

HİLAFETTEN İSLAM DEVLETİNE ÇAĞDAŞ İSLAM SİYASİ DÜŞÜNÇESİNİN ANA İSTİKAMETLERİ VE PROBLEMLERİ

İsmail Kara

İstanbul Şehir Üniversitesi
ismailkara@sehir.edu.tr
orcid: 0000-0001-6420-1176

ÖZ

Çağdaş İslam siyasi düşüncesi hilafet-saltanat sisteminden meşrutiyete, cumhuriyete, İslam devletine, oradan İslam demokrasisine, İslam radikalizmine doğru hareket eden, bu hareket sırasında klasik İslam siyasi düşüncesinin ana kavramlarını yeniden üreten, yeni bir sıralamaya tâbi tutan, bu arada Batıda ortaya çıkan yeni siyasi kavramları ve gelişmeleri bile isteye yahut mecburiyetler karşısında takip edip kendi kültürel şartlarının içine çekmeye çalışan bir düşünce ve uygulama süreçlerinin toplamına işaret eder. Devlet telakkisinde, din-siyaset ve yönetici-yönetilen ilişkilerinde, siyasi kültürde meydana gelen değişimler de bu süreçlerin bir parçasıdır.

İçeriye ve dışarıya dönük olarak hem muhalefet ve tenkit hem de uyum ve katılım kanallarını birlikte çalıştırmak ve buralardan aktüel değeri ve uygulanabilirliği de olan bir çözüm üretmek arzusunda ve iddiasında olan bu düşünce ve

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 24 sayı 47 (2019/2): 1-109

DOI: 10.20519/divan.670000

tartışmalar aynı zamanda bugünkü İslam dünyasının siyaset alanındaki kuvvet ve zaafalarını, devamlılık ve farklılaşmalarını içinde barındırması bakımından da önem taşıyor.

Bu çalışma Osmanlı/Türkiye tecrübesi merkezli olarak birbuçuk-iki asırlık bir tecrübeyi siyasi düşünce, siyasi kurumlar ve siyaset üslubu üzerinden ele almakta ve değerlendirmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Siyasi Düşüncesi, Meşrutiyet, Hilafet, Adalet, Meşveret, İslam Devleti, İslam Demokrasisi, İslam Radikalizmi, Şeriat-Kanun, Kaynaklara Dönüş, İttihat Politikaları, Tarih Tasavvuru.

Uzun asırların içinden akıp gelen ve İslami ilimlerin birçoğunda, o ilimlerin metodolojileri gereği farklı önceliklerle ele alınan, aynı zamanda İslamın yayıldığı, Müslümanların irtibata geçtiği coğrafya ve kültürlerden, kadim din ve medeniyet havzalarından birçok unsuru seçerek, eleyerek, dönüştürerek içine alan İslam Siyasi Düşüncesi'ne "çağdaş" sıfatını eklemek, başka şeyler yanında hem dönem-zaman hem de zihniyet ve muhteva itibarıyla yeni bir sınırlandırmaya ve değişmeye-dönüşmeye, zamana uygunluğa (psikolojik ve fiilî olarak belki yeniliğe de) işaret ediyor olmalıdır. Dönem-zaman sınırlandırması zihniyet ve muhtevaya göre nispeten daha kolay ifade edilip anlatılabilirse de düşünce ve muhtevadaki devamlılık ve değişme çizgilerini, bunların sebeplerini, derecelerini, neticelerini takip ve şerh etmek herhalde daha ziyade bir dikkati ve takibi, bunun için de derin araştırmayı, vukufu ve gayreti gerektirecektir.

Düşünce veya siyaset düşüncesi denildiği zaman öncelikle nazari (teorik) ve soyut (mücerret) olanın akla gelmesi beklenir. Bu aşamada yöneten(ler)le yönetilenler arasındaki çok yönlü ilişkileri kuran, açıklayan, anlamlandıran, besleyen, ardından aşağıya doğru, uygulamaya nasıl intikal edeceğine işaret eden bir kavramlar manzumesi sözkonusudur. Fakat felsefe ve klasik İslami ilimler tasniflerinde siyaset (Siyasetü'l-Medeniyye, İlm-i Tedbir-i Medine) alanının amelî (pratik) ilimlerden, dallardan biri olarak ele alındığı da hesaba katılırsa siyaset düşüncesinin, biraz da tabiatı icabı;

- a) Siyasetin uygulamasından, siyasi eylemden, fiiliyattan, siyaset yapıcılarında/kurucu ve taşıyıcı kişilerden,
- b) Siyaset tarihinden (siyasetin kronolojik akışından, yatay etkilenmelerden),
- c) Siyasetle doğrudan irtibatlı kurumlardan, yapılardan,
- d) Siyasi kültürden, siyasetin muhataplarının-tebaanın-halkın siyasete dair olanları algılama ve onlara cevap verme biçimlerinden,
- e) Ve nihayet Siyaset üslubundan, siyasi dilden ve sembollerden bağımsız olarak ele alnamayacağı söylenebilir.

Bir başka şekilde söylersek siyasetin farklı şekillerde ete kemiğe bürünmüş tarafları da arkalarındaki siyasi düşünceyi ve tasavvuru,

onun kültürel kaynaklarını ele veren (belki bazı bakımlardan daha iyi ifade eden) unsurlar, işaretler, tezahür biçimleri olarak okunmaya ve anlaşılmaya müsait bir manzara ve imkan arzederler. Nazarî olandan amelî olana inilebileceği gibi pratik olandan teorik olana da çıkılabilir. Pratikle irtibatlı tarihî akış ve tecrübeler manzumesi, sosyokültürel unsurlar da düşünceyi, siyaset düşüncesini etkileyegelmiştir.

Bütün bu yönleriyle siyaset alanı klasik tasniflerde diğer bir amelî ilim olarak hemen yanibaşında duran ahlak ilmine çok benzer. Ahlak da nazariyatı ve kavramları-ıstılahları olmakla beraber öncelikli olarak amelî bir alanı, etmeyi-eylemeyi-eylemi-yaşama üslubunu bize hatırlatır (Ahlak kitaplarının önemli bir bölümü zaten üçüncü anabaşlık olarak İlm-i Tedbir-i Medine yani siyaset kısmını ihtiva eder. Diğer ana kısımları, başta ahlak nazariyatı diyebileceğimiz İlm-i Nefs ve arada İlm-i Tedbir-i Menzil'dir). Ayrıca ahlakla siyaset ve hukuk (fıkıh) arasında modern dönemle kıyaslanamayacak ölçüde doğrudan ve bağlayıcı irtibatlar sözkonusudur.

Siyaset üslubu/siyasetin sözlü-yazılı ve sembolik ifade ve ima biçimleri ile dile, şekle ve yapılar intikal tarzları belki de nazarî ve amelî unsurları birlikte en çok görebileceğimiz yerlerdir. Burarlardan dil-düşünce değişmelerini ve bunun sebeplerini takip etme imkanlarımız olabilir (Topkapı Sarayı kompleksinin en görünen kısmının, altında devletin en üst mahkeme/muhakeme-yargı ve meşveret meclisi olan, padişahın da fiilen veya sembolik olarak katıldığı Divan-ı Hümayun'un toplandığı Adalet Kulesi/Kasrı olması veya aynı sarayın giriş kapıları üzerinde yer alan karmaşık yahut sade hat istiflerinin büyük bir sanat eseri olmaktan ötede anlam itibariyle de güçlü işaretlere ve vurgulara sahip olması buna örnek olarak verilebilir. Halife-padişahın biat merasimi ve kılıç kuşanma alayının unsurları da benzer işaretlere sahiptir).¹

¹ Surnamelerdeki minyatürlerden yola çıkarak Osmanlı siyasi düşüncesini şerh etmeye çalışan ve resim ve heykeller üzerinden Bizans siyasi düşünceyle farklılaştığı noktalara dikkat çeken bir "giriş" çalışması için bkz. Sezer Tansuğ, *Şenlikname Düzeni*, 2. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993); 3. bs. (İstanbul: Everest Yayınları, 2018). Gülru Necipoğlu da *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı-Mimari Tören ve İktidar* başlıklı çalışmasında (çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006) Topkapı Sarayı'nın mimari özellikleri ve gelişmesinden yola çıkarak Osmanlı siyasi yapısı, siyaset üslubu ve iktidar anlayışı üzerinde durmaktadır. (Kitabın İngilizcesi 1991 yılında neşredilmiştir).

Daha felsefi metinlere örnek için bkz. Titus Burckhardt, *İslâm Sanatı-Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013); René Guénon, ♦

KAVRAMLAR VE HİYERARŞİLER

Kriz yahut çeşitli etkiler altında vukubulan değişme-dönüşme-farklılaşma-kırılma-kopma temayüllerine ve dönemlerine, kabul etme yahut direnme-meydan okuma biçimlerine eğilen ilim ve düşünce tarihi çalışmalarının –gelişme ve sıçrama dönemlerinde olduğu gibi– hem usul hem de tasvir, tahlil ve hükümlerde birkaç hususa birlikte dikkat kesilmeleri kaçınılmazdır. Çoğunlukla ihmale uğrayan bu dikkat ve gayret muhtemelen anlama ve değerlendirme zaaflarını veya kusurlarını da nispi olarak azaltan, bunun yanında tahlil ve hükümlerdeki doğruya yakın unsurları ve katkıları artırıp kuvvetlendiren bir fonksiyon icra edecektir.

Büyük ölçüde kavramlarla çalışan ilim ve düşünce tarihi, sıçrama yahut kriz ve değişme dönemlerinde sahanın veya o sahadaki bir tek meselenin;

- a) Kelime dağarcığının, ana kavram ve terimlerinin mana, muhteva ve tarifleri ile,
- b) Kavram ve terimlerin hiyerarşilerinde (silsile-i meratipte), sıradüzenlerinde, önem atflarında ortaya çıkan değişme ve kaymaları olabildiğince çok yönlü ve farklı kıstaslarla izlemek ve yoklamakla mükellef bir alandır.

Bu iki hat üzerindeki değişme ve kaymaların, ekleme ve çıkarılmaların merkezî alanlarda veya etraftaki yakın ve uzak halkalarda ortaya çıkardığı yeni hareketlenmeleri, değişmeleri, ifade ve vurgu yükselişlerini yahut düşüşlerini, kuvvetlenme veya zayıflama temayüllerini, nihayet aynı şekilde örtme ve görünmez kılma yahut görünürlüğü artırma teşebbüslerini hatta hissiyatı sebep ve sonuçlarıyla takip etmek ilk sıralardaki vazifeler arasında yer almalıdır.

Kavramın, terimin aynı adı taşıması yetmez (hatta içerideki farklılaşmalara dikkat edilmezse bazen yanıltıcı da olabilir), tarif ve muhtevastaki sabiteler ve değişikliklerle hiyerarşideki yeri ve görünürlüğü de ziyadesiyle ehemmiyet kesbeder.

- c) Bunlara ilaveten yeni devreye giren, çoğu zamanın icbarları, ihtiyaçları ve arayışları ile/onlar sayesinde “dışarıdan” gelen, dıştan ekle(mle)nen, dolayısıyla önceki yerleşik kavram anlam ve hiyerarşilerinin arasına sokulan, onları etkileyip yerlerini ve ko-

“Yapı sembolizmi,” (*Çağ ve Hakikat-René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, çev. Mustafa Tahralı (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018), 256-72.

numlarını değiştiren, kendine yer aan, cazip ve fonksiyonel ilgi alanları oluşturan yeni kavram ve terimleri de kronolojileri, çift taraflı “hikayeleri” ve muhtevalarıyla birlikte takip etmek gerekecektir. Çünkü her ne sebeple ortaya çıkarsa çıksın yenilik, yenilenme sadece kendini getirmek ve göstermekle kalmaz, bir “eski” oluşturur ve onun manasını, önemini, statüsünü kendine göre tayin ve tarif eder.

Bütün bu unsurlara ek olarak kelimenin, kavramın ve terimin, bunlarla örülen ifade biçimlerinin, metinlerin, yapıların kim(ler) tarafından, ne zaman, hangi saiklerle, nasıl ve ne için, hangi istikamete doğru kurulduğu, kullanıldığı ve farklı coğrafyalarda aldığı mahalli renkler de önem kazanabilir (Mesela “İctihad” Fıkıh ve Fıkıh usulü ilminin önemli bir kavramıdır. Ama Doktor Abdullah Cevdet bu kavramı dergisinin başlığı ve “ideoloji”sinin sloganı ve bayrağı haline getirdiği zaman onun, ıstılahın Fıkıhtaki erevesinden farklı veya o çerçevedeki unsurlara ilaveten bazı yeni yönelişleri devreye sokmak istediğini herhalde rahatlıkla söyleyebiliriz. Yapmak istediği şey tek başına “eski” bir Fıkıh Usulü terimine sığınmak, onu tek başına canlandırmak, “kullanmak” değil, elverişli olduğunu düşündüğü bir kavram dairesini “yeni” bir tarzda, yeni tarif ve açılımlarla, kendi fikirleri istikametinde fonksiyonel hale getirmektir. Osmanlıların modernleşme teşebbüslerini ifade için tercih ettikleri Islah/at ve Tanzim/at adlandırmaları veya Resid Rıza’nın *Muhaverat* kitabında başlığa çektiği Muslih/İslah ve Mukallit/Taklit kavramları da böyle değil mi? Meşrutiyet idaresini Usul-i Meşveret olarak adlandırmak yahut Hakimiyet-i Milliye için Hakimiyet-i Diniye ve Hakimiyet-i mmet terkiğini kullanmak, “Anayasamız Kur’an’dır” gibi sloganlar üretmek de örnek olarak verilebilir).

Bu değişen, farklılaşan kavram meselelerine siyaset düşüncesi merkezli olarak ve farklı sebep ve değişkenlerle temas edeceğiz. şimdilik bir hatırlatma kabilinden kavramların tarif ve muhtevalarıyla hiyerarşilerindeki değişmeler için konumuzla irtibatlı olarak modern dönemde adalet-itaat ve meşveret-hürriyet kavram yapıları arasındaki ilişkileri, iniş ıkışları ve buna ilaveten yeni devreye giren, dışarıdan gelen güçlü kavramlar için de Fransız İhtilali’nin sloganları hürriyet-müsavat-uhuvvet kümesini örnek kabilinden zikredebiliriz. Düşünce tarihi merkezli bir çalışma hem bu kavramsal değişmeleri hem de yeni girişleri normal bir değişme ve akış olarak görmekle yetinemez.

Düşünceden, tecritten (soyutlamadan) ve kavramlardan bahsetmek ister istemez bizi siyaset felsefesiyle sınırlı da olsa felsefe sahasına, metafiziğe, dinî düşünceyle irtibatlı olunca aynı zamanda manevi olana, insanüstüne götürecektir, hiyerarşi fikri bunları da ihtiva eder hale gelecektir. Herhalde adalet gibi, hakimiyet gibi, otorite (*sulta*) ve itaat gibi siyasi ve hukuki üst kavramlar siyasetle sınırlı da olsa aynı zamanda ilahî ve metafizik seviyeden bağımsız olarak tam manasıyla kavranamaz ve kuşatılamaz. Buradan aşağıya doğru inildiğinde bilgi-bilme-biliş kademesine (epistemolojiye), oradan dile, hukuk ve şeriata, toplumsal ve ahlaki olana doğru hareket edilecektir (Bu hareket elbette aşağıdan yukarıya; insani ve toplumsal düzeylerden ilahî olana doğru da takip edilebilir). Acaba modernleşme döneminde bu bütünlüğü, kademeler arasındaki irtibatları görebilecek miyiz, görecesek eğer nasıl göreceğiz? İzi sürülmesi gereken sorulardan biri de herhalde bu olmalıdır.

Çağdaş İslam siyasi düşüncesini hem kaynakları ve arayışları hem de ana mantığı ve yaklaşımları, nihayet yorumları itibariyle Çağdaş İslam/Türk düşüncesinin alt bir birimi olarak ele almak doğru olur. Hem oryantalistik çalışmalarda hem de Türkiye dahil Müslüman coğrafyada çağdaş İslami düşünce ve hareketlerin, İslamcılığın –belki örtük olarak İslamın da– siyaset merkezli hatta bazan siyasetle/siyasal olanla sınırlı ele alınması, kasıtlı olsun olmasın, vurgulu-uyarılmış bir alan oluşturmaya dönük olduğu kadar bir daraltma ve anlama darlığı da ortaya çıkarmıştır. Bütünlük ve hiyerarşi gözetmeyen bu tek tip, tek açıdan bakış bize göre usul olarak mutlaka kaçınılması gereken bir duruma işaret eder. Bu kayıt ve dikkat siyasetin, siyasal olanın, siyasi tutumun hatta İslam Devleti arayışının çalıştığımız modern dönemlerdeki önemini elbette azaltmaz, belki önemli yerini bir bütünlük içinde ve daha doğru bir şekilde tayin eder. Devletin ve dinin bekası dahil her şeyin, özellikle de şeriatin uygulanmasının ve *emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münkerin* hukuken ve kültürel olarak siyaset ve devletle sıkı sıkıya irtibatlı görüldüğü ve modernleşme politikalarıyla bu irtibatın daha da kuvvetlendiği bir ortamda bu alanın öne çıkması anlaşılabilir de. Muhtemelen modern siyaset düşüncesi ile birlikte Batıda etkili ve vurgulu bir şekilde öne çıkan hukuk devleti fikrinin

ve politik olanın yükselişinin de burada ciddi bir etkisi vardır.² Fakat siyaset merkezli işleyen bu yaklaşım siyasetin de içinde olduğu bütünün diğer etkili parçalarını görmekte zaafa düştüğü gibi siyaset merkezli olmayan dinî düşüncelerin ve hareketlerin mantığını ve siyaset üzerindeki önemli yahut dolaylı etkilerini yeteri kadar müşahede edip kavramaktan da uzaklaşmaktadır.

Siyaset sahasında yeni(lenmiş)-çağdaş-modern bir siyaset düşüncesi ve/ya yeni bir siyaset dili arama teşebbüsleri kaynak (referans) meselesini açık veya örtük olarak gündeme taşıyacaktır (Çağdaş İslam/Türk düşüncesi üst-çatı biriminde de aynı problem vardır). Kasedtiğimiz kaynak meseleleri ve sorgulamaları, yeni siyaset düşüncesinin nere(ler)den, hangi ihtiyaç, arayış ve icbarlardan kaynaklandığını, bunlar üzerinden yerli ve yabancı etki ve beslenme alanlarını, bunların nasıl anlaşılıp şerhedildiğini de verecek ve işaret edecek atıf merkezleridir.

Yalnız hususen kriz dönemlerinde devreye giren/sokulan yerli ve yabancı bütün kaynakların, kaynak anlayışlarının metinlerde, söylemlerde açıkça ifade edileceğini düşünmek herhalde doğru olmayacaktır. Bir başka şekilde söylersek meseleleri fark etme, anlama ve şerh için metinlerde zikredilen kaynaklarla, atıf odaklarıyla ve vurgularla yetinmek ve sadece onlar üzerinden bir tasvir ve tahlil yapmak büyük ihtimalle yetersiz kalacaktır. Onun için siyak sibaktan, dilin işaretlerinden yahut satıraralarından hatta metnin hissiyatından yola çıkarak zikredilmeyen, örtülen veya daha fazla gösterilmek/öne çıkarılmak istenen unsurlarla irtibatlı olarak vurgulu hale gelen, dolayısıyla diğerlerini gölgeleyen me hazların da tesbiti ve teşrihi gerekecektir; geçiş ve kriz dönemlerinde açık edilen kadar gizlenen de önemli olabilir.

Bahsedeceğimiz iki “yeni” kaynak odağından hangisi daha öncelikli ve daha belirleyicidir acaba? Onları da önem yahut etkin oluşları itibarıyla bir sraya sokmak gerekmez mi? Bu soruların cevabı muhtemelen meseleye, döneme, ele alınış biçimine ve kişiye-

² Politik olanın her alanı kuşatacak tarzda yükselişi için bkz. Wael B. Hallaq, *İmkânsız Devlet-Modern Çağda Bir İslâm Devleti Neden Mümkün Değildir?*, çev. Aziz Hikmet (İstanbul: Babil Kitap, 2019), 160 vd. “Modern proje çağdaş Müslüman dünyanın yaşayan gerçekliğinde, hukukî ahlâk çağından politik çağa keskin bir dönüşümü temsil ve tesis ediyor. Modernitede politika ve politik olan her yerdedir ve o güne hükmeder”; “(...) Politik olan denince normatif açıdan sessiz ve ahlâkî direktiflerden yoksun bir dünyanın fethinden [iktidardan] başka bir şey algılayamayan modern dünyada (...)” ifadeleri için ayrıca bkz. s. 170, 228.

metne, belki coğrafyaya göre kısmen değişecektir. Fakat bugünden geriye doğru yapılan tasvir ve tahlillerde ideolojik ve hissi tercihlerin öncelik sıralamasını daha fazla değiştirdiğini söylemek yanlış olmaz sanırım. Şöyle ki; çağdaş İslam düşüncesinin dinî ve yerli yönünü öne çıkarmak isteyenler modernleşme süreçlerini büyük ölçüde İslam ilim ve kültür tarihinde güçlü karşılıkları olan *ihya*, *islah* ve *tecdid* kavramları ile yahut İslamın dinamiklerinin devreye girmesi üzerinden açıklarken modern-Avrupaî yönünü belirgin hale getirmek isteyenlerin öncelikleri Batı etkisinden, batılı kavramlardan, onlarla irtibatlı yaşama üsluplarından yana olacaktır. İlki daha ziyade Batı tecrübesi ile farklılıkları ve kendi özgünlüklerini, ikincisi ise benzerlikleri ve yakınlıkları öne çıkarmaktadır.

KAYNAKLARIN MENSUBİYET MESELELERİ

Buradan ilerleyerek kaynak/mehaz ve menşe meselesinde biraz daha yol alabiliriz:

1. Çağdaş İslam siyasi düşüncesinin ana kaynaklarından biri yeniden tanımlanmış olarak Kur'an ve sünnet ve bunlarla irtibatlı olarak dört halife (hulefâ-yı râşidîn) devrini de içine alan asr-ı saadettir. Birine ana ilkeleri ve kavramları ihtiva eden alan (referans odağı), diğerine de bağlayıcı uygulamaları ve pratikleri görebileceğimiz hayat tarzı ve tecrübe sahası (dar tarih, sınırlı gelenek), bir başka ifade ile ana kaynakların ete kemiğe büründüğü yer diyebiliriz. Bu kaynak okuması çağdaş İslam siyasi düşüncesini İslamın kendi dinamiklerinden, kendini yenileme kapasitesinden ortaya çıkan bir çerçeveye yerleştirmekle dış unsurları ve etkileri (düşünce olarak veya siyaseten) geriye itmekte ve önemsizleştirmektedir.

Hemen ilave edilmelidir ki, bu yorumla birlikte kurulan ilk görünür cümlelerden bağımsız olarak veya onlarla birlikte gerek ayet ve hadislerdeki emir, tavsiye ve yasaklar gerekse asr-ı saadetteki uygulamalar, –diğer alanlarda olduğu gibi– siyaset düşüncesi çerçevesinde de yeniden yorumlanmakta ve dünyanın yeni arayışlarıyla uyumlu, onlara şu veya bu düzeyde yol veren bir mantık ve hiyerarşi ile değerlendirilmektedir. Bir bakıma klasik İslam siyasi düşüncesinin ve tecrübelerinin de başvurduğu, bağlı kaldığı, kullandığı, yorumladığı ana kaynaklar nispeten veya tamamen farklı bir metodoloji ve muhteva ile yeniden ele alınmakta ve yorumlanmaktadır. Burada farklı olan kaynaklar değil usul, öncelikler, istikametler

ve yorumlardır; *ihya*, *islah* veya *ictihad*, *tecdid* kavramlarının yeni kullanımlarını, yeniden yorumlanmalarını da burada görüyoruz. Bir başka ifade ile buna, asıllara dönerek yeni bir sayfa açmak, yeni bir başlangıç yapmak, geçmişin ağırlıklarından, tortularından kurtulmak, mevcut olumsuz durumları ve zaafı tarihe-geçmişe-geleneğe yükleyerek, onları yapısal ve daimi elemanlar olmaktan çıkararak kolay aşılabilir konjonktürel unsurlar haline getirmek iddiası ve her halükârda var olmak davası da denebilir. Bu sebeple ifadelerdeki ana kaynaklara vurgu dahil olmak üzere devam eden ve değişen unsurların mantığı, muhtevası ve hissiyatı için dikkatli olmak düşünce tarihi için bir ihtiyaç ve zarurettir.

Çağdaş İslam düşüncesinin ana iddialarından ve meselelerinden biri olarak “kaynaklara dönüş” fikriyle hemen irtibatlandırılabilen bu yeni siyasi kaynak fikrinin niçin yeni olduğunu, nasıl işlediğini ve ne yaptığını görebilmek için bakılması gereken yerlerden biri(ncisi) zayıflatıldığı, örttüğü, hatta tasfiye ettiği oniki-onüç asırlık uzun İslam tarih tecrübesi, “gelenek” ve büyük başarılar sağlamış İslam ilim ve kültür mirası, daha hususi olarak modernleşme öncesi İslam siyasi düşüncesi, siyaset kurumları ve siyaset üslubudur, bunların içinde oluşmuş külliyattır, eserlerdir.

Bu bahiste ne kadar “rahat” veya “sade,” bir o kadar da problemlili davranıldığını görmek için medrese çıkışlı, ilmiyeden üç zatın hilafetin ilga edilmesine yaklaşıldığı günlerde yazdıkları satırlara örnek kabilinden bakılabilir. Kaynaklar ve birikim hakkında malumat sahibi olan insanların bile ilmî ve fikrî müktesebatı, (aslında kendilerini de) bu üslupla ve bu kolaylıkla zayıflatmalarının mantığını ve sebeplerini anlamak lazım:

Mutlaka bir kitapta şu kayıt mündericidir’ diye biz bugünkü hürriyet-i ictihadımızdan mahrum olamayız. (...) Herkes İmamı Azam hazretlerinin kavliyle mukayyed değildir. (...) Biz, ictihadâtımızda hür ve müstakiliz. Kur’an ve hadiste bulamadığımız ahkâmı vicdanımızdan ahz u istinbat ederiz.

Kur’an ve hadis muktedâmımızdır. Bunların haricindeki ahkâm [ve kaynaklar] ise maslahat-ı asra muvafıkta makbulümüzdür, değilse, hakk-ı ictihad Büyük Millet Meclisi’ne ait bulunduğundan o icmân kıyas ve kararı muteberdir, mutâ’dır ve meşrudur.³

3 Hoca Halil (Aydın)-Hoca İlyas Sami (Muş)-Hoca Rasih (Kaplan), *Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslâmiye* (Ankara: Yenigün Matbaası, 1923), 4, 10.

Burada ana hatları itibariyle çağdaş İslam-Türk siyaset düşüncesinin (diğer alanlarda olduğu gibi ve beklenebileceği üzere) eski kaynakların kanun-ı kadîme dönüş olarak anlattığı ve sahih ve doğru çözüm yeri/odağı olarak gösterdiği alandan yani bir “geriye dönüş”ten giderek daha fazla uzaklaştığını kaydetmek gerekir. Yeni çözümlemenin, çözümün atf kaynağı olarak bir “eski” ve bir asıla/geriye dönüş varsa –ki var– bu artık potansiyel olarak İslam öncesine, Hz. Adem’e kadar uzanacak şekilde bütün geçmiş zamanları içine alan ve kesintisiz bir tarih-gelenek anlayışına işaret eden kanun-ı kadîm değil, parçalı/bölünmüş tarih anlayışının bir uzantısı olarak asr-1 saadete adeta sınırlı bir yere-tarihe dönüştür. Farklı bir deyişle “asıl” İslam tarihinin öncesinden/peygamberler tarihinden ve sonrasından/uzun İslam tarihinden kopuk olarak yeniden inşa edilen yarım yüzyıllık ilk dönemdir; Hz. Peygamber devri ile dört halife devridir (İslamiyet öncesi Cahiliyye ve İsrailiyata, dört halife sonrası da “yanlış tarih”e, “Emevi İslamı”na, istibdata indirgenmiş, oraya sıkıştırılmış ve mahkum edilmiş gibidir).⁴ Elbette kaynaklara ve asr-1 saadete dönüş de bir geriye/asıla dönüştür ama tarihin ve geleneğin, ilmî ve kültürel mirasın bütünü-nün, bütünlüğünün içinden geçerek bir geri dönüş olmadığından bize göre kanun-ı kadîm fikriyle karıştırılmamalıdır.

Siyaset düşüncesini ve farklı siyaset arayışlarını da etkileyen yeni tarih tasavvurunun yeni ve zor şartlarda bir tenkit ve değerlendirme de ihtiva ettiğini müspet bir unsur olarak hesaba katmak doğru olur. Bir tür tarih tenkidi veya tarihten, kendi tarihinden hesap sormak veya oryantalistlerin, Batılı aktörlerin bir baskı ve red unsuru olarak kullandıkları geçmişin ağırlıklarından kurtulmak, daha iyimser bir ifade ile onları kısmen yeni bir forma sokmak... Ayrıca ilke düzeyinde her zaman kaynaklara dönmek, ona müracaat etmek meşru ve dinen gereklidir. Fakat dağılmayı azalttığı ve asla sadakatle sıklığı artırdığı ve yeni yorum imkanlarını genişlettiği düşünülen bu yeni tenkit ve değerlendirmenin ciddi bir kaynak ve zemin hatta anlayış daralması ortaya çıkardığı, bir başka şekilde söylersek kaynak bakımından kendini ve tarihî/tecrübeler hazinesini daralttığı, tarihî derinliği azalttığı da mutlaka hesaba katılmalıdır.

İslam dünyasında siyaset metinleri bütün tarihi boyunca büyük bir bilgi, kaynak, yorum çeşitliliği göstererek ayrı ilim dallarında ve

⁴ Bu konuda daha geniş bir müzakere için bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 71-118.

farklı alanlarda müstakil türler ve bunların altında yüzlerce eserin ortaya çıkmasına imkan veren bir karakter göstermiştir. Bunları hiç değilse türler zaviyesinden zikretmek gerekirse;

- Fıkıh (ibadet, hukuk, âdâp) ilmi merkezli olarak Siyasetü’ş-Şer’iyye ve Ahkâmu’s-Sultaniyye kitapları,⁵
- Kelâm ilmi merkezli olarak İmamet bölümleri,
- Ahlak ilmi merkezli olarak İlm-i Tedbir-i Medine, Edebü’d-Dünya ve’-d-Din bölümleri ve müstakil eserleri,
- Tasavvuf ilmi merkezli olarak Tedbirât-ı İlâhiye, Kutup, Ricalü’l-Gayb metinleri,
- Felsefe-İslam Felsefesi ilmi merkezli olarak Siyasetü’l-Medeniyye, Tedbirü’l-Medine kitapları,
- Pratik siyaset etme tarzı ve uygulama merkezli olarak Âdâbü’l-Mülûk, Siyasetname ve Nasihatnameler,
- Edebî metinler; *Kelîle ve Dimne* gibi fabl, *Şecere* gibi kısmen biyografik-destansı, *Tedbirü’l-Mütevahhid* gibi idealist-ütöpik eserler,
- Layihalar, Adaletnameler, Sefaretnameler, Kanunnameler, Tezkireler, Silsilenameler,
- Bazı Tarih kitapları, hususen *Mukaddime* gibi bazılarının giriş kısımları.

Çok geniş ve çok işlenmiş bir literatürle karşıkarşıya olduğumuz şüphe götürmez.⁶ Her bir türün metodolojisi, referans sıralaması, öncelikleri, kavram düzenleri, meseleleri ele alma biçimi, dili ve

5 Müstakil kitap türü sayılmasa da belki en başta adalet, zulüm ve hilafet gibi konulardaki hadisleri bir araya getiren hadis derlemeleri/risalelerini ve siyasi düşünce açısından öne çıkan benzer kavramları iltiva eden âyetlerin yorumlarını veren tefsirleri zikretmek gerekir.

6 Söz konusu etmeye çalıştığımız genişliği ve çeşitliliği görmek için Özgür Kavak’la Hızır Murat Köse’nin editörlüğünde Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı ile yürütülen “İslâm Siyaset Düşüncesi Projesi” çerçevesinde yayınlanan kitaplara bakılabilir (Kasım 2019 itibariyle bu seride 6 eser yayınlanmıştır). Klasik Yayınları’nın “Siyaseti Yeniden Düşünmek” başlıklı serisinde de aynı araştırmacıların editörlüğünde 13 eser yayınlanmıştır. Köse ve Kavak’ın birlikte hazırladıkları *İslâm Siyaset Düşüncesi Eserleri Kataloğu*’nda ise 584 müellife ait 805 eser yer almaktadır (isd.ilem.org.tr, 01. 11. 2019).

Ayrıca bkz. Orhan M. Çolak, “İstanbul kütüphanelerinde bulunan Siyasetnâmeler bibliyografyası,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (Türk Siyaset Tarihi-Tanzimat’a Kadar sayısı) 2 (2003): 339-78.

mantığı, muhatap kitlesi elbette farklıdır ve fakat hepsi geçişlere imkan vererek birdiğerini beslemekte, genişletip derinleştirmekte ve tamamlamaktadır. Nitekim tek tek eserler ve müellifler bir tarafa Maverdi, Gazzali örneklerinde görüleceği üzere öncelikleri ve üslubu farklı bu türlerden bir ikisinde metin yazan âlimler olduğu gibi, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki siyaset-devlet-idare bahislerinde görüleceği üzere bu türlerin birçoğuyla irtibatlı olacak şekilde telif edilmiş metinler de vardır.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde vukubulan hilafet tartışmaları sırasında Osmanlı hilafetini ve bunun üzerinden biraz da zaruri olarak Abbasi ve Emevi hilafetini savunan risalelerde bile klasik siyaset metinlerinin genişliğini ve çeşitliliğini, dolayısıyla alternatifli tasvir, anlama ve çözüm ünetme kapasitesini görmek mümkün olmaktadır. Hilafet-saltanat sistemine mesafeli duran veya halifelîği meşrutiyetle, cumhuriyetle (sonra demokrasi ile) uyumlu ve büyük ölçüde manevi bir kurum haline dönüştürmeye çalışan metinlerde ise kaynak kullanımı beklenebileceği üzere daha da sınırlı ve zayıftır.⁷

Literatür üzerinden modernleşme dönemindeki tektipleşmeyi, sadeleşmeyi ve daralmayı, buna bağlı olarak siyaset dilinin bir tür sloganlaşma çizgisinde kuvvetlenirken imkanları itibariyle zayıflamasını (buna müsbet bir anlam yüklemek isteyenler belki netleşmesini, sadeleşmesini diyeceklerdir) görmek için çağdaş İslam siyasi düşüncesi için kaynak olarak kullanılabilir metinlerin, eserlerin tür olarak adedine, başlıklarına, telif tarzlarına ve muhtevalarına bakmak bile bize yeterli bir fikir verebilir. *Hilafet, Meşrutiyet, İttihad-ı İslam, Âlem-i İslam, Cihad, Hürriyet, Kanun-ı Esasi, Meşveret, İslam Devleti, Uhuvvet* gibi "yeni" konuların, bu dönemde telif edilmiş metinlerin onlarcasına başlık olduğu açık olmakla birlikte bunlardan ne kadarının metodolojileri ve kaynakları

7 İslam siyasi düşüncesi açısından "saltanat" kelime-kavramının, Meşrutiyet ve İslam Devleti-İslam Demokrasisi arayışlarının, hususen Cumhuriyet ideolojisinin yerleştirdiği şekilde hanedanla, iktidarın babadan oğula geçmesiyle, istibdatla ve nihayet saray hayatı ve haremle, zevk ü safa sürmekle eşitlenmesi birçok şeyi anlamayı imkansız kılacak kadar bir daralma ve sapmaya işaret eder. Saltanat/sulta esas itibariyle otorite ve hakimiyet demektir ve siyasi bir düşünce ve idare bunlarsız olmaz. Dolayısıyla nasıl bir otorite sorusunu tartışmakla bizzat otoriteyi (saltanatu) tartışmayı birbirinden ayırmak lazımdır. Enteresandır, Türkiye'de hilafetle saltanat birbirinden ayrılıp saltanat ilga edildiği zaman (1 Kasım 1922) hanedan ve hilafet kalmış fakat halifenin siyasi otoritesi ve iktidarı (saltanatu/sultası) ortadan kalkmıştı.

farklılık gösteren yeni kuvvetli türlere ve farklı önceliklerle kurulan derinlikli muhakeme biçimlerine, dil ve ifadelere işaret ettiği çok şüphelidir.

Bu meyanda bazı sebepler; meşrutî rejimi dinî delillerle meşru-
laştırmak, nazariyattan uzaklık,⁸ pratiklik, bir an önce karar verme
mecburiyeti, meseleleri kavrama ve kuşatma zafiyetleri, muhtemel
dinî muhalefet tarzlarından çekinme, yüksek ve etkileyici ses ara-
yışı gibi âmiller yorumların ve eserlerin gücünü, dilini, derinliği-
ni, farklı türler ortaya çıkarma gücünü, tarihî tecrübeyi kullanma
kapasitesini zayıflatmış yahut başka alanlara sevk edip tüketmiş
gibidir.⁹ O kadar ki, istisnai ve modern bir metin gibi yeni tezlerin
savunulması için kullanılan *Mukaddime* benzeri birkaç eser hariç
klasik siyasi metinler büyük ölçüde tedavülden çıkmıştır.

Aşağıda kendisinden ve eserinden bahsedeceğimiz ilmiyeden,
Ezher çıkışlı Ali Abdurrazık'ın cümleleri kaynak daralması/kaynak-
ların görülmemesi probleminin ne kadar ciddi bir mesele haline
geldiğini göstermesi bakımından zikre değer:

İslâm hareket-i ilmiyesinin tarihinde pek âşikâr bir surette tecelli eden
hakikat, *ulûm-ı siyasiyenin sâir ilimlere nisbetle hiçbir feyz ü inkişafa*

8 Mehmet Akif'in *Safahat*'taki (*Asım*) tasvirinde Efgani'nin Muhammed
Abduh'a söyledikleri dönemin umumi düşüncesini ve yaklaşımını yansı-
tmaktadır; nazariyat değil hareket, teori değil pratik, hem de hemen, acil...
Tartışma İslâm dünyasının, hemen bütün konularda, burada ise hususen
eğitimle ilgili bahislerde nasıl bir yol izleyeceğiyle, önceliklerinin ne olaca-
ğıyla alakalıdır:

(...)

İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak.

Öne bizler düşüp İslâmı da kaldırmazsak,

Nazariyyât ile bir şeyler olur zannetme...

O berâhîni de artık yetişir dinletme!

(...)

Akif'in *Süleymaniye Kürsüsünde* aynı mantıkla kurulu bir diğer beyti:

Nazariyyâta boğulmakla geçen ömre yazık;

Amelî kıymetidir kıymeti ilmin artık.

9 Birçok örnek arasında Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'nin vaaz metinle-
rinden bahsedilebilir. II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra Ayasofya
Camisi'nde verilen ve *Sırat-ı Müstakim* mecmuasında neşredilen vaazları
büyük bir âlimin meşrutiyeti savunmak merkezli de olsa din-siyaset ilişki-
leri konusundaki kapasitesi kadar kaynak kullanımındaki "rahatlığı"nı, da-
ralmayı ve perhizkarlıklarını da göstermektedir. (Bu metinler iyi bir tetkikle
neşredilmeyi bekliyor).

*nail olamamasıdır. Müslümanların bu vadide telif yahut tercüme ettikleri bir esere dest-res olamıyoruz. Müslümanların eşkâl-i hükümet[el], usul-i siyasete dair tetkikatta bulduklarını ifade edecek hiçbir emareye tesadüf etmiyoruz. Bu vadide Müslümanların elde ettikleri bütün mulumat sair ilimlerde ihraz ettikleri muvaffakiyete nisbetle hiçtir. Halbuki Müslümanların ulûm-ı siyasiyeyi tetkik etmelerini icab ettiren birçok sâikler vardı.*¹⁰

Modern dönem metinlerinde bir yenilik-yenilenme-yeni yorum ve açılım aranacaksa muhtemelen Batılı kaynaklarla ve kavramlarla şu veya bu düzeyde kurulan münasebetlerin İslam kültürü içinde nasıl konumlandırılacağı, ayet ve hadislerle nasıl irtibatlandırılacağı, bunların dinî ifade biçimlerinin içine nasıl dahil edileceği, ihtiyaçların karşılanması ve dayatmaların geçiştirilmesi için nasıl kullanılacağı ve ne türden yeni yorumların, yeni eserlerin vücut bulacağıyla alakalı noktalarda olacaktır. Az da olsa klasik metinlerle ve tarihle irtibatlar kurulacaksa o da bu ölçüde ve bu istikamette bir usul ve muhtevaya sahip olacaktır.

Günümüzde de aynen veya bazı yeni unsurlarla birlikte devam eden bu çaba elbette küçümsenecek bir gayret ve verim değildir, hele siyaset alanının pratik tabiatı ve öncelikleri ile karşışarşıya kalınan tehditler sözkonusu olduğunda hiç değildir. Bununla beraber hem teorik tartışmalar yapmak, uzun asırların içinden süzülüp gelen birikimle ve kaynaklarla irtibata geçmek ve onları günün arayışları istikametinde yeniden üretmek, devreye sokmak hem de modern fikirleri, yeni yorumları yerlileştirmek, İslam tarihi, kültürü ve coğrafyasıyla irtibatlandırmak, bu istikamette imkanlı ve önü açık metinler yazmak konularında ciddi problemlerin ve zaafların olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tekrar etmekte bir mahzur yok; bu problem çağdaş İslam düşüncesinin ve çağdaş Türk düşüncesinin de fazla mesafe kat edemediği daha umumi bir yere işaret eder.¹¹

2. Çağdaş İslam siyasi düşüncesinin ikinci ana kaynağı ve referans odağı modern-laik Batı siyasi düşüncesi ve kurumlarıdır, modern Batı Avrupa siyasetini inşa eden dinle mesafeli, İslam kültürü

¹⁰Ali Abdurrazık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Mısri, 1433-2012), 33. Buradaki iktibas için bkz. *İslâmiyet ve Hükümet*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Kitaphane-i Sûdi, 1927), 28-29. Benzer bir değerlendirmeye için ayrıca bkz. Hamid İnanet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 16-17.

¹¹Said Halim Paşa'nın *Meşrutiyet ve Mukallidliklerimiz* başlıklı, hacim olarak küçük risaleleri bu problemleri siyasi alanlara, hususeten sosyokültürel mütakabiliyet meselesine saldırdığı tenkit ışıkları bakımından önemlidir.

ve toplumlarıyla intibak etmesi en azından şüpheli kavramlar ve tecrübelerdir. İlk bakışta birinci sıradaki kaynak grubuyla irtibatlandırılması hayli zor gözükse de fiilî durum (istisnalar hariç olmak üzere) ikisinin alenen veya zımnen ilişkilendirilmesi veya bir şekilde uzlaştırılması istikametinde akacaktır. Çünkü dinî olanın aynı zamanda tarihin akışını kollayan, modern-laik Batı standartlarını gözetken bir yapıda, Namık Kemal'in tabiriyle söylersek, "asrın iktiza ettirdiği *intizam-ı medeniyet* içinde" olması (tersi de doğru; modern-seküler olanın aynı zamanda dinî ifade biçimleriyle, onların içine dahil edilerek anlaşılıp anlatılabilmesi, dinî kavramlarla açıklanabilmesi) ve iki tarafın açık veya örtük olarak ilişkilendirilmesi hakim bir çizgi ve imkanı bir çözüm gibi görülmüştür. Çağdaş İslam düşüncesinin mağlubiyetle/kendini mağlup hissetmekle ve bunun beklenebilir bir devamı olarak galibe/Batıya bakmakla, onu önemseyip bir şekilde benimsemekle, seçmeci bir usulle de olsa taklit etmekle alakalı olan fikrî ve fiilî zemini ve istikameti de buralardan neşet edip geliyor (Avrupa'nın hem amansız düşman/diyar-ı küfr/gavur/frenk hem de "merci-i taklit" yahut nizam-ı medeniyet, müminin kayıp hikmeti oluşunun da esas kaynağı burasıdır).¹²

Birçok benzeri arasından Tunuslu Hayreddin Paşa'nın yazdıkları bu meyanda zikredilebilir. Buralarda uyum arayışları kadar Müslü-

12 İlmiye mensubu Reşid Rıza'nın, aşağıda başka bir mesele için ele alacağımız cümlelerini, iki kaynağı nasıl rahatlıkla irtibatlandığına girmek için burada da zikretmekte bir mahzur yoktur: Yeni hilafetin kurucuları olacak yeni ehl-i hall ü akd "dinin fıkhnın ve İslâm şeriatının hükmünün anlaşılmasındaki istiklâl [mutlak ictihad kapasitesi] ile Avrupa medeniyetinin özünün anlaşılmasını biraraya getiren ıslah topluluğu"dur ve "İslâmın hakikatını beyan etmek ve İslâmî bu asrın şartlarının gerektirdiği gibi müdafaa etmek" kabiliyetine sahip kişilerdir. Reşid Rıza, *el-Hilâfe [evî'l-İmâmetü'l-Uzmâ]* (Kahire: Zehra li-İ'lâmi'l-Arabî, 1988), 69-70, 72. Buradaki iktibaslar için bkz. *Hilafet yahut İmamet-i Uzmâ*, çev. M. Suat Meretoğlu, *Hilafet Risâleleri* 5, haz. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 439, 442.

"[Askerî mağlubiyet] ve sömürgeleştirme , sömürgeleştirilenler arasında kendi üst anlatılarının sorgulanmasına ve onların zayıflamasına yol açar. (...) Avrupa'nın doğrudan ve dolaylı [galibiyeti ile] sömürgeleştirilmesi İslâmın, İslâmî toplumun ve inançların kesinliklerini sorgulama sürecini başlatmıştır. İslâm dünyasında XIX. yüzyılın sonlarında Afganî ve Abduh gibi çeşitli reformist düşünürleri doğuran işte bu sorgulamadır" ifadeleri için bkz. Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu-Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz-Şükrü Atsizelti, 2. bas. (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017), 182-83.

man aydınların seçen ve karar veren failer olarak hangi şartlarda, ne türden önceliklerle ve hangi istikamete doğru uyum politikaları inşa ettikleri ve neticede bunu ne ölçüde başardıkları da önem kazanmaktadır:

[Galibiyete, sanayiye] bir sebep var ise o da *adelet ve hürriyet esası üzere kurulan* tanzimat ve tensikattan müstentic *maarif ve fünûnda* Avrupalıların *terakki ve tekaddümüdür*. Mademki hal bu merkezdedir, artık haddizatında muhassenâtı derkâr olan şeylerden nefsinin mahrum etmek akli başında olan bir zata göre nasıl tecviz olunur ve bir takım *evhâm-ı hayaliyeye* kapılıp nâ-be-mahal bir ihtiyata riayet[e] (...) rıza gösterilir? (...)

Acaba ecnebilerde görülmekte olan fünûn ve sanayi ile esbab-ı mamuriyette ilerilemeksizin düşmana mukavemet için iktiza eden hazırlıkların tehye ve istihzarı bizce mümkün olabilir, ve hürriyet ve adalet mebnâsı üzerinde kurulup el-yevm *Avrupalılarda müşahede kılınmakta olan tanzimat-ı siyasiyeye* [siyasi modernleşmeye] *münasip ve müşabih tanzimat icra etmeksizin acaba bize göre maarif ve sanayide terakki ve tefevvuk suret bulur mu?* Şüphesizdir ki *bu hürriyet ve adalet şeriatımızın mâ-bihî'l-kıyâmı olup kâffe-i memâlikte kuvvet ve iktidar[ın] onlarla kaim ve payidar olduğu cây-ı inkâr değildir*.¹³

Felsefi olarak mesafeli olan iki siyasi anlayışın, iki ana kaynağın, belki zaruret ilkesiyle meşrulaştırılan modernleşme süreçleri yahut yeni söylemler üzerinden fiili olarak yanyana, içiçe bulunma durumuna intikal edildiğinde nazik, problemlili ve karmaşık bir anlayış ve anlatım politikaları ile karşılaşılacaktır. Bir başka şekilde söylersek realite ile veya bir şekilde farkedilen, bilinen ve anlaşılana anlatılanlar ve anlatım tarzı arasında bir boşluk ve bunun “siyaseti” vardır; iki taraf, iki kaynak arasındaki uyum ve uzlaştırma politikaları bu boşlukta inşa edilmektedir. Özellikle de dinî ifade ve müdafa tarzlarını öne çıkarıp batılılaşmacı ve dindışı (laik, seküler) alanları tamamen veya nispeten örtmek yahut dolaylı anlatımlarla problemi hafifletmek (elbette bazıları için bilgi ve nüfuz yetersizliklerinden kaynaklanan “rahatlık” da var) sözkonusudur. Bu ve benzeri araçları, politikaları bir geniş yorum biçimi ve katılım im-

13Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-Mesâlik*, çev. Abdurrahman Efendi (İstanbul: Cevâib Matbaası, 1296), 13, 15 (vurgular bizim). Eserin Arapça ilk neşri 1868, Fransızca tercümesinin ilk neşri ise 1875 tarihli. “[Devlet-i Osmaniye] icra-yı tanzimatta [ıslahatta] gerek ecânibden ve gerek avam-ı nâsdan bu kadar muhalefet ve mukavemet görmüş olduğu halde (...)” ifadeleri için bkz. *age.*, 63.

kanı olarak kullanmaktan kaynaklanan, ele alınmaya değer daha bariz problemler ve enteresan tezahürler de vardır.

Çağdaş İslam düşüncesinin, İslamcılık hareketinin nerede ise bütün alanlarında görebileceğimiz bir tür “Avrupa’yı Müslümanlaştırmak” ve meşrulaştırmak arzusu ve/ya Batıya onun mantığı ve araçlarıyla karşı koymak ihtiyacı siyasette de devreye girecek, Avrupaî değerler ve kavramlar İslamın, İslam-Osmanlı tarihinin rahatlıkla içine alabileceği evsafı tanımlanacak, bunlar yeteri kadar işlemezse zaruret ilkesine sığınarak çıkış yolu ve meşruiyet aranacak yahut bu fikirler Müslümanlar dahil olmak üzere herkes için eşit değerde, “evrensel” bir “yitik hikmet” hatta İslam dünyasından Batıya intikal etmiş ama bizim unuttuğumuz değerler haline getirilecektir. Bunlar da yorumları genişletmenin ve rahatlatmanın fonksiyonel araçlarıdır.¹⁴ Temsil gücü olan bir iki örnek vermek gerekirse;

Avrupa’da bazı ashab-ı agraş güya kanun-ı esasi [ve] usul-i meşveret şeriat-ı İslâmiyeye mugayirdir erâcifini neşre kadar varıyorlar. (...) Din-i İslâm usul-i meşveretin mine’l-ezel mürevvicidir. Daha Avrupa bu hakikatten bîhaber iken ehl-i İslâm kanun-ı istişare ile âmil idiler.¹⁵

Din-i İslâmın tesis ettiği (medeniyetin asl-ı esas-ı muhkemi olan) bu hürriyet Fransızların ibrâz ettikleri sevret [ihtilâl] u şiddet neticesinde ancak karn-ı mazide Avrupa’da zahir olmağa başlamıştır.¹⁶

14 Bu vesile ile şahsen pek katılmadığım bir değerlendirmeden de bahsetmek uygun olur: Bu yoruma göre dün olduğu gibi bugün de İslam siyasi düşüncesini (veya başka dinî bir meseleyi) batılı paradigma ve “evrensel değerler” ile okumak ve onun kavramlarına yaklaşılarak yorumlamak, aynı zamanda Batıyı batılı kaynaklar ve mantık üzerinden tenkit etmek ve kuşatmak ve İslamın, İslam dünyasının, Müslümanların dışlanmasını, düşman ilan edilmesini engelleyerek gerilimi azaltmak, hatta onu dönüştürmek manasına gelebilir. Konjonktürel bir yaklaşım ve pratik-aktüel siyasi bir ara çözüm olarak bunun ve dışlandığı bir yere dahil olma iddiasının bir manası ve değeri elbette olabilir ama bu yorumun köklü düşünce problemlerini ne kadar kavrayıp çözebileceği ve uygulamaya aktarabileceği herhalde tartışmaya açıktır. Bu noktada Wallerstein’a kulak vermek daha iyi bir yol tercihi olabilir: “Evrenselcilik gücünün zayıfa, onu çift taraflı açmazla karşıkarsıya bırakan bir ‘hediye’sidir; hediyeyi reddetmek kaybetmektir, hediyeyi kabul etmek de zaten kaybetmek mânasına gelecektir.”

15 Ali Kemal, “Şeyhülislâm efendi hazretleri ne diyorlar?,” *İkdam* 2 Ağustos 1908’den aktaran *Ali Kemal-Toplu Yazıları*, haz. S. Kıranlar (İstanbul: İsis Yayınları, 2010), 1: 119. Beyanâtı aktarılan zat II. Meşrutiyet ilan edildiği zaman şeyhülislâm olan Cemaleddin Efendi’dir.

16 Ferid Vecdi (çev. A. Cemal), “Sefiru’l-İslâm ilâ sairî’l-akvâm,” *SM* 19 (7 Zilhicce 1326/18 K. evvel 1324): 299.

Fıkr-i hürriyet, müsavat, adalet gibi binlerce meziyeti mündemic hususât bizde yeni tevellüd etmiş hal-i tufûliyyette şeyler olmayıp belki cemiyet-i beşeriyenin (...) envâ'-ı teaddiyât ve i'tisafıyla yekdiğerini eze-rek dünyanın bir derya-yı mezâlîm içinde çalkandığı sırada meded-res olan İslâmiyet o efkâr-ı âliyyeyi neşretmiş ve bu sayede müsavat ve adalet ve hürriyet ne demek olduğu bi-hakkın anlaşıl[mıştır].¹⁷

Tunuslu Hayreddin Paşa gibi birçok yazarın bu uyum-ıslahat fikirlerine karşı çıkanları veya muhalif his besleyenleri, muhtemelen Müslüman halkı “evham-ı hayaliye”ye (gerçekliği olmayan, hayalden ibaret vehimlere) düşmüş kişiler olarak tavsif etmesi de karşılığı olan gerçek bir duruma işaret etmekten ziyade tehditkâr boşluğu kapatma ve büyük kalabalıkları ikna etme tekniklerinden, söylemlerinden biri olmalıdır.

Bu karmaşık ve bazan çelişik polikalarda müsbet unsurlar ve “ince siyaset”ler yok değildir; muhtemelen İslam dünyası ve aydınları için birinci sıraya çıkarılması gereken husus Avrupa’nın kendisini askerî ve iktisadi güç üzerinden tek hakim statüsüne çıkarmasına veya bilim, teknoloji, felsefe, demokrasi, yaşama biçimi üzerinden tek medeniyet konumuna yerleştirmesine, bunların yanında İslamî ve Müslümanları, Doğuyu her bakımdan yetersiz, devrini tamamlamış ve geri göstermesine karşı çıkmak ve bu “blok saldırı”yı, içine dahil olarak bölüp parçalamak, en azından zayıflatmaktır. Medeniyet-kültür, Avrupa medeniyeti-İslam medeniyeti yahut daha sonraki tarihlerde yapılan batılılaşma-modernleşme (ıslah) ayrımları bu siyasete ve arzuya hizmet eder gözüküyor. Aynı zamanda her halükârda var olmak mücadelesi manasına da gelecek olan bu siyasette ve mukavemet biçiminde bir “başarı”dan ve devamlılıktan bahsetmek de mümkündür.¹⁸

17 İbn Hazım Ferid, “Siyaset-i şer’iye-3,” *BH* 10 (13 Zilkade 1326/24 T.sâni 1324): 210-11.

18 Salman Sayyid problemleri bir tarzda Humeyni ile başlattığı yeni İslamcılığı batılılaşma-modernleşme (yahut Kemalizm-İslamcılık) ayrımı üzerinden daha önceki eklektik ve savunmacı İslamcılıklardan kategorik olarak ayırmaya çalışmaktadır. Ona göre “Batıya zıtlık olarak inşa edilen” yeni İslamcılık “Avrupamerkezciliği aşındırmış, eritmiş,” “Batının merkezliğini gidermiştir.” Bkz. *Fundamentalizm Korkusu*, “İslâm, Modernite ve Batı” başlıklı 4. Bölüm. Bize göre doğruluk, kuşatıcılık ve derinlik unsurları itibarıyla yeterli olmayan bu tahlilin sadece yeni bir söylem kurma ve savunma düzeyinde siyasi bir anlamı olabilir. “İslamcılık modernitenin reddine değil batılılaşmanın reddine dayanmaktadır” cümlesi için bkz. *age.*, 185.

İkinci ana kaynak öbeğine oryantlizmi, oryantlizmin İslama, İslam dünyasına (Doğuya) ve Müslümanlara dair hüküm, değerlendirme ve tasvirlerini de bir şekilde dahil etmek doğru olacaktır. Oryantalizmin çağdaş İslam siyasi düşüncesi ve İslamcılık söylemi üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkileri ciddi ve bazan belirleyici boyutlardadır. Bir başka şekilde söylersek oryantlistik hüküm ve tasvirler bir yerden sonra sadece dışarıdan/düşmandan gelen unsurlar olarak değil içselleştirilmiş yargılar, değerlendirmeler biçiminde “yerli” kaynaklarda da ziyadesiyle tedavülde olacaktır (Bugün de öyledir). Bu konuda İslam dünyasında güçlü bir damar olarak var olan sert oryantlizm karşıtlığı ve ona cevap yetiştirme arzuları ve iddiaları ile onun zaman içinde derinlere nüfuz etmiş, Müslüman aydınların kafasında ve dilinde müspet karşılık bulmuş ve doğru olarak tekrarlanmış etkilerini ayrı ayrı hadiseler olarak değerlendirmek, sonra bunlardan daha üst bir tahlile varmak herhalde en uygun yol olacaktır.

Bütün bu süreçlerde aynı zamanda –oryantalizm dahil– ciddi bir dış baskının, Avrupa müdahalesinin, sömürgeleştirme, eğitim ve matbuat başta olmak üzere farklı yollarla sağlanan Batı etkisinin olduğu da –muhalafette olan aydınlar ve çevreler kısmen hariç– umumiyetle ve tercihen atlanacaktır (Dış müdahale ve uyarılmışlıkların çok taraflı ve çok aktörlü olduğunu hatırlatmak lazım. İngiltere XIX. asrın son çeyreğinden başlayarak, hususen Hindistan ve Mısır’daki hilafet hareketlerinin, daha öncesinden itibaren, Vehhabi-Yeni Selefî hareketler başta olmak üzere dinî grupların ve fikirlerin bütün taraflarını hem entelektüel olarak hem de siyaset itibarıyla kontrol etme peşinde olmuştur. Fransa, İtalya ve Almanya’nın daha sınırlı da olsa benzer politikaları ve kontrolleri olmuştur. Özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra Avrupa ve ABD’nin hem modernist-batıcı-sol hem de muhafazakar-sağ-milliyetçi-şeriatçı fikirleri ve hareketleri birlikte veya münavebeli olarak desleklediği ve uyardığı artık daha açık olarak bilinmektedir).

Savunulan yeni fikirler sözkonusu olduğunda Müslüman âlimler ve aydınlar tarafından dış müdahalelerin ve yabancı kaynakların zikredilmekten ziyade atlanmasının esas sebebi ilk ana kaynakla ikinci ana kaynak arasındaki mesafenin farkedilmesi halinde din-dar halkın, medrese ve tekke çevrelerinin modernleşme hareketlerine katılımının zayıflaması endişesidir. Tahmin edilebileceği üze-

re uyum ve uzlaşma arayanlar için din merkezli muhalefet hatta mesafeli duruş ciddi bir tehdit ve tehlikedir.

Muhalefette olanların işi nisbeten kolaydır, onlar yeni(likçi) fikirlerini cesaretle müdafaa etmek, kendi konumlarını ve meşruiyet taleplerini kuvvetlendirmek peşinde olduklarından dış baskıyı da dindışı durumu da (iktidara katılınca kadar) rahatlıkla zikredebilirler (Müsbet veya menfi anlam yüklemeyen, yeni ve etkili fikirlerin, değişimci taleplerin muhalefet kanatları tarafından geliştirilip seslendirildiğini söylemek yanlış olmaz. Muhalefetten iktidara, iktidar tarafına geçenler “eski” fikirlerinden vazgeçerek yahut kendilerini inkâr ederek ancak devam edebilirler).

Namık Kemal’in Londra’da muhalefette iken kurduğu birkaç cümleyi bu meyanda zekredebiliriz:

(...) O vakit [Ekim 1853 tarihinde başlayan Kırım Harbi öncesinde] Babiâli için esas-ı hükümeti düzeltip de Avrupa’nın kefalet-i umumiyesine bir devlet-i meşruta suretinde girmek ve bu tedbir ile hem müdahâlât-ı ecnebiyeyi bütün bütün men’ ve hem de bekamızı tamamiyle temin eylemek lazım gelirken tuttular yalnız Hristiyanlara bazı müsaadeler vermekle Avrupa’yı tatyb ettiler. (...)

Şüphe yok, devlet şimdiki usul-i istibdadı değiştirmese elbette batar. (...) Devlette bu idare-i zalimâne durdukça müdahâlât-ı ecnebiyenin önü kesilemeyecektir. (...) Bu belâları def etmeye usul-i meşveretten başka çare bulunamaz.¹⁹

I. Meşrutiyet’in ilanının akabinde, 19 Mart 1877 tarihinde Meclis-i Umumi’nin açılması münasebetiyle okunan Sultan Abdülhamit’in nutk-ı hümayununda geçen ifadeler bazı bakımlardan daha da enteresandır. Nutkun aşağıda aktaracağımız kısmında; medeni-

19 Namık Kemal, “Ve şâvirhum fi’l-emr,” *Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye* (İstanbul: Selanik Matbaası), 168-71 (İlk neşri: *Hürriyet* 4 [20 Temmuz 1868]).

İlk meşrutiyet risalesi yazarlardan biri olarak Esad Efendi de dolaylı bir şekilde ve soru-cevap tarzında bu müdahalelere işaret etmektedir:

“– Bu meclise bizimle Hristiyanların ihtiyacı müsavi midir?

– Bizim ihtiyacımız daha ziyadedir, zira Hristiyanlar her türlü şikâyetlerini istedikleri yolda ismâ’ ediyorlar. Hatta icap ederse patrikhanelerle düvel-i ecnebiye süferâsının sahabet ve himayelerine dahi mazhar oluyorlar. Zannederim ki şimdiye kadar suret-i mahsusada bir Müslümanın mağduriyetinden bahisle Babiâli’ye bir takrir gelmemiştir lâkin yalan gerçek Hristiyanların mazlumiyeti hakkındaki şayialar Avrupa’yı bile inandırıp ol-babta Babiâli’ye tebliğat-ı resmiye icra olunduğunu ve sahabetin derecâtını herkes bilir.” Esad Efendi, *Hükümet-i Meşruta* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1876), 3-4.

yet âleminin (Avrupa'nın) terakkilerine Osmanlıların ulaşamamış olması, ıslahat hareketlerinin yetersizliğiyle; istibdadın terkedilip meşrutiyete/kaide-i meşverete geçilememesiyle, tebaanın meşveret yoluyla sisteme katılamamış olmasıyla doğrudan irtibatlandırılmaktadır. Nutka göre şimdi meşrutiyet idaresi ve hürriyetle müsavatı öne çıkaracak olan Kanun-ı Esasi katılımı sağlayacak, ayrıca Osmanlı kavimleri arasında ittifak ve uhuvveti de temin edecek, neticede yeni Osmanlı vatandaşlığını kuvvetlendirerek dağılmayı azaltacaktır.

Metin dikkatle okunmaya değer:

(...) Hak Teâlâ'nın mülkümüze ihsan eylediği kabiliyet ve ahalimizin muttasıf oldukları istidat iktizasınca bir idare-i hasene [meşrutiyet] tariki tutulduğu halde az vakitte pekçok ileriliyeceğimiz derkâr iken *âlem-i medeniyetin terakkiyât-ı hazırasına yetişememekliğimiz mücerret mülkümüzün muhtaç olduğu ıslahat ve onlara müteallik kavânin ve nizamâtın devam edememesinden* ve bu dahi yapılan şeyler[in] *hükümet-i istibdadiye elinden çıkıp kaide-i meşverete müstenit olmasından* neşet eylediği sabit ve mütehakkıktır. Halbuki *düvel-i mütemeddinenin terakkiyâtı ve memleketlerinin emniyet ve mamuriyeti mesâlih ve kavânin-i umumiyeleleri cümlenin re'y ü ittîfakıyla* vaz u tesis olunmak semeresi olduğu mevâdd-ı müselleme[den]dir. Binaenaleyh bizce dahi *esbâb-ı terakkînin* o yolda aranılmasını ve kavânin-i memleketin *ârâ-yı umumiye*ye istinadını elzem gördüm ve Kanun-ı Esasi'yi ilân eyledim.

Kanun-ı Esasi'yi tesisden maksadımız *ahaliyi rü'yet-i mesâlih-i umumiye*de hazır olmağa davet etmekten ibaret olmayıp belki memâlikimizin ıslah-ı idaresine ve sû-i istimalât ile *kaide-i istibdadın imhasına* bu usulün vesile-i müstakille olacağı cezm-i yakîndeğim. Ve Kanun-ı Esasi fevâid-i asliyesinden başka *beyne'l-akvâm husul-i ittîhad ve uhuvvet esasını* temhîd ve halkca bir ömr-i saadet u edeb [ebed?] tesis eylemek maksadını dahi câmidir (...) ²⁰

Bu ifadelerde muhalefetin içinden gelen aydınların ve bürokrasinin etkisi ihmal edilmese bile halife-padişahın oturduğu tahtın bir önceki halini istibdatla birlikte anması ve devletin, kendisinin kurtuluşunu Avrupa medeniyeti ve terakki ile meşrutiyet idaresine bağlaması sarayın konumunu ve yaklaşımını göstermesi bakımından anlamlıdır. O da amcası Abdülaziz'in bir başka medeniyet ve terakki göstergesi için kurduğu cümleye, “şimendifer hattı geçsin

20 Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılab-Kısm-ı Sâni* (İstanbul: Takvim-i Vekâyi Matbaası, 1295), 393-94 (vurgular bizim).

de isterse sırtımdan geçsin” ifadesine benzer cümleleri rahatlıkla kurup söyleyebilmektedir.²¹

Çağdaş İslam siyasi düşüncesiyle irtibatlı olarak öne alınması ve tetkik edilmesi gereken ilk mücavir alan muhtemelen geniş manada hukuk sahasıdır ve bu yakın ilişki müstakil ve karşılaştırmalı araştırmaları beklemektedir. Kanunlaştırma ve Kanun-ı Esasi çerçevesinde şeriat-kanun, kamu hukukunda gayrimüslim tebaa dahil olmak üzere fertlerin ve devletin (hürriyet merkezli olarak) hak ve yetkilerinin yeniden tarifi ve belirlenmesi, hilafet-saltanat hukuku, laiklik-dinilik, meşruiyet kaynağının ne olduğu, hakimiyet kavramı gibi önemli başlıklar hukukun olduğu kadar siyasi düşüncenin de merkezindeki meseleleridir ve bu bahislerde yeni İslam siyaset düşüncesiyle yeni hukuk sahası bazen ayırt edilemeyecek şekilde içiçe ve yanyanadır.

1924 yılına kadar Mekteb-i Hukuk’un programı, ders başlıkları ve ders kitaplarının muhtevasında, ayrıca Meclis-i Mebusan’da yahut matbuattaki tartışmalarda bu içiçeliği bütün yönleriyle görmek mümkündür. Aynı dönemde, özellikle İstanbul’da medrese eğitimi alan talebe-i ulûmun aynı zamanda Mekteb-i Hukuk yahut Medresetü’l-Kudat eğitimi almaları, bunun için doğrudan ve dolaylı yollarla teşvik edilmeleri bu süreci beslediği kadar ortaya çıkan metinlerin muhtevasını ve mantığını da etkilemiş gözükmektedir. Bu etkileşim arzulanan ve programlanan bir karaktere sahiptir.

İLK YENİ SİYASİ KAVRAM ÇERÇEVELERİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Osmanlılarda ve neredeyse eşzamanlı olarak Mısır, İran ve Hindistan gibi İslam dünyasının büyük coğrafyalarında siyaset düşüncesindeki yeni hareketlenmelerin ve yorumların, –yeni “İslami” rejim/İslami devlet arayışlarından hayli zaman önce– ittihad/vah-

21 Biri tahta geçişinin hemen akabinde diğeri iktidar döneminin sonlarında olmak üzere iki defa meşrutiyet ve usul-i meşveret ilan eden, politikalarıyla Osmanlı hilafetini uluslararası bir güç ve savunma mekanizması olarak tahkim etmek isteyen padişahın aynı zamanda bu metinde kaçındığı ve olumsuzladığı istibdatla, müstebitlikle, idare-i mutlaka ile en çok adı zikredilen sultan olması da kaderin ve tarihin bir cilvesi olmalıdır.

det (birlik) ve müsavat (eşitlik) kavramları üzerinden başlayıp yol aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.²²

İttihad/vahdet ve onun altında türetilen kavramlar ve terkipler verdikleri ilk intibanın ötesinde İslam dünyasında yeni bir fert, millet ve vatandaş tanımı yapma arayışının, bunlarla irtibatlı olarak içerde ve mücavir bölgelerde yeni bir siyasi (ve kültürel) birlik inşa etme fikrinin, yeni bir kamu hukuku yorumunun kuvvetli bir unsuru olarak vücut bulmuş ve gelişmiştir. Daha işin başında bu kavram ve düşüncenin neredeyse eşzamanlı olarak komşu ülkelerde ve mücavir kültürlerde ortaya çıkan ve “milliyetçi” hareketlerle ilişkisi açık olan “pan” hareketlerine (panslavizm, pancermanizm...) karşı bir cevap veya onlardan korunma siyaseti ve mahiyeti taşıdığını da ifade etmek doğru olur.

İttihadın Kur’an-ı Kerim’de, İslam ilimlerinde ve kültüründe çok kuvvetli üst bir kavram olan ve Yüce Allah’ın birliği kadar kâinattaki, varlık alanındaki birliğe (bir altta belki nizama, nizam-ı âlem fikrine) de işaret eden Tevhid kavramıyla aynı kökten olması, onu çağrıştırması, onunla birlikte zikredilmesi hem kullanımını kolaylaştırıp kuvvetlendirmiş hem de farklı toplum katmanlarında değişik seviyelerde anlaşılıp kabul edilmesini, meşrulaşmasını, onun üzerinden bir katılım sağlanmasını mümkün kılmıştır. Siyasi merkezde sarayın, bürokrasinin ve yeni aydınların ürettiği metinlere bakılırsa bu çizgi bir taraftan ayrılıkçı milliyetçiliklerin canlanmasını yahut kuvvetlenmesini engelleyici, geriletici ve siyasi birliği takviye edici bir rol oynarken aynı zamanda merkezileşme politikalarına destek sağlayacak şekilde kendisi bir tür ön “milliyetçilik” fikri ve programı olmaktadır. Diğer taraftan ittihad fikri İslam coğrafyalarında asırlardır bir hukuka sahip olarak Müslümanlarla birlikte yaşayan gayrimüslimlerin (yeni) hakları ve hürriyetleri talepleriyle ortaya çıkan dış baskıların göğüslenmesi siyasetleriyle,

22 Siyaset düşüncesi açısından bunlara tekaddüm eden ve askerî islahat hareketleriyle birlikte nisbeten farklı bir şekilde gündeme gelen ve tartışılan “kafire/gavura benzeme, onu taklit etme,” –hadiste geçtiği şekliyle *teşebbüh*– meselesi belki hususen hatırlatılabilir. Osmanlılar için XIX. yüzyılda yeni bir vecheye bürünen uluslararası ilişkiler ve diplomasi açısından da önemli olan bu konuya şimdilik temas etmeyeceğiz. Bu konudaki tartışmaların kaynakları ve mantığına dair işaretler için şu kaynaklara bakılabilir: İhsan Fazlıoğlu, “İbnu’l-Annâbi ve *es-Sa’yu’l-Mahmûd fi Nizâmi-l-Cunûd* adlı eseri?,” *Divan İlmi Araştırmalar* 1 (1996): 165-74; Mahmut Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası-Esad Efendi’nin Şerhli es-Sa’yu’l-Mahmûd Tercümesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014).

bunlarla irtibatlı olarak zimmi hukukunun sahasının genişletilmesi yahut eşitlik üzerinden yeniden çizilmesi ve Müslümanlarla gayrimüslimlerin kültürel ve sosyal ilişkilerinin yeniden ele alınması istikametinde işleyecektir. Bu teşebbüsler ve siyasalar bir adım ötede İslam siyasi düşüncesinin ve hukukunun gittikçe yaygınlaşan yeni uluslararası kavramlar ve arayışlarla irtibata geçmesi ve kendi müktesebatını aktüel ihtiyaçlar ve zaruretler istikametinde yorumlaması, gözden geçirmesi manasına gelecek, hem dinî hem de sosyokültürel olarak farklı ve başka olan fertlerin, toplum katmanlarının hakları ve statüleri bir daha ele alınacaktır.

II. Mahmud devrinde bir şekilde telaffuz edilmeye başlanan, ardından Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) Fermanlarıyla resmi belgelere bir beyan-tarif ve tekeffül şeklinde intikal eden İttihad-ı Osmanî (panottomanizm, Osmanlıcılık) Müslim olsun gayrimüslim olsun bütün Osmanlı vatandaşlarının eşitliği üzerinden bir siyasi birlik ve yeni bir millet, yeni bir vatandaş çerçevesi olarak ortaya çıktı ve kademe kademe inşa edildi. Bu aşamada Osmanlı tebaası Müslümanların veya gayrimüslimlerin farklı kavimlere (*nation*) mensup oluşları tefrik edici ayrı bir unsur henüz değildir; tarif ve tefrik din-mezhep (millet) üzerinden yapılmakta, bunların Osmanlı milleti çatısı altında ittihadı aranmaktadır.

Oryantalistik dil İslam toplumları ve Osmanlılar için üç kuvvetli eşitsizlik kategorisini (bunlar Müslümanlarla gayrimüslimler, kadınlarla erkekler, hürlerle köleler-cariyeler arasındaki eşitsizliklerdi) mübalağalı bir şekilde inşa edip yerleştirmeye hatta bunları bir silah, bir müdahale ve dönüştürme vasıtası olarak kullanmaya çalışsa da birinci sırada gayrimüslimlerin statüsü yer almaktaydı. Çünkü gayrimüslim Osmanlı tebaası hem ayrılıkçı hareketler, milliyetçi temayüller üzerinden Osmanlı Devleti'ni kontrol ve icbar için uygun siyasi bir araç hem de iktisadi-ticari ilişkiler başta olmak üzere Müslümanlar arasında kendileri için müsait bir ortak, kültürel olarak kendilerine daha yakın bir alış veriş, nüfuz ve dönüştürme kanalı olan bir unsurdur.

Bizim konumuz itibarıyla ittihad-ı Osmanî politikalarının kaçınılmaz olarak merkeze taşıdığı ve yükselttiği ana kavram çerçevelerinden biri, belki birincisi müsavat (eşitlik) fikridir. Fransız İhtilâli'nin slogan ve umdelerinden biri olarak yaygınlaşan müsavat (*egalité*) sosyokültürel ve sosyopolitik olarak sınıflı bir tabiata sahip olan Avrupa için doğuştan ve statü itibarıyla eşitsiz ve menfaatleri çatışan sınıflara mensup insanların eşitliğini savunuyor ve vurguluyordu. Orada tam bir karşılığı vardı. Sınıflı bir karaktere

sahip olmayan İslam dünyası ve hukuken eşit olan Müslümanlar için müsavata karşılık bulduğu neredeyse tek alan ve zemin Müslümanlarla gayrimüslimlerin eşitliğidir ve esas itibariyle bu çerçevede ele alınmıştır (İslama, İslam hukukuna aykırı olarak alınıp satılan “Müslüman köle-cariye”lerin ve kadınıla erkeğin eşitliği tartışmaları kronolojik olarak daha sonraki zamanlarda olacaktır. Yine de ikinci, üçüncü kademedeki eşitlik tartışmalarının gayrimüslimlerin eşitliği meselesini kuvvetlendirdiği söylenebilir).

Müsavat meselesi başka bir çalışmamızda²³ ele alındığı için burada ayrıca teferruatıyla ele alınmasına ihtiyaç yoktur, fakat İslam siyasi düşüncesinin hukuk (İslam hukuku) üzerinden laikleşme (dindışı bir mantığa doğru kayma) sürecinin ittihad-müsavat tartışmaları ve yorumları üzerinden ve Batılı fikirlere daha açık Müslüman aydınlarla birlikte ulemanın, meşayihin metinleriyle başladığı söylenebilir. Çağdaş İslam düşüncesinin, modern dönem İslam siyaset fikriyatının ve siyasi hareketlerin yeni bir İslamlaşma/İslamcılık sürecini başlattığı kadar pozitif bilimlerle münasebetlerinde olduğu gibi çelişkilerin yeteri kadar farkında olmadan müsavat üzerinden de bir başka sekülerleşme alanı açtığına işaret edilmelidir.

İkinci (bir alttaki) ittihad kademesi olan İttihad-ı İslam (panİslamizm, kısmen İslamcılık) bir öncekine göre biraz daha mütecanis (homojen) ve daha dar bir siyasi-dinî birlik, yeni bir millet, vatan-şah ve fert inşa etme arayışıdır. Osmanlı sınırları dışında ise hilafetle irtibatlı uluslararası bir enstrüman olarak hem Müslümanların yaşadığı bütün bölgelere uzanmak, oralara güç verme ve oralardan güç devşirme hem de bu yolla sömürgeci Avrupa devletlerinin Osmanlılara ve oradaki Müslümanlara karşı yürüttükleri politikaları en azından hafifletmek ve dengelemek, mümkünse geri püskürtmek, ulaşım ve yardımlaşma imkanlarını artırmak istikametinde işleyecektir.

İttihad-ı Osmanî politikalarının hususen Balkanlarda acilen aranan ve beklenen neticeyi vermemesi üzerine atılan bu ikinci adımla bir bakıma modern millet ve “milliyetçilik” anlayışına doğru biraz daha yaklaşmaktadır, fakat yine de üst ayrım din-millet üzerinden yapılmaktadır. Bir başka şekilde söylersek din merkezli fakat kültür ve dil, coğrafya unsurlarını da önemseyen bir mil-

23 Bkz. İsmail Kara, “Müsavat mı eşitsizlik mi?,” *Mete Tunçay'a Armağan*, haz. Tanıl Bora, Murat Koraltürk, Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 163-89. Müsavat meselesi için bkz. İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasî Görüşleri 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 172-209.

let ve “milliyetçilik” fikri ve uygulaması belirginleşmektedir. Bu ittifad kademesinin tarifi ve sınırlandırması Türk olsun gayritürk olsun bütün Müslüman tebaa üzerinden yapılacaktır. Merkezindeki kavramlar uhuvvet/kardeşlik ve ikinci derecede muavenet yani yardımlaşmak ve tesanüd-te’âzud yani dayanışmaktı (*solidarité*). Bu mefhumlardan uhuvvet (*fretarnité*) bir önceki aşamada, belki Fransız İhtilali’nin umdeleriyle de irtibatlı olarak gayrimüslimler için de kullanılmaya başlanmıştı. Bu kullanım elbette yeni bir yöneliş ve tasarruftu.²⁴

Tarifteki gayritürkün, ayrıca belirtilmemiş olmakla beraber sadece Araplara işaret ettiği açıktır.²⁵ Bu istisnanın tabîi bir neticesi olarak Müslüman ve Osmanlı tebaası olan diğer “yetmişiki millet” (Türk, Kürt, Çerkes, Abaza, Boşnak, Pomak, Arnavut, Laz, Gürcü, Acem, Türkmen, hatta Anadolu topraklarında yaşayan Araplar...) uzun asırlardan beri Müslümanla eşmanada kullanılan Türk kavramının içinde yer almaktadır. Anadolu’nun XVIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Balkanlar’dan, Kafkaslar’dan, Kırım’dan, Ege adalarından sürekli ve büyük göçler almış olması bu kullanımı mahalli bir kullanım olmaktan da büyük ölçüde çıkarmıştı.²⁶

24Uhuuvvet meselesi için bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 2*, 212-222.

25“Gayritürk”ten niçin sadece Arapların kastedildiğine dair bir açıklamaya tesadüf etmemekle beraber birkaç tevcihte bulunulabilir; bunlardan biri Arap asıllı olan Hz. Peygamber’e hürmeten çerçevenin böyle çizilmiş olduğudur. İkinci ihtimal belki siyasi olarak daha kuvvetlidir. Şöyle ki, gayrimüslim ayrılıkçılar ve milliyetçilikler dışta bırakıldığı zaman Müslümanlar arasında bu tür yönelişler için Araplardan başkaları henüz gündeme gelmemiştir (Arap milliyetçilik hareketlerinin Mısır ve Suriye merkezli olarak gayrimüslim Araplar tarafından başlatıldığı, Müslüman Arapların sürece daha sonra katıldıkları vakiasını da burada alt bir mesele olarak hatırlamak lazım). Bu yaklaşım Müslüman Arnavutların da kısmen katıldığı ve epeyce geç bir tarihte, 1910 yılında vukubulan Arnavut İsyanı’na kadar böyle devam edecektir. Müslüman Arnavutların gayrimüslim Arnavutlarla birlikte Osmanlılara karşı isyan hareketine katılması İstanbul’da ve aydınlar arasında büyük bir sarsıntıya sebebiyet verecektir (Baba tarafından Arnavut asıllı olan Mehmet Akif’in tepkileri ve şaşkınlığı bu meyanda hatırlanabilir). Üçüncü ve fakat daha zayıf ihtimal Türkle Müslüman kelimelerinin neredeyse eşmanalı ve birbirinin yerine kullanılmasının daha ziyade Balkanlar’da, Osmanlı Devleti’nin Avrupa topraklarında yaygın olmasıdır.

26Numan Kâmil Sultan Abdülhamit devrinde İttihad-ı İslam politikaları istikametinde, batılılar için Fransızca kaleme aldığı, daha sonra Türkçeye tercüme edilerek bir risale şeklinde basılan tebliğ metninde yeni birlik, yeni millet ve fert arayışlarıyla alakalı olarak şunları kaydedecektir: “Din-i mübîn-i İslâmın cümle-i havâss-ı celilesinden biri de ehl-i İslâm arasında haseb ve neseb ve sâire ile temeyyüz olmamasıdır. Bilocümle müslimîn ↔

XIX. yüzyılın sonlarına doğru yaklaştığımızda ittihad fikrinin üçüncü (alt) kademesinde daha dar ve daha mütecanis bir birlik ve vatandaşlık dairesi olan İttihad-ı Etrak (pantürkizm, Türkçülük, Türk milliyetçiliği) aşamasına intikal edilme mecburiyeti ortaya çıkacaktır. Devletin ciddi toprak kayıpları ile birlikte Mısır merkezli Arap hilafet hareketinin ve Arap milliyetçiliğinin bu politika ve fikir değiştirmedeki etkisi herhalde hayli fazladır. Bu kademedeki tarif ve tefrik de esas itibariyle cins/ırk, kavim (kültür-dil birliği ve kan akrabalığı) üzerinden değil “yetmişiki millet”ten müteşekkil “Müslüman Türk”lerle sınırlı bir çerçevede işlemektedir.

Birbirini takip ederek öne çıkan, bu yüzden birbirinden hayli etkilenen bu fikir ve politikalar Osmanlı Devleti’nin son yıllarına kadar hatta Milli Mücadele’nin sonlarına değin her üç halka içiçe fakat etkin unsurları değişerek var olmaya devam etmiştir. Çünkü gayrimüslim ve gayritürk tebaa hep olagelmıştır.²⁷

MEŞRUTİYET: AÇILAN VE KUVVETLENEN ALANLAR, KAPANAN VE ZAYIFLAYAN BÖLGELER²⁸

Çağdaş İslam siyasi düşüncesinin Hilafet-Saltanat sisteminden Meşrutiyete, oradan İslam Devletine, Cumhuriyete, oradan da İs-

‘Müminler ancak kardeşirler’ [Hücurat, 49/10] âyet-i kerimesi vechile biraderdirler. Bilocümle tebea-i gayrimüslimenin yani zimmîlerin can ve ırz ve malları dahi İslâmlarınkiler gibi muhterem, mahfuz ve masûndur. İşte bundandır ki, huzur-ı şer’ de müsavât, yani adalet, beyne’l-müslimîn uhuvvet, serbestî-i mezhep neşet eylemiştir.

Din-i mübîn-i Muhammedî bilcümle ehl-i İslâmı birader addettiği cihetle millet kelimesine diğerleri nezdinde verilen mâna İslâmiyette yoktur. Din-i İslâma mensup oldu mu, Türk, Acem, Kürt, Arnavut, Frenk, Hintli, Çinli, Zenci hep bir millet addolunur. O [millet] da din-i İslâmdır.” Numan Kâmil, “İslâmiyet ve Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Hakkında Doğru Bir Söz,” *Hilafet Risâleleri 1*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 361-62.

27 Cumhuriyet devri de bu mirasın bütün tecrübelerini daha daralarak da olsa devralacak ve kendi şartlarında sürdürülecektir. Lozan Muahedesi’nde bütün tarafların kabul ettiği nüfus mübadelesinin (Türk-gayritürk ayrımının) ırk ve kavim üzerinden değil de Müslüman veya gayrimüslim olmak (din-millet) üzerinden yapılmış olması tarihî tecrübe itibariyle normal olmakla beraber dönem itibariyle hayli manidardır.

28 Arabaşlık için biraz daha sert ve vurgulu bir ifade kullanmak gerekseydi “Aydınlatılan Alanlar, Karartılan Bölgeler” denilebilirdi. Çünkü modernleşme döneminde siyasi fikir ve hareketlerde iç tercihler olduğu gibi icbarlar ve dayatmalar da vardır.

lam Demokrasisine ve İslam Radikalizmine doğru, birbirini çeken ve iten çizgiler üzerinde teşekkül ettiğini, değişip dönüştüğünü söylemek doğru olur. Bu sebeple günümüzde de kısmen veya tamamen devam eden bu değişim birimlerinin hem düşünce alanında ve kavramsal tartışma ve konumlandırma düzeyinde hem de fiilî olarak nasıl ele alınıp uygulandığını takip etmek ve anlamak gerekecektir.

Kronolojik olarak baktığımızda bu sürece tekaddüm eden ve siyaset alanını doğrudan veya dolaylı yollarla etkileyen iki yeni gelişmeden, iki islahat alanından bahsetmek uygun olur; bunlardan biri XVIII. yüzyılın son çeyreğinde askerî mekteplerle sınırlı olarak başlayan ama daha ziyade XIX. yüzyılın ortalarından itibaren yaygınlaşan her kademedeki mektepleşme süreçleridir. Farklı bir çerçevede ifade edecek olursak buna medrese, cami, tekke, Enderun ve esnaf teşkilatının yanında yeni (modern) eğitim sistemi arayışları (batılı araştırmacıların adlandırmasıyla laik okullaşma) süreçleri de diyebiliriz. Tahmin edileceği üzere bu sadece bir tabula değişikliği, yeni bir kurumsallaşma değil siyaset dahil olmak üzere bütün bilgi ve düşünce alanlarını ve anlayışlarını menfi-müspet yönde etkileyecek, değiştirecek, batılılaşmayı kuvvetlendirecek, laik-seküler bakış açılarına doğru hareketleri artıracak bir zihniyet değişikliğinin, pozitivist anlayışa, oradan din-bilim çatışmasına da yol açacak yeni bir bilgi-ilm anlayışının, hiyerarşi ve değer farklılaşmalarının, laik ve seküler bir tasavvurun, yeni hayat tarzının devreye girmesi ve her tarafa sirayetidir.²⁹

Tarih itibariyle önde olan ikinci mücavir alan modern hukuk eğitimiyle de irtibatlı olarak hukuk-kanun-mevzuat-mahkeme ile Meclis-i Mebusan ve Adliye Nezareti başta olmak üzere hukuk dairesiyle doğrudan ilgili alanlardır. Buralarda da hem hak-hukuk anlayışı ve muhtevası hem de uygulaması, uygulama aktörleri ve tesir sahası itibariyle büyük ve ciddi adımlar atılmış, önemli değişimler yaşanmıştır. Az yukarıda farklı bir çerçevede bahsettiğimiz üzere hukuk alanı etkileri ve irtibatları açısından siyaset alanına en yakın saha olduğu için bu öncelik-sonralık ve karşılıklı etkileşim meselesi önem kazanmaktadır. Buradaki nazik konu İslam siyaset düşüncesinin, kavramsal çerçeve başta olmak üzere bazı bakımlardan ve Siyasetü'ş-Şer'iyeye, Ahkâmu's-Sultaniye gibi bazı metin türleri

²⁹Bu konuda daha geniş bir malzeme ve değerlendirme için bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 119-88.

itibariyle içinden çıkıp geldiği Fıkıh ve İslam hukukunun modern hukuk mantığı, yeni (laik) mevzuat ve yeni adli-hukuki kurumlarla karşılaşması sonucunda ortaya çıkan vakıaların çağdaş İslam siyasi düşüncesini ne şekilde etkilediği ve dönüştürdüğü veya yenilediği, geliştirdiği meselesidir (Daha sonraki dönemler için tersten bir etkileşme de muhtemelen sözkonusu olacaktır).³⁰

Üst başlık olarak nerede ise bütün islahat ve modernleşme fikirlerini ve süreçlerini ifade eden medeniyet ve terakki kavramlarından (modern Avrupa'nın etkileyici ve belirleyici bir model, bir numune-i imtisâl oluşundan) ayrıca bahsetmiyoruz. Fakat meşrutiyet ve siyaset düşüncesinin yeni çerçevesi dahil olmak üzere hemen her bahiste açıklayıcı yahut meşrulaştırıcı müsbet ve sıcak bir daire olarak “medeniyet” sık sık karşımıza çıkacaktır.

Bilim ve hukuk alanındaki islahatın, medeniyet ve terakkinin, iktisat sahası başta olmak üzere yeni yönelişlerin ve köklü düzenlemelerin rejimi de tartışılır hale getireceğini saray ve üst bürokrasinin ne kadar öngördüğü ve buna doğru giden fikrî ve fiilî hazırlıkların ne ölçüde yapıldığı sorusu tartışmaya açık ve müzakereye değer bir soru gibi duruyor.

Soru şimdilik orada dursun, görülen o ki hilafet-saltanat sisteminin ve Osmanlı halife-sultanının, dışarıda İngilizler, içeride ise Tanzimat paşaları ve Yeni Osmanlılara mensup aydınlar tarafından tartışmaya açılmasıyla Meşrutiyet (anayasal monarşi) rejimi arayışları arasında en azından kronolojik olarak kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Zaten Meşrutiyet fikrinin ve idaresinin iki ana fikri

30 Bu gelişmelere bağlı olarak sarayda, sadaret ve nezaretler başta olmak üzere üst bürokraside meydana gelen bir kısmı ciddi ve büyük değişiklikler, belki kaymalar da hesaba katılmalıdır. Evkaf, Maarif ve Adliye nezaretlerinin yani vakıf, eğitim ve nizami (laik) yargı mekanizmalarının adeta Şeyhülislamlık kurumu bünyesinden çıkarak müstakil (ve kısmen veya büyük ölçüde irtibatsız) birimler haline gelmesi, ilmiyenin bazı hak ve yetkilerinin yeni kurulan divan ve meclislere devri başlıbaşına önemli bir hadise gibi durmaktadır. İlmiyeden kalemiyeye, medreseden bürokrasiye geçen, sanık yerine fes giyen ve (teknik olarak değilse de) muhteva olarak şer'î hukuka dayalı *Mecelle*'yi hazırlayan ama bunun yanında Ceza ve Ticaret kanunları gibi modern (laik) mevzuatın hazırlanmasına da ciddi emekler veren Ahmet Cevdet Paşa örneğinin de biricik örnek olmadığını hatırlamak gerekir. Çalışılmış bir örnek için bkz. Ali Adem Yörük, *Müderris ve Hukukçu Rizeli Kasım Varlı Efendi-II. Meşrutiyet Dönemi Hukuk Eğitiminde Üslup Arayışları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), özellikle 105-31.

ve kurumu olarak Kanun-ı Esasi (Anayasa) ve Meclis esas itibariyle halife-padişahın üstünde, onun da hak ve yetkilerini tayin eden, sınırlayan (veya yeniden düzenleyen), bu arada gayrimüslimler dahil farklı hukuki ve kültürel statülere sahip tebaanın, “vatandaş”ların hak ve hürriyetlerini de müsavat-eşitlik ilkesi ile belirleyen bir hukuk-kanun formu ile yine padişahın teşri ve kaza (yasama ve yargı) haklarını tamamen/kısmen elinden almaya çalışan ve/ya tahdit eden fikirler ve müesseseler olarak vücut buldular. Meşrutiyetin hilafet-saltanat sisteminin (eski rejimin) adı olan *hükümet-i mutlaka* ve istibdat karşısında *hükümet-i mukayyede* ve *hükümet-i meşruta* yani kanun ve meclisle kayıtlandırılmış, sınırlandırılmış yeni hilafet sistemi³¹ ve yönetim, *hükümet-i meşveret* olarak adlandırılması da bunlara işaret eder.³²

Hilafetin hükümet olarak adlandırılmaya başlanması yani dinî ve tarihî-geleneksel yönünün geriye, idari-dünyevi ve modern yönünün öne çıkarılmasıyla birlikte dilin ve düşüncenin birlikte değiştiğini, İslam siyaset dilinin de –hükümet-i İslamiye, hakimiyet-i ümmet vb.– adlandırmalarına rağmen/onlarla birlikte bir taraftan laikleşmeye doğru seyrettiğini göreceğiz ve takip edebileceğiz.

Muhalefetteki Yeni Osmanlılar veya İslam dünyasının farklı bölgelerindeki aydınlar, âlimler adalete, hürriyete, hakimiyet-i milliyeye, halkın idareyi denetimine (nezaret ve murakabesine) dayalı ve işlerliği olan bir rejim ve idare tarzı olarak Meşrutiyeti (farklı adlandırmalarla *nizam-ı serbestâneyi*, *nizamât-ı esasiyeyi*, *usul-i meşveretî*, *meclis-i şûrayı*) anlatıp savunurken bu yeni unsurları açıkça ve cesurane dile getirmektedirler. Buralarda hilafet ve idare meselelerinin, klasik kaynaklarla da büyük ölçüde araçsal düzeyde irtibatlandırılarak, ağırlıklı olarak vekalet (halifenin, esas yetki sahibi olan müminlerin vekili olması) ve hakimiyet (yönetme hak-

31 Kevakibî'nin 1316 (1898) tarihli *Ümmü'l-Kurâ* metninde yeni Kureyşli Arap halifenin seçiminin ve çalışma tarzının meşrutiyet idaresi gibi düzenlenmesi dikkat çekiyor. bkz. Abdurrahman Kevakibî, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, dirâse ve tahkik: Muhammed İmâre (Kahire: Dâru's-Şürûk, 2007), 480-81.

Kevakibî aynı metinde “hükümet-i mukayyede”yi de “kanun ve anayasa ile kayıt altına alınmış” ve “el-hükümetü'd-düstüriyye” yani anayasal hükümet diye açıklıyor. *Age.*, 359, dn. 1. *Tabâi'u'l-İstibdad*'da ise mutlak ve müstebit yönetimin zıddı olarak ve aynı manaya gelmek üzere “usûlü'l-hurriyye,” “el-hükümetü'l-hurre” ve “el-idaretu'l-hurre” gibi hürriyet üzerinden tanımlanmış terkipler kullanacaktır. Mesela bkz. *age.*, 204, 220, 245.

32 Meşrutiyet fikri ve uygulaması hakkında genel bilgi için bkz. M. Şükrü Hanioglu, “Meşrutiyet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesrutiyet> (erş. trh. 01.11.2019).

kının esas sahipleri olan halkın/ümmeğin yöneticiye verdiği bir vasıf olması) kavramları ve onların ilmî-kültürel tarihi üzerinden yeni bir yoruma tabi tutulduğu görülecektir. Bu yorumun yeni bir yorum olduğu açık olsa da yerindeliği ve tabir caizse “yerliliği”nin derecesi tartışmaya açık olacaktır.

Bir örnek olmak üzere Namık Kemal’in ifadelerine bakılabilir:

Her ümmette hakk-ı hakimiyet umumundur. (...) İmamet [hilafet] ümmetin hakkıdır. (...) Hükümeti o daire-i âdilede tutmak için iki esaslı çare vardır ki birincisi idarenin nizamât-ı esasiyesini [Kanun-ı Esasi’sini] zımniyetten [Tanzimat ve Islahat Fermanlarında olduğu gibi örtük ve dolaylı olmaktan] kurtararak âleme ilân etmektir. Hükümetten sâdır olabilecek teviller, ihtilaflar, inkârlar bu suretle mündefi’ olur.

İkincisi usul-i meşverettir ki o da kudret-i teşriî erbab-ı hükümetin elinden almaktır. Devlet bir şahs-ı mânevîdir; kanun yapmak onun iradesi, icra etmek ef’âlî hükmündedir. Bunların ikisi bir elde oldukça harekât-ı hükümet [hiç]bir vakit ihtiyar-ı mutlakten kurtulmaz. İşte şûra-ı ümmetin [Meşrutiyetin ve Meclisin] lüzumu bundan terettüp eder. (...)

Hakimiyet halka ait olmak münasebetiyle herkesin hükümete nezareti [murakabesi] ve ondan dolayı muamelat-ı devletin takriren ve tahriren muhakemesinde [halkın] icabı kadar hürriyeti gibi lazım olan kaideler tasrih olunarak bir nizamât-ı esasiye [Kanun-ı Esasi] hattı ilân olunsun.³³

Padişahların ve sarayın da önce realiteyi ve tarihin akışını göreyerek, bazan üst bürokrasinin ısrarlı talepleri ve pazarlıkları ile yahut dışardan gelen doğrudan-dolaylı baskılarla bu süreçlere bazı perhizkarlıklarla veya *din ü devletin* bekası için katıldığını ve desteklediğini görüyoruz. Sultan Abdülmecid’in 10 Mayıs 1868 tarihinde Şûra-yı Devlet’in (Danıştay) açılışı sırasında okunan nutk-ı hümayununda dile getirilen hususlar hem Tanzimat dahil yakın sürecin tenkidi ve yetersizliklerine hem de gelecek tasavvurlarına dair güçlü işaretler taşıması açısından önemli olmalıdır. Nutk-ı hümayun metninin Namık Kemal’in yazısından birkaç ay önce yazılmış olması muhalif Osmanlı aydınlarıyla sarayın ve üst bürokrasinin, –uygulamanın önceliği ve tarihlendirmesi hariç– ne kadar yakın

33 Namık Kemal, “Ve şâvirhum fi’l-emr,” (*Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye* içinde), 165-68 (İlk neşri: *Hürriyet* 4 [20 Temmuz 1868]). Yeni Osmanlıların meşrutiyet-meşveret sistemi arayışları ve yorumları için bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 95 vd.; Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 102 vd.

düşündüklerini, bir başka ifade ile tehdit algılarının ve çözüm tekniklerinin benzerliğini de göstermektedir.

Nutuk şöyle başlıyor:

Bir hükümetin vazifesi herbir ahvâlde ahâlisinin hukuk-ı hürriyetini muhafaza emrinden ibaret olup ve ahâlisi hakkında olan idaresi dahi cebr u tegallüb [istibdat] suretiyle olmamak lazımdır. Ve suret-i cebr ü tegallübde olan idare ise hükümetin hukukunun haricinde bir fazla zulum ü teaddi demek olacağından bu caiz ve münasip olmadığı gibi ahâlinin hürriyetlerinden fazla olarak daha müsaadât itâsına dahi ihtiyaç yoktur zannındayım.

Padişahın dilinde cebr ü tegallübün ve zulm ü teaddinin faili zikredilmemekle beraber kendinden önceki yönetimden hatta kendisinden bahsettiğinde şüphe yoktur ve görüldüğü üzere çok büyük ölçüde muhalefetin dilini benimsemektedir (başka bir deyişle muhalefetin bazı silahlarını elinden almaktadır). Bu da cesurâne bir iştir ve sarayın meselenin bütünüyle farkında olduğunun işaretlirini vermektedir. “Bab-ı adalet”i “bab-ı hükümet”in yani adaleti idarenin önüne çıkararak nutk-ı hümayunda başka önemli cümleler ve vurgular da var.

Devlet idaresi ve hukuk alanı dahil her konuda ıslahatta bulunmak için ikna edici delil Avrupa’nın ve ahâlisinin iktidarda, güç ve kuvvette, refahta, ilerlemede geldikleri seviyedir:

Servet-i ahali ve imar-ı memleket kazıyyesi ise ahâlinin hukuk-ı zatiye ve şahsiyesi ve kâffe-i emval ü emlâki herbir mefâsid ve mezâlimden beri olan bir idare-i muntazama ve müstakîme vasıtasıyla hıfz olunmağla olur. (...)

Sâbıkda mevzu olan usul ve kanunun dahi kifayeti memleket ve ahâlimizin ihtiyacâtı derecesinde olmuş olaydı şu vakitte *Avrupa’nın en mütemeddin ve muntazam hükümetleri sırasında olmamız* iktiza eder idi (...)

Hülâsa zat-ı maslahatı muktezî ve hükm-i zamana muvafık usul ve nizamâtın tadili bir emr-i zaruri olduğu gibi el-yevm Avrupa ahâlisinin dahi derece-i iktidar ve terakkileri şu davaya bir delil-i iknaîdir.³⁴

Buralardan yola çıkarak Kanun-ı Esasi’nin ilanı ve yapılan seçimler sonunda Meclis’in açılması (1876-1877) ile Osmanlı hilafet-sal-

³⁴ *Takvim-i Vekâyi* (29 Nisan 1284/18 Muharrem 1285), 1. Nutk-ı hümayunun tamamının Latin harflerine aktarılmış metni için bkz. Fethi Gedikli, *Şura-yı Devlet-Belgeler Biyografik Bilgileri ve Örnek Kararlarıyla* (İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2018), 18-19.

tanat sisteminin bitmeye yüz tuttuğu, en yumuşak tabirle devletin devamlılığını sağlamak için büyük bir değişme geçirdiği söylenebilir.³⁵ (Bilindiği üzere Sultan II. Abdülhamit'in uzun ve etkili iktidarı ve hürriyetleri hayli kısıtlayan, bürokrasiyi saraya tabi kılan yönetimi ancak iktidar iplerini elinde topladıktan çok kısa bir zaman sonra Kanun-ı Esasi'nin askıya alınması ve Meclis'in kapatılmasıyla mümkün olabilmiştir. Tahttan indirilmesinin arifesinde 'bu gidişle herhalde ben son padişah olacağım' demesi de buna işaret ediyor olmalıdır).

Kanun-ı Esasi sadece halife-padişahın hak ve yetkilerini yeniden tayin etmek, sınırlandırmak ve kişilerin hak ve hürriyetleri, kurumların ana yapısı ve sınırları dahil olmak üzere Osmanlı siyasi sisteminin (rejiminin) bütün kademelerinde önemli fikrî ve kurumsal değişiklikler getirmekle kalmıyor,³⁶ ondan daha ötede şeriat-kanun

35 Üslup ve vurguları itibariyle katlıklar taşısada Akçura'nın bu bahisteki tasvir ve değerlendirmesi esas itibariyle yerindedir: "Garp lisanlarından bazılarını öğrenen, siyaset veya sair memuriyetlerle veya ikmal-i tahsil mak-sadıyla veya seyyah sıfatıyla Avrupa'da dolaşan bazı gençler, memâlik-i Osmaniye'de mevcudiyeti artık herkesin gözüne batan müvazenesizlik ve buhranın izâlesine hâdim olacak kanaatiyle, saltanat-ı Osmaniye teşkilat-ı esasiyesinin tadilini, Fransa İhtilâli mebdelerine, hürriyet, müsavat, meşrutiyet esaslarına göre müessesât-ı cedide ihdâsını teklif ediyorlardı. Mağlubiyetlerle biten harpler, memurîn sınıfında artan iktisadî buhranlar, sarayın ve saray mensuplarının sefih ve müsrif hayatları, işsiz kalmış münevverlerin vücudu, bu fikirler etrafına bazı kimseleri topluyordu. Bir aralık hakim zümre [saray ve çevresi] içinde bile buna taraftarlar çıktı. Ve nihayet İlk Meşrutiyet tecrübesi yapıldı. Bu tecrübe, meşrutiyetin kurûn-ı vüstaî saltanat-ı Osmaniye'nin inhilâlîni tesrî' edeceğini pek aşîkâr gösterdiğinden, saltanatın muhafazasında herkesten ziyade menfaatdar olan saray ile hakim zümre kendilerini derhal topladılar ve [Meclis-i kâpatarak, Kanun-ı Esasi'yi askıya alarak] eski usul-i idareyi şöyle böyle muhafaza edebildiler.

İkinci Meşrutiyet tecrübesinde en mühim âmil, çok meşakk ve ihtiyaç içinde kalan taşra orduları olduğundan istinatgâhını kaybeden saray ve Babiâli mukadderatına rûy-ı rıza göstermekten gayrı çare bulamadı. Tecrübe-i meşrutiyet devam etti ve gayet tabii olarak saltanat-ı Osmaniye'nin inhilâlîni tesrî' eyledi. Hürriyet ve müsavat fikirlerinin netâyic-i hukukiyesini yani her milletin kendi iradesiyle te'azzî etmek hakkını, gayrimüslim kavimler, hatta bazı müslim kavimler, meselâ Arnavut ve Araplar fiiliyat sahasında tatbik kalkıştılar." Yusuf Akçuraoğlu, *Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1924), 160-61.

36 Ahmet Midhat Efendi askıya alınan Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe konması ve kapatılan Meclis'in yeniden açılması tartışmalarına müsbet destek vermek için 1880 baharında yazdığı raporda, Kanun-ı Esasi ile ilgili olarak başından itibaren gündeme gelen itiraz ve çekinceleri dört başlık altında toplar: 1. Şeriatın kanuna nazaran hilafet ve saltanatın istiklâlîni •

ilişkinini yahut dengesini de ikincinin lehine bozup değiştiriyordu. Bir bakıma Kanun-ı Esasi ile başlamayan “laik” mevzuat, yeni hukuk anlayışı ve onunla irtibatlı siyaset onunla daha belirgin bir tarzda şeriatın üstüne çıkıyor, bunun tabii bir neticesi olarak şer’î hukukun sınırlarını da belirliyordu. Bu gerilimin farkında olduğu için kamuya yansıyan açıklamalar ve neşredilen metinler söylem olarak mesafeyi kapatan, çatışmayı örten ve kendinden emin bir tarzda düzenlenmiştir.

I. Meşrutiyet’in ilanının hemen arifesinde neşredilen Esad Efendi’nin *Hükümet-i Meşruta* risalesinde yeni rejimi savunurken, hükümet-i meşrutayı “kâffe-i muamelâtı bir şer’ [şeriat] ve kanun ile mukayyed olan hükümet” olarak tarif etmesi bu mesafeyi azaltıcı tutumun yaygın örneklerinden sadece biridir.³⁷ Aynı metinde “Bizim hükümetimiz nasıl hükümettir?” sorusu da şöyle cevaplandırılmaktadır:

Bizim hükümetimiz esasen şeriatle mukayyed olduğundan hükümet-i İslâmiyedir. Binaenaleyh hükümet-i meşrutadır. Lâkin bir vakitten beri [muhtemelen Emevîlerden itibaren, Osmanlılar da dahil] ahkâm-ı şer’iyyeye layıkıyla riayet olunmadığından hükümet-i mutlaka

daha fazla koruyacağı ve garanti altına alacağı; 2. Kanun-ı Esasi’nin padişahın haklarını (hukuk-ı padişahî ve hukuk-ı hilafeti) sınırlandıracağı; 3. Kanun-ı Esasi ilanının zaten zor durumda olan devlet için yeni tehlikeler doğuracağı; 4. Anayasa meselesinin bütünüyle unutulmasının daha iyi olacağı. Midhat Efendi bunları tartışır ve hepsini reddeder, bu arada “Şeriat-ı garra-yı Muhammediye dahi bir nevi Kanun-ı Esasi demek[tir]” gibi gerilimi azaltıcı güzel cümleler de kurar. Bkz. “Tavzih-i Kelâm ve Tasrih-i Meram,” *Hilafet Risâleleri 1*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 111-38.

Namık Kemal de yine “başkaları”nın endişeleri kabilinden üç mahzur (mazarrat) sayıyor ve yaptığı açıklamalarla bunları geçersiz kılıyor: 1. Şûra-yı ümmetin kabulünün hukuk-ı padişahîye dokunacağı; 2. Memâlik-i Osmaniyede bulunan tebeanın mezâhib ve meşâribce ihtilafı; 3. Tebeanın cehaleti. Bkz. Namık Kemal, “Ve şâvirhum fi’l-emr,” *Makâlât-ı Siyasiye ve Edebiye*, 173-74 (İlk neşri: *Hürriyet* 4 [20 Temmuz 1868]). Benzer endişeler ve cevapları için ayrıca bkz. Esad Efendi, *Hükümet-i Meşruta*, 5-8 (Risale 1876’da basılmıştır).

Müelliflerin yorumlarından bağımsız olarak Meşrutiyet ve Kanun-ı Esasi etrafında hem fikrî hem de fiilî olarak ortaya çıkabilecek problemlerin, örtüşme yetersizliklerinin yetkili zevat arasında bilindiği, en azından hissedildiği söylenebilir. Bunu gösteren başka metinler de vardır.

³⁷Esad Efendi, *Hükümet-i Meşruta*, 2. Ayrıca bkz. Tarık Zafer Tunaya, “İlk Osmanlı Anayasa Kitabı: Hükümet-i Meşruta,” *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 1: 34.

[hükümet-i müstebidde] yolunu tutmuştur. Bizde esasen padişahların vezâîfi bile şeriatle mahduttur. Yani kavâid-i şer'iyedendir ki padişahın tasarrufât-ı umumiyede ef'âl ve harekâtı menfaat-i âmmeyi istilzam ile mukayyedir.³⁸

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren gayrimüslimlerle olan imtizac ve "ittihad"ını öne çıkararak ve ileri bir yorumla "kemâl-i ehemmiyetle dikkat olunacak ahvaldendir ki Devlet-i Aliyye-i Osmaniye sırf bir devlet-i İslâmiye gibi [de] teşekkül etmemiştir" diyen Ahmet Midhat Efendi Kanun-ı Esasi bahsinde de başka bir yerden gelerek ama şeriatla kanun arasında yakın irtibatlar kurarak bu mantığını cesaretle sürdürmektedir:

Devlet ve millet için medâr-ı selamet ü necat ancak bir kanun-ı lâ-yetegayyere tebeyyet[te]dir. Hele Devlet-i Aliyye ve millet-i muazzama-i Osmaniye gibi sunûf-ı muhtelif-i halktan mürekkep olan bir cemiyet-i mütemeddinede hükm-i kanuna tevessül ve riayet matlub olan ittihad ve müsavâtı hasıl edeceği cihetle her yerden ziyade şayan-ı ehemmiyet tutulmak lazım gelir. İbtida-yı teessüsümüzde şevket ve iclâlimizi a'lâ-yı illiyyîne vardiyan şey Devlet-i Aliyye'den mukaddem her devlet ve imaret ancak bir idare-i keyfiyeye tâbi iken Devlet-i Aliyye ihkâk-ı hak yolunda şer'-i şerifi bir kanun-ı lâ-yetegayyer olmak üzere telakki ve mehâmm-ı askeriye ve mülkiyede dahi Kara Haliller ve Kara Rüstemler gibi hikmet-i siyasiye erbabının vaz eyledikleri usul ve kavânin-i muntazamaya tebeyyet ile idare-i keyfiyeye asla itibar etmemiş[lerdir].

Midhat Efendi'ye göre I. Meşrutiyet'in ve Kanun-ı Esasi'nin ilanı batılılaşma vadisinde bir adım atma değil Osmanlıların kuruluş fikirlerine ve nizamlarına yani devirlere ve kişilere göre değişmeyen şeriat ve kanuna (kanun-ı lâ-yetegayyere) dönüş ve geçmiş esas alınarak yapılmış bir yenilenme manasına da gelmektedir. Onun için de Kanun-ı Esasi muhtevası kerametlerle dopdolu bir kanundur:

38 Esad Efendi, *Hükümet-i Meşruta*, 3. Fakat metnin bir yerinde (s. 2) "[İngiltere'nin idare açısından başarılı sistemindeki] bu intizamın esası başka şey değil ancak hükümet-i meşrutadır. Muamelat[-ı devlet] ve hukuk-ı umumiyeleri kavânin-i mahsusa ile takyîd ve temin edilmiştir" demektedir.

Karşılaştırma için Yeni Osmanlılardan itibaren tedavülde olan şu cümleye bakılabilir: "Bu usul-i merğûbeyi [usul-i meşvereti] Muaviye bozup Şam'da emaret teşkil etti ve ta o zamandan beridir ki İslâmda saltanat-ı müstakille [idare-i mutlaka] beliyyesi ve onunla beraber tefrika-i efkâr u mezâhib dâhiyesi zuhura geldi." Arif, "Hatime," *Hürriyet* 100 (22 Revvel 1287 [22 Haziran 1870]): 4.

Halife-i hürriyet-şîâr (...) Sultan Abdülhamid Han-ı sâni (...) kavânîn-i devlet için bir üss-i metin olmak ve saye-i hükmünde milleti cidden bir nimet-i hürriyet ve müsavat ile ihya ve teyid eylemek niyet-i halisa-i müceddidânesiyle (...) bir Kanun-ı Esasi inayet ve ihsan buyurmuşlar. Ve işte bu kanun-ı keramât-meşhûn ile bizim için yine intizamât-ı ibtidaiyemiz cihetine doğru bir tahavvül ve inkılap ve teceddüd-i küllînin esasını vaz eylemişlerdir.³⁹

Aslında şer'î hukuk-örfi/sultani hukuk yahut şeriat-kanun ayrımı İslam tarih tecrübesi içinde ne kadar geriye giderse gitsin örfi hukuk ve kanun alanı ilke, mantık ve usul düzeyinde tamamen, fiili olarak da büyük ölçüde şeriatın içinde, şer'î hukukun bir parçası olarak konumlandırılıyordu. Uygulamada şeriatın sınırlarını zorlasa yahut yer yer dışına taşsa da meşruiyeti ve işlerliği bu mantığa bağlı idi. Zaten örf Kur'an ve sünnetten sonra şer'î hukukun, fıkıhın ilk sıralarda yer alan kaynaklarından biri idi.⁴⁰

Şimdi olan bir bakıma bunun devamı ama daha ziyade yer değiştirmiş hali olmasına rağmen öyle gösterilen bir duruma işaret eder. Bu yer değiştirme, hiyerarşi bozulması/yeni hiyerarşilerin

39Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılab-Kısm-ı Evvel* (İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1294), 9, 35-36, 37.

Midhat Efendi ilerleyen sayfalarda şöyle bir not da yazacaktır: "Abdülme-cid Han hazretlerinin Tanzimat-ı Hayriye [Gülhane Hattı] namıyla başlamış oldukları ıslahat bir nevi Kanun-ı Esasi tarzında bir şey idi ki o zamana kadar mal ve canından bile emin olamayan Osmanlılara emniyet-i mal ü can bahşeylemiş idi. Eğer asrın derece-i terakkisi doğrudan doğruya bir Kanun-ı Esasi vermeğe kâfi ola idi ihtimal ki onu da verir idi." *Age.*, 60, dipnot.

Tanzimat Fermanı ve icraatı ile "hükümet-i meşrutanın tesisi" arasında doğrudan bağlantı kuran, Osmanlı toprakları dışında yazılmış bir metin için bkz. Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik*, 79, 87-90. (Eserin Arapça ve Fransızca ilk neşirleri 1868 ve 1875 tarihlidir).

40Modern dönemde yazılmış olmasına rağmen aşağıdaki cümleler bu kuvvetli ilişki ve mantığın nasıl devam ettiğini gösteriyor: "(...) Devletce düstürü'l-amel ittihaz olunan kavânîn eğerçi ricâl-i devlet ve ukala-yı ümmet tarafından vaz u tayin olunmuş ise ona *siyaset-i akliye* ve eğerçi Hazreti Şâri' vasıtasıyla Cenabı Vacibü'l-vücut'un canibinden farz u takdir buyurulmuş ise ona *siyaset-i diniye* ıtlak olunup (...)"; "(...) Kanun-ı Esasi'nin ahkâmına mutabık olan herhangi maddede [Meclis-i Mebusan'da] *ittifak-ı ârâ hasil olursa* işte o memleketin *kavânîn-i şer'iyesi icrası sırasına geçecektir.*" (ikinci cümledeki vurgular bizim). Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik*, 23, 136-37. Bu konuyu klasik Osmanlı ceza hukuku düşüncesi çerçevesinde ele alan bir çalışma için bkz. Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

oluşması, çatallaşma yahut altüst oluş modernleşme zaviyesinden bakıldığında normal ve müsbet görülebilecek bir vakia olsa da İslam siyasi düşüncesinde (elbette fıkıh-hukuk alanında da) ortaya çıkardığı problemler açısından zorluklar taşımaktadır. Belki aynı zamanda müsbet bir değişme ve açılım olarak değerlendirilecek bu yeni yorumlar mutemelen resmî mahfillerde müzakere edilmiş olmakla beraber, ciddiyeti ölçüsünde ve eşzamanlı olarak –yazılı ve basılı metinlerle– ele alınmış ve tartışılmış gözüküyor. Halbuki kanunlaştırma hareketleriyle başlayan ve Kanun-ı Esasi ile en üst düzeye çıkan büyük hadise, hem fikirler-metinler düzeyinde hem de kurumsal olarak şeriatla kanun arasındaki (kuvvetli) ilişkinin zayıflaması, hatta fiilen değilse de mantık ve şekil itibariyle kopma noktasına doğru süratle kaymasıdır.

Bu genel hükmün bir iki nispi istisnası var; bunlardan biri Kanun-ı Esasi’yi şer’î hukuk çerçevesinde ele almak, onu dinileştirmek, hatta her maddesini ayet ve hadislerle, ilk dönem İslam tarih tecrübesi uygulamalarıyla ilişkilendirmek istikametinde gösterilen çabalar, bunun için yazılan metinlerdir. Bu metinlerin dikkate alınması gereken esas endişeleri şeriatla kanun (din ile modernleşme) arasında gittikçe açılan ve tehlikeli bulunan mesafeleri kapatmak, meşruiyet problemini din üzerinden/din vasıtasıyla (tekrar) çözmek, oluşması muhtemel din merkezli muhalif fikirlerin önüne geçmek, nihayet modernleşme teşebbüslerini felsefî ve fiilî boşluklarına bakmadan, her halükarda dinin kuşatıcı şemsiyesi altına alarak itaati ve ittihadı sağlamak gibi gözüküyor.⁴¹

Osmanlı hakimiyetinin zayıfladığı bir Müslüman coğrafyada Tanzimat’ı, (muhtemelen bununla irtibatlı olarak kanunlaştırma hareketlerini ve müsavat politikalarını) değerlendiren bir metin de aynı endişeleri taşımakta ve İstanbul’un dili ve mantığıyla konuşmaktadır:

İcra-yı tanzimatta [ıslahatta] gerek ecânibden ve gerek avam-ı nâsdan bu kadar muhalefet ve mukavemet görmüş olduğu halde Devlet-i Aliyye’nin muhalefet ve mukavemet-i vâkıayı (...) intâc eden evhâmı

41 Bu türün içine girebilecek enteresan metinler ve ifadeler için bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1-Hilafet ve Meşrutiyet*, 2. bas. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 183-92. “Hürriyet-i diniye ve meşrutiyet-i Kur’aniyemiz” kullanımı için bkz. Mehmed Fahreddin, “İkinci hata,” *SM* (VI/138, 27 R.ahir 1326-24 Nisan 1326), 119. Bu tür metinlerde muhtevanın ve delillendirme biçiminin zayıflığı ile metnin niyeti, mantığı ve fonksiyonlarını eşitlemek umumiyetle doğru neticeler vermeyebilir.

tekzib ve tezyif etmek üzere asrın ulema ve etkiya-yı benâmından Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey'i *icra-yı tanzimattan dolayı sûriş ve ihtilâl emareleri hissolonmakta olan memleketlere izâm* ile müşarun ileyh *tanzimatın ahkâm-ı şer'iyeye mugayir olmadıktan başka çoktan beri vera-yı perde-i ihmale atılmış olan kavânin-i siyasiye-i şer'iyenin zabt-ı ahkâmına* ve memleketin hüsn-i idaresine ve gaddar valilerin dest-i zulümlerini çarpıp milletin mal ve can ve ırzınca olan hukuku-nu muhafazaya bundan başka vesile olmadığını minberlerde ahaliye neşr u ilân buyurmaları üzerine ahali dahi müşarun ileyhın şu mevâiz-i şer'iyeye ve hikemiyelerine rûy-ı inkıyad ve mutavaat gösterip her cihette emniyet ve asayiş iade ve tesis olundu.⁴²

Daha sonra radikal İslamcılarının da nisbeten farklı bir çerçevede, ama daha ziyade reddetme ve dışlama için kullanacakları "Anayasamız Kur'an'dır" fikri ve sloganı bu sıralarda ve bu mantıkla kanunlar için bir meşrulaştırma ve içerme, şeriatın içine alma teşebbüslerini kuvvetli bir şekilde ifade etmek için inşa edilecektir. Dıştan bakıldığında tamamen dinî bir cümle ve bayraklaştırılmış hüküm gibi görülen bu ifadenin⁴³ aynı zamanda şeriat-kanun gerilimini şeriat lehine azaltmak hatta derin problemleri görünmez kılmak için bulunmuş başarılı ve fonksiyonel, sesi yüksek bir slogan, bir isbat-ı vücut tarzı olduğu açıktır. Fakat biraz daha dikkatle bakıldığında aynı zamanda laik-seküler bir ifade ve Kur'an'ı anayasa düzeyine indiren bir teşbih veya anayasayı Kur'an seviyesine çıkaran zayıf, indirgemeci bir beyan olarak da okunabileceği görülecektir.

42 Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvemü'l-mesâlik*, 63, 79 (vurgular bizim). Metne bakılırsa sadece iki grup muhalefet ve mukavemette bulunmaktadır; biri yabancılar, ikincisi avam. Bu ifade doğrudan doğruya ulemadan ve aydınlardan gelen etkili ve bir kısmı fikir itibarıyla de haklı muhalefeti gizlemek, görmezden gelmek ve vehim (evham) düzeyine indirdiği karşı düşünceleri düşmanlara ve "cahil"lere hasretmekle alakalı siyasetin bir parçası olmalıdır.

Paşa ilerleyen sayfalarda ulemaya da nasihat tarzında "nizamât" verecektir: "Umûr-ı siyasiyeyi kavâid-i şer'iyeye tatbiki memur olan ulemaya layık olan budur ki, ifrat ve tefrit cihetlerini terk ile hadd-i evsat u itidali gözetmek ve kezâlik evliya-yı umûrun icraatını şeriatın ahkâmından uzak tutmağa sebebiyet verecek surette siyasiyyûn ile bîgâne durmaktan veya hut evliya-yı umûrun shehevât-ı nefsanîyelerini icra için iktiza eden yolları teshîl edecek surette memurîn-i siyasiyeye yanaşıp yaltaklanmaktan beğâyet mücânebet göstermelidir." *Age.*, 87.

43 Benzer birçok ifade için bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1*, 183-84.

Meşrutiyet idaresinin, bir başka ifade ile yeni İslam siyasi düşüncesi ve yapılanmasının ikinci önemli ayağı Meclis fikri ve kurumudur. Batı tecrübesinde meclis esas itibariyle sınıflı-eşitliksiz toplumsal yapının bir tezahürü olarak doğuştan yahut statü itibariyle farklı (ve birdiğere karşı) toplum katmanlarının partiler ve seçilen kişiler vasıtasıyla ve eşit olarak temsil edildiği mekandır (Meclislerde koltuk ve oturma biçimlerinin daireyi andırır şekilde oval yapılmasının sebebi bu eşitlikçi temsil fikrini vurgulamak için olmalıdır). Meclisin ana fonksiyonları olan teşri-yasama ve mura-kabe-denetim (meclis hükümetlerinde olduğu gibi bazan yürütme ve yargı da) temsile dayanır ve onunla birlikte yürür.

İslam dünyasında meclisin kimi temsil edeceği ve ana fonksiyonlarını hangi temsile istinaden meşru olarak ve etkin bir şekilde yürüteceği sorusu yeteri kadar ele alınıp tartışılmamıştır. Bu yetersizliğin ana sebebi muhtemelen dinî-felsefi bir meseledir ve esas itibariyle ilahi şeriatın temsili ile halkın temsili arasındaki büyük boşluğun yeni şartlarda doldurulamamış, hatta pratik sebeplerle bundan kaçınılmış olmasıyla, netice itibariyle sadece ikinci kademeye yoğunlaşılmasıyla alakalıdır (Said Halim Paşa bu meselenin önemini farkındadır ve ileride bahsedeceğimiz *İslâmda Teşkilat-ı Siyasiye* risalesinde problemi bir miktar tartışmaya gayret etmektedir). Halbuki klasik İslam siyasi düşüncesinde en azından teorik seviyede bu problem çözülmüştür, çünkü temsil makamında olanların (halife-padişahın, emirin, ulemanın, imamın, ehl-i hall ü akdin, ümeranın) hepsi kendisinden hem maddeten hem de manen yukarda bir varlığın (Cenabı Hakk'ın, Hz. Peygamber'in, şeriatın, Şiilikte aynı zamanda mehdinin) vekili, gölgesi, halifesi/ardılı, veresesi ve kendisinden aşağıda olanların (Müslüman cemaatın, ibâdullahın, halkın) vekili, hamisi, mümessili olarak konumlandırılmıştır.⁴⁴

Onun için İslam dünyasında temsildeki boşluk bugün için bile çok önemli bir sorudur ve İslam Devleti yahut İslam Demokrasi tartışmalarını, uygulamalarını açık veya örtük olarak krize, çık-

44 Özellikle Fıkıh ilmi merkezli siyasi metinlerde halifenin, emirin, sultanın statüsü hukuki manasıyla vekalet kavramı üzerinden, yönetici ile tebaa arasındaki bir vekâlet sözleşmesi yoluyla inşa edilmektedir. Klasik dönem için konumlandırma biçimlendirinden sadece biri olan bu yorum modern dönemde hakimiyet-i milliye, seçim, görevden alma meseleleri konuşulurken neredeyse tek yorum gibi kullanılacaktır. Seyyid Bey'in aşağıda bahsedeceğimiz metinleri bu tektip konumlandırma için temsil gücü yüksek metinlerdir.

maza sürüklemektedir. İslam radikalizminin bu bahisteki krizi ise ikinci kademeyi bütünüyle yok sayarak, reddederek problemi çözeceğini düşünmesi ve neticede aforizmalar yahut sloganlar düzeyinde kalmasıdır.

Metinlerin pek konuşmadığı teorik meseleyi şimdilik bir kenarda tutarak temsilden bir nebze daha bahsetmeliyiz: Acaba İslam ülkeleri birbuçuk asra yaklaşan bir zaman içinde toplumsal karşılığı (tam) olmayan eksik ve zayıf bir temsil fikriyle, çelimsiz ve iktidarlara/icranın başına mahkum yahut fikrî ve fiilî sağlam irtibatları olmayan kendine buyruk bir meclisle mi karşı karşıyadır?

XIX. asrın sonları ile XX. asrın başlarında telif edilen metinlerde, açık olarak tartışılmasa da iki veya üç kademeli bir temsil fikrinin yer aldığını söyleyebiliriz. Nispeten açıkça ve teferruatlı bir şekilde tartışılan gayrimüslim tebaanın müsavat politikalarına paralel olarak Müslümanlarla eşit bir şekilde mecliste temsilidir. Bütün büyük Müslüman coğrafyaları için bu temsilin, sınıf yapıları gibi olmasa da toplumsal bir karşılığının (Müslüman için aynı zamanda karşıtlığının) olduğu rahatlıkla söylenebilir. XX. yüzyılın başlarına geldiğimizde bu problemin, uygulamada bazı aksaklıklar ve kültürel olarak bazı örtüşme yetersizlikleri olsa da dinî hükmü dahil olmak üzere düşünce düzeyinde ve mevzuatta büyük ölçüde çözüldüğünü söyleyebiliriz.⁴⁵

45I. Meşrutiyet'in ilanının hemen arifesinde neşredilen ve karşılıklı konuşma şeklinde düzenlenen bir metinde bu mesele toplumsal ve siyasal endişelere de işaret edecek şekilde şöyle tartışılmaktadır:

“– Yukarda ‘kanunla mukayyed olan hükümet hükümet-i meşrutadır’ dediniz. Şimdi burada böyle bir meclisin lüzumundan bahsediyorsunuz. Eğer hükümetimiz hükümet-i İslâmiye ise teşekkül edecek meclisin yalnız Müslümanlardan ibaret olması lazım gelir. Böyle ise teşekkül olunur lâkin muhtelit [müslim ve gayrimüslimler bir arada] olursa olamaz zira şer‘an caiz değildir.

– Teşkil olunacak meclis hakkında hasil olan şüphenin menşei anlaşıldı. Eğer bu meclis yalnız mesâil-i İslâmiyeye müteallik bir meşveret meclisi olmuş olaydı itirazınız pek becâ idi lâkin öyle değil.

– Acayip. Teşkil olunacak meclis şûra-yı ümmet değil midir, bu meclis mülkün idaresini müşavere ile [idare etmekle] meşgul olmayacak mı?

– Hayır.

– Ya ne yapacak?

– Bu meclis azaları adeta ahali tarafından intihab olunmuş müddeilerdir. (...) Meclisin vazifesi mahdut olarak yalnız görülen fenalıkları beyan ile davadan ibarettir. Bu ise herkesin hakkıdır. Bir de şer‘-i şerifile dahi müeyyeddir (...).” Esad Efendi, *Hükümet-i Meşruta*, 3-4.

İkinci kademe Müslüman olmaları dolayısıyla hukuken ve fiilen diğer Müslümanlarla eşit olan fakat son asırlarda gittikçe artan yönetim zafiyetleri, düvel-i muazzamanın müdahaleleri, yeni uyanan talepler, ayrılıkçı temayüller, milliyetçi fikirler vs. sebebiyle merkezî otorite ile problemlili hale gelen bölgelerin, vilayetlerin, aşiret ve kabilelerin mecliste (taşranın merkezde) temsilidir. Burada da gayrimüslimlere göre daha alt düzeyde ve sınırlı da olsa toplumsal karşılığı olan ve lüzumlu bir temsilden bahsedilebilir. Nitekim hem kısa ömürlü olan 1877 hem de 1908 Osmanlı Meclis-i Mebusan'larında Arap memleketlerinden ve Balkanlardan gelen Müslüman mebusların bazan endişeli bazan mütecessir konumlarında, çekinerek yahut açıkça dile getirdikleri mahalli meselelerde bu hassas temsilin bölgesel unsurlarını ve seviyesini görmek mümkündür.⁴⁶

Üçüncü kademe (veya ikinci kademenin büyük parçası olan) temsil siyasi merkezdeki, büyük şehirlerdeki, Anadolu'daki Müslümanların temsilidir. En kalabalık grubu ifade eden bu temsilin toplumsal-kültürel karşılığı nedir sorusuna verilecek cevap belki bir kısmı yeni oluşmaya başlayan bu gruptaki toplumsal tabakalar (eğitimi ve arayışları itibariyle halktan ayrılmaya başlayan yeni yönetici, yeni aydın ve yeni tüccar "sınıf"ları) veya farklı(laşan) fikirlere ve arayışlara mensubiyet üzerinden kurulup temellendirilebilecektir. Çünkü temsili gerçek kılacak köklü farklılıklar bu kademedede diğer ikisine nazaran iyice belirsizleşiyor veya zayıflıyor. Çünkü ilke düzeyinde Müslümanlar eşittirler ve tabakaların, kademelerin hepsi kendilerine açıktır. Fakat en büyük ve en ciddi temellendirme zorluğunun en kalabalık ve en merkezdeki nüfusun

46 Bu konuda bkz. Bessam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, çev. T. Temiz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998); Zeine. N. Zeine, *Türk-Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. E. Akbaş (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003); Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar-Osmanlılık Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık (1908-1918)*, çev. T. Yöney (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2003); Nathalie Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri-Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*, çev. A. Berktaş (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).

Meclis-i Mebusan zabıtlarından ayrı olarak Suat Mertoğlu'nun editörlüğünde ve Küre Yayınları tarafından neşredilen Arap Gözüyle Osmanlı ve Balkan Gözüyle Osmanlı dizilerindeki hatrat kitaplarında ve Sultan II. Abdülhamit devrinde yahut II. Meşrutiyet döneminde Arap vilayetlerinde, Balkanlar'da valilik ve üst yöneticilik yapmış kişilerin hatratlarında temsil meseleleriyle alakalı olarak da çok kıymetli bilgiler, değerlendirmeler ve tecrübeler yer almaktadır.

temsiline ne üzerinden yapılabileceğindeki müphemlikte olması her halükarda çok önemli ve dikkat çekicidir.

Temsille ve meclisle doğrudan irtibatlı olarak parti (fırka) meselesi de aynı kademelerin ve müphemliklerin mahsulü olarak ortaya çıkabilmiş olduğu için nakıs ve malüldür, en yumuşak tabirle kendine/bize göredir (İslam dünyasındaki meclislerin ve partilerin meclis ve parti olup olmadıkları ve neyi, kimi temsil ettikleri sorularının bugün de büyük ölçüde üst cevaplardan ve açıklamalardan mahrum kalması buralardan geliyor. Meclislerin bir şeylere işaret eden mimarî özellikler taşıması da...).

Belki de bu yüzden İslam dünyasındaki meclis tartışmaları, özellikle de İslam siyasi düşüncesi ve kültürü üzerinden temellendirilmek istendiğinde eksik kalan/muhtemelen eksik kalmaya mahkum olan (tam) temsil fikrinden ziyade meşveret (danışma) kavramı öne çıkarılarak, aynı kökten şûra ile birlikte yukarıya çekilerek yürütülmüştür.⁴⁷ Yeni Osmanlılardan Namık Kemal'in ve Ali Suavi'nin, peşinde oldukları Meşrutiyet idaresi yerine ısrarla "Usul-i Meşveret" terkinin kullanılması bunun erken göstergelerinden biri olduğu gibi İttihat ve Terakki mensuplarının bir sonraki aşamada çıkardıkları iki muhalif yaygın organına *Meşveret* (1895, başlığın altına "Ve şâvirhum fi'l-emr" ayeti yazılıdır) ve *Şûra-yı Ümmet* (1902) adlarını vermeleri de bu düşünceye, siyasete ve ısrara işaret eder (İslam dünyasının başka coğrafyalarında da "şûra" adının yaygın bir kullanıma sahip olduğunu eklememiz lazım. Kazan bölgesinde 1900'lerin başında çıkmaya başlayan ve Rızaeddin bin Fahreddin'in etkili olduğu *Şûra* mecmuası yahut 1918 yılındaki Azerbeycan Milli Şûrası bunlardan sadece iki örnektir). II. Meşrutiyet devrinde de Meclis-i Mebusan için kullanılmaya devam edilen Meclis-i Şûra-yı Ümmet ve Meclis-i Şûra-yı Millet adlandırmaları da böyledir.⁴⁸

47Türkiye'de askerî darbelerden sonra atama usulüyle kurulan meclislere Danışma Meclisi adının verilmesi sadece hoş bir tesadüf müdür dersiniz?

48Şûra kelimesi Şûra-yı Devlet (Danıştay) başta olmak üzere bazı üst meclis ve divanların adlandırılmasında da rahatlıkla belki tercihen kullanılacaktır. Payitahtın dışından birkaç örnek daha vermek gerekirse; 1829'dan itibaren Osmanlı Devleti'nce tanınan Sırp meclisinin adı Meclis-i Şûra-yı Memleket ve Mısır'da 1866 yılında açılan meclisin adı da Meclis-i Şûrai'n-Nüvvâb'dır. II. Meşrutiyet'in ilanına yakın senelerde Reşid Rıza'nın riyasetinde Mısır'da kurulan cemiyetin adı Şûra-yı Osmanî Cemiyeti/↔

Meşveret/müşavere ve şûra Kur'an-ı Kerim'de (en azından iki ayette),⁴⁹ ama daha fazlasıyla hadislerde yer alan, siyaseti de içerecek şekilde ahlaki bir kavramdır. İlk siyasi metinlerden itibaren görebileceğimiz, halifeler dahil olmak üzere her kademede yöneticiye ısrarla tavsiye edilen bir karar verme ve yönetme aracıdır. Ayrıca Osmanlıların da kullandığı ve yaptığı Meşveret Meclisleri ve Divanlar saraydan daha aşağıdaki yönetim birimlerine kadar zor ve önemli meselelerin görüşüldüğü meclislerdir⁵⁰ (1808 tarihinde aktedilen ve anayasal hareketlerin ilk örneği olarak zikredilen Sened-i İttifak'a giden yolda ayân ve eşrafın Alemdar Mustafa Paşa ile yaptığı toplantıya Meşveret-i Âmme denmesi de dikkat çekicidir). 1840'lı yıllardan itibaren mahalli vilayet meclisleri teşekkül etmeye başlayacak ve buralarda da gayrimüslimler dahil temsiller oluşacaktır.

Bu ana kaynaklara, siyasi literatüre ve tarihî tecrübelerle bakarak Meşrutiyet sistemi için meşveret ve şûra kavramının öne çıkarılması doğru ve anlamlı bir tercih olarak anlaşılabilir. Buna paralel olarak geniş tefsirlerle *biat* kavramı seçime, Müslüman halkın karar merkezlerini belirlemesine yaklaştırılacak, *icma-i ümmet* yeni siyasi sisteme destek ve girdi verecek kamuoyuna, kimi zaman meclisin alacağı kararlara, tebaanın doğrudan ve dolaylı desteğine ve onayına doğru çekilecek, *ehl-i hall ü akd* da mebuslar/parlamentarler, istişare edilecek ehliyetli kişiler olarak yorumlanacaktır (Meşrutiyetin-meclisin bu şekilde tasviri ve kabulü, hangi ideolojik

Cem'iyetü's-Şûrâ el-Osmâniyye olarak isimlendirilmiş, Muhibbuddin Hatib'in Yemen'de tesis ettiği İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin şubesine Cem'iyetü's-Şûrâ el-Osmâniyye ismi uygun görülmüş, nihayet Humeyni İran'a dönüşünün arifesinde kuracağı geçici idarenin adını Şûra-yı İnkılab-ı İslâmî olarak beyan etmiştir. Başka birçok örneği olan bu düşünce ve adlandırmaların hepsinin meşrutiyet/meşveret idaresi için bir dava/davet ve işaret olduğunda şüphe yoktur.

49 "Onların işleri aralarında şûra iledir" (Şûra, 42/38) ve "İş hususunda onlarla istişare et" (Al-i İmran, 3/159).

50 Namık Kemal ve Ali Suavi Meşrutiyet idaresi için tarihten örnekler aramaya kalktıklarında Yeniçeri Ocağı'nı da, özellikle siyasi meseleleri konuşmak ve idareyi murakabe etmek zaviyesinden "irade-i ümmet" in, "usul-i meşveret" in tezahür ettiği yer olarak yorumlarlar. Namık Kemal, "Ve şâvirhum fi'l-emr" ve "Usul-i meşveret hakkında mektuplar," *Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye* içinde, 179-80; Ali Suavi, "Usul-i meşveret," *Muhbir* 27 (20 Zilkade 1285/14 Mart 1868). Namık Kemal'in ilk makalesinin başlığı meşveret ayetlerinden biridir. Ayrıca bkz. Ali Akyıldız, "Meclis-i Meşveret," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meclis-i-mesveret> (erş. trh. 01.11.2019).

fikre mensup olursa olsun, yenilikçi Müslüman aydınlar arasında İslam kültürü üzerinden kurulmuş müşterek siyasi yeni bir dile işaret edecek, onun aynı zamanda “gerçek” ve olması gereken hilafet sistemi gibi anlatılmasını ve paradoksal olarak hemen yanibaşında mevcut hilafet-saltanat sisteminin tenkidini ve tasfiyesini de mümkün kılacaktır).⁵¹

Meclis fikrinin tamamlanması için bunların yanında ve arkasında gittikçe kuvvetlenecek olan *hakimiyet-i milliye* (milli egemenlik) fikri de, uzun müddet millet kelime-kavramının hâlâ din üzerinden tanımlanıyor oluşu sayesinde rahatlıkla ve iki tarafa da çekilebilecek şekilde tedavüle girecektir. Onun için birçok metinde hakimiyet-i milliye yerine problemsiz olarak *hakimiyet-i ümmet*, daha az bir şekilde *hakimiyet-i diniye*, *şeriatın hakimiyeti* ikame edilebilecektir (Millet kelimesinin din anlamından uzaklaşması ve sadece *nation* karşılığında kullanılması daha geç tarihlerde olan bir şeydir).⁵²

Meşrutiyet sisteminin ve Meclisin fikren temellendirilmesi sırasında Yeni Osmanlılar muhalefetinin dilinde ortaya çıkan kuvvetli ifadelerden biri de “Hakimiyet Allah’ındır” ifadesi/sloganıdır.⁵³ Yeni Selefilikle ve siyasi manada yeniden yorumlanan Tevhid kav-

51 Çokça örnek arasında biri zikredilebilir: “Müslümanların nazarında *hilafetin esası 'ehl-i hall ü akd'in ihtiyarına râci olmasıdır. İmamet istişare neticesinde ümmetin riyasetine intihab olunan zata ehl-i hall ü akdin beyat etmesiyle hasıl olan bir akittir.* Bu suretle hilafetin ihtiyarı beyat esası üzere kâim olması icab ediyordu. Halbuki nefsü'l-emre baktığımız takdirde *hilafetin her devirde ancak tedhişkâr kuvvet esası üzere kâim olduğunu görürüz. Çünkü halifeleri ancak kılıçlarla mızraklar, ordularla toplar muhafaza ediyor ve ancak bu vesâit onların tegallüb ve tahakkümünü idame edebiliyordu.* (...) Her devirde hilafetin altında muntabı' kahr u galebe damgasını teşhir etmek, hilafet tahtının ancak insanların kafatasları üzerinde kâim olduğunu, hulefanın başını tezyin eden tacların insan kanını emen birer ejderha olduğunu, halifelerin ancak insanların kuvvetini gasb ederek, insanların haysiyet ve izzetini yağma ederek kesb-i kuvvet ettiklerini isbat etmek kolay[dır].” Ali Abdurrazık, *İslâmiyet ve Hükümet*, 30-31. Kevakibî'nin *Ümmü'l-Kurâ*'da ehl-i hall ü akdi “havâssu't-tabakati'l-ulyâ fi'l-ümme” (ümmeğin havastan en üst tabakası) ve Hz. Peygamber'in meşveretle emrolunduğu kişiler olarak tanımlaması için bkz. *el-A'mâlü'l-Kâmile*, 359.

52 II. Meşrutiyet döneminde İslamcıların Meşrutiyet, İstibdat, Halifelik, Meclis ve Kanun-ı Esasi meselelerini nasıl tartıştıkları konusunda bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1*, 97-121, 143-92.

53 İlk şekli muhtemelen Ali Suavi'nin Avrupa'da iken bir yazısına başlık olarak kullandığı Arapça formu “el-Hâkimu huve'llah”tır. bkz. *Ulûm 1* (Paris: Temmuz 1869): 25-26.

ramıyla irtibatlı olarak Allah dışında hiçbir hakimiyet kademesi tanımayan bu ifadenin o dönemde hilafet-saltanat sisteminin, istibdatla (gadr ü tegallüble, tahakkümle, zulm ü teaddi ile) yanyana, içiçe zikredilen idare-i mutlakanın ve halife-sultanın gayrimeşru-luğunu yüksek sesle ifade etmek yahut “eski rejim”i zayıflatmak için etkili ve iyi kurulmuş “dini”-siyasi bir cümle olduğu söylenebilir. Meşrutiyetin ilanıyla, hakimiyetin meclise, bürokrasiye, İttihat ve Terakki’ye geçmesiyle birlikte zayıflayacak ve geriye itilecek olan bu slogan, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında radikal İslamcılığın yükselişiyle birlikte tekrar kuvvetlenecektir (Bu hususun üzerinde ileride bir miktar duracağız).

Meşveret/şûra kavramının çağdaş İslam siyasi düşüncesinin ve Meşrutiyetin, daha sonra demokrasinin üst kavramı haline gelişi birçok bakımdan, hususen de bugünün imkan ve problemlerini ve yarının muhtemel gelişme çizgilerini, tıkanma noktalarını görmek ve tahmin etmek için tetkike değer bir meseledir. Her şeyden önce yazının başında bahsettiğimiz (ana) kavramların muhtevalarının ve hiyerarşilerinin değişmesi bakımından üzerinde konuşulabilecek imkanı bir örnekle karşıkarşıyayız.

Klasik İslam siyasi düşüncesinin üst ana kavramının, aynı zamanda kainattaki sisteme-nizama da kuvvetle işaret eden adalet olduğu herhalde rahatlıkla söylenebilir. Ehliyet ve liyakat, itaat, hakimiyet (sulta, otorite), biat, meşveret bunu takip eder. Adalet itaat ve hüküm-hakimiyet gibi ilahî alandan insani alana inen, bu bakımdan metafizik ve manevi irtibatları kuvvetli, aynı zamanda yatay olarak hâleler halinde genişleyen, ayrıca şeriatla, hak ve hukukla, ahlakla alakalı, gözetilmesi farz ve emir düzeyinde, yöneticinin ve idarenin itaate layık olup olmaması kendisine bağlı bir kavramdır. Siyaset ve idarenin hem ana kavramlarını ve insan unsurlarını hem de mekanlarını birbirleriyle zaruri irtibatlı ve eşit seviyede düzenleyen çerçevenin adalet merkezli inşa edilmesi ve itaatın adalet şartına bağlanması da (Adalet Dairesi) bunu gösteriyor olmalıdır (Eski Hint’ten, eski Yunan’dan İslam dünyasına intikal eden bu çerçeve en üst ve en mufassal ifade biçimini, veciz bir şekilde Osmanlılarda ve Türkçede bulmuştur).⁵⁴

⁵⁴Mukayese imkanı için Adalet Dairesi’nin Osmanlılardaki nihai formu hatırlanabilir (Burada unsurlar altalta yazılmıştır, halbuki unsurlar dairenin parçaları oldukları için birbirine eşittir ve okuyup anlamaya herhangi ♦

Bir sahada ehliyeti, bilgisi, tecrübesi ve derin anlayışı (nüfuz-ı nazarı) olan kişiye danışmak, onunla fikir alışverişinde bulunmak manasına gelen meşveret/şûra ise daha ziyade ahlakla alakalı, bağlayıcılığı olmayan, sünnet-müstehap ve tavsiye düzeyinde bir kavramdır. Literatürde bir siyaset terimi olarak ele alındığında yönetici kişinin karar vereceği konularda daha fazla bilgi ve yoruma, farklı yaklaşımlara sahip olmanın avantajları yanında yönettiği kişileri, özellikle de üst tabakalara mensup vasıflı insanları (ulemayı, umerayı, nedim ve musahipleri, yakın çevresini vs.) onlara danışarak, onları bir şekilde devlet işlerine dahil ederek memnun etmesi, tebaanın gönüllerini alması hususlarına da temas edilir (Hz. Peygamber'e emir kipiyle inen "Ve şâvirhum fi'l-emr: İş hususunda onlarla müşavere et" ayeti emirden ziyade tavsiye olarak ve "*li-tatyibi kulûbihim*: onların gönüllerini hoş tutmak için" diye tefsir edilmiştir).

Meşveret/şûradaki anlam ve hiyerarşi farklılaşmalarının, diğer unsurlarla birlikte ilmiye mensubu bir zatın dilini ne kadar etkilediğini görmek için Reşid Rıza'nın hilafet risalesinin daha başında kurduğu cümlelerden birine bakmak yeterlidir:

İslâm, mânevî bir hidayet ve içtimaî-medenî bir siyasettir. (...) İslâmın bu siyasete ait kaidelerinden bazıları şunlardır: Ümmetin hakimiyeti, ümmete aittir. Ümmetin işleri aralarında şûra ileilir. Ümmetin hükümeti bir tür cumhuriyettir. Peygamber'in bu hükümetteki halifesi, ahkâm konusunda idare edilenlerin en zayıf olanından daha üstün değildir. Halife sadece şeriat hükmünü ve ümmetin reyini uygulayan, din ve dünya maslahatlarını koruyan, edebî faziletlerle maddî menfaatleri derleyen, milletlerin maddî ve mânevî dinamiklerini biraraya getirmek

birinden başlanması herhangi bir mahzur doğurmaz. Zaten herbir unsurun son kelimesi bir sonrasının başlangıcıdır):

Adldir mûcib-i salâh-ı cihan
Cihan bir bağıdır divanı devlet
Devletin nâzımı şeriattır
Şeriata olamaz hiç hâris illâ mülk
Mülk zaptleyemez illâ leşker
Leşkeri cem edemez illâ mal
Malı cem eyleyen raiyyetter
Raiyyeti kul eder padişah-ı âleme adl.

Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları* (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014).

suretiyle beşerî kardeşliğin yaygınlaşmasını hazırlayan kimsedir. Müslümanlar (...) bu kaideleri tespit edebilseydiler, o zaman her çağa uygun nizam ve detayları ortaya koyabilirdi.⁵⁵

Modern dönemde vukubulan anlam ve hiyerarşi değişikliklerine rağmen adalet bütünüyle yerini ve önemini kaybetmedi (muhtemelen siyasi-dini kültür itibariyle bu mümkün de değildi), büyük kalabalıkların hafızasındaki konumunu muhafaza etti, kamuoyuna hitap eden siyasi metinlerde yer aldı ama –muhalefetin ve halkın hak-hukuk talebi seslerine tercüman olmak dışında– zayıfladı. O kadar ki yükselişe geçen hürriyet-müsavat-uhuvvet üçlüsü yanında bazan dördüncü bir unsur olarak zor yer bulabildi. Meşveret ise hem tarif ve muhteva hem de bağlayıcılık ve hiyerarşi itibariyle yükselişe geçti, tedavülü çokça arttı ve yeni sistemin adı (usul-i meşveret) olacak kadar ana kavram seviyesine çıktı.

Ana kaynakların yeniden yorumlanması, tarihin tenkidi ve yeni şartlara uyarlanma, yeni ihtiyaçlara ve icbarlara cevap verme bakımından bu süreçler normal, yerinde ve müsbet karşılanabilir. Düşünce tarihi açısından büyük mesele aynı zamanda süreçlerin, değişmelerin takibi, bunun için de sebep ve sonuçların, niçin ve nasıl sorularıyla sürekli yoklanmasıdır.

Çokça örnek arasında Namık Kemal'in bir cümlesine ve cümledeki kavramların sıralanışına ve ilişkisine bakılabilir:

Yeni Osmanlılar, ki eski Osmanlı şanının tecdidine çalışanlardır (...) ama bunu asrın iktiza ettirdiği *intizam-ı medeniyet* içinde ararlar. Buna çare *adalettir*. Adalet ümmet-i Osmaniye efradının *müsavat-ı* hukukuyla hasıl olur. Müsavat-ı hukuku ise *akıl* ve *nakle* mutabakat-ı kâmile ile mutabık olan *usul-i meşveret* temin eder.⁵⁶

Burada “tecdid” için, yenilenme ve Avrupa medeniyetine intibak, modern siyasi fikirlere ve hiyerarşilere uyum sağlama adına yeni bir adalet dairesi arayışı var gibidir; yalnız medeniyet intizam-nizam vasıflarıyla birlikte adaletin önüne geçmiştir. Ayrıca adalet sırasıyla müsavata, akıl ve nakle, meşverete bağlanmıştır. Niçin böyle, bu sıra ile ve bu şekilde olduğunun konjonktürel ihtiyaçlar

55 Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, 9. Buradaki iktibas için bkz. M. Suat Mertoğlu tercümesi, *Hilafet Risâleleri* 5 içinde, 371-72 (*Menar*'da tefrika edilen metnin Arapçası 1923 yaz başında kitaplaşmıştır).

56 Namık Kemal, “Hubbu'l-vatan mine'l-iman,” *Hürriyet* 1 (29 Haziran 1868) (vurgular bizim).

ve zaruretlar dışında kaynaklarla irtibatlı mantıkı bir izahı herhalde yoktur.

Modern dönemdeki adalet-meşveret ilişkilerinin bir diğer yönü, bugün de önemli olduğunu düşündüğümüz iktidarın meşruiyeti problemiyle alakalıdır. Adalet merkezli siyasi düşüncede iktidarın meşruiyetini sağlayan şey öncelikli olarak nasıl geldiği değil ne yaptığıdır; bir başka şekilde söylersek iktidarın kaynağı değil icraatı öndedir. Güç kullanarak iktidarı eline geçiren yahut “devlet kuşu” başına konuğu için tahta geçen kişi ve idare adil olduğu müddetçe meşrudur ve itaatı hak eder (Geleneksel dünyada kuvvet ve kılıçla iktidara gelmek zaten meşrudur hatta iktidarın hakkını verebileceğinin işareti olmak bakımından müspet bir şeydir. “Tek başına” yönetmek de öyledir). Meşveret merkezli siyasi düşüncede ise meşruiyet kıstası olarak kaynak yani iktidara geliş şekli öne çıkmakta ve icraat geriye düşmektedir. Aydınların, bürokrasinin ve bir ölçüde ulemanın benimsediği bu ciddi ve büyük değişikliğin İslam dünyasında büyük halk tabakalarında hakim olan siyasi kültüre ve toplumsal hafızaya ne kadar intikal ettiği bugün bile tekrar müzakere edilmeyi hak etmektedir.⁵⁷

Yeni siyasi rejim arayışları ve kaynaklara dönüş hareketinin gündeme taşıdığı meselelerden biri de otorite (sulta, hakimiyet) meselesidir. Kaynaklara dönüş hareketi esas itibariyle Cenabı Hak ve Kur’an ile Hz. Peygamber ve hadis-sünnet dışında otorite kabul etmemeyi benimseyen bir düşüncedir. Bir başka şekilde söylersek otoritenin olabildiğince sınırlandırılması ve daraltılmasını savunmaktadır. Bu yöneliş Yeni Selefi tevhid anlayışına da paralel düşmektedir. Daha ziyade ulemanın, İslam ilim ve kültür mirasının, ana kaynakların ve mütedavil yorumların, icmanın otoritesini büyük ölçüde zayıflatan veya bütünüyle ortadan kaldıran bu yeni düşüncenin ve yorumun siyaset alanındaki karşılığı meşrutiyet fikriyle irtibatlı olarak Allah’ın hakimiyeti vurgusu üzerinden halife-sultanın otoritesini zayıflatmak veya ortadan kaldırmaktır. Dikkat çekici olan husus her iki alandaki otorite zayıflatmasının (hadi ye-

⁵⁷Türkiye’de ve İslam dünyasında askerî ihtilallerin ve darbe sonrası teşekkül eden iktidar biçimlerinin büyük kalabalıklar tarafından “meşru” kabul edilmesi veya milletvekillerinin, Meclis’in itibarlı kişiler ve kurumlar arasında alt sıralarda yer alışının köklü sebepleri arasında muhtemelen bu düşünme biçiminin ve tarihî mirasın etkileri de vardır.

niden yorumlamanın diyelim) ruhbanlık kavramı merkezli yapılmış olmasıdır.⁵⁸

MEŞRUTİYET'TEN İSLAM DEVLETİ'NE, İSLAM DEMOKRASİSİ'NE

Meşrutiyet fikri ve idaresi yeni/yenileyici, dönüştürücü ve iddialı unsurlar taşımakla ve cumhuriyete, demokrasiye doğru akmakla birlikte netice itibariyle hilafet-saltanat sistemi içinde, onunla uzlaşma arayan, onu kendine doğru çeken bir karaktere sahipti. Bu bakımdan “İslam Devleti” terkinin ve fikrinin, I. Cihan Harbi'nin nihayete ermesiyle mağlup Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi ve ardından Osmanlı saltanatının ilga edildiği, manevi bir kurum olarak kalan hilafetin de ilga sürecine girdiği bir tarih kesitinde, yeni bir İslami siyasi rejim arayışı sırasında ortaya çıktığını görüyoruz. Bunun takip edilebildiği kadariyle İngiltere kontrolündeki Mısır merkezli oluşu da çok anlaşılabilir bir şeydir. Zaten Arap hilafet hareketi de Mısır merkezli olarak başlamıştır.

Tekrarlamakta fayda var; bugün anlaşıldığı manada İslam Devleti fikrinin tedavüle çıkması ve kullanılması Osmanlı Devleti'nin, hilafet ve saltanatın tasfiyesi süreciyle, Darü'l-İslamın parçalanması yahut müphemleşmesiyle, Müslüman hayat üsluplarının zaafa uğramasıyla, üst siyasi merkezin ortadan kalkmasıyla doğrudan alakalıdır. Bir başka şekilde söylersek İslam Devleti fikrini hilafetin ilgası süreci harekete geçirmiş ve mümkün kılmıştır. Mütareke öncesi döneme ait nadir kullanımlar bu yeni aşamadaki “İslam Devleti”nden ziyade herhangi bir İslami idare şekli anlamına gelmektedir.⁵⁹

58 Bu konuda bkz. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 76-113.

59 “Devlet-i İslâmiye” terkinine tesadüf edilen biraz daha eski tarihli bazı metinler vardır ama buralarda kastedilen herhalde bizim burada sözkonusu ettiğimiz manada değildir. İki örnek vermek gerekirse: “Hülâsa devletimiz muammer olmak isterse Şeriat-ı Ahmediyeye ittibadan ve Devlet-i İslâmiye halinde kalmaktan ayrılmaz.” [Namık Kemal], “Devlet-i Aliyye'yi bulunduğu hal-i hatar-nâkten halâsın esbâbı,” *Hürriyet* 9 (24 Ağustos, 1868): 3; “Kemâl-i ehemmiyetle dikkat olunacak ahvaldendir ki Devlet-i Aliyye-i Osmaniye sırf bir devlet-i İslâmiye gibi teşekkül etmemiştir. Zira Devlet-i Aliyye'den mukaddem teşekkül eyleyen düvel-i İslâmiyenin dahi tarihleri mazbut olup bunlar eğerçi şeriat-ı garrâ-yı Ahmediyenin kâffe-i benî beşer üzerinde müsavi olan adaletini dirîğ etmemişler ve az çok o tarîk-i ♦

Osmanlı Devleti, Osmanlı hilafet ve saltanatı uzun asırlardan beri –kısmen paradoksal olarak modernleşme döneminde daha fazla olmak üzere– bütün İslam dünyasına, Hicaz bölgesine, Mekte ve Medine’ye, Kudüs’e, hac yollarına, Hint’ten Balkanlara, Kuzey Afrika’ya, Kafkaslardan Yemen’e, Şiiiler dahil yeryüzündeki bütün Müslümanlara fiilen veya fikren, tamamen veya kısmen hitap etme, onları doğrudan veya bir şekilde yönetme, koruma, etkileme, onlarla çok yönlü münasebete geçme, imdat ve yardım çağrılarına cevap verme, bu unsurlarla kendisi için yeni bir siyaset üretme imkanlarına ve iradesine sahip tek siyasi-dinî yapı ve devletti. Bu konum Osmanlıların aynı zamanda asırlara dayanan meşruiyet kaynaklarından biri, vazifesi, kendini tarif ederken kullandığı ve yeni şartlarda güç devşirmek için modern usullerle devreye soktuğu evsafi, tecrübesi ve hususiyetleri manasına geliyordu.⁶⁰ Avrupalı devletlerin kıyıcı sömürgeleştirme ve işgal faaliyetleri bu fonksiyonları ve vazifeleri hem kuvvetlendirmiş hem de zorlaştırmıştı.

Modernleşme döneminde Osmanlı topraklarında ve İslam dünyasında ortaya çıkmış muhalif yahut mesafeli kişiler, cemiyetler ve coğrafyalar için de durum bir şekilde böyle idi. Çünkü onlar Osmanlı Devleti’ne, İstanbul’a bakarak, orayı merkeze alarak tercihlerde bulunuyor, önemli bir kısmı, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere batılı devletlerin doğrudan veya dolaylı desteklerine mazhar olan muhalif siyasi-dinî fikirler geliştiriyorlardı. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin ortadan kalkması/siyasi merkezin kaybolması aşamasında daha güvensiz ve dağılmış bir duruma sürüklenen İslam dünyasının farklı coğrafyalarında yeni bir dinî rejim/şer’î idare arayışına girilmesi hem normal ve kabul edilebilir hem de

adalete iktifada kusur eylememişler ise de zîr-i idarelerine geçmiş olan [gayrımüslim] milletler ile Osmanlılar misillü ittihad edemeyip onları yalnız bir vedîa-i mahsusa gibi muhafazaya himmet buyurmuşlardır.” Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılab-Kısm-ı Evvel*, 9-10.

Bu yazıda da tesadüf edileceği üzere “Hükümet-i İslâmiye” tamlaması daha yaygın bir kullanıma sahiptir ama orada rejim ve devletten daha ziyade alt bir birim olarak icra organı kestedilmektedir. Mesela “Hükümet-i İslâmiye emr-i müşaverenin farziyeti cümle-i ahkâmından olan şer’-i şerif üzere mübteni olup (...)” Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvemü’l-mesâlik*, 58. Tekil veya çoğul halinde Arapça benzer kullanımlar için ayrıca bkz. Abdurrahman Kevakibî, *el-A’mâlü’l-Kâmile*, 309, 482.

60 Osmanlı hilafetinin bu döneminin dinî olduğu kadar belki daha fazlasıyla seküler bir siyaset üretme biçimi olduğuna dair kıymetli bir çalışma için bkz. Cemil Aydın, “Osmanlı hilafetinin uluslararası siyasetinde kutsal ve sekülerin müphemliği,” *Cogito* 94 (2019): 31-57.

aciliyet kesbetmiş, tedirginlik verici bir hadise olarak görülmelidir. Bir başka ifade ile söylersek I. Cihan Harbinden mağlup olarak ve büyük kayıplarla çıkan, Milli Mücadele’de Anadolu coğrafyasında kazandığı başarı uluslararası çevrelerde kabul edilmek istenmeyen Osmanlıların/Türklerin Lozan sürecinde İslam dünyasının merkezinden çıkması/çıkarılması/çıkma mecburiyetinde kalması İslam Devleti fikrinin asıl sebebi ve zeminidir denebilir.

Milli Mücadele’yi hilafeti ve İstanbul’u işgalcilerin elinden kurtarma ve cihad fikri üzerine kuran, bu istikamette ittihad-ı İslamcı ve hilafetçi bir dil kullanan Türkiye’nin zafer sonrası Osmanlı hanedanından, hilafetten, buna bağlı olarak İslam dünyasından, kendi köklü irtibatlarından ve giderek İslamı daha fazla paranteze olarak büyük ölçüde dinî alandan uzaklaşması beklenmedik bir hadisedir ve onun sarsıntıları, boşlukları İslam Devleti dahil yeni ve acil çözüm arayışlarını artıracaktır.

Mustafa Kemal Paşa’nın ilk bakışta doğru ve siyaseten haklı gibi gözüken *Nutuk*’taki anlatımı ve bu tahkiyenin iç mantığı hikayenin sadece bir tarafını vermek bakımından zikre değer. Türkiye o yıllarda İslam dünyasından, onun mesuliyetini taşımaktan uzaklaşmasının (kurtulmasının!) kendince mantıklı gerekçelerini üretmek ve sayıp dökmekle meşguldür (Bu çizgi giderek yer yer İslamdan uzaklaşmaya da dönüşecektir). Bunun aynı zamanda işgalci devletlerin Türkiye’yi ittikleri yer olduğu umumiyetle gözden kaç(ırıl)acaktır:

Halife ve hilafet, onların [muhaliflerin ve muhalif bir risâle yazıp neşreden Hoca Şükrü’nün] dediği gibi, sultanı [otoritesi, siyasi hakimiyeti] umum dünya Müslümanlarına şâmil olmak lâzım gelince, bütün mevcudiyetini ve menâbi’-i kuvvetini halifenin emr ü nehyine hasr etmekle Türkiye halkının omuzlarına tahmîl edilecek yükün ne kadar ağır olacağını insaf edip düşünmek lâzım gelmez miydi?

Onların serd eyledikleri icabât ve ahkâma göre, halife namında hükümdar, Çin, Hind, Afgan, İran, Irak, Suriye, Filistin, Hicaz, Yemen, Asir, Mısır, Trablus, Tunus, Cezayir, Fas, Sudan hülâsa dünyanın her tarafındaki İslâmların ve İslâm memleketlerinin umûrunda tasarruf sahibi olacaktır. Bu hayalin hiçbir vakit tahakkuk etmemiş olduğu malumdur. (...)

Bu tarihî hakikatten tecâhül ederek, hemen kâmilen ecnebi devletlerin taht-ı tabiiyetinde bulunan veya müstakil olan İslâm milletlere veya devletlere halife namı altında bir hükümdar nasb ü tayin etmek akl ü hakikat ile kâbil-i telif olabilir miydi? Bilhassa, böyle bir hükümdarın

temin-i mevkii için, bir avuç Türkiye halkını hasr ü tahsis etmek, onu mahv eylemek için tatbik olunagelen tedbirlerin en müessiri olmaz mıydı? (...)

Millete anlattım ki; İslâm-şumul bir devlet tesis etmek vazifesiyle mükellef tahayyül edilen bir halifenin vazifesini ifa edebilmesi için, Türkiye Devleti ve onun bir avuç nüfusu, halifenin emrine tâbi tutulamaz. Millet, buna razı olamaz! Türkiye halkı bu kadar azîm bir mesuliyeti, bu kadar gayrimantukî bir vazifeyi deruhte edemez. *'Milletimiz, asırlarca, bu vâhî nokta-i nazardan hareket ettirildi. Fakat ne oldu?! Her gittiği yerde milyonlarca insan [şehit] bıraktı. Yemen çöllerinde kavru-lup mahv olan Anadolu evlatlarının miktarını biliyor musunuz?' dedim. 'Suriye'yi, Irak'ı muhafaza etmek için, Mısır'da barınabilmek için, Afrika'da tutunabilmek için ne kadar insan telef oldu, bunu biliyor musunuz?! Ve netice ne oldu görüyor musunuz?'* dedim. 'Halifeye, dünyaya meydan okutmak ve onu umum İslâm umûruna tasarruf sahibi kılmak fikrinde olanlar, bu vazifeyi yalnız Anadolu halkından değil, onun sekiz on misli nüfustan mürekkebe olan büyük İslâm kitlelerinden talep etmelidir! Yeni Türkiye'nin ve yeni Türkiye halkının, artık, kendi hayat ve saadetinden başka düşünecek bir şeyi yoktur... başkalarına verebilecek bir zerresi kalmamıştır!' dedim.

Diğer bir noktayı da halk nazarında tebarüz ettirmek için şu beyanatta bulundum: 'Bir an için farz edelim ki', dedim; 'Türkiye, mevzu-ı bahs vazifeyi kabul etsin... bütün âlem-i İslâmı bir noktada tevhid ederek sevk u idare etmek gayesine yürüsün ve muvaffak dahi olsun! Pekâlâ ama, taht-ı tabiiyet ve idaremize almak istediğimiz, milletler, derlerse ki bize, büyük hizmetler ve muavenetler yaptınız, teşekkür ederiz fakat biz müstakil kalmak istiyoruz. İstiklâl ve hakimiyetimize kimsenin müdahalesini muvafık görmeyiz! Biz kendi kendimizi sevk u idareye muktediriz! O halde Türkiye halkının bütün mesai ve fedakârlığı sadece bir teşekkür ve dua almak için mi ihtiyar olunacaktır?! Görülüyordu ki bir heva vü heves için bir vehm ü hayal için Türkiye halkını mahv etmek istiyorlardı. Hilafet ve halifeye vazife ve salâhiyet vermek fikrinin mahiyeti bundan ibarettir.

Efendiler! Halka sordum, bir devlet-i İslâmiye olan İran veya Afganistan halifenin herhangi bir salâhiyetini tanır mı? Tanıyabilir mi? Haklı olarak tanıyamaz. Çünkü devletin istiklâlini, milletin hâkimiyetini muhillidir. *Millete sunu da ihtar ettim ki, kendimizi cihanın hâkimi zannetmek gafleti, artık devam etmemelidir. Hakiki mevkîimizi, dünyanın vaziyetini tanımamaktaki gafletle, gafillere uymakla milletimizi sürüklediğimiz felâketler yetişir! Bile bile aynı faciayı devam ettiremeyiz.*⁶¹

61 *Nutuk* (Ankara: 1927), 432-33. (vurgular bizim)

Hilafetin ilga edildiği gün Adliye vekili sıfatıyla Meclis'te uzun bir ❖

Meşrutiyet fikirlerinin ve tartışmalarının, bununla birlikte meşruteli rejim uygulamalarının merkezi olan Türkiye bu aşamadan (yani kendisini kurtarmak için İslamı paranteze alarak kendisini tasfiye ettikten) itibaren çağdaş İslam siyasi düşüncesinin (çağdaş İslam düşüncesinin de) kurucu ve sürdürücü unsuru olmaktan çıkarak çevrede ve pasif tarafta kalacak, bundan sonra devam eden İslam Devleti tartışmalarına da aktif, kurucu, yönlendirici bir unsur ve merkez olarak katıl(a)mayacaktır.⁶² (Bugün de başka unsurların ve sebeplerin eklenmesiyle böyledir. Türkiye'nin II. Dünya Savaşı sonrasında farklı bir şekilde tekrar İslam Dünyası'yla irtibatlar kurması başka sebepler yanında yeni dahil olduğu ABD-İsrail eksenine daha fazla ilgili gözüküyor).⁶³ Çağdaş Türk düşüncesinin, hiç şüphesiz kurucu unsuru olduğu çağdaş İslam düşüncesinden kopması hadisesi de bu sırada vukubulmuştur. 1920'li yılların başlarına kadar normal olarak çağdaş İslam düşüncesinin merkezi olan İstanbul'un büyük ölçüde Müslüman Türklerin eliyle merkez olmaktan çıkarılması (daha yumuşak bir ifadeyle buna mecbur kalınması), zaten oryantalistik çalışmalarda "merkez kaydırma/merkezi yerinden etme" siyaseti ve temayülü olarak var olan Mısır yahut Hindistan merkezli çağdaş İslam düşüncesi tarihyazımlarının da önünü daha fazla açacaktır (Daha da dikkat çekici olan 1960 sonrası şartlarda Türkiye'de canlanan yeni aktivist ve entelektüalist İslamcılık hareketi de çağdaş İslam düşüncesini-İslamcılığı

konuşma yapan müderris ve hukukçu Seyyid Bey'in cümleleri de bu meyanı zikre değer: "Hilafet, hilafet diye çökmüş gitmişiz, harap ve türab olmuşuz. Ne malımız, ne canımız, ne mülkümüz kalmış. Bütün memleket yoksulluk içinde kalmış. Bu mu hilafetin mehâsini efendiler?!" *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyesi*, 59.

Cemil Aydın yeni Türkiye'nin hilafetten ve İslamdan kurtulma fikrini kuvvetlendiren unsurlardan birinin, 1924 yılına gelindiğinde ABD dahil Batı dünyasında Türkiye'nin en nefret edilen Müslüman ülke ve "korkunç Türk" haline gelmesi olduğuna işaret eder. Bunu hazırlayan sebepler veya karşı tarafın gerekçe olarak kullandığı unsurlar I. Cihan Harbi sırasında cihad ilanı, Ermeni tehciri ve Milli Mücadele sonunda Yunan ordusunun mağlubiyetidir; *age.*, 56-57.

62 1960 sonrasında Müslüman Kardeşler'e ve Cemaat-i İslami'ye mensup yazarlardan yapılan tercümelemlerle Türkiye'ye de intikal eden İslam Devleti tartışmalarını hem muhteva hem de aktif-pasif konumda olmak bakımından farklı bir çerçevede değerlendirmek doğru olur.

63 Bu konuda bazı hatırlatmalar için bkz. İsmail Kara, "İslâm Dünyası' fikri yeniden ne zaman ortaya çıktı?," *Derin Tarih* 56 (2016).

Mısır ve Hindistan –İran İslam Devrimi sonrasında aynı zamanda İran– merkezli olarak okuyacak ve anlayacaktır).⁶⁴

Buradan bir merhale daha ileriye, yeni İslam Devleti fikrini ortaya atan ve geliştiren ilk müelliflere ve metinlerine, onların anafikirlerine intikal edebiliriz:

1. Yeni İslam Devleti fikrini örtük de olsa ilk gündeme getiren metin muhtemelen Said Halim Paşa'nın 1919 yılında yani Mütareke'nin hemen akabinde, Malta'da sürgünde iken yazmaya başladığı ve 1921 yılında Roma'da tamamlayıp yayınladığı, ardından Mehmet Akif tarafından *İslâmda Teşkilat-ı Siyasiye* başlığıyla Türkçeye tercüme edilen *Les Institutions Politiques dans la Société Musulman* başlıklı Fransızca kitaptır.⁶⁵ Bir önceki dönemin sadrazamı, I. Cihan Harbi'nin baş sorumlularından biri olarak Paşa, Os-

64 İranlı bir Şii akademisyen olan Hamid İnyet (ö. 1982) çağdaş İslam siyasi düşüncesine tahsis ettiği kitabının ilk cümlesini şöyle kurmuştur: “Bu kitap özellikle Mısırlı ve İranlı, ayrıca Pakistan, Hindistan, Lübnan, Suriye ve Irak'taki bazı yazar ve düşünürler tarafından ifadelendirilen ve XX. yüzyılda Müslümanlar arasında hayatiyet bulan başlıca siyasî fikirleri açıklayıp yorumlamaktadır.” *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, 7 (Kitabın İngilizce ilk baskısı 1982 tarihlidir). İslami endişe sahipleri dahil artık kimseyi şaşırtsayan bu cümle bir tesadüfün yahut yetersiz bilginin ürünü değil irtibatları olan bir siyasi tutumun neticesi olmalıdır. Başka türlü Müslüman bir yazarın “kapı komşusu”nu unutması nasıl anlaşılabilir?!

İnyet'in Oxford'da verdiği Ortadoğu derslerinde selefi olan Arap Hristiyanlarından Albert Habib Hourani de ondan 20 yıl önce yazdığı kitabının Önsöz'ünde benzer ama daha dolaylı cümleler kurmuştu: “[Modern Müslüman ve Arap aydınlarının kendilerine sorduğu] sorular ilk defa soruluyordu ve bunlar hakkındaki tartışmalar en devamlı bir biçimde ve Avrupa dünyasıyla ilgili en yüksek bilgi derecesinde Kahire ve Beyrut'ta sürdürüldü. (...) [Kahire ile Beyrut arasındaki] bağlantı özellikle Lübnan ve Suriyeli yazarların Mısır'a göçmesi (...) sayesinde sağlanıyordu. (...) Beyrut'taki seçkin yazarların çoğu Lübnan ve Suriye'nin Hristiyan topluluklarına mensuptu.” A. Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. L. Boyacı, H. Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 8. Halbuki kitabında ele aldığı kişilerin neredeyse tamamı Osmanlı tebaası/vatandaşı kişilerdi.

65 *Le Prince Said Halim Pacha-Ancien Grand Vezir* adı ve titriyle (Rome: Imprimerie Editrice Italia, 1921), 42. Biraz farklı bir versiyonu Prince Said Halim Pacha adı ve “Notes pour Servir à la Réform de la Société Musulman” başlığıyla *Orient et Occident* dergisinin 1922 tarihli ilk sayısında da bir makale olarak yayımlandı (18-54). “İslâmda Teşkilât-ı Siyasiye” başlıklı Akif tercümesi 1922 yılının Şubat-Mayıs aylarında *Sebilürreşad*'ın Ankara nüshalarında, 19-20 / 493-501 nolu cilt ve sayılarda tefrika edildi.

manlı Devleti'nin ve hilafet-saltanat sisteminin Mütareke ile birlikte bitmeye yüz tuttuğunu görmekle beraber elbette bunu açıkça söyleyemez ve yeni bir "İslam Devleti" fikrini alenen seslendiremezdi. Fakat metnin ilk cümleleri muhtemelen öncelikli olarak Milli Mücadele'den ve Mısır'da İngilizlere karşı sürdürülen "milli" hareketlerden bahsetmekle beraber yeni İslami siyasi fikirlere ve oluşumlara da işaret etmektedir:

Akvâm-ı İslâmiyenin şu son günlerde artık o eski meskenetlerinden silkinmekte ve ecnebi boyunduruğundan kurtulmaya kemal-i azm ile çalışmakta olduklarını müşahede ettikçe yüreklerimizde nâmütenahi sevinç hislerinin uyandığını görüyoruz. Demek Müslümanlar nihayet anladılar ki bir Müslümanın en kudsî vazîfesi hür olmaktır ve insan için hürriyetini almadıkça ne hakiki saadet ne de hakiki terakki mümkün değildir⁶⁶.

Bununla beraber şunu da itiraf etmeliyim ki, deminki sevinçlerimiz ne kadar büyük olursa olsun tamamiyle saf olamıyor. Zira diğer taraftan görüyoruz ki, *Müslüman münevver sınıfının azim bir ekseriyeti memleketlerine garptaki müessesât-ı siyasiyenin mükemmel yahut nâkıs şekillerini getirmekten başka bir iştiyak beslemiyorlar.* (vurgular bizim) (SR, XIX/493, 264).

Hem eskiyi, eskimiş ve bitmiş olanı (meskeneti, esareti/hürriyet-sizliği, istibdadı, bu arada büyük ihtimalle hilafet-saltanat tecrübesini) sürdürmeyecek hem de Batı takliti olmayacak bu yeni İslami siyasi düşünce ve siyasi sistem arayışı, beklenenin aksine (veya normal olarak) Osmanlı Devleti ve Türkiye merkezli de değildir, açıkça belirtilmese de muhtemelen tek tek bütün İslam coğrafyaları ve "milletleri" içindir, fakat hilafet gibi bir üst çatı, üst bir siyasi birlik fikri taşımayan, ittihad-ı İslamdan bahsetmeyen bir akıl yürütme ve adı bilerek konmamış bir "İslam Devleti" teklifidir.⁶⁷

66 Sosyokültürel mutabakatı/örtüşmeyi çok önemseyen bir müellifin metninin daha ilk satırlarında, hür olmanın bir Müslüman için "en kudsî vazife" olarak zikredilmesinin devrin hakim rüzgârları dışında makul bir açıklaması bulunabilir mi? Paşa ileriki sayfalarda da hürriyetle alakalı olarak "İslâmın ictimaiyat sahasında gördüğü iş kelimelerin en tabîî mâna ve ruhu ile müsavat ve hürriyet esası üzerine müstenit bir halet-i ictimaiye kurmuş olmasından ibarettir" gibi dönemin ana söylemiyle bütünüyle uyumlu cümleler de kuracaktır.

67 Eserlerini Fransızca yazan Paşa'nın Türkçe dışında İngilizceye ve Müslümanların konuştuğu başka bir dile ilk ve tek tercüme edilen kitabının bu oluşu da önemlidir. Tercümelerin İngiliz hakimiyetinde ve etkisinde olan bölgelerde olması ayrıca dikkat çekmektedir: M. Pickthall'ın yaptığı •

Nitekim müellif başlarda değil ama “Hatime” kısmında tevazu hırkasına bürünerek de olsa bu yeni yönelişin bütün ipuçlarını verecek, ayrı ayrı Müslüman milletlerden, onların “milli İslam Devleti” için gözönünde bulundurulması gereken “hususiyet”lerinden bahsedecektir:

Benim bu eserden maksadım (...) Müslüman usul-i siyasiye[si]nin ruh ve tabiatı ne olmak icab edeceğine dair basit bir mütalaa dermeyan etmekten başka bir şey değildir. Binaenaleyh söylediğim sözler bu kadar umumi mahiyette bir tettebbuda yer bulamayacağı tabî olan bir layiha, bâhusus teşkilat-ı siyasiye layihası olamamak pek tabîdir. Zira öyle bir layiha için *muayyen bir milletin* bütün ihtiyacât-ı siyasiyesini tetkik ve temine tahsis edilmiş, binaenaleyh *pek hususi tabiatta öyle bir sa'yister ki o milletin* seviye-i ahlâk ve irfanını, zatî seciyesini, ruhunu kendine bedraka-i ilham ittihaz etmiş olsun.

Bundan başka *akvâm-ı İslâmiye arasında pekçok cihet-i câmia bulunmasına rağmen bilfarz teşkilat-ı siyasiye namına kabul edilen tek usulün hepsine uygun geleceği tasavvur edilemeyeceğinden* (...) ⁶⁸

Pek açık edilmek istenmeyen bu “milli İslam Devleti” tasavvuru yahut mevcut tek siyasi imkan dolayısıyla risalenin ilk kısımlarında çok taraflı bir zemin hazırlaması yapılmaktadır. Şaşırtıcı bir şekilde hilafetin (elbette Osmanlı saltanatının da) hiç zikredilmediği metinde geçen “Hiçbir kuvvet insanı ne ebnâ-yı nev’inden ne de –kemmiyeti ne olursa olsun– bir zümre veya bir kitle-i beşerin keyf ü iradesine mecbur-i inkıyad edemez (...)” ⁶⁹ gibi cümleler, doğrudan birine ve bir yere işaret ediyor gözükmesine de aslında siyaset üzerinden Osmanlı Devleti dahil bütün İslam tarih tecrübesini tenkide ve devredışı bırakmaya dönük işlemektedir. Bu geçmişte kalan ve hiç istisnası olmayan “hayali hakimiyetler” yerine şimdi

İngilizce tercüme Haydarabat’ta yayınlandı; Said Halim Pasha, “The Reform of Muslim Society,” *Islamic Culture* 1 (1927): 111-35. Yine 1927’de Cemaâtu’d-Da’ve ve’t-Tebliğî’l-İslâmî tarafından Urducaya tercüme edildi ve Hindistan’da basıldı. 1935 yılında Hindistan’da Pickthall’inkinden ayrı bir İngilizce tercüme daha neşredildi.

Sebilürreşad’ın yayıncısı Eşref Edip’in kitap için “bu eser yeni teşekkül eylemekte olan bütün Müslüman devletleri için nazar-ı dikkate alınacak bir ehemmiyet-i mahsusayı haizdir” ifadesi de metnin niyeti, muhtevası ve istikameti konusunda fikir sahibi olduğunu göstermektedir. Eşref Edip, “Âlem-i İslâm için pek büyük bir ziyâ’-Prens Said Halim Paşa hazretlerinin şehadeti,” *Sebilürreşad* 392 / 19 (17 C.evvel 1340/16 K.sâni 1338): 259.

68 *Sebilürreşad* 501 / 20: 74.

69 *Sebilürreşad*, 494 / 19: 275

ikame edilen kuvvetli yeni siyasi çerçeve milletin hakimiyeti değil⁷⁰ muhtemelen onu hazırlayacak veya çağrıştıracak olan “şeriatın hakimiyeti” ilkesidir.

Paşa daha sonra diğer eserlerinde de ısrarla temas ettiği üzere, siyasetin, siyaset alanının (siyasiyatın) müstakil bir alan değil, yarıdan aşağıya doğru birbiriyle irtibatlı olarak işleyen bir itikadiyatın, bir ahlakıyatın, bir ictimaiyatın neticesi ve uzantısı olarak ortaya çıktığını vurgular, dolayısıyla Müslüman bir toplumda siyasetin, siyasi kurumların Batıdan farklı bir tarz ve şekilde olduğunun/olması gerektiğinin altını çizer; bunun için de sınıf meselesine vurgu yaparak İslam toplumlarıyla batılı toplumları karşılaştırır. Bundan sonra da üzerinde kafa yorduğu yeni sistemi, “İslam Usul-i Siyasesi” anabaşlığı altında açıklar.

Yazar yeni İslami siyasi sistem meselesine enteresan bir şekilde Müslüman fertten başlar; ferdin, hem şeriatın hakimiyetini benimsemesi hem de onun İslam cemiyetinin-cemaatının bu hakimiyeti tanınması ve ona tabi olması konusunda murakabede (denetim) bulunması vazifesini öne çıkarır. Şeriatın hakimiyetini temsil etmenin ilk kademesinde Müslüman fert bulunmaktadır (eserde gayrimüslimlerden, Müslüman olmayan ekaliyetlerden bahis yoktur).⁷¹

70 Eserin Fransızcasında yer alan “milli hakimiyet” (*souveraineté nationale*) kısmı Akif tarafından herhalde dönemin şartları icabı tercüme edilmemiş veya edilmiş fakat yayınlanmamıştır. Bu kısımda müellif hem milli hakimiyeti şeriatın hakimiyetinin altında, ikinci derecede bir konuma yerleştirmekte hem de gerçekleşmesini zor ve kurduğu sistem içinde problemleri görmektedir. Bununla beraber “tam olarak tahakkuk etmiş bir milli iradeyi kabul etmemek veya hafife almak doğru olmaz” demektedir.

71 Risalenin ana kavramını şeriat ve şeriatın hakimiyeti teşkil ettiği için bundan neyin kastedildiğini gösteren birkaç satırı iktibas etmek uygun olur: “İslâmın [siyasiyatın da kaynağı ve bir üst kademesi olan] bütün ictimaiyatı şeriatın hakimiyet-i mutlakası esası üzerine istinat eder; hakiki cemaat-ı İslâmiye ancak bu hakimiyete münkâd olmalıdır. Şeriata gelince o ahlâkî, ictimai birtakım hakâik-i tabiiyenin heyet-i mecmuasıdır ki Peygamber tarafından bizlere Hâlık namına tebliğ edilen bu hakâik [siyasiyatın da gayelerinden olan] saadet-i beşeriyenin mütevakkıfun aleyhidir. O halde şeriatın hakimiyeti demek tabii ve lâ-yetegayyer olup beşerin keyif ve iradesine gayr-ı münkâd olan kavânin-i ahlâkiye ve ictimaiyenin hakimiyeti demektir ki bu kanunların bütün kâinatı hakim olan kavânin-i tabiiyeden farkı yoktur.” *Sebilürreşad* 494 / 19: 275.

Burası yeri olmadığı için tartışmayacağımız ama önemli ve problemleri olan bir husus müellifin şeriatla tabiat kanunu (belki dinle pozitif bilim veya dönemin temüyüllerine uygun olarak şeriatla tabii hukuk) arasında kurduğu ilişkidir. İlerleyen sayfalarda şöyle bir cümle de yer alacaktır: “Şeriatın fevka’t-tabîa hiçbir mahiyeti yoktur. Binaenaleyh o birçoklarının •

Daha sonra da karşılaşacağımız bu yeni sıra düzeni (hierarchy) Paşa'nın metnini kuşatan değişimin sınırlarını ve derinliğini göstermesi bakımından çok önemlidir. Çünkü asr-ı saadetten XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar İslam siyasi düşüncesinin ilk başlığı, tâbi olan fert yahut fertler-cemaat değil metbû olan baştaki kişidir (halife, imam, ulu'l-emr, emir, reis, padişah, kutub vs.). Klasik metinlerde mesele teorik olarak tartışıldığı zaman da kurulan ilk cümle "bir yöneticinin olması/tayini Müslümanlar için dinî bir vazife/vacip midir değil midir?" sorusudur. Bu soru müsbet olarak cevaplandıktan sonra pramidin en yukarısındaki kişinin –ki o aynı zamanda Yüce Allah'ın mutlak 'hakimiyet'inin yeryüzündeki tecellilerinden biri/gölgesi ve Hz. Peygamber'in vekili yahut halefi/halifesi/ardılıdır– kim olacağı, vasıfları, nasıl geleceği/seçileceği, temel ilkeler, vazifeleri, yönettiği kişilerle münasebetleri, yönetim tarzı, müesseseler vb. ele alınıp tartışılacaktır.

Dört halife devrinden başlayarak hilafet-saltanat sistemi ortadan kalkmaya yüz tutuncaya kadar devam eden bu kuvvetli hakim fikir meşrutiyet arayışlarıyla birlikte artık bütün kavram kümeleri ve hiyerarşisiyle büyük bir değişmeye, farklılaşmaya uğrayacak ve Paşa'nın metninde görüldüğü üzere buralara kadar gelecektir. Bu noktayı hesaba katarak "İslamda Teşkilat-ı Siyasiye"nin kurduğu yapıyı anlamaya devam edelim: Ferdin murakabesi fikrinin varacağı yer Meclis'tir ve o da temsile dayanacaktır ("İslamda usul-i siyasiye ancak milleti temsil suretiyle olabilir"). Fakat sınıf çatışmalarının olmadığı İslam toplumlarında temsil ve Meclis'in teşekkülü Batıdaki gibi çatışan ve menfaatleri farklı olan sınıfların birdiğeriyle mücadele eden temsili şeklinde olmayacak, seçkinler (güzideler) vasıtasıyla, onlar üzerinden gerçekleşecek, dayanışma öncelikli fakat fertlerin murakabesine açık bir temsille olacaktır:

Cemiyet-i İslâmiyeyi temsil edecek heyet [Meclis] milletin güzidelerinden teşekkül edecek ve orada esasen milletin muhtelif sınıflarını samimi bir surette yekdiğerine bağlayan vahdetle mütenasip bir sükün ve âheng-i siyasî hükümran olacaktır. Demek ki bu heyet [ahlâkiyat ve] ictimaiyat sahasında mevcut olan te'âzudu [dayanışma ve yardımlaşma] siyasiyat sahasında da tezahür ettirmek vazifesiyle mükelleftir.

O halde Müslüman Meclis-i Mebusan'ında ne komünist, ne sosyalist fertler görülecek; ne cumhuriyet, ne saltanat taraftarları bulunacak;

iddiaları vechile ne ruhanî ne de rahbanî değildir, bilâkis bütün diğer kavânin-i tabiiye gibi tamamıyla fitrîdir, tabiidir." *Sebilürreşad* 494 / 19: 276.

yalnız şeriatın evâmîr-i hakîmânesini en mükemmel bir surette takip etmekten ibaret bulunan gaye-i müşterekeye vakf-ı hayat etmiş, aynı maksadı takip eden insanlar görülecektir ki şayet arzularında [aralarında?] ihtilaf vukubulursa ancak o müşterek gayeyi istihsal için müracaat olunacak vesâiti tayin hususunda vukubulacaktır. (SR, XX/499, 50).

“Vahdetle mütenasip bir sükün ve âheng-i siyâsî” ile, siyasi münakaşa ve çekişmelere yer bırakmadan birlik ve ahenk içinde çalışan Meclisin birinci sıradaki vazifesi “hükümetin en vâsi, en mükemmel, en müessir ve en hakiki bir surette murakabesi”dir. Teşri/yasama faaliyeti ise Meclis tarafından değil “salahiyet”li, mütehasıs (itidal, hikmet, ihtiyat, basiret, ilim sahibi, bîtaraf, hakaik-ı şeriatı pek esâsî bir surette vakıf, ahlaklı, tecrübeli, halkın hürmetini kazanmış) kişilerce, fakih-hukukçulardan meydana gelen bir heyet eliyle yerine getirilecektir. Şeriatın mutlak hakimiyetini kuvvetlendirip ebedileştirecek bu heyet Meclis gibi müstakil/özerk olacaktır. Zaten İslam toplumlarında Batıdakine benzer bir teşri ihtiyacı da yoktur. Çünkü orada toplumsal değişimleri (tebeddülât-ı ictimaiye) sağlamak ve mümkün kılmak için sürekli değişme ve yeni kanunlar yapma ihtiyacı varken burada mevcut olanı daha mükemmel ve muhkem hale getirerek muhafaza etmek esastır.

Yeni sistemdeki temsil meselesi ve hakk-ı teşriden/yasamadan sonraki üçüncü ve dördüncü sıradaki başlıklar hükümet başkanı (reis-i hükümet) ve icra-yürütmedir (kuvve-i icraiye). Kaynağı şeriat olan hükümet (burada “Hükümet-i İslamiye” terkiibini de kullanıyor) aynı zamanda şeriatın müeyyidesi olduğu için “son derecesine kadar nüfuz ve kudret sahibi” olması ve bunun da tek şahısta, milletin oylarıyla (ârâ-yı milletle) seçilecek, “manzume-i siyasiyenin nâzımı” olan hükümet başkanında toplanması gerekir (Görüldüğü üzere seçimle gelmesi ve bir hanedandan olmaması hariç bir padişahla, tek ve mutlak bir yönetici ile karşıkarşıyız). Hak ve imtiyazlar tek kişide toplanmaz da şahıs ve kurumlara dağıtılırsa bu hükümetin aczini ve meskenetini doğuracaktır. Reis-i hükümetin temsilciler (mebuslar) arasından seçilip seçilmeyeceği kitapta açık olarak belirtilmemişse de hükümet üyeleri (bakanlar) mebuslar arasından seçilecektir.

Hükümet başkanı ve kabine üyeleri şeriatından doğan hakimiyeti, irade-i milliye ile bitişmiş olarak temsil ettiklerinden hem şeriatı hem de millete ve Meclis’e karşı sorumludurlar. Yazar vazife ve sorumluluklarını yerine getiremeyen bir hükümet başkanının görevden alınacağını ve “kadir-i mutlak” olan bu adamın azledil-

dikten sonra artık sıradan bir kişi olacağını söylemekle beraber sürecin nasıl işleyeceğini açıklamaz, sadece “şeriat kendisini dinler ve reis-i hükümetin sukûtu [düşürülmesi] hakkındaki hükmünü verir” demekle yetinir.

Eserin kuvvetler ayrılığı prensibini tanıyan bir yapısı olmakla beraber kuvvetli bir icra ve hükümet başkanı, buna karşılık daha zayıf bir meclis ve murakabe yapılanması öngördüğü söylenebilir.⁷²

Said Halim Paşa'nın metninin bazı ciddi problemleri ve kapalı yönleri, hatta bilerek muğlak bırakılmış tarafları vardır. Bunlardan biri eserin başında söylediği ilkelere yani eski sistemi sürdürmeyecek, batılı da olmayacak bir sistem düşüncesine eserin ve yazarın sadık kalıp kalmadığıdır. Bu bizce hayli şüphelidir çünkü kurmaya çalıştığı sistemin, anahatları itibariyle –belki kadir-i mutlak olan reis-i hükümet hariç– İslam tarihindeki tecrübelerden ziyade batılı modellere benzediği rahatlıkla söylenebilir. O zaman da çok önemsenen toplumsal-kültürel örtüşme (metnin ifadesiyle “usul-i ictimaiyeye mutabakat-ı kâmile”) veya kültürel hafızaya uygunluk arayışları ya tamamen ortadan kalkacak veya fiilen tâli bir mesele haline gelecektir.⁷³ İkincisi yeni “İslam Devleti” fikrinin bazı bakımlardan döneminin ve türünün metinlerinden radikal bir şekilde kopması meselesidir. Çünkü Paşa'nın ana kaynaklara ve asr-ı saadete doğrudan bir atfı yok gibidir. Zaten toplumsal-kültürel mutabakat arayışıyla kaynaklara dönüş fikrini mezcetmek baştan zorluklar taşımaktadır. Yukarıda temas ettiğimiz üzere o dönemin anlayışı ve dilinde hem İslami olmak hem de toplumsal-kültürel olmak arasında mesafeler oluşmuştu. Paşa'nın kitabının bütün

72 Hatime'den önceki bir paragraf bir umumi değerlendirme gibidir: “Haiz olduğu salahiyet ve evsaf yüzünden herbiri diğerine karşı müstakil bulunan *Murakabe, Teşri ve İcra* kuvvetlerini tesis etmek ve *hükümete bütün kudret ve nüfuzunu vermek* suretiyledir ki bu usul[-i siyasiye] *İslâmın ruhunu tamamıyla tatmin edecek ve bütün kuvvetleri şeriatın hakimiyet-i tâmmeye ve dâimesini teminden ibaret bulunan gaye-i müştereke etrafında birleştirecektir*” (vurgular bizim). *Sebilürreşad* 501 / 20: 74.

73 Bu problemin elbette müellif de farkındadır ama kanun vaz'ı (yasama) meselesinde yazdığı, “Vâzı-ı kanun halkın ruhunu iyice tetkik etmeli, mizacını, fikrini, temayülâtını tamamıyla tanımış olmalıdır ki cemaatın hesabına, vücuda getireceği kanun cemaatın işine gelsin. Zira bir kanun mahabbet, hürmet, mehâbet hislerinin hepsini birlikte ilkâ edebilmelidir; yoksa polis nizamnamesi mahiyetinden bir karış yükselemez” (*Sebilürreşad* 499 / 20: 51) cümleleri hariç bu konuya “İslâm Usul-i Siyasiyesi” kısmında temas etmez.

gayretlerine rağmen iki arada bir yerde kalışının esas sebebi de muhtemelen bu meseledir.

2. Kronolojik olarak birbuçuk-iki yıl ara ile ikinci sırada olmakla beraber etkileri ve yaygınlığı itibariyle birinci sıradaki eser 1922-23 yılında *Menar* mecmuasında tefrika edildikten sonra kitaplaşan Reşid Rıza'nın *el-Hilâfe evi'l-İmâmetu'l-Uzmâ* başlıklı kitabıdır.⁷⁴ Bu eserde hilafet fikri ve kurumu hem tarihî ve teorik bir perspektifle hem de meşrutiyetle uyumlu modern yorumları öne çıkaran bir tarzda ele alınıp değerlendirilmekle beraber esas muharrik ve acil sebep bitmeye yüz tutan Osmanlı hilafeti-saltanatı sonrasında İslam yönetim biçiminin ne olacağı, Türkiye merkezden çekildikten sonra yazarın gerekli ve önemli gördüğü, "ümmetin başına nasbedilmesi dinen vacip olan" yeni bir "halife-hilafet" anlayışının (bu yeni hilafet anlayışı kitapta "imamet birliği, umumi imamet, sahih imamet-hilafet, gerçek İslam hilafeti, sahih meşru hilafet, daimi meşru hilafet" gibi tamlamalarla ifade ediliyor) ve hilafet merkezinin oluşup oluşamayacağı sorularıdır.

Ümmetin birliğini temin edecek yeni hilafet, yeni siyasi sistem ve rejim nasıl ve kimler tarafından, nerede, hangi kavram ve kurumlarla kurulacaktır? Mesele bütün ümmetin sorumluluğunda olmakla beraber halifenin seçimini "ümmetin temsilcileri" gerçekleştirecektir. Bunlar da "ümmeti halifeye itaata sevkedecek" olan ehl-i hall ü akd yani "ümmetin, hayatın dayanakları olan ilim, amel ve maslahatlar konusunda itimat ettiği, hayatla ilgili dinî ve dünyevi meselelerde verdikleri kararlarına tabi olduğu başındakiler, önderler ve reisler"dir.⁷⁵ Kuruculukta birinci sıraya çıkarılan ehl-i hall ü akd için yeni adresler, vasıflar ve kişilikler gösterilmekle be-

74 Kitap ilk olarak *Menâr*'da Aralık 1922-Haziran 1923 tarihleri arasında "el-Ahkâmü's-şer'iyetü'l-müte'allika bi'l-hilâfeti'l-İslâmiyye" başlığıyla tefrika edilmiştir. Kitap olarak ilk baskısı tefrikanın bittiği aylarda *Menâr Matbaası* tarafından *el-Hilâfe evi'l-İmâmetu'l-Uzmâ* adıyla yapılmıştır (Mısır: 1341), 142 s.

Henri Laoust'un Fransızca tercümesi bir değerlendirme yazısı ile birlikte *Le Califat dans la Doctrine de Rasid Rida: Traduction Annotée d'al-Hilafat aw al-Imama al-Uzma-Le Califat ou l'Imama Suprême* adıyla (Beyrouth: 1938), M. Suat Mertoğlu'nun Türkçe tercümesi ise "Hilafet yahut İmamet-i Uzmâ" adıyla (*Hilafet Risâleleri* 5 haz. İsmail Kara [İstanbul: Klasik Yayınları], 367-530) yayınlandı.

Kitabın ve Reşid Rıza'nın hilafet etrafındaki yazılarının dökümü ve değerlendirmesi için bkz. M. Suat Mertoğlu, "Reşid Rıza'da hilafet düşüncesi-Bir kronoloji ve tahlil denemesi," *Hilafet Risâleleri* 5, 45-93.

75 *Age.*, 435.

raber bunların kim oldukları meçhuldür. Bu muğlaklık farkedildiği için “İslâmda ehl-i hall ü akdin ümmetin dinî, siyasi, ictimai, kazaî, idarî, malî menfaatleri konusunda bağımsız ilme sahip, adalet, rey ve hikmet sahibi kimselerden olması gerekir. Bunlar, halifeyi seçecek kimselerde aranan şartlardır” cümleleriyle yeni hüküm daha ziyade geçmişe dönük bir tasvirle tadil edilmektedir.⁷⁶

Kurucu ehl-i hall ü akdle irtibatlı olarak yazar “Mutedil İslami İslah Topluluğu” (Hizbu'l-İslahi'l-İslâmî el-Mu'tedil) diye adlandırdığı bir siyasi liderlik “cemaat”ı teklif eder. Hilafet, devlet ve yönetim konularında “ümmeğin dağınlıklığını giderecek” ve birliği sağlayacak olan bu zevat “dinin fikhının ve İslam şeriatının hükümünün anlaşılmasındaki istiklâl [mutlak ictihad kapasitesi] ile Avrupa medeniyetinin özünün anlaşılmasını biraraya getiren ıslah topluluğu”dur.⁷⁷

Bu merhalede karşımıza bir “hilafet hükümeti” kavramsallaştırması ve buna bağlı olarak otoriteyi ve hilafeti “ihya” edecek olan ehl-i hall ü akdin, halife dahil “büyük imamete ve dinde ictihada aday olanların” yetiştirilmesi için yeni bir yüksek okul fikri çıkacaktır:

Bu okuldan mezun olanlardan biri, seçime ehil olan kimseler tarafından -ki bu kimselerin bütün İslâm memleketlerinden, hususi nizamı gereğince bilhassa hür olanlardan temin edilmesine çalışılır- hür bir şekilde seçilir ve daha sonra bütün ümmetin tam bir güvenine mazhar olan diğer ehl-i hall ü akd ona beyat ederse, o zaman bütün [Müslüman] fert, cemaat ve halklar üzerinde o kimsenin, dini ve siyaseti ihya etmek hususunda Hz. Peygamber'e (a. s.) vekil olan meşru imam [hali-

76 *Age.*, 436, 439. Yazara göre müstebit idareler tarafından hayattan, siyaset ve hükümetten uzaklaştırılan mukallit ulema/zahirperest donuk fakihler “ümmeğin içindeki ehl-i hall ü akd olma hakkını kaybetmiş ve onu yönetici reislerle ve sorumluluğunu çoğunlukla din ilminden ve onun bazı Müslümanlarda kalan düzensiz eğitiminden payı olmayanların deruhte ettiği siyasî cemiyet ve partilere terketmişlerdir” (438, ayrıca bkz. 439).

Ehl-i hall ü akd statüsünü, daha ziyade ilmî ve fikrî birikime, tarihî tecrübelerle bağlı kalan, bu sebeple de yeni yorumlara kısmen veya tamamen mesafeli duran ulemadan (kendisinden) alıp “yeniyetmelere” veren, aynı zamanda müellifin bizzat kendisi ve onun gibi düşünen çokça âlim ve aydındır. Mukallit olmayan muslih/ıslahatçı bir grup ilmiye mensubu da elbette vardır ve bunlar yeni ehl-i hall ü akdin içindedir.

77 *Age.*, 439. “İslâmın hakikatını beyan etmek ve İslâmı bu asrın şartlarının gerektirdiği gibi müdafaa etmek” ifadeleri için ayrıca bkz. s. 442. Müellifin biri İslam diğeri Batı olmak üzere iki atıf ve kaynak odağını birlikte rahatlıkla kullanmasına tekrar dikkat çekmek isetiriz.

fe) olduğuna dair hüccet sabit olmuş olur. [Bu durumda] Kitap ve sahih sünnetin nassıyla sabit olan masiyetler dışında bütün umumi maslahatlarda ona itaat etmek, dinî bir yükümlülük olur ve bu konuda onun ictihadına aykırı bir ictihadla ya da başka bir müctehidi taklit etmek suretiyle ona muhalefet etmek caiz olmaz. Zira -gerektiği gibi ictihada ehil kimselerden ise- onun âmme maslahatları konusundaki ictihadı, başkasının ictihadına tercih edilir.⁷⁸

El-Hılâfe kitabında –kısmen teşri/yasama faaliyeti hariç (ss. 471-84)⁷⁹– yeni hilafet devletinin diğer unsurlarına ve bunların nasıl, hangi kavram çerçeveleriyle işleyeceği konularına temas eden kısımlar çok sınırlıdır ve olanlar da sistematik olmaktan uzaktır. Bunu yalnız fikrî hazırlıksızlıkla açıklamak herhalde doğru olmaz, biraz da metnin zor ve belirsiz bir geçiş döneminde yazılmış olmasıyla alakası vardır. Metinde sadece bir program ve hilafet çartısı altında yer alacak meclislerin adları zikredilir:

1. Halifeler ve müctehidlerin mezun olacağı yüksekokulun programı.
2. Halifenin seçilmesi programı.
3. Hilafetin idarî, malî divan ve meclisleri programı
 - a) Umumi şûrâ meclisi.
 - b) İftâ ve dinî telifler ve telifleri inceleme meclisi.
 - c) Taklit ve hükümet reisleri, kadı ve müftileri vazifelendirme meclisi.

⁷⁸Age., 458.

⁷⁹Müellif adını vermeden yasama için “ehl-i hall ü akd”in bulunduğu Meclis’e işaret etmekte ve onun aldığı kararları İslam hukukunun kaynaklarından biri olan “icma” seviyesine çıkararak halife dahil herkes için bağlayıcılığını vurgulamaktadır: “Bununla sabit olmaktadır ki, İslâm için [umumi teşri değil] Allah Teâlâ tarafından izin verilen bir kanun yapma sözkonusudur ve bu da ümmete havale edilmiştir, o konuda ilim, rey ve önderlik sahipleri aralarında istişare ederek onu tespit ederler. *Hakimiyet hakikatta ümmete aittir ve herhangi bir işte ilim, rey ve önderlik sahiplerinin görüşünün sorulmasının mümkün olduğu ya da onların bir konuda icma etmeleri durumunda, o [kararın] terkedilmesi sözkonusu değildir.* – Altındaki idareciler bir yana– halifenin onların icmama aykırı hareket etme hakkı olmadığı gibi, onun ya da ehl-i hall ü akdden olan nâip ve temsilcilerinin de bu icmaa muhalefet etme hakları yoktur. Bu kimselerin ittifakı –eğer bir arada toplanmış iseler– ilim ve ictihad sahipleri olmaları şartıyla usul âlimlerine göre icma olarak isimlendirilir. Bu kimseler ihtilaf edecek olurlarsa vacip olan, hakkında anlaşmazlığa düştükleri hususu iki esaslı temel olan Kitap ve sünnete arz etmeleri ve o ikisinden ya da birinden delilin desteklediği ile amel edilmesidir” (vurgular bizim). Age., 5: 474.

- d) Hükümet üzerinde umumi murakabe meclisi.
- e) İslâma davet ve davetçiler meclisi.
- f) Mescidlerde hitabet, vaaz, irşad ve hisbe meclisi.
- g) Şer'î zekât ve sarfedileceği yerler meclisi.
- h) Hac emirliği ve Haremeyn-i Şerîfeyn hizmetleri meclisi.
- i) Yazışma meclisi.⁸⁰

Reşid Rıza için, başarısız Hilafet Kongreleri teşebbüslerinden sonra daha da netleşecek şekilde, bütün dünya Müslümanlarını ve devletlerini bir çatı altında toplayacak bir hilafetin canlandırılması arzu edilmekle beraber hilafeti ilga eden Müslüman Türkler için içinde olmadığı zaman artık fiilen imkansız görülmektedir. Ayrıca tam istiklaline sahip, merkez olabilecek bir İslam coğrafyası da yoktur.⁸¹ Bu durumda Said Halim Paşa'da da örtük olarak var olan, bir tür "milli devlet" gibi kurulan/kurulacak olan "İslam Devleti" yapılarının önü açılmaktadır. Bunların İslamiliği/dinliliği ise

80 *Age.*, 5: 459. Müellif bir başka vesile ile yeni teşekkül edecek hilafet makamının vazifelerini sayar:

"İslâmdaki hilafet makamını ihya etmeye çalışanlar bu makamla üç şeyi hedefliyorlar: a) Bütün insanlar için bir hüccet olmak üzere Allah'ın kanun olarak vazettiği gibi, *İslâmî Şûra Hükümetini* tesis etmek; b) *İslâm medeniyetini* kuvvet ve umranın dayanağı olan bilimler ve sanatlarla yeniden tesis etmek. Bu medeniyet, dünyanın maddî nimetleriyle bütün toplumsal problemlere çözüm sunan dinî-ruhî faziletleri biraraya getiren medeniyettir; c) *Hurafe ve bidatlerin izalesi*, sünnetlerin ihyası, birliğin sağlanması, İslâm kardeşliği bağlarının ve diğer insanî faziletlerin güçlendirilmesiyle [gerçekleştirilecek] *dinî islah.*" *Age.*, 5: 454).

81 "Hilafet vahdetin bağlandığı yer, kanun yapmanın kaynağı, nizamın bağı ve hükümlerin icrasının garantisidir. Hilafetin erkânı olan ehl-i hall ü akd, şûra üyeleridir, reisleri ise en büyük imamdır (halifedir). Şûra üyelerinin tamamının usulümüzde ictihad ve istinbat tabir edilen kanun yapmaya ehil olmaları şarttır" ifadeleri için ayrıca bkz. *age*, 5: 476.

Suriye asıllı bir Osmanlı vatandaşı olan yazar, bir müddettir mesafeli olduğu Türklerin, hilafet meselesiyle irtibatlı olarak merkezden çıkmasını, realist bir değerlendirme ile hem istemiyor hem de tehlikeli buluyor. Çünkü dinen-siyaseten önemseydiği bu mühim hilafet boşluğunu, -tarihî tecrübe, siyasi güç, sömürgeci devletlerin tasallutu ve kontrolü altında olmamak gibi sebeplerle- fiilen Türkler dışında doldurabilecek herhangi bir İslâm ülkesi olmadığı kanaatındadır. Bkz. *age*, 5: 433, 440, 448-56 (Reşid Rıza aslında Osmanlı hilafetini meşru bir hilafet olarak görmüyor. "Sultan Selim'in esir ettiği [ve hilafeti devraldığı] Abbâsî halifesi ne hilafete ne de ehli için bile olsa ondan feragat etme hakkına malikti. (...) Osmanlı Türklerinin hilafeti zorbalıkla ele geçirme/ *tegallüb* suretiyledir" ifadeleri için bkz. *age*, 5: 432).

anayasaları dahil kanunlarının İslama-şeriata uygunluğu ve idare tarzlarının adalet, ehliyet ve şûra-meşveret esaslarına dayalı oluşu üzerinden sağlanabilecektir (Aslında Cemaleddin Efgani yarım asır kadar önce İttihad-ı İslamın gerçekleşemeyeceği bir ortamda, milliyetçilikle de irtibatlandırılabilir böyle bir fikri mümkün ve savunulabilir bir görüş olarak gündeme getirmişti).

Metni takip edelim:

Allah'a hamdederiz ki, *hilafet makamının haksız bir şekilde kendisine ait olduğunu iddia eden Türk Devleti ricali için* [nihayet], *Osmanlı Devleti'nin dejenere bir devlet olduğu*, artık hilafet iddiasının öncesinden daha hayırlı olmadığı açıkça ortaya çıkmıştır. Bilâkis batıcı genç nesillerin İslâmın devlete zarar verdiği ve *hilafet yönetiminin devletin durumunu ıslah etmenin kendisiyle mümkün olmadığı bozucu [faktör] olduğu* şeklinde haykırmalarına varacak kadar bütün din ve dünya işlerinde bozukluk ve zaafın tedricen ona [devlete] sokulmuştur. [Artık] bizim Türk Devlet erkânına ve onlara hayran olan İslâm âlemine, onun [Osmanlı Devleti'nin] hilafet konusunda şeriatın temelleri üzerinde durmadığını beyan etmemiz ve hilafetin hakikatini, hak İslâmî hükümet şeklini [Arapçasında "şeklü'l-hukûmeti'l-İslâmiyyeti'l-hakk" olarak geçiyor. İ.K.] ve Büyük Millet Meclisi azalarından çoğunun hilafet konusundaki görüş ve davranışlarındaki hatasını açıklamamız ve *dehşetleriyle beraber İslâmî hükümetin esaslarının* [Arapçasında "usûlü'l-hukûmeti'l-İslâmiyye" olarak geçiyor. İ.K.] diğer milletlerin hükümetlerinin esaslarından, kötülükleri bertaraf etme ve maddî maslahatları muhafaza etmekle, insanlığın kendileriyle olgunlaştığı ve beşeriyetin kemale erdiği hak, adalet ve faziletleri bir araya getirmek suretiyle daha üstün olduğunu ispatlamamız ve bu Müslüman Türk milletini Allah'ın, Peygamberi'nin ve batıcılar hoşlanmasa da insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet olan *Hulefâ-yı râşidîn'in emrettiği İslâm hükümetini kurmaya davet* edebilmemiz kolaydır.⁸²

Görüldüğü gibi burada meşrutiyet idaresinin temel dinî-siyasi kavramları geçerliliğini ve önemini büyük ölçüde/bir şekilde muhafaza ederken hilafetin/devletin bütün Müslümanlara hitap etme şartı ve imkanı yahut güçlü arayışı fikren tamamen değilse de fiilen ortadan kalkmakta, giderek "milli devlet" yapılarının elverdiği ölçüde bir "ideal" (belki bir slogan) haline gelmektedir. Bu da tek tek Müslüman beldelerin, devletlerin dağılmasından çok ötede büyük

⁸² Age, 5: 478-79 (Arapçası, 107-08) (vurgular bizim).

Reşid Rıza'nı yeni fıkıh ve usul anlayışının siyasi görüşlerine yansımalarını tahlil için bkz. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşid Rıza Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 73-315.

ve travmatik bir dağılma ve savrulmadır. Bu dağılmayı kısmen telafi eden ve hafifleten şey milliyetçilikler ve onun hissiyatıdır⁸³ (Daha sonraki tarihlerde, özellikle de Filistin meselesinin yeni bir muhteva ile ortaya çıkmaya başladığı 1931 yılından sonra İslam Birliği ve ümmetçilik fikirleri üzerinden birliktelik için çatı siyasi kurum yeniden aranacak ve yoklanacaktır. II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda bu arayışlar gittikçe daha da kuvvetlenecek ve şimdi adı İslam İşbirliği Teşkilatı olan kurumsallaşmaya doğru gidecektir. 1948 yılında Filistin topraklarında İsrail Devleti'nin resmen kuruluşunun, özellikle 1967 hezimetinin bu süreçte önemli bir yeri ve fonksiyonu olmuştur. İsrail'in kurulduğu yılda Pakistan'ın Hindistan'dan koparak "milli bir İslam Devleti" şeklinde ortaya çıktığını da önemli bir mesele olarak gözönünde bulundurmak gerekir).

3. "İslam Devleti" fikri için üçüncü sıradaki metin ilmiyeden ve hukukçu Seyyid Bey'e (ö. 1925) aittir. Yazar ismi belirtilmeden basılan *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye* risalesi Reşid Rıza'nın metni ile hemen aynı dönemde telif edilmiş ve Ankara'da basılmıştır.⁸⁴ Daha önce de 1917 yılında, *Usul-i Fıkıh* kitabı içinde "Hilafet" başlığıyla ve hilafet-saltanat sistemiyle meşrutiyet fikirlerini irtibatlandıran uzun sayılabilecek bir metin yayınlamış olan müellif,⁸⁵ bu risaleyle hilafetin saltanattan ayrılarak bütünüyle manevi-sembolik bir müessese haline dönüştürüldüğü ve ilmiyeden bazı zevatın sert sayılabilecek muhalefetlerinin günyüzüne çıkmaya başladığı bir dönemde, önceki fikirlerini bir ileri aşamaya çıkararak, başlığından

83 Reşid Rıza ve eseri konusunda ayrıca bkz. Hamid İnyet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, 131-58.

84 (Ankara: 1923), 78 s. Sami Erdem'in Latin harflerine aktardığı metin *Hilafet Risâleleri 6* içinde yayımlanmıştır, 125-76.

Mülkiyeli ve diplomat Abdülgani Seni (Yurdman) tarafından, büyük bir ihtimalle Ankara'nın emir ve arzuları istikametinde Arapça'ya *el-Hilafe ve Sultatu'l-ümme* başlığıyla tercüme edilerek yazar adı belirtilmeden yayımlanmıştır; (Kahire-Mısır: Matbaatu'l-Hilal, h. 1342/1924), 78 s. Mütercimim yazdığı önsözde kitabın Mustafa Kemal ve Büyük Millet Meclisi'nin talepleri istikametinde ilmiye mensupları tarafından ve yeni durumun şer'an meşru olduğunu savunmak için yazıldığı belirtilmektedir. Risalenin Fransızca tercümesi de hilafetin ilgasından sonra, yazar ve mütercim adı yine zikredilmeden bir makale gibi neşredilecektir; "Califat et souveraineté nationale," *Revue du Monde Musulmane* 59 (1925): 5-81. Yazar adı belirtilmediği için Hourani (*age*, 205, 214) ve Hamid İnyet (*Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, 104 vd.) dahil sonraki araştırmacılar bu eseri çoğu yanlış olmak üzere farklı nisbet ve tahminlerle kullanacaklardır.

85 Metni için bkz. "Hilafet," *Hilafet Risâleleri 6*, 443-84.

da anlaşılacağı üzere yeni süreci meşrulaştırmakta ve daha sonraki siyasi kararların da zeminini hazırlamaktadır. 3 Mart 1924 tarihinde, hilafetin ilgası sırasında Adliye vekili sıfatıyla Meclis'te yaptığı konuşma bu iki metnin bir devamı olacak ve artık halifeliğin kaldırılmasına cevaz verecektir⁸⁶ (Yaklaşık yedi yıl içinde aynı konuda üç metin kaleme alan Seyyid Bey çağdaş İslam siyasi düşüncesinin ana istikametlerini ve daralma-açılma-uyum seyrini göstermesi bakımından enteresan ve istisnai bir örnektir).

Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye risalesinin ilk cümleleri tartışmaya çalıştığımız meselenin bütün unsurlarını veriyor gibidir. Müellife göre hilafet meselesi dinin aslî meselelerinden biri değildir, itikadi bir mesele hiç değildir, dinî bir mesele bile değildir, dünyevi (seküler?) ve siyasi bir meseledir ve doğrudan doğruya milletin işidir.⁸⁷ İmamet ve hilafete bugünün (o günün) diline tercüme edilerek (herhangi bir) “hükümet” denebilir. Dört halifenin imamet ve hilafeti hem Hz. Peygamber'in halefi ve vekili olması hem de “millet”in kendi serbest iradesiyle seçimi ve biatıyla gerçekleşmesi sebebiyle “hakiki/kamil” hilafet iken Emevilerle birlikte başlayan “hilafet-i sûriye [ve nakısa ise], şerâit-i lâzimesini câmi olmayan veya milletin intihâb u bey'atine iktirân etmeyip tegallüb ve istilâ [istibdat] suretiyle cebren ihrâz olunan imamettir ki mülk ve saltanattan, hükümdarlıktan ibarettir.”⁸⁸

86 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi* (Ankara: TBMM Matbaası, 1924), 63 s.

87 “*Hilafet* meselesi hadd-i zâtında mesâil-i fer'îye ve fikiyedendir, millete ait hukuk ve mesâlih-i âmme cümlesindedir. İtikada taalluku yoktur, bin-naenaleyh mesâil-i itikadiyeden değildir. (...) Hatta hilafet meselesi, dinî bir mesele olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir ve doğrudan doğruya milletin kendi işidir”; “Halifenin ifasıyla mükellef olduğu vezâif, esasen ve haddi zatında doğrudan doğruya milletin kendi işidir, umûr-i müştereki-i milliyededir. Millet bu işini suret-i mahsusada ehil ve münasip göreceği bir zata icâb ve tefvîz eder, o zat da kabul ve deruhte eylerse, işte ol vakit o zat halife olmuş olur. Ve bu icâb ve kabul ile mün'akid olan akde de '*hilafet*' denir. Akd-i vekâlet de bundan başka bir şey değildir.” *Age*, 1-2, 26, ayrıca bkz. 36 vd. Yazar benzer cümleleri hilafetin kaldırılması sırasında Meclis'te yaptığı konuşmada da tekrarlayacaktır; *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, 4, 10, 29, 34, 40.

88 *Age*, 13. Risalede benzerleri çok olan “Hilafet-i sûriyeye gelince, bu, sûreten ve zâhiren hilafet şeklinde ise de hakikatte hilafet değildir, belki mülk ve saltanattan, tahakküm ve tasalluttan ibarettir, padişahlıktır”; “Hulefa-yı râşidînden sonra asırlardan beri hilafet namı altında cari olagelen usul-i hükümet, müstebid hükümet-i mutlaka usulünden başka bir şey midir? (...) Esasen gayrimeşru olan öyle bir hükümet-i zâlîme (...)” cümleleri için bkz. 15, 61. Ayrıca bkz. *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, 19, 23, 27.

İslam siyasi tarihini bir kalemde tasfiye etmesi, gayrimeşru hale getirmesi ve dinen değersizleştirilmesi bir tarafa, buradaki anahtar kelime meşrutiyet arayışlarından itibaren, ulemanın yazdıkları dahil olmak üzere başka metinlerde de karşımıza çıkan “hükümet” kelimesidir. Bunu “herhangi bir hükümet” olarak anlamak belki fikirlerin mantığını yakalamak ve hilafetin tasfiyesi ile siyasi dilin sekülerleşmesini takip etmek bakımından daha uygun olabilir. Çünkü “herhangi bir hükümet” ana kaynaklarda geçen bazı kavramlar ve ilkelerle yorumlanarak dinî-İslami bir hükümet olacaktır. Yazarın “İşte (...) anlaşılmıştır ki halife, tabir-i diğerle imam, *cumhur-ı İslâmın reisidir*. Haiz olduğu ‘velâyet-i âmme’ de, papanın velâyeti gibi ruhanî değildir, adeta *bir reisicumhurun veya hükümdarın velâyet-i âmmesi gibi idarî ve siyasîdir*”⁸⁹ cümlelerini de bu çerçevede anlamak doğru olacaktır. Risalenin ilerleyen sayfalarında klasik kaynaklarda tartışılan “bir imam ve halifenin tayininin ümmete vacip oluşu” meselesi de “tesis-i hükümet” (hükümet kurma) meselesi olarak yorumlanacak ve imam-halifeye terettüp eden vazifeleri yapmak şartıyla (bunlar sınırları korumak, ordu hazırlamak, mahkemeleri çalıştırmak, cezaları uygulamak, dinin şiarlarını ika me etmektir) “herhangi bir şekl-i hükümet tesisi” olacaktır.⁹⁰ Zaten yazara göre;

“Ulemâ-yı İslâm, bugünkü eşkâl-i hükümeti bilmezlerdi, çünkü zamanlarında mevcut değildi, görmemişlerdi. Bu cihetle o yolda beyân-ı mütalaa etmekte mazurdurlar. Fakat biz mazur olamayız. Zira *biz zamanımızda hükümdarsız, padişahsız öyle şekl-i hükümetler görüyoruz ki memleketi daha güzel idare ediyorlar, hukuk-ı nâsi daha âdilâne siyânet eyliyorlar. Evet, o vakit ki efradın terbiye-i siyasiye ve seviye-i ictimaiyeleri, bu türlü hükümet teşkiline müsait olmayabilir*” (s. 44).

“(…) *Emr-i hükümette usul-i meşveret tesis ve tanzim edilir, ehl-i İslâm da bu suretle vücuda getirilen şekl-i hükümet etrafında toplanırsa artık bunun şer’-i şerîfin sarahatine mugayir bir ciheti kalmaz. Bilâkis ruh-ı Kur’an’a ve maksad-ı Şâri’e daha muvafık olur*” (s. 61).

“(…) Hiç şüphe yoktur ki endişesi sırf milletin saadetinden ibaret olan bir *millet meclisi hükümeti*, nazar-ı Şâri’de tac ü tahttan başka bir şeyi düşünmeyen bir saltanattan elbette daha ziyade makbuldür” (s. 65).

89.Age, 12 (vurgular bizim); ayrıca bkz. *Hilafetin Mahiyet-i Şer’iyyesi*, 32.

90.Age, 43-44.

“İslâmiyet tamamıyla demokratik bir dindir, halkçı bir şeriattır. Onda aristokrasiden [saltanattan] zerre kadar eser yoktur”⁹¹ (s. 66)

Seyyid Bey hilafetin ilgası sırasında yaptığı konuşmada önceki metinlerini bir ileriye götürecektir ve “hilafet hükümettir” mantığı üzerinden kolaylıkla meşru bir yönetim olarak cumhuriyet idaresine ve rejimine varacaktır. Hilafeti tayin etme hakkına sahip olan “millet” hulefa-yı râşidîn tecrübesinde olduğu gibi seçim ve biat sırasında halifeye tam vekâlet verirse bu hükümet-i mutlaka olur, kayıt ve şart koyarak vekâlet verirse hükümet-i meşrutaya geçilir. İkisi de meşrudur ama Emevilerle başlayıp meşrutiyetin ilanına kadar gelen hilafet bunların dışındadır ve Osmanlılarındaki dahil meşru bir hilafet değildir. “Millet hiçbir zata vekâlet vermez yani bir halife, bir imam intihab etmezse hilafet yok demektir. O vakit de cumhuriyet olur. Buna ne mani vardır? (...) Zira hak milletindir.”⁹²

Adı konmamakla beraber anlatılan yeni sistem “İslam cumhuriyeti”dir (Nitekim hilafeti ilga eden kanunun birinci maddesinde “Hilafet, hükümet ve cumhuriyet[in] mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan” ibaresi yer alacaktır). Fakat konuşmanın yapıldığı tarih Türkiye’de aynı zamanda İslamın paranteze alınmasının başlangıcı olduğu için bundan da süratle uzaklaşılacaktır. Müellif bu konuşmada aslında doğru olan fakat başka niyetlerle kullanıldığı için “yanlış” a, istismara doğru akan etkili cümleler de kuracaktır. Bu cümlelerin, bir yıl sonra eserini yazacak olan Ali Abdurrazık’ın habercisi olduğu tartışma götürmez:

İslâmiyette insanlar hakkında kudsiyet yoktur. İslâmiyette öyle Hıristiyanlıkta olduğu gibi ruhaniyet yani hükümet-i ruhaniye yoktur. Kezâlik İslâmiyette ne teşkilat-ı diniye ne de teşkilat-ı idariye yoktur. Şeriat-ı İslâmiye teşkilat-ı diniye tesis etmediği gibi teşkilat-ı idariyeyi de ümmet-i İslâmiyeye terk etmiştir.⁹³

91 Ayrıca bkz. *Hilafetin Mahiyet-i Şer’iyesi*, 37.

92 Bkz. *Hilafetin Mahiyet-i Şer’iyesi*, 40, 45..

93 Age, 32. İlerleyen sayfalarda, daha sonra doğrunun tek ifadesi olarak herkesin kullanacağı cümleler de vardır: “Din-i İslâmda Allah ile kul arasında girecek bir vasıta yoktur. Bu bir hakikat-ı İslâmiyedir. Ne şeyh, ne mürşit, ne müctehit, ne imam, ne de bilmem kim asla vasıta olamaz. İslâmiyette ruhaniyet, teşkilat-ı diniye yoktur.” 47.

Seyyid Bey’in hilafetle ilgili görüşlerinin umumi değerlendirmesi için ayrıca bkz. Sami Erdem, “Cumhuriyet’e geçiş sürecinde hilafet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924),” *Divan İlmî Araştırmalar* 2 (1996): 119-46.

4. Arada bazı metinler olmakla beraber⁹⁴ üzerinde duracağımız son metin Mısır asıllı, hukukçu Abdurrezzak Senhurî'nin (ö. 1971) 1926 yılında, Fransa'da ikinci doktora tezi olarak hazırladığı eseri,⁹⁵ özellikle de son kısımlarıdır.

Müellif eserinin ilk üç bölümünde esas itibariyle (çağdaşı çoğu yazar gibi) hükümet ("el-Hükümetü'l-İslâmiyyetü'l-Kâmile") diye isimlendirdiği hilafetin tarihî gelişiminden bahseder. Halife de hükümet başkanı/reisidir (Seyyid Bey'in ifadesiyle "cumhur-ı İslâmın reisi"). Fakat "hükümet" adlandırması dahil bu tarih okuması Reşid Rıza'da olduğu gibi bugünden geriye doğru yapılmış, hilafeti meşruti idareye, milletin-ümmetin seçim ve biatına bağlayan, hakimiyet-i milliye ile hakimiyet-i (siyadet-i) ümmet ve hakimiyet-i şer'îye arasında eşit irtibatlar kuran, dolayısıyla Emevilerden sonrasını paranteze alan, onu, onüç asır sürmesine rağmen geçici-istisnai, sahih hilafetten uzak ve nakıs hilafet olarak gören bir değerlendirmedir.⁹⁶

Esere göre şimdi gelinen noktada yapılması gereken sahih hilafete doğru hareket etmektir. Hilafetin ilgası hem bunu gerektirmekte hem de bu imkanı vermektedir. Ayrıca seçimi, biatı, icma-ı ümmeti talep ettiği için esasında "demokratik" olan sahih-hakiki hilafet, şekli (siyasi sistemi ve rejimi) itibariyle donuk (tarihteki nakıs-fasit şeklindeki gibi kalacak) bir idare nizamı değildir, ictimai şartlara göre değişebilen, uyum sağlayan (bugüne de uyum sağlayabilecek olan) bir elastikiyete sahiptir (s. 259).

Kitabın "Hâtîme/el-Müstakbel" (Son/Gelecek) başlıklı uzun son kısmı (ss. 305-74) hilafet ilga edildikten sonra, yeniden yorumlanmış hilafetin tarihini de bir şekilde arkasına alarak ne olabileceğinden/ne olması gerektiğine dair bir teklif ve yorumdur (Zaten hilafet ilga edildikten sonra müellifi ikinci bir tez hazırlamaya sevkeden/icbar eden sebep de budur).

94 Hint asıllı Mevlevî Muhammed Bereketullah'ın hilafetin ilga edildiği yılda basılan *Le Kalifat-el-Hilâfe* adlı Fransızca eseri bunlar arasındadır; (Paris: Geuthner, 1924), 62 s.

95 A. Sanhoury, *Le Califat-Son Évolution vers une Société des Nations Orientales* (Paris: Geuthner, 1926), xvi+627 s. Nâdiye Senhurî tarafından yapılan ve bazı tasarruflarla ekler taşıyan Arapça tercümesi *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tetavvuruhâ li-Tusbiha Usbete Ümemin Şarkıyye* adıyla yayımlandı (Kahire: Hey'etu'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 1989), 396 s. (Bizim yaptığımız atıflar Arapça baskıya göre'dir).

96 Mesela bkz. ss. 70-71, 258-59

Efgani'den beri göndemde olan ve tartışılan "milli" İslam devletlerinin teşekkülü ile bir birliğin (ittihad-ı İslamın) bunların üzerinde aranması⁹⁷ artık istikbale dönük bir fikir ve çözüm değil bir vakiydir. Hilafet İslam devletlerinin üstünde fakat onların katılımıyla İslam birliğini temsil eden üst bir kurum olarak yeniden inşa edilmelidir (Eserde *millet* yerine *şa'b* ve *kavim* kelimeleri kullanılmaktadır). Yazar pratik çözüm olarak şu satırları yazar:

Bize düşen görevlerden biri de bazı İslâm beldelerindeki günbegün artmakta olan milli/yetçi (*kavmî*) yönelişleri ve ayrılıkçı çekişmeleri [bir vâkia olarak] nazarıtibara almamızdır. Bunun için her Müslüman beldeye (millete) bir tür kendine ait tam yönetim [müstakil İslâm devleti] hakkı vererek İslâm milletleri (*şu'ûb*) arasında [üst] birliği bir şekilde garanti altına almayı mümkün kılacak bir çözüm bulmamız gerekir. Gündeme getirdiğimiz bu çözüm gelecek binasının sağlam temeli olacak [Müslüman] milliyetlerin (*kavmiyyât*) gelişip serpilmesini de bizim için garanti edecektir. Ayrıca bu çözüm etnik-ırkçı (*unsurî*) serkeşlikleri dizginleyerek Şark Milletleri Birliği yolunda cihanşümül bir cemaatın oluşmasına da uygun düşecektir. (s. 341)

Senhurî esas itibariyle Efgani'den beri var olan bir fikrin daha gelişmiş halini savunmakla beraber üzerinde kafa yorduğu yeni sistemin birçok başlığını ve konusunu muğlak bırakmaktadır. Daha işin başında bazı kabullerden yola çıkıyor: a) Bugün için kâmil hilafet/İslami hükümet sistemini kurmak imkansız olmakla beraber bu durum nakis İslami hükümeti/hilafeti kurmaya mani değildir; b) Bugünkü şartlarda kurulacak nakis İslami hükümetin hedefi kâmil haline ulaşmak olmalıdır; c) Temel ilkelere sadık kalmak şartıyla

97 Senhurî'nin Efgani'nin bu görüşüne atıfta bulunması için bkz. *age*, 327.

Efgani ve Abduh'un tesirinde kalanlardan biri olarak Abdullah Cevdet, II. Meşrutiyet'in ilanının arifesinde İslamın gerileme sebeplerini tartışırken, "İslâmda hakikaten millî harekât pek nadir olarak teressüm etmiştir. Bütün cemaat-ı ehl-i İslâm üzerine hükümet-i cismaniye olan hilafet birçok kimselerin hırs u tama'ını celbetti. Hilafete fazla ehemmiyet atfolundu" dedikten sonra halifeliği milli İslam devletlerinin üstünde seçimle gelmiş bir kurum olarak kurmaya çalışıyor: "İslâmiyetin prensibi ile olsa olsa bir [siyasî] teşkil[at], bir idare yapılabilirdi. O idare ise başında kayd-ı hayat [şartı] ile müntehab ve menâfi-i umumiyeyi deruhte etmiş bir halife bulunan, birçok küçük hükümetlerden mürekkep bir nevi Cumhuriyet-i Âlem-i İslâm olurdu. Irklar arasındaki ziddiyet, rüesânın hırsları, ahalinin terbiye ve ihzarındaki noksan kurûn-ı vüstâ-i Nasrâninin dahi emeli olmuş olan bu emelin hayyiz-i fiile çıkmasına mani oldu. (...) [Bu da] muhkem milliyetler tesisine çalışmaya mani oldu." Abdullah Cevdet, "Tetimme," *Tarih-i İslâmiyet*, haz. Dozi (Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908), 2: 690.

siyasi rejimin şu veya bu olması onu İslami yönetim ve hilafet olmaktan çıkarmaz (s. 339).

Meşru ve kaçınılmaz gördüğü “milli” İslami devletlerin yapısı ve işleyişi konusunda açıklamalarda bulunmayan müellifin onların üstünde yer alacak ve İslam âleminin birliğini (*Vahdetu'l-âlemi'l-İslâmî*) ve Doğu Milletleri Birliği'ni (*Câmiatu Şu'ûbi Şarkıyye*)⁹⁸ temsil ve tesis edecek olan “nakıs” hilafet sistemi hakkındaki görüşleri şöyle özetlenebilir: Şartları taşıyan halife/reis/hükümet reisi Hilafet Yüksek Meclisi'nin aday göstermesi ve seçimiyle işbaşına gelecektir. Halifeyi seçecek meclis her Müslüman devletin ve gayrimüslim memleketlerdeki Müslüman azınlıkların (*cemaat-ı İslâmiyye*) seçerek gönderecekleri üyelerden teşekkül edecektir. Halife seçildikten sonra bu meclis onun başkanlığı altında toplanacaktır. Meclisin altında beş adet ihtisas komisyonu çalışacak; bunlar İbadetler ve İçişleri, Maliye, Hac, Talim (Eğitim) ve Davet, Dışişleri komisyonlarıdır. Yasama (teşri) ve yürütme (icra) kuvvetleri birbirinden ayrı ve müstakil olarak çalışacak fakat halifenin varlığı onları yukarıda birleştireceğinden yönetimi zorlaştırıcı veya birdiğerini zayıflatıcı tarafları olmayacaktır. Meclis ve komisyonların çalışmasında şûra prensibi gözetilecek, Müslüman ülkelerde yaşayan gayrimüslimler tam eşitliğe sahip olacaktır. Bununla da irtibatlı olarak, ayrıca iktisadi meseleler başta olmak üzere modern medeniyetin getirdiği zaruretlere cevap vermek üzere şeriatta dinî ve dünyevi (dinî-laik?) ayırımını baştan kabul etmek gerekecektir. Bu ulemanın fonksiyonlarını dinî alana inhisar ettirmek için daraltmak manasına da gelecektir.⁹⁹

İSLAM DEVLETİ FİKRİNİN BAZI NETİCELERİ

Hilafetin ilgası aşamasında kuvvetli bir tasavvur ve destek gören bir çözüm arayışı olarak devreye giren, daha sonra ise farklı uzantıları olan İslam Devleti fikri istikametindeki gelişmelerin birkaç önemli neticesi yahut farklı ve takip edilmeye değer uzantıları var. İslam siyasi düşüncesinin bugünü ve yarınını da doğrudan ilgilien-

98 Yazar imkanını uzunca tartıştığı (357-74) bu birliği İngiltere Birleşik Krallığı ve Amerika Birleşik Devletleri örnekleri üzerinden de anlatmaya çalışıyor; bkz. *age*, 371.

99 *Age*, 343 vd.

dirdikleri için bunlardan üçünün hem mantıkları ve delillendirme biçimleri hem de muhtevaları üzerinde bir miktar durmak ve ve mukayeseli olarak değerlendirmek yerinde olur:

1. Bunlardan biri, –bakış açısına göre değişebilirliği hesaba katarak– belki en önemlisi meşrutiyetle birlikte başlayan hilafet-saltanat sistemiyle ilgili tartışmaların, onun ortadan kalkmasıyla birlikte bir başka merhaleye intikal ederek İslamın (Kur’an’ın ve sünnetin) bir devlet sistemi, bir yönetim tarzı öngörmediği, sadece bazı temel ilkeler koyduğu, peygamber kıssaları üzerinden bazı işaretlerde bulunduğu ve bu ilkelere uyan her devlet ve idare sisteminin din zaviyesinden meşru olabileceği fikridir. Soyut bir fikir olarak düşünüldüğünde doğru kabul edilebilecek ve belki Kur’an ve sünnette karşılıkları da bulunabilecek bu akıl yürütme ve hüküm,¹⁰⁰ ortaya çıktığı yeni zeminle birlikte ve somut olarak ele alındığında iki manaya gelecektir.

İlki geçmişe, İslam tarih tecrübesine dönüktür ve hilafet-saltanat sisteminin teorik ve tarihî olarak meşrutiyet tecrübesine göre daha fazla zayıflatılması hatta birkaç yolla tamamen devredışı bırakılmasına doğru akar. Bu fikir “doğru” İslam tarihini asr-ı saadete, Hz. Peygamber ve dört halife devrine (50 yıla) inhisar ettirmek ve geriye kalan onüç asırlık uzun İslam tarih tecrübesini büyük ölçüde “yanlış” anlaşılıp yaşanmış bir tarih haline getirmek fikirleriyle esas itibarıyla örtüşür. Ayrıca hulefa-yı râşidîn devri de yeniden yorumlanır. Fakat düşünce tarihi açısından belki daha önemlisi hilafeti dinî bir mesele olmaktan çıkarmak istikametindeki açık veya örtük düşünceler, maksatlar ve delillendirme biçimleridir.

İkincisi birinciyle irtibatlı olarak geleceğe dönüktür ve açıldığı yer –herhalde ilkelere bağlı da olsa hilafet-saltanat yahut hür bir

100Bir önceki döneme ait iki metne yer verirsek; “(...) Tereküb eden bir cemaat akıl ve ihtiyarıyla tertib-i imamet etmeye mükelleftir. Bu mükellefler kendilerinin zımnî veya sarihî ihtiyarlarıyla imameti [a] bir zata, [b] ya bazına [birden fazla kişiye, bir gruba] tevcih ederler. Yahut kudret-i imametın cümle üzerinde icra olunması için, [c] o cemaatın azası [seçilmiş üyeleri] nezaret eder. Yani riyaset-i vâhid ve riyaset-i ba’z ve cuhhuriyet suretlerinden biriyle idare olunurlar.” Ali Suavi, “el-Hâkimu hüve’llah,” *Ulûm* 1 (Paris, Temmuz 1869): 25-26’dan zikreden Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 598.

Sultan Abdülaziz’in Şûra-yı Devlet’i açış nutkunda (1868) yer alan “[İdare-i memlekete müteallik] her bir usul ve kavânînin meşruiyeti mine’l-kadîm menafi-i memleket u ahali zımnında vaz olunmuş bir kaide-i mutebere ve mutediledir” ifadeleri de bu çerçevede anlaşılabilir.

totalitarizm, adil bir monarşi olamayacağına göre- aslında cumhuriyet veya demokrasidir (İslam cumhuriyeti veya İslam demokrasisidir). Muhtemelen “İslamın bir rejim tercihi yoktur, yeter ki Kur’an’ın ve sünnetin koyduğu ilkelere bağlı kalsın” fikri ve söylemi ile esas ulaşılmak veya önü açılmak istenen yerler buralardır ve hilafet-saltanat sisteminin tasfiyesiyle birlikte savunulabilecek tek tercih olarak kalmaktadır. Ayrıca bu yeni rejimler, yeni İslam Devletleri İslamın koyduğu ana siyasi ilkelere uygun olduğunda (ki olabilir) dinî bir sistem olabilecekleri gibi aynı zamanda tarihin akışına da uygun olarak modern/batılı bir karakter arzedeceklerdir (Hem dinî hem modern oluş burada da birleşmektedir).

Bu istikamette akan birkaç önemli örnek metni kronolojik sıra takip ederek verebiliriz:

i) Osmanlı Devleti’nin son döneminde yetişmiş, II. Meşrutiyet yıllarında İslamcılık hareketi içinde yer almış bir medreseli olarak Aksekili Ahmet Hamdi Efendi’nin Milli Mücadele yıllarında, orta mektepler için yazdığı (bu da önemli olmalı) din dersi kitabında şu “rahat” ve kesin hükme bağlanmış ifadelerle tesadüf ediyoruz:

Din-i İslâm ahlâka, şeriata, ahkâm ve muamelât-ı insaniyeye ait bilcümle mebdâ-i esasiye ve usul-i evveliyeyi takrir ederek cüziyât ve feriyâtı icabât-ı zaman u mekâna göre Kitabullah’tan ve sünnet-i Resulüllah’tan istinbât-ı ahkâm etmek kudretini haiz bulunan ehl-i ictihada terk etmiştir. (...) Meselâ Kur’an’ın takrir eylediği mebdâ-i esasiyeye nazaran bir devletin, bir hükümetin esası ikidir: [1.] Emanâtı, vezâifî ehline tevdi etmek [ehliyet]; [2.] Beyne’n-nâs adl ile hüküm [adalet]. Bu iki esas hangi şekl-i hükümetle temin edilirse o şekil meşrudur, bunları temin etmeyen şekl-i hükümet her ne olsa gayrimeşrudur.

Bunun içindir ki *İslâm asr-ı hazırda hak olmak üzere kabul olunan şekl-i hükümetin mehâsinini ve esasını tamamiyle göstermiş ve fakat şeklini tayin etmemiş, onu asrın icabâtına göre ehl-i hall ü akdin tayinine terk etmiştir.*¹⁰¹

101Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler*, Üçüncü Kitap (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1920), 358-59 (vurgular bizim). Bu ifadeler “Kur’an-ı Kerim muamelât-ı dünyeviye’nin tanzimine medâr olacak mebdâ-i esasiyeyi muhtevîdir” arabaşlığı altında yer almaktadır. Kuruluş yılından (1924) itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı’nın üst yönetiminde yer alacak olan Akseki’nin Cumhuriyet devrinde yazdığı metinlerde bu vadideki ifadeleri normal olarak cumhuriyete ve demokrasiye hatta laikliğe doğru akacaktır. Mesela “Millet işini kendi gördüğünden cumhuriyet şekli, cumhuriyet hükümeti hükümetlerin iyisidir. (...) Dünyada birkaç çeşit hükümet vardır. Bunun en iyisi cumhuriyettir. Çünkü cumhuriyet demek milletin intihab

Aksekili'nin bu ifadeleriyle önceki tecrübeleri bağlayıcı olmaktan çıkararak Ankara'da yeni kurulma aşamasında olan cumhuriyet idaresine dinen meşru ve müsbet bir statüyü erkenden verdiğini söylemekte bir mahzur olmamalıdır. Aslında yarım asırdan fazla bir zamandır devam eden tartışmalar ve akıl yürütmeler açısından burada şaşırtıcı ve beklenmedik bir şey de yoktur.

ii) Halifeliğin kaldırılışına doğru süratle yol alınırken 1923 yılında bu konuyla alakalı olarak adeta bir "risaleler savaşı" yaşanmıştı. Mesela siyaset, hatta uluslararası siyaset öncelikli bir mesele haline gelmiş olmasına rağmen içeride, beklenebileceği üzere büyük ölçüde dinî çerçevede tartışılıyordu. Bunun için Hoca İsmail Şükrü Efendi'nin muhalif tarafta duran *Hilafet-i İslâmiye ve Büyük Millet Meclisi* başlıklı risalesine, ulemanın kaleminden çıkma (veya başkalarına yazdırılan ama onların adlarıyla yayınlanan) metinlerle cevap verilmişti. Meclis'te mebus olarak bulunan üç medreselinin, Hoca Halil Hulki-Hoca İlyas Sami-Hoca Rasih'in adıyla yayınlanan risalede çağdaş İslam siyasi düşüncesinin yeni kabulleri ve yönelişleri de yer alıyordu.

Bu yarıresmi metinde hem Emevilerle başlayıp Osmanlılarla devam eden hilafet sistemi meşverete, hakimiyet-i milliyeye riayet etmediği için gayrimeşru kabul ediliyor hem de bir siyasi sistemden ziyade o sistemin ilkelerine işaret ediliyordu:

Şurası iyice malum olsun ki İslâmiyet bir hükümeti müciptir. Dinimiz fevzâya manidir. 'Fevzâ' hükümeteşlik demek olup buna Efrenc lüğâtında 'anarşi' itlak olunur. (...) *Diyanet-i garrâmız şekl-i hükümet üzere rinde çokluk ısrar etmeyip yalnız birkaç uknûm* [esas ilke] *tedvin buyurmuştur*. Bunlar da dördü beşi geçmez kavâid-i külliye'dir.

Bu esasâtta birincisi emanâtın ehline verilmesidir. (...) Cenab-ı Hak adalet ve ihsan icrâsını emreder. (...) [Nihayet] iyi ile emr, kötüyü nehy ile (...) Görülüyor ki evvelemirde asıl olan adalettir. Adalet haricinde bir hükümet teşkil edecek olursak o hükümet meşru olmaz. İkinci esas hükümetin İslâmî olmasıdır. (...). Üçüncü esas hükümet-i İslâmiyenin ârâ-yı âmmeye, hakimiyet-i milliyeye yani meşverete mebni bulunmasıdır. (...) Dördüncü esas hükümete itaattir. (...) Beşinci esas beyne'l-müslimîn müsavat-ı tâmmedir. (...)

Tekrar edelim saltanat-ı ferdiye ve mülgâ Kanun-i Esasi'nin beşinci maddesi mücebince bir padişahın gayr-i mesul ve mukaddes addedilmesi nâmeşrudur. Kanun-ı Esasi'nin muharrirleri bu umdeyi Nasârâ

kitaplarından almak suretiyle mugayir-i şer' bir harekette bulunmuşlardır. İslâmiyet saltanat-ı irsiye namıyla bir hak tesis etmemiştir, binaenaleyh Muaviye'nin teşkil ettiği irsî Benî Ümeyye hilafeti ve sâir hilafetler de meşveret esasını ihmal ettiklerinden birer saltanattır, kurûn-i mütekaddime ve mütevassıta usullerine şebîh bir imparatorluk enmûzecidir. (...)

İşte hükümet-i İslâmiye ancak şu [saydığımız] esasâta istinat edebilir. Bunlardan yalnız birinin tasvip edilerek diğerlerinin ihmaliyle hükümet teşkili İslâmiyete münâfidir. 'Meşrûti, mutlak, cumhurî olsun adle müstenid oldukça her hükümet meşrudur' sadedinde bir kavle tesadüf ettikse de bu zu'm âyât-ı beyinâta münâfidir.¹⁰²

Görüldüğü üzere saltanatı kaldıran, hilafeti kaldırma aşamasına doğru hareket eden Ankara'daki yeni hükümet alenen veya zimnen "hükümet-i İslâmiye" olarak tavsif edilmekte ve anlatılmaktadır. Risaledeki mantığa göre bunun sebebi yeni sistemin İslamın vaz ettiği ana siyasi ilkelere uygun olmasıdır.

iii) Mısır asıllı, Ezher mezunu, ilmiyeden Ali Abdurrazık'ın 1925 yılında yayınladığı *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm* başlıklı eseri bu hat üzerinde, en önemli ve yaygın etkileri itibariyle herhalde birinci sırada durmaktadır¹⁰³. Eserde Osmanlı Devleti, Türkiye, Ankara

102Hoca Halil-Hoca İlyas Sami-Hoca Rasih, *Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslâmiye*, 11-13 (vurgular bizim). (Hem Hoca Şükrü'nün hem de üç hocanın hilafet risalesinin tam metinleri *Hilafet Risâleleri 6*'da yer almaktadır).

Seyyid Bey'in yine 1923 yılında ve aynı tartışmayla ilgili olarak yayınlanan hilafetle ilgili metnindeki, "Nasb-ı imam kaziyesinden maksad-ı aslî, sedd-i süğûr, techîz-i cüyûş, ikâme-i hudûd, kat'-ı nizâ' ve fasl-ı husûmet, şe'âir-i diniyeyi ikame gibi beyne'l-müslimîn müşterek olan umûr-ı âmmeyi rü'yettir. Bu maksat ise, âdil ve müdebbir, hüsnüniyet sahibi bir imam nasb u tayiniyle hâsıl olacağı gibi, zabt u rabt, nizam u intizamı kâfil herhangi bir şekl-i hükümet tesisi suretiyle de hâsıl olur. (...) Şu halde ne şekilde olursa olsun, öyle muntazam ve âdil bir hükümet teşkili mümkün ve hatta vâki' olduğu halde (...). Metn-i şeriat olan Kur'an-ı Kerim'de, ne de şerh-i şeriat demek olan ehâdis-i nebeviyede *usul-i meşveretin tarz u şekli tespit edilmeyip utlâkı üzre ibka olunmuştur, yani zamanın icabâtına terk edilmiştir*. Çünkü usul-i meşveret gibi teşkilat-ı idariye haddizatında ahvâl ve ezmânın tebeddülüyle mütebeddil olan ahkâm dandır. Zamanın icabâtı, eşhâsın ahvalı, halkın örf ü âdâtı değiştiğçe o gibi ahkâm da değişir"; "Şeriat-i İslâmiyenin i'zâm ettiği şey, emr-i adalettir, hukuk-ı âmmenin ziyâ'dan masûniyetidir, câmi'a-i İslâmiyeye zaaf u halel târi' olmamasıdır. Bu maksat hasıl olduktan sonra, şekl-i hükümet ne olursa olsun şer'-i şerif, ona ehemmiyet vermemiştir" (vurgular bizim) ifadeleri için bkz. *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*, 42-43, 49-50, 65.

103Ali Abdurrazık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm-Bahs fi'l-Hilâfe ve'l-Hükûme fi'l-İslâm* (Kahire: 1925); *İslâmiyet ve Hükümet*, çev. Ömer Rıza Doğrul ⇨

–Arapçaya tercüme edilen Seyyid Bey’in hilafet risalesine atfı hariç– pek geçmemekle beraber metnin doğrudan doğruya hilafetin ilgasıyla ve ondan sonra olması muhtemel gelişmelerle alakalı olduğu çok açıktır. Kitabın esas meselesinin İslamın hilafet başta olmak üzere bir siyasi sistem ve devlet şekli teklif etmediği fikrini öne sürmek ve ispat etmek olması da bununla alakalıdır.

Uzun müddet Mısır’da kalan ve II. Meşrutiyet devrinden itibaren İslamcılık hareketi içinde bulunan kitabın Türkçe mütercimi Ömer Rıza Doğrul’un yazdığı “Mütercimin Mukaddimesi”nde bu husus ve tercümenin gerekçesi dile getirilmektedir (Yeni Cumhuriyetin 3 Mart 1924 ve sonrasında aldığı dinle alakalı kararlardan doğan yüklerini hayli hafifleten kitabın tercümesi büyük ihtimalle Ankara’nın talebiyle yapılmıştır):

(...) Mısır’ın en kıymetli âlimlerinden üstad Ali Abdurrazık Bey tarafından Arapça ile yazılmış (...) bu *eserin mevzuu hilafet, saltanat, din ve devlet gibi Türk inkılabının istihdaf ettiği büyük meselelerdi.* (...) *Türk inkılabına ilmî bir ifade vermeye teşebbüs eden bu eser* mürtecilerle teceddütperverler arasında çok şiddetli bir mücadeleye sebebiyet vermiştir. (...)

Türk inkılabının tevlîd ettiği bu ilmî eser[de] (...) Hazreti Muhammed’in münhasıran risalet vazifesini ifa ederek hükümdarlıktan uzak kaldığını, *dinde hilafet bulunmadığını ve hilafetin dinî, dünyevî bir lüzumu olmadığını isbat eden* fasıllar birçok hakikatleri meydana çıkarmaktadır.

Eser-i hazırı şimdiye kadar hilafete dair yazılan eserlerden tefrik eden diğer mühim bir nokta *hilafetin İslâmî bir müessese olmadığı* nazariyesinin îrad ve isbatıdır. (...) Müslümanlığın Peygamber’e vekâlet itibarıyla bir hilafet, dinî veya dünyevî bir riyaset vücuda getirmediyini, esasen dinin böyle şeylerden müstağni olduğunu ve Peygamber’in suret-i katiyede mevzu-i bahs etmediği bu müessesenin ancak irtihal-i Nebevîyi müteakip vücuda geldiğini, *hilafetin Kur’an ve sünnette izah edilmedikten başka icma-ı ümmete de istinat etmediğini, şeâir-i diniyeyi ifa namına da onun bir lüzum veya faidesi olmadığını* beyan ediyor.¹⁰⁴

Kitap aslında bütünüyle beklenmedik bir eser sayılmaz, kronolojik olarak bakılırsa Seyyid Bey’in, Reşid Rıza’nın eserini ve fikirlerini bazı tenkitlerle birlikte bir ileri merhaleye taşımaktadır. Fakat Mısır’da bir hilafet kongresi toplanmasının konuşulduğu bir ortamda yayınlanmış olması ve İslamın bir hilafet, bir devlet sistemi,

(İstanbul: Kitaphane-i Sûdî, 1927). (Mütercim kitabın altbaşlığı “Din ve Devlet Hilafet ve Saltanat Siyaset ve İslâmiyet Hakkında Tetkikat” şeklinde genişleterek düzenlemiştir).

104Abdurrazık, *el-İslâm ve Usûlü’l-Hükûm-Bahs*, 3-5.

bir rejim hatta siyaset alanında bir düzenleme öngörmediğini sistemli bir tarzda savunması dikkatleri ve daha az da olsa şüpheleri üzerine toplamıştır. Hilafet-saltanat sistemini dinî açıdan bütünüyle mahkum eden, dinle irtibatsız hale getiren görüşleri önemli olmakla beraber bu kitabın ana tezi itibariyle o tâli bir mesele kalır.

Birkaç hüküm/yorum cümlesini aktarmak gerekirse;

(...) Halifenin nasb ve tayinini ‘farz’ telakki eden ulemanın âsârını tetkik neticesinde bunların içinde bu farzı Kitabullah’ın bir âyetiyle isbat eden bir kimse görmedik. (...) Kitabullah’da delil değil bir şibh-i delil bile bulunsa hilafetçiler bu şibh-i delili delil olarak göstermekte tereddüt etmezlerdi.

(...) Kitabullah’ı ele alarak Fatiha’sından sonuna kadar mütalaa ettiğimiz takdirde dine müteallik her şeyin izah edildiğini fakat imamet veya hilafetin suret-i katiyede mevzu-i bahs edilmediğini görürüz.

Fakat hilafeti yalnız Kur’an-ı Kerim ihmal etmemiştir, sünnet-i nebeviye de Kur’an-ı Kerim gibi onu asla mevzu-i bahs etmemiştir. Ulemanın hilafeti isbat için bir hadisi îrad edememeleri bunun delilidir.

(...) Fukaha-yı İslâm “şeâir-i diniyenin ifası, ahalinin salahı için hilafete lüzum-ı mübrem vardır” demekle hilafet ve imametten siyaset lisanında “hükümet” tesmiye olunan ve mutlakiyet, meşrutiyet, cumhuriyet ve daha başka eşkâli bulunan şeyi murad ediyorlarsa bir diyecek yoktur. Fakat hilafetle malum olan şekl-i hükümeti murad ediyorlarsa onların bu davalarını isbat etmelerine imkân tasavvur edemeyiz.

(...) Peygamberimiz risâlet sıfatıyla birlikte siyasî hükümdarlık sıfatını câmi ve bir devlet-i siyasiyenin müessisi olduğu fikrine zâhib olanların karşısında gayr-ı kâbil-i iktiham mevânî’ bulunduğu görülüyor.¹⁰⁵

Eserin Arapça yazılmış ve Mısır’da basılmış olması da hem İslam dünyasında hem de oryantalistler arasında süratle devreye girmesini, tartışılmasını sağlamıştır.¹⁰⁶

105Ali Abdurrazık, *el-İslâm ve Usûlü’l-Hükûm-Bahs*, 20-21, 22, 38, 64.

Senhurî’nin “Bizim görüşümüze göre İslâm şeriati siyasî-ıdarî sistem (*nizamu’l-hükûm*) için mutlak olarak muayyen bir şekli farz kılmaz. Hilafet için gerekli olan üç mümeyyiz özelliği [biat, ehliyet, İslâm âleminin birliğini sağlaması] taşıyan her sistem/rejim şer’î ve sahîh sistemdir” ifadeleri için bkz. *Fıkhü’l-Hilâfe*, 339, 256.

106Aynı yıl içinde İstanbul’da basılmış bir kitapta, hem de Hıfz-ı Din (dinin korunması) başlığı altında şu hüküm cümlelerini göreceğiz: “Din-i İslâm her ferdi itikat ve a’mâlinde, vicdan ve e’âlinde hürriyet ve istiklâlinin hüsn-i muhafazası için sa’y u gayretle mükellef tuttuğu gibi teşkilat dahilinde de an-cemaatin çalışmayı da emreder. Bunun en müessir şekli de ⇨

iv) Hindistan asıllı olan ve fakat ömrünü haymatlos statüsünde Avrupa'da geçiren, eserlerini Batı dillerinde veren Muhammed Hamidullah'ın 1930'ların başlarında, İslamda devletlerarası hukuka dair kitabında, bir vesile ile temas ettiği bu meseleye dair hüküm ve yorumları aslında bu süreçlerin içinden/haddelerinden geçen ifadeler olarak mütalaa edilmeye ziyadesiyle müsaittir:

(...) Hükümet şeklinin istiklâl (hakimiyet, egemenlik) ile hiçbir alakası yoktur. Bir devlet intihap edilmiş [seçilmiş] başlarla [bir] cumhuriyet yahut veraset yolu ile intikal eden bir monarşi olabilir. Veraset yoluyla intikalde bile Hz. Peygamber zamanından beri rağbette olan ve bir İslâmî müessese olan 'biat'de (sadakat yemininde) bir nevi içtimaî mukavele ve halk isteğinin ifadesi mevcuttur. Peygamber (s. a.) iktidarı ilâhî emirle üzerine aldı. Bununla beraber O'na iltihak edenler şahsen veya mümessilleri vasıtasıyla tazim ve sadakatlerini [biat yoluyla] arzetmek mecburiyetinde idiler. Peygamber (s. a.) irtihal ettiği ve vahy yoluyla ilâhî münasebet kesildiği vakit kimin [Peygamber'e] halef olacağı meselesi ortaya çıktı. Üç teklif yapıyordu: Veraset yoluyla intikal, halkın intihabı [seçimi], iki hükümdarlı devlet usulü. (...) En büyük erkek evladın hakkı şeklinde dar bir veraset [usulü] İslâm idare şeklinde yoktu. Hulefa-yı râşidîn (ilk dört halife) hilafet makamına irsen geçmişlerdi (...)

Ehl-i sünnetin re'yinden şu neticeyi çıkarabiliriz ki ister hükümler olan zat tarafından halefinin intihabı [veliahtlık] yahut bunun olmaması halinde devlet erkânı (ehlü'l-hall ve'l-akd: çözmeye ve bağlamaya ehliyetli olanlar) tarafından yapılan umumi bir seçimle seçilen, en yaşlı oğul olsa da olmasa da İslâmın kabul ettiği kaidedir. Hülâsa hükümet ve iktidara geçmek şekli müstakil bir devlet için ehemmiyetsizdir.¹⁰⁷

bittabi hükümet kuvvetiyle çalışmaktadır. (...) Din-i İslâm ilm ü iman ve adl ü ihşan üzerine müesses ve nizam-ı âlemin hüsn-i devamını temin ile âmir müstakil bir hükümetin vücudunu zaruri görür." Milaşlı İsmail Hakkı, *Hakikat-ı İslâm* (İstanbul: Hilal Matbaası, 1343-1341), 151. Çünkü muhtemelen yazara göre 1925 Türkiye'sinde "müstakil bir İslam hükümeti" bulunmaktadır.

107 Muhammed Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963), 63-65. Bu eserin ilk hali 1935 yılında, tercüme esas alınan 4. baskısı ise 1953 yılında neşredilmiştir.

Hamidullah bir el kitabı olarak kaleme aldığı *İslâma Giriş* kitabında da benzer görüşlere yer verecektir: "Kur'an kralardan, onların iyilerinden, kötülerinden bahseder ve cumhuriyet gibi hükümet şeklini misâl getirmez. İrtihalinden sonra reylerdeki ihtilaflardan husule gelmiş olan vâkıa, kendisinin yerine geçecek kimse hakkında Hz. Peygamber'in (s. a.) müsbet ve açık bir talimat bırakmadığını gösterir. (...) Böylelikle teessüs eden hükümet şekli verasetle intikal eden bir monarşi ile cumhuriyet arasında •

Hamidullah Hoca'nın dikkatli ve itinalı yazılmış metnini tam olarak anlamaya yardımcı olmak için telif tarzıyla alakalı iki hususa işaret etmek uygun olacaktır. Bunlardan biri onun klasik kaynaklardaki bilgi ve yorumları aktarmak yahut özetlemek hususundaki hassasiyetidir. İkincisi yumuşak ve iddiasız bir üslupla yaptığı kademeli değerlendirmelerin ve tercihlerin bugüne, bugünün problemlerini de anlamaya ve çözmeye dönük olmasını arzu etmesi, bugün ve yarın için de, siyasi sistem dahil her konuda ümit kapılarını açık tutmasıdır.

v) Dördüncü örnek metnimiz bu konularda rahatlıkla Akseki'nin ve Hamidullah Hoca'nın takipçisi/talebesi kabul edilebilecek Hayrettin Karaman'ın, ilk İmam Hatip Okulu mezunlarından ve 1960 sonrası oluşan Fıkıh ve İslam Hukuku anlayışlarında belirleyici denecek düzeyde etkili olmuş bir İlahiyat hocasının 1974 yılında yayınlanmış İslam hukukuna dair kitabından alınmadır:

(...) Kur'an-ı Kerim'in devletin menşe ve prensiplerini izah ederken müracaat ettiği delil daha ziyade tarihî vâkıalardır. (...) Şurası muhakkaktır ki Kur'an-ı Kerim sadece monarşilere [krallıklara] atıflar yapar; meselâ cumhuriyet gibi diğer hükümet şekillerine hiçbir atıfta bulunmaz. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk İslâm devletinin hiçbir veraset unsuru taşımayan bir cumhuriyet rejimi olduğu düşünülünce

mutavassıt bir şeydi: Halife kayd-ı hayat şartıyla seçiliyordu. Eğer intihabın oluşu onu cumhuriyete benzetiyorsa, salahiyetin devam müddeti de onu monarşiye (saltanata) benzetiyordu. (...) İslâm, hükümetin dış şekline bir ehemmiyet atfetmez; eğer insanın iki cihandaki saadeti göz önüne alınmış ve ilâhî kanun tatbik edilmiş ise o tatmin edilmiştir; bunun için Anayasaya müteallik şartlar ikinci planda kalır ve biraz evvel dediğimiz gibi bir cumhuriyet, bir monarşi, müşterek bir saltanat hepsi şekiller meyanında İslâm topluluğunda makbuldür." M. Hamidullah, *İslâma Giriş*, çev. Kemal Kuşçu, 2. bas. (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1965), 96, 99. Kitabın tercüme-yeye esas alınan ilk baskısı 1957 tarihli'dir. "[Kur'an-ı Kerim'deki peygamber kıssalarına bakılırsa] hükümet şekli şartlara ve halkın tercihine bağlıdır: Allah'ın indinde bir monarşi veya bir oligarşi, müşterek saltanat veya başka bir devlet rejimi veya şekli tercih sebebi değildir. Mühim olan adalet ve halkın refahı endişesidir. Davud peygamberin kıssası hususi bir ehemmiyeti haizdir (Sad, 38/20, 26; Neml, 27/16) (...) [Âyetlerde] görülüyor ki harp zamanında askerî müdafaa ve sulh zamanında adaletin tevzii, hükümdara has iki esas vasıf idi ve krallığın tevarüs yoluyla el değiştirmesi organik bir devamlılık, devlet iktidarına süreklilik getiriyordu. Mamafih babadan oğula tevarüs yolu ile geçiş –Davud ve Süleyman'ın durumunda olduğu gibi– Kur'an-ı Kerim için bir prensip değil sadece bir vâkıa, arızî bir olay olarak görülüyor" ifadeleri için ayrıca bkz. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 5. bas. (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 2: 877-78.

bu durumun önemi daha da artmaktadır. Kitap [Kur'an] iyi krallardan bahsettiği gibi kötülerden de bahsetmiştir.¹⁰⁸

Hayrettin Karaman'ın büyük ölçüde Hamidullah'ı takip ederek Hz. Ebu Bekir'le başlayan dört halife devrini meşru ve müsbet adlandırmalar olarak rahatlıkla hem "İslam Devleti" hem de cumhuriyet kelimeleriyle tasvir ve tahlil etmesi¹⁰⁹ ancak kendisinden önceki bahsettiğimiz birikimin devamı üzerinden, onların problemleri ve açılımlarıyla birlikte doğru ve yerinde anlaşılabilir.

Neredeyse bütün metinlerde krallık dahil olmak üzere bütün adil rejimlerin dinen meşru olduğu/olabileceği söylenmesine rağmen neticede hilafet-saltanat sistemine doğru değil cumhuriyete, demokrasiye yani modern devlet telakkilerine doğru bir "İslam Devleti" tablosu çizilmiş ve onlara daha yakın bir hissiyat oluşturulmuş olduğu söylenebilir.

2. İslam Devleti fikrinin önemli neticelerinden bir diğeri İslam tarih tecrübesinin ve kültürel-toplumsal hafızanın büyük ölçüde devredışı bırakılmasına paralel olarak İslam siyasi düşüncesinin kavramlarının yeni bir okuma ve hiyerarşi tertibi ile, büyük ölçüde Kur'an ve sünnetle sınırlı kalarak yeni ve uyum arayan yorumlarla inşa edilmesidir. Meşruiyet meselesi ve açılımlar da bu (yeniden yorumlanmış) kavramlar ve bunlara uygunluk üzerinden müzakerede edilecek ve bir çözüme bağlanacaktır.

Bu kavramlar, metinler arasında bazı sıralama farklılıkları olmakla beraber esas itibariyle Hakimiyet(in Allah'a ait oluşu), Adalet, Ehliyet ve liyakat, Meşveret/şûra, Biat, Ehl-i hall ü akd ve itaattir. Görüldüğü gibi burada önceki kaynaklarda, hususen meşrutiyet merhalesinde olmayan yeni bir kavram yoktur fakat tariflerine, muhtevalarına, önem sıralamalarına ve hiyerarşilerine, hususen yorumlarına bakıldığında klasik kaynaklardan kısmen veya büyük ölçüde farklılaşan taraflarını takip etmek mümkün hale gelecektir. Kavramlar eskidir fakat muhtevaları yenidir.

Tarih bir put olmadığı gibi dilsiz ve donuk bir manzume ve yapı-tapınak da değildir, insanla, zamanla, coğrafya ile, ihtiyaç ve

108 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1974), 44.

109 İktibas ettiğimiz ifadeler turnak içinde veya kaynak gösterilerek verilmekle beraber büyük ölçüde Hamidullah'tan alınmadır. Karşılaştırma için bkz. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 873.

arayışlarla birlikte sürekli yeniden karıldığı (hatta üretildiği) için sadece geçmişte kalan/geçmişte olan bir şey olarak var olması da imkansızdır. Burada bizim ısrarla gündeme getirmek ve vurgulamak istediğimiz husus bütünlüğü, kuşatıcılığı ve enginliği kalmayan bir tarih/İslam tarihi imkanlarıyla yapılan ve ana kaynaklar merkezli yeni siyasi yorumların, bunun için kurulan/kullanılan dilin ne kadar doğru, kaynaklara sadık, derin ve işleyebilir, bugüne hitap eden, nihayet “dinî” bir şekilde kurulup yapılabileceği ve toplumsal-kültürel karşılık bulacağı meseleleridir. Karşılık bulmak herhalde evleviyetle bir dille, kademe kademe dillere dahil olmakla alakalıdır.

3. Buradan son kısım olarak İslam Radikalizmine, Siyasal İslama intikal edebiliriz. Oryantalistler tarafından İslam radikalizmi (aynı zamanda şimdi pek kullanılmayan İslam fundamentalizmi) olarak adlandırılan hareket hem yeni Selefî din yorumları hem de siyasi düşünceleri itibariyle tahlil etmeye çalıştığımız bu süreçlerin içinden gelip farklılaşan bir karaktere sahiptir. Bir başka şekilde söylersek hilafet-saltanat sisteminden meşrutiyete, oradan cumhuriyete, İslam Devleti’ne doğru hareket eden yeni İslam siyasi düşüncesi çizgisi bu aşamadan sonra iki ana kola ayrılmaktadır; kollardan biri daha seküler ve laik, daha liberal ve uzlaşmacı bir istikamete, İslam cumhuriyeti ve demokrasisine, oradan liberal (ılımlı-kültürel) İslama doğru yol alırken diğer bir hattı da özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra daha “şeriatçı,” daha dar/sade ve sıkı, daha katı, siyasi ve toplumsal talepleri yüksek, mücadelecı, cihadı-şehadeti öne çıkaran ve bunların beklenebilir bir neticesi olarak (dar mütecanisliği/homojenliği sağlamak için) dışlayıcı bir üslupla İslam Radikalizmine doğru evrilecektir. Bu harekette İslam dininin iman ve ibadet boyutuyla hayatın bütün alanlarına hakimiyeti ve devlete, siyasete talip olması birdiğeriyle ayrılmaz bir biçimde içiçe geçmektedir. Tevhid aynı zamanda bu içiçelik ve birlik olarak yeniden yorumlanacaktır¹¹⁰ (Soğuk Savaş dönemi bitmeye yüz tutarken, özellikle de bu dönem bittikten sonra İran asıllı Asef Bayat ve Fransız Olivier Roy üzerinden devreye sokulacak olan Siyasal İslam kavramsallaştırması ise umumiyetle şeriat talepleri ve dinî-siyasi

¹¹⁰“Soğuk Savaş sırasında ortaya çıkan İslâm devleti projeleri hilafetin kaldırılmasının ardından gelen milliyetçi ve laik ulus devletlerin bastırdığı hilafet merkezli bir siyaset anlayışının geri dönmesi değil, Soğuk Savaş ortamında ve ulus devlet perspektifiyle yoğunlaşmış yeni bir siyasî proje olarak görülmelidir” değerlendirmesi için bkz. Aydın, “Osmanlı hilafetinin uluslararası siyasetinde kutsal,” 56.

mücadele biçimleri kuvvetli/katı radikal ve fundamentalist hareketler, hususen biraz daha geriden başlatılarak İran İslam Devrimi ve Afganistan Cihadı ile irtibatlı ve elbette karalayıcı, mahkum edici, olumsuz bir manada kullanılacaktır. Sonra da aynı oryantalistik-politik çevre “siyasal İslamın iflasi”nı, post-İslamcılığı yazıp anlatacaktır).

Kendi hatları üzerinde birbirinden gittikçe uzaklaşan hatta bir-diğerini sert bir şekilde reddeden, dışlayan iki çizginin, İslam demokrasisi ve İslam radikalizminin kaynağının aynı yer olduğunun hatırlanması değerlendirmelerin sıhhati açısından gerekli olduğu gibi zaman içinde birinin diğerine (kolaylıkla) intikal etmesinin mantığını anlamak için de önemlidir. Radikalizm bütün “şeriatçı” ifade biçimlerine, Batıyı sert bir üslupla reddeden fikirlerine ve tezahürlerine rağmen modernleşme süreçlerinin ve onun ana mantığının, dilinin içinden gelmektedir ve müspet manasıyla geleneksel diyebileceğimiz, İslam tarihiyle, İslam ilimleri ve kültürü mirasıyla irtibata geçen herhangi bir kuvvetli tarafı yoktur. Hürriyet-özgürleşme fikirleri de modern-dindışı dünyanın bağlarından, sömürge olmaktan, işgalden kurtulma ile sınırlı değildir; içeriye dönük olarak geleneksel din anlayışından, hantal(laştırılan) tarihten, otoritesi olan kişi ve kaynaklardan, onların hükümlerinden de kurtuluşu ihtiva eder. Kaderciliği değil iradeciliği benimser, ahlaki rıza yahut teslimiyet üzerinden değil mücadele ve şecaat, cesaret, cihad üzerinden okumayı tercih eder (Modern dönem metinlerinde “Bir kavim kendi durumunu değiştirip bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez” ayetinin [Ra’d, 13/11] çok zikredilmesinin sebeplerinden biri de bu olmalıdır). Bu yüzden radikal tutum İslam dünyasındaki modern(ist) hareketlerin bazı veçhelerinin görülmesini zorlaştıran kalın bir perde haline geldiği durumlar da olur.

Bununla beraber İslam radikalizmi sömürgeciliğin nisbi olarak zayıfladığı bir dönemin şartlarında kendine güvenen, muhalif ve itiraz eden, isyan bayrağını yükselten gür sesi dolayısıyla İslam dünyasında özellikle yeni yetişen tahsilli nesiller üzerinde canlandırıcı, besleyici ve diri tutucu, kendine güveni artırıcı tarafları olması bakımından bütün yönleriyle ele alınması gereken bir çabaya, birikime ve tavra işaret eder.¹¹¹

111 Oryantalistik dilin hem inşa hem de mahkum ettiği, aslında İslamı ve Müslümanları mahkum etmek için araçsallaştırdığı İslam radikalizmini farklı zaviyelerden ele alan ve esas itibarıyla onu savunan, haklı gören, İslamcılığın otonomi arayışı ve Batının İslam dünyası için çizdiği çerçeveleri ve ••

İslam Demokrasisi meşrutiyet ve “milli” İslam devletinin bir devamı olarak şu veya bu düzeyde uygulama alanı bulmakla beraber fikrî ve felsefi manada –yapay laiklik, sekülerlik vurguları dahil– kaydadeğer bir mesafe kat etmiş ve bir derinlik kazanmış sayılmaz. Uygulama alanı bulması onun en büyük avantajı ve fakat başarısız yahut çelimsiz ve istikrarsız örnekler sebebiyle aynı zamanda zayıflığı/zaafı gibi durmaktadır. Yine de bu çizgi üzerinde hem içerde hem de dışarda “hevesli müşteri”si bulunabilecek açık bir kapının varlığı müşahede edilmektedir (Demokrasi halkın hakimiyeti ve hukukun üstünlüğü üzerinden tarif edilmeye başlanacaksa İslam siyasi düşüncesi ve hukuku bunun dışında ve karşısında değil üstündedir denebilir. Çünkü halkın hakimiyeti kendi kademesinde kabul edilmekle beraber üstünde başka hakimiyet kademeleri bulunmaktadır. Hukuk da naslardaki hükümlerden başlayarak bütün icthadları ve örfleri içine alacak kadar geniş ve herkes için etkilidir. Bir başka şekilde söylersek modern dünyanın dayattığı mesele halkın hakimiyetinin ve hukukunun tanınıp tanınmadığı değil kendisinin meşru tek hakimiyet ve her yerde uygulanabilecek tektip hukuk olarak kabul edilmesidir).¹¹²

standartları reddedici yönleriyle eşanlı hale getiren bir çalışma için Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu-Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu* kitabına bakılabilir.

112İslam ve demokrasi tartışmalarının kaynakları ve muhtevası konusunda şu eserlere bakılabilir: Hamid İnalet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, 232-57; Nuray Mert, *İslâm ve Demokrasi-Bir Kurt Masalı* (İstanbul: İz Yayınları, 1998); Jean-François Bayart, *Cumhuriyetçi İslâm-Ankara Tahran Dakar*, çev. E. Atuk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015); Asef Bayat, *İslâmî Demokratikleşirmek-Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*, çev. Ö. Gökmen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

Daha karışık ve karmaşık bir yöneliş için ayrıca bkz. Leonard Binder, *Liberal İslâm*, çev. Y. Kaplan (Kayseri: Rey Yayınları, 1996). Binder’e göre İslami liberalizm “Kutsal Kitaba dayalı geleneksel İslâmî yönetim anlayışını temin eden, fakat aynı zamanda liberal siyasî uygulamaları İslâm geleneğinin kabule şayan sahil bir yorumuna dayandıracak yorumcu bir çerçeve sunabilen anlayış”tır. Binder projesinin arkasındaki fikirleri ve hedefleri gizlemiyor: “Dinin, rakip bir toplumsal kuvvet tarafından kullanılmasına imkân verilmeyen, burjuva ideolojisinin bir parçası haline getirilmeli; İslâm, liberal kapitalizmin yörüngesine sokulmalıdır”; “İslâmî hareket, liberal tasarı için hem bir tehlike, hem bir vaatir.” Ayrıca bkz. Mustafa Özel, “İslâmî liberalizm, BOP ve tarih bilinci,” *Anlayış* 25 (2005): 22-25.

Kısa ömürlü olan Medine Vesikası, İlmli İslam, Çokhukukluluk, Birarada Yaşama, Hoşgörü ve Diyalog tartışmaları da İslam Demokrasisi ve İslam Liberalizmi çağlarının, bu çerçevedeki uyum arayışlarının ve icbarlarının bir parçası olarak mütalaa edilebilir. Kronolojik olarak bakıldığında ↔

İslam radikalizmi bir “İslam Devleti”/İslami idare talep etmekle beraber tarihî veya akütüel bir siyasi yapı üzerinde fazla kafa yormamış veya bilerek kendini bununla mükellef görmemiş, ondan uzak durmayı tercih etmiştir. Bu ciddi açığı kapatmak için başvurduğu etkili araçlar bazı kavramları sert ve katı bir çerçevede bayraklaştırarak yeniden yorumlamak ve fakat muhtemelen daha önemlisi reddedici ve dışlayıcı bir dille neyin karşısında olduğunu dillendirmektir (Aynı zamanda içeriği, içerde olanları kuvvetlendirme, tahkim etme manasına gelen reddetme ve dışlama sadece dışarıya, küfre, Avrupa’ya, modernleşme projelerine, “tağutî” düzenlere karşı işleyen bir mekanizma değildir, eşzamanlı olarak İslamın bazı anlaşılma ve yaşanma biçimlerine, İslam tarih tecrübesine, ilim ve kültür mirasına, hurafe, batıl inanç, taklit, gelenek üzerinden halk Müslümanlığına, tasavvuf ve tarikatlara, aynı zamanda modernist Müslümanlara karşı da etkin bir şekilde işler. Radikal hareketlerin ve fikirlerin Haricilere benzetilmesinin esas sebebi de içeriye, Müslümanlara karşı olan ve bazen tekfire ve fikrî yahut fiilî “şiddet”e varan bu dışlayıcılıklarıdır).

Bu hat üzerinde yeniden yorumlanmış halleriyle öne çıkan siyasi kavramlar Hakimiyet, Cihad-Şehadet, Cahiliye (cahilî toplum)-Tağutî düzen ve Ümmettir. Meşrutiyet arayışları sırasında hilafet-saltanat sistemini, idare-i mutlakayı dinen gayrimeşru hale getirmek, tenkit etmek ve dönüştürmek için kurulan “Hakimiyet Allah’ındır” slogan cümlesi radikal dilde meşrutiyet ve onun türevleri olan İslam Demokrasisini ve mevcut “İslam Devletleri”nin yönetimleri dahil olmak üzere modern siyaset anlayışlarını ve sistemlerini reddetmek ve gayrimeşru hale getirmek için devreye girecektir. Cihad insanın kendisine, küfre-kafirlere, İslamdan uzaklaşmış (kabul edilen) Müslüman kişi ve toplumlara, siyasi ve idari yapılara, içeriye ve dışarıya dönük bütün mücadele ve mücahede biçimlerinin ortak adı haline gelecek şekilde genişlemiş, sivrilmiş ve kuvvetlenmiş bir “kavrayış ve ibadet” biçimi, bir tezahür tarzıdır.

Esas itibarıyla Hz. Peygamber’in risaletle görevlendirildiği dönemin müşrik Arap toplumunu, onların inanç, yaşantı ve kültürünü ifade eden cahiliye (anlayışsızlık ve kabalık) yeni kazandığı anlamlarla kaynaklara sadık dinî bir inanç ve düşünceye ve yaşama tarzına sahip olmayan Müslümanları da içine alacak şekilde saflaştırıcı

ise hem Türkiye’de hem de İslam dünyasında İslam liberalizmi yahut ılımlı İslam radikal dinî hareketlerden sonra ve büyük ölçüde o hareketlerin içinde bulunmuş kişiler üzerinden geliştirilmiştir.

ve dışlayıcı bir mahiyete doğru kayacak, Seyyid Kutub'un ifadele-riyle "Cahiliye insanoğlunun başkalarına tabi olduğu, başkalarına kulluk ettiği her toplumun adı" olacaktır. Tağutî düzen de bu türden insanların ve toplumların ortaya çıkardığı siyaset ve idare tarzının adıdır.¹¹³

Yeni ümmet kavramının tarifi ve işleyişi ise bir tarafıyla yeni(den) inşa edilecek Müslüman fertlerin, toplumların, yapıların bütününe, bütünlüğüne, birlik ve kardeşlik haline işaret edecek, diğer taraftan ise milliyetçilik problemlerini ve sapmalarını daha baştan çözecektir. Bir başka şekilde söylersek yeni ümmet(çilik) bir tür yeni dinî milliyetçilik ve evrensellik olarak vücut bulacak ve bu türden çok taraflı fonksiyonlar ifa etmek için işe koşulacaktır. Bu yolla ana akım milliyetçiliklerin kan (ırk), dil, toprak (vatan), kültür üzerinden kurulan yapısını geriletmek, birliği ve homojenleşmeyi din üzerinden sağlamak da imkan dahiline girecektir.¹¹⁴

Bu kavramların hepsinin üstünde siyasi bir kavram olarak da yorumlanan Tevhid yer almaktadır. Buradaki tevhid sadece Yüce Allah'ın bir ve teklîğine işaret eden üst bir itikadi çerçeve değil aynı zamanda inanç, bilgi kademeleri, toplumsallık ve ahlak alanlarının en yukarısında yer alan genişletilmiş ve derinleştirilmiş kuşatıcı bir "birlik" düşüncesi ve yapısı arzeder (Radikal İslamcı siyasi dilin kurucuları arasında Seyyid Kutub, Mevdudi ve onların talebesi olarak Şii dünyada Ali Şeriatî'den bahsedilebilir).¹¹⁵

113Seyyid Kutub'un *Yoldaki İşaretler* kitabında yer alan cümleler cahiliye kavramsallaştırmasının şumulünü ve sertliğini göstermesi bakımından ve diğer kavramlara da örnek olacak şekilde zikre değer: "Bugün biz İslâmın ilk yıllarında yaşanana benzeyen, hatta ondan daha da karanlık bir cahiliye içindeyiz. Çevremizi kuşatan her ne varsa cahiliye mahsulüdür; insanların düşünceleri, âdet ve gelenekleri, bilgi kaynakları, sanat, edebiyat, kurallar ve kanunlar; İslâmî eğitim, İslâmî kaynaklar, İslâm felsefesi ve İslâm düşüncesi diye nitelediğimiz ne varsa hepsi birer cahiliye ürünüdür."

114Seyyid Kutub'un yine *Yoldaki İşaretler*'de geçen cümleleri, üzerinde yeteri kadar düşünülmemiş ve hesabı verilmemiş olmakla beraber hissiyatı yüksek ve harekete geçirici ifadelerdir: "İslâm insanı toprağa bağlanmaktan kurtarmak ve yüceltmek için gelmiştir. Müslümanlar için şariatın tatbik edildiği, insanların birbirlerine Allah'la olan münasebetleri ölçüsünde bağlandıkları yerden başka ülke/vatan yoktur. Bir Müslüman için kendisini İslâm ümmetinin bir üyesi yapan inanç sisteminden başka bir milliyet de yoktur. İlk sıradaki münasebet Yaratıcı ile olmadıkça bir Müslümanın yakınları annesi, babası, kardeşi, eşi ya da kabilesi olmaz, oralardan ancak kan bağı doğar."

115İslam radikalizmi hakkında Seyyid Kutub ve Mevdudi merkezli umumi malumat için bkz. Andrew March, "İnsanları oldukları gibi kabul etmek: ↔

Mısır'da Müslüman Kardeşler hareketinin radikallikten demokrasiye, demokrasiden radikalliğe gidiş gelişleri 1950'li yıllardan itibaren birçok defa ve askerlerle, darbecilerle münasebete geçmek, onlarla ittifaklar kurmak dahil birçok şekilde müşahede edilmiştir (Şimdilik son örnek feci bir şekilde neticelenen Mürsi hadisesidir). 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren bu gidiş gelişler İran dahil olmak üzere birçok ülkede müşahede edilecek, Soğuk Savaş dönemi sonrasında, hususen sözde Arap Baharı'nı takiben gelgitler daha fazla olacaktır. Türkiye'de 1965-80 yılları arasında zayıf bir şekilde var olan İslam radikalizmi, üzerinde konuştuğumuz çerçevede örnek olarak ele alınabilecek bir vafa sahip gözüküyor. Fakat radikal bir hareket olmayan Milli Görüş hareketinin 12 Eylül 1980 darbesi sonrasında önce daha liberal ve laik bir program olarak Refah Partisi'ne-Adil Düzen projesine dönüşmesi, ardından 80 öncesinin radikallerini de içine çekerek demokrasi, liberal ekonomi ve laiklikte karar kılan AK Parti tecrübesine evrilmesi yakın bir örnek hadise olarak ele alınmaya ziyadesiyle müsait gözüküyor.

Bu meselelerle irtibatlı olarak üzerinde durulması gereken bazı sorular daha var; Batı dünyası ve onun bir aygıtı olarak Oryantalizm için çağdaş İslam siyasi düşüncesinin hangi yorumu, hangi aşaması, hangi uygulaması "tehdit" özelliği taşıyor yahut taşımaz; hangilerinin desteklenmesi, hareketlendirilmesi yahut çeşitli yollarla aşağıya çekilmesi, biçimsizleştirilmesi, imha edilmesi gerekir? Batılı standartlara yakın olan hangileridir? Bu sorular farklı bir şekilde de sorulabilir: Modernleşme döneminde Müslüman aydınların, âlimlerin, siyasetçilerin muhalefet ve uyum düşüncelerinin, bu istikametteki politikalarının kendi tarafı ve karşı/düşman taraf için değişmeyen bir karşılığı ve anlamı var mı? Bu soru bizce haricî bir soru değil, çünkü çağdaş İslam siyasi düşüncesi bütün İslami-yerli damarlarına ve bu uğurdaki iddialarına rağmen aynı zamanda hem bile isteye yahut mecbur kaldığı için etkilendiği

Seyyid Kutub'un siyaset teorisinde 'realist bir ütopya' olarak İslâm," *Seyyid Kutub-Siyasal Teoloji Fıkıh ve Tarihsellik* içinde, ed. Yasin Aktay (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 139-98; Charles J. Adams, "Mevdudi ve İslâm devleti," *Güçlenen İslâmın Yankıları*, ed. John L. Esposito, çev. E. Çatalbaş (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989), 119-55.

hem de karşı konumlanmanın getirdiği tesirler dolayısıyla izler taşıdığı Batının yanında/paralelinde/karşısında yer almakta ve onun değer(lendirme)lerine muhatap ve belki mecbur olmaktadır.

BİRKAÇ SONUÇ, BİRKAÇ DEĞERLENDİRME, BİRKAÇ SORU(N)

Tasvir ve tahlil etmeye çalıştığımız bu süreçler manzumesi “bugün nerelere geldi ve nasıl çalışıyor, yarın yola nasıl devam edecek/ edebilir/etmelidir?” soruları hem teorik hem de pratik problemler olarak önümüzde, İslam dünyasının ve aydınlarının önünde duruyor. Bunlara dair bir iki hususa, birkaç tespit ve teklife işaret ederek bu faslı şimdilik tamamlayabiliriz:

1. XX. yüzyılın son çeyreğine kadar hem Avrupa ve Amerika’da hem de İslam dünyasının batılılaşmaya mütemayil merkezlerinde, bu arada siyasi merkezlerden biri olarak Ankara’da, modernleşme süreçlerinin İslamı ve Müslümanları modern Batı düşüncesi, Avrupa medeniyeti ve içerideki modernist projeler için “tehdit” edici bir vakıa olmaktan çıkaracağı, onları tektipleştirip dönüştüreceği istikametinde kuvvetli bir düşünce hatta bir inanç hakimdi. Eğitim kademeleri ve basın-yayın başta olmak üzere batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme eğilimlerini kuvvetlendirecek mütehakkim ve çeşitli araçların bunu sağlayacağına kesin gözüyle bakılıyordu.¹¹⁶ Elbette bunları takip eden, Oryantalizm ve sömürgecilik ve içerden modernleştirici-baskıcı “milli” projeler başta olmak üzere çok yönlü ve etkili politikalar da aktif olarak gündemdeydi.

¹¹⁶Sadet harici görülebilecek bir hususun altı çizilmelidir: Özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye dahil İslam dünyasındaki bütün eğitim süreçlerinin ve kurumlarının düvel-i muazzama elemanları tarafından dönüştürücü, kendi kaynaklarından uzaklaştırıcı yahut tahrip edici bir araç olarak çok sıkı bir kontrol altında tutulduğu ve yönlendirildiği ek açıklamalara ihtiyaç göstermeyecek kadar açıktır. Hangi renk ve ideolojide olursa olsun basın-yayın dünyası için muhtemelen daha fazlası söylenebilir. II. Dünya Savaşı sonrasında birçok İslam beldesi için olduğu gibi Türkiye için de yeni ve kıyıcı bir merkez olarak ABD devreye girecek ve her askerî müdahale sonrası biçimsizleştirici ve daraltıcı müdahaleler artacaktır. Bugün de böyle olduğu rahatlıkla söylenebilir kanaatindeyiz. İslam dünyası ve Türkiye her kademedeki eğitim ve kültür meselelerini hem teorik hem pratik olarak kendisine yaklaştırmayı, sığ ideolojik tartışmalardan kurtarmayı ve yap-boz tahtası olmaktan çıkarmayı başaramamış gözüküyor. Bunun ilim, kültür ve sanat hayatı ile birlikte siyaset alanının bütün kademelerini de menfi yönde etkilediği-etkileyeceği herhalde tartışma dışı olmalıdır.

Bugün gelinen durum itibariyle bu “mütehakkim” düşünce birçok veçhesiyle iflas etmiş, en yumuşak ifadesiyle tam-gerçek karşılık bulamamış gözüküyor. Bu tespit geride kalan problemlerin, bulaşıklıkların ve tortuların büyük ve hayati derecede önemli, karmaşık ve zor olduğu gerçeğini elbette örtmez.

Bu mütehakkim düşünce, inanç ve politikaları iflasa sürükleyen kaynak ve ana sebep şüphesiz İslamiyet ve –bütün zaafiyetlerine ve bölünmüşlüklerine rağmen– Müslümanlardır; İslamiyetin kendisi olarak varlığı ile Müslümanların hafızası, tahammül kapasitesi, tecrübeleri, kendine güveni, ısrarı, yerleşikliği ve maneviyatıdır (Yahudilik ve Hristiyanlık modern Avrupa’nın, aynı zamanda sömürgeciliğin ve oryantlizmin kurucu ve sürdürücü unsurları olarak böyle bir hakka ve şansa sahip değildi. Uzak Doğu dinlerinin ne ölçüde rakip bir havza olarak görüldüğü konusu en azından tartışmaya açıktır). Ayrıca Avrupa ve ABD hoyrat kapitalizmin ve hiçbir insani ölçü tanımayan sömürgeciliğin, bunlar için araçsallaştırılan bilimin, akademik çalışmaların, sanayi ve teknolojinin bayraktarlığını yapmakla beraber felsefi olarak gerilemiş, entelektüel kapasite bakımından kendine güveni zayıflamıştır. Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının hiçbir ahlaki ve hukuki üst ilke tanımayan kıyıcı ve kan dökücü tarafı, Aydınlanma Felsefesi’nin, hümanizmin insanın kendisine yeteceğine dair bütün iddialarını, tezlerini hâk ile yeksan etmiştir.

İslamın (dinin) ortadan kalkacağına yahut bir “tehdit” olmaktan çıkacağına dair “inanc”ın karşılık bulmamasının sebebiyet verdiği neticelerden biri Müslümanların kendilerine olan –hiç bitmemiş– güvenlerinin tazelenmesi ise diğeri de İslama, İslam dünyasına ve Müslümanlara karşı kıyıcı iç ve dış müdahalelerin ve biçimsizleştirme teşebbüslerinin 1980’li yıllardan itibaren yeni teknolojik aygıtlarla takviye edilerek, öncekilerle kıyaslanamayacak ölçüde çeşitlendirilmesi ve artırılmasıdır. Daha derinden akan bir çizgi olarak Müslümanları, çokça farklı araç kullanarak hem düşünce de hem de fiiliyatta sistemin içine çekme ve entegrasyonu sağlama programları da paralel bir şekilde devrededir.¹¹⁷ Soğuk Savaş

117 1980’in hemen öncesi ve hemen sonrasında İslam dünyasında –Soğuk Savaş sonrası döneme hazırlık yapılrçasına– vukubulan büyük değişiklikler ve müdahaleler, birdiğeriyle irtibatlı olduğu hesaba katılarak hatırlanmaya değer:

1977’de Pakistan’da general Ziyaülhakk’ın darbesi ve 1979’da Cemaat-i İslami ve Mevdudi gibi İslamcılarla ittifak yaparak idareyi ele alması; 1979’da Kabe baskını; 1979’da Sovyetler Birliği’nin Afganistan’ı işgali-Afgan •

sonrası dönem bu çizgiyi katılaştırıp yaygınlaştıracaktır. Bu durum belki de İslamın, Müslümanların direnme gücünün bir daha fark edilmesiyle ortaya çıkan düşüncelere ve politikalara tekabül etmektedir.

2. İslam siyasi düşüncesinin, siyasi kurumlarının, siyaset üslubunun hem klasik hem de modernleşme dönemi ürünleri ve çıktıkları (ekoller, fikirler, eserler, yapılar ve coğrafyalar itibariyle) büyük tecrübeler ve önemli bir birikime işaret etmektedir. Bugün için İslam dünyasının, Müslüman ilim ve fikir adamlarının yapması gereken şey şimdiye kadar olandan farklı bir usul takip etmek olabilir/olmalıdır; bu da tarihi atlamadan ama tarihte de kalmadan (tarihi yeterli görmeden), nihayet modern dönemi önemsemezlik yapmadan ama onu da yeterli görmeden, her iki dönem için güçlü tenkit ve geniş-derin değerlendirme imkanlarını kullanarak bir yol izlemek şeklinde özetlenebilir. Yeniden inşa edilecek olan İslam siyaset düşüncesi yakın geçmişi ve bugünü olduğu kadar çağdaş İslam siyasi düşüncesinin ihmal ettiği bir mesele olarak uzak(laştırılan) geçmişi ve tarihi de temsil etme ve taşıma mükellefiyetini önüne

cihadının başlaması, 1979'da İran İslam devrimi; 1979'da Enver Sedat yönetimindeki Mısır'ın İsrail'le anlaşarak onu tanıması; 1980'de Türkiye'de 12 Eylül darbesi ve onun bir devamı olarak İslamcılar da büyük ölçüde içine alan ve dönüştüren ANAP-Özal iktidarı; 1981'de Enver Sedat'ın öldürülmesi ve Mübarek'in iktidara gelişi...

Sonra Milli Görüş'ün hayli liberal ve seküler bir program olan Adil Düzene dönüşmesi, Körfez krizleri, Medeniyetler Çatışması/Medeniyetler İttifakı, Dinlerarası diyalog edebiyatları, 2001'de İkiz Kulelere saldırı, peşinıra Irak'ın işgali, 2011'de sözde Arap Baharı süreci ve 70'lerde darbelerle iktidara gelen/getirilen siyasi aktörlerin feci akıbetleri, Türkiye'nin ve AK Parti iktidarının da dahil olduğu Büyük Ortodoğu Projesi... Her şeyi yeniden ele almayı gerektiren büyük bir altüst oluş...

Türkiye'de Dinlerarası Diyalog ve Medeniyetler İttifakı projelerini AK Parti iktidarı, Fethullah Gülen cemaati, İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı birlikte yürüttüler. Fakat bu, BM ve AB tarafından benimsenip desteklenmesi dahil daha geniş bir sahaya ve ilişkiler ağına işaret ediyordu. Devrin siyah sarıklı İran cumhurbaşkanı Ayetullah Hatemi'nin, 7 Ocak 1998 tarihinde kendisiyle yapılan CNN mülakatında, Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* kitabını da zikrederek söyledikleri enteresan bir örnek olarak zikre değer: "Devrimimizle [İran İslam Devrimi ile] birlikte medeniyetin yeniden inşasının yeni bir safhasını tecrübe ediyoruz. Bize öyle geliyor ki aradığımız şey yüzyıllar önce Amerikan medeniyetinin kurucularının da peşinde oldukları şeydir. Bu yüzden Amerikan medeniyetinin ruhuyla zihni bir bağımız olduğunu hissediyoruz." Metin için bkz. Salman Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, çev. M. Murat Şahin (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 51.

almalıdır. Bu çaba gösterilebilirse belki klasik eğitim süreçlerinden geçen kişilerle (diyelim ki âlim ve mollalarla yahut geleneksel tasavvuf-tarikat çevreleriyle) modern eğitim kurumlarından yetişen Müslüman yahut İslamcı aydınlar arasındaki mesafe de bir şekilde kapatılabilecektir.

Unutmamak gerekir ki son bir iki asırdır Müslüman aydınların ve âlimlerin kahir ekseriyeti dinden, Müslümanlıktan vazgeçmeden büyük ölçüde bütün dünyaya hakim olan batılı siyasi dile, modern-laik siyasi düşünme biçimine ve nihayet uygulamalara dahil olmak, onları bir şekilde Müslümanlaştırmak, yerlileştirmek, kullanmak, dönüştürmek peşinde olmuşlardır (Bir gerçeği ve aynı zamanda bir ironiyi ifade etmek için “Müslüman kalarak Avrupalı olmak” dediğimiz hadise budur).¹¹⁸ Bunun sebepleri ne kadar haklı ve meşru, neticeleri ne ölçüde başarılı yahut başarısız kabul edilirse edilsin İslam dünyasının sadece bu çizgi üzerinde teşekkül eden mevcut birikimi ve entelektüel kapasitesiyle yoluna devam edemeyeceği herhalde tartışma dışı olmalıdır. Sürüklenmeye karşı çıkararak irade kullanmak ve müdahalelerde bulunmak için yeni bir dile, bunun için yeni bir düşünceye, yeniden gözden geçirmeye, yeni bir kavramlar, tarifler ve hiyerarşiler nizamı kurmaya, bir manzume inşa etmeye ihtiyaç var (Bir rivayete göre insan kelimesiyle aynı kökten gelen ünsiyet bir şeye alışmak ve uyum sağlamak, tanışıklık manasına sadece müspet bir kelime değil aynı zamanda tabii şartlara uyumda olduğu gibi biyolojik ve zaruri bir şeydir de. Fakat bugün için daha fazla hatırlanması gereken husus dinlerin hayata uymak için değil hayatı hakka uydurmak için geldikleridir). Belki birliğe de işaret eden bütünlük ve bütünlüme arayışı, vazifesi ihmal edilmiş konuların ve atlanmış detayların çalışılmasını da önümüze getirecektir.

Meşrutiyet fikirleriyle başlayıp bugünlere kadar gelen bu ana çizginin yanında hilafet, siyaset ve devlet meselelerine geleneksel kalıplarla bakan, yeni yorumları modernistlik, reformculuk üzerinden reddeden, hatta buradan yer yer etkili bir korunma-savunma biçimi ve muhalefet-direnme tarzı çıkaran muhafazakar ve eğitimli kişiler ve gruplar da vardır (Türkiye’de bu gruba mensup olanlar daha ziyade medrese ve tarikat çevreleriyle Cumhuriyet ideolojisi-

¹¹⁸Siyaseten yahut fikren bardağın dolu ve aktif tarafına bakarak Humeyni sonrası yeni İslamcılık süreçlerini antimodern ve bütünüyle Batı muhalifi bir karakterde yorumlamaya çalışsan, bizce en azından eksik ve naif bir değerlendirme için bkz. Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, 139 vd.

ne ve resmi tarihe karşı tavır alan kişilerdir).¹¹⁹ Daha ziyade hissî ve hamasî unsurlarla işleyen bu düşünme biçiminin kavrama ve yorum kapasitesi sınırlı olmakla beraber büyük kalabalıklarda ve mütedeyyin halk katmanlarında bir karşılık bulması açısından önemli ve anlaşılmaya, şerh edilmeye değer bir vakıa olduğu söylenebilir. Mesele buralara intikal ettiğinde önemlerine binaen birkaç hususu gündeme getirmek ve tartışmak gerekecektir:

a) Hayli tartışmalar yapılmış ve bir dereceye kadar bazı mesafeler alınmış olsa da muhtemelen bugün de ilk yapılması gereken şey Kur'an ve sünnet başta olmak üzere klasik ve modern siyasi düşüncelerin, kaynakların ve tarihî tecrübelerin, İslam dünyasının yakın dönem siyasi-idarî tablosunun, tarihi atlamadan ve tarihte kalmadan bir bütünlük içinde yeniden gözden geçirilmesi ve bugünün ihtiyaçları ve talepleri istikametinde yeniden müzakere edilerek değerlendirilmesidir. Bugün siyaset ve idare, hukuk ve ahlak alanlarının hem ilim hem uygulama kademeleri olarak müstakil alanlar haline gelmiş olması klasik kaynaklarla irtibata geçilmesini güçleştiren bir husustur. Özellikle ihtisaslaşma sebebiyle yahut pratik gerekçelerle ihmal edilen fıkıh (ibadet-hukuk-adap) ve ahlak alanı çağdaş İslam siyasi düşüncesiyle ilişkilendirilmesi gereken iki önemli saha gibi durmaktadır. Güç (iktidar) anlayışının ve iktisadi ve siyasi gücün, kapitalizmin siyasete yansıyan doğrudan etkilerinin hukuk ve ahlak dahil her şeyi belirlediği (yahut her şeyi altüst ettiği) bir zaman diliminde bu mesele dinî zaviyeden daha da önem kesbetmektedir. İslam iktisadı (İslam kapitalizmi!) yahut İslam sosyalizmi tartışmaları (bunlara İslami bankacılık ve faizsiz finans sistemlerini, iş ahlakı arayışlarını da dahil etmek gerekecektir) bu yeni durum muvacehesinde hafif kalmış çıkışlar yahut ana sisteme su taşıyan uyarılmış aygıtlar durumuna düşmüş vaziyettedir.

Siyaset-hukuk ilişkisiyle alakalı bir mesele de "kuvvetler ayrılığı" ilkesidir. Çağdaş İslam siyasi düşüncesinin neredeyse bütün kademeleri kuvvetler ayrılığı ilkesinin güçlü olduğu/güçlü kabul edildiği dönemlerin ürünüdür. Halife-padişahın yahut İslam devletlerinin başına geçen kişi ve grupların hak ve yetkilerinin sınırlandırılması hak-hukuk ve temsil bahsinde önemli bir problem olduğu için kuv-

119Albaylıktan emekli, kimyager ve Nakşi halifesi olan Hüseyin Hilmi Işık'ın *Dinde Reformcular* kitabında Seyyid Kutub ve Mevdudi'nin devlet ve siyaset konusundaki fikirlerini tenkit çerçevesinde yazdıkları yahut hukuk eğitimi alan Kadir Mısıroğlu'nun Osmanlı hilafeti etrafındaki yorumları bu çizginin temsil gücü yüksek metinleri olarak okunabilir.

vetler ayrılığı bunlar için de bir çözüm olarak düşünülmüş ve savunulmuştur. Kuvvetler ayrılığı ilkesinin neredeyse kalmadığı (İslam dünyasında modern dönemde zaten fiilen hiç olmamıştı) veya yürütmenin lehine hayli gerileyip zayıfladığı bir dönemde ne yapılacağı, bir başka deyişle İslam Devleti'nin şimdi nasıl yapılandırılacağı sorusu bütün ciddiyetiyle Müslüman aydınların önündedir.

b) Yeni bir tarih fikri ve yorumuna yükselmek, parçalı İslam tarihi anlayışıyla siyasi meselelere bakmaktan uzaklaşmak; kaynaklara ve asr-ı saadete kendi tarihini atlayarak değil tarihin, siyasi birikimin, geleneklerin içinden ve tenkit süzgeçleriyle geçerek ulaşmak ikinci önemli husus gibi durmaktadır. Elbette iki üç asırlık modern dönem de bütün unsurlarıyla, bütün kuvvet ve zaafılarıyla bu tarihin ayrılmaz bir parçasıdır (Uzun modernleşme döneminin bütün İslam tarihinin en az beşte birine tekabül ettiği hatırlanmalıdır).¹²⁰

Çağdaş İslam siyasi düşüncesinin hem fikir hem uygulama düzeyindeki aktörleriyle doğrudan muhatapları olan büyük Müslüman cemaat arasındaki zihniyet ve anlayış farklılığı din anlayışlarında olduğu gibi siyaset bahislerinde, siyaset kültüründe de bir derece farklılığı olmaktan çıkmış –radikallerde daha fazla olmak üzere– modernist aydınlarla mütedeyyin halk arasındaki mesafe gibi mahiyet farklılığına doğru seyretmiştir, seyretmektedir. Bu iki tarafı hâlâ birbirine çok yakın gösteren ve etkileşimi hatta seferberliği mümkün kılan zihniyetleri ve yaklaşımları değil birçok şeyi örten, tamir eden İslam ortak paydası, aynı cemaat ve saf içinde yer almalarıdır, Müslümanlıktır, belki daha kuvvetli olarak derinden akan “acılarla dolu” ortak kaderleri ve geleceğe dönük beklentileri, tahassürleridir; ezilmişliğe ve gururuyla oynanmış olmaya isyan, müminlerin eninde sonunda zafere ulaşacaklarına dair iman onları hisleri itibariyle de birbirine yaklaştırmaktadır.

Müslüman aydınlarla, İslamcılarla Müslüman halk arasındaki zihniyet farklılaşmasının ortaya çıkardığı problemlerden biri de çağdaş İslam siyasi düşüncesi aktörlerinin öncelikleri ve din yorumları sebebiyle mütedeyyin halkın ve büyük kalabalıkların siyasi kültürel kodlarını, toplumsal hafızalarını, siyasete, devlete,

120 Hayli iyimser bir ifade olmakla beraber kısmi bir gerçeğe de işaret eden “İslâmı yeniden yorumlamak ve yeniden ifadelendirmek istikametindeki muhtelif teşebbüsler daha önceki yorumların ve eklememelerin izini, yeniden eklememe çabalarının son eklememenin koptuğu yerden başlaması gerektiği için zaten bünyesinde taşımaktadır” değerlendirmesi için bkz. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, 94-95.

yöneticilere, devlet malına nasıl, hangi gözlüklerle baktığını (hu- rafe, cehalet, biat-itaat kültürü gibi pek de hesabı verilmemiş ama etkili gerekçelerle) büyük ölçüde ihmal etmiş ve önemsizleştirmiş olmalarıdır. Müslüman cemaatte kuvvetli bir unsur olarak var olan ve aşağıdan yukarıya doğru seyreden, “Nasılsanız öyle idare edi- lirsiniz” kelâmının mantığına yaslanan siyaset-ahlak-dindarlık an- layışı da devlet ve siyaset merkezli yukarıdan aşağıya doğru nüfuz eden Müslüman aydınların anlayışıyla örtüşme yetersizlikleri taşı- maktadır. Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla bu “geleneksel” güçlü anlayış pek önemsenmediği için mesafenin açılmasına sebebiyet vermiştir. Halbuki etkili, katılımcı ve sürdürülebilir bir siyaset dü- şüncesi ve pratiği aynı zamanda muhatap olduğu yahut yönettiği toplumun siyasi kültürüne hitap ettiği, onun içine dahil olabildiği kadar özgürlükçü ve yerli-yerinde olabilir. Ayrıca burada aşağıdan yukarıya; fertten topluma, oradan devlete doğru işleyen enteresan bir damar da vardır.

c) Hilafetin önce zayıflatılması ardından ilga edilmesinin üzerin- den bir, birbuçuk asırlık bir zaman geçmiş olmasına rağmen Müs- lüman ülkeler ve coğrafyalar için yeni üst bir dinî-siyasi çatı arayışı hissiyatı yüksek de olsa zayıf bir fikir, batılılaşma taraftarı Müslü- man yöneticilere ve idarelere (Türkiye’de aynı zamanda resmi ide- lolojiye ve tarih anlayışına) karşı bir muhalefet ve tenkit aracı yahut Hizbu’t-Tahrir hareketinde olduğu gibi tarihsiz bir iddia ve içi dol- durulamamış kuvvetli bir slogan olarak kalmıştır. Bunun önemli sebeplerinden biri çağdaş İslam siyasi düşüncesinin zaten başın- dan itibaren hilafet-saltanatla mesafeli bir düşünce ve arayış çizgisi izlemiş olmasıdır. Bu çizgi büyük ölçüde devam etmektedir. Ayrıca Filistin meselesinin ortaya çıkışı ve İsrail’in kuruluşundan sonra “milli” İslam devletlerinin İslam Konferansı Örgütü-İslam İşbirliği Teşkilatı gibi dayanışmacı bir üst çatı arayışları da Soğuk Savaş dö- neminin bitişiyle birlikte hayli zayıflamıştır. Bu durum Müslüman toplumlarda karşılığı olan hilafet ve İslam Birliği meselesi üzerinde yeniden soğukkanlılıkla kafa yormayı gerekli kılmaktadır.¹²¹

121 Salman Sayyid’in *Hilafeti Hatırlamak* kitabı aslında iyi bir başlangıç kabul edilebilir. Fakat onun da tarihsizlik diye özetlenebilecek ciddi bir problemi var. “Şiirsel imkânlar” dan bile bahseden müellif de bunu itiraf ediyor, yine de yeni bir imkan ve hatta bir gereklilik olarak hilafeti hatırlamakta ısrarlı- dır. Çünkü:

“Hilafet küresel bir Müslüman öznelliğini temsil eden bir idarî yapı şekli- dir. (...) Dünya sistemi içinde Müslüman varlığını sağlama alacak süper bir güç olmadan ümmetin karşışarşıya olduğu sayısız sorunu çözmek zor ↔

3. Bu aşamada dilden yani dil-düşünce-hareket irtibatını hesaba katan yeni bir siyasi dil ve üslup kurma ihtiyacından da bahis açmak zaruridir. Bu yeni dil elbette bugünün ihtiyaçlarını karşılayacak, bölünmüş dilleri birleştirmese de irtibatlı hale getirecek bir karakterde ama aynı zamanda geriye doğru bütün kaynakları, kavramları, tutumları ve ifade biçimlerini yerinde ve ağırlığında görmeyi, anlamayı mümkün kılacak bir kapasitede, geçişkenlik ve derinlikte olmalıdır.

Çağdaş İslam siyasi düşüncesinin kurucu ve sürdürücü metinlerinin dili iki ana kaynağının beklenebilir bir devamı olarak hem dinî hem de batılı-seküler bir karakter taşır. Bu sahadaki akademik çalışmaların ise meslekî dil sebebiyle başka ciddi problemleri de var. Bir başka şekilde söylersek düşüncelerdeki bölünmüşlüğe de işaret eden dil (burada siyasi dil diyelim) hem dışardan hem de içerden gelen talep ve baskılarla parçalanmış ve muğlaklaşmıştır. Son asırların ürünü olan “Anayasamız Kur’an’dır” yahut “Hakimiyet Allah’ındır” gibi ilk bakışta tamamen dinî hatta “şeriatçı” intibai veren kuvvetli ifadelerin bile ciddi bir tahlile, mantık analizine tabi tutulduklarında aynı zamanda ne kadar modern ve hatta seküler ifadeler oldukları görülebilir, savunulabilir. Benzer ciddi problemler din-siyaset ilişkileri metinlerinde yaygın bir şekilde ve menfi manada kullanılan “istibdat,” “itaat-biat kültürü,” “Emevi İslamı” gibi kelime ve terkipler, bunların karşısında “İslam demokrasi dinidir,” “İslamda ruhbanlık (dinî-siyasî otorite) yoktur,” “hac uluslararası bir İslam konseyidir” benzeri kabuller yahut Hz. Peygamber için hiçbir perhizkârlık gösterilmeden rahatlıkla ve tebci/yüceltme babında kullanılan “lider,” “devlet başkanı,” “ordu komutanı” gibi ifadeler için de geçerlidir.¹²²

olacaktır” (s. 298); “Güç kazanmaktaki maksat sadece iktidarda olanlara meydan okumak değil, ancak yeni bir dünya inşa etmektir ve bu dünya ancak gücün ve iktidarın uygulanması yoluyla gerçekleşebilir ve ancak bu iktidarın uygulanması yoluyla muhafaza edilebilir. (...) Hilafet gücün/iktidarın yeniden yapılandırılması demektir, sürekli muhalefet yoluyla ortadan kaldırılması değil” (s. 302); “Hilafeti hatırlamak dünyevî olduğu kadar mânevî de olan bir ufka yönelmiş bir kültürel mücadele anlamına gelir” (s. 309); “Hilafet ancak bir hegemonya mücadelesi yoluyla gerçekleştirilebilir. (...) Hilafeti hatırlamak ümmeti sömürge olmaktan çıkarmayı amaçlayan bir hegemonik projenin adıdır” (s. 312); “Hilafeti hatırlamak sahiçiliğe (otantiklik) düşmeden Avrupamerkezciliğin reddedilmesi imkânını vaat eder” (s. 313); “Hilafeti hatırlamak alternatif bir dünya düzeni inşasının olanaklarını açmaya katkıda bulunabilir” (s. 315).

122 Değişen, sekülerleşen İslam siyasi dili meselesine hilafet risaleleri/hilafet tenkidi ve müdafaları üzerinden bir miktar temas edilmiştir. İlgililer •

Bugün için İslam siyasi düşüncesini tartışmak sadece rejimin, devletin şeklini ve ana ilkelerini-kavramlarını, iktidarın geliş-gidiş biçimlerini ve meşruiyetini (hatta “dini” olup olmadığını) tartışmakla sınırlı kalmaz. Geline nokta iktidarların nasıl geleceği, kimler eliyle ve ne türden mevzuat ve söylemlerle yürütüleceği büyük ölçüde önemini kaybetmiş, bunun yerini iktisadi kaynakların nasıl ve kimler vasıtasıyla idare edileceği, kullanılacağı, aktarılacağı, yönlendirileceği meseleleri, kısaca söylemek gerekirse dünya sistemiyle irtibatları almıştır. Maddi ve iktisadi güç ve iktidarla siyasi güç ve iktidar ikincisi birinciye tabi olmak üzere eşitlenmiştir de denebilir. Özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra hukuki olarak İslam Devleti, İslam Cumhuriyeti, Krallık, hatta Demokrasi olarak tarif edilen İslam devletleri tecrübeleri de siyasete bakışları, anlayış ve işleyişleri-uygulamaları bakımından aralarında çok fark olmadığını göstermiştir. Bir türlü dönüş(türüle)meyen hakim siyasi kültürün tabiatı, entelektüel yetersizlik, zihniyet itibariyle “yerli” olmayan siyasi-bürokratik aktörler, önlenemeyen ve azaltılamayan dış müdahalelerin daimi baskısıyla birleşince bugünkü biçimsiz, istikrarsız, kendini taşıyamayan, bu sebeplerle ancak iç mücadeleler ve bölünmelerle, söylemler ve sloganlarla varlığını sürdürebilen siyasi çıktılar üretmiştir.

Siyasetin hareket-eylem alanına intikal ettiğimizde herhalde ilk yapılması gereken şey ahlaki davet etmek, hayli uzak kalınan ahlak meselesini yeniden İslam siyasi düşüncesinin önemli bir rüknü ve merkezi haline getirmektir. Sistemin ve rejimin adı her ne olursa olsun yeni İslam siyasi düşüncesi entelektüel kapasitesi ve ufku ile ahlak üzerinden kendisine hususi ve açık-kuşatıcı bir yer ve imkan açabilir. Belki de bunu yapabilecek tek havza İslam dini, bütün zaafalarına rağmen Müslümanlar ve İslam havzasıdır. Bu çizgi üzerinde uzun İslam tarihini (bizim için aynı zamanda Selçuklu-Osmanlı tarihini) kuvvetli bir unsur, bize mahsus imkanlı bir tecrübeler hazinesi olarak hatırlamak ve yeniden şerh etmek bir zaaf değil bir

birkaç örnek metin için şu çalışmaya bakabilir: İsmail Kara, *Müslüman Kararlar Avrupalı Olmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 188-91.

İslam siyasi dilinin modern dönemdeki değişimi üzerine bazı işaretler için ayrıca bkz. Bernard Lewis, *La Langage Politique de l'Islam* (Paris: Editions Gallimard, 1988). (Bu kitabın İngilizcesinden yapılan tercümesi yayınlamıştır: *İslâmın Siyasal Dili*, çev. F. Taşar (Kayseri: Rey Yayınları, 1992).

kapı ve yol açmak olacaktır.¹²³ Bu hususta ufuk açıcı yeni cesur metinler de yazılmaya ve neşredilmeye başlamıştır.¹²⁴

4. Bu çalışma meseleye esas itibariyle Osmanlı/Türkiye merkezli ve Sünni İslam dünyasının kaynakları üzerinden bakmakla beraber netice bölümünde Şii İslam dünyasında ve hususen İran'daki tecrübelerle de temas etmek bir ihtiyaç ve zarurettir. Muhtemelen bu bahiste ilk işaret edilmesi gereken husus modernleşme süreçlerinin Sünni İslam siyasi düşüncesi ile Şii İslam siyasi düşüncesini İslam tarihinde hiç olmadığı kadar birbirine yakınlaştırması hadisesidir. Bu yakınlaşmanın muhtemelen rahatlıkla takip edilebileceği ilk yer iki tarafın âlimleri ve aydınları tarafından kaleme alınmış ve tartışılmış meşrutiyet risaleleridir. Bu metinlerde kullanılan naslar, öne çıkarılan dinî kavramlar ve bunların anlaşılma ve yorumlanma biçimleri ile anayasa ve meclis başta olmak üzere meşrutiyetin kurumlarının konumlandırılması esas itibariyle çok benzerdir. Bunun sebeplerinden biri Şii-Sünni yarılmasının merkezî problemlerinden biri olan hilafet tartışmalarının ve İslam tarihi tecrübesinin giderek zayıflayan unsurlar haline gelmesi, bununla irtibatlı olarak Osmanlı meşrutiyetinin hilafet-saltanata, İran meşrutiyetinin ise şahlığa karşı gelişmiş olmasıdır (Bu çalışmada birkaç açıdan problem olarak anlatmaya çalıştığımız hilafet-saltanat sisteminin geriye doğru itilmesinin bu bahiste müsbet bir rol oynadığı açıktır). İki tarafın acil ihtiyaçlarının, peşine düştükleri arayışların ve etkilendikleri batılı kaynakların yakınlığı/aynılığı da bir diğer sebep olarak zikredilebilir (İranlı âlim ve aydınların yakından takip ettikleri Osmanlı meşrutiyetinden çok etkilendikleri de tarihi bir vakiydir).¹²⁵

123 Siyaset-ahlak ilişkisinin felsefi-fikrî yönü ve tarihle ilişkilendirilmesi sözkonusu olduğunda Türkçe literatür bakımından Nurettin Topçu istisnai ve bugün için de verimli bir yerde durmaktadır. Ayrıca onun isyan ahlakı kavramsallaştırması bir kademe olarak devleti de içine almaktadır. Bu konuda bazı işaretler için bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, 250-62.

124 W. B. Hallaq'ın *İmkânsız Devlet*'inin önemli ve başarılı taraflarından biri de "İslam Devleti" sorgulaması için ahlak meselesini birinci sıraya çıkaran bir performans göstermesi, bir sıçrama yapmasıdır; o kadar ki kitabın-devletin esas bahsinin ahlak olduğu söylene mübalağa olmaz.

125 İranlı Şii âlim ve aydınlarının XIX. yüzyılın sonu, XX. yüzyılın başlarında yazdığı meşrutiyet risaleleri iki toplu yayının konusu olmuştur: Ahmed Kesrevî, *Tarih-i Meşrutî-i İran*, 14. bas. (Tahran: Müessesesi-i İntişarât-ı Emir-i Kebir, 1363); Mehdi Melikzâde, *Tarih-i İnkılab-ı Meşrutîyet-i İran*, 2. bas., 3 kitap halinde 7 cilt (Tahran: İntişarât-ı İlmî, 1363). Türkçe ve Arapça metinler için böyle bir derleme ve toplu neşir malesef henüz yapılmamıştır. Bununla beraber bizim hazırladığımız ve şimdiye kadar 6 cildi yayınlanan *Hilafet Risâleleri* kısmen bu konuda da bir fikir verecek vasıftadır. ♦♦

Siyasi düşünce ve arayışlardaki bu “tarihî” yakınlaşma ve benzerlik II. Dünya Savaşı sonrasında, biraz da Şii âlim ve aydınların Müslüman Kardeşler’e ve Cemaat-i İslami’ye mensup yazarları okumaları, ardından Farsçaya tercüme etmeleri sayesinde artarak, radikalleşerek devam edecektir (İran’ın bugünkü dinî lideri Hamaney de bir Seyyid Kutub mütercimidir; 1967 yılında, 28 yaşında, Humeyni’nin takipçisi genç bir molla iken Kutub’un *el-Müstakbel li-Hâze’d-Dîn –Türkçeye İstikbal İslâmındır* başlığıyla tercüme edilecektir– eserini Farsçaya tercüme etmiş ve yayınlamıştır).¹²⁶

Humeyni’nin siyasi görüşleri de esas itibariyle bu yakınlaşmanın ve etkilenmelerin bir neticesidir. Zaten bir tür kadimci-ceditçi veya gelenekçi-ıslahçı ayrımı olan ahbarî-usulî ayrımında o ikinci grubun içinde yer almıştır. 1969 yılında Necef’te yayınlanan *Velâyet-i Fakih ya Hükümet-i İslâmî* adlı kitabı (İran İslam Devrimi’nin hemen akabinde Türkçeye *İslâmda Devlet İdaresi* adıyla tercüme edilmiştir) hem kavramları ve yorumları hem de teklif ettiği kurumsal çerçeve açısından çok rahatlıkla Sünni ve Şii İslam dünyasındaki meşrutiyet ve İslam Devleti metinleri çizgisi içine yerleştirilebilir (Arapça tercümesi de *el-Hükümetü’l-İslâmiyye* adıyla yayınlanacaktır). Müçtehit mollaların (ulemanın) aracılığıyla da olsa iktidarın el değiştirmesi ve meşruiyeti için seçimin kabul edilmesi Şii’likteki imamın nasla tayin edilmiş olduğu inancında ve yönetme hakkının Hz. Peygamber’in soyundan gelen masum imamlara ait olması fikri üzerinde ciddi bir tashih ve tadil teşebbüsüdür ve bu gelişme yakınlaşmayı sağlayan önemli unsurlardan biri olacaktır. 40 yıllık bir tarihi olan İran İslam Cumhuriyeti tecrübesi de adı başta olmak üzere esas itibariyle bu süreçlerin bir ifadesi ve parçasıdır.¹²⁷

İran, Osmanlı ve Kuzey Afrika meşrutiyet tecrübeleri tek tek çalışılmış olmakla beraber düşünce tarihi açısından mukayeseli bir çalışma da henüz yapılmamıştır. Halbuki bu önemli bir ihtiyaçtır.

126Bu konuda bir döküm ve değerlendirme için bkz. Yusuf Ünal, “Seyyid Kutub İran’da: İslâm Cumhuriyeti’nde İslâmcı bir ideoloğu tercüme etmek,” *Seyyid Kutub-Siyasal Teoloji Fıkıh ve Tarihsellik*, 411-49.

127Humeyni’nin ilk eserlerinden olan “*Keşf-i Esrâr*”da saltanatın [İran’daki şahlığın] ilgası yönünde görüş ve teklife rastlanmaz; eserde, yetkili müctehidlerin oluşturduğu bir meclis tarafından Allah’ın kanunlarına aykırı hareket etmeyen, baskı ve zulümden kaçınan, insanların malına, hayatına ve namusuna tecavüz etmeyen âdil bir şahın seçilmesi önerilir. Saltanatın bu kayıtlı meşruiyeti de daha iyi bir nizamın kurulması ile son bulacaktır.” Hamid Algar, “Humeyni,” *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/humeyni> (erş. trh. 01.11.2019). ↯

Velâyet-i fakih yorumu Şiilikteki mehdi inancı ve gaip imamın siyasi-dinî statüsü açısından önemli ve yeni “İslam Devleti”ni mümkün ve meşru kılan tarihî bir yorum olmakla beraber bizim üzerinde durduğumuz konu açısından tâli bir meseledir.

İslam (din) siyasete ve siyasal olana indirgenemez, çünkü tamamen şahsi, kalbî ve deruni diyebileceğimiz güçlü tarafları ve talepleri vardır. Fakat bu şahsi ve deruni olan hemen ve aynı zamanda sirayet eden, yayılan, paylaşılan, karşıdakine ayna olan, onunla kenetlenen bir karaktere bürünür (kalpten kalbe bir yol vardır, mümin müminin aynasıdır); cemaata, topluma, toplumsal olana, siyasete intikal eder. Ahlak ve hukuk da böyledir; modern telakilerden hayli farklı olarak ahlaklı olmak ve hukuka riayet (hakkı ve hukuku bilmek, onu tanımak ve gözetmek, ihkak-ı hak) ikinci kişilerin olmasına ve birlikte yaşamaya bağlı olmadığı gibi insanlarla da sınırlı değildir; ferdin Rabbiyle münasebetleri başta olmak üzere kendi nefsiyle, insan dışındaki diğer mahlukatla, tabiatla, eşya ile münasebetlerine, velhasıl madde ve mana alemine yayılır, açılır (Türkçede “tuz-ekmek hakkı için,” “Kur’an hakkı için,” “kuşun kurdun hakkı için” deyimleri kuvvetli yerleşik ifadelerdir ve bir kısmı yemin gibi kullanılır. Batı dillerine tercüme edilmesi herhalde zor olan “kul hakkı” ise mutlaka diri tutulması gereken bir anlam dünyasına sahiptir. Dilimize pelesenk olan “insan hakları” bunun çok çok gerisinden gelebilir). Bu yayılma ve açılma da hemen siyaset alanına temas edecektir (İlk zahitlerin zevk u safaya, âlâyişe, merasime, israfa dalan şehir ve saray hayatından kaçıp çöllere çekilmeleri ve zühdü-dünyadan el etek çekmeyi tercih etmeleri dinî ve ahlaki bir ibadet ve davranış olduğu kadar muhalif siyasi bir tavrıdır).

Türkçede de kullandığımız *riayet* kelimesi bir bakıma bütün bu hukuki ve ahlaki süreçler ve sınırlar için tedavüle girmiştir. İlk âlim

“Devlet aygıtının şeriat normlarını deforme edip ikincilleştirdiği, hem İslâmi yönetimin hem de modern devletin politik proje olarak başarısızlığa uğradığı İran İslam Cumhuriyeti’nin ortaya çıkış sürecinin kanıtlandığı üzere, [soykütüğü münhasıran Avrupalı olan modern] ulus devlet elbisesi Müslüman dünyanın üzerine iyi oturmuyordu. Diğer hiçbir Müslüman ülke de daha iyisini başaramadı. (...) Müslüman dünyadaki modern devlet ilham vermekten çok uzaktır ve onun sözümona şeriatı perişan vaziyettedir” değerlendirmesi için bkz. Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 24-25. Çağdaş Şii İslam siyasi düşüncesi için ayrıca bkz. Hamid İneyet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, 291-350.

sufilerden Muhasibi'nin (ö. 857) *er-Riâye li-Hukukillâh* başlıklı meşhur kitabı bu konuda çok iyi bir örnek olmalıdır; tasavvufu, ahlakı, deruni-mistik dinî hayatı anlatmak için tercih ettiği ana başlık "Allah'ın hukukuna riayet"tir. Yine Türkçede de kullandığımız *râ'i* (çoban, yönetici, devlet reisi) ve *raiyye* (sürü, yönetilen, halk, tebaa) kelimeleri aynı kökten gelmekle beraber modern dönemde anlaşıldığı gibi sadece çoban-sürü ilişkisine işaret etmez. Burada da ahlaki ve hukuki, elbette siyasi bir mesele olarak çok taraflı riayet vardır ve Osmanlı kaynaklarında, belgelerinde çokça geçtiği üzere *vedîatullah* (Allah'ın yöneticiye emaneti) olan insanları, tebaayı yönetmek kadar himaye etmek, gözetmek, hakkına-hukukuna riayet etmekle alakalıdır. Kelimenin anlamları arasında bunlar da vardır. Kötü uygulamalar ne kadar fazla ve bıkırtıcı olursa olsun ilke ve düşünce düzeyinde mesele böyle anlaşılmıştır.

Çağdaş İslam siyasi düşüncesi ve kurumları için sadece Kur'an ve sünnetten, onlarla sınırlı kalarak bir İslam siyasi düşüncesi ve İslam Devleti (ve hilafeti) çıkarma çabası, kaynakları ve sebepleri itibariyle anlamlı olduğu kadar problemlidir de. Bu problemin anlaşılması ve aşılması gerekir. Çünkü yeniden inşa edilecek siyasi düşünce hem muhteva hem de uygulama olarak İslam siyaset kültürünü ve İslam tarih tecrübesini kuşatamadığı, onu yeni şartlarda kendi içine dahil edemediği, kendisi ona dahil olamadığı zaman daha baştan temsil yetersizlikleri ve zaafiyetleriyle malül hale gelmiş olacaktır. İslam tarihini ve birikimini taşıma kapasitesi gösteremeyecek bir düşünme ve çözüm biçiminin çözüm olamayacağı baştan bellidir. Bu sebeple ana kaynaklar ve asr-ı saadet merkezde olarak en azından fıkıh, felsefe, kelâm, tasavvuf, ahlak, tarih, edebiyat ilimlerine ait eserlerdeki siyasi birikim farklı usullerle ele alınmalıdır.¹²⁸ Muhtemelen bu çaba hem içerdeki hem de dışarıdaki muhataplara İslam siyasi düşüncesini farklı kademelerde ve farklı dillerle anlatabilme imkanlarını ve buralardan siyasetin tabiatı icabı çok ihtiyaç duyduğu girdiler-katılım sağlama yollarını arttıracaktır. Burada pratikliği ve uygulanabilirliği öne çıkarıp "nazariyat"ı ket vurucu bir unsur olarak devreye sokmak kavrama yetersizliği veya müdahale-oyunbozanlık manasına gelebilir.

¹²⁸Cabiri'nin *Arap Siyasal Aklı* adıyla Türkçeye tercüme edilen kitabı, hükümlerinin sıhhatinden bağımsız olarak klasik kaynakların birlikte ve farklı metodolojilerle nasıl tekrar ele alınabileceği çabasını göstermesi bakımından tetkik edilmeye değer bir eserdir.

Her halükârda kaçınılamayacak soru bugün itibariyle İslam siyasi düşüncesinin, hilafet ve/ya İslam devletinin nasıl anlaşılacağı, yorumlanacağı ve nasıl uygulanacağı meselesidir. Üzerinde durduğumuz metinlerde tam bir vuzuh yoksa da iki hakim görüşün olduğunu söyleyebiliriz; biri hilafeti, kurulu olan “millî” hükümetle, “millî” İslam Devletiyle eşitlemek veya ikisini iyice yakınlılaştırmaktır (açıkça söylenmese de bu durumda İslam devleti ve hükümeti sayısı kadar hilafet olacak veya hilafetin gerçeğe yakın kullanımı büyük ölçüde askıya alınarak, anlam ve değeri küçültülerek araçsallaştırılacak demektir).¹²⁹ İkincisi fikrî ve fiilî olarak İslam ümmeti/milleti, İslam Birliği ve/ya İslam dayanışmasını inşa edebilmek için hilafeti tek tek İslam Devletlerinin üstünde, bir tür seçime (seçkinlerin seçimine) dayalı siyasi-dinî bir yapı, bütün Müslümanları temsil etme kapasitesi yüksek bir güç ve organizasyon, bütün alt dilleri ve ilmî, fikrî, estetik, manevi birikimleri çalıştırıp taşıyabilecek üst bir dil olarak yeniden düşünmek, kurmak ve konumlandırmaktır.¹³⁰ Bu seviyedeki siyasete elbette ilim, irfan ve ahlak refakat edecektir.

İkinci görüşün peşinden gitmek hem mümkün olan bir şeyi takip etmektir (ayrıca bir yenilik ve yenilenmedir) hem de 1924’ten bu yana kapatılmamış bir boşluğu doldurmaya, bir yarılmayı tamire çalışmak, mübrem bir ihtiyacı karşılamaya yönelmek, bugünden tarihin içine doğru yürümeyi denemek, tevarüs ve intikal mekanizmalarını işletmek manasına mühim bir teşebbüs hatta belki bir zaruretler. Bu imkanın ve teşebbüsün kendinden olan gücü İslam tarih tecrübesidir ve hilafet/halife/halifelik kelimesinin varlığını sürdüren kabul edilmişliği, hissiyatı ve maneviyatıdır. Fakat bu gücün bugünün şartlarında kuvveden fiile çıkması ve kendine yer

129İlmiyeden Elmalılı Hamdi Efendi’nin daha II. Meşrutiyet’in ilk yılında, 1908’de açıkça yazdığı “Hilafet bir hükümet-i meşruta-i İslâmiye reisi demektir, bunun için memâlik-i ecnebiyede [kendi sınırları dışında veya gayrimüslim devletlerin yönetimi altında] bulunan Müslümanlara velâyeti [dinî, hukukî, siyasi ve idarî tasarruf yetkisi] yoktur” cümlesi o gün için hilafet tartışmalarının geldiği noktayı gösterdiği kadar meselenin gelecekte nereye doğru akacağına da kuvvetle işaret etmektedir.

130Hilafeti bugün için de bir imkan olarak değerlendiren istisnai iki Türkçe uzun metin için bkz. İsmet Özel, “Halifesiz bir hilafetin zorlukları” ve “Bir demokratlaşma önerisi olarak hilafet,” *Cuma Mektupları 5* (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992), 158-75 (İlk yayınlandıkları yerler: *Millî Gazete*, 24 Ocak 1992 ve 31 Ocak 1992. Bu iki yazı İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi-Metinler/Kişiler 3’e* de alınmıştır; (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994), 676-86.

açması/yer bulması hem başka “güç”lere hem de zamana ihtiyaç gösterir.

Üst çerçeve, üst dil yukardan aşağıya doğru işleyecek ve yayılacaktır ama varlığının meşruiyeti ve garantisi aşağıdan yukarıya doğru sürekli bir hareketin ve akışkanlığın olmasını mümkün ve lüzumlu kılmasıyla sağlanabilecektir (Yapının pramidal olarak düşünülmesi mecburiyeti yok, bir merkez ve etrafında haleler olarak da düşünülebilir. Burada merkezden dış dairelere, halkalardan merkeze işleyen kanallar açıktır). Bunun için taleplere ve denetime açık halifenin, hilafet merkezinin Şiiler dahil Müslümanların tamamının rızasını (belki oyunu da) bir şekilde kazanması, bütün Müslüman devletlerle ve kuruluşlarla münasebetlerinin belli bir seviyede olması, ilişkilerin her halükârda sürdürülmesi olmazsa olmaz şarttır. En azından niyet ve çabalar bunları sağlama istikametinde akacaktır. Bütün Müslüman cemaatın ve camianın temsilini mümkün kılacak olan da bu seyyaliyettir.

Halifenin, hilafet merkezinin otoritesi, icra yetkisi, yaptırım gücü nasıl teşekkül edecek ve hangi vasıtalarla işleyecek sorusuna verilecek ilk cevap ilim, irfan ve ahlak vasıfları sayesinde ve Müslümanların rızasıyla şeklinde olabilir. Fakat bunların yetmediği sahalarda siyasi ve hukuki otorite ve yaptırım gücü ancak ona bitecek bir siyasi gücün refakatıyla imkan dahiline girebilir, onun sayesinde gelişebilir. Bu da ister istemez hilafet merkezinin entelektül ve maddi açılardan, tarihî tecrübeleri itibarıyla en güçlü ve en itibarlı devletlerden biriyle kurulacak mesuliyetli ve seviyeli bir yakınlık ve münasebetle mümkün gözüküyor. Yeni üst siyasi merkez fikri de böyle oluşacaktır. Belki de ilmî, irfani ve ahlaki iktidarı ve bunun çok yönlü tezahürleri zaman içinde temsil kapasitesini ve siyasi-hukuki iktidarının da giderek sağlamlaşacak altyapısını hazırlayacaktır.

Usul olarak hem düşünce planında hem de uygulamada ikili bir tarz ve yol takip edilebilir; kaynaklara sadakat bakımından daraltılmış değil de sıkılaştırılmış (belki ince elenip sık dokunmuş) bir yaklaşımla, kuşatıcılığını ve uyum kapasitesini artırmak manasına ise genişletilmiş, nisbeten serbest bir usul... Yanyana ve içiçe, beraber işleyebilecek olan, ayrıca sabit noktalara-ilkelere ve hareketli-farklı sahalara (hadi evrensele ve mahalli olana da diyelim) birlikte işaret eden bu iki yolun ve tutumun hem birdiğinin boşluklarını ve zaafalarını gidermede hem de “İslam devletleri” dahil yakın tecrübelerin bir daha gözden geçirilmesinde, eksiklerinin görülerek

tamamlanmasında fonksiyon icra etmesi kuvvetli bir ihtimaldir. Ayrıca bu usul farklılıkları imkana dönüştürerek bölünmüşlüklerin ve yarılmaların tamir ve tadilinde, entelektüel ve maddi güçlerin-birikimlerin, siyaset tekniklerinin, hatta âtıl (kalmış/bırakılmış) kapasitelerin birlikte devreye sokulmasında da iş görecektir. Bu sağlanabilir. Birinciyi daha ziyade düşüncede (çözümlemede), ikinciyi ise uygulamada (çözümde) öne alarak da yol kat etmek mümkün. Yapılacak çok şey, kat edilecek çok yol var çünkü.

KAYNAKÇA

- Abdullah Cevdet. "Tetimme." *Tarih-i İslâmiyet*. Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908.
- Adams, Charles J. "Mevdudi ve İslâm devleti." *Güçlenen İslâmın Yankıları*, ed. John L. Esposito, 119-55. Çev. Erol Çatalbaşı. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.
- Ali Abdurrazık. *El-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm-Bahs fi'l-Hulâfe ve'l-Hükûme fi'l-İslâm*. Kahire: 1925.
- *İslâmiyet ve Hükümet*. Çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Kitaphane-i Sûdî, 1927.
- Ahmed Kesrevî. *Tarih-i Meşruta-i İran*, 14. bas. Tahran: Müessesesi-i İntişarât-ı Emir-i Kebir, 1363.
- Ahmed Midhat Efendi. *Üss-i İnkılab-Kısm-ı Evvel*. İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1294.
- *Üss-i İnkılab-Kısm-ı Sâni* (İstanbul: Takvim-i Vekâyî Matbaası, 1295).
- "Tavzîh-i Kelâm ve Tasrih-i Meram." *Hilafet Risâleleri 1*, haz. İsmail Kara. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Akçuraoğlu, Yusuf. *Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1340/1924.
- Aksekili, Ahmet Hamdi. *Askere Din Dersleri*. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1341/1344.
- *Dinî Dersler*, 3. bas. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1920.
- Akyıldız, Ali. "Meclis-i Meşveret." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meclis-i-mesveret> (erş. trh. 01.11.2019).
- Algar, Hamid. "Humeynî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/humeyni> (erş. trh. 01.11.2019).

- Ali Kemal. “Şeyhülislâm efendi hazretleri ne diyorlar?” *Ali Kemal-Toplu Yazıları*, haz. S. Kıranlar. İstanbul: İsis Yayınları, 2010), 1: 119.
- Ali Suavi. “El-Hâkimu huve’llah”tır.” *Ulûm* 1 (Paris, Temmuz 1869).
- “Usul-i meşveret.” *Muhbir* 27/2 (20 Zilkade 1285/14 Mart 1868).
- Arif. “Hatime.” *Hürriyet* 100 (22 R.evvel 1287 / 22 Haziran 1870).
- Aydın, Cemil. “Osmanlı hilafetinin uluslararası siyasetinde kutsal ve sekülerin müphemliği.” *Cogito* 94 (2019): 31-57.
- Bayat, Asef. *İslâmı Demokratikleştirmek-Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*. Çev. Ö. Gökmen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bayart, Jean-François. *Cumhuriyetçi İslâm-Ankara Tahran Dakar*. Çev. E. Atuk. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Binder, Leonard. *Liberal İslâm*. Çev. Y. Kaplan. Kayseri: Rey Yayınları, 1996.
- Burckhardt, Titus. *İslâm Sanatı-Dil ve Anlam*. Çev. Turan Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Clayer, Nathalie. *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri-Avrupa’da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*. Çev. A. Berktaş. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Çelik, Hüseyin. *Ali Suavi ve Dönemi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Çolak, Orhan M. “İstanbul kütüphanelerinde bulunan Siyasetnâmeler bibliyografyası.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (Türk Siyaset Tarihi-Tanzimat’a Kadar sayısı) 2 (2003): 339-78.
- Dilbaz, Mahmut. *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası-Esad Efendi’nin Şerhli es-Sa’yu’l-Mahmûd Tercümesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Erdem, Sami. “Cumhuriyet’e geçiş sürecinde hilafet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924).” *Divan İlmî Araştırmalar* 2 (1996): 119-46.
- Esad Efendi. *Hükümet-i Meşruta*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1876.
- Eşref Edip. “Âlem-i İslâm için pek büyük bir ziyâ’-Prens Said Halim Paşa hazretlerinin şehadeti.” *Sebilürreşad* 392 / 19 (17 C.evvel 1340/16 K.sâni 1338).
- Fazhoğlu, İhsan. “İbnu’l-Annâbî ve *es-Sa’yu’l-Mahmûd fî Nizâmi-l-Cunûd* adlı eseri?” *Divan İlmî Araştırmalar* (1996/1): 165-74.
- Ferid Vecdi. “Sefiru’l-İslâm ilâ sairi’l-akvâm.” Çev. A. Cemal, *SM* 19 (7 Zilhicce 1326/18 K.evvel 1324).
- Gedikli, Fethi. *Şura-yı Devlet-Belgeler Biyografik Bilgileri ve Örnek Kararlarıyla*. İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2018.
- Guénon, René. “Yapı sembolizmi.” *Çağ ve Hakikat-René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*. Çev. Mustafa Tahralı, 256-72. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018.

- Hallaq, Wael B. *İmkânsız Devlet-Modern Çağda Bir İslâm Devleti Neden Mümkün Değildir?*. Çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. 5. bas. İstanbul: İrfan Yayınları, 1991.
- *İslâmda Devlet İdaresi*. Çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963.
- *İslâma Giriş*. Çev. Kemal Kuşçu. 2. bas. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1965.
- Hanioglu, M. Şükrü. “Meşrutiyet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesrutiyet> (erş. trh. 01.11.2019).
- Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şer’iyesi*. Ankara: TBMM Matbaası, 1924.
- Hoca Halil, Hoca İlyas Sami, ve Hoca Rasih. *Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslâmiye*. Ankara: Yenigün Matbaası, 1923.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. Çev. L. Boyacı ve H. Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- İbn Hazım Ferid. “Siyaset-i şer’iye-3.” *BH* 10 (13 Zilkade 1326 / 24 T.sâni 1324).
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*. Çev. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988).
- İsmail Hakkı Milaşı. *Hakikat-ı İslâm*. İstanbul: Hilal Matbaası, 1343-1341.
- Kâmil, Numan. “İslâmiyet ve Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Hakkında Doğru Bir Söz.” *Hilafet Risâleleri 1*, haz. İsmail Kara. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- “‘İslâm Dünyası’ fikri yeniden ne zaman ortaya çıktı?.” *Derin Tarih* 56 (Kasım 2016).
- *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- “Müsavat mı eşitsizlik mi?.” *Mete Tunçay’a Armağan*, haz. Tanıl Bora, Murat Koraltürk, Mehmet Ö. Alkan, 163-89. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1-Hilafet ve Meşrutiyet*. 2. bas. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul, İrfan Yayınları, 1974.
- Kavak, Özgür. *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşid Rıza Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

- Kavak, Özgür, ve Hızır Murat Köse, haz. *İslâm Siyaset Düşüncesi Eserleri Kataloğu*. isd.ilem.org.tr (erş. trh. 01. 12. 2019).
- Kayalı, Hasan. *Jön Türkler ve Araplar-Osmanlılık Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık (1908-1918)*. Çev. T. Yöney. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2003.
- Kevakibi, Abdurrahman. *El-A'mâlî'l-Kâmile*. Haz. Muhammed İmâre. Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 2007.
- Kömbe, İlker. *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Lewis, Bernard. *La Langage Politique de l'Islam*. Paris: Editions Gallimard, 1988.
- March, Andrew. "İnsanları oldukları gibi kabul etmek: Seyyid Kutub'un siyaset teorisinde 'realist bir ütopya' olarak İslâm." *Seyyid Kutub-Siyasal Teoloji Fıkıh ve Tarihsellik*, haz. Yasin Aktay, 139-98. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- Mehmed Fahreddin. "İkinci hata." *SM* 138 / 6. 27 R.ahir 1326-24 Nisan 1326.
- Melikzâde, Mehdi. *Tarih-i İnkılab-ı Meşrutiyet-i İran*. 2. bas. Tahran: İntişarât-ı İlmî, 1363.
- Mert, Nuray. *İslâm ve Demokrasi-Bir Kurt Masalı*. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Mustafa Kemal Atatürk. *Nutuk*. Ankara: 1927.
- Namık Kemal. "Devlet-i Aliyye'yi bulunduğu hal-i hatar-nâkten halâsın esbâbı." *Hürriyet* 9 (24 Ağustos 1868).
- "Hubbu'l-vatan mine'l-iman." *Hürriyet* 1 (29 Haziran 1868).
- *Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye*. İstanbul: Selanik Matbaası, 1868.
- Necipoğlu, Gülru. *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı-Mimari Tören ve İktidar*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Özel, İsmet. "Halifesz bir hilafetin zorlukları" ve "Bir demokratlaşma önerisi olarak hilafet." *Cuma Mektupları* 5. İstanbul: Cıdam Yayınları, 1992.
- Özel, Mustafa. "İslâmî liberalizm, BOP ve tarih bilinci." *Anlayış* 25 (2005): 22-25.
- Reşid Rıza. *El-Hılâfe [evi'l-İmâmetü'l-Uzmâ]*. Kahire: Zehra li-İ'lâmi'l-Arabî, 1408-1988)
- "Hilafet yahut İmamet-i Uzmâ." Çev. M. Suat Mertoğlu. *Hilafet Risâleleri*. Haz. İsmail Kara. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

- Said Halim Pasha, "The Reform of Muslim Society." *Islamic Culture* 1 (1927): 111-35.
- *Les Institutions Politiques dans la Societe Musulman*, Rome, 1921.
- *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası, 1335-1338.
- Salman Sayyid. *Hilafeti Hatırlamak*. Çev. M. Murat Şahin. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Sanhoury, (Senhurî) A. *Le Califat-Son Évolution vers une Société des Nations Orientales*. Paris: Geuthner, 1926.
- *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tetavvuruha*, Ar. trc. Nadiye Senhurî, Kahire: 1989.
- Sayyid, Salman. *Fundamentalizm Korkusu-Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*. Çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Şükrü Atsızelti, 2. bas. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017.
- Takvim-i Vekâyi* (29 Nisan 1284/18 Muharrem 1285).
- Tansuğ, Sezer. *Şenlikname Düzeni*, 2. bas. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993).
- Tibi, Bessam. *Arap Milliyetçiliği*. Çev. T. Temiz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- Tunaya, Tarık Zafer. "İlk Osmanlı Anayasa Kitabı: Hükûmet-i Meşrûta." *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Tunuslu Hayreddin Paşa. *Akve mü'l-Mesâlik*. Çev. Abdurrahman Efendi. İstanbul: Cevâib Matbaası, 1296.
- Türköne, Mümtazer. *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Ünal, Yusuf. "Seyyid Kutub İran'da: İslâm Cumhuriyeti'nde İslâmcı bir ideoloji tercüme etmek." *Seyyid Kutub-Siyasal Teoloji Fıkıh ve Tarihsellik*. Yasin Aktay, ed., 411-49. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Yörük, Ali Adem. *Müderris ve Hukukçu Rizeli Kasım Varlı Efendi-II. Meşrutiyet Dönemi Hukuk Eğitiminde Üslup Arayışları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Zeine, N. Zeine. *Türk-Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*. Çev. E. Akbaş. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.

FROM CALIPHATE TO ISLAMIC STATE: THE MAIN PATHS AND PROBLEMS OF THE CONTEMPORARY ISLAMIC POLITICAL THOUGHT

Contemporary Islamic political thought experimented with the caliphate-sultanate system, constitutional monarchy, republic, Islamic state, Islamic democracy and Islamic radicalism. This thought tradition refers to a totality of ideas and practices that, on the one hand, reproduced main concepts of the classical Islamic political thought with certain adjustments. On the other hand, these ideas and practices aimed to integrate western ideas and developments to Islamic cultural environment. The changes that occur in conceptions on state, political culture and the relationships between religion and politics, and ruler and ruled are also parts of this process. Bringing together the channels of opposition and criticism, and of adaptation and participation to create applicable solutions, these ideas and debates signify some of the sources of the strengths and weaknesses of the Islamic world in the domain of politics. Taking the Ottoman-Turkish experience as its focus, this article examines a history of two centuries for Islamic political thought, political institutions and political participation.

Keywords: Islamic Political Thought, Constitutional Monarchy, Caliphate, Justice, consultation, Islamic State, Islamic Democracy, Islamic Radicalism, Sharia, Return to Resources, Unionist Policies, Historical Imagination.