

## TAABBÜDDEN TESEYYÜDE İSLAM DEVLETİ FİKRİ

Ahmet YILDIZ<sup>1</sup>

### Öz

İslam devleti fikri özellikle Batı sömürgeciliği karşısında İslam'a dayalı bağımsızlık fikrinin iktidar zemini olarak ortaya çıkmıştır. Siyasi ıslahat çabalarının meşruiyet referansı olarak kullanılan bu fikir, Hilafetin kaldırılmasından sonra muhalif İslami hareketlerin hem ilham kaynağı hem de gaye-i hayali olmuştur. Bu fikrin siyasi iktidara uzandığı örneklerde ise taabbüdü boyutun işlevini kaybettiği ve halk üzerinde tahakküm ve egemenlik kurmayı esas alan, çoğunlukla elitizme dayalı hâkimiyetçi anlayışın hükümran olduğu görülmektedir.

Sekülerizmin insani varoluşu bu dünya ile sınırlayan siyasi tasavvurundan azade olarak, gayb ve şehadet âlemlerinin birlikteliğine dayalı, zahir ile batının eş zamanlı varlığını hayata taşıyan, iktidarı bir amaç değil bir mecra olarak gören yeni bir İslam devleti fikri ise pratik karşılığının oluşmasını beklemektedir.

### Anahtar Kelimeler

Taabbüd, teseyyüd, ulus devlet, İslam devleti

## FROM SERVITUDE TO SOVEREIGNTY: THE IDEA OF ISLAMIC STATE

### Abstract

The idea of Islamic state emerged as the power space underlying the idea of political independence against western colonialism. This idea, which was used as a reference for the legitimacy of political reform efforts, became both the inspiration and the dream of the Islamic movements after the abolition of the Caliphate. In cases where this idea achieved statehood and assumed political power, it has been seen that the spirit of worship has left for the will to power and dominance over people prioritising political elitism.

Free from the political vision of secularism that limits human existence to this world, the idea of a new Islamic state, which sees power as a medium rather than a goal, and based on the unity of the realms of this World and the Hereafter, awaits its crystallization on the practical ground.

### Keywords

Servitude, sovereignty, nation state, Islamic state

1 Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümü öğretim üyesi (ayildiz@fsm.edu.tr)

Gönderim Tarihi: 07.07.2022, Kabul Tarihi: 20.07.2022

## Giriş

Bu makalede öncelikle devletin ne olduğu üzerinde durulmakta, Kur'an ve hadiste devletin karşılığının olup olmadığı meselesi ele alınarak İslam tarihinde devletin dönemsel olarak kazandığı anlamlar tartışılmaktadır. Devlet örgütlenmesi, İslam tarihi içindeki seyri, İslam siyasi düşünce tarihi ve devlet anlayışını ele alan ekoller, yaklaşımlar ve kanallar, bunların sırasıyla fıkıh, kelim, felsefe, siyasetname, tarih, sosyoloji ve bugüne bakan yüzleri üzerinden değerlendirilmektedir. İslam devleti fikrinin ortaya çıkmasından sonra bu fikre yönelik ıslahçı ve ihyacı yaklaşımlar tahlil edilmekte, modernist ve tekcirci yaklaşımlar bu makalenin kapsamı dışında tutulmaktadır. Modern dönemde özellikle Bediüzzaman'dan Taha Abdurrahman'a kadar uzanan ve bugün son derece aktüel olarak varlığını hissettiren "taabbüd" ve "teseyyüd" kavramları ekseninde, egemenlik merkezli devlet anlayışı ile ubudiyet ve kulluk merkezli devlet anlayışının değerlendirilmesi üzerinden, İslami devlet fikrinin neye karşılık gelmekte olduğu meselesine dair ulaşılan birtakım sonuçlar paylaşılmaktadır.

Bu bağlamda öncelikle sorulabilecek sorular şunlardır: İslam ve devlet arasındaki ilişki nedir? İslam bir devleti zorunlu kılar mı?<sup>2</sup> İslam devletleşmek zorunda mı? "İslam devleti" kavramı doğru bir kavram mıdır? İslam devleti kavramının teorik bir karşılığı var mıdır? İslam devleti fikrinin tarihi bir karşılığı var mıdır? Tarihte karşılığı olan bir İslam devleti var mıdır? Varsa bu nasıl bir devlettir ve bugün için ifade ettiği bir anlam var mıdır? Modern ulus devletin İslami bir formunun teorik ya da pratik karşılığı var mıdır? Siyaset seküler olmak zorunda mıdır? Siyaset zorunlu olarak seküler temeller üzerinden ele alınmak durumunda mıdır? Ele alınmazsa dinin siyasallaşması, daha doğrusu siyasetin dinden ve ahlaktan ayrılması zorunlu ve evrensel bir duruma mı tekabül edecektir?

### 1. Anahtar Soru: Teseyyüd mü, Taabbüd mü?

Herhangi bir İslam devleti fikrinin "teseyyüd"e mi yoksa "taabbüd"e mi dayandığı sorusu, anahtar bir sorudur. Teseyyüd, başkası üzerinde hâkimiyete, tasalluta ve tahakküme dayalı bir egemenlik anlayışını ifade eder. Halk (yaratılmış varlıklar) üzerin-

2 İslam'ın kamusal alanın örgütlenmesine ilişkin önemli ilkeler getirdiği ve sekülerlik üzerinden tanımlanan özel-alan-kamusal alan ayırımına uhrevi maslahatların gözetilmesini bir parametre olarak dahil ettiği açıktır. Bu sebeple metafizik keyfiyeti reddeden fakat Allah'ın Uluhiyet ve Rububiyetine ilişkin nitelemeleri arzileştiren kendisine nisbet eden ulus devlet anlayışının zati olarak İslamiyetin sunduğu moral çerçeve ile bağdaşamayacağını ileri süren görüşler yabana atılamaz. Bu görüşlerin güçlü bir açıklaması için bkz. Wael B. Hallaq, *İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?*, 3. baskı (İstanbul: Babil Kitap, 2020).

de egemenlik/hegemonya kuran/kurmayı amaç olarak benimseyen devlet teseyyüde dayanır. Mamafih şu soru yine de aktüel varlığını dayatmaktadır: dini merkeze alan kulluk merkezli her siyasal eylemin kendisini de kalbi ve bedeni ameller bütünlüğü içerisinde, sadece Allah'ın rızasına dönük, onu tahsil etmeye dayanan, ihlâs ve ihsan ahlaki içerisinde bir yöneliş olarak değerlendirebilir miyiz? Öyle değerlendirdiğimizde iktidar birincil amaç olarak kalır mı? Birincil amaç olarak iktidar kaldığında bu taabbüdü bir tavır olur mu? Bu yazıda bu soruların cevaplarını arayarak dindar muhafazakâr çevrelerdeki cari siyaset anlayışı ile devlet fikrinin ne kadar örtüştüğünü sorgulamaya çalışacağım.

Allah'a itaati gerektiren ve yine de fertlerin hür iradeye sahip olduğu bir devlette yaşamak mümkün müdür? Yani Allah adına otoriter ya da totaliter devletlerin oluşması ya da İslam'ın dogmatik bir çerçeveyi oluşturduğu bir siyasal toplumda insanların hür iradelerini kullanabilmeleri ne kadar mümkün olabilecektir? Önce devlet kavramı ve bunun suistimleri üzerinde duracağım.

## 2. Kur'an'da Devlet Kavramı

Özellikle tarih dizileri üzerinden bugüne dönük siyasi kaygılarla üretilen devlet mitinin çok fazla tekrarlandığını görüyoruz. “Devlet ne anlama gelir?” sorusu bu açıdan önemlidir. Osman Gazi ya da Ertuğrul Gazi'ye devlet fikrini biteviye tekrarlatmak tarihi gerçeklerle ne kadar örtüşmektedir? Devleti, bugünkü modern devlet anlayışı üzerinden geçmişe taşıyabilir miyiz; elbette taşıyamayız. “Devlet” kelimesinin etimolojisine baktığımızda, bunun Arapça bir kelime olduğunu görüyoruz. Bu kökten gelen “tedavül” kelimesinin hatırlattığı gibi devlet, dolaşmak, bir halden başka bir hale dönmek anlamına gelen bir kavramdır. Dolayısıyla devlet, etimolojik anlamda iki şeye delalet eder: siyasi gücün/zaferin bir elden diğerine devredilmesi ya da mülkün, zenginliğin, servetin, malın bir elden diğerine devredilmesi.

Kavramın, Kur'an'da da bu şekilde kullanıldığını söylememiz mümkün. Nitekim Uhud yenilgisi sonrasında Müslümanlara hitaben şu ayet-i kerime inmiştir: “Biz o günleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz” (Âl-i İmrân 3/140). Yani Allah insanlara bazen zafer bazen de mağlubiyet verdiğini bildiriyor. Bu günler, dönemler sürekli değildir, Allah'ın kanunu (âdetullah) bu şekilde cereyan etmektedir. Devlet burada, siyasi gücün, zaferin el değiştirmesi anlamını taşır. İkinci anlamını ise şu ayette görüyoruz: “Böylece o mallar içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (devlet) olmaz” (Haşr 59/7). Bu ayet, servet paylaşımı konusundaki adalet ihtiyacına

dikkat çeker. Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı iki anlamıyla da devletin, modern devlet fikri ile uzaktan yakından bir ilişkisi olmadığı söylenebilir.

Bu yüzden de modern ulus devlet formu üzerinden devlet fikrini geliştirmeye çalışan düşünürlerin, zorlama bir şekilde Kur'an-ı Kerim'den devlet fikrine işaret eden kaynaklar, atıflar bulmaya çalıştıklarını görüyoruz. İslam devleti fikrinin kâmil manada teorisyenî Ebu'l-A'la Mevdudî'dir. Pakistan'da Cemaât-i İslâmî'nin 1941'de kurucusu olan, daha sonra da Pakistan'ın kuruluş sürecinde Muhammed Esed'in de bulunduğu anayasa hazırlama komisyonunda önemli etkisi olan bir düşünür olarak Kur'an-ı Kerim'den devlete, modern anlamda devlete işaret olabilecek iki ayeti işaret ettiğini görüyoruz. Ama bunların zorlama ve spekülâtif yorumlar olduğunu söylememiz mümkündür.<sup>3</sup>

### 3. Devlet ve Siyasal Yönetim

Devlet ile siyasal yönetim birbiriyle ilişkili ama birbirinden ayrıştırılması gereken farklı iki kavramdır. Devlet, siyasal organizasyonun belli bir formu, somutlaşmış biçimidir. Dolayısıyla Carl Schmitt'in kavramlaştırmasını kullanarak ifade edersek, modern siyaset teorisindeki kavramlar Hristiyan teolojisinin/ilahiyatının seküler versiyonlarıdır.<sup>4</sup> Dolayısıyla Kadir-i mutlak olan Allah ve O'nun hâkimiyeti yerine, egemenliği dokunulmaz, devredilmez, bölünmez ve mutlak olan modern ulus devletin konulduğunu görebiliriz. Modern ulus devletin egemenliği, metafizik/gayb âleminden yaşadığımız dünyanın/şehadet âleminin geçiciliğine seküler daimilik atfedilmesini içerir; "bölünmez, devredilmez ve ihlal edilemez" kavramları Allah'a nispet edilen sıfatların sekülerleştirilerek devlete nispet edilmesini temsil eder. Modern döneme has ulus devlet yapısından farklı olarak, siyasal yönetim/otorite hemen tüm toplumlarda ve tarihi dönemlerde karşılaşabileceğimiz bir olgudur. Tarihe baktığımızda devletsiz toplumların varlığını görürüz ancak dinsiz toplum yoktur. Şu veya bu şekilde, semavi veya değil, politeist ya da monoteist, dinin olmadığı herhangi bir toplum olmasa da,

3 Yeni kurulan Pakistan devletinin Anayasa'sını hazırlayan heyette yer alan Muhammed Esed, bu süreci ve Pakistan özelinden hareketle İslam devleti anlayışını *The Principles of State and Government in Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1961 isimli kitabında tafsil etmiştir. Mevdudî'nin "teo-demokrasi" anlayışı için ayrıca bkz. Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam, Authority and the Islamic State* (London&New York: Routledge, 2011), 128-145.

4 "Modern devlet teorisinin tüm önemli kavramları sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır. Bu yalnızca mesela Kudreti Her Şeye Yeten'in Mutlak Yasa Koyucuya dönüştüğü tarihi gelişimleri sebebiyle değil sistematik yapıları, bu kavramların sosyolojik düşünüş için zorunlu olan tanınmaları dolayısıyla da, böyledir. Hukuktaki şaz/istisna, teolojideki mucizeye benzer. Bu benzerliğin farkında olduğumuzda son asırlarda devlete ilişkin felsefi fikirlerin gelişme tarzını anlayabiliriz." Bkz. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2005), 36.

devletin olmadığı toplumlar vardır. Dolayısıyla din-devlet özdeşliğine dikkat çekerken ya da o konuyu ele alırken bu husus her zaman hatırlanmalıdır. Devlet ile siyasal yönetimin eşitlenmesi konuyu anlamamamızı bulanıklaştırır:

Bu açıdan baktığımızda “devlet” kelimesi aslında “siyasi iktidarın el değiştirmesi” anlamını taşır. İkinci anlamına baktığımızda ise artık bu “siyasi iktidarın süreklileşmesini” ifade eder. Tarihi olarak bu hanedan devletlerine tekabül eder. Devlet dendiğinde aslında hanedanlar kastedilir. Bu, siyasi gücün bir aile tarafından miras olarak, bir aile tarafından tevarüs edilmiş bir güç/mal/otorite olarak sahiplenilmesi demektir. Emevi, Abbasi ya da Osmanlı devletlerinden bahsettiğimizde aslında Ümeyye oğullarını, Abbasi hanedanını ya da Âl-i Osman’ı kastederiz. Hanedanların siyasal iktidarı aile içinde birbirlerine devretmelerinde –siyasal iktidarı elde etme biçimlerinin aile mirasına dayalı olması anlamında– devlet kavramının hanedanla özdeş olduğunu hatırlamamız gerekir.

Tarihi dizi filmlerde, Ertuğrul Gazi ya da Osman Gazi’ye devlet fikrinin sürekli söylenmesi, en büyük politik ideal olarak zikredilmesi, orada sözü edilen devletin bugün anladığımız soyut anlamda modern devlete tekabül ettirilmesine dönük anakronik bir transpozisyonudur. Hanedan yönetiminin sürekliliğine atıfta bulunulurken “devlet ebed müddet” yani “ebediyen yaşayacak devlet” olarak soyut bir kurumsal mekanizmadan değil aslında Devlet-i Âl-i Osman yani Osmanlı hanedanının sürekliliğinden bahsedilmekte ancak bu yapılırken “ezeli ve ebedi olan Allah” imgesi seküler alana transfer edilmektedir. Osmanlı hanedanının yönetme gücünün meşruiyetinin/otoritesinin hiçbir zaman sorgulanmamış olması, dolayısıyla saray içi darbelerle padişahların indirilmesi ya da yerine yenileri getirilirken Osmanlı hanedanının yönetme yetkisinin sorgulanmaması, bunun “siyasal toplum”da beliren karşılığıdır. Modern devlet, devlet fikrinin modern dönemde ortaya çıkmış biçimidir; daha önceki yüzyıllara taşınması politik araçsal bir durumun yansımalarından biridir.

#### **4. Modern Bir Kavram Olarak: Devlet**

Nihai olarak devlet derken; modern dönemde ortaya çıkan, egemenlik kavramını sahiplenen, soyut mekanizmalar ve kurumlar üzerinden toplum üzerinde hegemonya kuran ve onun sadakatini talep eden, hayatın her alanını düzenleme iddiasında olan, şiddeti kendi tekelinde bulundururken insanlar arasındaki ilişkileri, sınırları değişkenlik arz eden özel alan/kamusal alan ayırımı üzerinden kendisinin belirlediği normatif çerçevede kuran bir güçten bahsediyoruz. Devletin İngilizcedeki karşılığı

olarak kullanılan *state* kavramının etimolojisine baktığımızda “istatistik” kelimesi ile de akraba olduğunu görüyoruz. İstatistik kelimesi Latince *status* kelimesinden türetilmiştir ve “siyasi durum” ya da “hükümet” anlamlarına gelir. Kralların ülke, tarım, nüfus ve askeriyeyle ilişkin bilgi ihtiyacı istatistik kavramı ile ifade edilmiştir.<sup>5</sup> Dolayısıyla istatistiği de esas itibarıyla devletin toplumu yönetebilmek için, hâkimiyet kurduğu insanlara ilişkin bilgi edinme çabası olarak değerlendirebiliriz. Edinilen bilgiler üzerinden toplumu planlama, programlama, yönlendirme ve siyasi hâkimiyeti bunun üzerinden sürdürmeyi ifade eder. Siyasi bir ideal olarak “ittihat ve terakki”, tüm pozitivist siyasal oluşumların bu yüzden mottosu olmuştur. Bu da öncelikle “istatistik” ile mümkün olabilecektir.

Dolayısıyla burada devletlerin oluşturduğu sistemin de farklı olduğunu ifade etmemiz gerekir. Hanedan devletlerinin olduğu dönemde devletler arası sistemin esas itibarıyla dini temeller üzerinden tanımlandığını, Müslüman toplumlar açısından bunun “darü'l-İslam, darü'l-ahd ve darü'l-harb” kavramları üzerinden kendisini ifade ettiğini ancak modern dönemle birlikte bu kavramların tarihsel karşılığının tamamen değiştiğini ve yenilenme ihtiyacının ortaya çıktığını söylememiz mümkündür. Kısacası devletten bahsedildiğinde zaman ve mekân kayıtlarından bağımsız konuşulamayacağına hatırdı tutmak gerekir. O zaman şu soruyu sormamız kritik önem taşıyor: Hz. Peygamber (asm) bir devlet başkanı mıdır?

### 5. Hz. Peygamber (asm) Bir Devlet Başkanı mıdır?

İslami devlet fikrinin ortaya çıkışı açısından Medine döneminde ortaya çıkan siyasi teşekkül, bir devlet olarak tanımlanabilir mi? Hz. Peygamber (asm) peygamberliğinin ötesinde bir devlet başkanı olarak görülebilir mi?

İslami öğretiye göre peygamberlerin temel görevi dini tebliğ etmektir. Tebliğ ve tebyin, tenfizi içermez. Tenfiz yani uygulama, tebliğ ve tebyinin altında bir duruma tekabül eder. O yüzden de tenfizle görevli olan siyasal pratisyenlerin normatif olarak üst konuma oturtulması bir yanlısamadır. Hz. Peygamber'in (asm) Yesrib/Medine'ye geldiğinde, Hicretin birinci yılında 1.500 Müslümanın yaşadığı 10 bin kişilik Medine nüfusunun 6 bininin Arap Evs ve Hazrec kabilelerine mensup bulunduğunu, Medine Müslümanlarının da bu küme içinde yer aldığı ve 4 bininin de Yahudiler olduğu görülmektedir. Hicret sonrası Medine toplumu, siyasal otoritenin bulunmadığı, yüzyıllardır

5 Christiaan Cakici, “The Origin of Statistics”, 5 Temmuz 2022 tarihinde erişildi, <https://vsae.nl/nl/studenten/aenorm/2019-04-29-the-origin-of-statistics#:~:text=The%20word%20statistics%20is%20derived,agriculture%2C%20population%20and%20their%20military.>

devam eden kabile savaşları ile karakterize edilmiş bir toplumdur. Araplar açısından Arabistan özellikle Kuzey Arabistan; su kaynaklarının son derece az bulunduğu, bedeviliğin yaygın bir yaşama biçimi olduğu, dolayısıyla merkezi bir otoritenin bulunmadığı, kabilelerin ve kabileye dayalı federasyonların varlığından bahsedebileceğimiz, merkeziyetçi olmayan siyasal organizasyonların olduğu bir ortamdır. Mekke ise on kişiden oluşan bir kabile konfederasyon meclisi tarafından yönetilmektedir: Ebu Süfyan bu yönetimin başındadır. Kureyşin de hacca ev sahipliği yaptığı için Araplar nezdinde ciddi bir prestiji ve yönetme meşruiyeti vardır.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber'in (asm) Hicreti sonrasında Medine'de ortaya çıkan siyasal organizasyonun niteliğine ilişkin iki yaklaşım bulunmaktadır. Başını Cemaat-ı İslami'nin kurucusu olan Mevdudi'nin çektiği birinci yaklaşım, Medine Vesikası'nı Medine İslam devletinin anayasası olarak değerlendirir. Hicretin birinci yılında Müslüman toplumu, Yahudi toplumu ve Müşrik Arap topluluğu arasındaki ilişkileri ortak savunma, güvenlik ve adalet ihtiyaçları ekseninde düzenleyen iki bölümden ve 47 maddeden oluşan Medine Vesikası, Hz. Peygamber'i (asm) de tarafların rızası ve talebi halinde ihtilafın çözümünde hakem olarak tanımlamaktadır. Medine Vesikası'nı modern anlamda bir anayasa olarak görenler, bu vesikanın kısmiliğini göz ardı etmektedir. Modern anayasa fikri esas itibarıyla bir devletin dayandığı temel çerçeveyi, yasama, yürütme ve yargı erklerinin örtüşme ve ayrışma alanlarını ve biçimleri ile bunlar arasındaki ilişkileri tanımlayan, devlet ve erkler arasındaki ya da "toplum" içindeki ilişkilerin çerçevesini ortaya koyan normatif yapılardır. Anayasa fikri soyut olarak sınırlanmış yönetim anlamına gelir. Dolayısıyla Medine Vesikası'nı bir anayasa ve Hz. Peygamber'i (asm) de bir siyasal lider olarak görmek, bu durumun biricikliğini, peygamberlik otoritesi bağlamında taklit edilemez ve tekrarlanamaz bir siyasal yapıya tekabül ettiği göz ardı etmeyi gerektirmez.<sup>7</sup>

İkinci yaklaşım, Hz. Peygamber'in (asm) devlet olarak adlandırılabilir bir siyasal organizasyon kurmadığını; tebliğin "devlet" kurmak gibi bir amacının bulunmadığını, yargı, yürütme ve yasama gibi fonksiyonların Medine döneminde henüz kristalize olmadığını, Hz. Peygamber'in (asm) hurmaların aşılması konusunda kendisine danışıldığında "Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" sözünü, Hz. Peygamberin (asm) dünyevi alana dair sözünün olmadığı anlamında yorumlayan yaklaşımlar ise temelde modernist bir çerçeveyi öne çıkarmaktadır. Hz. Peygamber (asm)

6 Hicretin başındaki Medine'nin durumu için bkz. Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. Ek-2 (Ankara: TDV Yay., 2019), 213.

7 Medine Vesikası'nı anayasa hukuku bağlamında ele alan bir çalışma için bkz. Bayram Doğan ve Mehmet Turan, "Anayasa Hukuku Bağlamında Medine Vesikası", *SDÜHFD* c. 11, sayı 1 (2021): 69-95.

peygamberlik otoritesi/nübüvvet vasfıyla siyasi liderlik icra etmiştir. Ondan sonra nübüvvet sona erdiği için Hz. Peygamber'in (asm) sahip olduğu otoriteye hiçbir devlet başkanı ya da siyasi lider sahip olamamıştır.<sup>8</sup>

### 5.1. Hz. Peygamber (asm) ve Dört Halife Dönemi

Siyasal yönetime ilişkin hususlar, insanların ve toplumun maslahatına göre düzenlenmesi gereken konular olduğu için sıkı bir şekilde/nassa dayalı olarak düzenlenmemiş, içtihadî alana bırakılmıştır. İslam şeriatında aile hukukuna ilişkin çok ayrıntılı düzenlemeler bulunmakla birlikte devlete taalluk eden alan bu şekilde düzenlenmemiştir.

Hz. Peygamber'in (asm) ve daha sonra Dört Halife döneminden esas itibarıyla siyasal organizasyon, yöneten-yönetilen ilişkisinin dayanması gereken ilkeleri çıkarabiliyoruz. Bu ilkeler; adalet, emanet, ehliyet ve liyakat ile şura ve rızadır. İslam'ı referans alan, onu siyasal ilişkilere yansıtan bir bakış açısı adaletle dayanmak zorundadır. Siyasal yönetimin kendisi mülk değil emanettir. Saltanat ise emanetin mülke dönüştürülmesidir; bu anlamda emanet kavramıyla bağdaşmayan bir yönetim biçimidir. Murakabe ve dolayısıyla muhasebe çerçevesinin yöneten-yönetilen ilişkisine temel oluşturduğunu görebiliyoruz. Oysa saltanat yönetiminde emanet mülke dönüştüğü için murakabe ve muhasebenin de ortadan kalktığı ve ritüelistik bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Kamu makamlarının ve kamu kaynaklarının layık olana verilmesi çok temel bir özelliktir ve ehliyet ihlal edildiğinde adalet de ihlal edilmiş olur. Müslümanların işleri aralarında şûrâ iledir. Şûrâ çoğunluk görüşüne dayalı bağlayıcılığı ifade eden bir kavramdır. Sadece konunun ehli ile yapılan istişare sonucunda yöneticinin kendi takdirini ifade ettiği ilişki biçimi şûrâ değildir. Hz. Peygamber'in (asm) hayatındaki yirmi civarındaki meşveretin hemen tamamında çoğunluğun görüşüne uyduğunu görüyoruz. Nass bulunmayan konularda çoğunluk görüşü siyasal karar vermeye esas oluşturur. Bu da meşveretle gerçekleşir. Şuraya dâhil olanların oyları eşittir ve Müslüman topluluğun bir üyesi olarak bu Hz. Peygamber (asm) için de geçerlidir. Bedir Savaşı'nda ordugâhın kurulacağı yerin belirlenmesi, ya da Uhud Savaşı'nda düşmanın nereden karşılanacağı konularında yapılan meşveretlerde Hz. Peygamber (asm) muhalif olduğu çoğunluk görüşüne uymuştur. Siyasal alan naslar tarafından düzenlenmemiş ancak ilişki biçiminin ilkeleri naslar tarafından belirlenmiştir. Ve nihayet rıza kavramı ile ilişkilendirebileceğimiz biatı da buraya eklemek gerekir. Siyasal

<sup>8</sup> Hz. Peygamber (asm) döneminde Medine'de ortaya çıkan siyasi yapının bir devlete tekabül etmediğini savunan bir görüş için bkz. Nurettin Kalkan ve Maşallah Nar, "The Concept of Islamic State Through Prophet Muhammad's Political Experience", *The Journal of International Civilization Studies/Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, c. 5, sayı 2 (2020): 182-198.



organizasyona bu açıdan belli bir isim konamasa da bu organizasyonun dayanması gereken ilkeler nettir.

Dört Halife döneminde bu ilkelerin kurumsallaşma sürecinin devam ettiği görülmektedir. Henüz devlet olarak adlandırabileceğimiz soyut bir mekanizma olmasa da kurumsal mekanizmalar yavaş yavaş oluşmaya başlamıştır. Özellikle Hz. Ömer (ra) döneminden itibaren Bizans'a ve İran'a doğru genişleyen fetihlerle yeni inanç biçimleri ve yeni siyasal anlayışlarla ilişki içerisine girilmesi sonucunda bir siyasal anlayışın oluşturuca dinamikleri güç kazanmıştır. İslam öncesi merkezi otoriteden yoksun bedevi asabiyet biçimi, Bizans ve Sasani etkisi, Müslümanların oluşturmaya başladığı devleti biçimlendiren üç ana mecradır. Bununla birlikte bu etkilerin büründüğü biçimin Müslüman toplumların kendi sentezlerinin ürünü olduğu da unutulmamalıdır. İslam öncesi özellikle Kuzey Arabistan'da yaşayan Arapların içerisinde bulunduğu anarşik durum, merkezi ve bağlayıcı bir otoritenin yokluğunda, siyasal iktidarı merkezi ve toparlayıcı bir asabiyet oluşturma ihtiyacı ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu gerçekleşmediğinde ise Endülüs Emevi devletinin inkırazında ve Abbasi devletinin son dönemlerinde ortaya çıkan ve "tavaif-i müluk" yani mülkün parçalara ayrılması olarak ifade edilen, merkezi otoritenin yokluğu durumunu ortaya çıkarmıştır. Bu durum kabileciliği desteklemiş, Arapların merkezi otoriteye ayak direme eğilimleri iktidarı ele geçirme ve ibka süreçlerine damgasını vurmuştur. Şam üzerinden Bizans'taki yönetim biçimi Helenistik etkilerle yavaş yavaş kendisini göstermiş, özellikle mutlakiyetçi Sasani devlet anlayışı İslami bir elbise giydirilerek Nuşirevan üzerinden İslami menkıbeler gibi aktarılmıştır. Siyasetnameler, İsrailiyatın bir türü denilebilecek "Sasaniyat"a dayanmış, böylece yöneticinin otoritesinin mutlaklığı, merkezi iktidarın inşa sürecinin omurgasını oluşturmuş ve buna adalet vurgusu eklenmiştir. Bu adalet anlayışı ise daha çok Tanrı-Hükümdarın bir bağış/ı/mevhibesi olarak sunulmuş, bir yönetim vecibesi olarak değerlendirilmemiştir. Emevi ve Abbasi dönemlerine yansıyan siyaset anlayışı önemli ölçüde Sasani devlet anlayışının etkilerini taşımaktadır.

## **6. Muhammed Abid Cabiri: Siyasal Yönetimin Sacayağı Olarak Akide, Kabile ve Ganimet**

"İslam devleti" kavramı da dâhil olmak üzere İslam toplumu ortaya çıktıktan sonra gelişen siyasal organizasyonların, sadece İslam'dan beslenmediğini, münhasıran İslami ilkeler üzerinden oluşmadığını belirttim. Burada Faslı Müslüman düşünür Muhammed Abid Cabiri'nin Arap Müslüman toplumunda siyasal otoritenin dinamikleri konusunda söylediklerinin –indirgemeci olarak eleştirilse de– önemli bir açıklayıcı

değere sahip olduğunu düşünüyorum. Cabiri, İslam siyasi düşüncesini anlamada önemli bir katkıyı temsil eden çalışmasında, Müslüman toplumlarda devlet gücünün biçimlenmesini açıklamak için asabiyet, ekonomik paylaşım ve akide değişkenlerine atıfta bulunur (kabile, ganimet ve akide).<sup>9</sup> Bu kategorik ayrımlar, bütün durumları anlatan ve kuşatan kavramlar olmayabilir ama “akide, kabile ve ganimet” üçlemesi, İslam siyasi düşüncesine sadece “akide” üzerinden bakma alışkanlığımı kırarak üçlemenin etkileşiminin biçimlendirdiği tarihsel bir bakış açısı sunmasıyla da öne çıkmaktadır. Hz. Peygamber (asm) ve Raşid Halifeler döneminde “akide” üst norm olarak belirleyici iken, Emevi devletinin kurulması ve saltanat yönetimine geçilmesi ile “kabile”nin baskın hale geldiği, kabileciliğin Müslüman toplumlarda yönetim anlayışına nüfuz ettiği ve belirginleştiği söylenebilir. Cabiri, ekonomik güce hükmedenlerin yavaş yavaş sınıfsal bir yapı oluşturduklarını ve ekonomik kaynaklara hükmetme ile siyasal güç arasındaki ilişki ve geçişkenlik üzerinden siyasal iktidarın biçimlendiğini, siyasal iktidarı ellerinde tutanlar ve bu iktidarın nasıl uygulandığına ilişkin çerçeveyi oluşturanların akideye görünürde bağlılıklarını devam ettirirken bunu sadece bir meşruiyet aracı olarak kullandıklarını ifade eder. Müslüman toplumlar Bizans ve Sasani etkilerini tevarüs ederken kendi ihtiyaçlarından ve karşılaştıkları şartlardan türettikleri özel siyasal katkılar da geliştirmişlerdir, ki bunu mesela Osmanlı devletinin Fatih döneminde belirginleşen millet sisteminde görebiliyoruz. Osmanlı millet sistemi dönemi itibarıyla özel bir siyasal temsil ve organizasyon biçimi olarak değerlendirilebileceğimiz son derece başarılı bir yönetim organizasyonudur.

Modern ulus devlet dönemine gelindiğinde artık sömürgeciliğin Müslüman toplumlar üzerinde askeri yenilgiler sonrasında ekonomik ve siyasal anlamda varlığını sürdürdüğünü ve Batı’da ortaya çıkan modern devletin Müslümanlar açısından bir cazibe merkezi haline geldiğini görüyoruz. “Biz geri kaldık; medeniyet ve ilerleme onlarda, orada yöneten-yönetilen ilişkisi ‘rıza’ya dayanıyor. İnsanlar bize göre daha mutlu, daha güçlü ve daha müreffeh” söylemi, “Neden onlar öyle, biz öyle değiliz?” sorusunu tetiklemiş, ıslahatçı Müslüman bürokrat ve aydınlar ile ulema Müslüman toplumların siyasal çatısını bu soruya verdikleri cevaplar üzerinden örgütleme çalışmıştır.

## 7. İslam Siyasi Düşüncesi ve Kaynakları

İslam siyasi düşüncesi nerede ve hangi kaynaklar üzerinden oluşmuştur? Bu soruya verilen fiili cevaba baktığımızda, merkezi otoritenin yokluğunun İslam siyasal anlayışına damga vurduğunu ve “Fitne katlden beterdir” anlayışı üzerinden bir tür

9 Bkz. Muhammed Abid Cabiri, *Arap Siyasal Aklı*, trc., Vecdi Akyüz (İstanbul: Mana Yayınları, 2018).

“fitne fıkhı” diyebileceğimiz; “Ne olursa olsun yeter ki bir siyasal otorite olsun, merkez olsun, yönetimsizlik en kötü durumdan daha kötüdür” anlayışı üzerinden mutlakçı bir siyasal çerçevenin meşrulaştırılarak fıkıh üzerinden ifade edildiğini söyleyebiliriz. Bu durum İslam kamu hukukunun fıkıh üzerinden gelişmemesine yol açmış, “fitne hukuku” var olan durumu sürekli olarak meşrulaştırmaya dönük içtihatlar bütününe ortaya çıkarmıştır.

Bununla birlikte fıkıh üzerinden gelişen özel bazı çalışmalar, özellikle Maverdi’nin *Ahkâmü’s-Sultâniyye’si*<sup>10</sup> ve İbn Teymiyye’nin *Siyasetu’s-Şer’iyye’si*<sup>11</sup> bu açıdan önemli çalışmalardır. Mamafih bu çalışmaların uygulamada bir karşılığının olmadığını da vurgulamamız gerekiyor. Ulema eğer menfaatine ve konforuna mesafe koyarak ümeradan kendisini ayırtırdığında ve siyaseti taabbüdî bir eylem haline getirebildiğinde İslam’ın siyaset ilkelerini ortaya koymaktan çekinmemiştir. Bunun bedeli ağır olduğu gibi hâkim pratiği de bu anlayış belirlememiştir.

### 7.1. Siyaset: Asıl mı Fürûat mı?

Siyaset, imamet meselesi etrafında bir tartışma üzerinden biçimlendiği için, Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki doktrin tartışmaları sebebiyle akidenin bir parçası haline getirilmiş, bu yüzden kelimelerin konuları arasında da yer almıştır. Siyaset dinin aslından yoksa fürûatından mıdır? Bu soruyu sorduğumuzda özellikle Şia geleneği açısından siyasetin fürûattan değil dinin asıllarından, köklerinden, sütunlarından ve erkânlarından biri olduğunu, siyasal alanın içtihatla ve maslahatla yönetilemeyeceğini, tayinle belirlenebileceğini, nassa dayandığını, dolayısıyla imamet meselesinin imanın cüzlerinden birisi olduğunu; yani Allah’a ve ahirete inanmak gibi imamete de inanmanın imanın dolayısıyla dinin asıllarından kabul edildiğini belirtmek gerekir.

Bu yaklaşımın Hasan el-Benna ile birlikte oluşan İslam devleti fikrini savunanlar tarafından da benimsendiği ve İran Devrimi’nin lideri Ayetullah Humeyni’nin “ve-layet-i fakih” anlayışını da belirlediği vurgulanmalıdır. İslam devleti fikrini savunan Müslüman ideologların da siyaseti İslam’ın fürûatından çıkarıp usulüne taşıdığı, bir anlamda pratiğe taalluk eden bir meseleyi iman alanına taşıyarak imani bir mesele haline getirdiği, din ile devleti daha doğrusu İslam ile devleti özdeşleştiren, eşit değer atfeden bir yaklaşımı benimsediği ve İslam devleti fikrini bunun üzerinden geliştirdikleri görülmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla bu mesele kelimelerin geleneği içerisinde imamet meselesi açısından çokça tartışılmıştır.

10 İmam Ebu’l-Hasan el-Maverdi, *El-Ahkamu’s-Sultaniyye*, trc., Ala Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976).

11 İbn Teymiyye, *Siyaset* (es-Siyasetu’s-Şer’iyye), trc., Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021).

12 Taha Abdurrahman bu iki yaklaşımı, tahkim ve tefkih yaklaşımlarını uzun bir eleştiriye tabi tutar. Bkz. Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhü: Sekülerizmin Sağlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, trc., Soner Gündüzöz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 573-723.

Şii fıkhi, devlete ilişkin yaklaşımını bunun üzerinden geliştirmiş ve uzun zaman nasla belirlenen bir alan olduğu için ancak imama tabi olunabilen bir siyasi çerçevenin meşru olduğunu söylemiştir. On ikinci imamın ortadan kaybolması ile başlayan intizar döneminde siyasal yönetimin meşruiyetini kaybettiği, dolayısıyla bir kayıtsızlığın asıl olduğu ve bütün siyasal yönetimlerin imamın yönetme hakkını gasbettiği hâkim kabul haline gelmiştir. Zamanla Şii fikhının da kendi içerisinde değişikliğe uğradığı, önce cevaz ve izin üzerinden mevcut siyasal otoritenin meşruiyetinin tanındığı, daha sonra bu siyasal otoritenin fıkhi üzerinden perçinlendiği ve “ulema-i rüsum”un esas itibarıyla Şii fikhında ortaya çıktığı görülür. Nihayetinde velayet-i fakih teorisiyle gelenekten kopma kesinlik kazanmıştır.

## 7.2. İslam Felsefesi ve Devlet

Siyasal alana kelimada ve hukukta doğru din anlayışı üzerinden, İslam felsefesinde ise doğru bilgi üzerinden yaklaşmıştır.<sup>13</sup> İslam felsefesi gerçekten İbn Haldun’un ihmal edeceği kadar önemsiz olarak değerlendirilebilecek bir felsefedir. İslam felsefesinin pratikle ve tarihi gerçeklikle ilişkisi kopuktur. Bütünüyle “İdeal bir devlet/medeniyet-i fazıla nasıl olmalıdır?” sorusu üzerinden rasyonalist-idealist bir çerçeve ile sınırlı kalmıştır. Platoncu ve Aristocu yaklaşımlar Müslüman topluma ve kavramlara uyarlanmış, bunun üzerinden yönetici/filozof kral ile imam eşleştirilmiştir. İslam felsefesi geleneği 13. yüzyılda sonlanmış, İslam felsefesi üzerinden siyasal alana yansıyan herhangi bir önemli etki de görülmemiştir.

## 7.3. Siyasetname Geleneği

“Nizam-ı âlem” yani dünyaya nizam verme fikri Osmanlı devletindeki siyasal anlayışın temelini oluşturmuş, adalet de sınıflar arası ilişkinin statikliği üzerinden tanımlanarak Kanun-ı Kadim anlayışı ile ifade edilmiştir. Ulaşılan mükemmel dengenin bozulmaması için ataların koyduğu kanunun muhafaza edilmesi gerektiği ve bütün problemin de bu dengenin bozulması olduğu siyasetnameler üzerinden okunmaktadır. Siyasetnameler, menkıbelere dayanan, kurumlara ve ilkelere değil daha çok kişilere odaklanan; “Sultan, yönetici ya da vezir ‘iyi’ olursa yönetim iyileşir, israf önlenir, bütçe denkleşir, adalet sağlanır ve güvenlik hâkim kılınır” anlayışını sergileyen metinlerdir.

Kâtip Çelebi’ye kadar uzanan siyasetnamelerdeki denge vurgusu, toplumun dört ayağı olduğunu belirtir: asker, ulema, tüccar ve reaya. Bütün bunların aralarındaki ilişkilerin vücuttaki salgılar gibi belli bir denge içerisinde tutulması gerekir. Bu

13 Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxon: Routledge, 1981), xvii.

dengeyi sağlayabilirseniz o zaman toplum dengeli bir toplum haline gelir ve adalet sağlanmış olur. Siyasetnameler bunu sağlamak için gerekenleri bir öğütler silsilesi olarak sıralar. Siyasetnameler özellikle Sasani devlet yönetim anlayışını İslami bir kisveyle ve menkıbeler yoluyla, fitne hukukunun sınırlarını zorlamadan ve onun içerisinde saltanatı hiçbir şekilde sorgulama konusu yapmadan, yönetimi iyileştirmeye dayalı bir yaklaşım ortaya koyduğu için, fitne fikhını tahkim etmekle sınırlı kalarak bunun ötesine geçememiştir.<sup>14</sup>

Siyasetname geleneğinin önemli olduğunu ama bir karşılığının da olmadığını tespit etmemiz gerekir. Kanuni döneminden itibaren Refik Paşa'nın *Asafname*'sinden *Koçi Bey Risalesi*'ne kadar çok sayıda siyasetname vardır. Kâtip Çelebi'nin ıslahat konusundaki çalışmasına kadar siyasetnamelerde önemli tespitler yapılmıştır. Mamafih bu eserler için özüne dokunan ve sistemi sorgulayarak yeniden ele alan yaklaşımlar değildir. Sasani devlet geleneği üzerinden adaleti temel alan bir yaklaşımla ifade edilen menkıbevari yaklaşımlardır. Siyasetname geleneği bütünüyle adalet kavramlaştırması üzerinden siyasal alanı çerçevelemiştir.

#### 7.4 İbn Haldun: Devlete Sosyo-Biyolojik Yaklaşım

Tarihi sosyolojik çerçeve özellikle İbn Haldun'da karşımıza çıkan ve siyasal yönetimin insanın toplumsal siyasal bir varlık olmasının zorunlu bir sonucu olduğunu, temel fiziki ihtiyaçlarını karşılayan insanların bu fiziki ihtiyaçları paylaşabileceği çerçeveyi oluşturmasının siyasal yönetimi zorunlu kıldığını söyleyen yaklaşımda ifadesini bulur. Bu sosyolojik yaklaşıma göre bedavetten (bedevilikten) hadarete (şehirliliğe) geçişte ortaya çıkan siyasal bir organizasyon toplumsal yapının beraberinde getirdiği zorunlu bir sonuçtur. İbn Haldun'un devleti biyolojik bir organizma olarak değerlendirip devletin belli bir ömrü olduğunu belirten; ortaya çıkışı, doğuşu, gelişimi, kemale erişi ve nihayet inkırazını ele alan, devlete yüz elli-iki yüz yıllık bir hayat biçen, bir asabiyet üzerinden devleti tanımlayan yaklaşımının son derece önemli olduğunu vurgulamak gerekir.<sup>15</sup>

İslam devleti fikrinin fıkıh, kelam, edebiyat (siyasetname), felsefe ve sosyolojideki gelişimine kısaca baktıktan sonra artık modern dönemde bu fikrin tezahürlerini irdeleyebiliriz.

14 Siyasetnameleri uygulamaya yansımaları olmayan mevzeler olarak değerlendiren yaklaşım için bkz. Ömer Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak: Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasal Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

15 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 1. trc., Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 155-212.

## **8. Modern Dönemde İslam Devleti Fikrinin Ortaya Çıkışı**

Modern dönemde İslam devleti fikrinin ortaya çıkışı esas itibarıyla 19. yüzyıl-da Müslüman devletlerin sömürgecilik üzerinden karşı karşıya geldiği siyasal beka problemine çözüm bulma arayışının beraberinde getirdiği bir sonuçtur. 19. yüzyılın başlarında askeri alandan başlayarak ortaya çıkan ıslahat yaklaşımlarının Üçüncü Selim’le birlikte Nizam-ı Cedidin kurulmasına ve daha sonra Yeniçeriliğin kaldırılmasına kadar uzanan süreçte, Tanzimat’la birlikte liberal ulus devlet anlayışının yenilenme, ilerleme ve medeniyeti yakalama çerçevesi içerisinde Müslüman toplumlara taşınmaya çalışıldığını, liberal anayasacılık fikrinin yavaş yavaş Müslüman elitler tarafından benimsendiği anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede ilk dönem düşünürler olarak Mısır özelinde Tahtavi, Şii gelenek açısından Muhammed Hüseyin Naini ve nihayetinde Abdurrahman Kevakibi karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünürlerin ele aldığı temel mesele ise hanedana dayalı siyasal sistemin sorgulanması, mutlakiyetçi çerçevenin mukayyet hale gelmesi ve meşruta yani kayıtlanmış anayasal bir devlet fikrinin Müslüman toplumların karşı karşıya olduğu terakki/geri kalma problemini çözecek anahtar olduğunu ifade eden yaklaşımlar şeklinde belirmektedir. Bu ilk dönem Müslüman reformist düşünürlerin temel sorusu istibdaddır. İstibdad Müslüman toplumların ekonomik, toplumsal ve siyasal olarak geri kalmasına yol açan en önemli amildir. Tek bir kişinin görüşü ve siyasal gücün toplum üzerinde sultanı olarak kullanılmasına dayanan istibdadın ortadan kaldırılması ve siyasal yönetimin mutlakçı çerçeve yerine mukayyet hale getirilmesi ile meşrutiyetin inşası bu ilk dönem Müslüman düşünürlerin ilerleme çerçevesinde ortaya koydukları temel yaklaşımdır.

Bir sonraki kuşak olarak ifade edebileceğimiz geç reformistler Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza ise bir anlamda “milliyetçi Selefilik” olarak ifade edebileceğimiz yaklaşımı geliştirmişlerdir. İttihad-ı İslam söylemi de bu çerçevede ortaya çıkacaktır. İttihad-ı İslam’ın gerçekleşebilmesi için önce her Müslüman toplumun bir anlamda kendi bağımsız devletini oluşturması gerekmektedir. Bu bağımsız devletler oluştuktan sonra istibdad ortadan kaldırılacak ve rızaya dayalı siyasal yönetim tesis edilecektir.<sup>16</sup>

İslam devleti fikrini savunanların önemli bir kısmı elitist yaklaşımı benimserken bir kısmı ise demokratik yaklaşımı savunmuştur. Dolayısıyla ittihad-ı İslam fikri de

16 Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era* (Londra ve New York: I. B. Tauris, 2009), 31-42.

aslında bir anlamda bu ıslahçı yaklaşımın meşruti ve rızaya dayalı bir yönetime geçilmesi söylemine eşlik eden sonuçlardan ya da söylemlerden birisidir. Afgani özellikle urvet'ül-vüska ile bu yaklaşımı ortaya koymuştur. Müslüman toplumların sömürgecilikten kurtulabilmesi için siyasal olarak edilgen olmayan ve kendi iradesini kullanabilen, insanların insan olabilmesi için tercih hakkını kullanabildiği, bunun için de irade sahibi olduğu ve siyasal gücün tek bir kişinin, bir ailenin, bir hanedanın malı olamayacağı şeklindeki demokratik bir yaklaşımın yavaş yavaş filizlenmeye başladığı görülmektedir.<sup>17</sup>

Daha sonraki dönemde ise özellikle ihyacı bir yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir. İhyacı yaklaşım Halifelğin 1924'te ilgasıyla Müslüman dünyada ortaya çıkan büyük boşluğun beraberinde getirdiği arayış ve siyasal yönetime ilişkin bir çerçeve geliştirme çabasına tekabül eder. Reşid Rıza'nın bu konudaki çabalarının sonuçsuz kalmasıyla hilafetin ihya edilemeyeceği ve bunun imkânının bulunmadığı sonucu ortaya çıkınca özellikle Hasan el-Benna ile başlayıp Mevdudi ile zirveye çıkan, Nedvi'nin, Seyyid Kutub'un ve diğerlerinin devam ettirdiği İslam devleti fikri belirginlik kazanmıştır. "İslam; din ve devlettir; İslam hükümdür" anlayışının artık hâkim bir yaklaşım haline geldiği bir döneme girilmiştir. Süreç içerisinde aşamalar halinde bu yaklaşım varlığını sürdürmüştür.

1980'lerden itibaren özellikle Batılıların Müslüman toplumlara dönük sömürgeci ve zulme dayalı müdahalelerine eşlik eden hegemonik politik söylem gücü "cihad" kavramını kriminalize etmiştir. Cihadı bir iktidar aracı olarak kullanan, dolayısıyla Allah'ın rızasına dönük taabbüdü bir tavır olmaktan çok bir iktidar vesilesi olarak işlevselleştiren selefî İslamcılık, ateist/Haçlı Batı tarafından temsil edilen "mutlak kötülük"e karşı İslam tarafından temsil edilen "mutlak iyilik" çerçevesi içerisinde bir siyasal yaklaşım geliştirmiştir.

İlk dönem ıslahatçı Müslüman düşünürlerin medeniyetçi ilerlemeci bir paradigma içerisinde sınırlanmış anayasal devlet fikrini savunduğu, bir adım ileri gidildiğinde hilafet sonrasında ihyacı yaklaşımın "biz Doğulu Müslümanlar, onlar Batılı Hristiyanlar" yaklaşımı üzerinden kimlikçi bir bakış açısıyla biçimlendiği ve nihayet çatışmacı bir yaklaşımın bu yaklaşımda kendisini ifade ettiği görülmektedir.

19. yüzyıldan itibaren Müslüman düşünürlerin karşı karşıya olduğu siyasal organizasyon modeli ise modern ulus devlettir. Modern ulus devlet, Allah'a nispet edilen bütün sıfatların sekülerleştirilerek kadir-i mutlak kabul edilen bir organizasyona

17 Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought*, 31-42.

atfedilmesine dayanmaktadır. Hem birinci hem de ikinci kuşak Müslüman reformistler ulus devlet problematiği üzerinden “İslami bir siyasal organizasyon nasıl olabilir?” sorusuna cevap aramıştır. Bunlar önemli ölçüde kayıtlanmış meşruti bir yönetimin – ki Genç Osmanlılarda da, birazdan atıfta bulunacağım Bediüzzaman’ın Eski Said döneminde de bu görülebiliyor– meşruti bir yönetimin henüz saltanat sorgulanmadan ve mutlak anlamda reddedilmeden problemlerin çözüm aracı olarak değerlendirildiğini ve istibdadın Müslüman dünyanın bin yıllık birikmiş problemlerinin en önemli sebebi, bütün kötülüklerin anası olarak ifade edildiğini, özellikle Kevakibi’de, Afgani’de, Abduh’ta ve Said Nursi’nin Eski Said döneminde çok vurgulu bir şekilde öne çıktığını belirtmek mümkündür.<sup>18</sup>

### 8.1. Bediüzzaman Said Nursi

Bediüzzaman *Hutbe-i Şamiye* isimli eserinde şûrâya vurgu yapar; istibdadın her türlü biçiminin –özellikle siyasal biçiminin– kötü ahlakın Müslüman toplumlara hâkim olması sonucunu doğurduğunu belirtir.<sup>19</sup> Ümitsizlik mesela kalbi bir ameldir. Kalp bütün ibadet fiillerinin kaynağı olan bir latifedir. Eğer kalp işlemiyorsa, orada bu güzel hasletler yerleşik değilse, fıkhı ya da İslam hukukuna dayalı olarak toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, bir süre sonra İslamiyet’in bir sınıfın tahakküm aracı haline gelmesine yol açacaktır. İslam’ın bir imtihan esprisi, bir ilahi teklif olarak insanîyet-i kübra olma vasfı anlamını yitirecektir.

“İnsanîyet-i kübra” kavramı ahlakın kemal düzeyini ifade eder. Kâmil ahlakın ortaya çıkabilmesi kalbin ahlakî fiillere kaynaklık etmesiyle mümkündür. Aksi takdirde insanîyet-i kübra ortaya çıkmaz. İslam’ın amacı insanîyet-i kübradır ve bu olmadığı zaman siyasal organizasyonun “ilahi hâkimiyet”e dayandırılması, otokratik bir yönetimin ortaya çıkmasını engelleyemeyecektir. Bu da ilahi teklife ve imtihan esprisine zıttır.

Bediüzzaman’ın Eski Said döneminde istibdada dönük eleştirileri, dört mezhebin fıkıh kaynağı olarak kullanılmasının zorunlu olduğunu ifade eden yaklaşımları,<sup>20</sup> ittihad-ı İslam’ı benimseyen, çerçevesini dört halifenin dindar bir cumhuriyetin reisleri olduğu anlayışının çizdiği yaklaşım, ıslahatçı yaklaşımla benzerlikler göstermektedir.

18 Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought*, 28-29.

19 Bediüzzaman Said Nursi, “Hutbe-i Şamiye”, *Eski Said Dönemi Eserleri* içinde (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 2012), 350-56.

20 Bediüzzaman Said Nursi, “Mebusana Hitap”, *Eski Said Dönemi Eserleri* içinde (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 2012), 30.



## 8.2. İslam Devleti: Seçkinci ve Otoriter Bir Devlet (midir?)

Müslüman Kardeşler'in kurucusu olan Hasan el-Benna çok partili bir siyasi yapıya karşıdır. Partiyi bir tefrika unsuru olarak görür. Müslümanların devlete ilişkin farklı yaklaşımlarının olabileceğini kabul etmez. Yaklaşımı son derece otokratik bir bakış açısını yansıtır; çoğulculuğa, farklılığa ve çeşitliliğe imkân vermez. Hanedan yönetimini, saltanatı ve istibdadı eleştirirken onun yerine geliştirilen İslam devleti fikrinin ise seçkinci ve otoriter bir devlet olarak biçimlendirildiğinin not edilmesi gerekiyor. Nihayetinde bu seçkinciliğin Mevdudi'nin "teo-demokrasi" olarak adlandırdığı bir yaklaşımla yönetme yetkisinin sınırlı sayıda seçkinlere ait olduğu, sadece bu seçkinlerin yönetimine geri kalanların rızasını beyan ettiği bir huni olarak ifade edilebilecek bir yönetim piramidinin öngörüldüğü görülmektedir.<sup>21</sup>

Burada ilginç bir noktaya dikkat çekilmesi gerekmektedir. Mevdudi'nin kitaplarını Farsçaya Humeyni çevirmiştir. Humeyni'nin velayet-i fakih düşüncesinin çekirdeği Mevdudi'den gelir. Teo-demokrasi aslında velayet-i fakih düşüncesinin temelidir. Sonuçta yönetme yetkisinin fukahaya ait olması fikri Humeyni tarafından Mevdudi'nin teo-demokrasi fikrinin Şii fikhına uyarlanmış biçimi olarak karşımıza çıkar. Tabii ki bu geleneksel Şii fikhından farklı bir yaklaşımdır. Humeyni'nin ortaya koyduğu bu görüş ilk başlarda Şii fukahanın bir kısmı tarafından şiddetle eleştirilmiş, hepsi tarafından kabul edilmemiştir. Velayet-i fakih yaklaşımına göre imamın yokluğunda (intizar döneminde) yönetme hakkı fukahaya aittir.

## 8.3. Taha Abdurrahman

Taha Abdurrahman yaşadığımız dönemin en önemli entelektüel katkısını temsil eden çalışmasında siyasi yönetim şekillerini ikiye ayırır. Sekülerliği veri alan siyasal alanın karşısına metafizik dediği gayb âlemini koyar. Gayba dayalı siyaset kavrayışını da insanın hem elest meclisinde (*bezm-i elest*) verdiği söz hem de kendisine emanet teklif edildiğinde ortaya koyduğu tavırdan hareketle, bunu bir tür ilahi misak ve sözleşme olarak değerlendirerek "sözleşme ve emanet paradigması" olarak adlandırır. Gayba ait kavramlar olarak nitelediği bu misakın kavramlarıyla yani Allah'ın amiriyet ve şahidiyetiyle bir anlamda tevhid-i Uluhiyet ve tevhid-i Rububiyetin yani yaratan, rızık veren, idare ve terbiye eden kudret sahibinin siyasal alanı belirleyiciliğini kabul etme anlamında bir yaklaşımı benimser ve bunu taabbüdi, ibadete dayalı ve dini sistematiği merkeze alan siyasi bir yaklaşım olarak tanımlar.

21 Mevdudi'nin teo-demokrasi hakkındaki görüşleri için bkz. Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam Authority and the Islamic State*, 128-145.

Dini hâkimiyetçilik (*diyaniyyun*) din ve siyasetin birbirinden ayrılmasına karşı çıkarken seküler (*ilmani*) anlayış insani varoluşu bu dünya ile sınırladığı için din ile siyasetin birbirinden ayrı olması gerektiğini söyler. Dini merkeze alarak siyasete bakan dini hâkimiyetçilik, insan varoluşu gayb âlemi ile birlikte anlamlandırdığı için bütün insani faaliyet alanlarını –siyaset dâhil– bütünlük içinde ele alır. Taha Abdurrahman bu yaklaşımı da kendi içinde ikiye ayırır: Din ve siyasetin geçişken ve iç içe (*tedahül*) olduğunu savunanlar ile din ve siyaset arasında özdeşliği (*temasül*) savunanlar. Geçişkenlik yaklaşımını benimseyenlerin birinci grubu, dini pratiği siyasi pratiğin bir parçası olarak görenler yani siyasallaştırıcılarıdır (*tesyisiyyun*). Selefi-Vehhabi çizgi bunun bir örneğidir. İkinci grup ise siyaseti dine katan, din üzerinden siyaset yapanlardır (*tedyiniyyun*). Siyasal İslamcılar bu kategoride yer alır.<sup>22</sup>

Taha Abdurrahman'ın deyimiyle metafizik değerler ile siyasi alanı birleştiren *diyaniyyun* geleneğinin ikinci grubu, din ve siyaset arasında özdeşlik (*temasül*) görenlerdir. Bu grup da kendi içinde iki alt gruba ayrılmaktadır. Birinci alt grup (*tahkimiyyun*), dini düşünceyi ilahi hâkimiyet ilkesine dayandırır. Cemaat-i İslami ve Müslüman Kardeşler bu grup içinde konumlanır. İkinci alt grubu ise siyaseti fıkhi otoriteye dayandıran ve velayet-i fakih anlayışını benimseyen *tefkhiyyun* oluşturmaktadır. İran'daki hâkim rejim bu ilkeyi esas almaktadır.<sup>23</sup>

Dini yaklaşımın esası, Allah'a taabbüdî teslimiyettir; oysa siyasette asıl olan halk üzerinde hâkimiyet kurmaktır. Diyaniyyun, bütün versiyonları ile taabbüdî bir yönetim stratejisini gerçekleştirmeye çalışır. Bunu yaparlarken farklı stratejiler ve araçlara başvurur. Seküler yaklaşım, siyasette Allah'a atıf yapmayan, ilahi egemenliği kendisine nispet eden ve iktidar merkezli bir anlayışı ifade eder; modern devlet bu anlayışa dayanır. Ubudiyete dayalı, ibadete yönelik ve dini sistematığı merkeze alan diyani yaklaşım ise herhangi bir siyasi tavrı, tutumu, yaklaşımı, politikayı ve pratiği gerçekleştirirken bunu ibadet cehdiyle, Allah'ın rızasını gözeterek "ihсан" esprisi içerisinde yapmaya çalışır.

Teseyyüd ve taabbüd iki farklı siyasi paradigmanın anahtar kavramlarıdır. Taha Abdurrahman egemenliğe dayalı siyaset anlayışını "teseyyüd", din merkezli kulluk anlayışını öne çıkaran siyaset anlayışını ise "taabbüd" kavramları ile ifade eder. İslam devleti bu kavramın sonuç cümlesi gibi değerlendirilebilir. İlahi sözleşme paradigmasına dayalı diyani anlayış, insanları egemenlik altına alma yani "teseyyüd ale'l-halk" ilkesine değil Hakka kulluk etme yani "taabbüd-ı Hak" ilkesine dayanır. Bu devlet

22 Abdurrahman, *Dinin Ruhü*, 725-726.

23 Abdurrahman, *Dinin Ruhü*, 726-727.

tabiatı gereği egemenliği değil ibadeti merkeze alan taabbüdü bir yapının tezahürüdür. Emanet anlayışına dayalı ilahi sözleşme paradigması, tedbir (*evamir*) ve taabbüd (*şevahid*) boyutlarını birleştirir.<sup>24</sup>

Taha Abdurrahman, hâkimiyetçi yaklaşımın “İslam din ve devlettir”, “İslam din ve dünyadır”, “İslam din ve şeriattır” ve “İslam devleti sivil/medeni bir devlettir” mottolarını tek tek ele alarak iç mantıki çelişkilerini ortaya koyarak reddeder. Son tahlilde tahkimiyun ve tefkikiyyunun da dini bir iktidar acı haline getirerek insanlar üzerinde hâkimiyet kurma vesilesine yani “teseyyüd ale'l-halk” biçimine dönüştürdüğünü belirtir ve bunları eleştirir. Bir İslam devleti fikrinin siyasal organizasyonunun hukuken var olabilmesinin temeli hukuk değil ahlaktır, ahlakın da batınî tarafıdır. Hukukun toplumsal ilişkileri düzenleyebilmesi için mutlaka zahirî ve batınî bir ahlak anlayışına dayanması gerekir.

## 9. Sonuç

İslam devleti fikri ne bir ütopya olacak kadar yüceltilip idealize edilebilecek bir aşkın amaç ne de insanları hayata küstürecek bir distopyadır. Bununla birlikte Kur'an ve İslam Peygamberi'nin (asm) uygulamalar ve Raşid Halifeler döneminin de ilkeler düzeyinde bir örneklik sunduğu, bunu izleyen siyasi pratiğin ise İslam'ın siyasi idealeri ile Müslüman toplumların pratikleri arasında sürekli bir gerilimin varlığını gösterdiği ileri sürülebilir. “Fitne fıkhı” üzerinden mevcut duruma sürekli bir meşruiyet kazandırılması, güzel ahlaktan ilham alan bir hukuk düzeni yerine iktidar ilişkilerine dayalı maslahatlara öncelik kazandırmıştır. Sömürgeciliğe karşı geliştirilen siyasi tezlerin karşısını “İslami” bağlamda yeniden üretmesi ve son tahlilde İslam devleti fikrinin çıplak bir egemenlik anlayışına dönüşmesi, Müslüman düşünürler için açık bir meydan okuma vasfını taşımaktadır: Taabbüd eksenli bir İslam devleti fikri, teseyyüde evrilmeden nasıl pratize edilebilir? Bu açıdan Said Nursi ve Taha Abdurrahman'ın yaklaşımları ütöpic ahlakçılığa düşmeden ahlak merkezli bir siyaset anlayışını vazedmeleri bakımından tartışılmayı hak etmektedir.

24 Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 729-731.

## Kaynakça

1. Abdurrahman, Taha. *Dinin Ruhü: Sekülerizmin Sığlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*. Trc., Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
2. Belkeziz, Abdelilah. *The State in Contemporary Islamic thought a Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*. Londra ve New York: I. B. Tauris, 2009.
3. Cabiri, Muhammed Abid. *Arap Siyasal Aklı*. Trc., Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
4. Hallaq, Wael B. *İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?*. Trc., Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 2020.
5. Jackson, Roy. *Mawlana Mawdudi and Political Islam, Authority and the Islamic State*. Londra ve New York: Routledge, 2011.
6. Kalkan, Nurettin ve Nar, Maşallah. "The Concept of Islamic State Through Prophet Muhammad's Political Experience", *The Journal of International Civilization Studies/Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*. 5. Sayı 2 (2020): 182-198.
7. Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxon: Routledge, 1981.
8. Nursi, Bediüzzaman Said. *Eski Said Dönemi Eserleri*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 2012.
9. Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2: 212215. Ankara: TDV Yayınları. 2019.
10. Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago/ Londra: University of Chicago Press, 2005.