

MÜSLÜMAN SİYASET GELENEĞİNDE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ*

H. Yunus APAYDIN
Prof. Dr., Erciyes Ü. İlahiyat F.
yunusa@erciyes.edu.tr

İslam-Devlet ilişkisi konusunun ülke gündemindeki yerini korumaya devam ediyor olması bu konuda çözüme yaklaşıldığı biçiminde yorumlanabileceği gibi, problemin kronikleştiği veya kısır döngüye girildiği şeklinde yorumlanabilir.

Teorik bazı zorluklar bulunmasına rağmen, bu meselenin sağlıklı bir çözüme kavuşturulmasının önündeki önemli güçlüklerden biri, Batı siyaset tecrübesinin etkisini taşıyan basma kalıp ifade ve yargılar ile yine 19. yüzyılın siyasal şartlarının da etkilediği *ideolojik okumanın* halen devam etmekte olmasıdır. Birinci tutum, daha çok, dinle arası pek iyi olmayan çevrelerce, ikincisi ise dine gereğinden fazla düşkün görünen çevrelerce sergilenmektedir.

Bu tebliğde, her iki çevre tarafından farklı amaçlar doğrultusunda kullanılan bir kaç meseleye temas edilerek, duruş yerine göre, *İslamın* veya *devletin* problem olmaktan çıkmasına yardım edeceği umulan bazı genel tesbit ve değerlendirmelere yer verilecektir.

Metod meselesine ilişkin bir değerlendirmenin ardından tarihsel tecrübe, din devlet ilişkisi tartışmasının merkezinde yer alan *hakimiyet* ve *yasama yetkisi* meselesine ışık tutacak bir çerçeveye sunulacak, sonra da demokratik yönetimlerde bu iki meselenin nasıl anlaşılıp temellendirileceği bu arz paralelinde değerlendirilecektir.

Hakimiyet meselesiyle ilgili olarak hakimiyetin anlamı, kime ait olduğu, müslüman toplumlarda siyasi hakimiyetin meşruiyetinin nasıl sağlandığı, daha açık söylemek gerekirse tanrısal bir kaynağa dayandırılıp dayandırılmadığı gibi sorulara cevap aranacaktır.

* TDV tarafından Ankara'da Nisan 2001'de "Üçüncü Bine Girenken İslam" konulu sempozyumda sunulmuş tebliğ.

Yasama meselesiyle ilgili olarak da hüküm koymanın anlamı, hüküm koyma yetkisi, müctehidlerin ve kamu otoritesinin hüküm koyma yetkileri gibi sorunlar ele alınacak ve bu konuda polemige sebep olan *Allahın indirdiği ile hükmetme* meselesine açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Modern hukuk sistematigi içerisinde ifade edecek olursak, bu tebliğde, ağırlıklı olarak, -Devlet Hukuku kapsamında ele alınan- devletin unsurlarıyla ilgili olarak 'hakimiyet'ten ve -Anayasa Hukuku kapsamında ele alınan- devletin fonksiyonlarıyla ilgili olarak 'yasama faaliyeti'nden bahsedilecektir.

1. Metod. İslam - devlet ilişkisi hangi çerçevede ele alınmalıdır?

Türkiyede din- devlet ilişkisi ve din-hukuk ilişkisi gibi meseleler ele alınırken iki hatalı yaklaşım ön plana çıkmıştır. Bunlardan birincisi geleneksel anlayışların olduğu gibi devam ettirilmesi, diğeri ise geleneğin bütünüyle mahkum edilerek doğrudan Kur'an ve *Sünnete* dönme düşüncesidir.

Büyük ölçüde, geleneği/tarihsel tecrübeyi Kur'an'ın tek ve zorunlu gerçekleştirme biçimi olarak algılamaktan kaynaklanan birinci yaklaşımın akademik çevrelerde artık pek revaçta olmadığı söylenebilir de özellikle ideolojik amaçlarla halen devam ettirildiği bilinmektedir. İkinci yaklaşımın ise oldukça etkili taraftarları ve savunucuları bulunmaktadır. Mezhepleri ihmal eden bu yaklaşım, ancak birkaç nesilde tamamlanabilen sistemli anlama faaliyetlerini bir kenara itmiş, yerine anlamlı bir metodoloji ikame edemediği için, dinamik olmakla birlikte, adeta boşlukta dönen bir çark misali, dışı dokunur bir üretim yapamamıştır.

Kur'an'a ve *Sünnete* dönüş söylemini daha ileri götürülenler ise sadece sahih sünnetin esas olduğu gerekçesiyle, samimi dindarların zihinlerini karıştırma ve onların dindarlıklarını yaralama pahasına, sünnette ölçsüz bir ayıklama operasyonuna gitmişlerdir. Bu yaklaşım açısından hemen her hadis sahih olmama potansiyel riskini içinde taşımaktadır.

Bu noktayı da yeterli görmeyenler ise artık sünnete bakma lüzumunu dahi hissetmeden *Kur'an'da var mı?* sorusunu sormaya başlamışlardır. Bu sorunun doğru bir soru olup olmadığı tartışılmadığı gibi, 'Kur'an'da olma'nın geleneksel anlayışta ne anlama geldiğinin tesbitine bile ihtiyaç duyulmamıştır.

Kur'an, tutarlı bir anlama metodolojisi önerilmeden anlaşılmaya çalışılmış ve adeta Luther'e öykünülerek, şahıs ve mezhep otoriteleri kaldırılıp her müslüman bireyin Allah'ın kitabına bizzat başvurması teşvik edilmiştir.

Sonuçta, sözlük yardımıyla yapılan alelade çevirilere itimat edilmiş veya tasarlanan anlama uygun düşen kelime seçilerek özgün (!) anlam vermeler yapılmış; şahıs ve mezhep bağlantıları olmadan doğrudan doğruya Kur'an'a başvurup ondan hüküm çıkarma faaliyeti de serbest icihad olarak tavsif edilmiştir.

Unutulan nokta şu idi: Gerçekten de, feodalizm, mutlakiyet ve engizisyona karşı Batıdaki ilk hareket olan Luther'in reformu sonucunda; a) Kilise demokratikleştirilmiş, b) Krallık dini tahakkümden özgürleştirilmiş, c) İncilin dolaysız incelenmesi teşvik edilmiştir. Fakat müslüman toplumların tarihsel tecrübelerinde Luther reformlarının temelinde hedef aldığı kavram ve kurumlar yoktur. Müslüman toplumlarda ne demokratikleştirilecek bir kilise, ne din tahakkümü altında bir krallık, ne de kutsal kitabın dolaysız incelemesinin önünde bir engel vardır. Kutsal kitabın ilahi tayinle belirlenmiş ayrıcalıklı yorumcuları yoktur. Tabii ki birtakım meziyetleri gerektirmesinin doğal sonucu olarak anlama ve yorumlama işinin bir ihtisas meselesi olması tamamen farklı bir durumdur. Bu noktanın görmezlikten gelinerek yorum işinin avamileştirilmesi sonuçta hem dine hem dindarlara ve hem de bütün topluma zarar vermiştir. Kaldı ki Luther'in dolaysız incelemeye açtığı kitap ile müslümanların kutsal kitapları arasındaki gerek içerik gerekse sonraki nesillere ulaşma açısından var olan farklılıklar bu söylemi oluşturanları en azından daha dikkatli ve ölçülü davranmaya sevketmeliydi. Kur'an'da İnciden farklı olarak alım-satım, evlenme-boşanma ve bazı suç ve cezalar gibi, dünyevi ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin bulunan bazı hükümlerin mesela "Allahın indirdiği ile hükmetmeyenler ..." ayetiyle yalın bir şekilde buluşturularak o türden hükümlerin bu ayet kapsamında değerlendirilmesi bu avamiliğin yarattığı bir sonuç olmuştur.

Ekstremist ve fundamentalist eğilimlerin çıkışı ve İslamın siyasallaştırılıp bir muhalefet söylemi haline getirilmesinde, tasavvufi hayattaki bozulma ve yozlaşmada gelenekten bilinçsiz kopuşun ve belli bir metodolojik çerçeve olmaksızın Kur'an ve sünnete yönelmenin etkisi bulunmaktadır. Lapidus'un, geçmişte siyasi yönetim dini çizgilerle meşru zemine oturtulduğu halde fukahanın siyasetten uzak durduğu, yeni İslamcı hareketlerin ise dini inanç ve dayanışmayı politikaya kanalize ettikleri şeklindeki tesbiti (Lapidus, s. 384-385) büyük ölçüde haklıdır ve bunda az önce işaret edilen serbest yorumun önemli rolü bulunmaktadır.

Bu noktada, tarihsel gelişim süreçlerinde Hanefi, Maliki ve Şafii mezheplerinde ekstremist sayılabilecek düşünceye sahip fakihler çıkmazken, Hanbelî mezhebinde çıktığına işaret etmek yararlı olacaktır. Bunun anlamı ve sebebi ayrıca araştırılacak bir konu olmakla birlikte şu kadarını söyleyebiliriz ki, uygulama imkanı bulan ve işleyen hayatın içinde yer alan mezhepler daha gerçekçi bir tutum sergilemişlerdir. Ayrıca Hanbeli mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel'in, vaktiyle birtakım siyasi-itikadi içerikli tartışmalarda aktif bir şekilde taraf olması, yine fakihlik yönünden çok hadisçilik yönünün daha ağır basması gibi sebeplerin de sonraları ortaya çıkan sivriliklerde bir ölçüde pay sahibi olduğu söylenebilir.

Geleneği ihmal ederek doğrudan doğruya Kur'an'a dönmek ve bugünün kavram ve kurumlarını Kutsal kitaba taşıtmak soruna kalıcı çözüm getirmeye yetmeyeceği gibi, geleneği bugüne taşımak da sorunu çözmez. Yapılması gereken şey, hiç komplekse kapılmadan geleneği nasılsa öyle anlayıp açıklayarak, Kur'an'ın temel

ilke ve amaçları doğrultusunda ve günümüz şartlarında yeniden yorumlamaktır. Din devlet ilişkisi ve diğer konuların problem olmaktan çıkarılıp kalıcı bir çözüme bağlanması isteniyorsa mutlaka gelenek, Kur'an (nass) ve şimdiki zamanın şartları üçgeninde ele alınmalıdır. Ki bu, *fakih tavrıdır*. Aksi takdirde ya hayattan kopuk yarar-sız yorumlarla, ya da, köksüz ve dayanıksız yorumlarla oyalanmaya devam edilmesi kaçınılmaz gözükmektedir.

2. Tarihsel tecrübe

Klasik fıkıh teorisinde itaat paradigması -hükmetme ve emretme yetkisinin tek sahibi olan- Tanrı merkezli olarak kurgulanmıştır. Peygamber yanında, ayrıca devlet başkanı (halife), baba, koca ve efendi gibi dünyevi düzlemde belli şartlarla itaat mercii kabul edilen kişiler de, ilgi alanlarında buyurma yetkisini ve meşruyetlerini ifade edilen Tanrı merkezli itaat paradigmasından alırlar.

Müslüman siyaset teorisi, -hem bir peygamber olarak hem de yönetici olarak itaati emredilen- peygamberin otoritesinin nasıl ve kim tarafından devam ettirileceği sorunsalı etrafında oluşmuştur.

Şia, Hz. Peygamberin otoritesinin *masum imam* tarafından devam ettirileceğini öne sürerken, Ehl-i sünnet ve Mutezile *ümmetin tamamının* peygamberin vahiy dışındaki yetki ve otoritesine sahip olacağını savunmuştur. Bu düşünce ümmete vurgu yapan ve ümmetin konumunun yüksekliğine işaret eden "Siz insanlara marufu emreden, münkeri yasaklayan hayırlı bir ümmetsiniz" (Al-i İmrân 3/110), "Sizi orta ümmet yaptık" (Bakara 2/143) gibi ayetlerle temellendirilmiştir. Hariciler ise, peygamberin otoritesi fikrine başvurmadan, Kuran otoritesinin ümmet tarafından yürütüleceği fikrini ortaya atmıştır. Haricilerin sünnete pek itibar etmemeleri de onların bu düşüncelerinden kaynaklanır. Gerek geçmişteki gerekse günümüzdeki Kuran'a dönüşçüler ile Harici zihniyet arasında enteresan benzerlikler teşhis edilebilir. Hakimiyetin Allah'a ait olduğu iddiasının savunucuları da bu noktada haricilerle örtüşmektedir.

Ehl-i sünnetin sistemine göre ümmet devraldığı peygamber otoritesini kendi içinden çıkardığı seçkin temsilciler (müctehidler) üzerinden ve onlar aracılığıyla pratize etmiştir. "Allah'a itaat edin, Resule ve içinizden çıkmış ulu'l-emre itaat edin." (Nisa 4/59) ayetine dayandırılan bu anlayışa göre teorik olarak, din, hukuk ve siyaset işleri *ümme*t tarafından müctehidler marifetiyle yürütülecektir.

Din ve hukuk işlerinde müctehidlerin zihni faaliyetleri biri ittifak diğeri ihtilaf olmak üzere iki şekilde sonuçlanmıştır. Müctehidlerin hepsinin görüşlerinin aynı noktada toplanması *icmâ-i ümme*t veya kısaca *icma'* olarak adlandırılmıştır.

Tıpkı Hz. Peygamberin sözünün sahabeyi bağlaması gibi, yani sahabilerin peygamber sözüne uymalarının gerekliliği gibi, icma'nın da bütün ümmet için bağla-

yıcı olduğu, yani ümmetin gerçekleşmiş icmaa uymak durumunda olduğu belirtilmiştir. Çünkü teoriye göre icma da tıpkı Hz. Peygamber gibi masum yani hatadan korunmuştur. (Sünni icma teorisinin, Şianın masum imam anlayışına ve Hıristiyanlıktaki kilise otoritesine olan dikkat çekici benzerliği icma düşüncesinin ortaya çıkış gerekçesini bir yönüyle açıklayacak mahiyettedir). Ancak icma'ın bu otoritesi devlet başkanına (imam) ihtiyaç bulunmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, icma kendi içinden kendine bağlı bir siyasal otorite çıkarmış ve yürütmeyi ona devretmiştir. Bu noktada ümmet kavramının, Hz. Peygamber zamanındaki anlamı ile peygamberin ölümünden sonraki anlamı arasında, yetki ve fonksiyon itibarıyla ciddi bir değişiklik gerçekleştiğini de gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Müctehidlerin görüşlerinin farklı olarak gerçekleşmesi durumunda ise, bu farklı icthadlar tet tek ele alındıklarında masum ve bağlayıcı olmamakla birlikte, genel olarak ümmetin yanılmazlığı fikrinin bir devamı olarak da doğrunun bu farklı görüşlerin dışında olamayacağı ön kabulü gereğince, bu görüşlerin her hangi biriyle amel etmek gerekli görülmekte ve dolayısıyla müctehidlerin otoritesi yine devam ettirilmiş olmaktadır.

Müctehid ayette sözü edilen *ulu'l-emrin* yerini tuttuğu için, sünni teoride devlet başkanı ve kadıların da icthad ehliyetine sahip olmaları gerektiği öngörülmüştür. Ancak pratikte bu şarta riayet çoğu zaman mümkün olmamış, icthad ehliyetine sahip olmayan kişilerin de anılan görevlere getirilebileceği kabul edilmiş ve böylelikle *ümera* (yöneticiler) da, -ulema yanında- ulu'l-emr kapsamındaki yerini almıştır. Ümera itaati hak etmektedir, fakat bunun şartı onların ya bizzat icthad ehliyetine sahip olmaları veya icthad ehliyetine sahip olan kişilere danışmalarıdır.

Görüldüğü gibi sünni teoride müctehidler veya daha yaygın bilinen adıyla fukaha teorik olarak merkezi bir konumda yer almışlardır.

Erken bir sonuçlama yapacak olursak, toplumsal organizasyonda fukahanın merkezi bir yere sahip olması, özellikle yasama ve yargının hiç değilse teorik olarak siyasal otoritenin etkisinden azade olarak sivil bir alanda cereyan ettiğini ve hukukun siyasal iktidarın temeli olarak algılandığını söylemeye imkan verdiği gibi, yönetimin kanun (şariat) ile sınırlı olduğunu ve meşruiyetini şeriaten aldığı söylenebilir. Böylece yönetim ile şeriatin ilişkisi, şeriatin yorumcuları olan fukaha tarafından sağlanmakta ve sonuçta yönetim fukaha tarafından meşrulaştırılmış olmaktadır. Bu tesbit müslüman siyaset teorisinde, 'hukukun üstünlüğü' anlayışının bulunduğunu söylemeye de imkan verir. Diğer bir ifadeyle söylenecek olursa, Hz. Peygamber'e ve ulu'l-emr'e itaat emri etrafında oluşan ve klasik teoride daha çok şahıs (halife, sultan) boyutunda kurgulanan itaat paradigması, teokratik ve totaliter bir kurgu olmayıp, özünde adaletin gerçekleştirilmesi ve hukukun üstünlüğü anlayışını içeren bir muhtevaya sahiptir.

Fukaha ve siyaset. Erwin I. J. Rosenthal, fukaha-siyaset (devlet) ilişkisine dair yaptığı tesbitte fakihlerin devlet var mıdır, yok mudur, ya da neden bir devlet mevcut olmalıdır? gibi sorular sormadıklarını, sadece şeriatin siyasete uygulanmasıyla ilgilendiklerini belirtir (Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s. 37). Bu tesbite fakihlerin nasıl bir devlet veya devlet nasıl olmalıdır gibi sorular da sormadıkları ilave edilebilir.

Günümüzde devlet toplumun siyasal örgütlenmesi olarak tanımlanır ve *halk, ülke* ve *hakimiyet* olmak üzere üç unsurdan oluştuğu kabul edilir. Fakihler yönetim meselesine ümmet ve -itaat sözü verdikleri temsilcisi açısından bakmışlar, müslüman toplumu geniş bir aile gibi düşünmüşler ve bu yüzden de müslüman toplumun örgütlü olarak bulunduğu yeri anlatmak üzere, daha özel ve sivil bir çağrışıma sahip olan '*dâir*' kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında ümmetin birinci planda siyasal bir topluluk olarak algılanmasının doğru olacağı söylenebilir.

Esasen fıkıh kitaplarında siyasi işlerin (devletin şekli ve unsurlarının) incelendiği müstakil bir bölüm yer almaması, devlet başkanına fıkıh kitaplarının sadece edebu'l-kadi, siyer (cihad), fey, harac ve hudud bölümlerinde, o da bu gibi problemlerde kamu otoritesine değinmenin gerekmesi sebebiyle ve o ölçüde yer verilmesi de aynı yaklaşımın, yani devletin yapısını ve unsurlarını sorun etmemiş olmalarının bir sonucu olarak da görülebilir.

Devlet başkanına (imam) duyulan ihtiyacın akli mi yoksa şer'i mi olduğu gibi teorik tartışmalar bir yana, fakihler, siyasete daha çok pratik ve pragmatik açıdan bakmışlar, yönetimin şeklienden ziyade, yönetenini kimliği ve kişiliği üzerinde durmuşlardır. Hilafetin, 'dinin bekçiliği ve dünyanın siyaset edilmesi hususunda peygamberlik misyonunun yerini tutmak' şeklinde tanımlanan ideal içeriğine tam bir uygunluk arzetmemesi, fakihleri yönetimin şekline ve yöneticilere karşı başkaldırma sevk etmemiş, tam tersine onlar imkan ölçüsünde yöneticileri ideal çizgiye çekmeye ve yönlendirmeye gayret etmişlerdir. Günümüzde de insanların maslahatlarını azami ölçüde gerçekleştirilmesinin en inandırıcı yolu olarak görülen demokrasi karşısında da müslüman aydınların benzer bir tutum takınmalarının ve onu kendi ideal içeriğine uygun hale getirmenin yollarını aramalarının önünde bir engel olmadığı gibi, esasen başka gerçekçi bir seçenek de yok gibidir.

Kimi çağdaş müslüman bilim adamları ve aydınların bu yaklaşımları sebebiyle fakihleri, 'bağlılık ve itaat' düşüncesi aşılama çalışmaları, köktenci eğilimleri dışladıkları için itham etmeleri (Hanefi, s. 28) ilk duyuşta kulağa hoş gelse ve haklı gibi görünse de, gerçekte ideolojik ve devrimci bir renk taşımaktadır ve bu tür yaklaşımların gerek o dönemler açısından gerekse günümüzde müslüman toplumların mutluluk ve gelişmelerine olumlu katkı yapacağı son derece kuşkuludur ve tartışmaya açıktır.

Esasen, kimi çevrelerce İslamla bağdaşmaz gözüken saltanatı bile bir yönetim biçimi olarak meşrulaştırabilen bir geleneğin, idealleri itibariyle, ilkesel bir aykırılık taşımayan demokrasinin, yine aynı gelenek tarafından meşrulaştırılıp içselleştirilmesi mümkündür. Bunun gerçekleşmesinin önündeki önemli engellerden biri, ekstremist eğilimlerle, İslamı kendi biçtikleri tek tip teokratik kaftanla özdeşleştiren din karşıtlarıdır.

Kamu otoritesinin kanun koyma yetkisi.

Klasik fıkıh teorisinde *Şari'* (kanun koyucu) Allah'tır. Hz. Peygamber de O'nun iradesini aktarması ve uygulaması itibariyle *Şari'* kabul edilir. Gerçek *Şari'in* Allah olduğu daima vurgulanmakla birlikte klasik fıkıh ve siyaset teorisi büyük ölçüde Hz. Peygamber'in kanun koyuculuğu temel alınarak şekillendirilmiştir.

Klasik fıkıh teorisi açısından "kanun koyma" meselesinde anahtar sözcük *hüküm* kelimesi ve onun bazı türevleridir. Hüküm sözcüğü Türkçemizde hüküm koyma anlamında kullanıldığı gibi, yine aynı kökten türeyen ve daha çok siyasi içerik taşıyan *hakimiyet* ve *hükümlerlik* gibi kavramlarla da karşılanmaya çalışılmıştır. Ancak hüküm sözcüğü klasik fıkıh teorisinde biraz farklı ve daha genel bir anlama sahiptir. Kısaca söylemek gerekirse bireyin Tanrıyla ve hemcinsleriyle ilişkilerinin düzenlenmesine dair –çeşitli bağlayıcılık derecelerindeki- belirlemeler hüküm kapsamında yer alır.

Hüküm usulcüler tarafından *Şari'in hitabı* olarak tanımlanmıştır. *Şari*, Allah ve peygamber olduğuna göre, teorik olarak Allah ve peygamber dışında kimsenin hüküm koyma yetkisi yoktur. Fakihlerin yaptıkları iş ise Allah'ın ve peygamberin sözlerinde (nusus) bilkuvve bulunduğu varsayılan hükmü keşfetmeye, açığa çıkarmaya çalışmaktan ibarettir.

Ancak, bu fakihlerin hukuku oluşturmada bir etki ve yetkilerinin olmadığı ve inisiyatif kullanmadıkları anlamına gelmez. Çünkü onlar bu metinlere ilişkin anlama ve yorumlama metodu (keşif mekanizması) ortaya koyarken, esasında bu metinlerin amaç ve değerinin ne olduğuna ilişkin bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Hükümlerin genel olarak konuluş amaçlarını (hikmet, maslahat) ve bu doğrultuda tek tek hükümlerin konuluş gerekçelerini (illet) tesbite çalışmışlardır. Değişik faktörlerin etkisini de taşıyan bu özgün zihni faaliyetin yaratıcılığa son derece açık olduğu söylenebilir.

Öte yandan, hükmün *Şari'in hitabı* olduğu şeklindeki anlayışın kimi kelamcı ve usulcüler tarafından yumuşatılmaya çalışıldığı da gözlenmektedir. Bunlardan birisi, ibaha alanındaki hükümlerin, yani yapılıp yapılmaması ilgili bireylerin tercihlerine bırakılmış hükümlerin, *şer'i hükümler* kapsamında olmadığı şeklindeki görüştür. Bazı ilk dönem Mutezile kelamcıları tarafından öne sürülen bu görüş, başka teorik

bağlantıları yanında, muhtemelen Abbasi halifelerinin özellikle bu alanlarda olmak üzere, tasarruf yetkilerini genişletme amacıyla da bağlantılı görülebilir.

Hükmün Şari'in hitabı olduğu şeklindeki anlayışa bir esneklik getiren ve müctehidlere daha aktif bir alan açan görüş ise icthadi meselelerde Şari'in bir hitabının, dolayısıyla da muayyen bir hükmünün bulunmadığı şeklindeki görüştür. Bu görüşe göre, hükmü naslarda açık ve kesin olarak bildirilmiş olmayan bir mesele hakkındaki hüküm müctehidin kanaatine tabi kılınarak, müctehide hüküm koymada aktif bir rol verilmekte ve onun ulaştığı sonuç Allah'ın hükmü kabul edilmektedir.

Abbasi yönetiminin himaye ettiği Mutezile tarafından ortaya atılan ve daha sonra genel Eş'arilik temayülünden farklı olarak Gazali tarafından hararetle savunulan bu anlayışın gerisinde, bilimsel-usulî perspektif yanında dönemin siyasal şartlarının da etkisinin bulunduğu tahmin edilebilir.

Sultanların kanun koyma yetkilerinin teorik çerçevesi daha çok ulu'l-emr'e itaat söylemiyle çizilmişse de pratikte sultanların asıl hareket alanları *cevazda tasarruf* söylemiyle oluşturulmuş ve genişletilmiştir.

Siyasal iktidarın kaynağı. Bir çok araştırmacı müslüman toplumlarda egemenliğin meşruiyetinin tanrısal bir kaynağa dayandırıldığını öne sürmüştür. Bu iddianın ne ölçüde isabetli olduğu *tanrısal kaynağa dayandırmanın* ne anlama geldiğinin ve bununla ne kastedildiğinin anlaşılmasına bağlıdır.

Bu ifadeyle yönetme yetkisinin ilahi bir kaynaktan alınması kastediliyorsa, bazı şii örnekler hariç, müslüman toplumların tarihsel tecrübelerinde bunun vaki olmadığı sabittir. Hiç bir halife "Beni sizin üzerinize tanrı tayin etti, bana itaat etmezseniz çarpılırsınız ya da cehennemi boylarsınız" dememiştir. Zaten bu sözü söyleyebileceği bir zemin hiç oluşmamıştır.

Halife için kimi dönemlerde kullanılan 'Allah'ın yeryüzündeki gölgesi' gibi lakaplar tanrısal tayini göstermeyen, tam tersine halifenin işgal ettiği konumu tazime yönelik sembolik yakıştırmalardır. Dikkat etmek gerekir ki bu tür lakapların kullanımı halifelerin güçlü ve muktedir olduğu zamanlarda değil, zayıf ve etkisiz olduğu zamanlarda yaygınlaşmıştır.

Eğer tanrısal kaynağa dayanma sözüyle mevcut yönetimin şeriat ilkeleri açısından meşrulaştırılması kastediliyorsa bu doğrudur ve hatta gereklidir. Bu tebliğinin genel çerçevesi belli şartlarla aynı şeyin günümüzde de yapılması gerektiğini önermektedir. Bu noktada Rosenthal'in, hilafetin devamının ancak fakihlerin şeriat ilkeleri ile siyasal gerçeklik arasında uzlaştırmaya yönelik çabalarının sonucunda sağlanabildiği yönündeki tesbitinin yerinde olduğunu belirtmek ve İslamın siyasal muhalefet söylemi olmaktan çıkıp bir ümit kaynağı olmasının da benzeri uzlaşmalara bağlı olduğunu eklemek isterim.

3. Demokratik sistemlerde din-devlet ilişkisi.

Tarihsel tecrübeye yasamanın ümmeti temsilen fakihler tarafından –Kur’an mekezi olarak- yapılması, –yine ümmeti temsilen ehlu’l-hal ve’l-akdin bey’atiyle onanan- siyasal iktidarın oluşturulan bu hukuk ile sınırlı olması İslam’ın (veya tarihsel tecrübenin) farklı biçimlerde nitelendirilmesine yol açmıştır.

L. Massignon, muhtemelen, Kur’an merkezde olmasına rağmen, onun tanrısal tayinle yetkilendirilmiş muayyen yorumcularının olmaması, her yorumun eşit bir şekilde var olma hakkına sahip olması gibi noktaları dikkate alarak İslam’ı, “*laik ve eşitlikçi bir teokrasî*” olarak, Rosenthal ise, özellikle Muaviye’den sonraki dönemi, “halifenin ulema kararlarına bağlılığı ölçüsünde sınırlanan bir *mutlak monarşi*” olarak nitelmiştir (Rosenthal, s. 16, 36, 40).

Yasamanın siyasal iktidardan bağımsız sivil hukukçular tarafından oluşturulduğu ve siyasal itidarın teorik olarak bu kanunlarla sınırlı olduğu noktasından bakılırsa geleneksel anlayışın, hukukun üstünlüğü prensibine dayalı bir hukuk devletini çağrıştırdığı da söylenebilir.

Demokratik sistemlerde hakimiyet *halka* aittir. Halk, hem siyasal iktidarı kullanacak kişiyi, hem de yasama işini yapacak meclisi seçerek kendisine ait olan bu hakimiyet hakkını seçtiği bu temsilciler vasıtasıyla kullanır. Siyasal iktidar bu meclisin yapacağı kanunlar ile sınırlıdır.

Demokratik sistemdeki bu anlayış, genel çizgileri itibariyle, klasik müslüman fıkıh ve siyaset teorisindeki anlayışa oldukça benzerlik gösterir. Öze ilişkin olarak öne sürülebilecek farkların başında ise ümmetin temsilcileri olan fakihlerin Kur’an merkezli olarak faaliyette bulunmalarıdır. Ancak meseleye Kur’an’ın temel ilke ve hedefleri açısından bakıldığında, yani beş temel değer korunması yoluyla *insanların maslahatlarının sağlanması* açısından bakıldığında iki anlayış arasındaki paralellik devam ettirilebilir.

Esasında geleneksel anlayışla çağdaş anlayışlar arasında tam bir örtüşme ve paralellik sağlamak da şart olmayıp, sadece gelenekle bağlantı kuracak ölçüde bir mantık ve mentalite benzerliği tesbit etmek yeterlidir.

Demokratik sistemin içselleştirilmesinin önündeki engellerden birisi de dinin kuşatıcılığına ilişkin oluşturulan kavramsal çerçevedir. Batılı ve doğulu birçok araştırmacı İslamın manevî ve dünyevî alanlar, dini ve laik faaliyetler arasında hiç bir ayırım yapmadığını, her iki alanın da şeriatin her şeyi kuşatan otoritesi altında bir bütün oluşturduğunu dile getirmişlerdir. Bu yöndeki çarpıcı bir ifade de hayatın tek ve bölünmez olduğu ve şeriatin onun bütün yönlerini kapsadığı şeklindedir (Rosenthal, s. 16, 36, 40).

İslamın dini ve dünyevi alanlar ayırımı yapmadığı yönündeki ifadeler, ilk başta dini ve dünyevi alanların şeriat tarafından doğrudan ve doğmatik bir şekilde düzenlendiği şeklinde anlaşılabilir. Ancak şeriatın bireyin yaşantısı açısından böyle bir ayırımı elverişli olmaması, dini ve dünyevi alanları aynı şekilde düzenlemesini gerektirmez.

İnanan kişi açısından *dinin kuşatıcılığı*nın esas olduğunu tartışmak bile anlamsızdır. Din kuşatıcılık iddiasında olduğu gibi, kuşatıcı olmayan din birey için tatmin edici de olmayabilir. O halde biz dinin kuşatıcılığının anlamını tartışabiliriz.

Kur'an'ın tamamı vahiy olmak bakımından eşit ve aynı kutsiyete sahip olsa da, içerdiği konular arasında bir mahiyet farkının bulunduğu bir gerçektir. Nitekim tarihsel süreçte Kur'an'a referansla oluşmuş bulunan fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi disiplinler bu mahiyet farkının sonucu olduğu gibi, ayetlerin taabbüdi hükümler ve talili hükümler şeklinde ayrılması da yine bu farklılığı göstermektedir.

Taabbüdi hüküm, makul olmakla birlikte akli olmayan, bilinmesi belirlenmesi Şari'nin bildirmesine bağlı olan *doğmatik* içerikli hükümdür. İbadetler (şear) bu grupta yer alır.

Talili hükümler ise, anlamı ve konuluş gerekçesi (illet, hikmet) akılla kavranabilen hükümlerdir. Kavranan bu anlama dayalı olarak bu tür hükümlerin uygulama alanı genişletilebileceği gibi, daraltılabilir veya uygulanması belli kayıtlar ve şartlara bağlanabilir. Bu grupta yer alan hükümler sosyal, siyasal ve hukuki alana aittir (şerai').

Talili hükümler, ister teknik olarak din kapsamında değerlendirilsin isterse, din kapsamında olmadığı kabul edilsin, bunların demokratik sistemlerde doğmatik bir üslupla talep edilmesi mümkün değildir. Bu tür hükümlerin ancak rasyonel ve objektif ölçüler içerisinde talep edilebilir. Esasında bu tür hükümlerin tarihsel tecrübede bile doğmatik üslupla talep edilmediği de söylenebilir.

Kur'an'ın siyasal alana ilişkin olarak ayrıntılı düzenleme getirmekten ziyade şura, ulu'l-emre itaat ve adalet gibi birkaç genel prensibe işaret ettiği, ayrıntıların düzenlenmesini müslüman toplumların gelenek-görenek, bilgi ve tecrübe birikimlerine bıraktığı, aynı şekilde hukuki konularda ayrıntılara ilişkin bazı düzenlemeler bulunmakla birlikte, ilkesel düzenlemelerin ağırlıkta olduğu artık müselleme kaziye haline gelmiştir. Hukuk ve siyaset konuları, klasik terminolojideki ifadeyle söylenecek olursa talile elverişli (akli) konulardır. Şear de denilen ibadet konuları ise taabbüdi, yani akıl yoluyla konuluş gerekçesi anlaşılmayan, hatta anlaşılmasına gerek bulunmayan konulardır. Bu iki alana ilişkin düzenlemelerin aynı mahiyette olmayacakları açıktır.

Esasında tarihsel süreç içerisinde din merkezli kurgunun, gitgide daha rasyoneleştirdiği de gözlenmektedir. Başlangıçta insanların dindarlıkları çok sayıda hukuk kuralına ihtiyaç bırakmazken, yaklaşık olarak Emevilerle birlikte, objektif olarak kamu otoritesiyle desteklenen kanunlara ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Ömer b. Abdulaziz'in (veya Malik'in) "İnsanlar fücür ihdas ettikleri ölçüde (dindarlıkları zayıfladıkça) onlar için yeni yeni hükümler (kanunlar) ortaya çıkmıştır. Yine, hadis olarak da nakledilen "Allah Kur'an ile engellediğinden daha çok sultan (kamu otoritesi) ile engeller" sözünün yaygınlaşması da bu durumu gösterir. Günümüzde de bu ayrımın titizlikle korunması talile açık konuların objektif bir çerçeve içinde sunulması gerekmektedir.

Kamu düzeni ve kamu ahlakı ile teorik bakımdan çatışmayacak olan temel inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri kendi mantığı ve sistemi içinde, kamu düzeni ve hukuki hayat ile ilgili olan talepler de yine kendi mantığı ve sistemi içinde birbirleriyle çatışmadan talep edilebilecektir.

Bu bakımdan ilahiyat/şeriat işleriyle uğraşan dindar bilim adamlarının kamu alanıyla ilgili konularda görüş açıklarken, proje üretirken din merkezli davranmaktan vazgeçip, görüşlerini genel ahlak ilkeleri ile uyumluluk, gerçekçilik, tutarlılık, yararlılık, pratiklik gibi daha objektif bir çerçeveye oturtmaya çalışmaları şarttır. Gerek dindarların kendi aralarında gerekse toplumun bütün kesimleri arasında sağduyulu ve iyi niyetli bir tartışma ve rekabet ortamının oluşması buna bağlı olduğu gibi, sonuçta kamu otoritesi için de bir problemin çözümü yolunda bir çok alternatif hazırlanmış olacaktır.

Öte yandan inanan insanlar bireysel hayatlarında, dinlerinin ve dindarlıklarının gerektirdiği erdemleri kazanmış olacaklarından, hem İslam dininin temel amaçlarının başında gelen yetkin ve yetişkin insan tipi ortaya çıkmış olacak, hem de demokrasi bu yetkin ve yetişkin bireyler sayesinde sağlıklı bir işleyişe kavuşacak ve ideal ölçülere yaklaşacaktır.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar*. C. 8, S: 3-4, 1995, ss. 149;159.
- Apaydın, H.Yunus, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, İst. 1999, II, 251;303.
- Apaydın, H.Yunus, "Klasik Fıkıh Teorisinde Hukuki ve Siyasal Meşruiyet ve Kuvvetler İlişkisi", *Yeni Türkiye*, 99/25, ss. 310-315.
- Apaydın, H.Yunus, "Çağdaş Kavram ve Kuramlar İslamın Neresinde Bulunur?", *Liberal Düşünce*, Bahar/Yaz 1999, ss. 64-71.
- Bardakoğlu, Ali, "İslam ve Demokrasi Üzerine", *İslamiyat*, C.2, S. 2, 1999, ss. 77-84.
- Erdoğan, Mustafa, *İslam ve Liberalizm*, Liberal Düşünce Topluluğu, 1999.
- Hanefi, Hasan, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İ. Güler, *İslamiyat*, C. 2, S. 2, 1999, ss. 25-37.
- Lapidus, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, İst. 1996.

Ortaylı, İlber, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, Der. V. Akyüz, İst 1999, ss. 189;202.

Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Aksu, İst. 1996.