

Mankan, V. ve Türkoğlu, G. (2020). “İslam Âlimlerinin Düşünceleri Ekseninde “İslam Devleti” Anlayışı”. *İktisadi ve İdari Yaklaşımlar Dergisi*, 2 (2), s. 202-222.

## İSLAM ÂLİMLERİNİN DÜŞÜNCELERİ EKSENİNDE “İSLAM DEVLETİ” ANLAYIŞI

Approach of “The Islamic State” in The Axis of Thoughts of Islamic Scholars

Veysel MANKAN<sup>1</sup>, Gaffar TÜRKÖĞLU<sup>2</sup>

### ÖZET

*Devlet, ortaya çıktığı günden beri insan hayatında merkezi bir rol oynayan siyasal bir örgütlenmedir. İslam âlimleri dahil olmak üzere her dine mensup düşünürlerin devlet ve yönetim konusundaki görüşleri farklılık arz etmektedir. Birçok İslam düşünürü tarafından İslam'ın siyasal ilkeleri (Şura, vb.) ve bu ilkelerin evrenselliği konusunda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Her düşünür veya âlimin kendi yaşadığı dönemin koşullarından yola çıkarak yeni bir otorite/iktidar belirleme yöntemi (seçim, şura, tayin, vb.) ve iktidarın sınırı, denetimi ve kaynağı konusunda farklı yorum ve teori geliştirdiği söylenebilir. Âlimlerin 19. ve 20. yüzyılda, İslam'ın siyasi ve ahlaki kurallarına dayalı bir İslam Devleti'nin kurulması için cemaat, teşkilat, dernek ve parti şeklinde örgütlendiği görülmüştür. Ancak iktidarın kaynağının ruhani mi yoksa cismani mi olduğu konusunda fikir ayrılığı yaşanmıştır. Akabinde ise, birçok farklı yorum ve fraksiyonlar ortaya çıkmıştır. Bugün bile bu farklılıklardan bazıları aynı, bazıları ise farklı isimlerle varlığını devam ettirmektedir. Ancak temeldeki bu tartışma hala canlılığını sürdürmektedir. Bu çalışmada İslam devletinin nasıl olması gerektiği, şeklinin ne olduğu, ilkelerinin neler olduğu, Halifenin (devlet başkanının) nasıl seçileceği ve meşruiyetinin kaynağının ne olduğu soruları, İslam âlimlerinin görüşleri ekseninde üç kuşak halinde incelenmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** İslam Devleti, İslam Âlimleri, Halife, İttihât-i İslâm.

### ABSTRACT

*The state is a political organization that has played a central role in human life since its inception. The views of thinkers of all religions, including Islamic scholars, on the state and administration differ. Numerous treatises have been written on the political principles of Islam (Shura, etc.) and the*

1 Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi, ORCID: 0000-0001-5799-9298, veyselmankan@klu.edu.tr

2 Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, gaffar-turkoglu30@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7078-0231

*universality of these principles by many Islamic scholars. It can be said that every thinker or scholar has developed a different interpretation and theory about a new method of determining authority/power (election, council, appointment, etc.) and the limit, control and source of power based on the conditions of the period in which he lived. It has been observed that scholars have been organized as a community, organization, association and party party in the 19th and 20th centuries for the establishment of an Islamic State based on the political and moral rules of Islam. However, there has been disagreement as to whether the source of power is spiritual or corporeal. Consequently, many different interpretations and factions emerged. Even today, some of these differences continue to exist under the same names and some with different names. However, this fundamental debate is still alive. In this study, the questions of how the Islamic state should be, what its shape is, what its principles are, how the Caliph (head of state) will be elected and what is the source of its legitimacy are examined in three generations in the axis of the views of Islamic scholars.*

**Keywords:** *Islamic State, Islamic Scholars, Caliph, Union of Islam.*

## GİRİŞ

Devlet ile ilgili geçmişten günümüze birçok tanım yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Ancak herkesin üzerinde uzlaşabildiği ‘efrâdını câmi ağıyâr-ı mâni’ bir tanım henüz yapılmış değildir. Ancak, bilinen bir gerçek varsa o da devletin uzun yıllardır siyasi düşüncenin önemli aktörlerinden biri olduğu ve olmaya da devam ettiği (Kılıçbay, 1997:17; Özkazanç, 2014: 142). Ortaya çıktığı günden beri devlet kavramı ile ilgili olarak insanlar yapısı, sınırı, yönetim şekli ve nihayet birey ile olan ilişkisi üzerine pek çok teori üretmiş ve üretmeye de devam etmektedir. Tüm dünyada olduğu gibi İslam düşünürleri de devlet konusunda birbirinden farklı teoriler geliştirmişlerdir.

Devletin şekli, düzeni, yapısı ve niteliği zaman içinde değişim ve dönüşüm geçirerek nihai halini almıştır. İslam açısından devlet konusuna bakıldığında ne şekli ne de siyasi düzeni belirlenme adına ortaya konmuş bir yapı bulunmamaktadır. Yani Kur’an sadece yönetimin veya devletin amacını belirtmiştir. Kısacası İslam’da siyaset konusu, içtihat ve rasyonelliğin meselesidir (Macit, 2000: 120). Başka bir deyişle, Kur’an’da çerçevesi çizilmiş, tanımı yapılmış bir devlet modeli bulunmadığı gibi birkaç genel ilke dışında kuralları ve ayrıntıları net bir şekilde belirlenmiş bir siyasal şekli de bulunmamaktadır (Büyük, 2017: 100). Kur’an’da Başgil’e göre (1996: 173), devlet amaçtan ziyade daha çok bir araç olarak görülmüş ve dini bir yapı olmaktan çok akıl çerçevesinde tanımlanmıştır. Toplumun düzene sokulması ve toplumsal mekanizmanın iyi idare edilmesi ihtiyacından dolayı devlet hâsil olmuştur.

Kur’an’da Nisa Suresi 58. ve 69. ayetleri ile Şura Suresi 38. ayetinden yola çıkarak İslam siyaset prensipleri şu şekilde sıralanabilir;

- a. İnsanlar arasında adaletle hükmetmek
- b. Emanetleri ehline vermek
- c. Allah’a, peygambere ve baştaki idarecilere itaat etmek
- d. Şura

Genel ve değişmeyen bu ilkeler tüm çağlarda her İslam ümmeti için geçerli olan genel geçer kaidelerdir.

“*Hüküm verme yetkisi yalnız Allah’a aittir*” (Yusuf Suresi: 40) ayetinden de anlaşıldığı gibi Kur’an’a göre otoritenin/egemenliğin tek kaynağı Allah’tır. Ancak bu otorite siyasi otorite değildir (Niyazi, 1989: 131.). Otoritenin tek kaynağının Allah olduğu ile ilgili ontolojik ve kozmolojik anlamda herhangi bir ihtilaf kabul edilmeyecek kadar nettir. Asıl ihtilaf konusu olan şey, Allah’ın yeryüzüne gönderdiği insana kendi adına siyasi egemenlik/otorite hakkı verip vermediği ile ilgilidir. Çiftçi ve Erdem’e göre, Kur’an’da geçen yönetim ilkelerinden sadece şura ilkesi bile dikkate alındığında, Allah’ın siyasi egemenlik hakkını insana verdiği konusunda şüpheye yer bırakmayacak kadar kesindir. Çünkü şura toplumsal iradeye dayanır (2013: 125). Ay altı âlemde siyasi otoritenin insana verildiği ve yönetecek kişinin de yönetme kabiliyetine sahip olmak gerektiği ön kabulden sonra yöneticinin ne şekilde yasallık veya meşruiyet kazandığı konusunda tarih boyunca İslam âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur.

İslam devletinin nasıl olması gerektiği, şeklinin ne olduğu, ilkelerinin neler olduğu, Halifenin (devlet başkanının) nasıl seçileceği ve meşruiyetinin kaynağının ne olduğu gibi sorular üç asır önce tartışıldığı gibi bugün de halen tartışılmaktadır. Söz konusu tartışmalar üzerine İslam âlimlerinin düşünceleri hakkında değerlendirmelerde bulunmayı hedefleyen bu çalışmanın birinci bölümünde, son peygamber ile başlayan vahye dayalı liderlik sonrası Raşit halifeler dönemi ile devam eden yönetim dönemi uygulamalarının ölçüt alındığı İslam Devleti anlayışının kavramsal çerçevesi ele alınacaktır. İkinci bölümde 19. ve 20. yüzyılda İslam âlimlerinin İslam Devleti’ne yönelik görüşleri irdelenecek olup, son bölüm olan sonuç kısmı ile çalışma tamamlanacaktır.

İslam devleti üzerine zengin bir bilgi birikim mevcut olmasına rağmen, bu çalışmanın sadece bir makale çalışması olmasından dolayı 19. ve 20. yüzyıl İslam âlimlerinin görüşlerinin karşılaştırılması ile sınırlandırılmıştır.

## 1. İSLAM DEVLETİ: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Arapça’da devlet veya dület “değişmek, bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak” gibi anlamlarda kullanılır, çoğulu düvelddir. Kelimenin kullanımı açısından farklı görüşlere göre, Devlet’in savaş ile Dület’in malla ilgisine yönelik açıklamalar bulunmaktadır. “*Biz o günleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz*” (Âl-i İmrân 3/140), ve “*Böylece o mallar, içinizden yalnızca zenginler arasında dolaşan bir servet (düle) olmaz*” (el-Haşr 59/7) ayetleri çerçevesinde *dvl* kökünden gelen kelimenin yüklendiği anlam farklılıklar içerir (Davutoğlu, 1994). İslam’ın ana kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’de, sınırları çizilmiş bir yönetimden bahsedildiğini söylemek çok zor olmakla birlikte “adalet” ve “istişare” ilkelerinden bahsederek adil ve barışçıl bir toplum öngörülmüştür (Çaha, 2016:71).

İslam devleti, gerek Hz. Muhammed’in Medine’ye hicret ederek oradaki gayri Müslümler ile birlikte İslam dininin ön gördüğü ilkelerle uyumlu bir şekilde kurulan siyasi düzeni, gerek siyasi yapının daha da kurumsallaşmaya başladığı Hulefâ-yi Raşidîn dönemi, Müslümanların devlet, yönetim ve siyasal egemenlikle ilgili görüşlerinin oluşmasında etkili olmuştur. Sonraki dönemlerde İslam toplumları için bu dönem hep ideal bir model olarak görülecektir (Birsin, 2004: 51). Emevîler ve Abbasîler ile birlikte devletin daha da kurumsallaştığı ve dönemin sosyo-kültürel dokunun etkisiyle yapısında bazı

farklılıkların meydana geldiği görülmüştür. İslam yönetim tarzında meydana gelen bu değişikliklere karşı gösterilen tepkiler ve bu yüzyıllarda yaşamış İslam alimlerinin yazmış olduğu eserler hem İslam siyasi düşünce tarihini hem de sonraki yüzyıllarda yapılan çalışmalar üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur (Menekşe, 2005: 195).

Devlet kelimesinin İslam'ın erken zamanlarında yüklendiği anlam ile çağdaş devlet kavramı arasındaki değişim sürecini aşamalar halinde incelemek gerekir. Devlet kelimesine politik anlam yüklenmesinin dönüşümlü hakimiyet, güç, galibiyet anlamları çerçevesinde olduğu görülmektedir. Söz konusu galibiyet, hakimiyetin dönüşümü, saltanatın değişimi gibi olguların, iktidarı elinde tutmanın süresinin unsurları (Davutoğlu, 1994) olarak doğduğu ifade edilebilir. Başka bir deyişle, toprakların, toplulukların hâkimiyetini elinde tutmanın değişimi olarak literatürde yer edindiği söylenebilir. Nitekim, Emeviler ve Abbasiler dönemlerine ait diyalogları aktaran Taberi'nin (1960) devlet kelimesine, söz konusu anlamı yüklediği görülmektedir.

Modern anlamda olmasa da devlet tarihin ilk dönemlerinden bugüne birliği sağlama, düzeni koruma, hâkimiyetin dönüşümü, gücün elde tutulması gibi hem hayati hem de sosyal bir yönü bulunmaktadır. İlk dönemlerde devlet kavramı “zafer, güç veya hâkimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi” anlamında kullanılmış, ancak devlet kavramı hâkimiyete dönüşümlü veya süreklilik arz eden bir gücün, siyasal otorite veya yapı gibi farklı anlamlar kazanmış ve nihayetinde devlet bugün kullanılan anlamına kavuşmuştur (Menekşe, 2005, 194; Birsin, 2005: 11). Devlet hâkimiyetinin sürekliliğine dair Osmanlı Devleti'ne atfen kullanılan Devlet-i Âl-i Osmân ifadesi bu anlam için önemli bir örnek olabilir.

Ahkâmu's-Sultâniyye adlı eserinde, Hulefâ-yi Raşidîn dönemini temel alarak, İslam dünyasının birliğinin tekrar sağlanması üzerine bir hilafet teorisi ortaya koyan Maverdi göre, Halife seçimle iş başına gelmeli ve hukuk kurallarına sonuna kadar riayet etmelidir. Halife'yi de İslam ümmeti adına ehlü'l-hal ve'l-akd kurulu seçer. Eğer halife görevlerini hukuk kurallarına göre yerine getirmez ise veya fasık olursa bu kurul onu görevinden de alma yetkisine sahiptir. Ayrıca Halifenin yanılmaz kanun koyucu olduğu tezine şiddetle karşı çıkan Maverdi'ye göre halife Allah'ın değil Peygamberin halefidir. Bundan dolayı halifenin cezai sorumsuzluğu bulunmamaktadır (Maverdi, 1989:24-29).

Yaşadığı dönemde aktif siyaset ile uğraşan Maverdi, görüşlerini asrısaadete duyduğu özlem üzerine inşa etmiş ve güçsüz durumdaki hilafetin eski otoritesini kazanması için onun yönetimini merkeze aldığı bir İslam hukuk devleti inşa etme çabası söz konusudur (Çiftçi, 2012: 76-77). Burada İslam hukuk devletinde tüm Müslümanların Halifeye itaat etmesi beklenir. Ancak sapkınlığa düşmedikleri, ümmettin birliğine zarar vermedikleri ve devlette karşı düşmanca faaliyetler içerisine girmedikleri sürece ehl-i sünnet dışındaki mezhepleri benimseyen Müslümanlara ve gayrimüslimlere karşı halifenin adaletli davranması gerekir (Maverdi, 1989: 79-80).

Nizâmülmülk'ün Siyasetnâme adlı eseri dönemin sultanı Melikşah'a devlet yönetimi hakkında tavsiyelerde bulunma gayesiyle yazılmış olsa da devlet teşkilatı ve devlet hukuku konularında da önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Yaşadığı dönemde dini otorite (Abbasi Halifesi) ile dünyevi otoritenin (Selçuklular) aynı kişide olmamasında dolayı Nizâmülmülk eserinde hilafet ile sultan arasındaki ilişkiye değinmeme konusunda özen göstermiş ve devlet ve devlet yöneticisi hakkında görüşlerini belirtmiştir (Menekşe, 2005: 202).

Nizâmülmülk'e göre, siyasi otoritenin kaynağı ya doğrudan ilahi nasb veya irsî halefliğe dayanır. Yani sultanlık görevi hem kutsal hem de irsidir ve babadan çocuğuna geçer. Sultan'a devleti yönetme ve kontrol etme görevi doğrudan Allah tarafından verildiği için sınırsız bir otoriteye sahiptir ve halk bu otoriteye boyun eğmek zorundadır. Ona göre, toplumun huzur ve refahından doğrudan sultan sorumludur. Ancak sultan bunun hesabını halka değil ahirette Allah'a verir (Nizâmülmülk, 2009 15-16). “*Mülk küfürle devam eder, zulümle devam etmez*” sözünden de anlaşıldığı gibi Nizamülmülk'ün eserinde adalet temelli barışçıl bir ideal İslam Devleti vurgusunu görmek mümkündür.

İbn-i Teymiyye Es-Siyasetü'ş Şeriyye adlı eserinde kendisinden önceki İslam alimlerinden farklı olarak halifeyi/hükümdarı/sultanı değil halkı merkeze almış ve yönetimde şeriatın önemine özellikle vurgu yapmıştır. Ona göre, önderin (İmam) nasıl seçildiği veya hangi yollarda başa geldiğinin bir önemi yoktur. Önemli olan iktidarın meşruluğu için adalet ve şeriatın ayrılmamasıdır. Allah'a itaatsizlik dışında Müslümanların öndere itaat etmesi gerekir; çünkü önder Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Ayrıca önderin düzenli bir şekilde ulemaya danışıp ona göre karar vermesi gerekir (İbn-i Teymiyye, 1999:147-148).

İbn-i Teymiyye yaşadığı dönemde İslam dünyasının içine düştüğü parçalanmışlık ve bunalımdan ötürü otoriteye aşırı vurgu yapmış ve İslam birliği için bunun şart olduğunu düşünmüştür. Ona göre bidatlerden ötürü dine bozulmalar meydana gelmiştir. Bu durumdan kurtulmak ve yeniden dine dönüş için devlet otoritesi şarttır. Bundan dolayı İbn-i Teymiyye dini uygulamanın bir aracı olarak devleti görmüştür. Bu yüzden Önderin (İmamın) şeriatı tavizsiz bir şekilde uygulaması gerektiğini düşünmüştür. Hatta ona göre, farzları yerine getirmeyen, yasaklanan davranışları yapmaya devam eden ve haramlardan sakınmayan her kişi/topluluk ve önderin cezalandırılması gerekir (İbn-i Teymiyye, 1999:149-151). İbn-i Teymiyye bu görüşleri ile kendisinden sonraki birçok İslam âlimini etkilemiştir.

İslam dünyasının “ikinci muallim”i olarak bilinen Farabi'nin (Cevizci, 2019:240-241), Aristo'nun etkisindeki düşünceleri nezdinde, politik hayvan olan insanın doğası gereği devlet düzeninde yaşama zorunluluğu olduğu tezini savunmuştur (Farabi, 2011:97). Farabi'de insanın biyolojik varlık olmanın ötesinde medeni bir varlık haline dönüşmesinde erdemli bir devlet/şehir yani ideal İslam Devleti vasıtasıyla olabileceği düşüncesi hakimdir. Hükümdar'ın devletin kalbi olduğu ve filozofların ise devletin beynini oluşturduğu organizmacı devlet teorisinin ideal örneğini Farabi'de görmek mümkündür. Farabi'de, insanın doğuştan beri sahip olduğu “teorik” ve “pratik” aklın açığa çıkması için “aktif” akıl olan vahiyle birlikte Allah'ın pratik akıl faaliyete geçirmekle peygamberlik verdiği kişinin aynı zamanda teorik kapasitesinin oluşumuyla filozofa dönüşen ve en yüksek merteye olarak ifade ettiği “filozof-kral” ideal devletin ilk yöneticisi (Farabi, 2011: 197-109) olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Mukaddime* adlı eserinde İbn-i Haldun, yöneticilerin karakterleri ve ahlaki durumları ile devletin safhaları arasında doğrusal bir ilişki kurmuş (İbn-i Haldun, 2011b:49-52) ve asabiyet, tarafgirlik ve şiddeti devletin kurulması için gerekli güç/ler (İbn-i Haldun, 2011a:41; Coşkun & Cankatar, 2018: 88) olarak görmüştür. Mistik yaklaşımıyla Farabi'den ayrılan İbn-i Sina'ya göre, vahiyle gelen yasaların insanların yaptıkları yasalardan (nomos) üstünlüğü söz konusudur (Çaha, 2016:81-82). Şer'i hukukun nomoslardan üstünlüğü görüşüne İbn-i Rüşd'de rastlamak mümkündür. İbn-i Rüşd'e göre Şer'i hukukun erdemli bir insanı var etmesi daha büyük olasılıktır (İbn-i Rüşd, 2020). Şeriat ile yönetilen bir devletin

ideal İslam Devleti olduğu tezi Farabi'de olduğu gibi İbn-i Rüşd'de de söz konusudur. İbn-i Sina devlet başkanının iş başına geçmesinin seçim yoluyla olması gerektiğini ifade eder. Zalim bir hükümdarın gerekirse öldürülmesi ile alaşağı edilmesi durumu ile İbn-i Sina'nın Thomas Aquinas ve John Locke ile benzerliği söz konusudur (Çaha, 2016:84). Gazali'ye göre devlet başkanının, faziletlerle donatılmış (El-Gazzali, 2016:30) liyakat sahibi ve atanmış kişilerle istişare eden, adaleti sağlayan ve adil davranan bir yönetici olması gerekiyor (El-Gazzali, 2016:66).

19. ve 20. yüzyılda sosyal, siyasal, kültürel, dini ve bilim gibi birçok yönde Batı'nın meydan okumaları ile karşılaşan İslam âlimlerinde çok farklı fikir teşekkül etmiştir (Öztürk, 2006: 48). Çalışmanın bundan sonraki bölümlerde bu teşekkül eden fikirler incelenecektir.

## 2. ÂLİMLERİN İSLAM DEVLETİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Otoritenin tek kaynağının Allah olduğu ancak siyasi otoritenin insanda olduğu görüşünün ön kabulünden sonra İslam âlimleri siyasi otoritenin yasallık veya meşruiyet kaynağının ne olduğu konusunu tartışmaya başlamışlardır. Özellikle de âlimler yaşadıkları dönemdeki siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik olayların da etkisiyle hem yönetim ve devlet konusunda hem de bunların meşruiyet kaynağıyla ilgili birbirinden çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Alimlerin birbirinden farklı görüşleri bu çalışmada üç kuşağa ayrılarak incelenmiştir. Birinci kuşak, Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı'nın çok yönlü meydan okumasına karşın fikir geliştiren âlimlerin görüşlerini kapsamaktadır. İkinci kuşak, Osmanlı Devleti'nin yıkılması, hilafetin sonra ermesi ve İslam coğrafyasının sömürgeleştirilmesi olayların etkisiyle halifelik ve İslam devleti veya İslam devletleri konularında fikir geliştiren alimlerin görüşlerini kapsamaktadır. Üçüncü kuşak ise, soğuk savaş dönemi, SSCB'nin yıkılması, Kuzey Afrika'da yükselen İslami partiler, İran–Irak Savaşı, İran İslam devrimi gibi olaylarında etkisiyle İslam devleti konusunda düşünce üreten âlimlerin görüşlerini içermektedir.

### 2.1. Birinci Kuşak İslam Âlimlerinin İslami Devlet Anlayışları

Birinci kuşak İslam âlimleri olarak, Cemaleddin Efgânî, Şah Veliyyullah Dehlevi, Muhammed Abduh, Sait Halîm Paşa, Seyyid Ahmet Han, Tunuslu Hayrettin Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Filibeli Ahmet Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı, Musa Carullah, Ahmet Cevdet Paşa, Seyyid Bey, Elmalılı Hamdi Yazır ve Muhammed İkbâl'i saymak mümkündür (Kara, 1985:1405). Birinci kuşak denilen dönemin karakteristik özelliği, Osmanlı Devleti'nin çöküş yılları olması ve İslam'da meydana gelen ciddi yozlaşmayla birlikte Osmanlı Devleti'nin ve İslam âleminin o eski şaşalı günlere geri dönme arzusu etrafında şekillenmiştir (Aydın, 2013: 81).

Efgânî'ye göre, Batı milletleri, Doğu milletlerinden daha yetenekli ve üstün değildir; ancak Batılılar, düzen, sabır ve sebat göstererek hem teknolojik hem de ilmi anlamda kendilerini geliştirerek güç ve hâkimiyet elde etmişlerdir. Batılı sömürgeci devletler, doğu toplumlarının düştüğü zillet durumundan faydalanarak onları kısıtlı hale getirerek varis statüsü uygulamaktadır; ancak buradaki amaç sabiinin içine düştüğü kötü durumdan onu kurtarmak, malını kurumak veya reşit olmasını beklemek değildir (Rıza, 2015:39; Öztürk, 2006:57). Tam aksine onların bu durumunu daha fazla sürdürerek, onların topraklarındaki kendi varlıklarını pekiştirmektedir.

Sömürgeci batılı devletler, İslam topraklarına geldiklerinde buradaki milletlerin gözünü boyamak için birçok aldatıcı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bunlar; hürriyet, adalet, azınlık hakları, kargaşaya son verme ve medeniyeti getirme gibi son derece gerçeklikten uzak vaatlerdir. Asıl amaçları ise bu ülkelerdeki yani İslam dünyasındaki zenginliklerin sömürülmesidir (Işık, 2008). Batılı sömürgeciler, Doğu veya İslam toplumlarının dillerinin fakir, eğitim sistemlerinin kötü, edebiyatlarının ise ilkel olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Efgânî, İslam ve Doğu toplumlarına yönelik bu küçümseyici, hatta aşağılayıcı düşünceyi eleştirmiştir. Ona göre, “*dili olmayan bir toplumun millî varlığı, edebiyatı olmayan bir milletin dili yoktur; yine tarihi olmayan bir kavmin izzeti ve özgüveni olmadığı gibi tarihini koruyan, geçmişlerinin eserlerini ihya eden ve bunları örnek olarak sunan adamları bulunmayan bir kavmin tarihi de yoktur.*” (Karaman, 1994:462; Rıza, 2015:40-41). Batılıların asıl amacının İslam ve Doğu toplumlarını ilkel ve köksüz göstermek olduğu açık ve nettir. Hatta bu coğrafya konusunda yazılar yazan batılıların çoğunun, bu toprakları görmeden ve buradaki medeniyetle tanışmadan, İslam ve Doğu toplumlarına yönelik kafalarındaki imajdan yola çıkarak onlar hakkında söylemde buldukları ve buna devam ettikleri görülmektedir.

Efgânî’ye göre, Doğu ve İslam toplumları, din (İslam) asabiyetlerini kaybettikleri için bu duruma düşmüşlerdir; oysa İslam’ın ilk yıllarında Müslümanlar bu asabiyete sınıksız sarıldıkları için dünyada hâkim olmuşlardır. Çünkü İslam dini insanlara bilgi, erdem, akıl, dayanışma ve ahlak gibi birçok yüce değeri kazandırmıştır (Efgânî, 1987: 5; Keskiöğlü, 1962: 94-95). İslam toplumları veya yöneticilerince bu değerlerin ihmal edilmiş olduğu dönemlerde bidat ve hurafelerin yaygınlık kazandığı ve aklın dışlandığı görülmüştür. Daha sonra, hilafet saltanata dönüşmüş ve sultanlar birbiri ile mücadeleye girişerek, bilim, akıl, erdem ve liyakat gibi temel değerler terk edilmiştir. Bu sebeple çöküş, İslam toplumları için kaçınılmaz hale gelmiştir (Efgânî, 1956: 119-121; Efgânî, 1987: 98).

Yaşadığı dönemde İslam dünyasının içine düştüğü parçalanmışlık ve Batı sömürgeci devletlerin İslam dünyasını paylaşmaya başlamaları karşısında başta Efgânî olmak üzere II. Abdülhamid, Namık Kemal ve Ali Suâvi gibi dönemin idareci ve düşünürlerini İttihâd-ı İslâm (İslam birliği, Panislamizm) fikri üzerine yazmaya sevk etmiştir. Efgânî’nin İttihâd-ı İslâm düşüncesinin ortaya çıkmasında doğrudan rolü olmamış olabilir; ancak bu fikrin canlılık ve yaygınlık kazanmasında çok büyük etkisi olmuştur (Yıldırım, 2013:117-118). Efgânî’ye göre, İttihâd-ı İslâm’ın üç kaynağı veya dayanağı bulunmaktadır: din bağı, hac ve hilafet. İslam toplumlarının birleşmesinde din bağının en önemli faktör olduğunu belirten Efgânî, aynı şekilde milli birliğin de önemli olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden birçok düşünür, onun ırkçılığa dayalı cereyanları desteklediğini iddia etmiştir (Efgânî, 1987: 31; Kara, 2005:40). Ancak Efgânî, “*Müslümanları birlik olmaya çağırırken hemen herkesin tek bir hükümdarın hükümlerinde toplanmalarını şart koşmuyorum. Bu sözlerimle böyle bir şeyi aramıyorum. Çünkü bugünkü şartlarda sadece herkesin Kur’an’ı hükümler olarak kabul etmesini, birliklerin yönünün sadece din olmasını ve her yetki sahibinin bulunduğu coğrafyada gücü yettiğince başkalarını da korumaya çalışmalarını şart görüyorum*” (Efgânî, 1987:193).

Samarri’ye göre, Efgânî’nin, Doğu-Batı veya Kuzey-Güney ayrımı yapmadan tüm Müslümanları kapsayan büyük bir İslam devleti kurma gibi bir amacı bulunmaktadır. Bu amaç doğrultusunda tüm Müslümanları (Türk, İranlı, Hint, Arap, Afgan ve Kürt) bir araya toplayıp bir birlik kurmayı hedeflemiştir. Ayrıca, bunu siyasiden ziyade, dini bir görev kaygısıyla yapmıştır (2010:4). Ancak bu birlik sıradan

kurulmuş bir birlik değildir. Ona göre, kendi hür iradeleriyle tüm Müslüman ırkları bağımsız milli devletlerini kurduktan sonra egemenliklerini muhafaza etmek şartıyla konfederasyon şeklinde bir birlik kurulur. Müslüman devletleri ancak bu şekilde örgütlendikleri sürece Batı karşısında daha güçlü/dirençli olabilirler (Sönmez, 2002:163). Efgânî'nin konfederasyon anlayışı, bugün birçok milli devletin bir araya gelerek oluşturduğu Avrupa Birliği'ne benzemektedir.

Efgânî'ye göre, toplumların dinsiz veya devletsiz ayakta kalması imkânsızdır. Ancak bu iki otoritenin -din, devlet- her zaman için bozulabilme ihtimalinin olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple kanunların dayanağı bu otoritelerin dışında yer alan halkın iradesi olması gerektiğini ifade etmiştir (1987: 46-47).

Efgânî ile dönemin önemli İslam âlimlerinden Seyyid Ahmet Han arasında önemli fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Efgânî, evrenselliği yani Pan-İslamist görüşü; Ahmet Han ise, yerelliği yani Pan-Hinduist fikirleri savunmuştur. Aynı şekilde Efgânî, direniş ve devrimi savunurken, Ahmet Han, insan yetiştirme ve kültür ağırlıklı çalışma yapmak gerektiğini savunmuştur. Ahmet Han'ın titizlikle üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de siyasetin kesin olarak dinden ayrılması gerektiğidir. Çünkü ona göre, tarihin hiçbir döneminde Müslümanlar vahye dayanarak siyaset yapmamışlardır. Ahmet Han bu görüşleriyle de Efgânî'den ayrılmaktadır (Aksöz, 2018). Bu iki düşünür arasındaki metot farklılığı üzerine çıkan ayrılıkların günümüze kadar sürdüğü ifade edilebilir.

İslam âlimlerinden Muhammed Abduh, Efgânî'nin öğrencisi olmasına rağmen, İslam dünyasının ihyası konusunda hocasıyla yöntem farklılığı yaşamış, özgürlük, adalet ve devlet yönetimi konusunda yeni önerilerde bulunmuştur. Büyükkara'ya (2020:33-35) göre, Abduh ve Efgani arasındaki görüş farklılığı *siyasi ıslahatçılık- kültürel ıslahatçılık* gibi yöntem farkından kaynaklanmıştır. İslam dünyasının içine düştüğü zilletten sadece siyasi ıslahatlar yapılarak çıkılamayacağını, bilakis eğitim, kültür ve sosyal alanlarda da ıslahatların yapılması gerektiğini belirtmiştir (Şirin, 2017). Abduh'un bu görüşleri, İslam âlimlerinden Seyyid Ahmed Han'a benzemektedir, bilhassa da eğitim konusundaki görüşlerinin hemen hemen aynı olduğu ifade edilebilir.

Abduh'a göre, İslam'ın siyaset anlayışı laiklikten ve teokrasiden farklıdır. Çünkü İslam'da halife (devlet başkanı) iktidarını meşveret yoluyla ümmetten alır ve ümmet tarafından da denetlenir. Halifenin görev alanı iman ve ibadet değil, dünya hayatına dair düzen ve ilişkilerdir. Hatta İslam dini otoriteyi sadece reddetmekle kalmamış onun köklerini kazımıştır. Başka bir ifadeyle, halife ruhaniliği değil, daha çok cismani iktidarı temsil etmektedir (İşcan, 1997:142-143). Müslümanlar fethettileri topraklardaki insanlara sadece dinlerini tebliğ etmişlerdir, asla onları Müslüman olmaya zorlamamıştır. Hatta yetenekli olanları da önemli mevkilere getirmişlerdir.

Abduh'a göre, İslami devlet yönetiminin başlıca ilkeleri şu şekildedir; mutlakiyet ve istibdat ile yönetilmemesi, yönetici yetkilerinin hukukla sınırlandırılması, şeffaflık ve meşverete önem vermesi. Bu ilkelerin uygulanması ise zamana ve mekâna göre farklılık arz edebilir (Koçak, 2006:84). Onun yönetime dair görüşleri, kendi ifadesiyle; *“İslam'da siyasal iktidar, kaynağını halktan ve kanundan almaktadır. Yöneticinin mutlak masumiyeti olamaz. İsteddiği gibi kanun koyma hakkına da sahip değildir. Yönetim beşerî bir sistemdir. Kanunlar ve temel ilkeler insanlar tarafından üretilmelidir.”* İnsanların özgürlüğüne



ve akıllı olduğuna sürekli vurgu yapan Abduh'a göre, "Eğer hürriyet olmazsa haklar olmaz. Hakların olmadığı yerde ne bireyden ne de devletten söz edilemez" (Abduh, 1979 :328-329). Hülâsa özgürlük, siyasetin ve devletin teminatıdır (Özervarlı, 2005:483-485). Yönetim şekli olarak 'şura' ve 'meşvereti' öneren Abduh, halifenin de insan olduğu gerçeğinin bir an bile akılda çıkarılmaması ve halifenin hem ümmet hem de meclis tarafından denetlenmesi gerektiğinin altını çizmiştir (Abduh, 1979: 68-70).

Yöneticiye itaat ve biat, Abduh'a göre, seçimin bir gereğidir. Yönetici masum olmadığı gibi Allah tarafından da vahiy yoluyla uyarılmamaktadır. Ayrıca keyfine göre kanun koyma yetkisi de bulunmamaktadır (Abduh, 1979 :318-319). Ona göre İslam'da siyasal iktidar kaynağını dinden ziyade halktan alır. Konuya da şu şekilde açıklık getirmiştir: "Ben halkı şuna inanmaya çağırıyorum: her ne kadar devlete itaat şartsa da devlet başkanı nihayetinde hata yapabilecek bir beşerdir, şehvetlerine yenilebilecek bir insandır. Onun hataya düşmemesi, hırslarının boyunduruğuna girmemesi, ancak ve ancak toplumun söz ve eylemleriyle onu ikaz etmesi sayesinde olur" (Abduh, 1979:319). O, halkın yöneticiler üzerinde baskı kurması gerektiğini düşünmektedir. Abduh'a göre, İslam siyasi bir din değildir. Bu nedenle dinin hükümetle ilişkisi ahlak ile sınırlı tutulmamalıdır. İslam'ın siyasal olana önem vermesinin nedeni, bir din devleti veya belli bir siyasal düzen öngördüğünden de değildir. Sadece ahlaki kuralların korunmasında devletin oynadığı önemli rolden dolayıdır. Kısacası, din siyasetin üstündedir ve ona ahlak kurallarını sunar (İşcan, 1997: 252). Toplumsal dirilişi gerçekleştirme pahasına hilafet nazariyesini ihmal eden Abduh'a göre, hilafet İslam devletinin özü değildir. Kısacası Abduh, İbn-i Teymiye gibi toplum birliğini ön plana tutmuştur (Mücahid, 1995: 243).

Genel bir hilafet nazariyesi ortaya koymayan Abduh devlet başkanının da sivilliğini savunmuştur. Ayrıca, devlet başkanı ile halifeyi bir değerlendirmiş ve halifelik kavramının sembolik bir isimden ibaret olduğunu iddia etmiştir. Yani "manevi hilafet" anlayışını benimseyen Abduh'a göre, halifelik, İslam dayanışmasının ve mana birliğinin menevi sembolünden başka bir şey değildir (Ammara, 1998: 110). Kısaca, Hilafet en üst makam olmasına rağmen, reel gücünden mahrum bırakılmıştır. Hatta bu yönüyle ele alındığında Hilafet makamı Papalık makamının basit bir kopyası izlenimi vermektedir. Onun Hilafet ve otorite konusundaki görüşlerinde bir paradoks veya müphemlik olduğu izlenimi vermektedir.

İşcan'a göre, parlamenter demokrasinin Müslümanlar arasında yayılmasında Abduh'un bu görüşünün büyük bir etkisi olmuştur. Ayrıca manevi hilafet, tek bir halife etrafında birden çok devletin olmasını mümkün kılmaktadır. Bu şekilde ümmet ile millet kavramları arasındaki çatışma da izole edilmiş olur. İslam dünyasında farklı siyasi birliklerin kurulması, Abduh'un siyasi ıslahının bir parçasıdır (1997: 256). Abduh'a göre, ümmetin şura ve meşveret yönetimine hazırlanması, yani aydınlatılması gerekmektedir. Çünkü ümmet, bu konuda yeterince bilgi sahibi olmayabilir. Bundan dolayı ara yönetim veya yöneticiye ihtiyaç vardır. Bu yönetici ise, demokratik şef veya adil yöneticidir. Söz konusu ara yönetim, halkın karar verirken, doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek olgunluğa erdiğini ve karar verirken özgür olduklarına inandırılana kadar devam etmelidir (Abduh, 1979 :716-717; Hüseyin, 1991). Bu siyaset anlayışından ötürü Abduh, birçok İslam âlimi tarafından eleştirilmiştir. Halkın siyaset konusunda eğitilmesi fikri Batı'da John Stuart Mill tarafından savunulmuştur. Abduh'un, Batı'ya duyduğu ilgiden ötürü bu düşünceden etkilenmiş olabileceği dahi ifade edilebilir.

Abduh'un hilafet veya İslam devleti konusundaki görüşlerini özetleyecek olursak; Onun, fikri ve siyasi açıdan hilafet makamına herhangi bir eleştirisi yoktur. Ancak hilafeti, bir dini otoriteden ziyade, ümmetin birliğini sağlayan bir kurum olarak görmektedir. İslam memleketlerinin ayrı ayrı bağımsızlık kazanması gerektiğini düşünen Abduh'a göre İslam ümmetindeki bu siyasi ayrılık dini ve içtimai birliğin bozulmaması için manevi hilafet nazariyesini önermektedir (İşcan, 1997: 266).

Ali Şeriatî'ye göre, İslam dünyasında fikri özgürlük anlamında Efgânî ve Abduh gibi İslam düşünürleri önderlik edip, Batı emperyalizmine karşı oluşan İslami hareketlerin başlamasında önemli rol oynamışlardır. Yani, bu İslam düşünürleri *vurgun yemiş İslam toplumuna ruh vermiş oldular*. Ona göre, Efgânî'nin yöntemi hatalıydı. Çünkü çıkış noktası her ne kadar halkı uyandırma şeklinde olduysa da gerçekte sultanlara yaslanmıştır. Abduh ise, ulema sınıfına yaslanmış ve kısmen de olsa başarı elde etmiştir. Her iki düşünürün de yaslandıkları zümre nihayetinde egemen sınıflar oldukları için devrimciden ziyade, statükocuydular. Kısacası ikisi de, devrimci ve düşüncede ileri olsalar da pratikte maslahatçıydılar. Sonuçta sultanlar Efgânî'yi desteklemedikleri gibi ulema da Abduh'u desteklemedi. Şeriatî'ye göre, asıl yapmaları gereken şey peygamberi bir metotla hareket etmektir. Çünkü peygamber yönetici sınıftan ziyade halktan yani sahipsizlerden başlamıştı (Işık, 2008).

Varlık felsefesindeki anlayışını siyasette de uygulayan Muhammed İkbal'a göre, Allah ile kâinat birbirinin aynısı olmadıkları gibi birbirinden tamamen ayrı iki ben de değildir; Allah nasıl kâinatın ruhu ise, ruh ile bedeni de birbirinin ne aynısı ne de gayrisidir. İkbal aynı mantığı, din ve devlet için de uygulamıştır. Ona göre, din ile devlet ne tamamen birbirinin aynısıdır ne de tamamen birbirinden farklıdır. İkbal'e göre, İslam devletinin '*ruhaniyeti bir insan kuruluşunda gerçekleştirme çabasıdır*', çünkü İslam'da devlet, egemenlik, otorite veya saldırı amacından ziyade, ideal *değerler* için vardır (Eliaçık, 2011:328-329). Ona, Allah'ın hâkim olduğu sistemi teokrazi olarak görmüştür. Burada teo; Allah/Tanrı, krazi; yönetimdir. Kısacası teokrazi; Allah adına ruhban sınıfının yönetimi değil, doğrudan Tanrısal değerlerin hâkim olduğu bir yönetim şeklidir (İkbal, 2013: 210-212).

İkbal, İzmirli Mebus Seyyid Bey'in TBMM'de, '*halifenin şeri mahiyeti*' konusunda yaptığı o meşhur konuşmaya işaret ederek, bu '*Türk tezine*' katıldığını belirtmiştir. O, İslam'ın devlet anlayışında siyasi yenilikler yapıldığı için halife yerine manevi demokrasi kavramını da kullanmıştır. İkbal, Seyyid Bey ile aynı görüşü paylaşmış ve halifenin gereklilik şartlarının ortadan kalktığı, bu yüzden de tek bir halifenin olmasına gerek olmadığı düşüncesine sahiptir. Onun yerine milletler cemiyeti gibi bir üst kurul çatısı altında toplanıp hep birlikte karar verilmesi gerektiğini belirtmiştir. İkbal, İslam Birliği yerine herkesin kendi ülkesinde asgari şartları sağladıktan sonra belki bir Cumhuriyetler Birliği kurulabilir düşüncesine sahiptir. Bu düşüncesini desteklemek için de İbn-i Haldun'un '*Kureyşlilik şartının kalkışı*' sözünü ve kendi deyimiyle '*milliyetçi şair*' diye işaret ettiği Ziya Gökalp'ın de benzer görüşleri paylaştığını belirtmiştir (Eliaçık, 2011:329).

Her ne kadar hukuka kaynaklık etse dahi, "*Kur'ân bir hukuk kitabı değildir*" diyen İkbal'e göre, insan hayatı bu kadar canlı ve değişime açıkken, kanunun stabil kalması mümkün değildir. Bundan dolayı, o, tek bir hukuk kuralının bulunduğunu belirtmiştir: Tevhid. Kur'ân'daki diğer kanunlar asıl ve temel değildir. İkbal, tevhit kavramını, eşitlik, özgürlük ve dayanışma anlamlarında da kullanmıştır. İkbal'e göre, cismani hayatı harekete geçirecek olan unsur icmadır. Onun işleyebilmesi için de içtihadı ihtiyaç

vardır. İctihad ise, Allah'ın kurallarına en yakın hükmü vermektir (Aydın, 2000: 21). Abduh'un görüşüne benzer bir görüşü de İkbal dillendirmiştir. Ona göre, peygamberlik makamının sonlanmasında derin bir seziş bulunmaktadır. Çünkü insanın tam anlamıyla kendisini bilmesi için son kertede kendisiyle baş başa kalması gerektiğini düşünmektedir. Tesiri altına alacak başka bir ilahi emrin gerçekleşmeyeceği gerçeği insanoğlunu birçok yönden hür kılar. Bu da İslam'ın 'manevi demokrasi' anlamına geldiğinin başka bir göstergesidir (İşcan, 2006: 40).

## 2.2. İkinci Kuşak İslam Âlimlerinin İslami Devlet Anlayışları

İkinci kuşak diye adlandırılan bu dönemin temel özelliklerini Osmanlı Devleti'nin yıkılmışlığı ve İslam medeniyetinin sürekli gerilemesi olarak ele almak mümkündür. Tüm İslam coğrafyası baştanbaca Batı ülkeleri tarafından sömürgeleştirilmiş ve bu durumdan dolayı her şeye sıfırdan başlama ihtiyacı hissedilmiştir. Mevdûdî'nin bu ihtiyaca binaen en temelden kavramları ele alarak işe başladığı ifade edilebilir. Bu temel kavram veya unsurlar, ilah, rabb, ibadet ve dindir. Mevdûdî'nin bu kavramları içeren *Kur'ân'a Göre Dört Terim* adlı kitabı bu durumun güzel bir örneğidir. Bu durumun dönemin tüm âlimlerinde radikalizmin egemen olmasının sebebi olduğu söylenebilir. İlk dönem düşünürlerinde hâkim siyasi vurgu olan *devleti kurtarma*, *devlet kurmaya* dönüşmüştür. İkinci kuşak İslam âlimleri, Hasan el -Benna, Mevdûdî, Seyyid Kutup, Humeyni, Ali Şeriati ve Muttahhari olarak sayılabilir.

İkinci kuşak içerisinde ilk önemli ve sistematik hareketin Hasan el-Benna ile başladığı kabul edilir. Öncüsü olduğu hareket, İslam medeniyetinin ve Mısır toplumunun içine düştüğü o zillet duruma ilk büyük ve sistemli itirazdır. Said Havva'ya göre, bu dönemin ilk yenilik hareketi el-Benna ile başlamıştır (Akt. Eliaçık, 2011:335). El-Benna, 1930'larda bir gecekondu mahallesinde altı kişilik bir ekiple İhvan-ı Müslim teşkilatını kurmuştur. Bu teşkilat gerek ismi gerek kuruluş biçimi gerekse de çalışma tarzıyla bu çağa ait olduğunu göstermiştir (Timur, 2019:117). El-Benna, İhvan-ı Müslim teşkilatının amacını şu şekilde açıklamıştır: "*Allah gayemiz... Peygamber rehberimiz. Kur'ân, anayasamız, cihad yolumuz, Allah yolunda can vermek en büyük temennimizdir*" (el-Benna, 2010:24). Bu hareket hem İslam dünyasında meydana gelen yozlaşmaya hem de laiklik tartışmalarına karşı çıkararak, İslam'ın bu dünyaya ve devletlere söyleyecekleri olduğunu, o yüzden vicdanlara hapsedilemeyeceğini belirtmişlerdir (Eliaçık, 2011:337). Bu yönünden de anlaşılacağı üzere, hareket selefî ve radikal bir özellik taşımaktadır.

Bu dönemde, el-Benna ve arkadaşları tüm Mısır'da hayata geçirilmesi için ıslahat programları hazırlamış ve dönemin Mısır Kralı Faruk'a mektuplar göndermişlerdir. Söz konusu mektuplarda el-Benna ve arkadaşlarının Kral Faruk'tan çok radikal isteklerde buldukları ifade edilebilir. Mektuplar Batı taklitçiliğinden, şans oyunlarına, basında kadın resimlerinin kaldırılmasından karma eğitime son verilmesine ve zorunlu Arapça konuşulmasından bilimlerin materyalist etkilerden kurtulmasına kadar birçok radikal diye ifade edilebilecek taleplerden oluşmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra güç kazanan hareket, başta Mısır olmak üzere birçok Arap ülkesinde teşkilatlanmaya başlamıştır. Bu tarihten sonra devlet, söz konusu hareketin daha fazla güçlenmesine izin vermeyip İhvan-ı Müslim'i yasadışı ilan ederek binlerce üyesini tutuklamış ve mal varlıklarına el koymuştur (Ganim, 1997:308-310). 1941 yılında Mevdûdî önderliğinde Pakistan'da kurulan Cemaat-i İslam, İhvan-ı Müslim'den sonra ikinci kuşak İslam âlimleri tarafından kurulan en büyük İslami teşkilattır. Bu dönemde kurulan her iki hareket de Osmanlı Devleti'nden sonra İslam coğrafyasında meydana gelen boşluğu ve yozlaşmayı birtakım

siyasi ve sosyal önerileriyle doldurmayı amaçlamışlardır (Ahmed, 2004:433-435). Hasan el-Benna'nın etkisinin ölümünden sonra hissedilmeye ve artmaya başladığını ifade etmek gerekir. Tüm İslam ve Arap dünyasına yayılan ihvan ruhunun ikinci kuşak İslam düşünürleri üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur. El-Benna ve kurduğu İhvan-ı Müslim teşkilatının siyaset ve din devleti anlayışının teokrasi olduğunu ifade etmek gerekir. Onların bu düşüncesi temelde İbn-i Teymiyye öğretisine dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, İbn-i Teymiyye'nin siyaset ve devlet anlayışının ikinci kuşak İslam düşünürleri üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur.

Fakih olarak İslam devlet anlayışını irdeleyen Mâverdi ve İbn-i Teymiyye'nin aksine, devlet adamı olan Nizâmülmülk'ün gerek İslam öncesi tarihi kaynaklarla gerekse İslam tarihi kaynaklarla ilkelerini delillendirdiği görülmektedir. Nizâmülmülk'ün İran devlet ve yönetim geleneği üzerine çözümlenmeleri, devlet kavramını fıkhi veya felsefi idealizmden daha öte bir noktada yer alan deneyimleri esas alan kurumsal bir yapı olarak algılandığını (Nizâmülmülk, 2009: xvi-xvii) göstermektedir. Millet-devlet (nation-state) örgütlenmesine dair yeni bir devlet inşası, İslâm dünyasında din-devlet münasebeti konusunda yeni bir münakaşa dönemini doğurmuştur. Hilâfetin lağvedilmesi sonrası İslâm dini ile devlet hayatının birbirinden tamamen uzak tutulması, ayrılması gerektiğini düşünen Ali Abdürrazık gibi düşünürlere muhalif yeni devletlerin hüviyetlerinin İslâmî esaslar çerçevesinde tasvir edilmesini öngören devlet düşünceleri geliştirilmiştir. Bu tartışmanın bir ürünü olarak İslami devlet anlayışı, hilafetin ilgasından dolayı oluşan boşluğu doldurmaya dair bir girişimdir. İslami devlet kavramına öncülük eden Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi fikir adamları, egemenliğin halkta değil Hak'ta olması gerektiğine yönelik politik bir telakki oluşturmaya çalışırken aynı zamanda icma, şûra ve biat gibi İslami ilkelerin modern politik katılım mekanizmalarına alternatif bir devlet yapılanmasını oluşturabileceğini savunmuşlardır (Davutoğlu, 1994). Bu manada İslam inanç bütünlüğü fikrinin doğal bir sonucu olarak yorumlanan bir devlet anlayışından söz etmek mümkündür. Etimolojik kökeni olarak hüküm veren (karar veren), hükümet manasında, evrende son hüküm sahibi Tanrı'dır ve siyasal alanda son hüküm verme yetkisinin tarihsel süreçte ciddi manada dönüşüme uğramıştır (Ateş, 2019:90). Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi Müslüman düşünürler, raşid halifeler döneminden sonra soya dayalı devlet başkanlığı ve yöneticilerin meşru olmadığını ve İslami esaslar üzerinde inşa edilmiş bir devlet örgütlenmesinin mümkün olduğu görüşünü savunmuşlardır (Ateş, 2019:126). Gökalp, İslam aleminin daha önceleri, İslam devletinin yeryüzünde tek bir gerçek devlet olduğunu ve bütün Müslümanların adaletine güvenip sığınacakları bu devlet gücünün İslam Halifesi olacağı düşüncesinin artık eskiden var olan bu durumu artık sağlayamayacağını düşünmektedir. Hristiyan milletlerin gelişmişlik açısından başarısını, önce dillerini millileştirmeye başlamasına bağlayan Gökalp, ileride, uzak bir gelecekte siyasi bir birlik altında toplanan Müslüman topluluğunun olacağını fakat bu durumun çok uzun bir süre imkânsız (Gökalp, 2016:76-80) olduğunu ifade etmiştir.

Mevdûdî, ilk olarak baskın Hint kültürüne ve sömürge düzenine karşı çıkmıştır. Daha sonra, Hindistan'dan ayrılarak bağımsızlığını kazanan Pakistan'da laik bir devlet sistemi kurulmasını isteyenlere karşı mücadelesini sürdürmüş ve Pakistan'da modern bir İslam devleti olması için mücadele etmiştir. Irk, dil ve coğrafyaya dayalı milliyetçiliğe şiddetle karşı çıkan Mevdûdî, Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Hüseyin Ahmed Medeni'nin önderliğinde kurulan Cem'iyet-i Ulemâ-i Hindi'ye katılmayı reddetmiştir. Birleşik Hint milliyetçiliğine dayanan bu teşkilat iyi niyetli olsa dahi, Mevdûdî'ye göre Hintli Müslümanlar,

Hinduizm'in baskın dini ve kültürel tehdidi altındadırlar (Özel, 2018). Mevdûdî, Batı ülkelerinin sömürgeciliğine karşı çıkarken, onların tüm değerlerine de karşı durmamıştır. Onların siyasi ve hukuki sistemlerinden faydalanmış ve değiştirerek de olsa Batı'nın bazı kurumlarını benimsemiştir. S. Velî Rızâ Nasr'ın ifadesiyle Mevdûdî'nin ideali mâzinin görüntüsünü, modern dünyanın ise mahiyetini taşıyor (Ahmed, 2004:435). Mevdûdî, *İslam'da Hükümet* adlı eserinde, İslam siyaset anlayışına göre, dinin siyaset ile ayrılamayacağı, bu yüzden de bir Müslümanın İngiliz hükümetinde görev almasının kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre İslam, bu dünyaya düzen verme amacıyla gelmiştir, ona Hristiyanlık muamelesi yapmak kabul edilebilir bir şey değildir (1967: 824-825).

Mevdûdî, İslam devletinin rejim şekli konusundaki tartışmalardan yola çıkarak, İslam devleti rejiminin tek başına teokrasi veya demokrasi olamayacağını belirtmiştir. Ona göre teokrasi ve demokrasi karışımın olan 'teo-demokrasi' veya 'cumhuri hilafet' İslam devletinin rejimi olabilir. Mevdûdî'ye göre, 'teo-demokrasi' modeli, Allah'ın mutlak hâkimiyeti altında, kişisel ihtiraslarından tamamen sıyrılmış, kendisini Allah'a ve ona hizmete adanmış sınırlı bir hâkimiyettir (Mevdûdî, 1967: 226-228). Kısacası, Mevdûdî, Udeh gibi İslam devletini teokrasi, demokrasi, monarşi ve oligarşi olarak değil, aksine normokrasi olabileceğini düşünmüştür (Udeh, 1992:97-99). Aynı şekilde, Fazlurrahman'dan farklı olarak Mevdûdî, Kur'an'ı bir hukuk kitabı olarak görmüştür. Aslında bu iki İslam düşünürü arasındaki tartışma ikinci kuşak ile üçüncü kuşak arasındaki farkı da ortaya koymaktadır.

İkinci kuşak İslam âlimlerinden el-Benna'da var olan *faaliyetçi ruh*, Kutup'ta *devrimci ruh* haline dönüşmüştür. Seyyid Kutup, çoğunlukla İslami hareketler bağlamında ele alındıysa dahi hayatı bir bütün olarak incelendiğinde çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu, dini düşüncenin yanı sıra, eğitim, siyaset, gazetecilik, yayıncılık, edebiyat ve edebiyat eleştiriciliği gibi pek çok alanda kalem çaldığı görülecektir (Öksöz, 2019). Hülasa, el-Benna'da faaliyet, Kutup'ta ise yöntem ön plana çıkmıştır. Kutup yönetime yaptığı vurgudan ötürü, çağdaş İslam felsefesinin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Eserlerinde ayrıntılı bir İslam devleti modeli çizmeyen Kutup, şura ilkesine sürekli vurgu yapmıştır. Bunun nasıl uygulanacağı konusunda ise toplumdaki topluma ve zamana göre değişiklik gösterebileceğini belirtmiştir (Kutup, 1982: 154). Seyyid Kutup'un geliştirdiği rabbani yöntem, İslam Devleti'nin ne olduğundan çok, nasıl kurulacağına vurgu yapmaktadır. Kutup, İslam devletinin temelini ne olduğu konusunda üç kavramı referans gösterir; dine bağlılık, şura ve adalet (Görgün, 2009:65). Kutup'un İslam devleti tasavvuru büyük ölçüde Mevdûdî'den etkilenmiştir. O da Mevdûdî gibi, uluhiyet anlayışına dayalı bir devlet anlayışını benimsemiştir (Kutup, 1982: 388). Hatta Kutup, bu konuda daha da ileri giderek İslam devletinde Allah'ın yasaları dışında yaprağın bile kıvılcıdamadığını belirtmiştir (Kutup, 1984: 32). Allah'ın yasaları dışında başka yasalar ile yönetilen toplumları, Kutup *cahiliye toplumu* olarak tanımlamıştır. Bu benzetmeyle Farabi'nin (2011) ideal devlet tiplemesine benzerliği söz konusudur. Kutup, toplumları kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır. Bunlar; cahiliye ve İslami toplumdur. Farabi, devletin organizmacı teoriye dayandığını düşünen kişilerden birisidir. Organizmacı teorisyen olarak devlete, insana ait özellikler tanımlayarak, onu bir canlı gibi algılamaya ve anlatmaya çalıştığı görülür. Ancak bu insani özelliklerin beşerî olanlarından ziyade ahlak, erdem, adalet gibi üstün özelliklerin insandan yola çıkarak devleti ve filozof peygamberin sahip olması gereken unsurlar olarak tanımladığı görülmektedir. İbn-i Haldun'un pratik, rasyonel ve pragmatik devlet ve yönetim düşüncesiyle kıyaslandığında Farabi'nin Platon ve Aristoteles'te görüldüğü üzere iyiliği ve adaleti ve ideal olanı

amaçlayan bir devlet sistemine sahip olduğu görülmektedir. İbn-i Haldun bu anlamda daha Makyevelist ve olan üzerinden hareket etmekte iken, Farabi İbn-i Haldun'dan çok daha önce yaşamış bir filozof olarak olması gereken ideali tartışmıştır. Faal akıldan alınan aslında vahiy yoluyla elde edilen hakikatin halka da aktarılabilmesi gerekmektedir. Bu aktarımı filozoflar yapamaz çünkü onlar sadece akıl ile inandırabilirler. Ancak muhayyile veya vahiy alma kudretine erişmiş peygamber, faal akıldan aldığı hakikati ve bu hakikat sayesinde bir toplum oluşturabilmektedir. Nihayetinde peygamberlik vasfı olanların hepsinde ikna veya retorik sahip oldukları metafizik, yetkinlikle mümkün olmaktadır (Farabi, 2011). “*Fârâbî'nin Ârâü ehli'l-medineti'l-fâzıla adlı eserinde kozmolojik-ontolojik düzen, biyolojik düzen ve ideal devlet arasında kurduğu analogik ilişki bu anlayışın teorik bir yansımasıdır*” (Davutoğlu, 1994). Değişik düzlemlerde ortaya konan organizmacı devlet düzeni anlayışı ve mutluluk tanımlaması ideal devletin kaçınılmaz faktörleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu kuşağın düşünürleri İslam devleti kavramının oluşumunda çok büyük rol oynamışlardır. El-Benna, idealin doğuşunda; Kutup yönteminde ve Mevdûdî ise şeklinde kafa yormuşlardır. Bu üç İslam düşünürünün, ikinci kuşak İslami hareketler üzerinde önemli bir etkisi olduğu da ifade edilebilir. El-Benna'nın İslam devleti tasavvuru İslami demokrasi özelliklerini göstermektedir. Aynı şekilde, Mevdûdî demokrasinin İslam ülkelerinde uygulanabileceğini savunmuşken, Kutup, demokrasi ile İslam'ın beraber zikredilmesine dahi karşı çıkmıştır. Kutup'a göre, Batı'nın iflas etmiş kurumlarını İslam ülkelerinde uygulamanın hiçbir mantıklı gerekçesi yoktur (1980: 3). Kutup'a göre, Devletin yoksulluğu ortadan kaldırması için adil bir ekonomik düzen ve gelir dağılımı sistemini kurması gerekiyor. Çünkü servetteki adaletsiz dağılım toplumdaki çoğu kötülüğün ana kaynağıdır. Mutlaka devlet tarafından bu adaletsizliğe son verilmelidir (Kutup, 1980: 17-18). Net olmamakla birlikte, Kutup'un görüşleri bir bütün olarak incelendiğinde *adil bir diktatörlüğü* savunduğu söylenilebilir.

Krala yönelik eleştirileri 1963 yılındaki ak devrim hareketi sırasında zirveye ulaşan Humeyni, İran'daki Kum uleması içerisinde yetişmiş ve dönemin yöneticilerini sürekli eleştirerek, onlara muhaliflik etmiştir. Bunun üzerine Humeyni tutuklanmış ve idam cezasına çarptırılmıştır. 1964 yılında bu ceza, sürgüne çevrilmiştir. 17 yıllık sürgün hayatından sonra 1979 yılında İran'a devrim lideri olarak geri dönmüştür. 2-3 Kasım 1979 tarihinde İran'da yapılan referandumla İran İslam Cumhuriyeti kurulmuş ve Humeyni'nin Velayet-i Fakih teorisi de bu vesileyle hayata geçirilmiş olmuştur. Humeyni, *Hükümet-i İslam* adlı eserinde *Velayet-i Fakih Teorisini* şu şekilde özetlemiştir; “*Fakihler imamlar tarafından, imamlar peygamberler tarafından, peygamberler Allah tarafından tayin edilir. Kayıp imamın yokluğunda ona velayetten adil bir müçtehit fakih devletin başına geçer ve beklenen mehdi gelene kadar devleti yönetir*” (Algar, 1998:360-362). Humeyni'nin klasik Şii geleneği içerisinde bir İslam devleti tasavvuru vardır. Kur'an, Ehl-i Beyt ve Masum İmamlara dayalı, kayıp imamın dönmesini bekleyen ve bir fakihin kayıp imam gelene kadar onun yerine hükümet işlerini yürütmesi anlayışı, Humeyni'nin siyaset felsefesinin temelini oluşturur.

Humeyni; el-Benna, Kutup ve Mevdûdî tarafından din ile devletin birbirinden ayrılması gerektiği ve dinin dünya işlerine karışmaması gerektiğini savunan laik anlayışa bir itiraz olarak geliştirdikleri “İslam dininin bir siyasi projesi olduğu” iddiası ile Efgâni'nin değindiği İttihâd-i İslam ülküsünü Şii formu içerisinde devam ettirmiştir. Humeyni, kurduğu sistemin ne Doğu ne de Batı olduğunu; ancak anti-empyralist olduğunu belirtmiştir. Kısacası, el-Benna, Kutup ve Mevdûdî'nin kurmak istedikleri İslam

devletini, Humeyni –tabi onlardan da etkilenerek- Şîî geleneği ve formu içerisinde hayata geçirmiştir (Eliaçık, 2011: 370-371). Hayatın cilvesi olsa gerek hiçbirinin ömrü Humeyni'nin kurduğu sistemi görmeye yetmemiştir. Kim bilir onlar yaşamış olsalardı belki Humeyni'yi en ağır şekilde eleştirecek veya ona destek verip rejim ihracını kolaylaştıracaklardı.

### 2.3. Üçüncü Kuşak İslam Âlimlerinin İslami Devlet Anlayışları

Üçüncü kuşak İslam âlimlerini etkileyen en büyük olaylar şu şekilde sıralanabilir; İran İslam devrimi, SSCB'nin dağılması, Humeyni'nin ölümü, Kuzey Afrika'da yükselen İslami partiler, İran – Irak savaşı. Dönemin âlimlerini Fazlurrahman, Hasan et- Tûrâbî, Necefabadi, Fadlullah, Hasan Hanefi, Abdulkadir Suruş, Abdullah el- Efendi, Reşid Gannuşî, Muhammed Ammara ve Abid el-Câbirî olarak sıralamak mümkündür.

Sudan siyasi hayatında uzun yıllar etkili olmuş ve İhvan-i Müslim'in Sudan'da teşkilatlanmasında aktif rol oynamış bir İslam âlimi olan Hasan et- Tûrâbî, İslami bir yönetim sisteminin temel özelliklerini; Kur'ân'a, hadise, sünnete ve geçmişten gelen bazı uygulamalara dayanarak belirlemiştir. Dört halife döneminde ve ondan sonra gelen birkaç istisna (Ömer bin Abdülaziz dönemi) hariç, İslami hükümet sistemi ideal bir şekilde uygulanmamıştır. Bunun nedeninin tarihsel koşullar olduğunu belirtir (Ateş, 2003:353). İslam ve İslam devleti; sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel başta olmak üzere tüm yönleriyle hayatı kuşatmaktadır. İslam devleti kurulduğu ilk günden beri farklı milletlerden veya dinlerden insanlara yönelik çok farklı bir metodu olmuştur. Örneğin, Medine devletinde Yahudiler ile Müslümanlar hep birlikte devleti kurmuş ve anayasalarını birlikte hazırlamışlardır. Tûrâbî'ye göre, Sudan İslam devleti, tıpkı Medine devleti gibi farklı dinden insanları dışlamadan, bilakis kucaklayan bir devlettir (Tığlı, 2016). Tûrâbî'ye göre, İslam devletinde yetki ve hâkimiyet sadece Allah'a aittir. İktidarda kim olursa olsun Allah'ın kurallarına uymak zorundadır. Buradan anlaşıldığı üzere Tûrâbî'ye göre, din ile siyaset birbirinden ayrılmaz ve bunun kökenleri de Hz. İbrahim'e kadar dayanmaktadır (Ay, 2016). İslam'da teokrasi, oligarşi, diktatörlük, monarşi gibi yönetim şekilleri bulunmamaktadır. İslam'da devlet başkanı, meşveret veya icma ilkesi gereği halk tarafından seçilmektedir. İktidarın meşruiyet kaynağı halktır. Bu halk içinde gayri Müslimler ve ateistler barış içerisinde yaşarlar (Baran, 2018). Tûrâbî, Sudan Devleti için hazırladığı anayasada, hâkimiyetin Allah'a ait olduğunu, egemenliğin ise halka ait olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Sudan Devleti'ni, tevhid, özgürlük, adalet, meşveret ve icma esaslarına dayalı bir hukuk devleti şeklinde tanımladığı görülmektedir (Ay, 2016). Tûrâbî'ye göre, kadınlar ve gayr-i Müslimler de devlet başkanı olabilir ve kesinlikle mürtedlere herhangi bir zararın verilmemesi gerekmektedir. Ayrıca, İslam'daki icmanın referanduma, şuranın toplumsal istişareye ve biatın toplumsal sözleşme anlamına geldiğini belirten Tûrâbî, üçüncü kuşak âlimler içerisinde görüşleri ile çok farklı bir konum işgal etmektedir.

Uzun yıllar tüm dünyaya adalet, özgürlük ve tevhid konusunda çok büyük katkıları olan İslam âleminde bugün bu değerlerin esamesi bile okunmamaktadır. Reşid Gannuşî'ye göre, "Hâkimiyet Allah'ındır" ayetinin anlamı, Allah'ın cismani dünyaya inip, bir bedende doğrudan yönetmesi anlamına gelmemektedir. Bu konuları Gannuşî, *Laiklik ve Sivil Toplum ve İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler* adlarıyla Türkçe'ye çevrilmiş kitaplarında uzun uzun tartışmıştır. Her iki çalışmada da Gannuşî, İslam'ın demokrasi ile uyumlu olduğu izlenimi vermekte ve bir Müslüman'ın, Allah'ın mutlak hâkimiyetine

karşı gelmeksizin, siyasal hâkimiyete sahip olup olamayacağını bu eserlerinde sorunsallaştırmaktadır (Ghannouchi, 2016). Gannuşi, demokrasinin sanıldığı gibi din ile çelişmediğini, elbette benzer veya farklı yönleri olabileceğini ama tamamen de alakasız şeyler olmadığını belirtmiştir. Ona göre, dinin karşındaki asıl tehlike felsefe değil, uyuşturulmuş akıldır. Gannuşi, İslam devletinin kurulmasında yöntem ne olmalı sorusuna Şîi alîmi Fadlullah gibi yaşanan zamana ve yere göre farklılık arz ettiğini ve standart bir yöntem olamayacağını belirtmiştir.

Yöntem farklılığı açısından Gannuşi ile Mevdûdî 'nin yönetime dair görüşleri farklılık arz etmektedir. Çünkü Mevdûdî 'ye göre, insan her zaman için hata yapmaya müsaittir. Bu yüzden en küçük bir hâkimiyet bile verildiğinde onu kendi ihtirasları için kullanacaktır. Gannuşi ise, Kur'an'dan yola çıkarak her şeyin insanın emrine verildiğini ve onun şerefli bir mahlûkat olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı Allah emaneti ona yüklemiştir. Bu iki âlim arasındaki hâkimiyet anlayışındaki farklılık beraberinde farklı demokrasi yaklaşımlarını da doğurmuştur. Mevdûdî, teo-demokrasiyi savunurken, Gannuşi liberal teoriye yakın bir demokrasi anlayışını benimsemiştir (Bergen, 2017). Başka bir ifadeyle, Mevdûdî, tevhidi esas alan bir demokrasi anlayışını, Gannuşi ise, insan halifeliği üzerine dayalı bir demokrasi anlayışını savunmuştur.

## SONUÇ

Devletin çıkış nedenini güvenlik unsuru üzerine inşa eden ve bu durumu rızaya dayandıran sözleşmecî devlet anlayışı, çeşitli çıkar ilişkileri üzerine kurulu anarşist ve Marksist devlet teorilerinde var olan mülkiyetin korunmasını sağlama kaygısı – ki şahsi güvenliğin bile önünde yer alabildiği- odaklı devlet anlayışları ile süregelen günümüz modern devlet anlayışlarının esas noktası ile İslam değerleri üzerine kurulu bir devlet anlayışının pek uyuşamayacağı aşikardır. En iyi yönetimin adalet ve kamu yararını esas alması gerektiği Platon'un İdeal Devleti'nde ortaya çıkmış ve sonrasında her dönemde en iyi yönetim ve dolayısıyla farklı devlet tasvirleri ortaya çıkmıştır. Yönetimden başlayıp devlete uzanan süreçte ideolojilere göre devlet teorileri çeşitlenmiştir. İslam düşüncesinde ise devlete ilişkin ilk teori olarak tanımlanan Farabi'nin devlet teorisinin, bir tarafıyla Platon ve Aristoteles'in devlet tanımları diğer tarafıyla İslam inancına dayalı bir devlet tasavvuru yaptığı görülmektedir.

Devlet kavramı daha çok modern ulus devletlerin kuruluşuyla anlam ve nitelik kazanmıştır. Bazı kurumlarla özdeşleşen ve bazı kurumların varlığı üzerinden kendini tanımlayan devletin, insanlığın var olduğu günden beri hayatîyet kazandığı söylenebilir. İlkel dahi olsa insan topluluğunun bir araya gelmesi neticesinde bazı kuralların ortaya çıktığı ve bu kuralların müesses bir nizam kurmaya çalıştığı gözlenmiştir. Yönetim ve devletin, modern dönemle beraber birbirinden ayrılmasına ve farklılaşmasına rağmen yönetimin varlığı modern anlamda olmasa dahi bir devlet yani kurulu bir düzen olduğu kanaatini taşımaktadır. Ancak modern devlete giden süreçte ilk olarak sözleşmecî teorisyenlerle beraber gerçek anlamda bir devletten bahsedilmesi mümkün olsa da İslam'ın doğuşu ve vahye dayalı her alanda kesin ve tartışmasız liderliğin bütün devlet anlayışları ve devlet yapılarına benzeyen toplumsal birlikteliklerde var olan unsurları alt üst ettiği gerçektir.



Raşit halifeler dönemi ile Allah'ın elçisi ve son peygamberin emirlerine rağmen devlet anlayışının zamanla farklılaştığı görülmektedir. Şöyle ki; Emeviler ve Abbasiler ile başlayan süreçte imparatorluklar, beylikler gibi farklı ölçek ve farklı yapılar üzerine inşa edilen devlete benzer yapılar içinde Allah'ın kurallarından ziyade siyasi otoritenin çıkarlarının korunmasına yönelik emir ve uygulamaların varlığının söz konusu olmaya başladığı görülmektedir. Bu durumlara tepki denilmese dahi eleştirel bakışı olan bazı düşünürler öze dönüş hayali ile çeşitli eserler kaleme alma usulüyle, İslam kuralları çerçevesinde bir devletin ve devlet adamının nasıl olması gerektiği üzerine dünyaya seslerini duyurmaya çalıştıkları görülmektedir.

Günümüzde dünya üzerinde egemenlik hakkına sahip birçok devletin gerek isimde ve gerekse anayasasında İslam Devleti, Dini İslam, Devletin Dini İslam'dır gibi ibarelere rastlamak mümkün olsa dahi, söz konusu bu ülkelerin hiçbirinin tam manasıyla modern bir İslam devleti olduğu söylenemez. Yönetimin merkezileşmesi taraftarı olan yöneticiler, aynı zamanda dinin de merkezileşmesini istemiş ve farklı dini fraksiyonları en ağır şekilde bastırmışlardır. Klasik dönem İslam devleti yöneticilerinin anlayışı bu şekilde iken, modern döneme gelindiğinde özellikle de ulus devletlerin kurulmaya başlanmasıyla tartışmalar farklı bir yöne evrilmiştir.

Modern çağa gelindiğinde birçok yönetici ve âlimin, İslam'ın bir yönetim şeklinin bulunmadığını, bu yüzden beşerî sisteme dayalı, ancak demokratik olması zorunlu olmayan devletlerin kurulması gerektiğini savundukları görülmüştür. Gerçeğin böyle olmadığını, bilakis İslam'ın insan hayatının her alanına olduğu gibi yönetim biçimi konusuna da karıştığını belirten âlimlerden bahsetmekte mümkündür. Söz konusu âlimler, modern çağda İslami değerleri dışlamadan ama bu çağın ruhundan da tamamen uzaklaşmadan yeni yönetim biçimleri kurmaya başlamışlardır. Kimi başarılı olurken -Humeyni gibi- kimi de -Kutup gibi- ağır bedeller ödemişlerdir. Hassan et- Turabi ve Reşid Gannuşî gibi, İslam'ı demokrasi ile ilişkilendirilerek, yeni bir yönetim sistemini ifade edip ve uygulamaya koymayı deneyenler de olmuştur. Başka bir ifadeyle, modern çağda, İslam dünyasında, demokrasinin ya tümünden reddi ya da İslam ile ilişkilendirilmesi söz konusu olmuştur. Modern çağda Selefilerin savunduğu gibi bir İslam devletinin kurulması anlayışı, bir ütopyadan ibarettir. Özellikle de tek bir halifenin seçilmesi ve 1,2 milyar Müslümanın tek halifeye biat etmesini beklemek bir hayal olması kadar büyük bir *distopya* olarak ifade edilmesi de muhtemeldir.

**KAYNAKÇA**

- Abduh, M. (1979). *El- A'malu'l- Kâmile li'l- İmam Muhammed Abduh*, Tahkik: M. Ammara, 6. Cilt, Beyrut.
- Aksöz, A. (2018). Modernist Bir Eğitimci: Seyyid Ahmed Han. <https://www.gzt.com/mecra/modernist-bir-egitimci-seyyid-ahmed-han-3426061> (Erişim Tarihi: 25. 05.2020).
- Algar, H. (1998). "Humeyni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Ammâra, M. (1993). *el-A'mâlu'l-Kâmiletü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh, Dâru's-Şurûk*, Beyrut.
- Anis, A. (2004). "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Arpa, E. (2016). Sudan Devriminin Mimarı Dr. Hasan Turabî ve Mücadelesi. *Eskiyeni*, (32), 181-192.
- Ateş, D. (2019). *Demokratik Siyaset: Siyaset Biliminin Çağdaş Temelleri*. Dora Kitap, Bursa.
- Ateş, H. (2003). "A Distinctive Model of State for Muslim Societies? Reconciling the Views of Contemporary Muslim Thinkers on an Ideal State", *Religion, State & Society*, Vol. 31, No. 4.
- Ay, H. (2016). "İslami Yenilenmenin Öncüsü Hasan Turabi ve Mirası -1", <https://www.haksozhaber.net/okul/islami-yenilenmenin-uncusu-hasan-turabi-ve-mirasi-1-7497yy.htm> (Erişim Tarihi: 05. 04.2020).
- Aydın, M. S. (2000), "Muhammed İkbâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Baran, D. (2018). "Hasan el Turabi'nin siyasi hayatı ve fikirleri", <https://www.dunyabizim.com/portre/hasan-el-turabi-nin-siyasi-hayati-ve-fikirleri-h23408.html> (Erişim Tarihi: 21. 04.2020).
- Başgil, A. F. (1996). *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul.
- Bergen, L. (2017). "Raşid Gannuşi ve "Allah'ın Vekili"", <http://www.akkalemler.com/rasid-gannusi-ve-allah-in-vekili-makale-20473> (Erişim Tarihi: 21. 05.2020).
- Birsin, M. (2004). *Mâverdî'nin Devlet Anlayışı*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Büyük, C. (2017). *İslam Devlet Felsefesi*, Turkish Studies from Different Perspectives, 95-105.
- Büyükkara, M. A. (2020). *Çağdaş İslami Akımlar*. Klasik Yayınlar, İstanbul.
- Cevizci, A. (2019). *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Coşkun, A. & Cankatar, A. (2018). *Mukaddime'de İnsan, Toplum ve Toplumsal Yaşam Üzerine İnceleme*, Medeniyet Araştırmaları Dergisi, Cilt: 3 Sayı: 6.

- Çaha, Ö. (2016). *Siyasi Düşüncelere Giriş*. Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Çiftçi, O. Z. (2012). *Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, Konya.
- Çiftçi, O. Z., & Erdem, H. (2013). *İslam Siyaset Tarihinde Din ve Siyaset İlişkisi*. İSTEM. 11(22), 117-129.
- Davutoğlu, A. (1994). "Devlet" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Diyanet Yayınları, İstanbul.
- Efgânî, C. (1956). *Tabiatçılığı Red*, (Çev. Aziz Akpınarlı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Efgânî, C. (1987). *el-Urvetü'l-Vüskâ*, (Çev. İbrahim Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul.
- El-Benna, H. (2010). *Risaleler*, (Çev. Mehmet Eren vd.) Nida Yayıncılık, İstanbul.
- El-Gazzali, A. M. (2016). *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi (Tahrîrû s sülûk fî tedbîri l mülûk)*. (Çev. Özgür Kavak). Klasik Kitap, İstanbul.
- Eliaçık, İ. (2011). *Adalet Devleti; Ortak İyinin İktidarı*. İnşa Yayınları, İstanbul.
- Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. (1960). *Târîhu'lumem ve'l-mulûk*, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Ed.), 2. Baskı, Dâru'l-Meârif bi-Mısır, Kâhire.
- Farabi, (2011). *İdeal Devlet*. (Çev. Ahmet Arslan). 3. Baskı. Divan Kitap, İstanbul.
- Gânim, İ. el-Beyyûmî (1997). "Hasan El-Bennâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Diyanet Yayınları, İstanbul.
- Ghannouchi, R. (2016). "From Political Islam to Muslim Democracy The Ennahda Party and the Future of Tunisia", <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy> (Erişim Tarihi: 07.04.2020).
- Gökalp, Z. (2016). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Toker Yayınları, İstanbul.
- Görgün, H. (2009). "Seyyid Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Hüseyin, Z. (1991). "Muhammed Abduh (1849-1905)". <https://www.haksozhaber.net/okul/muhammed-abduh-1849-1905-61yy.htm> (Erişim Tarihi: 27. 04.2020).
- Işık, S. (2008). "Cemaleddin Afgani ve Ali Şeriatî". [http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale\\_id=243&Kat\\_id=15](http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=243&Kat_id=15) (Erişim Tarihi: 07.04.2020).
- İbn-i Haldun, (2011a). *Devlet*. (Çev. Osman Arpaçukuru). 4. Baskı. İlke Yayıncılık, İstanbul.
- İbn-i Haldun, (2011b). *Mukaddime*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

İbn-i Rüşd, (2020). Felsefe, Din ve Te'vil (Faşli'l-makāl ve taqrīru mâ beyne's-şerī'a ve'l-hikme mine'l-ittisāl). (Çev. Mahmut Kaya). 2. Baskı. Klasik Kitap, İstanbul.

İbn-i Teymiyye, (2019). es-Siyâsetü's-şer'iyye. (Çev. Muhammed Tutuş). Daru'l-İmara, Malatya.

İkbal, M. (2013). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. (Çev. Rahim Açar). Timaş Yayınları, İstanbul.

İşcan, M. Z. (1997). Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum.

İşcan, M. Z. (2006). Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (26), 27-55.

Kara, İ. (1985). "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi". *MTSD Cilt 1 Tanzimat'tan Meşruiyete Birlikim*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Kara, İ. (2005). "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi". *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. Kitapevi yayınları, 15-66.

Karaman, H. (1994). "Cemâleddin Efgânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.

Keskioglu, O. (1962). Cemâleddin Efgânî. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 10, Sayı 1.

Kılıçbay, M. A. (1997). Devletin Yeniden Yapılanması, Doğu Batı Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 1.

Koçak, R. (2006). Muhammed Abduh'ta Selefî Eğilimler, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.

Kutup, S. (1980). Yoldaki İşaretler, (Çev. Salih Uçan), Hicret Yayınları, İstanbul.

Kutup, S. (1982). İslam'da sosyal Devlet, (Çev. M. Beşir Eryabsoy), Arslan Yayıncılık, İstanbul.

Kutup, S. (1984). İşte İslam, Kültür Yayınları, İstanbul.

Macit, N. (2000). Din- Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, Seba Yayınları, Ankara

Mâverdi, E. (1979). *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (Çev. Ali Şafak). Bedir Yayınevi, İstanbul.

Menekşe, Ö. (2005). İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi V, Sayı: 3.

Mevdûdî, E. (1967). İslâm'da Hükûmet, (Çev. Ali Genceli), Hilâl Yayınları, İstanbul.

Mücahid, H. T. (1995). Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce, (Çev. Vecdi Akyüz), İz Yayıncılık, İstanbul.

Nizâmülmülk, (2009). *Siyâsetnâme*. Antikkitap, İstanbul.

Öksöz, İ. (2019). “Müslüman Kardeşler- Seyyid Kutub”. <https://millidusunce.com/misak/musluman-kardesler-2/> (Erişim Tarihi: 04.03.2020).

Özel, M. (2018). “Bir Dava ve Davet Adamı: Mevdudi”, <https://www.yorungedergi.com/2018/10/bir-dava-ve-davet-adami-mevdudi/> (Erişim Tarihi: 04.03.2020).

Özervarlı, M. S. (2005). “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.

Özkazanç, A. (2014). Devletin Örgütlenmesi. *Siyaset*. (Ed. Yüksel Taşkın). İletişim Yayınları, İstanbul.

Öztürk, M. (2006). Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü, *Marife*, Yıl: 6, Sayı: 3.

Rıza, R. (2015). *Gerçek İslam'da Birlik*. (Çev. Hayreddin Karaman). İz Yayıncılık, İstanbul.

Samarri, S. (2010). “Abdurreşid İbrahim'in Dilinden Cemaleddin Afgani”, *Kur'ani Hayat Dergisi*, Sayı 16.

Sönmez, M. (2002). İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış) / The Rise of the Islamic Modernism and Two Most Consequential Representatives. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (18),

Şirin, Y. (2017). “Muhammed Abduh'un “Özgürlükçü Siyasetini” Anlamak”. <http://minorkritik.com/2017/08/22/muhammed-abduhun-ozgurulukcu-siyasetini-anlamak/> (Erişim Tarihi: 04.03.2020).

Tığlı, İ. (2016). “İslam düşüncesinin son kalesi: Hasan Turabi”. <http://www.gercek hayat.com.tr/yazarlar/islam-dusuncesinin-son-kalesi-hasan-turabi/> (Erişim Tarihi: 20.03.2020).

Timur, T. (2019). *İslam, Laiklik ve Aydınlanma Savaşı*. İnkılap Kitapevi, İstanbul.

Udeh, A. (1992). *İslâm ve Beşerî Kanunlar*. (Çev. Mustafa Nuhoglu). Ravza Yayınları, İstanbul.