss. 255-284.
- March, A. F., (2019), *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, Harvard University Press, Cambridge.
- Mardin, Ş., (1995), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2014), *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, (19. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2017), *Türk Modernleşmesi Makaleler-4*, (25. Baskı), İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Maritain, J., (2010), "Aziz Thomas Aquinas", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, C. IV, ed. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul.
- Marks, M., "Tunisia's Ennahda: Rethinking Islamism in the Context of ISIS an the Egyptian". *Brookings Institution*, 2015, ss. 1-12.
- Marx, K., ve Engels, F., (2010), *Komünist Manifesto*, çev. Hasan İlhan, (2. Baskı), Alter Yayıncılık, Ankara.
- Maverdî, İ. E., (1976), *El-Ahkamû's-Sultaniyye: İslam'da Hilafet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Medkûr, İ., (2014), "Fârâbî", *İslam Düşünce Tarihi*, C. I, Mian M. Şerif, çev. Osman Bilen, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Mehdî, M., (2014), "İbn Haldûn", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. II, ed. Mian M. Şerif, çev. Yusuf Ziya Cömert, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Mercan, M. H., (2020), "Mısır'da İslamcılığın Seyri: Siyasal Düzen Merkezli Bir Analiz", *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, C. II, ed. Lütfi Sunar, YTTB Yayınları, Ankara.

- Merzûkî, M., (2019a), "Arap Devriminin Önündeki Korkutucu ve Umut Dolu Ufuklar", *Diktatörlük ve Devrim Arasında Arap Dünyasının Krizleri*, ed. ve çev. Z. Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul.
- Merzûkî, M., (2019b), "Arap Dünyası Uçuruma Doğru İlerlerken", *Diktatörlük ve Devrim Arasında Arap Dünyasının Krizleri*, ed. ve çev. Z. Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul.
- Merzûkî, M., (2019c), "'Aydınlanmacılar' ve 'Gericiler' Arasındaki Husumete Dair", *Diktatörlük ve Devrim Arasında Arap Dünyasının Krizleri*, ed. ve çev. Z. Tuba
- Merzûkî, Munsif, (2019d), "Munsif Merzûkî ile Söyleşi", *Diktatörlük ile Devrim Arasında Arap Dünyasının Krizleri*, ed. ve çev. Z. Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul.
- Mevdûdî, E. -A., (2014a), "Ebû Hanife ve Ebû Yusuf", *İslam Düşüncesi Tarih*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. Yusuf Ziya Cömert, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Mevdudî, E.-A., (2014b), "İslam'ın İlk Döneminde Siyasi Düşünce", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. A. Ünlü, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Mevdudi, E.-A., (2017), İslamî Hareketin Ahlakî Temelleri, çev. Hakan Bayrak, (4. Baskı), İnkılab Yayınları, İstanbul.
- Mevdudi, E.-A., (2017), Tevhid Bilinci, düz. Abdulkadir Coşkun, Ehil Yayıncılık, İstanbul.
- Mevlevî, F., (2017), "Önsöz", *Laiklik ve Sivil Toplum*, R. Gannuşî, çev. Gülşen Topçu, Mana Yayınları, İstanbul.
- Mill, J. S., (2008), Özgürlük Üzerine, çev. Tuncay Türk, (1. Baskı), Oda Yayınları, İstanbul.
- Mitchell, T., (2001), Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi, çev. Zeynep Altok, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Moten, A. R., (1996), *Political Science: An Islamic Perspective*, Macmillan Press, London.
- Mukaffa, İ., (2018), "Risaletü's-Sahabe", *İslam Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Murph, E. C., (2016), "From Democratic Consensus to a Struggle for Power: The Fragility of Transition in Tunisia", *North African Politics: Change and Continuity*, ed. Y. Zoubir ve G. White, Routledge, New York.
- Mücahit, H. T., (2012), *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Naim, B. A., (2017), "Bizde Din ve Devlet (Ahmet Emin'e Cevap)", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, ed. İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Nasr, S. H., (2007), "İslam ve Modern Düşünce Üzerine", *Makaleler-I*, ed. Seyyid H. Nasr, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nasr, S. H., (2011), "İslam Felsefesinin Temek Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur'an ve Hadis", *İslam Felsefesi Tarihi I*, ed. S. H. Nasr, ve O. Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul.
- Nasr, S. H., (2014), Şihabeddin Sühreverdi El-Maktûl, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. M. Alper Tuğsuz, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nevevî, İ., (2013a), *Riyazü's Sâlihîn*, C. I, çev. M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan, vd., Kampanya Kitapları, İstanbul.
- Nevevî, İ., (2013b), *Riyâzü's Sâlihîn*, C. IV, çev. M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan, vd., Kampanya Kitapları, İstanbul.
- Nisbet, R., (2020), *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, (3. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

- Okumuş, F., "İslami Hareketlerin Evirmci ve Devrimci Mezhepleri: Bin Nebi Versus Mevduği-Kutub", *Tezkire: Eleştirel Sosyoloji Çalışmaları Dergisi*, 2019, (70), ss. 9-22.
- Onat, N., (2013), *Kamusal Alan ve Sınırları*, (1. Baskı), Durakistanbul Yayınları, İstanbul.
- Ökten, K. H., (2000), *Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi*, (1. Baskı), Mavi Ada Yayınevi, İstanbul.
- Ölmezoğulları, N., (2008), *Ekonomik Sistemler ve Küreselleşen Kapitalizm*, (5. Baskı), Ezgi Kitabevi, Bursa.
- Özbudun, E., (2016), *Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye*, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Özdalga, E., (1999), "Sivil Toplum ve Düşmanları", *Postmodernizm ve İslam-Küreselleşme ve Oryantalizm*, ed. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara.
- Özdemir, M., "Kelam Felsefe İlişkisi", *Eskiyeni*, 2014, (29), ss. 7-25.
- Özipek, B. B., (2017), *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, (4. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.
- Özkoç, Ö., "Tunus'ta Demokrasiye Geçiş Süreci Ve En-Nahda'nın İdeolojik Dönüşümü", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 74/2019, ss. 659-718.
- Özler, M., (2016a), "Ehl-i Sünnet", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Özler, M., (2016b), "Kelam Tarihi", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Öztürk, M., "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Maarif*, 2009, (3), ss. 85-110.

- Paşa, S. H., (2017c), "İslâmda Siyasî Teşkilat", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Paşa, S. H., (2017a), "Fikrî Buhranımız", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I: Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Paşa, S. H., (2017b), "İslâm Aleminin Gerileme Sebepleri Üzerine Bir Deneme", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Paşa, S. H., (2017d), "İslamlaşmak", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Paz, O., (2000), "Şiir ve Modernite", *Modernite Versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük, ed. Nilgün Tural, Vadi Yayınları, Ankara.
- Peacock, A., (2020), Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Yeni Bir Yorum, çev. Zeynep Rona, (4. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Popper, K. R., (2017), Açık Toplum ve Düşmanları, çev. Mete Tunçay ve Harun Rızatepe, (5. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.
- Rahman, F., (2014a), "İbn Sina", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. Osman Bilen, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Rahman, F., (2014b), Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir, (6. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Rahman, F., (2016), İslam, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, (12. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Rawls, J., (2007), Siyasal Liberalizm, çev. Mehmet F. Bilgin, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Renan, E., (1946), Nutuklar ve Konferanslar, çev. Ziya İshan, Sakarya Basımevi, Ankara.

- Rıza, M. R., (2003), "Gerçek İslam'da Birlik", *Gerçek İslam'da Birlik*, ed. R. Rıza ve H. Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Rousseau, J. J., (2018), İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk, çev. Atakan Altınörs, (1. Baskı), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J. J., (2019), Toplum Sözleşmesi, çev. Leyla Yıldırım, (1. Baskı), İlgili Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Roy, O., (2020), Siyasal İslam'ın İflası, çev. Cüneyt Akalın, (6. Basım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Russ, J., (2014), Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi, çev. Özcan Doğan, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Rüşd, İ., (1992), Faslu'l- Makâl: Felsefe-Din İlişkisi, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Said, C., (1995), İslâmî Mücadelede Şiddet Sorunu, çev. Halil İbrahim Kaçar, (1. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Sartori, G., (1996), Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Yetkin Yayınları, Ankara.
- Schmitter, P., ve Karl, T., "What Democracy Is. . . and Is Not?", *Journal of Democracy*, 2/1991, (3), ss.75-88.
- See, H., (2000), Modern Kapitalizmin Doğuşu, çev. T. Erim, (1. Baskı), Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- Siddikî, B. H., (2014), "Nasîruddîn Tûsî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. Kasım Turhan, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Sînâ, İ., (2013), Kitabû'ş-Şifâ Mantığa Giriş, çev. Ömer Türker, (2. Baskı) Litera Yayıncılık, İstanbul.

- Sofi, M. D., (2018), Rashid Al-Ghannushi, Palgrave, Gateway East.
- Springborg, P., (2020), Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı, çev. Ferit Burak Aydar, (1. Baskı), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Stepan, A., Tunisia's Transition and the Twin Tolerations, *Journal of Democracy*, 23/2012, (2), ss. 89-103.
- Strauss, L., (2016), "Siyaset Felsefesi Nedir?", *Siyasî Hermönötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, ed. ve çev. Burhanettin Tatar, Vadi Yayıncılık, İstanbul.
- Sunar, L., (2019), Alexis de Tocqueville: Modern Çağın Çelişkileri Karşısında Bir Düşünür, (1. Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Sunar, L., (2020), "Müslüman Toplumlarda Çağdaş Düşünce: Yenilenme, Çeşitlenme ve Dönüşüm", *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, C. I, ed. Lütfi Sunar, YTTB Yayınları, Ankara.
- Sunar, L., ve Kavak, Ö., (2018), "Giriş", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak, İlem Kitaplığı, Ankara.
- Süruri, Ahmet, (2011), *Tasköprizâde'nin El-Meâlim'i Ve Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İstanbul (Türkiye).
- Şâban, Z., (2017), İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh), çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, İstanbul.
- Şahin, E., "İslam Felsefesi Geleneğinde Özgürlük Düşüncesi Üzerine", *Kelam Araştırmaları*, 7/2009, (1), ss. 121-130.
- Şehristanî, (2014), Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Şenel, A., (2004), Siyasi Düşünceler Tarihi, (11. Kısaltılmış Basım), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.



- Şerif, M. M., (2014), "Yunan Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. Mian M. Şerif, çev. Kasım Turhan, İnsan Yayınları: İstanbul.
- Şeyhanlıoğlu, H., "Modernleşme Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Siyasal Sistemi Ve Gelişen Siyasi Düşünce Akımları", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, (42), ss. 289-300.
- Şeyhanlıoğlu, H., (2021), *Asya'nın Kalbi Afganistan*, KDY Yayınları, İstanbul.
- Taftazânî, (2016), *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, (8. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Tamimi, A. S., (2016), *Raşid Gannuşi : İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*, çev. Ayşe Yönkül, Hece Yayınları, Ankara.
- Taner, A., ve Yayla, A., "Liberteryen Teoride Özgürlüğün ve Siyasetin Sınırları", *Liberal Düşünce Dergisi*, 23/2018, (91-92), ss. 7-51.
- Tarnas, R., (2019), *Batı Düşüncesi Tarihi-I*, çev. Yusuf Kaplan, (4. Baskı), Külliyyat Yayınları, İstanbul.
- Tarnas, R., (2019), *Batı Düşüncesi Tarihi-II*, çev. Yusuf Kaplan, (3. Baskı), Külliyyat Yayınları, İstanbul.
- Taşçı, Ö., (2016), "Muhkem- Müteşabih", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Tatar, B., (2016), *İslam Düşüncesine Giriş*, (2. Baskı), Dem Yayınları, İstanbul.
- Topluk, G., ve Koç, Y., "Demokrasinin Üzerindeki Mistik Örtüyü Kaldırmak: Schumpeter'in Demokrasinin Klasik Doktrinine Yönelik Eleştirileri", *Turkish Studies Economics, Finance, Politics*, 14/2019, (3), ss.1057-1070.
- Touraine, A., (2004), *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, (4. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- Touraine, A., (2007), *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, (5. Baskı),Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Tunaya, T. Z., (1998), *İslamcılık Cereyanı- I*, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.
- Tuncel, G., (2011), *Sivil Toplum ve Devlet*, Bilsam Yayınları, İstanbul.
- Turan, N. S., (2017), *Hilafet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Turner, B. S., (1993), *Max Weber: From History to Modernity*,Routledge, London.
- Tûsî, E. N., (2016), *İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul.
- Türker, Ö., (2016), "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle İslâm Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf İle Olan İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji– VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Türker, Ö., (2018), "İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak, İlem Kitaplığı, Ankara.
- Türker, Ö., (2020), *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam- Felsefe- Tasavvuf*, (1. Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Türker, Ö., (2021), *Ahlakiliğin Doğası*, (1. Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti (TDVMH), (2006), *İlmihal: İslam ve Toplum*, C. II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Türköne, M., (2005), *Siyaset*, (3. Baskı), Lotus Yayınları, Ankara.
- Uludağ, S., (2016a), " Giriş", *Kelam İlmi ve İslam Akaidi Şerhu'l-Akaid*, Taftazânî, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, S., (2016b), *İslam-Siyaset İlişkileri*, (4. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.

- Uslu, A., (2021a), Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi: Özgürlük, Güvenlik ve Birey, (1. Baskı), Yordam Kitap, İstanbul.
- Uslu, A., (2021b), Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi: Soyut Evrenselciliğe Karşı Eşitlik Talepleri (1789-1917), (1. Baskı), Yordam Kitap, İstanbul.
- Uysal, A., ve Gökçen, A., "2014 Tunus Seçimleri Analizi", *Akademik Orta Doğu*, 9/2015, (2), ss. 95-129.
- Üçer, İ. H., "Bir Teklif Sahibi Olmak", *Cins*, 2019, ss. 4-5.
- Vergin, N., (2008), Siyasetin Sosyolojisi (6. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul.
- Voltaire, (2010), "Fransa İngiltere'den Ne Öğrenebilir?", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, C. II, ed. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul.
- Vural, Mehmet, (2016), "Düşünce Geleneğinin Yeniden İhyası Üzerine Bir Proje: Bilginin İslamileştirilmesi", *Düşünce ve Gelenek*, ed. M. Kazım Arıcan, Mehmet Vural, vd., Hece Yayınları, Ankara.
- Watt, W. M., (2016), İslamî Hareketler ve Modernlik, çev. Turan Koç, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Weismann, I., (2015), Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival, Oneworld Publications, London.
- Whitehead, A. N., (1967), Science and the Modern World, The Free Press, New York.
- Yaman, A., "İdealler ve Gerçekler Arasında Siyaset Değer-Müslüman Üçgenine Dair Bazı Tesbitler", *Dem Dergi*, 2/2009, (5), ss. 100-106.
- Yaylacı, İ., "Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18/2018, (34), ss. 49-96.

- Yaylacı, İ., (2020), "Mısır'da İhvan-ı Müslimin ve İslamcılık", *Ortadoğu Konuşmaları Bölgesel ve Küresel Perspektiften Arap Baharı*, ed. Zahide Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul.
- Yazıcıoğlu, M. S., (2012), "Maturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidi ve Ebu'l-Mu'in Nesefi", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayın, Ankara.
- Yazır, E. M., (2017), "Felsefe, Teceddüt ve Avrupa Kültürü", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Yıldırım, R., "Nahda Hareketinin İslamî Cemaatten Siyasî Partiye Dönüşümü", *Akademik Ortadoğu*, 12/2018, (2), ss. 75-98.
- Yılmaz, H. K., (2016), "Giriş: Ebû Nasr Serrâc ve el- Lüma", *İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, H., (2018), *Caliphate Redefined The Mystical Turn In Ottoman Political Thought*, Princeton Universty Press, New Jersey.
- Zeydan, A., (2017), *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, (12. Baskı), Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, E. J., (2006), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, (20. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

### **İnternet Kaynakları**

[Hizb-ut Tahrir] Kurucu Kadro ve Emirler <<https://124.im/m1OE5Cs>>, (24.6.2022).

"Hadislerle İslâm Cilt 1 Sayfa 373" <<https://124.im/snSzi>> (21.10.2021).

40 Ayette Sorumluluk Bilinci <<https://124.im/AdzUX>> (13.07.2021).

Ahzâb Suresi - 40. Ayet Tefsiri <<https://124.im/H5LpCb>> (13.07.2021).

Akaid <<https://124.im/bUXTv>> (13.07.2021).

Akıl <<https://124.im/gR3eU8M>> (14.07.2021).

Ataman, Muhittin, (2015), İslami Hareketlerin Ortadoğu'daki Rollerini ve Etkileri <<https://124.im/wde0>> (30.07.2022).

Bakara Suresi- 155-157. Ayet Tefsiri <<https://124.im/ifoyP>> (13.07.2021).

Bezm-i Elest <<https://124.im/jDn1yfM>> (13.07.2021).

Boulby, Marion, (1990), İslam'ın Meydan Okuyuşu: Bağımsızlıktan Bu Yana Tunus <<https://124.im/nli>> (20.05. 2022).

Burhan <<https://124.im/IgkVHJN>> (18.10.2021).

Chamkhi, Tarek, (2014), İki Üstadın Uzlaşması Sonrası Nahda Hareketinin Seçenekleri <<https://124.im/nC4isv>> (30.05.2022).

Code du statut personnel, (2012), <<https://124.im/p3IyLU>> (10.8.2022).

Dünya İslâm Kongresi <<https://124.im/bLlsBxh>> (20.04.2022).

El-Akkari, Necmeddin, (2019), Tunus Cumhurbaşkanlığı Yenilgisi Sonrası Nahda'da Çatlak <<https://124.im/MUNP>> (05.06.2022).

El-Gannuşi, Raşid, (2011), Arap Mağribi'nde Sekülerizm <<https://124.im/XNBqDZ>> (05.06.2022).

El-Münşî, Hızır “el-Ahlâku'l-atâiyye ve Sıfâtü'l-asfîyâ” <<https://124.im/WhVbo>> (21.01.2022).

Emir Bi'l-ma'rûf Nehiy Ani'l-münker <<https://124.im/LZO>> (15.01.2022).

Enbiyâ Suresi - 25. Ayet Tefsiri <<https://124.im/uz9iR>> (13.07.2021).

Fatih Yaman, Yasin Aktay, Yüz yüze Görüşme <<https://124.im/v0Y>> (12.04.2022).

Federalist Papers, No.51 <<https://124.im/8ab59>> (16.08.2022)

Fıkıh Usûlü <<https://124.im/iJf5Vd>> (13.07.2021).

- Gallien, Max, (2018), Tunisia Protests: Another Heavy Dose of Austerity <<https://124.im/uwFhomp>> (05.06.2022).
- Gannuşı'nın Partisinde Sert Eleştiriler <<https://124.im/H7BG>> (07.06.2022).
- Gazzâlî Sonrası Kelâm Geleneği <<https://124.im/scne7AO>> (30.05.2022).
- Ghannouchi Says Political Islam On Track <<https://124.im/79I1>> (30.5.2022).
- Ghannouchi, Rached, (2021), Now More Than Ever – Tunisia's Democracy Needs Its Friends <<https://124.im/iLSR>> (30.05.2022).
- Ghannoushi, Soumaya, (2018), The UAE Is Determined To Punish Tunisians For The Sin Of Democracy <<https://124.im/CYi8opX>> (07.06.2022).
- Gömbeyaz, Kadir, (2021), İlahiyat Söyleşileri: Hariciliğin Günümüzdeki Devamı İbadiler mi, Selefiler mi? <<https://124.im/0qW6>> (22. 11. 2021).
- Habermas, Jürgen, Modernity-An Incomplete Project <<https://124.im/MTLBSi0>> (15.02.2022).
- Hamdi, Sami, (2018), Seven Years On: Why Tunisians Are Still Angry <<https://124.im/9UM7on>> (05.06.2022).
- Hûd Suresi - 118-119. Ayet Tefsiri <<https://124.im/s5NCG>> (03.09.2021).
- Hüveydi, F., (2014), Tunus Devrimi ve Mısır'ın Çıkaracağı Dersler <<https://124.im/BRW5>> (30.05.2022).
- İcmâ <<https://124.im/adytSz>> (16.08.2022).
- İllet <<https://124.im/MRm>> (18.10.2021).
- İmam-ı Gazali, İhyâ-u Ulûmiddin Huccet-ül İslâm <<https://124.im/y6LdiAc>> (17.01.2022).
- İslam Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi <<https://124.im/CYZiz>> (30.05.2022).

Jlassi, Abdelhamid, (2019), Uzun Seçim Mevsimi Akabinde Tunus Ya Yeni Bir Devrim Evresinde Ya Da Bir Belirsizlik Süreci Arifesinde <<https://124.im/qTyx7>> (30.05.2022).

Kant, Immanuel, What is Enlightenment? <<https://124.im/CE9kU4z>> (25.02.2022).

Kelâm <<https://124.im/ZzRc>> (13.07.2021).

Kıyâmet Suresi - 31-40. Ayet Tefsiri <<https://124.im/MHav6>> (13.07.2021).

Kindî, Ya'Kûb B. İshak <<https://124.im/gw>> (09.11.2021).

Kor, Zahide T., (2021), Tunus'ta 25 Temmuz Darbesi'nin Siyasal Ve Toplumsal Arka Planı Ve Muhtemel Senaryolar <<https://124.im/PMiF>> (30.05.2022).

Meddeb, Hamza, (2019), Ennahda's Uneasy Exit From Political Islam Hamza <<https://124.im/4S3c>> (30.05.2022).

Medine Vesikası <<https://124.im/tvkhbZ>> (09.12.2021).

Mevâlî <<https://124.im/4RYJQ>> (18.12.2021).

Mevdûdî <<https://124.im/CYBe>> (20.09.2021).

Muammeri, Hammadi, (2020), İstifalar Nahda Hareketi'nin Geleceğini Tehdit Ediyor <<https://124.im/JYBhOX>> (07.06.2022).

Nisâ Suresi - 59. Ayet Tefsiri <<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/552/59-ayet-tefsiri>> (18.11.2021).

Ouanes, Yosra, Yıldız, Hamdi, (2020), Tunus'ta El-Cemli Hükümeti Güvenoyu Alamadı <<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tunusta-el-cemli-hukumeti-guvenoyu-alamadi/1699284>> (07.06.2019).

Parçaları Yeniden Birleştirmek <<https://islamdsunceatlası.org/parcalari-yeniden-birlestirmek>> (30.05.2022).

Selefiyye <<https://islamansiklopedisi.org.tr/selefiyye>> (13.07.2021).

Siyâset-i Şer'iyye <<https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye>> (07.07.2021).

Sunar, Lütfi, Modernitenin Dünya Tarihinde Yeniden Konumlandırılması <<https://www.youtube.com/watch?v=AxYcovYpCs8>> (10.04.2022).

Tatarü Burhanettin, İslam Düşüncesinin Mahiyeti ve Özgünlüğü Üzerine <[https://www.youtube.com/watch?v=0\\_e11BXqUo4&t=638s](https://www.youtube.com/watch?v=0_e11BXqUo4&t=638s)> (07.07.2021).

Tavukcu, Sinan, (2021), Tunus'ta Gerçekleşen Cumhurbaşkanı Darbesi ve Sonrasına Dair <<https://www.sde.org.tr/sinan-tavukcu/genel/tunusta-gerceklesen-cumhurbaskani-darbesi-ve-sonrasina-dair-kose-yazisi-23078>> (30.05.2022).

Tebe-i Tabiin <<https://samil.ihya.org/ansiklopedi/tebe-i-tabiin.html>> (13.07.2021).

Tercüman, Basil, (2020), Nahda Hareketi'nin Geleceğine Dair Sorular <<https://124.im/Zq2A5hP>> (07.06.2022).

The Latest Updates On The Fight Against Corruption In Tunisia <<https://124.im/53X7FKn>> (30.05.2022).

Top Secret Tunisian Presidential Document Outlines Plan For 'Constitutional Dictatorship' <<https://124.im/hIM>> (30.05.2022).

Tunisia's Ennahda 'To Separate Politics From Religion' <<https://124.im/8CMTE>> (30.5.2022).

Tunus Anayasası 80. Madde <<https://124.im/VrgoOf6>> (05.06.2022).

Tunus İslamcıları ile Cezayir İslamcıları Arasındaki Fark Nedir? <<https://124.im/65zm>> (30.05.2022)

Tunus Nahda Hareketi "Kimlik Krizi" Nedeniyle Gerileme Yaşıyor <<https://124.im/LMn4Th>> (07.06.2022).

Tunus Nahda Hareketi 33 yaşında <<https://124.im/USv5>> (30.05.2022).



Tunus: Sosyal Barışı Zayıflatabilecek Bir IMF Kredisi <<https://124.im/1HJVM>>  
(14.08.2022)

Tunus'ta Halk Parlamento Seçimi İçin Sandık Başında <<https://124.im/jLQ>>  
(10.11.2020).

Tunus'ta İlk Kez Başkent Belediye Başkanı Bir Kadın <<https://124.im/cYQXBy3>>  
(03.11.2020).

Tunus'ta Sokakta Türban Yasaklandı <<https://124.im/t9uUy>> (27.05.2022).

Tunus'ta Zulüm <<https://124.im/ogerKX>> (27.05.2022).

Usûl-i Fıkıh <<https://124.im/CFtMZax>> (13.07.2021).

Vahdet-i Vücûd <<https://124.im/lrJ>> (22.11.2021).

Vefa Taşdelen, İhsan Fazlıoğlu, Yüz Yüze Görüşme, 25.06.2018 <<https://124.im/Io9xJL>>  
(20.10.2021).

Yılmaz, Hüseyin, (2020), Osmanlı'da Hilafet <<https://124.im/QI2>> (20.01.2022).

Zeynel Abidin Bin Ali Hayatını Kaybetti: Tunus'un Devrik Lideri Kimdir?  
<<https://124.im/7oQL>> (30.05.2022).

Zeytûne Camii <<https://124.im/SGI>> (30.05.2022).

## EKLER

### **Ek-1: Raşid El-Gannuşi İle Çevrimiçi (Zoom Üzerinden) Mülakat (21 Haziran 2022)**

Bu mülakat 21 Haziran 2022 tarihinde Türkiye saatiyle 15.00'da Zoom üzerinden çevrimiçi olarak Sayın Raşid el-Gannuşi ile gerçekleşmiştir. Türkiye'de faaliyet göstermekte olan Tunus Kardeşlik Derneği'nin (TUNUSDER) Başkanı Siham MOHAMED Hanımefendi'nin destekleri ile gerçekleştirilen mülakat Arapça dilinde yapılmıştır. Mülakat esnasında Mehmet Kurşunlu Beyefendi'den tercümanlık desteği alınmıştır.

**Sinem Arslan:** Öncelikle, görüşme talebimizi kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederiz. Müsaadenizle tezimizin de ana başlığını oluşturan İslam-demokrasi ilişkisiyle başlayalım. Günümüzde İslam ile demokrasinin uyuştuğuna dair Müslümanlar arasında henüz tam anlamı ile bir mutabakat sağlanamamıştır. Özellikle demokrasilerde yasama erkinin halka tevdi edilmesi, Allah'ın yeryüzündeki egemenliğine yönelik büyük bir meydan okuma olarak yorumlanmaktadır. Diğer yandan laiklik ile demokrasi arasında varsayılan zorunlu ilişki, demokrasi ile İslam'ın bağdaşmasını imkansızlaştırdığı iddia edilmektedir. Siz İslam ile demokrasiyi nasıl bağdaştırmaktasınız? Laiklik ilkesini nasıl ele almaktasınız?

**Raşid el-Gannuşi:** Salat ve selam Allah'ın Resülü üzerine olsun. Tüm kardeş Türk milletine selamlarımız olsun. İslam, demokrasi ve laiklik gibi ilkeler, diğer tüm ilkeler gibi belli ortamlarda ve farklı bağlamlarda yetişmiştir. 19. ve 20. yüzyılda, Demokrasi ve laiklik gibi kavramlar İslam dünyasına girmiştir. Bu kavramlar, Fransız ve İngiliz sömürgecileri vasıtasıyla İslam dünyasına aktarılmıştır ve bu kavramlar karşısında, alimler, Müslüman mütefekkirler çeşitli farklı görüşler geliştirmişlerdir. Bazıları laikliğin tankların üzerinde geldiğini düşünmüştür. Dolayısıyla bu kavramları inkâr etmişlerdir ve İslam'a karşı olduğu kanaatinde olmuşlardır. (Laiklik, kendi Batı çerçevesinde şöyle algılanmıştır: Devlet, dinden tam bağımsızdır. Devlette tek geçerli olan yetki sivil yetkidir ve bu yekinin meşruiyeti, seçimler sayesinde halktan gelmektedir.)

Demokrasi ve laiklik gibi kavramlara, Batıdan geldiklerinden ve İslami ilkelere aykırı olduklarından dolayı olumsuz olarak bakmışlardır. Diğer yandan, bazı Müslüman alimler, İslam dinine esnek bir inanç olarak bakmışlardır. Ve İslam'ı, herhangi bir yeniliği kapsayabileceğini düşünmüşlerdir. 19. Yüzyıl ıslahatçılarından olan (sadrazamlık da yapmıştır) Tunuslu Hayrettin Paşa, birkaç Zeytûna Üniversitesi alimleriyle birlikte yazdığı kitabında “İktibas Mefhumu” diye adlandırdığı bir kavramı vurgulamıştır. Buna göre, Müslümanlar, herhangi hayırlı bir şeyi diğer medeniyetlerden alabilirler; iyi olan her şeyi İslam'ın değerleriyle uyum sağlayacak bir şekilde almakta sakınca yoktur.

İslam'da siyasi düzen açık, genişletilebilir bir sistemdir; çünkü İslam, bütün zaman ve mekanlara gelmiştir. Eğer demokrasi halkın kendi kendini yönettiği anlamını taşıyorsa, toplumların kendi yöneticilerini seçebilecekleri ve gerektiğinde görevden alabilecekleri anlamına geliyorsa; bunun İslam'da bir sakıncası yoktur.

İslami düzen, adalet ve şura kavramları gibi İslam'ın temel kavramlarından sayılanların dışında, Kur'an ve sünnette pek detaylandırılmamıştır. Medine örneğine baktığımızda, Peygamber Efendimizin liderliğini yaptığı yönetimin hükümleri genel olarak karşılıklı anlaşmalara dayalıydı. Nitekim Peygamber Efendimiz Mekke'den Medine'ye hicret ettiği zaman Medineliler ile bir sözleşme gerçekleştirmiştir. Medine'nin temsilcileri, çocuklarını ve eşlerini korudukları gibi onu da koruyacaklarına dair söz vermişlerdi. Birinci Akabe Biati'nda Medine halkının İslam'a davet edilmesi amacını taşıırken, İkinci Akabe Biat'ında ise Medine'de İslam devletinin kurulması hedefleniyordu. Ve burada kurulan devlette Peygamber Efendimiz sadece bir peygamber değil, aynı zamanda bir devlet başkanıydı. Sadece Allah'tan gelen vahyi aktaran biri değil, aynı zamanda bir yöneticiydi. Burada aynı zamanda bir yargı kurumu; bir cihat, ya da başka deyişle, askeri bir kurum ve zekât gibi ekonomik kurumlar vardı. Peygamber Efendimizin vefat etmesiyle tebliğ görevi sona ererken, yönetim ve devlet başkanlığı görevi ise Ebubekir (ra), Ömer (ra) ve diğerlerinin vasıtasıyla devam etmiştir. Buradan da anlaşıldığı üzere İslam sadece bir din değildir, aynı zamanda bir devlettir. Bu devlet, karşılıklı anlaşmayı esas alan bir devlettir. Yöneten ve yönetilen arasında yapılan anlaşmaları dayanan bu devlet, aynı zamanda şura ve adaletin tesis edilmesi ilkelerini esas alır.

İslam tarihi, din ile devlet arasında bir çatışmanın olmadığını, aksine aralarında bir işbirliğinin olduğunu göstermektedir. Batı tecrübesinde ise dini temsil eden kilise ile devleti temsil eden yöneticiler arasında ciddi çatışmaların varlığı söz konusu; çeşitli formlarda din ve devlet arasındaki bir çatışma... Nitekim çeşitli laiklik türleri var: Fransız laikliği, Anglosakson laikliği... Anglosakson tecrübesinde din ve devlet arasında bir koekzistans (bir arada var olma) vardır. Ve o tecrübeye Fransız tecrübesinin aksine din ve devlet arasındaki dayanışmayı imha etmeyecek bir şekilde sekülerizm kavramı vardır. Hatta İngiltere’de Kraliçe zamansal ve dinsel otoriteleri birleştirmektedir. Fransa’da ise sekülerizm sözcüğün aksine laiklik "laicite" olarak adlandırılır. Yani Fransızların laikliğinin kavramlaştırmasında bir aşırılık vardır. Ve Fransız tecrübesinde, devlet ve din arasında büyük bir kopukluk vardır.

(Buradan anlaşılacağı gibi) Aslında laiklik, her anlamıyla tamamen dine karşı bir felsefe değildir. Zira, Komünizm ve Fransız tecrübelerinde var olan laiklik anlayışında din ile devlet arasında büyük çatışmaların olduğu görülürken, Amerikan, Almanya ve Anglosaksonlarda var olan laiklik anlayışında ise din ile devlet arasında bir koekzistans (bir arada var olma) varlığı görülmektedir. Yani aralarında bir görev dağılımı vardır. (Örneğin) Amerikan Birleşik Devletleri’nin seçim kampanyalarında görüyoruz ki; her siyasi aday kendi kilisesini ziyaret eder ve kendi programlarını kiliselere sunarlar. Kürtajın caizliği ya da caiz olmadığı gibi dine ilişkin meseleler masaya yatırılır. Yani, kürtaj bazı partiler tarafından desteklenirken bazıları tarafından da desteklenmez. Örneğin; liselerde beş vakit namaz kılınabilir mi kılınamaz mı? Boşanma meselesi, idam meselesi ve bunun gibi dinle ilişkili meseleler seçim kampanyaları sırasında masaya yatırılır.

(Dediğim gibi, demokrasi ile laiklik arasındaki ilişki nedir?). Laiklik, demokrasinin entelektüel ve kültürel temeli olduğu için, laiklik temeli dışında demokrasi olmadığını iddia edenler veya bunda ısrar edenler vardır. Bu anlamda laiklik, din karşıtıdır ve laik toplumlar demokrasi için uygundur. Ama bu kavram kesin değildir, laik ama demokratik olmayan toplumlar da vardır. Komünist toplumlar laik toplumlar ama demokratik değildirler. Danimarka ve Norveç gibi kendilerini Hristiyan olarak gören bazı İskandinav ülkeleri gibi dinle ilişkisi iyi olan ve demokratik olan ülkeler de vardır. Bu ülkeler kendilerini Ortodoks veya Protestan olarak görmektedir. Dolayısıyla demokrasi ile laiklik arasında nedensel bir ilişki yoktur, ayrılabilirler. Buna göre, devlet laik olabilir lakin

demokratik olmayabilir veya laik olmayabilir ama demokratik olabilir. Dolayısıyla laiklik ve din arasında geçiş yapmakta ısrar edenlerin dinle bir sorunu var ve bu nedenle dini toplumdaki tamamen atmak istiyorlar. Bizim değerlendirmemiz şudur ki: İslam ile demokrasi arasında gerçek bir çelişki olmadığı gibi, laiklik ile demokrasi arasında da gerçek bir ilişki yoktur. Bir insan nasıl ki laik olabilirken demokratik olmayabiliyorsa, tam tersi de olabilir. Aynı zamanda bir kişi Müslüman olabilir, ancak demokratik olmayabilir. Peki bu alanda demokrasi ne anlama geliyor?

Bu alanda demokrasi, halkların yöneticilerini seçme hakkı ve yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin, belirli bir anayasaya göre aralarında sözleşmeye dayalı bir ilişki olduğu anlamına geliyor. Mutlak bir güç yoktur, hükümdarın gücü mutlak değil, kanunla bağlı bir otoritedir. Müslüman ülkede yasa ve mevzuattan kim sorumludur? İslam devleti tarihindeki kanun koyucular, aslında, kaynağı Kur'an, Sünnet ve icma olan anayasaya göre fıkıh alimleriydi. Yasama erki örgütlü olmadığı gibi hükümdar da bir yargı veya yasama otoritesi değil, bir yürütme otoritesiydi. Hükümler alimler tarafından yapılmıştır ve alimler, Osmanlı Saltanatı gibi Hanefi mi, yoksa Endülüs'te veya Kuzey Afrika'da olduğu gibi Şafii mi yoksa Maliki mi olduğu konusunda hâkim olan fıkhıya göre hüküm vermişlerdir. Bu bilginler kendilerini belirli bir organda örgütlemelerine bile yasama erki fakihler tarafından temsil edilmiştir. Fakihler bir kurum olmasa da burada önemli olan İslam devletinde yasama veya içtihatların; Kur'an ve Sünnet'ten İslami kavramlar çerçevesinde hareket etmesidir. (Peki) Parlamento veya halk tarafından seçilen Meclis yasama görevini yerine getirebilir mi?

Aslında bizim zamanımızda yasama görevini yerine getiren parlamentodur ama bunun İslami bir meclis olduğunu ve bunun İslami bir hükümet olduğunu söyleyebilir miyiz? Evet, İslam'ın ilkelerini ve İslam'ın değerlerini hareket ettirmek ve İslami yasama yetkisinden ayrılmamak şartıyla İslami bir meclis ve İslami bir hükümettir. İslam'a bağlı bir ülkede Parلمانonun otoritesi, İslami değerlere bağlı temsilciler tarafından yürütülen mevzuatı yürütür. Parlamento ve temsilciler İslami Şeriat'ın amaçlarına bağlı olduklarında, Parlamento Müslümandır ve bu ülke Müslüman'dır. İslam devletinde yasama yetkisi alimler tarafından kullanılabilir veya alimlerin tavsiyelerine uyan, İslami yasa ve değerlere bağlı olan temsilciler tarafından kullanılabilir. Dolayısıyla mevzuat, neyin helal ve neyin haram olduğu ile ilgili değil, daha ziyade devlet sistemi ile ilgilidir

ve eğer bir Müslüman devletseysek veya bir Müslüman devletsek, devlet sistemi İslami değerlerden ve İslam'ın amaçlarından sapmamalıdır.

Yani ılımlı laiklik ve aşırı laiklik vardır. İlimli laiklik dine yer bırakır ve devlet tüm inançlara karşı bir tür tarafsızlık taahhüt eder ve çoğul dine ve inanca izin verir. Sonuç olarak, bu bağlamda İslami algılar bir yerden ve zamandan diğerine farklılık göstermekle birlikte, hürriyet, adalet, şûra, kardeşlik ve diğer pek çok âlimin üzerinde durduğu, mevzuatın bu amaçlardan sapmaması gereken sabit kavramları vardır.

Kısaca diyorum ki demokrasi, halkın yöneticilerini seçme, denetleme ve görevden alma hakkıdır. Bunu başarmak için iyi önlemler, yani halkın yöneticilerini nasıl seçtikleri, onları nasıl izledikleri ve onları nasıl azlettikleri. Laiklik, siyasi meseleleri kutsal meseleler değil, çıkar meseleleri veya dünyevi meseleler olarak görür. Demokrasi ile laiklik arasında zorunlu bir bağ yoktur. Devlet laik olabilir ve demokratik olmayabilir, tersi de olabilir. İlimli laiklik ve aşırı laiklik vardır. Aşırı laiklik, dinle çelişen şeydir, ilimli laiklik anlayışları ise İslam'la bir arada bulunur.

**Arslan:** İslam siyaset literatüründe yönetimlerin sınırlandırılmasına, denetlenmesine, hesap vermesine dair genişçe bir literatür bulunmasına rağmen Müslüman tecrübeye kamu hukukuna özellikle anayasa hukukuna dair metinlere rastlamanın güç olduğu iddia edilmektedir. Yine bu durum istibdadın kaynaklarından biri olarak görülmektedir. Dolayısıyla İslam-demokrasi ilişkisinin imkanına değinen kişiler, Müslüman tecrübeden ziyade İslam'ın özüne atıfta bulunmaktadır. Müslüman tecrübeye özel hukukun olabildiğince genişlemesine ve derinleşmesine karşılık kamu hukukunun gelişmemesinin gerekçeleri sizce ne olabilir? İslam'daki demokratik öz nasıl pratiğe geçirilebilir?

**Gannuşi:** İslam mirasındaki anayasa literatürünün az ve sınırlı olduğu ve devletin otoritesini sınırlayan ve Batı deneyiminde geliştirilen anayasa literatürünün İslami tecrübeye gelişmemesi... Bu aslında doğru bir gözlemdir... Ancak bu, İslam'la alakalı değil, çağın ruhuyla alakalıdır ve siyasi hukuk da dahil olmak üzere İslam fihhının doğduğu dönemlere kadar gitmektedir. Siyasi hukuk, diktatör devletlerin ve dini diktatörlüklerin egemen olduğu küresel bir bağlamda ortaya çıkmıştır. İslam hukuku, hükümdarlar ve halifeler gibi bireysel otorite bağlamlarında ortaya çıkmıştır. Tüm dünya bireysel diktatörlükler tarafından yönetildiğinden, bu güç dünyadan izole değildi. İslam

hukuku devrim ve kurtuluş iklimlerinde değil, tiranlık iklimlerinde doğmuştur. Buna göre, hukuk bireysel yönetime ayrılmıştır. Fakat Peygamber'in tecrübesine geri döndüğümüzde, Peygamber Medine'de devletini kurduğunda ilk olarak üç şey yapmıştır; mescit inşa etmiş, kardeşlik tesis etmiş ve muhacirlerle ensar arasında bir *sahife* yazmıştır. Bu sahife önemlidir ve Medine'nin anayasasıdır. Bu anayasa Medine devletinin Ensar, Muhacir, Yahudiler ve müşrikler gibi farklı grupların bir arada yaşamasını düzenleyen bir metindir. Buna göre Medine çoğul bir toplumdur ve ilk İslam devleti çoğul bir toplumda ortaya çıkmıştır. Ve toplumu vatandaşlık temelinde örgütleyen de “şehirin” anayasası; tüm gruplar, Yahudiler, Müslümanlar ve tüm vatandaşlar tarafından imzalanmıştır. Bu sahife Vatandaşlık fikrine dayanmaktadır. Bu sahifede Yahudi, Medine vatandaşıydı; müşrik Medine vatandaşıydı... Ne yazık ki, bu demokratik, anayasal ve çoğulcu tecrübe, çağın ruhu ya da imparatorluk ruhu olarak adlandırılabilir şeyler yüzünden devam etmemiştir. Dünya dini imparatorluklar tarafından yönetilmiş ve buna İslam imparatorluğunun ruhu da katılmıştır. Ve anayasa hukuku deneyimi veya sözleşme fikri olan peygamberlik deneyimi kaybolmuştur. Bu bizi Batı deneyiminin bir anayasa üretmesine ve Medine anayasasını fiilen geliştirmesine kadar bekletmiştir.

**Arslan:** Müslüman tecrübeye iktidarın barışçıl yollarla el değiştirememesi iktidarın mı yoksa muhalefetin bir sorunu ya da sorumluluğudur?

**Gannuşi:** İslam tarihindeki yönetim tecrübesi, şura ilkesine değil, güç ilkesine dayanıyordu. Kim güçlüyse yönetim ondaydı. Ancak Müslüman birey sorumluluk sahibidir ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma ilkesi çok önemli bir ilkedir. Her Müslüman, iyiliği emredip kötülükten sakındırmalıdır, yani elinden geldiği kadar fesatla, haksızlıkla ve zorbalıkla mücadele etmelidir. Bireysel bir sorumluluk vardır ki her Müslüman bundan sorumludur. Bir de ortak bir sorumluluk vardır, Müslümanların bir grup olarak adaleti tesis etmesi, zulme karşı savaşması, özgürlüğü yayması, tiranlığa karşı bireysel ve toplu olarak mücadele etmesi gerekmektedir.

Çok önemli bir fikir vardır ki o da vatandaşlık fikridir. Buna göre, devlet sakinleri dinleri ne olursa olsun adalet ve özgürlüğü tesis etmekten sorumludur ve hepsi vatandaş olarak devlet önünde eşittir. Bu, Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslümanların durumunda ortaya çıkmıştır. Bütün Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret etmediler, bazı Müslümanlar Mekke'de kaldılar. Yani Medine'deki İslam Devleti'ne katılmadılar.

Bunların yasal statüleri nedir? Onlar, nerede olurlarsa olsunlar İslam Devleti'nin koruması gereken vatandaşlar mı? Hayır, vatandaş değiller. Vatandaşlar devletin bir bölümünü temsil edenler ve Medine anayasasını imzalayanlardır. Bunlar ister Müslüman ister gayrimüslim olsunlar, vatandaş oldukları için devlet onları korumalı ve gerekirse onların korunması için mücadele etmelidir. Ancak Mekke'de kalan Müslümanlar Müslümandır, vatandaş değildir. Müslüman devleti, devletin topraklarına katılmış ve sözleşmenin parçası olmuş tüm vatandaşları için bir devlettir. Enfal suresinin 72. ayetinde şöyle bildirilmektedir: “Şüphesiz İman edip de hicret edenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler ve onları bağışlarına basıp yardım edenler birbirlerinin yâr ve yakınlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur. Sizden, dinlerini korumak için yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere yardım etmeniz gerekir.” Enfal suresinde, 70-74'e kadar olan ayetlerde, Müslüman devletinde vatandaşlık, tüm vatandaşların devlet önünde eşit haklara sahip olması, vatandaşların devletlerini savunması gerektiği gibi devletin de vatandaşların haklarını koruması gerektiği ve vatandaşların devletin kalkınması için çalışmaları gerektiği konulardan bahsetmektedir.

**Arslan:** Sayın Gannuşi, biraz da siyaset tecrübenizden konuşmak isteriz. 2016'da 10. Genel Kongrenizde siyaset ve tebliğin ayrıldığını ilan ettiniz. Bunun ardından Foreign Affairs'de yayınlanan makalenizde -From Political Islam to Muslim Democracy- bu dönüşümün gerekçelerinden biri olarak şunu söylediniz: “*Nahda'nın laik otoriter rejime karşı mücadelesini verdiği din özgürlüğü, özgür ifade, örgütlenme gibi haklar devrim sonrası yapılan yeni anayasa ile koruma altına alınmıştır.*” Bugün geldiğimiz noktada Tunus Kays Said'in yaptığı darbeyle devrim kazanımlarını kaybetme tehdidi ile karşı karşıya. Üstelik büyük bir mutabakatla hazırlanan 2014 anayasasını değiştirmek gibi hedefleri olduğu bilinmekte. Nahda olarak varlığınızın tehdit altında olduğunu, özellikle İslamcı kimliğinize karşı bir meydan okuma ile karşı karşıya olduğunuzu düşünüyor musunuz? 2016'da tebliğ ile siyaseti ayırmadaki gerekçelerinizden olan hakların anayasal garantisinin ortadan kalkması, Nahda'da bir siyaset değişikliğine neden olur mu? Bugün bu darbeye karşı yürüttüğünüz politikalarından bahsedebilir misiniz?



**Gannuşi:** 2016 yılında 10. Konferans'ta dinin siyasetten ayrılması veya siyasetin tebliğden ayrılmasıyla ilgili olarak yayınlananlar, laiklik anlayışına ve bir bütün olarak dinin siyasetten ayrılması kapsamına girmiyor. Bir bilgi teorisinden bahsetmiyoruz, daha ziyade bir organizasyon ve yönetim teorisinden bahsediyoruz, felsefeden değil. Biz İslam'ın siyasetten uzak durması gerektiğine inanmıyoruz. Çünkü İslam hayatı, parayı, gücü ve insan ilişkilerini yönetmek için geldi. Bu İslam'ın özü olan tevhidin bir gereğidir. Fakat bahsettiğimiz tebliğin siyasetten ayrılması meselesi bilişsel değil işlevseldir, yani iş dağılımında işlevsel bir ayrımdır. Tüm fenomenler evrimleştiğinde, hücreleri ayrılır. Bizler öncesinde bir dil, bir kafa ve diğerlerini oluşturan insan hücresi gibi tek bir hücreydik. İslam, ilk ortaya çıktığında, Peygamber'in kişiliğinde temsil edildi. Peygamber kendisine vahyedilen cennetin temsilcisi, devletin başı, hâkim, ordunun komutanı ve cami imamı idi, ancak İslam'ın zaferinden sonra bu işler kat kat arttı. Ve adli askeri, mali vb. işler ortaya çıktı. Tüm fenomenler geliştiklerinde birbirlerinden ayrılırlar, ancak bu onların kökenden ayrıldıkları anlamına gelmez, çünkü Müslüman'ın bireysel ve grup olarak tüm faaliyetleri tek bir ilkeye bağlı kalmalıdır: "Allah'tan başka ilah yoktur ve şahadet ederim ki Muhammed Allah'ın Resûlüdür" inancına. "De ki, benim namazım, ibadetim, hayatım ve ölümüm alemlerin Rabbi olan Allah içindir." Bakara Suresi'nde ise "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz iyilik değildir. Asıl iyi kişiler, Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren kimsedir." İş ayrımı ve iş dağılımından, Nahda Partisi'nin kendisini siyasete adayacağından bahsettik. Camilerde Allah'a davet gibi diğer işlevler ise işin uzmanları tarafından yerine getirilmektedir. Bu nedenle, Nahda liderlerinin zorunlu olarak cami imamı olmasını istemiyoruz, bunun yerine iş dağılımını tercih ediyoruz. Yani bu; Parlamento üyelerinin cami imamı olmaması gerektiği anlamına geliyor, çünkü bu, onların dini, siyasi amaçlar için kullanma şüphesini uyandıracaktır. Ama bir cami imamı bir Nahda partisinin üyesi olarak kalabilir. Ancak liderlik, anahtar kelime olan uzmanlaşmış bir siyasi liderlik olmalıdır. Bir uzmanlıktan bahsediyoruz, teorik bir felsefi bölümden bahsetmiyoruz. (Bize göre) bir Müslüman'ın yaptığı her faaliyette din bulunmalıdır. Pratik hayatta dinin siyasetten ayrılması ise sadece iş dağılımıdır. Kays Said'in darbesi ise devrimin kurduğu anayasaya karşı bir darbedir ve bu bir karşı devrimin ifadesidir. Devrim tarafından yazılan Tunus anayasası ve biz bu devrimin bir parçasıyız. Bu anayasa üç yılda yazılmıştır ve Parlamentodaki en büyük blok olduğu için İslami hareket aktif olarak buna katılmıştır.

Bu anayasada İslam'a aykırı hiçbir şey yoktur ve tamamen İslami ilkeler esas alınmıştır. Bu anayasanın iptali İslam'a hakaret olarak kabul edilir. Tunusluların 1959(Gannuşi burada 1950 diyor)'dan beri üzerinde anlaşmaya vardıkları anayasanın ilk bölümü bile terk edilecek gibi görünüyor. Bu bölümde, Tunus devleti bağımsız bir devlet olarak tanımlanmakta, dili Arapça, dini İslam olarak tanımlanmaktadır. Bu bölümü Başkan Said defalarca eleştirdi ve devletin dini olmadığını belirtti; bu doğru değil. Devlet dindar ve muhafazakâr da olabilir, din düşmanı da olabilir, bu çok açık bir şeydir. Başkan Said'in sorunu kesinlikle dini değil, daha çok siyasi. Başkan Said, cumhurbaşkanına verilen yetkilerin az olması nedeniyle devrim anayasasını istemiyor ve Kaddafi dönemindeki eski Libya Cemahiriyesi sistemine benzeyen temel sistemde ısrar ediyor. Bu sistemde yürütme, yasama ve yargı dahil tüm yetkiler hakimlerin elindedir. Örneğin Cumhurbaşkanı Kays, hâkimin sadece devletin bir çalışanı olduğunu söylerken, bugün hakimler isyan ediyor, çünkü siz otoriteyseniz biz de otoriteyiz diyorlar. Aynı şekilde, cumhurbaşkanı ve başbakan arasında bölünen yürütme gücü, Kays'ın gerçekleştirdiği darbe ile birlikte tamamen kendisine devredildi. Meclisi de yasama yetkisi bakımından feshetti ve yerine kararnameler koydu, her şeyi kararnamelerle kanunlaştırdı. Onunla aramızdaki sorun özgürlük ve tiranlık, demokrasi ve diktatörlük sorunudur. O tüm yetkilerin kendi elinde olmasını istiyor. Modern siyaset düşüncesinin gerçekleştirdiği en önemli gelişmenin, tiranlığı ortadan kaldırmanın tek yolunun her bir otoritenin diğerini kısıtlayıp denetlediği güçler ayrılığı ilkesi olduğuna inanıyoruz ve buna kavuşmak istiyoruz. Başkan Kays, çoklu yetki ilkesini reddediyor ve eski zamanların prensleri gibi bir prens olmakta ısrar ediyor. Osmanlı İmparatorluğu ve Abbasi dönemi padişahları bile güçleri büyük olmasına rağmen mutlak değildi. Yasama erkine sahip olan hukukçuların yetkileri büyüktü. Ve yargı yetkisi hükümdarların elinde değil, alimlerin elindeydi. Başkan Kays, Orta Çağ'daki imparatorların otoritesine benzer bir otorite istiyor. Bu nedenle, Başkan Kays 2014 anayasasını iptal etti ve şu anda mutlak bireysel otoritesini kuran yeni bir anayasa yazma sürecinde.

**Arslan:** Ülkenin halihazırda ciddi yapısal sorunlarla mücadele ettiği, özellikle pandemi döneminin bu yapısal sorunları kesifleştirdiği bilinmektedir. Bu anlamda Tunus'ta yapılan darbeyi, sadece dış etkenlerle değil, toplumsal sebeplerle de açıklamak mümkün mü? Zira darbenin üzerinden neredeyse bir sene geçmiş olmasına rağmen yakın

zamanda devrim tecrübesi olan, sosyal örgütlenmeleri güçlü olan Tunus'ta, Kays Said'in hala koltuğunda olduğunu görmekteyiz. Bu geçen bir yılı nasıl açıklamalıyız?

**Gannuşi:** Tunus hala geçiş aşamasında olduğundan dolayı devrimden sonra Tunus'ta karmaşık sorunlar var. Tunus'ta geçiş ve dönüşüm sürecinde bir demokrasi var lakin istikrarlı bir demokrasi yok. Diktatörlükten çıktık ama sağlam ve istikrarlı bir demokrasiye ulaşamadık, hala geçiş köprüsünde yürüyoruz. Bu aşama, istikrarın olmadığı ve onlarca yıl uzayabileceği hassas bir aşamadır. Hatta 100 yılını kargaşa içinde geçirip monarşiye ve imparatorluğa dönen Fransız Devrimi gibi kralların ve devrimcilerin başlarının kesildiği devrimler bile var. Demokrasiye geçiş aşamaları kolay bir süreç değildir. Zira tüm yetkileri elinde bulunduran ve halkına özgürlük hakkı tanımayan bir sistemden, halkına özgürlükler tanıyan ve kendi seçimlerini özgürce yapmalarını sağlayan bir sisteme geçiş yapmak kolay değildir. Biz hala geçiş sürecindeyiz ve geçişler genellikle istikrarsızlık, türbülans, inişler ve çıkışlar ile karakterize edilir. Tunus demokratik olarak şu anda bir iniş sürecinde ve demokratik bir yükselişe hazırlanıyor. Son on yıl çok zor şartlarda geçti; çünkü Tunus küçük bir devlettir ve çalkantılı bir dönem geçiren Arap ülkelerinin ortasında yer alıyor. Arap Baharı'nı başlatan Tunus'tu ve oradan Libya, Mısır ve Suriye'ye, Irak ve diğerlerine geçti. Bu on yıl boyunca Arap ülkeleri kargaşa içindeydi ve devrim yapmayan ülkeler Körfez ülkeleri tarafından hedef alınmaya başlandı. Mısır darbesinin tüm Arap bölgesi üzerinde büyük bir etkisi oldu ve Tunus'un on yıl içinde on hükümetten geçmesinin nedeni budur. Bu, istikrarın olmadığı ve bir yıl kalan bir hükümetin ekonomik büyüme için bir program belirleyemeyeceği için ekonomik durumun ele alınmadığı anlamına geliyor. Dolayısıyla bu on yılda özgürlükler ve demokrasi varsa da aynı oranda ülke genelinde bir gelişme veya kalkınma olmadı. Halkın devrimden beklentileri büyüktü. Halk büyük vaatler aldı ama durumun çalkantılı olması nedeniyle büyük bir gelişme yaşanmadı. Bu durum, karşı devrimin yolunu açtı ve devrimin getirdiği her şeyin aslında birer yıkım ve boş olduğunu dile getiren ve on yılın bir bütün olduğu düşünülerek siyasetin ve partilerin iftirasına odaklanan "popülizm" denilen bir olgu ortaya çıktı. Başkan Kays, Tunuslulara bir program sunmayıp, onun yerine her şeyi elde edeceğine, halkın ne istediğini bildiğine dair illüzyonlar ve vaatler vermesi açısından popülist biridir. Tunus toplumu bir tür ayartmaya ya da bir tür yanılsamaya maruz kalmıştır. Nahda partisinin iktidara ya da iktidara yakın olduğu on yılda tek başına değildi. Bu on yıl içinde bir tür karşı devrim meydana geldi ve Nahda

partisini şeytanlaştırmak için ona odaklandı ve buna göre on yıl Nahda partisinin neden olduğu bir yıkımdı. Ve karşı-devrimin medya kontrolünün ışığında, Tunus kamuoyunun bir kısmını devrime ve Nahda partisine karşı kışkırtmayı başardı. İlk andan itibaren Nahda bunun bir darbe olduğunu ve bununla mücadele edeceğini söyledi. 25 Temmuz'dan itibaren darbeye karşı tek başımızaydık ve bugün Başkan Kays aslında büyük ölçüde izole durumda. Tunus halkının yarısından fazlası şimdi Başkan Kays'e karşı. Bugün Tunus'taki genel eğilimin devrime ve anayasaya dönüş, çoğulculuğa dönüş ve devrimin getirdiği özgürlüklere bağlılık olduğunu görüyoruz. Bugün bir rejimin başlangıcında değil, sonunda yaşıyoruz. Başkan Kays'ın, devletin araçlarını kullanma anlamında hiçbir meşruiyeti yok, ancak bu uzun sürmez ve Nahda Partisi şu anda bir düzen içinde çalışıyor. Tunus diktatörlüğüne karşı çıkmak ve demokrasiye dönmek için Kurtuluş Cephesi ve safları bir araya getirmek için müzakere ettiğimiz başka cepheler de var.

**Arslan:** Devletlerin genişleyen sınırlarına karşılık anayasal düzenin ve sivil toplumun vatandaşları koruyacağı kabul edilmektedir. Bugün Tunus'ta anayasal düzen askıya alınmış görünüyor. Peki sivil toplum üzerine düşeni yapmakta mıdır?

**Gannuşi:** Tunus sivil toplumu güçlüdür ve diktatörlüğe direnmede ilk sırada yer alan önemli bir yargısal otoriteye sahip olan sendikaları, Tunus Genel İşçi Sendikası gibi güçlü örgütleri vardır. Nahda Partisi, Cumhurbaşkanı Kays tarafından hedef alınıyor ve yargıyı suç haline getirmek ve terörle ilişkilendirmek için kullanmak istiyor, ancak yargı bunu reddediyor ve bu nedenle yürütme erkine karşı tutuklamalar olsa da yargı tutukluları serbest bırakıyor. Aralarında yargı sisteminde Başkan Kays'ı destekleyen çok az kişi var. Yargı grevde ve grevlerinde üçüncü haftadalar. Yargı kurumu, Cumhurbaşkanı Kays'ın elini koymak istediği siyasi camiaya ve sivil topluma koruma sağlıyor. Artık (Kays'ın) önündeki en büyük engellerden olan yargı ondan gelen emirleri uygulamıyor. Tunus Genel İşçi Sendikası, 25 Temmuz'a destek veren, yani darbeye destek veren başlıca örgütlerden biriydi. Ancak sendikalar bugün buna karşı çıkıyor ve üç gün önce tüm ülkeyi felç eden kamu sektöründe önemli bir genel grev yaptılar. Sivil toplum başlangıçta Başkan Kays'ı destekledi, çünkü Nahda muhalifleri, Başkan Kays'ın Nahda partisini ortadan kaldırmak için popülaritesini kullanabileceğini düşündüler ve bu nedenle onu desteklediler. Dolayısıyla ona verdikleri destek ona duydukları sevgiden değil, ülkenin en güçlü partisi Nahda partisinden kurtulmak içindi. Fakat bugün, artık sivil toplum

“Beyaz boğanın yendiği gün ben de yeneceğim” deyişinde olduğu gibi, Nahda partisinin tutuklanmasından sonra sıranın kendilerine geleceğini anlamaya ve uyanmaya başladı. Bu nedenle sivil toplum ister insan hakları dernekleri ister sendikalar ister üniversitedeki hukuk profesörleri olsun darbeye karşı çıktılar ve bu yüzden anayasanın yazımına katılmayı reddettiler. Başkan Kays onlara anayasayı yazma görevini vermiş olsa da, onlar demokratik bir anayasada ısrar ettikleri ve diktatörlüğü meşrulaştırmadıkları için reddettiler. Bu nedenle, Tunus'un karşı devrim ve diktatörlüğün artık son aşamalarını yaşadığını ve Tunus'un demokratik yönetime, halkın egemenliğine ve kararlı demokrasi dediğimiz şeye geri döndüğünü düşünüyoruz. Nahda, özgürlüğe derinden inanmaktadır. İslam'ın özgürlük ve adalet olduğuna ve demokrasi ile İslam arasındaki uyumun derin olduğuna ve değerlere bağlılığın kâr ve zafere yol açması gerektiğine derinden inanmaktadır. Dolayısıyla ilk günden itibaren Başkan Kays'ın darbesine karşı sebat ettik. Aynı zamanda Bin Ali darbesine ve Cumhurbaşkanı Burgiba'nın diktatörlüğüne de direndik. Tüm bunlara karşı özgürlük taraftarında yer aldık. Bu nedenle, hareketimizde ve çalışmalarımızda doğru yolu ve özgürlük yolunu esas aldık. Bugün Başkan Kays diktatörlüğünün geri çekilmeye başladığını ve onun için alanın daralmaya başladığını görüyoruz. Geniş bir cephede çalışıyoruz. Tunus'taki devrim ve özgürlüğün değeri Tunuslular arasında derin bir öneme sahip ve Yüce Allah'ın izniyle bu değer muhakkak galip gelecektir.

## Ek-2: Etik Kurul Kararı

