

Politik Alanda Dinin Yönetmel Kontrol İdeolojisine Dönüştürülmesi*

KEVSER ÇELİK*

Öz: Bu çalışma, Tanrı'nın bir vahyi olarak dinin, toplumsal bir tecrübede uygulama olmaktan çıkarılıp, teoloji aracılığıyla politik bir alana ve istismara dönüştürülme imkânlarını ve bu imkânlardan doğan uygulamaları değerlendirmektedir. İslam dünyası, din ile politika arasındaki ilişkide teoloji dilinden fazlaca beslenmiş görünmektedir. Bu da hem dinin hem de politik, yani toplumsal bir varlık olarak insanın, kendi özgünlüklerini gerçekleştirmesinin önüne geçmiştir. Din, bir uygulama (amel) ve yaşam tarzıdır, fakat bu Müslümanlar tarafından ihmal edilmiştir ve din, politika olarak algılanmıştır. Bu nedenle, politik güç kaybettiğinde, onlar din kaybetmiş gibi algılamıştır. Bu da dinin demagogların elinde oyuncak olmasına yol açmıştır. Bu durum, din ile politika arasındaki ilişkide hep problemler yaratmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din-politika ilişkisi, siyaset felsefesi, siyasal İslam düşüncesi, dinin istismarı, İslam.

* Bu çalışmanın ilk taslağı, *Düşünbil Dergisi* tarafından 25-26 Ekim 2014'te Çağdaş Sanatlar Merkezi/Ankara'da düzenlenen *II. Teoloji Sempozyumu*'nda sunulmuş, daha sonra kaynakça zenginleştirilerek makale haline getirilmiştir.

* Arş.Gör.Dr. | Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Transforming Religion to Ideology of Managerial Control in the Political Field

KEVSER ÇELİK

Abstract: This study examines the practices arising from these possibilities and the possibilities of transforming religion as a revelation of God, from being practical in a social experience to the political exploitation and instrument through theology. The Islamic world seems to have fed much of the theological language in the relationship between religion and politics. It is also that both religion and human being as political being, namely, social being have prevented the realization of their own originality. Religion is a practice (amal) and way of life, but it is ignored by Muslims. And by them religion was perceived as politics. Therefore, when political power declined, they considered that religion also declined. It has led that religion has been made a cats-paw of by the demagogues. This fact always brought problems in the relationship between religion and politics. **Keywords:** Religion, politics, religion-politics relationship, philosophy of politics, Islamic political thought, exploitation of religion, Islam.

Keywords: Religion-politics relationship, political philosophy, political Islamic thought, exploitation of religion, Islam.

“Vahyi, akidelerin [teolojik görüşlerin] dar bir alanıyla sınırlayamazsınız.”

(Whitehead)

Giriş

Din, modernite ile birlikte kendi ilgi alanına itilmiş ve varlığını sürdürmek için kendine yeni bir alan yaratmış gibi görünmesine rağmen, hiçbir şekilde politikadan bağımsızlığını ilan edememiştir. Bir bakıma politika dünyası, dinin hep yanı başında olmasını istemiştir. Politik alanda dine müracaat edilmesi genel olarak iki nedene dayandırılabilir. Birincisi, insanın düşünce, tutum ve davranışlarını meşrulaştırmada başvurulan temel referanslarından biri olmasıdır. İkincisi ise politik gücün dinî kavramların ya da ifadelerin, dinî sembollerin toplumu harekete geçirecek en etkili kuvvetlerden biri olduğunun bilincinde olması ve bu kuvvet vasıtasıyla kendi gücünü sürdürebileceğine inanmasıdır. Çünkü din, politik bir güçtür. Din, “iman ve gücü” bir araya getiren bir insan tecrübesine dönüşebilir.¹

Dinin politikayla, bu birlikte olma iddiasının ya da talebinin nedeni, “insanın bir bütün olarak ifadesi”² şeklinde bir tanımlamayı kendisinde bulmasıyla da ilgilidir. Bu nedenle din, tüm hayat deneyimlerine açık bir kavrayış imkânı sunar. Bu imkânıyla dinin evrensel amacı, yaşanabilir “daha iyi” bir dünyanın inşasıdır. Tarihsel serüvenimize baktığımızda dinin bu amacının zaman zaman unutulduğunu ve uygulamada gerçekleşmemiş olduğunu görürüz. Böyle anlarda din yeri geldiğinde kötülük aracı, yeri geldiğinde savaş aracı, yeri geldiğinde de iktidar hırsı aracı olarak işlev görmüştür. Politik liderlerin gücü ellerine geçince, geçmiş olumsuz tecrübeleri aratmaması da bunu doğrulamaktadır. Bu kirlenme, daha sonraki dini kavrayışın insan tecrübesindeki yerini de sarsıntıya uğratmaktadır. Bu olgu, dinin egemen olduğu toplumlarda daha çok dikkat çekmektedir.

İslam dünyası diye tanımlanan coğrafyada din-politika ilişkisi tarihsel teoloji dilinden fazlaca beslenerek kendini tanımlamaktadır. İslam bir anlamda bireyleri ve toplumu kontrol etme gücü olarak

¹ Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh. Edinburgh University Press, 2011, s. 9.

² İktbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, s. 32.

politik dilde kabul görmektedir. Dolayısıyla İslam'ın başlangıcından beri var olan dinin politikayla yakın ilişkisi, İslam dünyasının karakteristik bir özelliğini ifade etmektedir. Bu gerçeklikle beraber, özellikle bir gözlem ve deneyim olarak şimdilerde İslam dünyasında, demokrasinin gerçek anlamda var olma imkânı bulamadığı ya da uygulanmadığı toplumlarda, dinî kavramların politik alanda çokça dillendirilmesinin düşündürücü sorular doğurduğunu da kabul etmemiz gerekir. İnsanların dinî duygularını istismar ederek, toplumların nasıl olumsuzluklara itildiğinin birçok örneğini bir arada görmek mümkündür. Bu tür örnekler genellikle, benim 'kabile zihniyetli modern görünümlü' yapı olarak resmettiğim toplumlarda mevcut gibidir. Çünkü bu zihniyete sahip toplumlarda sadece, tek bir birey 'sınırsız' özgürdür, o da yöneticidir. Bu anlamda, rahatsız edici gelse de, Hegel'in şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Doğulular, tinin ya da tin olarak belirlenen insanın kendinde özgür olduğunu bilmezler. Bilmedikleri için de özgür değildiler. Yalnızca tek kişinin özgür olduğunu kabul ederler; ama bu türlü özgürlük, başına buyrukluğa, yabansılığa, doğal bir rastlantıya ya da başına buyrukluğundan başka bir şey olmayan bir tutku uyusukluğu ya da tutkunun dizginlenip yumuşatılmasıdır. Bu tek kişi yalnızca bir despottur, özgür bir adam, bir insan değildir.³

Böyle bir genellemeyi, ırkçı bir çaba olarak görmeme rağmen, uygulamadan çıkarabileceğimiz bir sonuç olarak da gözden uzak tutmayı tercih etmekteyim. Kendi politik gücünü ve sınırsız özgürlüğünü, dinin önünde tutarak daha da güçlendirmeye çalışan bu tip bir yöneticinin, aslında toplumu felakete sürükleyen bir tehdit unsuru oluşturduğunu geçmiş tecrübelerden çıkarabilmekteyiz. Buradan hareketle din, yoksulluğun ve dışlanmışlığın yaşandığı, sözde demokrasinin olduğu söylenen ama demokrasi özlemi çeken coğrafyalarda insanların ekonomik imkânlarının ve yönetim biçimlerindeki çalkantının sonucunda kendi kişiliklerine göre uydurulmuş sahte bir dinamik güç şekline dönüşmektedir. Lübnanlı tarihçi Georges Corm'un (1940-) ifadesiyle, "iş başındaki yönetimler acizliklerini örtmek ve İslamcı muhalifle-

³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarihî Akıl*, çev. Önay Sezer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995, s. 63-64. Ayrıca bkz. Hegel, *Tarihî Felsefesi*, çev. Aziz yardımcı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006, s.21.

rini susturmak için çoğunlukla dine başvuru kartını oynayarak kurumları, toplumsal ve kültürel hayatı İslamileştirdiler.”⁴ Dinin bu şekilde politize edilmesinin sorunlar yarattığını günümüz din felsefecilerinden Mehmet Aydın, “...dinler [Müslümanlar] kendi mensuplarının ihtilaflarından, özellikle din-siyaset bağlamında ortaya çıkmasına sebep oldukları ihtilaflardan çektikleri kadar kendi muhaliflerinden çekmemişlerdir”⁵ diyerek onaylamaktadır.

Bu süreçte, din bireysel ve toplumsal kontrol aracı oluşuyla kendi dışında var olanı ötekileştirerek kültürsüzleştirme rolüyle de karşımıza çıkmaktadır. Bunun aksine dinin toplumsal işleviyle, toplumsal düzeni koruma rolü üstlenmesi beklenir. Ancak dinin bu işlevi, zaman zaman politik iktidar ve politik-dini gruplar tarafından kendi söylemlerini, yapıp-etmelerini meşrulaştırmak ve toplumsal onay görmek ve aynı zamanda güvenmek kazanmak için istismar edilmektedir. Bu istismarla din, toplumsal düzeni ve bütünlüğü sağlayan rolünden uzaklaştırılarak, tamamen politik erke toplumsal sadakat ve itaati sağlamada bir araç rolüne büründürülmektedir. Bu bir anlamda insanlar üzerinde otorite kurmak ve bu otoriteyle kendine bağlayarak onları sınırlamak demektir. Bu amaçla dinin, politik alanda yönetmel kontrol ideolojisine dönüştürülmesi, onun ‘din-sizleştirilmesi’ anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda günümüzün din-politika ilişkisinin nasıllığını ortaya koyan bir problemdir. Politik erki koruma adına, ayrıca politik erkin bir zamanlar olumsuzladığı kavrayışlar da devreye sokulur. Bunu İslam düşünce tarihinde Gazalî’nin felsefeye saldırısındaki yönteminde bulmamızın yanı sıra, her dönemdeki politik dilde de görebilmekteyiz. Çalışmamızda tarihsel deneyimleri de dikkate alarak, bu problemin felsefi bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Ben bu çalışmada insan deneyimine bağlı olarak tüm alanların her birinin kendine özgünlüğünü, aynı zamanda kendilerine ait yöntemlerinin ve uygulama alanlarının var olduğunu kabul ediyorum. Bununla birlikte bu her bir ayrı alanın birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve bir-

⁴ Corm, George, 21. *Yüzyılda Din Sorunu: Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, çev. Şule Sönmez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 183.

⁵ Aydın, Mehmet S., “Türkiye’de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türk Yurdu*, 116-117, 1997, s. 18.

birlerini zenginleştirdiklerini de kabul ediyorum. Bu alanlarla kastettiğim, sırasıyla din, felsefe, bilim, ahlak, estetik ve bunlara bağlı geliştirilen teorik ve pratik diğer tüm alanlardır. Din kendini epistemolojik açıdan bir ölçüt ve köken olarak onaylatmaya çalışsa da onun asıl amacı insan-Tanrı arasındaki bağı, tanımlamaz ilkelerle ortaya koymaktadır. Bu, tüm rasyonel dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) vahiy diye adlandırdıkları şeydir.

1. Diğer Tecrübe Alanlarımıza ve Birey Olmamıza Katkı Yapan Din Anlayışı

Bu çalışma metafizik alanı imlediği için, buradaki din anlayışı öncelikle Kantçı anlamda salt aklın sınırları içerisinde yer almaz, ancak her şeyin birbiriyle olan ilişkisi dikkate alındığında yaşanmışlık örnekleri sunması açısından, yani tecrübe adına insanın bilgi alanına bir anlam ve değer katar. Burada metafizik betimlemeden ne anladığıma açıklık getirmem yararlı olacaktır. Dinin diğer insan deneyimleriyle bağı, metafiziği tamamen dışarıda bırakmaz. Kant salt akla dayalı bir metafiziğin olanaksızlığını bize bildirmişti. Ancak ben burada dinin, kozmolojik gerçeklikten hareketle diğer alanlardan sadece birine bağlı kalarak kendisini sınırlamasını değil, tüm deneyimlerin katkısına imkân sağlayarak, sınırlı bir dindarlık algı ve uygulamasına alternatif olduğunu düşünüyorum. Whitehead'den yapacağım aşağıdaki alıntı onayladığım duruma açıklık getirecektir.

Din, otoritesi, kendini oluşturan duyguların yoğunluğu sebebiyle tehlikeyle karşı karşıya kaldığında metafizik desteğe ihtiyaç duyar. Dini oluşturan bu duygular canlı/güçlü tecrübe delilleri olsalar da dinin doğru yorumlanması için çok zayıf teminatlardır. Bu nedenle dini inancın tarafsız bir eleştirisi, bütün şeylerin ötesinde zorunlu olmalıdır. Dogmanın temelleri, anlamları eleştiren ve bütün evreni kuşatmaya uygun daha genel kavramları ifade etmeye çalışan rasyonel bir metafizikte sağlanmalıdır.⁶

Metafiziğin rasyonelliğinden kastedilen, salt aklın sınırlarına dayalı bir katı akılcılık değildir. Rasyonel yön insanın tüm deneyimlerini

⁶ Whitehead, Alfred North, *Religion in the Making*, New York: Fordham University Press, 1996, s. 83.

“tutarlı” ve “mantıklı” olma kavramlarıyla içine alan bir tanımlamadır.⁷ Bu da metafiziği, “kaçınılmaz bir şekilde meydana gelen her şeyin analiziyle ilgili olan genel fikirleri keşfetmeye çalışan bilim”⁸ olarak kabule götürebilir. Çünkü yaşanan bir deneyim olarak söylenebilir ki, “bütün dünya, yeni bir yaratma ortaya koymak için bir araya gelir. Bütün dünya yaratıcı sürece kendi fırsatlarını ve sınırlarını sunar.”⁹ Bu durum dikkate alındığında geçmişi mutlaklaştıran bir din kavrayışı, kendine özgüllüğünü ve kutsalla bağını sürdüremez. Problemin, bir problematik olarak varlık alanında görülmesi de buradan başlamaktadır. Din, aynı şekilde sadece dinsel metinlerin sözel ifadeleri ya da bu ifadelerin sözel tekrarları da değildir. Spinoza’nın ifadeleriyle,

Sözcükler belirli bir anlamı salt kullanımlarından alırlar. Kullanıma uygun olarak, onları okuyanları sofuluğa [dindarlığa] yöneltecek biçimde yerleştirilmişlerse, bu sözcükler kutsaldır; sözcüklerin böyle düzenlenmesiyle yazılan kitap da... Ama sonradan, söz konusu sözcüklerin anlamlarını kaybedecekleri biçimde, bu kullanım ortadan kalkarsa ya da ister kötücüllükten, isterse ona ihtiyaç kalmadığından, kitap bütünüyle ihmal edilirse, tıpkı kitap gibi, sözcüklerde ne kullanılabilir olacaktır ne de kutsal... Son olarak da bu sözcükler başka bir biçimde yerleştirilirse ya da kullanım onları karşıt bir anlam taşımaya zorlamışsa, eskiden kutsal olan sözcükler de, kitap da kirli ve dindışı olacaktır¹⁰

İnandığı dini içselleştirmeksizin ve pratikte, bizzat kendi bireysel ve sosyal hayatında göstermeksizin ve inandığı dinin kutsal metnindeki ifadeleri anlamaksızın veya hakiki anlamlarından uzak ve hakiki işlevini yitirmiş olarak bu ifadeleri kullanılırsa, artık din ve dini ifadeler kutsal olmaktan çıkıp insanın kirli çıkarlarının bir aracı haline gelecektir. Bu anlamdaki bir dinin de ritüellerini yerine getirmenin, dinsel söylemlerini (ayetleri ve hadisleri) ezbere okumanın, Tanrı’nın istediği, aynı zamanda insanlığın arzuladığı ‘iyi’ noktasında ne birey için ne de toplum için hiçbir faydası ve etkisi olmayacaktır. Ancak “bu sadece

⁷ Whitehead, *Process and Reality*, ed. David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, 1978, s. 3.

⁸ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 84.

⁹ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 113.

¹⁰ Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal & Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2008, s. 200.

sahte-yanlış bir dindarlık anlayışı”¹¹ ortaya koyacaktır. Nitekim din,

Ahlaki dürüstlüğe-titizliğe eklenmezse hiçbir faydası olmaz. Ahlaki dürüstlük-titizlik olmaksızın din bir hurafe işidir. İnsanlar Tanrı'ya tanrısal yasanın nasıl gerçekleştiğini düşünmeksizin, evet hatta kudretini, hikmetini, vb. bilip araştırmaksızın ona hamd ve övgü ile, kudretini ve hikmetini tazim ile kulluk edeceklerdir. Bu tür insanların vicdanı için bu ilahi söylemler bir afyon, ve üzerinde rahatça-sükûn içinde uykuya dalabildikleri bir yastıktır.¹²

Diğer taraftan din, salt bir duygu olmakla birlikte, yaşanmışlık tecrübesi dikkate alındığında bir bilgi de sunmaktadır. Burada içtenlikle onayladığım Whitehead'in din tanımını öne çıkarmak istiyorum. Bu tanıma göre din, “samimiyetle benimsendiğinde ve kuvvetli bir şekilde kavrandığında karakteri dönüştürme etkisine”¹³ sahiptir. Ancak buradan her durumda dinin, kesinlikle karakteri dönüştürdüğü yargısı çıkarılamaz. Zira bu tanımda dinin bu etkisini gösterebilmesinin iki şartı söz konusudur: samimiyet göstermek ve kavramak. Bu şartlardan hareketle öncelikle din, samimiyettir. Burada örnekler üzerinde konuşarak yapmak istediğim, bazı örneklerden hareketle bunun İslam dininin de öz niteliği olduğunu göstermeye çalışmaktır. Nitekim İslam kendisini “samimiyet” olarak tanımlar: “(ed-Dînü'n-nasihatü) Din, nasihat-tir, yani samimiyettir”. İkinci olarak din, bir kavrayıştır. Yalnız bu kavrayış, dinin birinci tanımındaki vurgunun yani “samimiyet”in sonucu olarak ortaya çıkar. Önceki, yani samimiyet ne kadar aktifse, bu kavrayış da o kadar aktiftir. Diğer bir ifadeyle hem sebep hem sonuç aktiftir. Burada sebep, inanma/samimiyet; sonuçsa kavrayıştır. Dinin birinci ve ikinci tanımının ortaya koyduğu sonuç yani dinin karakteri dönüştürme etkisi, sadece bu iki yön (samimiyet ve kavrayış) aktifse, görünür bir sonuç olacaktır, ki bu bana göre uygulamada kendisini yeni bir tecrübeye sunan özne tiplemesidir. Şayet din bu tanımlamanın dışında, tamamen öznel yerel ve kavrayışın sınırlılığıyla kuşatılırsa kendi perspektifini de buna bağlı olarak öznelleştirir ve evrensellik

¹¹ Kant, Immanuel, *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 120.

¹² Kant, *Eğitim Üzerine*, s. 120.

¹³ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 15; İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 32.

iddiasını kaybeder. Duygu ve kavrayış olarak hakkıyla gerçekleşen din ise inananın karakter ve kişiliğine yansır, bunun aynası ise onun eylemleridir. Bunun aksi söz konusu olduğunda dinden değil, din dışılıktan bahsedilebilir. Bununla birlikte din, bir alanın kullanımına ya da bir insan kavrayışının sınırlılığına hapsedilirse ortaya çıkabilecek sonuç, din değil; hâkimiyet alanına giren bir kavrayış ve karakter biçiminin tanımlamasına dönüşür. Bu noktada konu başlığım olan ‘politik alanda dinin yönetmel kontrol ideolojisine dönüştürülmesi’ iddiası politikanın dini araçsallaştırarak bir kimsenin kendi kavrayış alanıyla sınırlandırması ve dinin temel kökeni olan vahiyden uzaklaşıp salt dünyasal bir alanda sıradan insan tecrübesine dönüştürülmesi tezidir. Böyle bir problem, “din, nasihattir” hadisinin devamındaki kavrayış biçiminde yaşanabilir.

2. “Din Nasihattir” Hadisi ve Dinin Politikleştirilerek Sıradanlaştırılması İmkânı

“Din nasihattir” hadisi, ardından gelen açıklayıcı cümlede, anlamını çift yönlü kullanıma açmaktadır. Hadis’in tam metni şu şekildedir: “Din nasihattir; biz kime ya Resulullah diye sorduk. O [Peygamber], Allah’a, Kitabına, Resulüne, Müslümanların idarecilerine ve bütün Müslümanlara, dedi.”¹⁴

Bu hadisi Türkçe’ye çeviren Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez “li-ümmeti’l-müslimin” kısmını “Müslümanların [meşru] idarecileri” olarak çevirmiş, yani parantez içinde “meşru” ifadesini eklemiştir.¹⁵ Bu eklemeye kastedilen, politik gücün, modern terimlerle söylersek, demokratik yollarla gerçekleşmesidir. Bu anlamda “meşru” ifadesi bugün olduğu gibi, o günde (Arap toplumu açısından) politik bir anlam içermesi bakımından olumu bir eklemedir. Aksi durumda ise, yöneticiye koşulsuz itaati olumlamak amacı gütmektedir.

Bu noktada öne çıkan teolojik yorum, “nasiha” kelimesinden anlaşılan şeyle ilgidir. Kelimeye yüklenen farklı anlamlar bunu daha görünür kılmaktadır.

¹⁴ Müslim, Kitabül İman, I 74; Ebu Davud, Edeb, 59.

¹⁵ Görmez, Mehmet, “Hz. Peygamber’in Bir Hadisi-i Şerifinde Din Tanımı”, *Diyanet Aylık Dergi*, 278, 2014, s. 6.

(1) Nasihat kelimesi, bir şeyi veya bir kimseyi içten ve gönülden sevmek, ona bağlanmak, ihlas, sadakat ve samimiyet anlamına gelmektedir.

(2) Nasihat, insanları iyiye ve güzele sevk etmek için yapılan güzel konuşma, va'az, öğüt, tavsiye, ihtar ve ibret verici ders anlamına gelir.

(3) Nasihat kelimesi, “hayırhahlık” yani başkalarının iyiliğini istemek demektir.

(4) Uygulamadan hareketle bu kelime, “kişinin her hangi bir kimşenin yüzüne karşı nasıl davranıyorsa, bir bağlılık ve samimiyet gösteriyorsa, gıyabında da öyle hareket etmesi” anlamında kullanılmıştır.¹⁶

(5) Tüm bu tanımlardan hareketle nasihat, “kişinin inanç, ibadet ve her türlü iyiliklerdeki dürüstlük ve samimiyet” anlamına gelir. Bu açıdan nasihat, “yöneticilere nasihat” olarak belirince, “hak yolunda olanlara itaat edip destek vermeyi, gerektiğinde onlara hatalarını göstermeyi... iyiliğe çağırma”¹⁷ ifade eder.

Görmez, kelimenin tüm olumlu yönlerine karşın, daha çok bir misyoner tavrı içinde benimsenmiş olmasını dikkat çekici bulur. Ona göre, “gerek Türkiye’de, gerekse İslam aleminin diğer bölgelerinde nasihat kelimesinin aldatılmak, kandırılmak, ihanet, adavet ve iki yüzlü davranmanın zıddı olarak ihlas samimiyet, içten davranmak ve gönülden bağlanmak anlamı değil de öğüt, va'az ve tavsiye anlamı öne çıkmış ve .. “din va'az ve irşaddır” şeklinde anlaşılmıştır.”¹⁸

Konumuz açısından burada iki nokta önemlidir. Din, kendine özgü bir davranış ve eylem biçimi olmaktan çıkıp, ötekini kendine benzetme ve kendi gibi olması yarışına girişme çabası olarak anlaşıldığında, içtenlikten yoksun, dışsal ve istismara açık bir alana dönüşmektedir. Diğer nokta ise, politik kimliğe, yani yöneticiye karşı “hak yolunda oldukları” düşüncesinden hareketle biat etmenin, tamamen soyut bir tanımlamadan dolayı, istismara ve araçsallaştırılmaya açık olmasıdır. Her iki tanım da, nasihat kavramının zıddını var etmesi açısından,

¹⁶ Görmez, “Hz. Peygamber’in Bir Hadis-i Şerifinde Din Tanımı”, s. 6-8.

¹⁷ Çağrı, Mustafa, “Nasihat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, s. 408.

¹⁸ Görmez, “Hz. Peygamber’in Bir Hadis-i Şerifinde Din Tanımı”, s. 9.

daha doğru bir ifadeyle, kavramın kendisinin uygulamada zıddını var etmesi açısından tehlikeler içermektedir. Nitekim, dinin, politik istismar ve sıradanlaşmasına örnek, geçmiş tecrübelerde teolojik bir dile dönüştürülmüş biçimleriyle çokçadır.

3. Geçmiş'in Mutlaklığı Tezinin Politikada Sorgusuzlaştırılması

Din, insan yaşamı açısından hayatın tüm alanlarının varlığını olumlar. Ancak bu olumlama onlara roller ve görevler biçme şeklinde değil, kendine özgülüklerini varlıkta sergileme şeklindedir. Her bir alanın tecrübesi kendi uygulayımı içinde insana ve hayata katkı sağlar. Bu durumu en güzel açıklayan şu sözdür: "Siz Dünya İşlerini daha iyi bilirsiniz." Burada Peygamberin din-dünya ilişkisindeki ayrımı, bir iç içe olmaktan çok, bu alanların kendi varoluşu ve yöntemiyle kendine ait yapısını içermektedir. Böyle bir ayrıma rağmen tarihsel süreç içerisinde din ve politika hep iç içe olagelmıştır. Bu durum, toplumsallığın da bir sonucudur. Bu bağlamda, din-politika ilişkisi sosyal bir olgudur. İnsan varlığının toplumsal yaşamını sürdürebilmesinin temel dayanaklarından. Mesela, İslam politik tarihinde "imamet" yani siyaset meselesi İslam Kelamcılarının da ifade ettiği gibi inançla ilgili konular arasında yer almaz. Gazali'ye göre siyaset meselesi, inançla ilgili konular arasında yer almaması gerekirken, bir gelenek haline getirilmiştir. "Bunu değiştirmek ise zordur. Çünkü alışkanlıklara ve geleneklere aykırı bir metodun takip edilmesi, sürekli kalplerin büyük bir nefretle karşıladıkları bir özelliktir."¹⁹

Burada kastedilen gelenek, kendisi dışındaki doğruları reddederek sadece kendi doğrularının gerçekliğini kabul eden ve hakikati, tek bir tecrübe alanı içinde mutlaklaştıran anlamında bir kutsallaştırmadır. Bu anlamda gelenekte, mutlak doğru ve bilgi olarak sunulanların sorgulanamazlığı ve tek bir hayat tarzı olarak dayatılması söz konusudur. Dolayısıyla "gelenek, eleştiriye kapalı ve mutlak doğru ve değiştirilemez, sorgulanamaz bir tecrübe alanıdır." Böyle bir tecrübe ise "hem geçmişin ululamakta hem de geçmişin yaşanmışlığını değişmez doğru olarak

¹⁹ Gazali, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad f'il-İtikat)*, çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 175.

görmektedir.”²⁰ Halbuki “eleştirel zihniyet,” “iyi ve güzel olan şeye” yönelik merakı ve arayışı canlı tutar. Bu nedenle hangi kültür olursa olsun tüm kültürler için “eleştirel ve kendi kendini eleştirebilen bir zihin”²¹ gereklidir.

Dünyada yaşanan son terör olayları, İsrail’in yaptıkları da dahil, din-devlet arasındaki ilişkinin anlam ve önemini daha net ortaya koymuştur. Kendi geleneksel ve kültürel değerlerini din olarak kabul eden kabile yönetim biçimlerinin, dinin arkasına sığınarak nasıl insanlığın felaketine yol açtığını görüyoruz. Yine ülkeler arasındaki zenginlik-fakirlik arasındaki uçurumun gittikçe büyümesi, hassas dönemlerde dinin bir taraf olarak nasıl kullanıldığını bize göstermektedir.

Din ve dünya işleri birbirine paralel iki alansa, bu durumda dünya ile ilgili işlerin değişmesiyle dinin söylemi ve yönlendirmeleri de zamanla değişmek zorundadır. Din bize hem gönülde, hem fikirde, hem de yaşamda diğer alanlarla birlikte bir şeyler söylemelidir. Konuşan ve yapanın insan olduğu unutulunca, insan kendisini bir kutsalın, yani kendi zihin ve ruh dünyasında var ettiği kutsalın sığınağında hem komutan hem de asker ilan ederek hem cinsini kurban olarak yok etmeye kendini inandırabilmektedir.

Bu açıdan bakılınca, din, kendi kavramlarıyla politik alanda ya da politik tartışmada yer aldığı anda, bireylerin özel bir inanç meselesi olmaktan uzaklaşır ve bir “çatışma mekânı” haline gelir.²² Politik alana girmeden dinin din olarak kalması, onun özü itibarıyla “iman ve duygu alanına” ait olmasından, dolayısıyla “rasyonel argüman ve çıkar sebepli eylemin” onda yer almamasından kaynaklanır. Bunun aksine din, politik alanda kendini gösterirse, duygu ve inanç kökeninden uzaklaşarak “otorite ve sınırlama üzerine kurulu örgütlü” bir dine dönüşür. Bu tür bir din ise “benliğin ve diğerlerinin özgürlüğü” için daima bir tehlike arzemektedir.²³

²⁰ Albayrak, Mevlüt, “Dini Geleneğin Hâkimiyet Alanı/Müslüman Gelenek İçinde Din Felsefesi Yapmak Mümkün Müdür?”, *Tabula Rasa Felsefe-Teoloji*, 23-24, 2008, s. 36.

²¹ Ramadan, Tariq, *What I Believe*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 43.

²² Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 222.

²³ Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, s. 222-223.

Günümüzde politik alanda kendine özgü gücü olanlar, bu gücünü korumak ve bu gücüne daha da güç katmak için kendi düşünce, söz ve eylemlerini destekleme adına, kutsal metinden ifadeleri rahatlıkla kullanılabilir. Nitekim “halkı harekete geçirebilmek ve büyük hareketleri, muharebeleri ve savaşları haklı gösterebilmek amacıyla dine, özellikle tek tanrılı kültürlerde, mümkün olan her yerde daima başvurulacaktır.”²⁴ Dolayısıyla geçmişte olduğu gibi bugün de politik alanda kendini çokça gösteren din, iktidarlar tarafından gerekli görülen her durum ve şartlara göre yeniden tanımlanmakta ve yeni içeriklerle doldurulmaktadır. Politikanın bu şekilde dine sarılmasıyla, hem dinin kutsallığı yıpratılır hem de statüsü “insan-yapısı” olma statüsüne yerleştirilir. Bu şekilde din kendi özünden ve amacından uzaklaştırılarak, başka şeylere hizmet eden bir araç haline getirilmektedir.²⁵

Sosyolojik açıdan bakıldığında dinin önemli işlevlerinden biri, toplumsal kontroldür. Kendini “dış (itaat) ve iç (vicdan) kontrol” olarak gösteren dinin bu toplumsal kontrolünün amacı, insanların toplumsal kurallara uymalarını sağlamaktır. Dinin toplumsal işlevi olarak dış kontrol, Weber’in “güç kullanımının meşrulaştırılması” dediği şeyi ifade etmektedir. Dinin bu yöndeki işlevinde, toplumsal düzene kutsallık atfedilir ve bu nedenle insanlardan bu düzene tabi olmaları istenir. Mesela, yöneticilere itaat gibi konuların kutsal olarak değerlendirilmesinin dinin bu işleviyle ilgili olduğu söylenebilir.²⁶ Dinin bu işlevinin etkin olduğu “İslami kuralların hâkim olduğu bir siyasal ve toplumsal yapıda asıl amaç güç toplamadır. Güç toplama ise tamamıyla dünyevi niteliklere sahiptir”²⁷ ve kutsalla bir bağı yoktur.

Politik güçler, insanların desteğini kazanmak ve onların yanında durmasını sağlamak amacıyla, onların duygularını, arzularını, korku ve endişelerini hedefleyen çeşitli iletişim araçları kullanılır.²⁸ Burada din tek iletişim aracı rolü oynar. Bu iletişim araçlarından biri olarak kulla-

²⁴ Fuller, Graham E., *İslamsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012, s. 307.

²⁵ Hülür, Himmet & Kalender, Ahmet, *Sosyo-politik Tutumlar ve Din (Konya Araştırması)*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2003, s. 70.

²⁶ Hülür & Kalender, *Sosyo-politik Tutumlar ve Din*, s. 68.

²⁷ Hülür & Kalender, *Sosyo-politik Tutumlar ve Din*, s. 69.

²⁸ Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, s. 223.

nılan ve yararlanan din, politik iktidarını pekiştirmek ve güçlendirmek için yöneticinin kendi çıkar ve arzularına göre şekillendirilmiştir. Camii, Mahmut Subhi'den aktararak şu tarihsel örneği vermektedir: “Muaviye, hükümet erkânını sırf maddi güç ve kuvvetle pekiştirmedi. Yanı sıra bu konuda dini inançlardan da yardım aldı. O halka, kendisiyle [Hz.] Ali arasında hilafet konusunda ihtilaf çıktığını ve bunun için hakemliği Allah'a bıraktıklarını, Allah'ın da kendisini [Hz.] Ali'ye galip getirdiğini ve kendisini halife yaptığını söylüyordu.”²⁹ İnsan kendi ‘güç’ oluşturma kaynağını Tanrı üzerinden ilahileştirmekte; böylece kendisine ayrıcalıklı bir konum ve psikolojik bir rahatlık sağlamaktadır, en önemlisi de insanların güvenini kazanmaktadır.

Dinin politik alanda yönetsel kontrol ideolojisine dönüştürülmesinin en tehlikeli sonuçları ise, tek mutlak bir anlayışın, mutlak doğru olarak dayatılması ve doğal olarak tüm hayatın bu anlayışın boyunduruğuna alınmaya çalışılması ve bu yüzden de çatışmaya yol açmasıdır. Dinlerin tarihine baktığımızda bunun çok örneklerini bulabiliriz. İslam düşüncesinin en akılcı ve liberal düşünce ekolü olarak nitelendirilebilecek Mutezile ekolü, devletin resmi din anlayışı haline gelerek politik bir hüviyet kazanınca, hoşgörüsüzlüğün ve zulmün kaynağı olmuştur.³⁰ Dinin politize olmasının bu gibi doğurduğu sonuçların örnekleri denilebilecek yönetimler İslam tarihinde çok fazladır.

Bunlardan biri Emevi yönetimidir. Yaşanmışlıklar ve yaşananlar gösteriyor ki, genellikle politika, din adına hareket etmiş ve meşruiyetini ondan almıştır. Dolayısıyla çoğunlukla politik çekişmeler din kivesi altında yürütülmüştür.³¹ “Salt dünyevi ve siyasi yollar ve yöntemlerle iktidar koltuğunu ve yönetimini ele geçirmiş olan Emeviler'in kendileri için yönetimlerinin dinsel meşruiyetini tesis edecek dünyevi ve siyasi bir ideoloji biçimlendirmeleri gerekmektedir. Bu suretle din siyasetin hizmetine sokulmuş oldu, yani din doğrudan siyasi ve prag-

²⁹ Camii, Muhammed Mescid, *Ebl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 189.

³⁰ Aydın, Mehmet S., “Din, Siyaset ve Demokrasi”, haz. Mehmet Gündem, *Prof. Dr. Mehmet Aydın ile İçerik Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik*, İstanbul: İyiadam Yayıncılık, 2000, s. 140.

³¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala & Mehmet Şirin Çıkar, Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 47.

matik amaçların gerçekleştirilmesi uğruna tartışılan bir alan haline gelmiştir.”³² Mutlak amaç, yönetime kimin geleceği olduğunda ve bu amaca ulaşma yolunda araç olarak kullanılan her türlü değer alanı gibi kullanıldığında din, kendine özgü doğasından ve anlamından koparılmış olacaktır. Böyle bir eylemin gerçekleşmesi ise din anlayışlarında farklılıkları olan bireylerin fazlaca olduğu toplumlarda ciddi çatışmaları da beraberinde getirecektir. Nitekim yukarıdaki realite bunu göstermektedir.

Politik iktidarın ya da güçlerin dini grup ve cemaatlerin faaliyetlerine hoşgörülü davranmasının, onları eğitim alanında (üniversitelerde), ekonomi alanında veya diğer alanlarda desteklemesinin temel nedeni, hem onların kendileri için tehdit oluşturacak durumlar yaratmasını engellemek hem de mevcut otoriter gücünü korumak amacıyla onları kontrol etmektir. Bu da, politikanın kendi çıkarları için dini kullanmasının başka örneklerinden biridir.

Politik alanda yönetimlerin tek başına her şeye karar veren, her şeyi kontrol eden ve yönlendiren mutlak bir güç ve mutlak bir hâkimiyet alanına dönüşmesi, dinsel değerleri, söylemleri, kavramları ve sembolleri iktidar hırsının aracı olarak kullanarak mutlak bir hakikat anlayışını var etmesiyle sonuçlanır. Ancak iktidar hırsının sonunda getireceği şey, felaket olur. Bu noktada Platon’un iddiasını hatırlamak gerekirse, “başta geçme, bir tutku olmamalı insanda. Tutku olan yerde ister istemez kıskançlıklar ve kavgalar olur,”³³ orada “ne dirlik vardır ne düzen.”³⁴

Öyle ya da böyle elde edilen iktidarı ve bu iktidarla birlikte yapılan haksız ve adaletsiz uygulamaları dinle meşrulaştırmaya çalışmanın çok fazla örneğini geçmişte bulabileceğimiz gibi günümüzde de görmek mümkündür. Kuzey Afrika ve Ortadoğu’daki tek partili yönetimler, İran ve Afganistan’daki durum, Suudi kralları sayılabilecek örneklerden bazılarıdır. Bu konuda yönetici örneği olarak ise, Saddam Hü-

³² Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi: Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara: Kitabiyat, 2002, s. 20.

³³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001, s.189.

³⁴ Platon, *Devlet*, s. 188.

seyin'in yaptığı zulümleri ve kötülükleri, despotik olarak nitelendirilen yönetimini örtmek ve masumlaştırmak için kanyla Kur'an yazdırması, politik alanda dinin istismar edilmesinin başka bir örneğidir.³⁵ Bu negatif durumlar, dinin politika(cılar) tarafından mı yoksa "dogmatik teolojiler"³⁶ tarafından mı istismar edilmesinin sonucudur? Buna dikkat edilmesi gerekir. Özgür bireylerin varolabilmesi için "kurumsal siyaset (devletin örgütlenme şekli, yönetim biçimi, imamet) ve reel politikada (yasama, yürütme ve yargı süreçleri) dine açıktan atıf yapmaması gerekir."³⁷ Eğer bu yapılırsa, birey olmayı ortadan kaldıran tek bir politik lidere, "tapınma derecesine varan bağlılığın,"³⁸ politik erkin kendisi ve kendi grubu dışındakileri ve onların fikirlerini "sapıklık, kâfirlik, hainlik, iç düşman"³⁹ olarak nitelendirerek ötekileştirmenin ve dini tekeline almanın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Böyle bir din anlayışı ise "kabile dini"⁴⁰ olarak nitelendirilebilir. Politik erkin tekeline aldığı böyle bir dine uymak siyasi itaat göstergesi olarak kabul edilirken, bu dine uymamak da ihanet olarak yorumlanmaktadır.⁴¹ Fıglalı'ya göre Müslüman devletlerden çoğu "her ne kadar devlet adıyla anılsa da kabile ve aşiret zihniyetinden kurtulabilmiş değillerdir. Onun için devlet, adı ne olursa olsun yönetici ile bir tutulmakta ve ona karşı tavır almak devlete karşı tavır almak şeklinde değerlendirilmektedir."⁴² Elbette buradaki asıl amaç, dine atıf yaparak "bilinçli olarak şahsi iktidar, güç, prestij ve maddi menfaat elde etmektir".⁴³ Bu da dinin açıkça ve bilinçli olarak istismar edilmesidir. Politik erki haklı çıkarma ve savunma adına Gazali şu değerlendirmelerde bulunur:

İnsanlar çeşitli sınıflarıyla içinde buldukları muhtelif durumlarıyla, arzularıyla ve birbirine aykırı görüşleriyle baş başa bırakılsalardı ve aralarında görüşüne hürmet ve itaat edilen ve onları bir fikir etrafında toplayabi-

³⁵ Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 82-83.

³⁶ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 83.

³⁷ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 84.

³⁸ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 85.

³⁹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 86.

⁴⁰ Fıglalı, Ethem Ruhi, "Ortadoğu'da İslam (İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Türkiye Günlüğü*, 14, 1991, s. 4.

⁴¹ Fıglalı, "Ortadoğu'da İslam", s. 4.

⁴² Fıglalı, "Ortadoğu'da İslam", s. 11.

⁴³ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 87.

lecek güçte bir kişi (iktidar) bulunmasaydı, herkes helak olurdu.⁴⁴

Nüfuzlu zalim ve cahil sultanın atılması güç olur veya azledilmesi karışıklıklara sebebiyet verirse, onu yerinde bırakmak, amirlere itaat etmek vacib olduğu gibi, ona da itaat etmek vacib olur⁴⁵

Bizim, sultanlarda aranacak şart ve vasıflara riayetimiz, dini ve dünyevi maslahatların meziyetini süslemek içindir. Şayet, şimdiki valilikler batıl, desek, o zaman süs ve ziynet şöyle dursun, amme hizmeti kökünden kaybolur. Yani şart ve vasıflar kâr gibidir. Saltanat ise sermayedir. Kâr ararken sermayeyi kaybetmek doğru mudur?⁴⁶

Gazali, Müslüman çoğunluğun dünyasındaki insanın kavgacı bir tabiatta olduğuna ve bundan dolayı politik gücün her durumda zorunlu olduğuna inanmaktaydı. Ancak ona göre güçlü bir iktidar ya da politik otorite sadece tek bir kişiye ait olursa, istikrar sağlanabilir, aksi taktirde toplum kaosa sürüklenir.⁴⁷ Bunun nedeni tek bir yargıya dayandırılmasıdır. Gazali'nin iddiasına göre "din ile sultan iki ikiz kardeşir. Yine bundan dolayı dendi ki: Din esas ve sultan koruyucudur."⁴⁸ Gazali bu düşüncesini şu ifadeyle de onaylamaktadır: "Din ile dünya yekdiğerinin lazımıdır, birbirinden ayrılmazlar, biri diğersiz olamaz."⁴⁹ Burada, din ve politikanın birlikteliğine vurgu öne çıkmaktadır. Nitekim Avrupa fikrinin arkasında "Batı Hıristiyanlığında başlangıçtan beri çok kesin bir biçimde tanrısal ve politik dünyasal düzenin ayrımı yer alır." Batı düşüncesinin varlık alanında bu iki düzen birbirini var ederek yaşanan "geriliminde ayakta durmayı" başarabilmiştir. Ritter'e göre, İslam dünyası ve düşüncesi bu ayrımı başaramamış, diğeri bir deyişle böyle bir ayrımın bilgisine sahip olamamıştır. Ritter'in betimlemesiyle bu "İslam'ın doğrudan doğruya boyunduruk altına alma" anlamında yer alır. Bu, insanın varoluşunun tüm alanlarıyla Kur'an'ın ve İslami geleneklerin yasalarının ve buyruklarının boyunduruğu altına girmesi demektir.

⁴⁴ Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 177.

⁴⁵ Gazali, *İbyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, c. 2, s. 347.

⁴⁶ Gazali, *İbyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 347.

⁴⁷ Black, *The History of Islamic Political Thought*, s. 105.

⁴⁸ Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 177.

⁴⁹ Gazali, *İbyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 346.

Ritter İslam'ı sadece dini ibadet biçimlerinden ibaret bir alan olarak değil, aynı zamanda dünyasal düzenlemeler olarak görür. Ona göre “İslam dualar, günlük yıkanma kuralları, yiyecek düzenlemeleri, oruç zamanı (Ramazan), hac yolculuğudur... İslam vergiler ve savaş yükümlülüğüdür. İslam devlet düzeni anlayışının ta kendisidir.”⁵⁰

Din ve politikanın birlikteliğini savunan böyle bir kavrayış, aynı zamanda itaati rasyonelleştirmenin de yoludur. Spinoza'nın cümleleriyle söylesem, “itaat dışsal eylemlerden çok ruhun içsel eylemlerine ilişkindir. Bu nedenle bir başkasının bütün buyruklarına tüm gönlüyle itaat etmeye karar vermiş insan, onun hâkimiyeti altına en fazla girmiş olandır. Dolayısıyla uyruklarının kafalarında hüküm süren kişi, en büyük hâkimiyetin de kendisidir.”⁵¹ Buna göre itaat, tamamen içsel bir olaydır; o, ruhun ve zihnin ya da aklın, sorgulamaksızın otoriteye içten bağlılığıdır. Böyle bir itaatin olduğu yerde politik güç, “insanların büyük bir bölümünü istediği şeye inandırabilmek, onlara istediği şeyi sevdirebilmek, onları istediği şeyden nefret ettirebilmek vs. için çeşitli imkânlarla sahiptir. Demek ki bu duygular onun özel bir buyruğuyla olmasa da deneyimin de bol bol kanıtlandığı gibi, çoğu zaman onun gücünün otoritesi ve yönetimi”⁵² ile ortaya çıkarlar. Sonuç olarak politik otoritenin kendisine tam bir teslimiyetle itaat ettiği ve böylece rahatlıkla yönlendirebildiği kişiler, bu otoriteye göre inanır, sever, coşar, nefret eder, öfkelenir, hor görür, yani bu otoriteye göre düşünür, hisseder ve yaşar.

Tamamen kendini politik otoriteye teslim etmiş ve adanmış kitleleri, yöneticileri daha kolay yönlendirebilmektedir. “Siyasi bütünü idare edenler ya da onu elinde tutanlar, hangi suçu işlemiş olurlarsa olsunlar, ona hep bir hak görünümü kazandırmaya ve halkı dürüst davranışlarına inandırmaya çalışırlar. Tüm yasanın bütünüyle onlara ait olduğunda, bunu da kolayca yaparlar. Gerçekten de her istediklerini ve iştahın onları sevk ettiği her şeyi yaptıran pek büyük bir özgürlüğü tam da bu konumdan elde ettikleri kuşkusuzdur.”⁵³ Hâlbuki din,

⁵⁰ Ritter, Joachim, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalahışma*, çev. Ayça Sabuncuoğlu, İstanbul: Afa Yayınları, 1994, s. 52-53.

⁵¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 244.

⁵² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 245.

⁵³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 254.

din olması bakımında, diğere bir ifadeyle diğere insan tecrübelerinden ayrı olarak, “diş eylemden çok, iç saflık ve doğruluk”tur.⁵⁴ Bu saflık da insanın insanla ilişkisinde görünür olur.

4. İslam Tarihinden “Tecrübe” Adlandırmasının Sorulaştırıl(a)maması

İslam kültüründe “imamet” olarak ifade edilen liderlik konusu, Müslümanlar’ın tarihlerinde en büyük anlaşmazlıkların yaşandığı mesele olmuştur. Şehristani’nin ifadesiyle “İslam’da dini hususlardan hiçbirinde, imamet konusunda olduğu kadar taraflar birbirine karşı silaha sarılmamışlardır.”⁵⁵ Bu ifade, aslında günümüz Müslüman toplumlarında yaşanan, bitmeyen çatışma ve şiddetin kaynağını özetlemektedir.

Müslüman gelenekteki ilk iç savaş olarak nitelendirilen Hz. Ayşe ve Hz. Ali arasındaki Cemel Savaşı (656), Hz. Ali ve Muaviye arasındaki Siffin Savaşı (657) ve Hakem olayı (657), temelde politik olaylardır. Bu olaylar nihayetinde politik çatışmadan dini grup/mezhep çatışmasına dönüşmüştür. Daha doğrusu, bu politik çatışmalarda dine yapılan başvuru, dini grup/mezhep çatışmasını alevlendirmiştir. Bu nedenle sözünü ettiğimiz olayların en büyük etkisi, Sünni-Şii ayrışmasına yol açmış olmasıdır. O günden bugüne canlılığını koruyan Sünni-Şii çatışması hâlâ mevcuttur. İslam coğrafyasında Müslümanlar arasında bitmeyen çatışmaların temel kaynağının, bu çatışma olduğu söylenebilir. Politik hırs ve arzuların teolojik temellerle meşrulaştırılmaya çalışılmasının bu ilk örnekleri, sonuçta toplumsal hafızada bir inanca hatta bir imana dönüştürülmüş gibidir.

Bu tarihsel örneklerden hareketle konuşacak olursak, dini, politik hırs ve oyunlara, haksızlığa araç yapmanın örneklerinden biri, Siffin Savaşı’nda görülmektedir. Bu savaşta Muaviye ve Hz. Ali karşı karşıya geldiğinde, Muaviye’nin ordusunda yer alan bazı “dindar kişiler” Kur’an sayfalarını mızraklarına taktılar ve “Aramızda hükmü verecek, işte bu Allah’ın kitabıdır” diye seslendiler. Bunu aralarındaki anlaşmazlığı Kur’an’ın hükmüne dayanarak çözme çağrısı olarak anlayan ya da yorumlayan Hz. Ali’nin ordusundaki “dindar kişiler”, bu çağrıya uyulup

⁵⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 152.

⁵⁵ Şehristani, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sitemler Taribi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 35.

uyulmaması noktasında Hz. Ali'yle tartışmaya başladılar ve onu tahkimi kabule zorladılar. Bunun politik bir oyun olduğunun farkında olan Hz. Ali ise onlara şöyle seslendi:

Ey Allah'ın kulları, hakkınızı aramaya devam ediniz, samimiyetinizi ve bağlılığınızı sürdürünüz, düşmanınıza karşı savaşmayı sürdürünüz. Bu tek-lifi yapanları çok iyi tanıyorum, bunların din ve Kur'an'la ilgisi yoktur. Onları çocukluktan beri tanırım. Allah'a yemin olsun ki Kur'an sahifelerini sırf sizi aldatmak ve tuzak kurmak için havaya kaldırdılar⁵⁶

Buna karşılık taraftarlarından bazıları, "Allah'ın kitabına davet edilip de ona icabet etmemek bize yakışmaz ve senin sözlerini kabul edemeyiz" dediler ve kararlılıklarını Hz. Ali'ye "Allah'ın kitabının hükmünü kabul et, aksi taktirde sana karşı savaşırız ve bu konuda her şeyimizi feda ederiz" sözleriyle gösterdiler.⁵⁷ Bedevi topluluğun karakteristik özelliği olan "kabilecilik ruhu"nun canlanması, diğer bir ifadeyle "kabileci zihniyet" in tipik bir tezahürü⁵⁸ olarak görülen bu olay, politik bir ideolojinin somutlaştığı bir aldatmacanın en açık örneğidir. Bu örnekte, politik çatışmanın olgudan dinsel alana kaydığı ve ideolojik bir biçimde kendi eylemlerini haklı çıkarmak adına dinsel metnin istismar edildiği açıkça görülmektedir. Bu şekilde dini politik bir araç olarak kullanan grup, sadece kendi taraftarlarının değil aynı zamanda karşı grubun taraftarlarının desteğini alarak güç elde etmeyi başarmıştır,⁵⁹ ya da din üzerinden kurguladığı politik oyunla amacına ulaşmıştır.

Bu amacına ulaştıktan sonra da Muaviye, otoritesini korumak ve güçlendirmek için yine dinden kendi kavrayış ve kabullerine uygun bildirimlere yaslanmıştır. Bunun en büyük göstergesi, kendisinin ve memurlarının, devlet işerinde tecrübeli ve ehil olmalarından dolayı Allah'ın kendilerini yönetime geçmesini taktir ettiğini, hutbelerinde sürekli vurgulamış olmasıdır.⁶⁰ Burada, politik dilin dinsel dine dönüşmesi söz konusudur. Bununla birlikte bu politik tutumun sonucu,

⁵⁶ Macit, Nadim, *Öteki Din: Üretenler ve Yönetenler*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010, s. 181; Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 15.

⁵⁷ Macit, *Öteki Din: Üretenler ve Yönetenler*, s. 182.

⁵⁸ Fiğlalı, "Ortadoğu'da İslam", s. 7, 9.

⁵⁹ Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 70.

⁶⁰ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 89.

Tanrı'nın iradesinin, eyleminin ve gücünün sorgulanamazlığının, politik alanda onu temsil ettiği söylenen yöneticinin iradesinin, eyleminin ve gücünün sorgulanamazlığı şeklinde kendini göstermesi olmuştur. Anlaşılacağı üzere, din politikanın hizmetine girdiği anda, dini kavramların ve sembollerin anlamlarını belirleyen, politik ideolojiler olmuştur.

Politik alanda dinsel dilin gücü dikkate alınırca, dil “masum bir iletişim aracı” olmaktan ziyade bu alanın kendi gerçekliğini ve ideolojisini kurgulanmasına hizmet eden bir araç haline gelir. Bu, dilin etkin bir güç olduğunu gösterir. O, “imgelemi harekete geçirir, duyguları tetikler ve yalnızca çevremizdeki dünyayı yansıtmakla kalmaz, neyi nasıl gördüğümüzü ve onlara karşı aldığımız tavırları tetikler. Bu anlamda, ideolojinin üretilmesine ve yeniden üretilmesine katkıda bulunur. Nitekim dilin propaganda gücü buradan gelir. Dil salt bir iletişim aracı değil, siyasal ve ideolojik bir silahtır.”⁶¹

Öyle görünüyor ki, günümüzde olduğu gibi her dönemde Müslümanlar arasında dilin etkin gücünün en önemli örneklerinden olan dinsel söylem, politik alanda kullanılmasıyla birlikte insanın yaşam tarzından tüm faaliyet alanlarına kadar “her şeyi kontrol eden bir mekanizmaya,” yönetmel kontrol ideolojisine dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu durumun en vahim sonucu ise, İslam dünyasında “akıl özgürlüğünü yok etmesi”⁶² olmuştur. İslam düşünce tarihinde bunun izi sürülürse, aşama aşama gerçekleştiği görülebilir. Akıl önemine yaptığı vurguyla öne çıkan Mu'tezile ekolünün aldığı olumsuz tepki ve eleştiriler, ilimlerin tacı olarak nitelendirilse de felsefeye İslam dünyasında pek hoş bakılmaması ve belli alana hapsedilmesi, Gazali'nin felsefeye yönelik getirdiği eleştirilerden dolayı akıl/felsefeye karşı takınılan tavır ve tutum, Gazali'nin ölümünden sonra politik erkin, “öğretmek veya öğrenmek suretiyle felsefeye ilgilenen herkesi cezalandırması” gibi olaylar bu durumun en önemli göstergeleri arasında sayılabilir.⁶³

Akıl özgürlüğü yoksa, kitleleri yönlendirmek ve hatta şiddet uy-

⁶¹ Berktaş, Fatmagül, *Politikaların Çağırısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 11-12.

⁶² Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 71.

⁶³ Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 71

gülatmak daha kolay olmaktadır. Bu ise tamamen politik güçlerin işine gelmektedir. Bu bağlamda, ikinci halife Hz. Ömer'in, üçüncü halife Hz. Osman'ın ve dördüncü halife Hz. Ali'nin öldürülmesinin, tüm bu şiddet olaylarının temelinde politik nedenler bulunmaktadır⁶⁴ iddiası ileri sürülmektedir. Bu iddia, sorgulamaya açık ve yaşanmışlık örneği olarak da onaylanabilir bir kabuldür.

Modern döneme bakacak olursak, Müslümanlar'ın siyasette belirleyici olamamalarının temel sebeplerinden biri, "dini sebepler" olarak nitelendirilen, dinin kendi özü ve amacından uzak geleneksel teolojik kavrayışın şekillendirdiği din algısıdır. Bu algı bugün de hala canlılığını korumaktadır.⁶⁵ Böyle bir din algısının hâkim olduğu toplumlarda ortaya çıkan "dini ayrılıklar ya da çatışmalar, genellikle dine başvuru yoluyla meşruiyet kazanmış bir iktidarın mutlakiyetini kırmak ya da gücünü zayıflatmak ihtiyacı"⁶⁶ ile görünür olmaktadır. Ancak, otorite sağlamak ve toplumsal düzeni güvenceye almak için dine başvuru yapılması, kesinlikle güvenli bir yol olarak görülemez.⁶⁷ Bunu, Müslüman toplumlarda bugün şahit olduğumuz olgusal gerçeklikler kesinlikle onaylamaktadır.

5. Dinin Tek Bir Alana Hapsi Ya da Dinin 'Şuna Ya da Buna Karşı Olmaktır'a İndirgenmesi

Gazali filozofları, düşman ve katledilmeleri gereken fitne unsurları olarak görünce, dinin geleceği, daha doğrusu politik erkin geleceği adına şu çağrıyla yapar:

(Bu kitabı teliften) maksat; filozoflar hakkında inancı iyi onları (hüs-n-ü zann besleyenleri) ve onlar (filozofların) yöntemlerinin çelişkiden uzak olduğunu sananları; onların (filozofların) tutarsızlık yönlerini açıklayarak uyarmaktan ibarettir. Bunun için ben onlara karşı itiraz hususunda, sadece iddia ve ispat eden kimsenin müdahalesi gibi değil, onların kesin olarak inandıkları şeyleri muhtelif ilzamlarla iptal edeceğim. Onları, bazen Mutezile mezhebine, bazen Kerramiyye mezhebine, bazen de Vakıfiyye

⁶⁴ Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 20.

⁶⁵ Bulaç, Ali, *Din ve Siyaset*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014, s. 24.

⁶⁶ Corm, 21. *Yüzyılda Din Sorunu: Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, s. 166.

⁶⁷ Corm, 21. *Yüzyılda Din Sorunu: Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, s. 191.

mezhebine dayanarak ilzam edeceğim. Bu konuda özel bir mezhebe (görüşe) dayanarak hareket etmeyeceğim. Bilakis bütün fırkaları birleştirerek onların üzerine yürüyeceğim. Çünkü diğer fırkalar, çoğu kez bizim (inançlarımızın) tafsilatı konusunda bize muhalefet etmişlerdir, bunlar ise (filozoflar) dinin usullerine taarruz etmektedirler. Öyleyse biz de onlara (topluca) karşı çıkalım. Çünkü şiddet anlarında kinler ortadan kalkar.⁶⁸

Bu ifadeleriyle edindiği amaç noktasında Gazali'nin vurguladığı öncelikle, bir misyon üstlenerek felsefeye ve filozoflara iyi gözle bakmaları uyararak ve onları doğru yola, yani kendi tanımladığı teolojik yola 'sokmak'tır. Onun vurguladığı diğer bir nokta ise böyle bir amacı gerçekleştirmek için Ehl-i Sünnet dışı denilen akımların, kendi politik dünya görüşü adına birleşmesini sağlamak ve onların yöntemlerini kullanmaktır. Çünkü dünya hayatının, özellikle de politik hayatın temeli olan dini, tüm saldırılardan ve tehlikelerden korumak gerekir. Dolayısıyla bu sağlandığında politik otorite de korunmuş olacaktır. Temel kaygı bu olduğunda, bu amaca yönelik katkı sağlayacak fikrin veya inancın ne olduğunun pek de bir önemi yoktur. Gazali'ye göre "şeriata, (şariat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata (şariat yoluyla) darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim 'Akıllı düşman cahil dosttan daha hayırlıdır' denilmiştir."⁶⁹ Rasyonel ve eleştirel düşüncenin alanı felsefeye karşı sergilenen söz konusu olumsuz bakış, tamamen politik bir kaygının ürünüdür.

Aslında bu politik gücün iradesiyle şekillenen otoriter bilgi kavrayışının, din ve dindarlık adına her şeyi kontrol etme ve zararlı-boş olanları dışarıda tutma çabasıdır. Döneminde siyasetle iç içe olan bir düşünür olarak Gazali'nin bu ifadeleri, gücünü dinden alan sosyo-politik dilin yansımasıdır. Tanrı'nın ya da dinin tek temsilcisi olarak kendilerini konumlandıran yöneticiler, kendileri gibi inanmayan bir yana, kendileri gibi düşünmeyen ve yaşamayan insanlara da tahammül edememektedir. Politik iktidarın etkileme ve sonuçta istediğini yaptırma potansiyeli, farklı güçlerin kullanılmasıyla kendisini farklı şekillerde gösterebilir. Mesela, "para kullanılarak etki sağlanabilir (zenginli-

⁶⁸ Gazali, *Tebafüt'ul-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s. 11.

⁶⁹ Gazali, *Tebafüt'ul-Felasife*, s. 8.

ğin iktidarı/gücü), güzel konuşma ile etki sağlanabilir (belagatin gücü), insanların vicdanlarına seslenerek ya da meşru itaati hatırlatarak bu yapılabilir (otoritenin gücü), itibarınızı konuşturarak da etki sağlanabilir (itibarın gücü), geleneksel mirası sürdürmek de bu etkiye yol açabilir (gelenegin gücü) ya da insanları yıldırarak istediğinizi yaptırabilirsiniz (baskının gücü).”⁷⁰

Gazali'nin yukarıdaki söylemi, bu anlamda birleştirici değildir; hatta bu söylem, politik kavrayışın ve düşmanın “öteki” olarak Müslümanları yok edeceği düşüncesinin bir bilince dönüşmesine neden olabilir. Birlik ve düzenin bozulmaması çağrısı, aşikâr bir şekilde bir korkunun dışa vurumunun görüntüsüdür. Tarihsel tecrübesinin yaşandığı 13. yüzyıl, bunun açık örneklerinden biridir; onun önceki yaşanmış örneklerden çok da farkı yoktur. 13. yüzyılda Moğollar'ın Bağdat'ı istila etmesi gibi siyasi çöküş dönemlerinde, toplumsal düzenin bozulacağı korkusu ve kaygısıyla benimsenen toplumsal düzeni koruma fikri, daima Müslüman geleneğe hâkim olmuştur.⁷¹ Bu durum, Müslüman gelenek içerisinde, politik otoriteler tarafından “din elden gidiyor”, “birlik olalım” sloganlarıyla çok sık dillendirilmektedir. Bunu dini olarak görmek doğru değildir. Bu tür politik sloganlar, bireyi öznelikten nesnelige dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bunun teolojik arka planı da fazla yeni değildir. Mesela, Emevi yönetimiyle birlikte dinin, iktidarın kendisi vasıtasıyla güç tazelediği ideolojik bir araç olarak sahne alacağı dönemlere hazırlandığı söylenebilir.⁷²

Yukarıda ifade ettiğimiz Gazali gibi politikanın teolojik temellerini kurmaya yönelik teşebbüsleri açıkça görülen⁷³ başka düşünürler de bulunmaktadır. Bunlardan biri de İbn Teymiye'dir. Moğol istilasının ülkesi Suriye'yi tehdit ettiği bir dönemde onun güçlü bir şekilde savunduğu düşünce şu olmuştur: “Açıktır ki halkın işleri idareciler olmaksızın sağlıklı bir durumda olamaz. Adaletsiz emirlerden biri bile idareci olsa bu hiç olmamasından daha iyidir. Söylenildiği gibi: Adalet-

⁷⁰ Berktaş, *Politikanın Çağrısı*, s. 32.

⁷¹ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 188.

⁷² Kurtoğlu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 213.

⁷³ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 214.

siz bir liderle geçen 60 yıl idarecisz geçen bir geceden daha iyidir.”⁷⁴ Politik anlayışında “güvenlik ve istikrar”a öncelik veren bu düşünürle göre, istikrar için gerekirse “yalancı olsalar ve haksızlık yapsalar bile” yöneticinin ya da yönetimin desteklenmesi gerekmektedir.⁷⁵

Siyasetle yakın ilişki içinde olan bu gibi düşünürler, “halifenin [devlet yöneticisinin] Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olduğu” şeklinde ifade edilecek olan politik teolojileriyle politik iktidarın meşruiyetini dine dayandıran düşünürler arasındadır.⁷⁶ Bu düşünürler açıkça, toplumsal düzen ve istikrarın bozulmasındansa, zalim ve zorba bir yönetimin meşru olduğunu savundular. Dolayısıyla onlarla birlikte siyaset, güvenlik ve istikrar, adalete ve ilkeye tercih edilerek şekillendirilmiştir.⁷⁷ Bu düşünürler gibi bir politika anlayışını benimseyen, “sarayın himayesindeki hukukçu ve teologlardan oluşan ulema sınıfının” da amaçlarından biri, politik gücün yani “halifelerinin taleplerini ve yönetimlerini meşrulaştırmaktır.”⁷⁸

Anlaşılabacağı üzere, diğerleri gibi sosyo-politik birlik ve düzene vurgu yapan Gazali, zalim ve zorba da olsa bir yönetimin varolmasının, Müslümanlar’ın kargaşaya düşmelerinden daha iyi olduğunu savunmaktadır.⁷⁹ Dolayısıyla o, ideal olmasa da düzeni tesis eden herhangi bir politik yönetimi, toplumsal karışıklık ve çatışmaya tercih etmektedir.⁸⁰ Gazali böylelikle dini, sosyo-politik düzen ve istikrarın hizmetine koşmaktadır. Ancak o, böyle bir anlayışı benimseyip uygulamanın hem dünyaya hem de dine vereceği kayıpların da farkındadır.⁸¹ Onun bu farkındalığı dikkate alındığında “bir yandan siyasal gerçekliğe teslim olarak, kendi zamanının siyasal rejimini [dine müracaat ederek] temellendirirken bir yandan da evrensel bir İslam devleti idealinden vazgeçmeyen” Gazali, “dinsel bilinçle siyasal bilincin bir çatışması”nın⁸²

⁷⁴ İneyet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995, s. 32.

⁷⁵ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 244.

⁷⁶ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 213.

⁷⁷ Bulaç, Ali, *Din ve Siyaset*, s. 24.

⁷⁸ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 214.

⁷⁹ Bulaç, Ali, *Din ve Siyaset*, s. 57.

⁸⁰ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 232.

⁸¹ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 233.

⁸² Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 233.

bir örneği olmuştur. Gazali, İbn Teymiye ve onlar gibi düşünürlerle birlikte İslam düşüncesindeki siyaset anlayışı “en yüksek değer in adalet değil de güvenlik olarak kabul edildiği”⁸³ bir anlayışa dönüşmüştür.

Politika, ihtilafın olduğu ve olması mümkün olan her yerde kendini görünür kılmıştır. Bu yönüyle siyaset “farklılıkları idare etme sanatıdır.”⁸⁴ Ancak bu farklılıklar idare edilemediğinde, siyaseti dinle ilişkilendirmek, “kaçınılmaz bir biçimde ihtilaf mikrobonun dine sokulmasına neden olacaktır. Dindeki ihtilafın kaynağı siyasi olursa bu da kaçınılmaz bir biçimde hizipçiliğe oradan da iç savaşa götürecektir. Bugün ve geçmişle bunun tarihsel örnekleri mevcuttur. İslam toplumunda dinin siyasete ilk alet edilmesinden beri ihtilaflar ve yeniden alevlenmek üzere hiç dinmeyen iç savaşlar hep var olagelmıştır. Bu da dinin bir şekilde siyasete alet edilmesiyle meydana gelmiştir.”⁸⁵ Din, her ne kadar birleştirici bir unsur olarak sunulsa da, politik anlayışların kullanımına girince toplumlarda sadece belli şeylere (mesela Hz. Ali’yi sevip sevmeme gibi) indirgenerek bölücü bir unsur haline gelmiştir. Dini anlayışların çatışması diyebileceğimiz bu durum ise tamamen politik çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Böyle bir çatışma ortamında, din ve politikayı hep yan yana görmek mümkündür.

Ayrıca Müslüman gelenekte yer alan birbirinden farklı çeşitli dini grup ve mezheplerin, temelde politik güç olma arzusu ve amacıyla ortaya çıkan politik çatışmaların ürünleri olduğu söylenilebilir. Nitekim böyle bir düşüncenin iddiası da mevcuttur:

Gerçekten İslam Mezhepleri Tarihi incelendiğinde, birkaçı istisna edilecek olursa, ortaya çıkan mezheplerin hemen tamamına yakını, ya şahısların ya da toplulukların şu veya bu şekilde, iktidara kavuşmayı hedef alarak siyasi ve dünyevi ihtiras, arzu ve menfaatlarının tesiriyle ortaya çıkmış; yaşayabilmek için de Kur’an-ı Kerim ve Sünnet-i kendine yardıma çağırarak suretiyle, esas niyetini Kur’an ve Sünnet’ten biçilmiş kaftanların ardına gizlemek ve örtmek yolunu tutmuştur.⁸⁶

Hâkim unsurun din olduğu Müslüman geleneğinin toplumlarında,

⁸³ İnanet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, s. 32.

⁸⁴ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 106.

⁸⁵ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 106.

⁸⁶ Fırlıklı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1983, s. 13.

kaçınılmaz olarak din ve siyaset iç içe olduğu gibi bu iç içe olma durumunda din daima siyasetin hizmetçisi olagelmıştır. “Eğer politika, birçok politikacının ve siyaset bilimcinin anladığı anlamda, bir toplumdaki (ekonomik) değerlerin elde edilmesi mücadelesi; düşünce, menfaat ve psikolojik eğilimlerin farklılığından doğan bir çatışma; iktidarı ele geçirme mücadelesi ve hükmetme tutkusu ise dinin politikayla ilişkisi yoktur.”⁸⁷ Dinin tek bir alan ya da olaya indirgenmesi ve dinin ancak “şu” ya da “bu” olabileceği iddiası, dini olanı değil, sadece ve sadece ‘bir tiyatroyu imler.’

Sonuç

Geçmişte olduğu gibi bugün de İslam dünyası, cehennemi bu dünyada en acı bedellerle birlikte yaşıyor. Mezhepler, politik partileşmeler, değişik alanlardan ve seküler yapılanmalardan hiç ayrı düşünülmemeyen cemaatleşmeler ve onların alt birimleri, her birinin kendi mutlaklığı üzerinden kaba ve katı bir yapı olarak dünya sahnesinin bir köşesinde yalnızlığını yaşıyor. Her bir yapı kendi mutlaklığıyla varoluşunu sergileme çabası içinde olduğu sürece, hak, hukuk ve adalet gibi temel ilahi ve insani değerlerin ve uygulamaların hiçbiri gerçeklik olarak varlığını sergileyemez. Bireysel anlamda otoriter yapılar olarak her bir hizip ya da grup kendi taraftarını yücelttiği için bireysel yeteneklerin ortaya çıkarılması ve yaşanması da bir türlü gerçeklik kazanamaz. Tüm bu yaşanan olayların nedeni, Müslüman’ım diyen hangi kişi ya da grup üyesine sorulursa sorulsun, verdikleri şu cevaplar karşısında şaşırılmamak mümkün değildir:

(i) “Dış güçler,” “kâfirler,” “İslam’ın gelişmesine tahammül edemeyenler” vs. tüm bu olanların biricik sorumlusudur.’

(ii) ‘Kur’an ve sünnete göre yaşamamamızdır.’ Gece gündüz, zikir ve dualarla kitleleri irrasyonel beklentilere, doğadaki nedensellik yasalarına göz yummaya iten çabalar, neyi amaçlamaktadır? Yaşanan bu korkunç vahşete göz yummamak için Tanrı’nın çok sayıda ya da içten bir feryatla çıkan duaya mı gereksinimi vardır?

(iii) ‘Güçlü ve otoriter bir Müslüman liderin dünya üzerinde ek-

⁸⁷ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. : 67.

sikliğidir.’ Bu cevap, son dönemlerde daha fazla belirginleşmiş görünmektedir.

(iv) ‘Yaşanan entelektüel çabaların kökeniyle ve nedeniyle ilgili soruların sorulamamasıdır.’ Hind asıllı Amerikalı din bilgini Ebrahim Moosa bununla ilgili bir durum tespitinde bulunuyor. Ona göre bugün üniversite programlarımızda Platon, Augustinus, Aquinas, Stuart Mill ve Marx’ın fikirleri açlığımızı gidermek için başvurduğumuz düşünürler olmakla beraber, Farabi, İbn Sina ya da Gazali hem Batılı hem de Batılı olmayan üniversitelerde fazla dikkat çekmemektedir. Moosa, bunun nedenini, bu konuların ya da düşünürlerin durumunu belirleyen “güçle ilişki” konuları olarak düşünmektedir.⁸⁸ Politik, entelektüel, (bilgiye ve üretime dayalı) ekonomik güç bugün İslam dünyasının elinde olmadığından, kültürün kökenleriyle ilgili soruşturmalarda asıl üzerinden yapılmakta ve hâkim olan güç ilişkisinin ürünleri üzerinden dili yaralayan bir düşünce mantığı geliştirilmektedir. Bu durum, kanaatimce sizin olmayan sorunların sorularına cevap arama yanlışlığıdır.

İktidarı ya da politik bir argümanı ele geçiren her bir grup hiçbir hukuk ve hakkaniyet ilkesi tanımadan kendinde olduğunu var saydığı, ya da kendisine biat edeceğini düşündüğü insanları kurumsal yapılara yerleştirmeye başlıyor. Burada yetenek, beceri, yaratıcılık ve insan değerlerine nesnel bir bakış yüceliği, ötekileştirmeden hayatı tanımlama gücü, mevcut otoriteye tam bir sadakat ve bağlılıkla özdeşleştirilmektedir. Ezan ve namaz saati konusunda hassas olduğu gözlenen bu grubun üyelerinin, bir başkasının hakkına, dini ifadeyle “kul hakkına” ve evrensel insan değerlerine aynı hassasiyeti göstermemesi ise çok düşündürücüdür. Tüm vaaz ve konuşmalarında, okudukları dini kitaplarda hak, adalet, insan sevgisi vb. değerlerle ilgili görüntülere rağmen, bu insanlar neden tüm “insanları” sevememektedirler? Bu sorunun psikolojik nedenleri bu çalışmanın kapsamı dışındadır, fakat birbirine bağlı sorular çalışmanın bütünlüğü açısından birbirini izlemektedir.

Hakkı olmamasının ötesinde, yetenek ve kabiliyeti de yeterli olmayan birini bir varlıkla ödüllendirmek, nasıl oluyor da inanç yüklü bir

⁸⁸ Moosa, Ebrahim, “Contrapuntal Readings in Muslim Thought: Translations and Transitions”, *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 2006, s. 110.

kalbi ya da gönü, gözü rahatsız etmiyor? Bu tavır alış, ancak dinin tanrısının değil, insanın yarattığı tanrının öyküsüyle cevaplanabilir.

Ben burada öncelikle tüm bu olayların bu şekilde yaşanıyor olmasında, dışarıdan güç/lerin olmadığını, içeriden ve metinsel okumalara bağlı, geleneksel bir kavrayışın ürünleri olduğunu düşünüyorum, ancak eleştirel olabilmenin doğuracağı olumlu sonuçlarla da bunların aşılabileceğine kabul ediyorum.

Yukarıda değindiğimiz olumsuzluklar aynı zamanda demokratik olduğunu ısrarla söyleyen toplumlarda görülmektedir. Ancak demokratik bir yapının inşası, sınırlamaksızın yeteneklerini kendince keşfedebilen bireylerin varlığını gerektirir. Demokratik sivil bir toplumda tüm bunlara rağmen en büyük sorun, dinin yeniden inşası ile demokratik katılımın nasıl uzlaştırılacağıdır.⁸⁹ Böyle bir uzlaştırma beklentisi, demokrasinin kökeni dikkate alınınca hep bir problem alanı oluşturmuş görünmektedir. Jacques Rancière'ün ifadesiyle,

Demokrasi sözcüğü, antik Yunan'da ilk olarak, çokluğun korkutucu yönetimini, her türlü meşru düzenin mahvedilmesi olarak gören kişiler tarafından hakaret olarak icat edilmişti. İktidarın kendilerine doğuştan bahşedildiğine ya da yetenekleri nedeniyle kendilerine verildiğine inananlar için demokrasi tiksiniçlikle eşanlamlı olarak kaldı. Vahiy yoluyla gelen kutsal yasayı insan topluluklarını örgütleyebilecek tek meşru temel olarak alanlar için de hâlâ öyledir.⁹⁰

Bu değerlendirme dikkate alınırca, asıl sorun Müslümanlar'ın kendi aralarında mezhep ve cemaat kavrayışından uzak, birbirleriyle nasıl konuşabilecekleri sorunudur. Çünkü demokrasi tek bir renk ve mutlak tek bir yapı sunmaz. Fazlıca imalar içerse de, Platon, demokrasiyi "görünüşte düzenlerin en güzeli... değişik insanları bir araya toplayan... bir düzen panayırı"⁹¹ olarak betimlese de, bu renk cümbüşünün bir olanaklar alanı sunduğunu da göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İşte bu nokta, dinin din olarak öne çıkarılması vurgusunu

⁸⁹ Tampio, Nicholas, "Promoting Critical Islam: Controversy, Civil Society, Revolution," *Politics & Religion*, 6 (4), 2013, s. 14.

⁹⁰ Rancière, Jacques, *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 8.

⁹¹ Platon, *Devlet*, s. 222.

zorlamalı ve alanların özgünlüğünü onaylamalıdır. Şayet bu dikkate alınmadan söz avcılığına girilirse, demagoglar düzeni olarak demok-rasi “zorbalığın” babası olur.⁹²

Hayatı ve dünyayı, sadece kendi görüşlerine göre “iyi” ve “kö-tü”nün sürekli mücadelesi üstüne oturtanlar için, dine başvuru hep temel araç olmuştur.⁹³ Dinin bu araçsallaşmasının temelinde doğal serüven yatar. Kurumsallaşan her yapı ya da düşünce doğa yasaları gereği yok oluşa doğru akar. Burada bunun farkında olmadan varlığını sürdürmeyi deneyen her bir din de kendi intiharını hazırlar. Ancak bu aynı zamanda başkalarının körü körüne intiharı demektir, ya da tüm insanlığın. Nitekim Corm şöyle yazıyor:

Tarihin gidişatını ve amacına varmasını güvenceye almak için dini yasanın kurumsallaşması ihtiyacının hayati önem taşıdığı durumda da, siyasi faali-yetin özerkliği imkânsız hale gelir. Siyasi ve toplumsal yaşamı istila eden din savaşlarının çokluğunun, ama öte yandan rakipleri yenmek için siyasi hırsların dini bakışa ve onun dogmalarına sarılmasının nedeni budur. Ay-nı tek tanrıya ve aynı dine inananları açık ya da gizli savaşa sürükleyen sapkınlık, aforoz ve dışlama kavramları da buradan doğar.⁹⁴

İnsanlık tarihinin birçok örneği kendi mutlaklığı adına “ötekileri” dışarıda tutmanın politik ve teolojik çalışmalarıyla doludur. Günü-müzde bu yönde çalışmalar hızla artmaktadır. Dini duyguları istismar ederek, toplumların nasıl olumsuzluklara itildiğinin birçok örneğini bir arada görmek artık daha kolay yaşanmaktadır. Müslümanlar sadece uygulamada sorunlu değildirler, aynı zamanda o uygulamayı meşrulaştı-ran yöntemde de sorunludurlar. Batının kendilerine diktiği “deli göm-leğini” çıkarmanın yolu, sırtınızdan çıkarması için başkalarının yardım-cı olmasını bekleme yolundan geçmez. Hâlâ Hegel’in başlattığı ve daha sonra da bir fitrat halinde kabul ettiğimiz Doğulu’dan bir şey olmaz kavrayışı tehlikesini sürdürmektedir. Mesela, Bouthoul şunları söylü-yor:

⁹² Platon, *Devlet*, s. 226.

⁹³ Mamdani’nin, *İyi Müslüman Kötü Müslüman* isimli kitabı, özellikle Müslüman dünya-sında hâkim güçler tarafından dinin politik bir araç olarak nasıl kullanıldığını anlatan dikkat çekici bir örnektir. Bkz. Mamdani, Mahmood, *İyi Müslüman Kötü Müslüman*, çev: Sevinç Altınçekiç, İstanbul: 1001 Kitap Yayınları, 2005.

⁹⁴ Corm, *21. Yüzyılda Din Sorunu: Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, s. 166.

Başlıca iki devlet başkanı tipi vardır. Birincisi, “doğu-despotluğu” ya da mutlakiyetçi monarşi geleneğini sürdürenler. Bunları iktidarları kesindir, ne iç ne de dış siyasette herhangi bir açık muhalefet yapma imkânı yoktur. İkincisi, monarşik olsun olmasın demokratik devletlerin önderleri, açık muhalefetin varlığını ve hükümetlerin icraatının eleştirilmesini kabul eder. İç siyasetteki yetkileri sınırlandırılmıştır, kamuoyu ve parlamentonun denetimi altındadırlar.⁹⁵

Demokrasinin işleyişi, kendiliğinden gerçekleşmez. Bu işleyiş kitelerin siyasal eğitimine, onların bilgiden yararlanmayı öğrenmesine ve yaşamlarındaki iktisadi refah derecelerine bağlıdır. Buna göre demokrasi, ancak özgür ve aydınlatılmış bir kitlenin oluştuğu ölçüde başarılı olabilir. Acı olan, Müslüman kavrayış biçiminde, eşitlik, hak-hukuk, adalet, özgürlük ve demokrasi edebiyatı yapılsa da, bu kavrayış biçiminin yönetimlerinde “içi boş birer kabuk”⁹⁶ haline getirilen bu kavramların, doğal olarak uygulamada da bir karşılığının görülemez olmasıdır. Bu durumun varlık kazanmasını, cehalet ve yoksulluğun kol gezdiği toplumsal yapıda, akla karşı vahye referans yapılması kolaylaştırmaktadır. Bouthoul bu anlamda olgusal konuşur ve şöyle bir durum tespiti yapar: Despot yönetimler, genellikle halkın sınırsız üremesinden yanadır. Çünkü kitleleri yoksulluğa boğan aşırı nüfus artışı, halkın boyun eğmesini kolaylaştırır.⁹⁷

Politik erk, toplumsal birlik ve düzenin korunması adına dine arkasını yaslayarak yöneticiye itaati yüceltir. Bu gerçekten böyle mi olmuştur? Böyle bir siyasi meşruiyet, Müslüman geleneğin hâkim olduğu coğrafyalara, özellikle Ortadoğu’ya baktığımızda, sosyo-politik düzen ve istikrarın aksine, iktidar güçlerinin politik hırs ve taleplerine hizmet etmiştir. Teoloji temelli politik anlayış, tarihsel örneklere bakılırsa, Müslümanlar için pek de iyi sonuçlar ortaya koymamıştır, koymayacaktır da.

Hafızası silinmiş, pasif izleyiciler olmamak için Müslümanlar, birer özne olmaya aday çabası içinde görünmemektedirler. Kolaycı bir

⁹⁵ Bouthoul, Gaston, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Selahattin Yıldırım, İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975, s. 76.

⁹⁶ Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 85.

⁹⁷ Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 121.

yaklaşımın ötekilerin kurbanları olduklarını masum ifadelerle, ancak ürkütücü görüntülerle sergilemekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Bu din adını alan her bir tanımlama biçiminin kendisini tekçi ve mutlakçı alana hapsedmesinin bir sonucu olarak okunabilir. Ancak asıl nedenlerden biri, belki de en önde olanı, Tarık Ramazan'ın şu tespiti de yer almaktadır:

Özgürlüğün ve ahlaki ilkelerin ihmal edildiği Müslüman toplumlarda demokrasi sadece şekilsel olarak vardır, dini kullanarak baskıcı yönetime dönüşen, siyasal yönetimlerde de yandaşlık ve çıkar gruplarının etkisi fazlaca hissedilir.⁹⁸

Bütün bu tartışmalı süreçte genelde dinden hep İslam kastedilmektedir. Dünya politikasının ortak uygulaması olarak, her ülke, geleneklerinin etkisini reddetme konusunda fazla keskin değildir. İslam dünyası diye tanımlanan coğrafyada din-politika ilişkisi, tarihsel teoloji dilinden de beslenerek kendini tanımlamaktadır.

Üzerinde ısrarla durduğum nokta, dinin her durumda araçsallaştırılmış olmasıdır. Dinin araçsallaştırılmasına son vermenin imkanı üzerine konuşabiliriz, ancak onu sonlandırmak mümkün görünmemektedir. Belki bunun biricik yolu, tüm insan deneyimleri arasındaki özgünlüğü kabul etmek ve buradan beslenen yeni tecrübelerle her bir alanın bir diğerini test etmesine imkân sağlamaktır. Bu noktada sergilenen doğru eylem, ancak doğru kavrayışın bir sonucu olarak kendini gösterebilir. Son söz olarak Spinoza'nın şu tespitini aktarmak istiyorum:

İnsanların dindarca yararlandıkları şey, bu şekilde yararlandıkları sürece kutsaldır. Bu adamlar dindar olmaktan çıkarılsa, yararlandıkları şey de kutsal olmaktan çıkar. Onu dinsizce işler için kullanırlarsa daha önce kutsal olan şey, kirli ve dindışı olur.⁹⁹

Din, içten gelen bir eylemdir. Geleceğin huzur, dayanışma ve paylaşımına dayalı olası bir dünyasında, karşılıksız dini söylemler değil, dinin bizden beklediği eylemlerimiz anlam ifade edecektir. Politika, insanın yalan ve istismar alanı olmaktan din yoluyla çıkacaksa, öncelikle dinin

⁹⁸ Ramazan, Tarık, *İslam ve Arap Uyanışı*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013, s. 163.

⁹⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 200.

din olarak duruşunu var etmesi gerekir. Bunun için de hem dini düşüncecinin hem de felsefi düşüncecinin belli bir gelişmişlik düzeyine gelmesi zorunlu gibi görünmektedir.

Kaynaklar

- Albayrak, Mevlüt, “Dini Geleneğin Hâkimiyet Alanı/Müslüman Gelenek İçinde Din Felsefesi Yapmak Mümkün Müdür?”, *Tabula Rasa Felsefe-Teoloji*, 23-24, 2008.
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet S., “Din, Siyaset ve Demokrasi”, haz. Mehmet Gündem, *Prof. Dr. Mehmet Aydın İle İçe Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik*, İstanbul: İyidam Yayıncılık, 2000.
- Aydın, Mehmet S., “Türkiye’de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türk Yurdu*, 116-117, 1997.
- Berktaş, Fatmagül, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh. Edinburgh University Press, 2011.
- Bouthoul, Gaston, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Selahattin Yıldırım, İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975.
- Bulaç, Ali, *Din ve Siyaset*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala & Mehmet Şirin Çıkar, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Camiî, Muhammed Mescid, *Ehl-i Sünnet ve Şia’da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Corm, George, *21. Yüzyılda Din Sorunu: Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, çev. Şule Sönmez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Çağrııcı, Mustafa, “Nasihat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi: Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara: Kitabiyat, 2002.

- Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1983.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Ortadoğu’da İslam (İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Bir Bakış)”, *Türkiye Günlüğü*, 14, 1991.
- Fuller, Graham E., *İslamsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012.
- Gazali, *İbyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gazali, *İtikad’da Orta Yol (al-İktisad fîl-İtikat)*, çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gazali, *Tebafüt’ul-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Görmez, Mehmet, “Hz. Peygamber’in Bir Hadis-i Şerifinde Din Tanımı”, *Diyanet Aylık Dergi*, 278, 2014.
- Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz yardımcı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006, s.21.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sezer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Hülür, Himmet & Kalender, Ahmet, *Sosyo-politik Tutumlar ve Din (Konya Araştırması)*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2003.
- İkbal, Muhammed, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Kant, Immanuel, *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kurtoğlu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Macit, Nadim, *Öteki Din: Üretenler ve Yönetenler*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- Mamdani, Mahmood, *İyi Müslüman Kötü Müslüman*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul: 1001 Kitap Yayınları, 2005.
- Moosa, Ebrahim, “Contrapuntal Readings in Muslim Thought: Translations

- and Transitions”, *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 2006.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.
- Ramadan, Tariq, *What I Believe*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Ramazan, Tarık, *İslam ve Arap Uyanışı*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Ranciére, Jacques, *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Ritter, Joachim, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaşıma*, çev. Ayça Sabuncuoğlu, İstanbul: Afa Yayınları, 1994.
- Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal & Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- Şehristani, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezbepler ve Felsefi Sitemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Tampio, Nicholas, “Promoting Critical Islam: Controversy, Civil Society, Revolution,” *Politics & Religion*, 6 (4), 2013.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, ed. David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, 1978.
- Whitehead, Alfred North, *Religion in the Making*, New York: Fordham University Press, 1996.