



ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

CİLT: I

TANIMADAN TANIMLAMAYA

EDİTÖR

DR. MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI



Ankara-Türkistan, 2012



Siyasal İslâm'ın Tarihçesi Üzerine

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Siyasal İslâm, İslâm'ın sosyal sahadaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik gösterdiği fikri üzerine kuruludur. Bunun için İslâm'ı, sık dokulu bir ideoloji olarak takdim etmektedir. Siyasal İslâm'a göre İslâm, bütün ihtiyaçları giderebilecek, boşlukları doldurabilecek ve her meseleye cevap verecek kudrettedir. Şeriat, bireysel, toplumsal, siyasal, ulusal ve uluslararası her şeyi kuşatmıştır.

Siyasal İslâm, dini, toplumsal, siyasal, ekonomik modeli bulunan, belirgin bir devlet yapısı öngörüp belli hukuka sahip bir sistem olarak görmektedir. Burada din insan hayatını tamamıyla kuşatmıştır. İnsanın bütün davranışları dini olup dünyevi diye ikinci bir sığka ayrılmaz. Bu durum devletin icraatı için de geçerlidir. Devlet tamamen dinin içindedir. Kısaca bütün işlerin tamamı dinidir. Bu 'birlik', "İslâmi" devlet aracılığı ile gerçekleştirilecek, 'hâkimiyet kayıtsız şartsız Allah'ındır' parolası ile özetlenir.

Bu ideolojide itikadi teori ile siyasal pratik, kozmolojik düzeye toplumsal düzey, aynı perspektife sığdırılmış, dinin en kutsal ifadeleri nesnelleşti-

rilmiştir. Ulûhiyet kavramı 'otorite' ile bir tutulmuştur. Bu manada dinin yalnızca Allah'ın olduğu belirtilmiştir. Böylece Allah'ın otoritesinden kaynaklanmayan diğer sistemlerin reddedilmesi gerektiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Siyasal İslâm'a göre İslâm toplumu, Allah'ın şeriatının hâkim olduğu toplumdur. "Allah'ın şeriatı" kavramı, 'bilgi' kavramına da tüm yönleriyle şamildir.

Raşit Halifeler dönemi dikkate alınarak "hilafetin" İslâmi bir rejim olduğu fikri bazen savunulsa da siyasa, İslâm tarihinde yerleşik kurallar ve uzman fikirlere dayanan sağduyu ve deney meselesi olarak görülmüştür. İslâm hiçbir zaman siyasal ve sosyal düzenin temel göstereni olmamıştır. Hilafetin İslâmi bir sistem olarak sunulması, batı düşüncesi ve siyasi fikirleri karşısında İslâmi bir alternatif yaratma endişesinin ürünüdür.

Siyasal İslâm düşüncesinin tarihte izini sürmek, sadece yönetim üzerinden olmamalıdır. Siyasal İslâm'ın en önemli tezi olan 'İslâm her şeyi kuşatır' anlayışının geçmişteki referanslarına da bakmak gerekmektedir.

İlk fakihler tarafından, sosyal düzeni oluşturmak için belli bir disiplin sağlanmak istenmiştir. Buna rağmen fıkıh, özellikle ilk dönemde bir "aşağıdan bakış" mesabesinde kendini temellendirmiştir. Yani olguyu esas almış, gelişmekte olan toplumun ihtiyaçlarına cevaplar vermeyi ilke edinmiştir. Bu yüzden fıkha dayalı olarak İslâm'ın kuşatıcılığı ileri sürülemez.

Fetihlerle birlikte değişik kültür ve toplumlardan meydana gelen reayayı, belli bir kültürel standardizasyon içine alma ve yerleşik bir hayat için belli davranış kalıpları oluşturma ihtiyacı söz konusu olmuştur. Bunun için "ataların sünnetine başvurma" esas alınmaya başlanmıştır. Bu durum, "Kaide teşkil eden uygulama" olarak sünnetin fıkha galip gelmesini beraberinde getirmiştir. Böylece insan hayatının büyük bölümü din içinde değerlendirilmiştir.

"Nasçı tutum denebilecek bu zihinsel iklimin teolojisinde Tanrı'nın tüm sorun ve değişimleri hesap ederek nas göndermemiş olması, O'nun tanrılığine yakıştırılmaz ve bu bilgesel bir eksiklik olarak görülür. Bu anlayışa göre vahyin nüzulüne sebep teşkil eden şartlar, bir defa nihai manada yaşanmış ve bitmiştir. Bu şartlar, nassa, ilkesel ve biçimsel olarak son şeklini vermiştir. Artık orada sadece hükümler vardır. Sonraki muhataplar, şartlar ne olursa olsun sabitlemiş bu hükümlere muhataptırlar.

Bu zihniyetin usul anlayışına göre ise Müslümanın karşılaştığı her problemin, 'din'de mutlaka bir karşılığı ve hükmü vardır. Eğer açık bir hüküm yoksa bile ona, 'geçmişten bir işaret aranır. Her problemi 'ahbara' (Hz. Muhammed'in ve Sahabenin sözleri) götürmek esastır. Çünkü Allah



resulünden sonra hiç kimseye 'konuşma' yetkisi tanınmamıştır. Eğer konuşulacaksa bu ancak haber vasıtasıyla, daha önce geçmiş ilimle olur. İlimin kaynağı, Kitap, sünnet, icma ve âsardır.

Geleneğin bu katkısına rağmen siyasal İslâm'ın daha çok 'yeni paradigmalara' göre kendini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Sözgelimi her şeyi devlet kavramı merkezinde değerlendirme modern bir tavidir. Modern bir ideoloji olan faşizmin siyasal anlamı şudur: 'Her şey devletin içinde, hiçbir şey devletin dışında değil.' Şimdi siyasal İslâm'a, 'her şey dinin içinde hiçbir şey dinin dışında değil' anlayışını verenin, bu modern otoriter zihniyet olduğunu daha kolay söyleyebiliriz.

İslâm'da siyasal İslâm gibi bir düşünce biçiminin ortaya çıkmasının en büyük kaynağı, İslâm dünyasının hâkim medeniyet konumundan, sadece birkaç yüzyıl gibi bir süre içinde dünyanın geri kalmış, iktidarsız bir bölgesi haline gelmekle sonuçlanmış dramatik düşüşünde yatmaktadır.

Osmanlı devletinin yıkılışından sonra din sık sık kimliği ve geleneği muhafaza etme, iltica ve direnme mekânı halini almıştır. Din ve siyaset, din ve dünyanın birleştirilmesi arzusu, işte bu direnmenin ve kimliği muhafaza etmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tepkisel yanıyla İslâmcılık, alternatif değişim projelerine ve toplumsal-siyasal modele sahip olduğunu ileri süren bir ideolojidir. Kapitalizm ve komünizm dışında İslâm'ın üçüncü bir yol olduğu tezi, bu iki model kadar İslâmcılığın da modernite ile bağlantısını göstermektedir.

Siyasal İslâm, İslâmi değerlere dayanarak, yeni hayat şekillerinde çözülen, anomikleşen ve tekilleşen kimliklere, kimliği, idealleştirilmiş geçmişle yeniden kurgulamak suretiyle, 'kaybolmuş cemaatlerini' vaat etme üzerine kuruludur. Bütüncül bir ideoloji olarak kendini takdim etmesinin bir nedeni de budur. Burada İslâm'ı bir cemaatin hayatına bağlamak ve onun bünyesinde yaşamaya zorlamak gibi bir durum söz konusudur. Tanrısal olanı, cemaatin hudutlarında muhafaza etmeye çalışmak, siyasal İslâm'ın belki de en bariz özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

GİRİŞ

Siyasal İslâm'ı Tanımlayabilmek

Siyasal İslâm'ı tanımlamak zordur fakat önemlidir. Çünkü zamanımızda herhangi bir dindarlık türünü "siyasal İslâm", "İslâmizm", "İslâmcılık" olarak isimlendirmek yaygınlık kazanmıştır. Siyasal İslâm farklı hareketlerden, düşüncelerden ve partilerden oluşan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Fakat bu böyle diye onu tanımlayamamak, dindarlık görünümlerinin hemen hepsine bu adın verilmesi gibi bir problemi doğurmaktadır. Böylece "siyasal İslâm" kavramının ifade

ettiği gerilim, İslâm'ı ve Müslümanları bir bütün olarak kuşatmaktadır. Bu arada "siyasal İslâm" denilmesi gereken düşünce ve hareket biçimi de "buharlaşmaktadır".

Graham E. Fuller siyasal İslâm'ı, 'nitelik ve araçlar konusunda farklı tutumlar olmasına rağmen, devletin ve toplumun şekillendirilmesinde İslâm'ın yapacağı bir katkı olduğuna inanan her yöneliş' olarak ele almaktadır¹. Böyle bir tarifi hemen hemen bütün Müslümanları bu çatı altında toplama anlamına geleceği açıktır. Çünkü şöyle veya böyle herhangi bir dine mensup insan, insanın hayatta bir katkısı olması gerektiğine de inanmış olmaktadır. Son zamanlarda Türkiye'deki İslâmcılık tartışmalarında da Müslüman ile İslâmcının aynı anlama geldiği önemli kişiler tarafından savunulmuştur. Bunlara göre de İslâm'la siyasal İslâm aynı şeydir. Hâlbuki Siyasal İslâm'ın bir 'movement', hatta bir 'sect' ve 'school' olma özelliği bulunmaktadır. Siyasal İslâm birçok bakımdan *ana bünyeden* farklılık arz eden sentetik bir mezhep hüviyetindedir.

Siyasal İslâm, İslâm'ın sosyal sahadaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik gösterdiği fikri üzerine kuruludur. Bunun için İslâm'ı, sık dokulu bir ideoloji olarak takdim etmektedir.

Siyasal İslâm, dini, kendine ait toplumsal, siyasal, ekonomik modeli bulunan, belirgin bir devlet yapısı öngörüp belli bir hukuka sahip özel bir sistem olarak telakki eden anlayışın adıdır.

Bu anlayışta din bütünüyle politize olmuş bir yapıya sahip olup insan hayatını tamamıyla kuşatmıştır. Bundan dolayı insanın bütün davranışları dini olup kesinlikle dünyevi diye ikinci bir şıkka ayrılmaz. Bu durum toplum hayatı için geçerli olduğu gibi devletin icraatı için de geçerlidir. Devlet tamamen dinin içindedir. Kısaca bütün işlerin tamamı dinidir ve dinin içinde mütalaa edilir. Bu 'birlik', "İslâmî" devlet aracılığı ile gerçekleştirilecek olup 'hakimiyet kayıtsız şartsız Allah'ındır' parolası ile özetlenir.

Bu algılamada bilimsel aklın ulaştığı; hukukun üstünlüğü, bireysel özgürlükler ve özü itibarıyla demokrasi gibi kavramlar, tıpkı laiklik gibi, dini ve ladini ayrımı yaptığı ve (haddini aşan) insan tarafından 'uydurulduğu' için İslâm'a inanan gerçek insana uzak kavramlardır.

Siyasal İslâm'da İslâm, özü itibarıyla her şeyi açıklayan, toplumsal ve siyasal varoluşun bütün boyutlarını içeren ve hakikati yalnızca kendisinin temsil ettiği, kapalı, tekelci, tasarımcı ve kapsayıcı siyasî bir kurgudur; dini, devleti, insanları ve yaşama biçimlerini belirlemek isteyen, ideolojik bir yapıdır.

Siyasal İslâm programının özü, nihâî hedef olan totalistik siyasî eylemlerle toplumu, ideal bir şemaya göre yeniden kurmanın mümkün olduğuna inanıl-

¹ Bu tür bir tarif için bkz. Graham E. Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, s. 12.



masıdır. Bu yüzden siyasetin her şeye muktedir bir doğası olduğu kabul edilir. Öyle ki bu anlayışta insan, tam bir “homo-politikus” tur.

Kısaca Siyasal İslâm, İslâm'ı, bir itikat ve inanç olmanın ötesinde sosyal, siyasal ve ekonomik bir sistem olarak algılayan anlayış biçimine tekabül etmektedir. Bu anlayışta hakikat tektir. Bu yüzden İslâm'dan başka bir aidiyet söz konusu değildir. Siyasal İslâm, kimliği tek bir aidiyete indirgeyen, hayatı, çapraz ve katlı kimliklere göre kategorilere ayırmayan monist bir beşeri inşadır².

1. Siyasal İslâm, İslâm Düşünce Geleneğinden Çıkar mı?

Siyasal İslâm'ın bu tarifine uygun bir gelişim çizgisi İslâm tarihi içinde bulunabilir mi? Bir başka ifade ile Siyasal İslâm, İslâm düşünce geleneği içinden çıkarılabilir mi? İslâmi gelenek bize Siyasal İslâm denilen bu tür bir düşünceyi verebilir mi?

Meseleye hilafet doktrini ile başlamak gerekmektedir. Resulullah'ın vefatından sonra Raşit halifeler dönemi bir ölçüde din ve devlet, siyaset ve şeriat, din ve dünyanın birliği fikrinin delillerinden biri olarak görülmüştür. Fakat bugün genelde ilim çevrelerinde kabul edilen görüşe göre hilafet, sahabenin Resulullahsız hayata intibaktaki çabasını temsil etmektedir. Sahabenin temelini attığı bu siyasi rejim, eski siyasi tecrübelerinden ve kültürlerinden getirdikleri değerlere göre biçimlenmiştir. Halife unvanı ya da halifelerin vazifeleri de İslâm'da yeni bir şey değildir. İslâm'ın boş bıraktığı siyasi alanı, sahabe kendi siyasi kültür düzeyine göre doldurmuştur. Bu dönemde hilafet tartışmalarında dini referanslardan çok dünyevi kaygılar, gelişmekte olan Kureyş idaresinin geleceği, düzeni koruyabilmek gibi reel politik durumlar etkili olmuştur. Sahabe bu tartışmalarda Resulullah'tan bir delil veya işaret arama yoluna gitmemiş ve Resulullah'ın bu işi Müslümanlara bıraktığı anlayışında toplanmışlardır³.

Bunun için halifelik, dini bir kurum olmaktan ziyade Weber'in tabirlerini kullanacak olursak, “karizmatik bir otorite”nin kolektif Arap zihniyeti tarafından “rutinleştirilmesi”, “sivilleştirilmesi” ve böylece “günlük rutine” geçilmesini temsil etmektedir. Bu karizma sonrası gelişimde siyasi geleneğin yeniden ortaya çıkışı, Kureyş kabilesinin hakimiyeti ile kendini göstermiştir. Arap siyasi kültüründe kabile şefi olan “şeyh”, artık, bir kabileler federasyonu diyebileceğimiz siyasi organizasyonun başı olmuştur⁴.

² Siyasal İslâm tarifleri için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslâm, Dinî ve Fikrî Temelleri*, Ekev. Yay., Erzurum 2002.

³ Örnek olarak bkz. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1986, s. 20-34.

⁴ Hamid Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 29-30.

İslâm düşünce geleneğinde hilafetle ilgili “İmamlar Kureyştendir” şeklinde Rasulullah'tan yapılan bir rivayet bazen söz konusu edilmiştir. Rivayetin iki ravisinden biri Muaviye'dir. Buradan hareketle imameti ya da hilafeti dini açıdan belli bir kabileye münhasır kılan bu rivayetin uydurma olabileceği ya da Muaviye zamanında muhalefeti susturma aracı olarak kullanıldığı son dönemde hadis ilmi verilerine dayanarak ifade edilmiştir⁵.

Rivayet hakkında İslâm tarihinde farklı değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerden biri İbn Haldun'a aittir. Ona göre “İmamlar Kureyştendir” hadisi bir gerçeği yansıtmaktadır. Bir din ilk ortaya çıktığında kendi dışında bir kuvvete ihtiyaç duyacaktır. O gün için harici güç de Kureyş otoritesidir. Araplar katında Kureyş'in bir ağırlığı bulunmaktaydı. Nitekim Mekke'nin fethinden sonra yani Kureyş'in Müslüman olmasından sonra İslâm'a girişler toplu bir mahiyet kazanmıştır. Ama İslâm bizzat dâhili gücünü elde ettikten sonra artık harici bir desteğe de ihtiyaç duymayacaktır⁶. Bunun için İbn Haldun'a göre imametın Kureyşe nispet edilmesi geçici ve güvenlikle ilgili bir durum sadedindedir.

İbn Haldun'un bu görüşü, klasik mezhepler tarihi ve kelim eserlerinde hemen hemen dini bir özellik atfedilerek ele alınan imametın Kureyşliliği meselesinin sosyal altyapısını ortaya koyması sebebiyle önemlidir. Kureyş meselesi göstermektedir ki yönetim, dinin değil klan değerlerinin ayrılmaz bir parçası görülmüş; soy, otorite inşa etmiştir.

Biz buradan hareketle Resulullah ve sahabe döneminde yönetimle ilgili konuların din kapsamı içine dahil olmadığı şeklinde bir kanaate sahip olabiliriz. Nitekim klasik eserlerimizde Hz. Peygamber'in örnekliliği konusu ele alınırken bazı kayıtlar konulduğunu görmemiz mümkündür. Bir Mutezili alim olan Kadı Abdul Cebbar, Allah Resulünü örnek almanın sadece şer'i konularda vacip olduğunu belirtmiştir⁷. Kurtubi'ye göre de örnek alma dini konularda farzdır⁸.

Hicri 684'te vefat eden Maliki mezhebi fakihlerinden Karafi nebevi sünneti dört bölümde ele alarak Hz. Peygamber'in örnekliliğinin dini hüküm açısından ne anlama geldiğini ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'i, risaletinden dolayı semavi vahiyle müjdeleyip korkutan bir resul oluşunun getirdiği yetki ile (TEBLİĞ) ve vahyin kapalı olan yönlerini açıklamak için söylediği söz, yaptığı fiil ya da ikrarlarıyla (FETVA) örnek almak dinen gereklidir. Ama Hz. Peygamber'in hüküm yoluyla insanlar arasındaki tartışmalara ilişkin yargıları

⁵ Örnek olarak bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, (1978), s. 198.

⁶ Bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, (1978), s. 185.

⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid*, Kahire, tsz., XV, s. 286.

⁸ Kurtubi, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VII, s. 102-103.



(KAZA) ya da çeşitli şekillerdeki yönetimle ilgili davranış, söz ve ikrarları (Sİ-YASET) konusundaki değerlendirmeleri diğerleri gibi değildir. Bunlar, sadece genel ilkeler ve dinin maksatlarına yönelik idealler açısından önemlidir. Kaza ve siyasetle ilgili konularda Hz Peygamber'e uymak, bire bir yaptıklarını ya da söylediklerini uygulamakla değil onun prensiplerini ve maksatların gözeterek mümkündür⁹.

Bu tür bir ayırım, çok daha önce “imamlar Kureyştendir” rivayeti çerçevesinde İmam Maturidi tarafından yapılmıştır. Ona göre imamet için dini yönden gerekli olan, insanların problemlerini çözmede basiretli olmak, onların yararına olan şeyleri bilmektir. İmamet makamı, malların ve namusların emanet edildiği bir makam olduğuna göre asıl şartın takva olması gerekmektedir. ‘İmamlar Kureyştendir’ rivayetinde ise şart olarak Kureyşlilik esas alınmıştır. Gerçi burada bir açıdan doğruluk payı aranabilir. Zira imam olacak kişinin aslı ve soyu bakımından hor görülmemiş, küçümsenmemiş bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır. Fakat dini açıdan böyle bir şart ileri sürülmemelidir. Bu zorluğun halledilmesi şu şekilde mümkündür: İmamet, melikliğe ait siyasi bir iştir. Siyaset meliklerin elindedir. Din ise nebilerin elindedir. Kur’an’da da nübüvvet ve melikliğin tek bir kişide toplanmadığı ifade edilmiştir. Bakara Suresi 246. ayette ‘Musa’dan sonra İsrail oğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine bize bir hükümdar gönder (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım demişlerdi’ buyrulmuştur. Bütün bunlar, din işinin, ona layık olarak ‘seçilen’e, (nebiye) siyaset işinin de halk arasında seçkin olarak görülen kabileye ait olduğunu göstermektedir¹⁰.

Hilafet rejimi, İslâmi bir rejim olarak nitelendirildiğinde genelde ilk dört halife dönemi ele alınmaktadır. Bunlar “Raşit Halifelerdir”. Raşit halifeler idaresinin İslâmi bir idare olarak ele alınması da aslında tarihi dayanaklara sahip bulunmamaktadır. Burada en fazla söylenebilecek olan, Şii imamet doktrini karşısında daha sivil bir anlayışı geliştirme kaygısı ile Sünni düşüncenin, Dört Halife Dönemini İslâmi bir gözle ele alması olabilir. “Hilafet nas ve tayinle değil seçimledir” ilkesi, Sünni doktrin genel ilkesidir. Buna göre İlk halife seçim denilecek bir tarzda göreve gelmiştir, Hz. Ömer, ilk halife Hz. Ebu Bekr tarafından önerilmiştir, Hz. Osman bir şuranın kararı sonucu işbaşına getirilmiştir ve Hz. Ali, Osman’a karşı bir isyan girişiminin ardından olağanüstü şartlarda kendisine biat edilen bir isim olmuştur. Bütün bu durumlar, Şiiliğin “imamet halka bırakılacak derece önemsiz bir iş değildir. Nasıl ki Allah peygamberini kendi seçmiştir, ondan sonraki imamları da O belirleyecektir” şeklindeki inanç esaslarına bir karşılık olarak Sünni doktrin tarafından İslâmileştirilmeye çalışılmış olabilir. Ama hatırlamakta fayda vardır ki Sünni düşüncenin en önemli

⁹ Bkz. Karafî, *el-Furuk*, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, tsz., I, s. 205-206.

¹⁰ Bkz. Ebu Muin en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, tahkik ve talik: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II, s. 437-438.

özelliği, “olan durumu”, olmuş bitmiş “olguyu”, daha sonra herhangi bir karışıklığa, “fitneye” meydan vermemesi için, din içinde değerlendirmeye çalışmasıdır. Sünni düşünce “olmuş olanların” olması gerekenler olduğu sanısına kendini kaptırmıştır.

Hilafetin İslâmi bir sistem olarak sunulması, batı düşüncesi ve siyasi fikirleri karşısında İslâmi bir alternatif yaratma endişesinin ürünü modern bir inşadır. Fakat burada ihmal edilen, görmezlikten gelinen şey şudur: Hadis ve itikat kitaplarında mevcut bulunan “Benden sonra halifelik otuz sene sürecek” rivayetinin de işaret ettiği gibi hilafet, çok yaşamamış bir düzendir. Dolayısıyla burada başarısız olmuş bir yönetim biçimi İslâmi olarak nitelendirilmektedir¹¹.

Siyasal İslâm düşüncesinin tarihte izini sürmek, sadece yönetim üzerinden olmamalıdır. Siyasal İslâm'ın en önemli tezi olan ‘İslâm her şeyi kuşatır’ anlayışının, İslâm'ın sosyal sahayı tayin edişinin mutlak olduğu görüşünün geçmişteki referanslarına da bakmak gerekmektedir.

Hz. Peygamber zamanında kişinin kendi vicdanına ve özgür iradesine bırakılmış geniş bir alan olduğu söylenebilir. Ama sonradan, özellikle fakihler tarafından, sosyal düzeni oluşturmak için belli bir disiplin sağlanmak istenmiştir¹². Buna rağmen fıkıh, özellikle ilk dönemde bir “aşağıdan bakış” mesabesinde kendini temellendirmiştir. Yani olguyu esas almış, gelişmekte olan toplumun ihtiyaçlarına cevaplar vermeyi ilke edinmiştir. Hatta bunun için bazen dini hükümleri yorumlayarak, “ehlileştirilmiş”, insani olana yakınlaştırmıştır. İlk fakihler, sosyal alanın tamamen İslâmileştirilmesi bir yana müthiş bir müphem alan sevdası içinde olmuşlardır.

Ebu Hanife için özellikle onu suçlamak amacıyla söylenenler bunun bir göstergesi olarak ele alınabilir. Hammad b. Zeyd'in Yahya b. Mihnef'ten işittiğine göre Ebu Hanife bir sene önce verdiği fetvadan, mesele tekrar gündeme getirildiğinde vazgeçtiğini belirtmiştir. Bunun üzerine fetva danışan şöyle demiştir: ‘Ey insanlar geçen sene bu adama geldim, bana şu yazdığı şekilde fetva verdi. Ben de bu fetvaya dayanarak pek çok şey yaptım. Bu sene de kalkmış dediğinden dönüyor’¹³. Bu rivayetin işaret ettiği şey, fikhin İslâmi bir düzenek olma iddiasından çok hayatı açık bir imkânlar alanı olarak değerlendirerek görüş bildirmeyi esas almasıdır. Nitekim ilk fakihler “ehl'ür-re'y” olarak anılmışlardır. Fakihler, akıl taraftarıdır, görüş taraftarı-

¹¹ Hilafetin 19. Yüzyılda Osmanlı yönetimi, devletin çağdaşlaşması ve genel olarak İslâm açısından hangi anlama geldiğine dair dikkat çeken tahliller için bkz. M. A. Ubcini, *Türkiye 1850*, çev. Cemal Karaağaçlı, Tercüman 1001 Eser, tsz., s. 115-137.

¹² Bkz. Gai Eaton, *Tanrı'ya Hatırlamak*, çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 89-90.

¹³ Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976, s. 51.



dır. Görüş bildirmek ise İbn Kuteybe'nin ifadesiyle “mahlukların terkihiyle konuşmak”, “kulu ön plana çıkarmak ve onu fail yapmak”tır¹⁴.

Ebu Hanife'nin metodu, ‘istihsan’dır¹⁵; yani uygun olana göre şahsi kanaat ve tercih bildirmeyi esas almaktır. İstihsan, müsamaha ile hareket etmektir, insanlar için en uygun olanı aramaktır. İstihsan, halkın menfaati, ferdin haklarının korunması, kolaylık ve benzeri düşüncelerle, kıyası bırakmak anlamına gelmektedir¹⁶. İstihsan bir meseleyi kendi iç bütünlüğü içinde değerlendirmektir. İstihsanda ‘yeni olan’, kamu yararı ve uygulanabilirlik açısından değerlendirilmekte ve günün şartları içerisinde ‘güzel görme’ ile anlaşılmaya çalışılmaktadır.

İlk fıkıh çabalarında dini referans elbette söz konusudur. Ama genelde Kur’an’ın ilkeleri, İslâm’ın amaçları gözetilmiştir. Rasulullah’ın örnekliliği ise Fazlur Rahman’ın ifadesiyle “Rasulullah yaşasaydı bu duruma şöyle bakardı” anlayışını ön plana çıkaran “yaşayan sünnet” çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yüzden olacak Ebu Hanife, Cafer b. Muhammed b. Ali’ye isnat edilen şu sözle kınanmıştır: ‘Biz, ‘Allah ve Resulü şöyle buyurdu’ diyoruz, sen ve arkadaşların ise; ‘işittik, fakat görüşümüz şudur’ diyorsunuz¹⁷.

Kısaca ilk ortaya çıktığında fıkıh, fıkıhtı; İslâm hukuku değildi. Fıkıh, Ebu Hanife'nin ifadesiyle kişinin kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesiydi. İslâm hukuku deyimi, modern bir deyimdir.

Ne var ki fetihlerle birlikte değişik kültür ve toplumlardan meydana gelen reayayı, belli bir kültürel standardizasyon içine alma ve yerleşik bir hayat için belli davranış kalıpları oluşturma hevesi, “ataların sünnetine tabi olma”yı beraberinde getirmiştir. “Çeşit çeşit yollar” ortaya çıkınca, yolu birlemek gayesi ile geçmişte ortaya konmuş “asar”ın fert ve toplum için tek bir hüküm kaynağı halini alması, özellikle iktidarlar tarafından teşvik edilmiştir¹⁸. Daha II. Velid döneminde “sünnet”, “kaide teşkil eden uygulama” olarak nitelendirilmiştir¹⁹. Bu durum, fıkıhın sivil özelliklerini dumura uğratmış, “şeriatın İslâmlaşmasını”

¹⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *El-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, tashih ve ta'lik: M. Zahid Kevseri, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, tsz., s. 12-13.

¹⁵ Goldziher'e göre istihsan metodu Ebu Hanife tarafından kurulmuştur. Bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxfordd 1975, s. 112; Abdurrahman Haçkalı, ‘Hanefî Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine’, *İslâmî Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı)*, s. 286-287.

¹⁶ Bkz. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994, IV, s. 234.

¹⁷ Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis* (Tenkitli Basım), haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972, s. 76.

¹⁸ Bkz İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 556.

¹⁹ Bkz. Antony Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne*, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 44.

beraberinde getirmiş, Kur'an'ın literal okuması ve hadislerin, selefın görüşlerinin, fakihlerin şahsi düşüncelerinden üstün sayılması mantığını dinleştirmiştir. Böylece büyük ölçüde fıkıhla hadis arasında bir eşitlenme meydana gelmiştir. Nitekim anlatılır ki Ebu Hanife Veki b. Cerrah'a; 'hadis yazmayı bıraksan da fıkıhla meşgul olsan!' demiştir. O ise şöyle cevap vermiştir: 'Hadis fıkıhın tamamını ihtiva eder'²⁰.

Gerçekte Ehlü'r-re'y, 'asıllar'dan birine başvurmak²¹, birebir hükümler üzerinde durmak yerine yol gösterici genel ilkelere vurgu yapmaktır. Re'ye tabi olmak, problemlerin çözümünü daha bağımsız kaynaklarda aramak, daha bağımsız hukuk yapma zihniyetine sahip olmak demektir. Asar söz konusu olduğunda ise 'günün problemleri' seleften gelen rivayetlere havale edilmektedir.

Fıkıhın hadisle eşitlenmesi, sünnet adı altında eski yaşam biçiminin dinleştirilmesine kapı aralamış, sünnet ve hadis altında tüm alanlarının geçmiş örneklerle göre belirlenmesi, dinin kapsamlı bir hayat nizamı olabileceği fikrini kuvvetlendirmiştir. Çünkü sünnetin sadece asılları belirlemesi değil aynı zamanda füru ne varsa hepsini belirleme özelliği üzerinde ısrar edilmiştir²². Furu, hayatın tüm alanlarını kapsayacak kadar genişletilebilir bir kavramdır. Bu, dinin sosyal hayattaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik göstermesi gerektiği fikri üzerine kuruludur. Bu anlayış, ehlü'r-re'y karşısında kendini konumlandıran ve proto-sünnilik diyebileceğimiz ehlü'l-hadisın savunduğu anlayıştır.

İmam Şafii ile birlikte dinin kapsayıcılığı, "Müslümanın karşılaştığı her problemin, 'din'de mutlaka bir karşılığı ve hükmü vardır" görüşüyle ilkeleştirilmiştir. Ona göre her problemi ahbara (İmam Şafii'nin temsil ettiği zihniyette din, seleften gelen haberler olarak tarif edilir) götürmek esastır. Çünkü ilim sahibi, kesinlik ifade eden tek olgu olan habere dayanır, habere ittiba eder. Çünkü Allah Rasülü'nden sonra hiç kimseye 'konuşma' yetkisi tanınmamıştır. Eğer konuşulacaksa bu ancak haber vasıtasıyla, daha önce geçmiş ilimle olur. İlmin kaynağı, Kitap, sünnet, icma ve âsardır²³.

Halife Memunla birlikte "Kuran mahlûktur" anlayışı çerçevesinde sivil alan, halifenin yasa üzerindeki gücü lehine genişletilmek istenmiştir. Çünkü Kuran mahluksa onun yorumu halifenin iradesine bağlı olacaktır. İslâm düşüncesinde devlet yönetimi kuramını geliştiren ilk kişi olarak kabul edilebilecek İbn Mukaffa'nın tezini izlemek isteyen Memun, Kuran mahlûktur fikrine bağlı kalarak,

²⁰ Bkz. Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *el-fakih ve'l-Mütefakkıh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut* 1980, II, 82.

²¹ Bkz. Şahveliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, Beyrut 1992, I/461-462; *el-İnsaf fi Beyani Sebebi'l-İhtilaf*, Kahire, 1978, s. 59.

²² Bkz. Osman b. Said ed-Darimî, *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 40-42.

²³ Şafii, *er-Risale*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Mısır 1969, s. 206, 209, 220-221



iktidar sahiplerinin kişisel görüş kullanma hakkına sahip olduklarını iddia etmiştir.

Fakat mahluk Kur'an görüşü karşısında "ezeli kelim" fikri galip gelmiştir. Kur'an'ın ezeli kelim olması demek, beşeri yorumların reddedilmesi anlamını taşımıştır. Dini metinlerin lafzi otoritesini vurgulamak ve onların rasyonalist kişiler tarafından yorumlanmasının önlenmesi, ezeli kelim fikri ile mümkün olmuştur²⁴. Ezeli kelim fikri, her şeyin 'kün' emri ile oluştuğunu ifade etmektedir. "Kün" emri, şey değil şeyi oluşturmaktadır. Buna göre söz eylemden öncedir²⁵. Söz eylemden önce ise her şeyi belirleyen odur. Bu yüzden ezeli kelim fikrinin, din her şeyi kapsar anlayışının teolojik temelini oluşturduğu ifade edilebilir.

Siyasal İslâm için klasik İslâm düşüncesinde bir referans aranacaksa ancak bu noktada aranabilir. Dinin kapsayıcılığı düşüncesi, bugün siyasal İslâm'ın kastettiği şekillerde olmasa da, tarihi olarak temellendirilebilir. Fakat İslâm düşünce tarihinde başka farklı damarlar da bulunmaktadır. Hanefi-Maturidi çizgi, Mu'tezile ve Mürcii görüşlerden, farklı din anlayışları elde etmek mümkündür.

Örneğin Mâturîdî'ye göre din insanlığı sınırlayan göksel bir müdahale olarak görülemez. Çünkü nebiler, aklın kavrayamadığı konularda insanları irşat etmek için gönderilmişlerdir. Peygamberler Allah'ın izni ile *gayb* hakkında bilgi verirler. Gayb alemi ile aklın sınırlandırılması arasında ise bir ilgi kurulamaz. Bu yüzden risalet, akla engel olmak için değil, tam aksine aklın önündeki engelleri kaldırmak için vardır. Risalet, akılları nefsanî isteklerin esaretinden kurtarmayı amaç edindiği için, insanlara yönelik bir yardım ve yol gösterme sadedindedir. Dolayısıyla peygamberler nefsanî arzular karşısında aklın zarar görmemesi için gönderilmiştir. Onlar böylece kulların işini kolaylaştırıp hafifletmişlerdir. Peygamberler, ebediyet yolundan, mükâfat ve cezadan bahsederek, gayri meşru yollardan uzak kalmayı salık vererek, akli hırs arzu ve ihtirasın baskılarından korurlar ve böylece insanların hak yolda ilerlemesine katkıda bulunurlar²⁶. Kısa-*ca nübüvvet, güvenilir bir 'uyarıcı'nın akla yardımcı olmasıdır*²⁷.

'Şayet bir şey hakkında çekişirseniz onu Allah'a ve Resulüne götürün'²⁸ ayeti birçokları tarafından her konuda Allah'ın kitabına ve Rasullullah'ın sünnetine müracaat olarak anlaşılmıştır. Bu durumda din ve hayatın yegâne kaynağı olarak

²⁴ Bkz. Antony Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne*, s. 50-52.

²⁵ Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiyye*, tahkik ve Osmanlıcaya çeviri: Kıvameddin Bursan; "İmam Ahmed'in Bir Eseri" *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5-6 (1927), s. 289-290; Eş'âri, *el İbane an Usulî'd-Diyane*, Daru'l-Kitabî'l-Arabi, Beyrut 1990, s. 41-42.

²⁶ Bkz. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, tah. ve takdim: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 174-175.

²⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 179.

²⁸ Nisa, 4/59.

kitap ve sünnet belirlenmiş olacaktır. Bunun insanın yaratıcı zihni kabiliyetine geçit vermeyeceği açıktır. Bu yüzden Mâtürîdi, ayetin bu şekilde ele alınarak insani çabanın, içtihadın reddedilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Mâtürîdi belirtmektedir ki 'çekişme' Rasulullah'ın zamanı ile kayıtlı ise elbette hüküm o zamanda aranacaktır. Fakat sonrası için içtihat yoluna da gidilmelidir²⁹.

Mâtürîdi, "Bilmediğin şeyin ardına düşme"³⁰ ayetinin, 'ilm' yani haber olmadan bir konu hakkında konuşmamak olarak anlaşılması suretiyle, içtihadın, insani anlayışın butlanına delil olarak getirildiğini belirttikten sonra, bunun doğru olmadığını, içtihadın bu ayetin kapsamına dahil edilemeyeceğini ifade etmiştir. 'İlimsiz konuşmamayı' emreden ayetlerden, habere göre amel ederek içtihadı terk etmeyi değil, belki, bilgi oluşturacak sebeplere müracaat etmeden herhangi bir hüküm vermeme anlamını çıkarmak gerekmektedir³¹.

İslâm tarihinde ortaya çıkan siyasal rejimlerin kaba bir incelenmesi bile ortaya koyacaktır ki İslâm, siyasal ve hatta toplumsal hayatın koordinatı değil, birçok koordinattan sadece biri olmuştur. Abel Malek'in de ifade ettiği gibi, hilafet rejiminin bile, ilâhi proje ile alakası olmamıştır. Siyasa, İslâm tarihinde de yerleşik kurallar ve uzman fikirlere dayanan sağduyu ve deney meselesi olarak görülmüştür. İslâm hiçbir zaman siyasal ve sosyal düzenin temel göstereni olmamıştır³².

Siyasal İslâm'ı tarihsel olarak temellendirme gayesi ile bazen önde gelen klasik bir alimin eserlerine ya da sözlerine atıfta bulunmaktadır. Bu alimlerden biri Gazali'dir. Zamanımızda, Gazali'nin 'din ve yönetici ikiz kardeştir' sözüne dayanarak dini otoritenin devleti belirlediği şeklinde bir görüşe varıldığı olmuştur³³. Bu sözden kesinlikle böyle bir mana çıkmaz. Gazali'nin buradaki maksadı, tıpkı Luther gibi, sivil otoritenin mevcudiyetini meşrulaştırmaktır. Buna rağmen Gazali, asla Luther'in yaptığı şekilde otoritenin ilahiliğini iddia etme yoluna gitmemiştir. Gazali'nin asıl maksadı, bir sivil otoritenin, kendisine itaat edilmesi gereken bir yöneticinin gerekliliğini ortaya koymaktır. Bu yüzden o, "din ancak bir nizam sağlandığında yaşanabilir", "nizamın sağlanması ise itaat edilmesi gerekli bir yönetici ile olur", "nizam ve istikrar da sultanın varlığı ile mümkündür", "nizamın sağlanması emniyet tedbirleri ile olur", "emniyeti ise

²⁹ Mâtürîdi, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm Tevilatu Ehli's-Sunne*, tah. Fatıma Yusuf el-Haymi, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2004, I, 443.

³⁰ İsrâ, 17/36.

³¹ Mâtürîdi, *Tevilat*, III, 156.

³² Bkz. S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, çev. Ebubekir Ceylan- Nuh Yılmaz, Vadi Yay., Ankara, 2000, s. 91.

³³ Bkz. Huriye Tefik Mücahit, *Farabi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz yay., İstanbul, 1995, s. 151; Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslâm Refah Partisi'nin Anatomisi*, Şehir yay., Ankara, 2000, s. 27.



sultan sağlar”, gibi sözler sarf etmektedir. Dikkat edilirse burada vurgu, sultanın yani adalete önem vermese de bir yöneticinin varlığının gerekliliği üzerinedir.

Nitekim Gazali, istikrar ve emniyetin sağlanması uğruna, şeriatı ve adaleti ihmal eder gözükmektedir. Ona göre yönetici şeriate riayet etmeyebilir, adaleti ihmal edebilir, onun İslâm'a uygun bir yaşantısı da olmayabilir, buna rağmen istikrar ve emniyeti sağlamışsa, o yöneticiye itaat şarttır³⁴. Burada iktidar her şeye öncelenmiştir.

Rein Hard Schulze'nin de isabetle kaydettiği gibi Gazali'nin bu ifadesini birçok geleneksel kaynakta görmek mümkündür. Ama bu ifadeler, 'İslâm'da din ve devletin özde birliği vardır' varsayımını haklı çıkarmaz. Orta çağda ahlâkla ilgilenen aklı başında her alim, dinin manevi ölçüler içerdiğini ve hükümetlerin o ölçülere göre ülkeyi adilane yönetmesi gerektiğini belirterek dinle otorite arasında bu bakımdan bir çatışmaya yer olmadığını vurgulamıştır. Üstelik otorite ile dini 'kardeş' ya da 'ikiz' sayarak, bu ulema, dolaylı bir biçimde iki alanı fiilen ayırmıştır. Aksi halde otorite ile dinin 'birliği'nden söz ederlerdi. Din ile devletin birliği savı, laikliğin kendi antitezini yarattığını göstermek amacıyla son dönemlerde ortaya çıkmıştır³⁵.

2. Vehhabilik ve Siyasal İslâm

Siyasal İslâm'a tarihi bir köken arayacaksa bunun için en yakın tarih, Osmanlı İmparatorluğunun dayandığı İslâmi prensipleri kemirici bir mahiyete sahip ve Osmanlı'nın din birliğine vurulan bir darbe olan Muhammed b. Abdilvehhab'ın hareketi³⁶ olabilir. Çünkü onun Allah ve Resulünün görüşlerinden başka hiçbir şeye müracaat etmemeyi gerçek tevhit olarak tarif etmesi³⁷, sonraki İslâmcı hareketleri derinden etkilemiştir. Muhammed b. Abdilvehhab'ın bu manadaki 'Allah'ın birliği' tezi, günümüz İslâmcılığında, 'kanun yapma Allah'ın hakkıdır. İnsanların burada herhangi bir dahlinden bahsetmek mümkün değildir' formuna bürünmüştür.

Hanbelîliğin İbn Teymiyeci yorumu üzerine doktrinini temellendiren Muhammed b. Abdilvehhab, dini pratikler için esnek bir çerçeve sağlayacak temel prensipler geliştirmeden çok bunların katı bir şekilde uygulanmasını istemiş, hatta pratiklerde ihmalî olanlara karşı cihadın gerekli olduğunu vurgulayarak

³⁴ Gazali'nin bu görüşleri için bkz. *el-İktisad fi'l-İtikad*, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 148-152.

³⁵ Bkz. Schulze, 'Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında laiklik ve Din', *İslâm ve Demokrasi*, T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994, s. 5-8.

³⁶ Vehhabiliğin bu tür bir değerlendirmesi için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983, c. V, s. 29.

³⁷ Bkz. Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001, s. 68.

misli görülmemiş bir taassup örneği sergilemiştir. Vehhabilik anlayışında bir kimsenin Müslümanlığı, kabul edilen inanç sistemine bağlılıktan ziyade gözlemlenebilir davranışlarla bunu aşikâr biçimde ortaya koyabilmesine bağlanmıştır. Böylece püritanist köktenci düşüncelerin kuvvet yoluyla empoze edilmesi yolunu seçen Vehhabilikte amel, imanın bir parçası haline getirilmiş, daha doğrusu amel ile imanı birbirinden ayırmayan Hanbelî görüş, tavizsiz biçimde uygulamaya sokulmuştur³⁸.

Muhammed b. Abdulvahhab tevhidî, ameli açıdan değerlendirmiştir. Ona göre gerçek tevhit, Allah'ın ve Peygamberin emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan herşeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Allah'ı birlemektir. Buna tevhd-i ameli denir³⁹. İman ile küfrü ayırt eden tevhit de budur. Bu yüzden tevhidî sadece bir 'itikad' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirmek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılar. Bunların kanları ve malları helaldir⁴⁰. Nitekim Hz. Peygamber, 'Lailahe illallah' diyen Yahudilerle savaştı. Sahabe de 'Lailahe illallah' dedikleri ve namaz kılan İslâm'a davet eden kişiler oldukları halde Beni Hanife ile savaştılar⁴¹.

Muhammed b. Abdilvehhab'a göre kesin delil, ancak Kur'an ve Hadisin, tevidden uzak zahirî hükümleridir. Kur'an ve Sünnette bildirilen hususların zahirine sınımsız yapışılır ve hiçbir mezhebe bağlanmadan her şey bunların zahirinden çıkarılır. Başkalarını taklit ederek hüküm vermek şirk gibidir⁴².

Bütün bu fikirler "İslâm her şeyi kuşatır" anlayışının siyasallaşmasında, ya da siyasal ideolojinin religionspolitik olarak uygulanmasında bir köşe taşı mahiyetinde olmuştur.

Aslında Muhammed b. Abdilvehhab'ın dinde ıslah fikri, daha çoğulcu bir din anlayışını temsil eden Osmanlı hilafetine karşı isyan hareketlerinin dini temelini oluşturmuştur. Onun bid'at, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması, Selef dönemine dönüş çağrısı, siyasal açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir. Vehhabilik Osmanlı yönetimine karşı ayrılıkçı bir mücadeleye kaynaklık etmiştir. Vehhabilik, çok fazla farklılaşmamış bir topluluğun yerleşik yüksek kültürü temsil eden Osmanlıya karşı tepkiselliğini ifade etmektedir.

³⁸ Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2003), s. 11-12.

³⁹ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103.

⁴⁰ Bkz. Muhammed b. Abdilvehhab, 'Keşfu's-Şubuhat', *Müellefetu's-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, tsz., s. 156-157.

⁴¹ Muhammed b. Abdilvehhab, 'Keşfu's-Şubuhat', *Müellefetu's-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, s. 175-176.

⁴² Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 116-117.



Yusuf Akçura Vehhabi hareketini değerlendirirken Vehhabilerin daha XIX. yüzyılın başlarında Arabistan'ı Osmanlı idaresi altından çıkararak, müstakil bir Arap devleti tesis etme gayesini hedeflediklerini söylemektedir: 'Vehhabi hareketi milli bir Arap hareketidir. Vehhabi hareketi, mezhebi ve dini esaslara istinaden Türk hâkimiyetini tanımamak ve Arabistan'da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdaf etmiş ve hareketin iptidalarında bile bir müddet için buna muvaffak olmuştur'⁴³. Enver Ziya Karal'a göre de bu hareket, XIX. asır boyunca devam edecek milliyetçilik cereyanlarına esas vazifesi görecektir kadar önemlidir⁴⁴.

Siyasal İslâm, bir ölçüde Osmanlı hilafetine karşı duruşların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü onun tarihini "İslâm devleti" kavramının ortaya çıkışıyla başlatmak gerekmektedir. İslâmî devlet ideali siyasal İslâm ideolojisine geçiş köprüsüdür. Bu kavram ise hilafet ile birlikte düşünülemez. Bu yüzden "İslâm devleti" kavramı İslâm düşünce geleneğinde bulunmamaktadır. Gelenekte "halife", "imam", "sultan" "emir" gibi kavramlar vardır ama "İslâm devleti" yoktur. Hadizatında Bizatihi "devlet" kavramı yeni bir kavramdır. Gelenekte "ed-devle" kavramı, Allah tarafından verilen lütuf, ihsan anlamında kullanılmıştır.

Akçura ve Karal'ın yukarıdaki değerlendirmelerini dikkate alarak Vehhabi hareketinin, bizzat kendisi ortaya atmış olmasa da "İslâm devleti" kavramının oluşmasında önemli bir tarihi döneme işaret ettiğini söyleyebiliriz.

3. İslâm Modernizmi ve Siyasal İslâm

Burada üzerinde durulması gerekli tezlerden biri de Siyasal İslâm'ın XIX. yüzyıl İslâmcılığı ve bu yüzyılda gelişen dini ıslahat hareketleri ile birlikte değerlendirmek gerektiğini ileri süren tezdur⁴⁵.

Afgani ve Abduh'un başlattıkları kabul edilen XIX. yüzyıl İslâmcılığı (İslâm modernizmi) ile siyasal İslâm arasında belli bir alanın olduğuna dayanan bu görüş, bir açıdan doğrudur. Çünkü İslâm modernizmi de İslâm'ı, kültürel, siyasal ve hatta ekonomik bir 'kurtuluş reçetesi' olarak ele almış, bu manada ona, yumuşak da olsa bir 'ideoloji' kimliği, bir "dünya görüşü" özelliği kazandırmıştır.

İslâm modernizminin ortaya çıktığı XIX. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm dünyasının, batının o zamana kadar görülmeyen büyük bir meydan okuması ile yüz yüze geldiği bir tarih kesitini ifade eder. Müslümanlar her bakımdan zayıftılar, kültür soğuma dönemine girmiş, insanlar esaslı bir kimlik bunalımı ile karşı karşıya kalmışlardır.

⁴³ Bkz. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985, s. 22.

⁴⁴ Bkz. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

⁴⁵ Bkz. Murat Güzel, "Siyasal İslâm Abalı mı?" *Tezkire*, Bahar 1996, s. 51-52.

Bu kritik tarih kesitinde bazı Müslüman entelektüeller, iç çöküntü meselesinden hareket ederek 'tecdit' üzerinde durmuşlardır. Onlara göre 'yeniden diriliş' ancak zihniyet değişikliği ile mümkün olacaktır. Bu da dini ıslahın sonucunda gerçekleşebilecek bir durumdur. Çünkü zihniyet, akide ve amel arasında sarsılmaz bir bağ vardır. İslâm akidesi, gerçeğine uygun bir şekilde ortaya konur, dini nasların yanlış anlaşılması sebebiyle itikada giren hatalar izale edilir, inanç, bidatlerin tahakkümünden kurtulursa, zihniyetler düzelir. Zihniyetlerin düzelmesi, ameller ve fiillerin fesattan kurtulmasını da beraberinde getirir. Böylelikle fertlerin ve toplumun hali ıslah olur⁴⁶. Bu noktada klasik İslâm çağdaşçılığında artık konu, bir din olarak İslâm değil, daha çok bir uygarlık olarak İslâm'dır. Önemli olan, her yönü ile beşeri bir uygarlığın yaratılmasıdır⁴⁷.

İşte siyasal İslâm'la XIX. yüzyıl İslâmcılığı arasında bir ilgi, bu noktada kurulabilir. Ancak bundan sonrasında iki düşünce, birbirinden tamamen ayrılmakta, hatta birbirine zıt unsurlar taşımaktadır.

Her uygarlığın dıştan tedarik edilen "yaşatıcı kuvvetlerle" iç benliğe dönüş olduğunu gayet iyi anlayan klasik İslâm çağdaşçılığı, Batı medeniyeti üzerinde objektif düşünce yolunun açılmasını önermiş, İslâm kültürü realitesi ile yeni akli düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almıştır. Yine bu düşünce ekolü, Batı ile İslâm dünyası arasındaki açıklığın 'kapatılabilir' olduğuna dikkat çekmekle beraber, hiçbir manevi değişime ihtiyaç duymadan, sadece Batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği anlayışına asla sıcak bakmamıştır. Aksine çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla entegrist bir tavır takınmamış, kendi kendine yeterli olma, İslâmi olmayan her şeyden kuşkulananmayı içine alan adeta 'değişmeyen durağan dünya' görüşüne meyiletmemiştir⁴⁸.

Bunun için diyebiliriz ki, klasik İslâm çağdaşçılığı, Batıya açılımdan, yapıcı bir diyalogdan, ortak kelimelerde buluşmadan yanadır. Bu ekolü meşgul eden asıl mesele, modernitenin İslâm ile uzlaşabilirliğidir. Moderniteden kaçış olamayacağını zımnen de olsa belirten İslâm modernistleri, Müslüman toplumun yüz yüze geldiği sorunun bu yüzden, modern olup olmamak şeklinde betimlenemeyeceğini, çünkü hakikaten başka seçenek olmadığını belirtmişler ve soruyu şu şekilde sormuşlardır: Bir insan aynı zamanda hem modern hem de Müslüman olabilir mi? Ve bu soruya tek sesli olmayan bir 'evet' ile karşılık vermişlerdir⁴⁹.

⁴⁶ Örnek olarak bkz. Muhammed Abduh, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, arz ve tahkik: Tahir et-Tenâhi, Dâru'l-Hilâl, Kahire, tsz., s.82-83.

⁴⁷ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1998, s. 224-225.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul, 1998, s. 246-256.

⁴⁹ Charles J. Adams, "Fazlurrahman ve Klasik Modernizm", *İslâm ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi" 22-23 Şubat 1997*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 85.



Ayrıca İslâm modernizmi 'serbest kültür değişiminin' meşruluğunu garanti altına almak maksadıyla açık bir şekilde 'din ve dünya ayırımı' yapmış, dinin ilgi sahasını, maneviyat ve ahlak ile sınırlandırma yoluna giderek, varlık alanında, insanın İslâm tarafından tamamen özgür bırakıldığını ortaya koymuştur⁵⁰.

Bütün bu konularda siyasal İslâm, tam aksi görüşler serdetmiştir. Bunun için siyasal İslâm'ı, Afgani ile başladığı kabul edilen ve M. Abdüh'la sistematik bir özellik kazanan İslâm modernizminin bir devamı olarak görmek mümkün gözükmemektedir. Hatta tam aksine siyasal İslâm'ın, İslâm modernizmine bir 'alternatif' olarak ortaya çıktığı bile söylenebilir⁵¹.

Çünkü İslâm modernizmi, Abdüh örneğinde, çağdaş medeniyete açılma anlamına gelmektedir. Abdüh'a göre özünü ilim zihniyetinin hareketinden alan medeniyetle İslâm arasında bir uzlaşma ve hatta bir birleşme mümkündür. Bu açıdan çağdaşlaşma gerçek İslâm'a ters değildir. Kur'an'a dönüşle ilim zihniyeti arasında mutlak bir irtibat vardır. İslâm gerçek kaynaklarına döndürülürse medeniyetle uzlaşabilir. Çünkü gerçek İslâm, medeniyet ile kendisi arasında bir uçurum meydana getirmez. Medeniyetle ortadan kalkan "atalet dini" olur.⁵²

Abdüh tabiatı, kendinden bilgi edinmesi mümkün olan determinist bir yaklaşımla ele almakta⁵³, dünyanın belli başlı bir "değer" olduğunu vurgulamakta⁵⁴, insanın irade ve özgürlüğünden bahsetmektedir⁵⁵. O, İslâm'ın asıllarına dayanarak tabiatın insana boyun eğdirildiğini, Müslüman'ın en önemli görevinin dünyayı imar etmek olduğunu, aklın kendi alanında sınırsız bir şekilde serbest bırakıldığını söylemektedir. Abdüh bunları 'gerçek İslâm'a' dayanarak söylemektedir, ama bilinmektedir ki bunlar aynı zamanda Batı medeniyetinin de arka planını oluşturmaktadır.

Abdüh burada da kalmamakta Müslümanların Tanrı görüşlerini de yeniden gözden geçirmeleri gereğini ortaya koymaktadır. Örneğin o, nübüvveti insanın tamamen dışında bir kurtarıcı yetke olarak görmemek suretiyle, onun 'acı çekenler üzerinde Tanrı'nın bir egemenliği' olarak okunmasının önüne geçmek istemiştir. ' Ona göre nübüvvetin maksadı, iman inşa etmek, iyilik dayatmak, fazileti kurmak değildir; zaten fıtrattan verilmiş iyilik ve güzellik duygularını

⁵⁰ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Çağdaş Bir Düşünür Olarak Muhammed Abdüh ve Siyasi Görüşleri", *İslâm'ın Bugünkü meseleleri*, Türk Yurdu Yay., Ankara, 1997, s. 333-345.

⁵¹ Seyyit Kutup' "Abdüh ve onun gibi modernizm yanlısı kesimler İslâm'ın gerekli saflığına yeterince sahip olmamışlardır" diyerek Abdüh hakkında suçlayıcı bir dille konuşur. Bkz. Seyyit Kutup, *Ma'âlim Fi al Tarik*, Darul Şuruk, Mısır, 1980, s. 23.

⁵² Abdüh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Mısır, Matbaatu'l-Mevsuat, tsz., s. 148

⁵³ Bkz. Abdüh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1960, XI, s. 224.

⁵⁴ Abdüh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 80-88.

⁵⁵ Abdüh, *Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri*, Notlarla tercüme eden: Yusuf Ziyaeddin Erkal, Ankara, Doğuş Limited Şirketi Matbaası, 1960, s. 49.

açığa vurmaktır. Nübüvvetin maksadı, fitratı asıl saflığına kavuşturmak, inancı gün yüzüne çıkarmaktır. Bunun için bir 'hatırlatıcı' yeterlidir. 'Sen sadece hatırlatıcısın' (Gaşiye 21) ayetini bu şekilde anlamak icap etmektedir⁵⁶.

Afgani de örneğin peygamberliği neredeyse felsefe ile açıklama yolunu tutmaktadır. Ona göre peygamberin vahiy yolu ile öğrendiği şeyleri felsefenin muhakeme sonucu elde ettiği şeylerle kıyaslamak mümkündür. O, peygamber ve vahyin insaniliğin tahakküm altına alınması hatta bir tür esirlik olduğunu ifade etmekte ama insanların barbarlıktan kurtarılıp dini terbiye sebebiyle medeni bir seviyeye doğru yürümelerinde vahyin kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir yol olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Afgani Renan'ın İslâm ve bilimle ilgili görüşlerine karşılık verirken şöyle demektedir: 'İnsanlık aslında, gözleri önünde cereyan eden olayların sebeplerini ve gizli taraflarını bilmediği için, 'mürebberlerin' (nebilerin) kendilerine verdikleri nasihat ve emirlerine uygun hareket etmeye mecbur edilmişti. Bu itaat, onlara en yüksek varlık adına empoze edilmiş olup, 'mürebberler' bunun faydasını veya zararını tartışmaya izin vermeksizin bütün olayları bu varlığa isnat etmişlerdir. Şüphesiz insan için bunun en ağır bir tahakküm, bir esirlik olduğunu kabul ediyorum. Fakat ister Müslüman, ister Hıristiyan veya putperest olsun alınan bu dini terbiye sebebiyle bütün milletlerin barbarlıktan kurtulup daha medeni bir seviyeye doğru yürüdüklerini kimse inkâr edemez'⁵⁷.

İslâmcılık düşüncesi, Osmanlı mirasını dikkate aldığımızda da dini anlayışlarla çağdaşlaşmanın bir arada değerlendirilebildiği bir formata sahiptir. Çoğu Ortadoğu ülkesinden ve Hindistan alt kıtasından farklı olarak Osmanlı İslâmcılık anlayışı, modern olana dini anlayış içinde yer bulma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Yeni Osmanlılar, hem İslâm'ın özüne dönmeyi hem de modern-Batılı kurumların topluma adaptasyonunu savunmuşlardır. Şerif Mardin'e göre Yeni Osmanlılar, sufi bakış açısı hatta Nakşilik olgusu ile hürriyet ve demokrasi arasında bir bağ kurabilmişlerdir⁵⁸.

Belki bu yüzden İslâmcılığı, medenileşmek, kalkınmak, birleşmek uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın arayışların bütünü olarak tarif etmenin mümkün olacağı ifade edilmiştir. İslâmcılıkla yan yana zikredilen kavramlar, "tecdit"tir, "İslâm'da reformist düşünce"dir, "modern İslâm"dır.

⁵⁶ Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz-i Amme*. Kahire, 1967, s. 18, 75-89.

⁵⁷ Afgani'nin Renan'a cevabının Fransızca aslı ve Türkçe çevirisi için bkz. Alaaddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatına Etkileri*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991, s. 144-159; Yalnızca Türkçe çeviri için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, s. 55-66.

⁵⁸ Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 45-55; "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi- Makaleler 4*, der. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 105-107.



Nitekim Namık Kemal, zamanın değişmesi ile hükümler de değişir anlayışını yeniden gündeme getirmiştir. Şehbenderzade 'hayatın yenileşmek demek olduğu' üzerine vurgu yapmıştır. Mehmet Akif "ummanı terakkiye atılmak"tan bahsetmiştir. Bu anlamda İslâmcılık, bir tür Batılılaşma ve medeni unsurları İslâm kültürü içine dâhil edebilme gayretine tekabül etmiştir⁵⁹.

İslâm modernizmi İslâm dünyasında gereken ilgiyi görmemiştir. Batı'nın da içe kapanıklığı ile karşılaşmıştır. Karşısında Batı'nın sınırsız gururunu görmüştür. Genel bir eğilim olarak Batılı araştırmacılar tarafından örneğin Abduh'un çalışmaları, o günün Batı dünyasının el üstünde tuttuğu liberal değerlerin bir versiyonu olarak değerlendirilmiştir. Bakış açısı bu olunca, Afganî, M. Abduh'un İslâm'a inanıp inanmadıkları dahi tartışılmış, onların agnostik, inançsız oldukları iddia edilmiştir⁶⁰.

Bu eğilim, Doğu'nun değişmeyen durağan dünya inancı ile de çakışınca, İslâm modernizmi, kelimenin tam anlamıyla geri tepmiştir. Artık belli bir süreçten sonra mesele, 'yüzde yüz' yerli, 'alternatif' bir toplumsal siyasal ideoloji üretmek olmuştur. Reşit Rıza'nın (1865-1935), Abduh'un 'sadık' bir talebesi olduğu söylenmesine rağmen, hocası ile onun fikirleri arasındaki açık fark, bu geri tepmenin en güzel göstergesidir⁶¹.

XIX. Yüzyıl İslâmcılığı ile siyasal İslâm arasındaki fark, ikincisinin katı bir ideolojik yöneliş olmasıdır. Arkoun'un yerinde tespitiyle, bilimsel düşünceye uygun olan nesnel gerçekliği kavrama, bu ikinci dönemde 'tahammül edilemez' bulunmuştur. Varoluş koşulları, daha arzulanır ülküsel koşullara dönüştürülmüştür. Önceki dönemde kültürel uyumsuzluğa karşı militanlaşan eleştirel düşünce evresi, bu dönemde sona ermiştir. İlk sorgulamalardaki tazeliğin yerini 'hazır cevaplar', eleştirinin yerini kavga ideolojisi almıştır. Entegrizm de siyasal İslâm'ın en büyük özelliği olmuştur.

Yine iki devre arasındaki bir başka fark da, ikinci dönemde 'yeni paradigma'nın sapkın ve tersine bir biçimde içselleştirilmiş olmasıdır. İslâm modernistleri İslâm'a olan sevgileri ve iki yanlılıklarına rağmen temel sorular sormayı

⁵⁹ Bkz. İsmail Kara (Hazırlayan), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1986, c. I, s. XV-XXII.

⁶⁰ Bkz. Nikki Keddie, *Sayıd Jamal ad Dın 'a-Afghani' A Political Biography*, University of California Press, Los Angeles, 1972, s. 8. M. Muhammed Huseyn, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 85. (Lord Cromer'in *Modern Egypt* adlı eserinden nakille).

⁶¹ Meryem Cemile'nin yaptığı şu tespit, bu noktada önemlidir: Abduh, İslâm'ın çağdaş düşünce ışığında tefsir edilmesi ile ilgili iken R. Rıza, İslâm'ın Avrupa ve Hıristiyan tesirlerden muhafaza edilmesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Yine aynı yazar R. Rıza için şunları söylemektedir: 'Reşid Rıza humanist felsefenin bırakılarak Kur'an ve Sünnete harfiyen uyulmasından yana idi.' Bkz. Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, çev. S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986. s. 225-227.

başarmışlardır. Karşılaştırmalar yapmışlar, uyumsuzluklara dikkat çekmişlerdir. Gerçek sorunlara değinmişler ve özellikle hınç duyan insanlar olmamaya çalışmışlardır. Batı'nın tüm etkisinin farkında olan bu düşünürler, iki kültürün arasında oldukları için entegrist olmamışlar, çatışmayı yeni gözlerle görme imkânını yakalayabilmişlerdir. İslâm modernizmi, bugün dahi güncelliğini yitirmeyen sınımsız sorular sormuş ve örneğin, ne pahasına olursa olsun özüm-senmesi gerekli bilimsel bir zihniyetten söz etmişken, siyasal İslâm, hazır cevap-lara sarılarak, indirgemeciliğin son raddesinde bir bayağılığa saplanıp kalmıştır. Shayegan'ın özlü ifadesi ile siyasal İslâm döneminde aydınlar, eleştirel düşünür-ler olmak yerine yel değirmenlerine karşı durmaksızın seferler düzenleyen Don-kişotlara dönüşmüştür⁶².

4. Siyasal İslâm Yeni bir İdeolojidir⁶³

Yukarıda açıkladığımız nedenlerden dolayı biz, siyasal İslâm'ı, alternatif mo-deller üretme kaygısı ile başvuru olan zihinsel kurgularla başladığını ileri sürme-nin, en uygun yol olduğunu düşünmekteyiz. Bunun için en yakın tarih, R. Rıza'nın *İslâm Devleti* kavramını ortaya attığı tarihtir.

İttihatçıların iktidarında Reşit Rıza, onları, "Türk ırkını ihya etme ve Arap-lar da dâhil Osmanlıyı oluşturan tüm unsurları Türkleştirme politikası güden düşman bir topluluk olarak nitelendirmiştir⁶⁴. Bu yüzden Reşit Rıza, Şerif Hü-seyin'in Osmanlıya isyanını destekleyen bir tavır içine girmiştir. O, Şerif Hüseyin'i Arap yarımadasını İslâmi hâkimiyete kavuşturmak isteyen "Arapların efendi-si" olarak nitelemiştir⁶⁵. İslâmi hâkimiyet Rıza için önemli bir kavramdır. Çünkü Rıza'nın ısrarla üzerinde durduğu konu, İslâm'ın bir hidayet dini oldu-ğu kadar aynı zamanda bir hâkimiyet, siyaset ve hükümet dini olduğu idi. İslâm hukukunu icra edebilmek için ona göre İslâm devleti gerekli idi⁶⁶.

Rıza, 'hilafet' anlayışından 'İslâm devleti' düşüncesine geçişin temsilcisidir. Başka bir ifade ile İslâm devleti kavramının ortaya çıkışı, hilafet meselesinden bağımsız olarak ele alınamaz. Bu açıdan İslâm devleti kavramı, Osmanlı Devleti'ne karşı düşüncelerden, çıkışlardan neşet etmiş ve beslenmiştir. I. Dünya Savaşı yıllarında ve Ankara'nın devreye girmesiyle hilafet merkezi olarak İstan-

⁶² Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Hal-dun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 52-64.

⁶³ Makalenin bu kısmı *Siyasal İslâm, Dini ve Fikri Temelleri* adlı çalışmamızdan yararlanılarak kaleme alınmıştır.

⁶⁴ Bkz. Reşit Rıza, "İberu'l-Harbi'l-Balkaniyye ve Hataru'l-Meseleti'ş-Şarkıyye I", *Mecelletü'l-Menar*, XVI/1(30 Muharrem 1331/8 January 1913), s. 54-60.

⁶⁵ Bkz. Reşit Rıza, "Arau'l-Havas fi Mes'eleti'l-Arabiyye ve İstiklali'ş-Şerif fi'l-Hicaz", *Mecelle-tü'l-Menar*, XIX/3, 1334 (29 August 1916) s. 167-168.

⁶⁶ Bkz. Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire, 1960, s. 208.



bul'un devre dışı kalmaya başladığı sıralarda, İslâm devleti düşüncesinin yeni ve güçlü öğeler kazandığını görmekteyiz. Bu aşamada artık şu mantık yürütülmektedir: Osmanlı hilafeti ortadan kalktı kalkıyor. Bunun yerine İslâmi esaslara sadık, kaynağı, işleyişi tayin ve tespit edilecek bir devlet arayışı zaruridir. R. Rıza'nın *el-Hilafé* adlı kitabı bu açıdan oldukça önemlidir⁶⁷. Bu kitabında R. Rıza her ne kadar hilafeti tamamen reddetmiyorsa da onun Arapların elinde kanun yapma ve yönetime nezaret eden bir kuruma dönüştürülmesini, hükümet işi ile alakasının kesilmesini önermektedir. Yani hilafeti, İslâm devleti lehine en azından ihmal etmektedir⁶⁸. Buradan hareketle siyasal İslâm'ın Arap milliyetçiliğinin bir ürünü olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Reşit Rıza bir hilafet kongresi düzenlemeye çalışmış fakat başarılı olamamıştır. Sonra bir grup Arap müellifi gibi o da İslâm birliğini sağlayacak "hilafet rejimi yerine İslâm'ı referans alan bir "Arap ulus devleti" modelinin etkisi altında, kurumları ve kanunları İslâmi olan bir "İslâm devleti" modeline yönelmiştir⁶⁹. Reşit Rıza'nın İslâm devleti anlayışını geliştirmeye çalışmasıyla Suud ailesine yakınlık duyması aynı zaman dilimine rastlamaktadır. Rıza, Suud ailesine bağlılığını hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir⁷⁰.

Hicazın ele geçirilmesinden sonra Suud devletinin kurulması, siyasal İslâm düşüncesinin gelişmesinde çok önemli bir tarih kesitine işaret etmektedir. Çünkü gerçekte bu gelişme, İslâm'ın, İslâm devleti, İslâmi yönetim, beşeri yönetimler gibi kavramlardan beslenen siyasal İslâm şeklinde anlaşılmasında çok etkili olmuştur. Çünkü Vehhabilik-Suudi kraliyet ilişkisi, 'İslâm devleti' dışında tüm beşeri sistemler, bidat ve küfür rejimleridir, demokrasi veya laiklik gibi kavramlara inanlar, yeni bir dine inananlardır, gibi anlayışları da beraberinde getirmiştir. Bu manada bir İslâm, Suudi rejimin meşruiyeti olduğu için, ülkenin iç ve dış politikasının temel belirleyicisi durumuna gelmiştir⁷¹.

İslâm devleti kavramı daha sonra İhvan-ı Müslimin hareketi tarafından hali felih kaldırılmasına yanıt ve bu arada Batılı güçlerle Siyonist hareketin Müslüman toplum üzerindeki baskısına tepki olarak geliştirilmiştir⁷². Hareketin

⁶⁷ İsmail Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi Yayın, İstanbul 1998, s. 177.

⁶⁸ Bkz. Albert Hourani, *Çağdaş Arap düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan yay, İstanbul, 1994, s. 262.

⁶⁹ Bkz. Özgür Kavak, "Reşit Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", Reşit Rıza, *İttihad-ı Osmani'den Arap İsyasına*, (çev. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul 2007) adlı eserin "Giriş" kısmı, s. 13-14.

⁷⁰ Kavak, "Reşit Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", s. 14.

⁷¹ Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 127.

⁷² Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul, 1993, s. 79.

kurucusu Hasan el-Benna (1906-1949), Reşit Rıza'nın⁷³ talebelerinden biridir. Ölümünden sonra Rıza'nın *el-Menar* adlı dergisini devralmış ve R. Rıza'nın hedefleri doğrultusunda çalışmaya başlamıştır⁷⁴.

İlk İslâmcı örgüt olan İhvan-ı Müslimin, radikal bir anti sömürgeci harekettir. 1928'de hareketi başlatan Hasan el-Benna'nın öncelikli hedefi, İslâm ülkelerinin 'sömürgeci Batılı güçlerden' kurtarılması olmuştur. Bu teşkilat eliyle, Batılı güçlere (özellikle İngiliz yönetimine) karşı duyulan tepkiler, İslâmi bir ifadeye ve talebe dönüşmüştür⁷⁵. Sömürgeci yönetimlere, Batılılaşmış yönetici elitlerin dayatmalarına karşı İhvan, İslâm'ı, 'yabancı ideolojilere' alternatif yerli bir model, yerli bir toplumsal sistem ve ideoloji olarak sunmuştur⁷⁶.

İhvan teşkilatının bir üyesi olan ve kurulu düzenden radikal bir kopmayı salık veren Seyyid Kutup'un⁷⁷ fikirleri de İslâmcı atmosfere büyük katkı sağlamıştır. Seyit Kutup'tan sonra Vehhabiliğin İslâm nizamı ve cahiliyye ayrımı, 'yolların ayrım noktası' olarak, Batı siyasal sistemleri karşısında bir ideoloji hüviyetinde kendini göstermiştir.

İhvan'ın İslâm'ın bir ideoloji olarak anlaşılmasında büyük rolü olmasına rağmen, İslâm'ın pür siyasi, hukuki, toplumsal bir sistem ve ideoloji olarak sıkı bir doku ile sistematize edilmesi, Mevdudi (1903-1979) eliyle gerçekleştirilmiştir. Bilindiği gibi Pakistan ilk kurulduğunda, İslâmi yaşam biçiminin gerçekleştirilmesini sağlayacak koşulları yaratma yüklenimi altına resmen giren bir devlet olmuştur. Başka bir ifade ile Pakistan, İslâm adına kurulmuş bir devlettir. Mevdudi'nin, özellikle İslâm devleti üzerinde durmasında, Pakistan'ın bu siyasal gerçekliğinin rolü büyüktür. Mevdudi, Pakistan İslâm devleti ideolojisini işlemeye koyulan bir şahıstır. O, bilgiye dayanarak, bu tür bir yüklenimi yerine getirmeye çalışmış, bu konuda öncülüğü her zaman elde tutmuştur⁷⁸. Başta *Kur'ân'da Dört Terim* olmak üzere kaleme aldığı eserler, siyasal İslâm'ın belli başlı fikrî kaynaklarını teşkil etmiştir.

Genel olarak denilebilir ki siyasal İslâm'ın başlangıcı, İslâm'ın uluslararası ölçekte eriştiği muazzam gücü olan Osmanlı'nın çöküşü akabinde olmuştur⁷⁹.

⁷³ Reşit Rıza Muhammed Abdul'un öğrencisi olduğu için ona 'yenlikçi' gözü ile bakılmıştır. Hâlbuki o, İbn Teymiye'nin ve bilhassa onun metodolojisinin hayranı idi. Bkz. Watt, *İslâmi Tetkikler İslâm Fel-sefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968, s. 145.

⁷⁴ Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, çev. S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 227.

⁷⁵ İhsan D. Dağı, *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*, Boyut yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 27.

⁷⁶ Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 131-132.

⁷⁷ Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, s. 26.

⁷⁸ Bkz. Dr. İştıyak Ahmet, "Pakistan, İslâm ve Demokrasi", Y. Fincancı, A. A. an-Naim, R. Schulze ve diğerleri, *İslâm ve Demokrasi*, T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994, 206, 216.

⁷⁹ Bkz. G. E. Fuller- Lan O. Lessar, *Kuşatılanlar; İslâm ve Batının Jeopolitiği*, çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1996, s. 26.



Batı sömürgeciliğine karşı mücadele veren ülkelerde İslâm, bağımsızlığın simgesi haline gelmiştir. Bu yüzden İslâm, kimlik arayışının odak noktasında yer almıştır. Meşruyet krizi İslâm'ı, diğer ideolojilerle mücadele etmeye yarayan bir ideoloji ve siyasi güç olarak anlamaya vesile olmuştur.

Daha sonra üçüncü dünya ülkelerinin karşılaştığı tüm sorunlar, İslâmcı hareketlerin geliştiği koşulları belirleyen öğeler olarak ortaya çıkmıştır⁸⁰. Nitekim 1967'den sonra İslâmcı örgütlerin, daha keskin bir surette ideolojik ve kitlesel bir boyut kazandığı görülmüştür. Birleşik Arap ordularının (Mısır, Suriye, Ürdün) İsrail tarafından 1967'de mağlup edilmesi, mühim bir meşruyet krizi yaratmıştır. Özellikle Kudüs'ün işgali karşısında Arap devletlerinin teslimiyeti, Araplar arasında hayal kırıklığı yaratmış, Batıdan devşirilen 'siyasal' yerine yeni ve yerli siyasal kimlik arayışı, daha özlü bir şekilde hâkim olmaya başlamıştır⁸¹. Devleti dinî anlayışın merkezine koyan fikirler, bu süreçte çok fazla etkinlik kazanmıştır. Şiddetin İslâmcılar tarafından benimsenmesi de bu dönemden sonra olmuştur.

Bir başka ifade ile Arap-İsrail savaşı, modernleşmeye ulaşmanın vasıtaları olarak teşvik edilen 'yabancı ideolojilerin' vaatlerine duyulan güvenin sorgulanmasına yol açmıştır. Bu noktada İslâmcılık, kendisini, kesin bir zaferin vaadiyle alternatif olarak sunmaya başlamıştır. İsrail'in dini kimlik üzerine kurulu bir devlet olduğu anlayışının artması da, güçlü olmanın rolünün İslâm'dan geçtiği çağrılarını güçlendirmiştir. Aynı zamanda İsrail yetkililerinin, işgal edilen bölgelere sahip olmanın, ilahî bir takdir ve doğrulama olduğunu ısrarla işlemeleri, siyasi ve bölgesel bir anlaşmazlığın dinî bir boyuta kaymasını kolaylaştıran yardımcı bir etken vazifesi görmüştür.

Diğer taraftan Sovyetler Birliği ve ABD'nin İsrail tarafından işgal edilen bölgeyi kurtarmak için Arap çabalarına aktif olarak destek vermemesi, Araplarda yalnızlık duygusunu artırmıştır.

İlaveten 1975'te Lübnan iç savaşının başlaması, Arap sosyalizmine ve milliyetçiliğine büyük darbe indirmiştir. Bu iç savaş ve dinamikleri de İslâmcılar arasında İslâm'a karşı bir Hıristiyan-Yahudi komplosu olduğu görüşünü kuvvetlendirmiştir.

Böylece bu savaş ve bu savaşın yol açtığı diğer siyasi uzantılar, inanç krizi hakkında bir şeyler söylemek için, standart ölçü haline gelmiştir. Temmuz 1967 savaşından ve buna bağlı diğer gelişmelerden sonra, şeriatın toplum düzenlemesinde meşru bir çatı haline gelmesini, gittikçe artan bir şekilde isteyen Arap kitlelerinin büyük bir bölümü arasında İslâmcılık, sosyalizm, milliyetçilik ve diğer batılı sistemler karşısında baskın bir dünya görüşü haline gelmiştir. İslâmcılar, İsrail'in bir Yahudi devleti meydana getirmesinde olduğu gibi, kendileri-

⁸⁰ Nilüfer Göle, "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım", *İslâm ve Demokrasi*, s. 128.

⁸¹ Dağ, *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*, s. 25-26.

nin de, inancın değerleri ile boyanmış özel bir kültür meydana getirmek için İslâmcı bir devlet teşkil etmeye hakları olduğunu iddia etmişlerdir⁸².

Özetlemek gerekirse Müslümanların izlediği “direnış ideolojileri”, Üçüncü Dünya'nın ulusal kurtuluş ve self determinasyon fikirleriyle doludur. Müslüman ve Arapların ulusal kurtuluş hareketlerinin direniş ideolojileri üzerindeki modern ulusçu düşüncenin etkisi, İslâm geleneğindeki her şeyden daha fazladır. Siyasal İslâm bu yüzden İslâmi gelenekten beslenerek değil Üçüncü Dünya'nın sömürge karşıtı ve emperyalizm karşıtı ulusçu ideolojilerine uyacak şekilde yeniden inşa edilmiştir. İdeolojiler geleneğe göre inşa edilmezler.

Bütün bunlardan sonra siyasal İslâm'ın, dinin bir gereği olarak değil, bazı sosyal ve siyasal etkilerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı, rahatlıkla söylenebilir. Siyasal İslâm, Soğuk Savaş döneminin mümkün kıldığı ideolojik bir söylemdir. Bu anlayışın, sosyolojik olanı görmezlikten gelmeye yönelik esas bir işlevi olduğu ifade edilebilir.

Başka bir ifade ile siyasal İslâm başlığının ihtiva ettiği gerilim, İslâm'ın modern zamanlarda yaşadığı bütün gerilimler gibi, İslâm'a içsel değildir. İslâm'ı da kuşatan bir ‘gerçekliğin’ yargısıdır. Gerçekliğin dilinin hegemonik gücü, İslâm'ı gölgelemiş, onu bir gölge fenomen olarak ortada bırakmıştır. Bir takım çağdaş kavramlardan yola çıkılarak İslâm üzerinde düşünülmüş, böylece, İslâm'ın kendisi olma imkânı ilk başta ortadan kalkmıştır. Böyle bir ‘kırılma’, İslâm tarihinde de çokça gözlemlendiği gibi, aklın gerçekliğe uyum sağlamadaki yeteneksizliğinden kaynaklanmış olabilir. Gerçeklik tüm görünüşleriyle mutlaklaştırıldığında, akıl kendi kabuğuna, kendini güvende hissettiği yere dönmüştür⁸³.

İslâm'ın bütüncül bir sistem olarak görülmesi daha çok ‘yeni paradigmlar’ tesiri ile olmuştur. Başka bir ifade ile devlet, ekonomi, hukuk başta olmak üzere hayatın her vechesini karşılayan bir din anlayışı, modern zamanların ürünüdür.

Sözgelimi her şeyi devlet kavramı merkezinde değerlendirme modern bir tavrıdır. Modern bir ideoloji olan faşizmin siyasal anlamı şudur: ‘Her şey devletin içinde, hiçbir şey devletin dışında değil.’ Şimdi ‘her şey dinin içinde hiçbir şey dinin dışında değil’ anlayışının gerçek temelinin bu modern otoriter zihniyet olduğunu daha kolay söyleyebiliriz.

Yine Aydınlanmanın oluşturduğu aşkınlığın en belirgin yönü, toplumun her noktasını aydınlatma arzusu, yani mutlak bir saydamlığın mümkün olduğuna dair inancıdır; kör noktası kalmamış bir dünya⁸⁴. Dinsellikten çıkarak sosyal

⁸² Bkz. Yvonne Haddad, “İslâmcılar ve İsrail Meselesi: 1967 Uyanışı”, çev. Murat Yörükoğulları- Yusuf İnce, *Dünya ve İslâm*, sayı: 13, Kış 1993, s. 39-62.

⁸³ Bkz. Ahmet Çiğdem, “Siyasal İslâm vs. Kültürel İslâm”, *Tezkire*, sayı: 14-15, Ekim 1998, s. 8-9.

⁸⁴ Bkz. Mahmut Mutman, “Türban ve Özgürlük -2”, *Radikal*, 14.02.2008.



pratik haline gelmiş bir din anlayışı büyük ölçüde Aydınlanmanın bir ürünüdür. Siyasal İslâm, din olmak istemeyen din şekliyle Aydınlanmanın bir yan ürünüdür.

Modern bir kategori olarak siyasal İslâm düşüncesinin ya da hareketinin genellekle bir ilgisi de ancak şöyle kurulabilir: İslâmcılık özünde bir tür mehdici harekettir. Siyasal İslâm hareketi, mehdiciliğin yeniden canlanmasına örnek olarak verilebilir. “İslâm gelecek dertler bitecek” sloganının da gösterdiği gibi “İslâm’ın iktidarına” mehdinin kurtarıcılığı yüklenmektedir. Çünkü bu düşünce, Gibb’in ifadelerini kullanacak olursak, “Arap-İslâm zihninin doğal dürtüsünü yansıtan, bizzat kendi duygusal nedenleri ile hareket eden, dayanılmaz olan duruma, bazı özel ilgilerle feryadı içeren bir tür romantizmin hakiki ürünü”dür⁸⁵.

Siyasal İslâm’da İslâm adeta keyfi bir kategori olarak varlığını sürdürmektedir. Her türlü eklemlemelere müsait bir yapı barındırdığı için kendisine ilişti-ri- len içeriklere bir ‘yafta’ ‘hizmeti’ görmektedir. Burada ‘İslâm’, çeşitli meşruiyet ve temsilleri ifade eden salt bir sözcük mesabesinde- dir. Ortada İslâm yoktur, ‘İslâm’ adını taşıyan kültürler, ideolojiler, kurtuluşçu partiler, devrimci yöneliş- ler, kabile hümanizmaları, cemaatçi yapılanmalar, beşeri sistem ve inşalar vardır.

Bunun için bazı çevreler tarafından dinin giderek artan derecede kendini ifade etmeye başlaması olarak değerlendirilen süreç, aslında dinin siyasallaşmış, siyasallaştırılmış halinin modernite, köken arayışı gibi çağdaş sorunlara ilişkin iddialarıyla birlikte, kendi alanından çıkmasını ve dışarıya doğru patlamasını ifade etmektedir⁸⁶. Burada dinin hayat perspektifi, bir ideolojiye dönüşmüştür. Din olmak istemeyen bir din anlayışı ile karşı karşıya kalınmıştır. Burada dinin araçsallaştırılması söz konusudur. İnsan bir düşünceyi din olarak duyumsamak suretiyle kuvvetlendirme yoluna gider. Böylelikle varsayımı ortadan kaldırır. Bu, düşünceyi eleştiri ve kuşku ortamından çıkarıp kutsallaştırır. Sonunda düşünce Tanrı düşüncesi olarak galip gelir.

KAYNAKLAR

- ABDUH, Muhammed, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*. Arz ve tahkik: Tahir et- Tenâhi, Dâru'l-Hilâl, Kahire, tsz.
- ABDUH, Muhammed, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*. Mısır, Matbaatu'l-Mevsuat, tsz.
- ABDUH, Muhammed, Reşit RIZA. *Tefsîru'l-Menar*. Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1960.
- ABDUH, Muhammed, *Tefsîru Cüz-i Amme*. Kahire, 1967.

⁸⁵ Bkz. H.A.R. Gibb, *Modern Trend in İslâm*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1947, s. 113.

⁸⁶ Bkz. Fuat Keyman, ‘Türkiye’de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme’ *Doğu Batı Dergisi*, sayı: 23, Temmuz 2003, s. 113-131.

- ABDUH, Muhammed, *Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri*. Notlarla tercüme eden: Yusuf Ziyaeddin Erkal, Ankara, Doğu Limited Şirketi Matbaası, 1960.
- ADAMS, Charles J. "Fazlurrahman ve Klasik Modernizm", *İslâm ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi" 22-23 Şubat 1997*. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- AHMET B. HANBEL. *Reddu'l-Cehmiyye*. Tahkik ve Osmanlıcaya çeviri: Kıvameddin Bursan; "İmam Ahmed'in Bir Eseri" *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, senne: 1, sayı: 5-6, 1927.
- AKÇURA, Yusuf. *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.
- AKDOĞAN, Yalçın. *Siyasal İslâm Refah, Partisi'nin Anatomisi*. Şehir Yay., Ankara, 2000.
- AYUBİ, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*. Çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul, 1993.
- BIN ABDİLVEHHAB, Muhammed 'Keşfu's-Şubuhat', *Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*. Riyad, tsz.
- BLACK, Antony. *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne*. Çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010.
- BODUR, Hüsnü Ezber. "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2, 2003.
- CEMİLE, Meryem, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*. çev. S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986.
- ÇİĞDEM, Ahmet. "Siyasal İslâm vs. Kültürel İslâm", *Tezkire*. Sayı: 14-15, Ekim 1998.
- DABAŞI, Hamid. *İslâm'da Otorite*. Çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- DAĞI, İhsan D. *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*. Boyut yayıncılık, İstanbul, 1998.
- EATON, Gai *Tanrı'yı Hatırlamak*. Çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- ECER, Ahmet Vehbi. *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*. Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001.
- ED-DARİMÎ, Osman b. Said, *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*. Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960.
- ED-DİHLEVÎ, Şahveliyyullah, *el-İnsaf fi Beyani Sebebi'l-İhtilaf*. Kahire, 1978.
- ED-DİHLEVÎ, Şahveliyyullah, *Huccetullahi'l-Baliğa*. Beyrut 1992.
- EL-BAĞDADÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *el-fâkih ve'l-Mütefakkih*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
- EL-BAĞDADÎ, Hatib, *Şerefu Ashabi'l-Hadis* (Tenkitli Basım). Haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972.
- EL-CASSAS, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusûl Fi'l-Usûl*. Kuveyt 1994.
- EL-GAZALÎ, Ebu Hamid, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*. Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.



- EN-NESEFÎ, Ebu Muin, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*. Tahkik ve Talik: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.
- EŞ'ÂRÎ, Ebu Hasan, *el İbane an Usuli'd-Diyane*. Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1990.
- EŞ-ŞAFİ'Î, Muhammed İdris, *er-Risale*. Tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Mısır 1969.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. *Çağımızda itikadi İslâm Mezhepleri*. Selçuk Yay., Ankara 1986.
- FULLER, G. E- LESSAR, Ian O. *Kuşatılanlar; İslâm ve Batının Jeopolitiği*. Çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1996.
- FULLER, Graham E. *Siyasal İslâm'ın Geleceği*. Timaş Yay., İstanbul 2004.
- GIBB, H.A.R. *Modern Trend in İslâm*. The University Of Chicago Press, Chicago, 1947.
- GÖLE, Nilüfer. "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım", *İslâm ve Demokrasi*. T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994.
- GÜZEL, Murat. "Siyasal İslâm Abalı mı?" *Tezkire*. Bahar 1996.
- HAÇKALI, Abdurrahman 'Hanefî Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine', *İslâmi Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı)*.
- HADDAD, Yvonne. "İslâmcılar ve İsrail Meselesi: 1967 Uyanışı", çev. Murat Yörükogulları- Yusuf İnce, *Dünya ve İslâm*. Sayı: 13, Kış 1993.
- HATİBOĞLU, Mehmet Sait. "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği". *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, 1978.
- HOURANI, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. Çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan yay, İstanbul, 1994.
- <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=247446>
- HURİYE, Tefvik Mücahit. *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995.
- HUSEYN, M. Muhammed, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*. Çev. Sezai Özel, İnsan Yay., İstanbul, 1986.
- İBN ABDİLBERR. *Camii Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*. Takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- İBN KUTEYBE. *El-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmîyye*. Tashih ve Ta'lik: M. Zahid Kevseri, Mektebetu'l-Kudsi, Kahire, tsz.
- İBN KUTEYBE. *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*. Tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976.
- İŞCAN, Mehmet Zeki *Siyasal İslâm, Dini ve Fikri Temelleri*. Ekev. Yay., Erzurum 2002.
- İŞCAN, Mehmet Zeki. "Çağdaş Bir düşünür Olarak Muhammed Abduh ve Siyasi Görüşleri", *İslâm'ın Bugünkü meseleleri*. Türk Yurdu Yay., Ankara, 1997.
- İŞCAN, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. Dergah Yay., İstanbul, 1998.

- İŞTİYAK, Ahmet, "Pakistan, İslâm ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*. T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994.
- KADI ABDULCEBBAR, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid*. Kahire, tsz., XV. Cilt.
- KARA, İsmail (Hazırlayan). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*. Risale Yay., İstanbul 1986.
- KARA, İsmail. *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*. Kitabevi Yayın, İstanbul 1998.
- KARAFİ, *el-Furuk*. Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, tsz., I. Cilt.
- KARAL, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983.
- KARAL, Enver Ziya. *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*. Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- KAVAK, Özgür. "Reşit Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", Reşit Rıza, *İttihad-ı Osmani'den Arap İsyasına*. (çev. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul 2007) adlı eserin "Giriş" kısmı.
- KEDDIE, Nikki. *Sayyid Jamal ad Dın 'a-Afghani' A Political Biography*. University of California Press, Los Angeles, 1972.
- KEPEL, Gilles. *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*. Çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001.
- KEYMAN, Fuat. "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme" *Doğu Batı Dergisi*. Sayı: 23, Temmuz 2003.
- KURTUBİ, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*. Darul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988. VII. Cilt.
- KUTUP, Seyyit, *Ma'âlim Fi al Tarik*. Darul Şuruk, Mısır, 1980.
- MARDİN, Şerif. "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi- Makaleler 4*. Der. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- MARDİN, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2004.
- MÂTURİDİ, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*. Tahkik ve takdim: Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- MÂTURİDİ, Ebu Mansur, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim Tevilatu Ehli's-Sunne*. tah. Fatıma Yusuf el-Haymi, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2004.
- MUTMAN, Mahmut. "Türban ve Özgürlük -2", *Radikal*. 14.02.2008.
- RIZA, Reşit, "Arau'l-Havas fi Mes'eleli'l-Arabiyye ve İstiklali's-Şerif fi'l-Hicaz", *Mecelletü'l-Menar*. XIX/3, 1334/29 August 1916.
- RIZA, Reşit, "İberu'l-Harbi'l-Balkaniyye ve Hataru'l-Meseleti's-Şarkıyye I", *Mecelletü'l-Menar*. XVI/1, 30 Muharrem 1331/8 January 1913.
- RIZA, Reşit, *el-Vahyu'l-Muhammedi*. Mektebetü'l-Kahire 1960.
- ROY, Olivier. *Küreselleşen İslâm*. çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.
- SAYYİD, S. *Fundamentalizm Korkusu*. Çev. Ebubekir Ceylan- Nuh Yılmaz, Vadi Yay., Ankara, 2000.
- SCHACHT, J. *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*. Oxfordd 1975.



- SCHULZE, Rein Hard, 'Günümüz Batı ve İslâm Topluluklarında laiklik ve Din', *İslâm ve Demokrasi*. T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994.
- SHAYEGAN, Daryush. *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er. *Cemaleddin Afgani*. Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994.
- UBİCİNİ, M. A. *Türkiye 1850*. Çev. Cemal Karaağaçlı. Tercüman 1001 Eser, tsz.
- WATT, M. *İslâmi Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelamı*. Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968.
- YALÇINKAYA, Alaaddin. *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatına Etkileri*. Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991.
- YURDAYDIN, Hüseyin G. *İslâm Tarihi Dersleri*. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1998.



On the History of Political Islam

Prof. Dr. Mehmet Zeki Iscan

ABSTRACT

Political Islam bases on the idea that Islam has an inclusive characteristics regarding directing in the social area. Therefore, Islam is presented as a well known ideology. To Political Islam, Islam can meet all needs, fill all gaps and answer all kinds of issues. Sheriah (Islamic law) includes everything, which are individual, social, political, national and international.

Political Islam is stipulated as a state structure which has religious, social, political and economic model and which has a definite legal system. In this context, religion encompasses the life of human beings. The behaviours of human beings are not categorised as religious ones and earthly ones. This is also valid for the actions of a state. State is completely encompassed by the state. In short, religion includes all of actions. This “unity” will be performed through “Islamic” state and it is summarised through the motto “Authority rests with Allah without any terms and conditions.”



In this ideology, the theoretical faith and political practice, cosmological level and social level are considered from the same perspective and the most sacred expressions of the religion are objectivised. The godhead is considered one with “authority”. In this context, it is meant that religion only belongs to Allah. Therefore, all of the systems which are not originated from the authority of Allah should be denied.

According to Political Islam, Muslim community is the community which is ruled in accordance with Allah’s Shariah (Islamic Law). Allah’s Shariah encompasses the term “knowledge” from all sides.

Although it is sometimes claimed that caliphate is the true Islamic regime by considering the period of Khulfa-e-Rashideen, policy has always been considered as an issue relevant with common sense and experience which base on traditional rules and experts’ opinions. Islam has never been the basic determinant for the political and social order. Presenting the caliphate as an Islamic system is a product of the concerns for creating an Islamic alternative against the western opinions and its political opinions.

Tracing the opinion of Political Islam back in th history should not be only regarding to authority. The past references of the most important thesis of Islam, which is the understanding of “Islam encompasses everything”, should also be considered.

First Islamic scholars (Faqihs) wanted to establish a definite discipline so as to organise the social order. However, Fiqh (Islamic law) positioned itself as “considering from beneath.” In other words, it took phenomenon as a basis and it based on the principle of answering the needs of a developing community. Therefore, according to fiqh (Islamic law) Islam cannot be encompassing.

There was need for definite codes of conduct and establish some cultural standardisation for the state which consisted of different cultures and communities as a result of conquests. Therefore, consulting the “tradition of ancestors” was based on. This condition led to tradition’s surpassing Islamic law as a “practice which shapes the rule”. Therefore, most of the life of human beings was considered in the religion.

In the theology of the mental climate which bases only on Quranic revelations that Allah did not make revelations regarding some issues because he did not know or assumed them is not for his godhead and this is considered as a lack of knowledge. To this mentality, the conditions which were reasons for the revelation were experienced and passed. These conditions gave the final principle and structural shapes the Quranic revelations. There are only orders in the revelation. The addresses thereafter are the determined and they are addressed in any terms and conditions.

According to this mentality's understanding of nation, Islam has an answer and another for every single problem faced by a Muslim person. Even if there is not an open order, a clue is sought from the past. The principle is to base every single problem on the sayings of our prophet Mohammed (Peace Be Up On Him) and his companions because Allah did not give the authority to anyone to speak on behalf of the religion. If an issue is to be talked about, it must be through the saying of our prophet and his companions and through the knowledge and information which was revealed in the past. The basis of the knowledge is the Book (Quran), Traditions of our prophet, Icmâ (resolution of council of scholars) and *âsar*.

Despite this contribution of the tradition, it is possible to say that political Islam explains itself according to 'new paradigms'. For example, making an assessment about everything by focusing on the state conception is a modern attitude. The political meaning of fascism which is a modern ideology is "everything is within the state, nothing is out of the borders of the state". Now we can more easily say that the motto of political Islam which is "everything is within Islam, nothing is excluded" originates from that modern authoritarian mentality.

The main reason why such an opinion as political Islam emerges from Islam is the dramatic opinion about the fact that Islamic world fell from its position of dominant civilisation in the world to the most undeveloped and weak region in the world within a few centuries.

After the fall of Ottoman Empire, religion was often used as a mean of protecting the identity and tradition, for refuge and resistance. The desire for combining religion and policy, religion and word life is a result of this resistance and effort to protect the identity. With its reactive side, Islamism is an ideology which claims to have alternative projects for change and social-political model. The thesis that Islam is the third alternative way beside Capitalism and Communism indicates that Islamism has relationship with modernity as much the said two models.

Political Islam bases on promising the "lost Islamic communities" by means of basing on Islamic values by means of combining the identities that have been lost because of new lifestyles with the idealised past. That is one reason why it presents itself as a monolith ideology. Here, Islam is attributed to the life under a congregation and forcing the practices of Islam to be under applied under that congregation. The divine right way is keep the borders of Islamic congregations, which is the most important side of the political Islam.



Об Истории Политического Ислама

Профессор Доктор Ишжан Мехмет Зеки

РЕЗЮМЕ

Политический ислам построен вокруг идеи, представляющей собой некую особенность, определяющую социальную жизнь в целом. Поэтому ислам представляют как очень плотно сплетенную идеологию. Согласно политического ислама эта религия является мощью, способной удовлетворить все потребности, заполнить пустоту и ответить на любой вопрос. Шариат охватывает личную, общественную, политическую, национальную и международную жизнь.

Политический ислам является системой, обладающей определенной юриспруденцией, и предусматривает определенную государственную структуру, имеющую религиозную, общественную, политическую и экономическую модель. Здесь религия полностью охватывает человеческую жизнь. Все поведение человека строится на религиозных принципах, реальная жизнь никоим образом не ставится на второй план. Это же касается и государства. Государство полностью внутри религии. Короче говоря, любое действие либо деятельность имеет религиозную основу. Такое единство создается при посредничестве «исламского» государства, которое можно коротко назвать «правительство - Аллаха».

В этой идеологии теория догм и политическая практика, уровень космологии и общественный уровень сумели уместиться в одной перспективе, овеществив самое священное религиозное выражение. Понятие «божественный» подразумевает понятие «непререкаемый авторитет». В этом смысле религия указывает только на наличие единственного Аллаха. Таким образом, любые системы, не происходящие от авторитета Аллаха, просто отрицаются.

Согласно политического ислама, мусульманское общество – это общество, подчиненное шариату Аллаха. Понятие «шариат Аллаха» полностью охватывает понятие «знание».

Принимая во внимание период правления халифа Рашита, порой защищалась идея о том, что халифат являлся своеобразным исламским режимом, однако в истории политического ислама это было скорее вопросом опыта и здравого смысла, опирающихся на местные правила и взгляды специалистов. Ислам никогда не был основным показателем политического и социального устройства. Представление ислама халифатом как определенной системы, является продуктом опасений за то, что ислам станет эффективной альтернативой западной мысли и политическим идеям.

Историческое продолжение мысли политической исламской мысли должно осуществляться не только в администрации и управлении. Необходимо принять во внимание исторические рекомендации наиболее важного тезиса политического ислама – понятия «Ислам охватывает все».

Первые специалисты в области мусульманского права и фикха хотели создать определенную дисциплину, способную сформировать социальный порядок. Не смотря на это, особенно в начальный период фикх закрепился как «взгляд снизу». То есть за основу был взят факт, а основным принципом стало удовлетворение потребностей развивающегося общества. В следствие этого не следует говорить о «всеохватности» ислама, опирающегося на фикх.

Вместе с победоносным шествием возник вопрос о необходимости создания определенных форм отношений для оседлой жизни и создания определенной культурной стандартизации взглядов и образа жизни различных культур и обществ. За основу приняли «обращение к опыту – сунне – предков». Так сунна, ставшая результатом «практики, образовавшей правила», взяла вверх над фикхом и таким образом большая часть жизни стала оцениваться через посредство религии.

«В этой теологии умственного климата, способного испытать догматический образ действия, отсутствие переданных догм с учетом всех вопросов и изменений Бога, недостойно Его божественной сути, что воспринимается как недостаток знаний. Согласно этого понятия, в этот раз условиями появления пророка стали его окончательность, то есть он



бы и больше пророков не будет. Эти условия придали догмам принципиальность и законченную форму. Теперь там существуют только правительства и каковы бы ни были дальнейшие условия, все последующие обращения будут направлены непосредственно правительствам.

Согласно традиционного взгляда на эту концепцию в религии существует ответ и решение любой проблемы, с которой сталкивается мусульманин. Даже если отсутствует готовый ответ – начинается его поиск в прошлом. Каждая проблема рассматривается через призму слов Пророка и его сподвижников, так как кроме посланника Аллаха никто не имеет полномочий «говорить». Если что-то и говорится, то только в качестве информации, опирающуюся на науку прошлого. Источники науки – Коран, Сунна, Иджма (согласие в мнениях богословов по вопросам религии и т.д.).

Не смотря на это участие традиции, можно сказать, что политический ислам выражает себя скорее в виде «новой парадигмы» - современного выражения оценки понятия централизованного государства. Например политическое понимание современной идеологии – фашизма, следующее: «Все – в государстве, нет ничего вне государства». Так и в исламе современным авторитарным мышлением становится понятие «Все в религии, нет ничего вне религии».

Источником появления того или иного образа мыслей в исламе, как например политический ислам, стало драматическое падение ислама в течении нескольких сотен лет с места ведущей цивилизации мира и превращение этого региона в отсталый край, потерявший свою былую мощь.

С падением Османском империи религия приобрела характер борьбы за свою сущность и традиции, места, где люди находят убежище и защиту. Религия и политика, желание объединить религию и мир стало результатом этой борьбы за свою сущность и ее защиты. В своем противостоянии исламизм стал идеологией, выдвигающей новые, альтернативные проекты изменения мира и создание общественно-политических моделей. Кроме капитализма и коммунизма, ислам стал третьим путем развития, не менее современным и развитым, чем другие два пути.

Политический ислам, опираясь на мусульманские ценности, способен создать новые формы образа жизни, объединить обособленные личности в единое целое, связать современную сущность с великим прошлым и вернуть «потеряное общество». Это и есть одна из причин, по которой эта объединяющая идеология представляет себя подобным образом. Речь идет о привязке ислама к обществу и проживанию в его структуре. Защищаться в границах общества, принадлежащего богу – это и есть пожалуй главная цель политического ислама.