

AYNI METİN • FARKLI HÜKÜMLER

HÜKÜM KİMİN?

Kur'an, Devlet ve İktidar Üzerine
Bir İhtilaf Haritası

HTTB DÜŞÜNCE SERİSİ-2

HÜKÜM KİMİN?

Kur'an, Devlet ve İktidar Üzerine Bir İhtilaf
Haritası

“Kur'an bir yönetim biçimi öneriyor mu?” sorusu üzerine

HTTB DÜŞÜNCE SERİSİ-2

KÜNYE

HÜKÜM KİMİN?

Kur'an, Devlet ve İktidar Üzerine Bir İhtilaf Haritası

HTTB DÜŞÜNCE SERİSİ – 2

Yayın: HTTB Düşünce

Yayın yılı: 2026

Sürüm: Birinci Sürüm

Yayın editörlüğü ve redaksiyon: HTTB Düşünce

Sayfa ve kitap tasarımı: HTTB Düşünce

Kapak tasarımı: HTTB Düşünce

Web: korebenet.com

DOI: 10.5281/zenodo.22172470

Kalıcı bağlantı: <https://doi.org/10.5281/zenodo.22172470>

© 2026 HTTB Düşünce

Lisans ve Kullanım

Bu eser Creative Commons Atıf–GayriTicari–AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-SA 4.0) lisansı altında yayımlanmaktadır. Lisans kapsamında tanınan kullanım hakları saklı kalmak üzere diğer tüm haklar HTTB Düşünce'ye aittir. Uygun atıf yapılması, kullanımın ticari amaç taşımaması ve türetilmiş çalışmaların aynı lisansla paylaşılması şartıyla eserden yararlanılabilir. Aksi belirtilmedikçe üçüncü taraf materyaller bu lisansın kapsamı dışındadır.

Yapay Zekâ ve Metodoloji Beyanı

Çalışmanın hazırlanmasında; kaynakların yapılandırılması, kavram ve görüş tasnifi, metin karşılaştırmaları ile dil ve teknik redaksiyon aşamalarında üretken yapay zekâ desteğinden yararlanılmıştır. Yapay zekâ çıktıları bağımsız kaynak veya delil kabul edilmemiş; kitapta yer verilen tarihsel, metinsel ve fikrî bilgiler ilgili birincil, klasik ve akademik kaynaklarla karşılaştırılmıştır. Eserin nihai fikrî, metodolojik ve yayın sorumluluğu HTTB Düşünce'ye aittir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
GİRİŞ: Bir Sorunun Anatomisi	9
Sorunun kendisi: kim, ne zaman, neden sordu	9
“Din mi devlet mi” ikilemi modern bir icat mı	12
Kavram haritası: hüküm, mülk, sultan, velâyet, imâmet, hilâfet	14
Bu kitabın yöntemi ve tarafsızlığın sınırı	16
Hüküm Kimin? Bir Kavramın Doğuşu	19
“Hüküm” kelimesi: yargı mı, yasama mı?	19
Çekirdek ayetler ve bağlamları	24
Havâric: bir sloganın doğuşu	33
“Hak söz, bâtlı maksat”: Hz. Ali’nin teşhisi	42
Sloganın on üç asırlık yolculuğu	46
Klasik Sentez: İlke Var, Biçim Yok	53
Hilâfet neden “farz-ı kifâye” sayıldı	53
Dört halife, dört usul: biçimin en açık kanıtı	57
Mâverdî ve düzenin fıkhi	61
Cüveynî ve Gazâlî: otorite çökerse ne olur	66
İbn Haldûn: asabiyet ve mülkün tabiatı	71
İbn Teymiyye: adaletin unvandan önceliği	75
Klasik sentezin sabit tuttukları: ilkenin içeriği	77
Klasik görüşün sessiz kaldığı yer: yönetimin biçimi	79
Hâkimiyetçi Tez: Nizam Olarak Din	88
Reşid Rıza: hilâfetin son savunusu	90
Mevdûdî: hâkimiyette-i ilâhiyye’nin icadı	94
Seyyid Kutub: câhiliyye ve kopuş	100
Sömürge devleti bu teze ne yaptı	108
İç eleştiri: Nedvî’nin itirazı	113

Şii Tez: Velâyet-i Fakîh ve Gaybetin Gölgesi	122
Başka bir zeminden bakmak: imamet ve gaybet.....	124
Geleneksel sükûnetçilik: gaybette meşru devlet olur mu? ..	128
Humeynî ve velâyet-i fakîh devrimi	133
İran pratiği ve içeriden itiraz.....	140
Velâyet-i fakîh Şii ortodoksisi mi?	150
Sünnî hâkimiyetçilikle bir karşılaştırma	152
Ayrımcı Tez: Din Var, Devlet Yok	155
Ali Abdürrâzık ve 1925 depremi	156
Peygamber: devlet başkanı mı, resul mü	165
Hilâfetin tarihsel (dinî değil) kökeni iddiası	172
Ezher'in mahkûmiyeti ve tartışmanın bugüne uzanışı	176
Tezin modern mirası.....	184
Maksatçı Tez: İlkeler ve Modern Biçim	190
İlke-biçim ayrımı: maksidü's-şerîa	191
Fazlur Rahman: tarihsel bağlam ve ahlâkî öz.....	198
Gannûşî: şûra, hürriyet ve ümmetin egemenliği	205
Şûra bağlayıcı mı, danışma mı.....	211
Maksatçılığın bugünkü ağırlığı.....	219
Tarihselci ve Eleştirel Tez: İmkânsız Devlet	224
Sorunun tersine çevrilmesi.....	226
Wael Hallaq: imkânsız devlet	227
Metnin tarihselliği: Ebû Zeyd	238
Arkoun ve eleştirel gelenek	245
Aynı Ayet, Farklı Gözler: Tefsir Çatışması.....	259
Mâide 44: “hükmetmeyenler” kimdir?	262
Nisâ 59: “ulü'l-emr”e itaat neyi kapsar?	266
Şûrâ 38: danışmak mı, bağlanmak mı?	271
Bakara 30 ve Sâd 26: “halife” hangi düzlemde?	273

Nûr 55: istihlâf, bir vaad mi yoksa bir devlet mi?	277
Nisâ 105: “Allah’ın sana gösterdiğiyle hükmet”	280
Bakara 213: hüküm, birliği mi kuruyor, ihtilafı mı yönetiyor?	283
Ortak ders: ihtilaf metinde değil, gözlerdedir	287
SONUÇ: İhtilaf Nereden Doğuyor	293
Nereye geldik	293
İhtilaf nereden doğuyor	294
Neden bu kitap hüküm vermez	296
Okura kalan	297
KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ	299
KAYNAKÇA	304

ÖNSÖZ

Bu kitap tek bir soruyu sonuna kadar takip etme denemesidir: Kur'an bir yönetim biçimi önerir mi? Soru ilk bakışta yalın görünür; oysa Müslümanların on dört asır boyunca üzerinde en derinden bölündüğü, uğrunda iç savaşların verildiği, hilâfetlerin kurulup yıkıldığı meselelerin başında gelir. Bugün de canlıdır: kimi bu sorunun cevabını “elbette, İslâm bir nizamdır” diye peşinen verir; kimi “Kur'an bir ahlâk getirdi, bir devlet biçimi değil” diyerek aynı kesinlikle karşı çıkar. İki taraf da çoğu zaman ötekini dinlemeden konuşur.

Bu kitabın amacı taraflardan birini haklı çıkarmak değildir. Amaç, ihtilafın haritasını çıkarmaktır: kim, neye dayanarak, hangi ayeti nasıl okuyarak, hangi itiraza karşı ne söylüyor. Yani bu bir dava dilekçesi değil, bir başvuru eseridir. Okuyucu, kitabın sonunda “yazar hangi görüşte” sorusunun cevabını değil, “bu tartışma neden bu kadar zor ve nereden kaynaklanıyor” sorusunun cevabını bulacaktır.

Tarafsızlık burada kolay bir söz değildir; sınırlarını baştan belirtmek gerekir. Tarafsızlık, her görüşe eşit sayıda satır ayırmak demek değildir; bir görüşü, o görüşün en güçlü savunucusunun kabul edeceği biçimde sunmak demektir. Marjinal bir yorumu yaygın bir yorumla aynı ağırlıkta göstermek de, kendi eğilimini “işte nesnel

sonuç” diye araya sıkıştırmak da tarafsızlığın değil, onun taklidinin biçimleridir. Bu kitap her pozisyonu en sağlam hâliyle kurmaya, dayandığı delili göstermeye ve ona yöneltilen en ciddi itirazı da eklemeye çalışır; hükmü ise okura bırakır.

Yöntem sadedir. Her bölüm bir pozisyonu ele alır; o pozisyonun kurucu metnini, dayandığı ayet kümesini, iç mantığını ve aldığı eleştiriyi sırayla serer. Kaynaklara sadakat esastır: bir iddia, sahibinin kendi ifadesinden izlenir; ikinci elden aktarımlar birinci elle denetlenir; şüpheli rivayetlerin isnad durumu belirtilir. Yazarın kanaati bir delil değildir; delil, metnin kendisidir. Metin içi atıflar sayfa altında numaralı dipnotlarla verilmiş, toplu kaynakça kitabın sonuna konmuştur.

Son bir söz. Bu kitap, inananın imanına da inanmayanın mesafesine de saygı duyar. Niyeti kimseyi bir mezhebe, bir çizgiye ya da bir ideolojiye çekmek değildir. Niyeti, çok konuşulan ama az anlaşılan bir tartışmayı, tarafların kendi sözleriyle ve ortak bir terazide görünür kılmaktır. Gerisi okurun kendi vicdanına ve muhakemesine kalmıştır.

GİRİŞ: Bir Sorunun Anatomisi

Bir soru bazen cevabından daha çok şey söyler. “Kur’an bir yönetim biçimi öneriyor mu?” sorusu da böyledir: onu sormanın kendisi, daha ilk adımda, bir dizi örtük kabulü masaya taşır. Sorunun “evet” ya da “hayır”la yanıtlanabileceğini varsaymak bile başlı başına bir konumdur. Kimi için soru neredeyse gereksizdir; çünkü cevap apaçıktır: elbette İslâm bir nizamdır, bir hukuktur, bir devlettir. Kimi için ise aynı derecede apaçık olan zıt cevaptır: Kur’an bir iman ve ahlâk getirdi, bir anayasa değil. İki taraf da kendi cevabını “Kur’an’ın açık muradı” sayar; ve tam da bu yüzden birbirini duymaz. Bu kitap, taraflardan birini haklı çıkarmak için değil, bu sağırlığın nereden kaynaklandığını göstermek için yazıldı. Bölümün işi, cevapları sıralamadan önce sorunun kendisini bir masaya yatırmaktır: tartışmanın ne olduğunu değil, nasıl kurulduğunu görmek.

Sorunun kendisi: kim, ne zaman, neden sordu

Bu soru her çağda aynı biçimde sorulmadı; hatta uzun süre bugünkü soyut biçimiyle hiç sorulmadı. Onu anlamak için, doğduğu somut anlara bakmak gerekir.

İlk an, Hz. Peygamber’in vefatının hemen ardındaki saatlerdir. 632 yılında, henüz Peygamber’in naaşı defnedilmeden, Medineli Ensar Benî Sâide’nin

gölgeliğinde (Sakîfe) toplanıp kendi aralarından bir lider seçmeye yöneldiler. Haber ulaşınca Ebû Bekir ve Ömer oraya koştu. O gölgelikte yapılan tartışma, İslâm tarihinin ilk siyaset teorisi tartışmasıdır: Ensar’dan biri “bizden bir emîr, sizden bir emîr” diye çifte liderlik önerdi; Ebû Bekir ise Arapların ancak Kureyş’e itaat edeceğini söyleyerek buna karşı çıktı ve neticede kendisine biat edildi.¹ Dikkat edilmesi gereken şudur: bu tartışmanın hiçbir tarafı bir ayete başvurmadi. Kimse “Kur’an şu yönetim biçimini emrediyor” demedi. Tartışma tümüyle pratikti — kim, hangi meşruiyetle, nasıl. Yönetimin gerekliliği herkesçe kabul ediliyordu; ama biçimi, daha ilk günden, içtihad ve müzakereye açıldı.

İkinci an, ilk fitnedir. Hz. Osman’ın 656’da isyancılarca öldürülmesi, ardından Hz. Ali’nin hilâfetiyle başlayan iç savaşlar —Cemel, Sıffin— yönetimin meşruiyetini bir kan davasına çevirdi. Kimin yönetme hakkı olduğu, kimin isyancı, kimin âdil olduğu artık teorik değil, kılıçla tartışılan bir soruydu. İleride Birinci Bölüm’de ayrıntısıyla ele alacağımız Havâric hareketi de tam bu ortamda, Sıffin’deki tahkim krizinden doğdu. Yani “yönetim” meselesi İslâm düşüncesine bir felsefe seminerinden değil, bir iç savaştan girdi; ilk siyaset

¹Sakîfe olayı için erken kaynaklar: Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*; İbn Hişâm, *es-Sîre*. Ensar’ın “bizden bir emîr, sizden bir emîr” önerisi ile Hz. Ebû Bekir’in Kureyş’in önceliğini savunan cevabı, yönetimin usulüne dair ilk kaydedilmiş tartışmadır.

teorisi, dökülen kanın ardından onu anlamlandırma çabası olarak şekillendi.

Üçüncü an, kelâm ekollerinin bu ham tecrübeyi teorileştirmesidir. İlk fitnelerin bıraktığı yaralar, imâmet (önderlik) meselesini akaidin bir başlığı hâline getirdi: İmam gerekli midir, gerekliyse nasıl belirlenir, günahkâr bir imama itaat edilir mi, zalime karşı ayaklanmak câiz midir? Mu‘tezile, Eş‘arî ve özellikle Şîa, bu soruların etrafında birbirinden ayrı imâmet doktrinleri kurdular.² Ama dikkat: bu dönemde bile soru “Kur’an bir devlet biçimi mi öneriyor?” değildi. Tartışılan, imamın nitelikleri, seçimi, azli ve ona itaatın sınıırıydı — yönetimin varlığı değil, işleyişiydi.

Sorunun bugünkü keskin hâli ise büyük ölçüde tek bir tarihsel kırılmadan doğar: 3 Mart 1924’te hilâfetin ilgası. On üç asır boyunca —biçimi ne kadar yozlaşmış olursa olsun— fiilen var olmuş bir kurum, ilk kez ortadan kalktı. Ve bir kurum ortadan kalkınca, arkasında bıraktığı boşluk aniden teorik bir soruya dönüştü: Bu kurum dinî bir zorunluluk muydu, yoksa tarihsel bir düzenleme mi? Eğer farzsa, yeniden kurulmalıydı; eğer değilse, Müslümanlar

²Bu tartışmaların kelâmî çerçeveye taşınması için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*; imâmet meselesi Mu‘tezile, Eş‘arî ve özellikle Şîa akaidinde merkezî bir başlık hâline gelmiştir.

özgürce yeni biçimler seçebilirdi.³ İşte “Kur’an bir yönetim biçimi öneriyor mu?” sorusunun bugün elimizde tuttuğumuz keskin hâli, bu boşlukta doğdu. Kadim kökleri vardır; ama bu haliyle modern bir kırılmanın çocuğudur. Bunu bilmek kritiktir: çünkü tartışmanın tarafları, çoğu zaman kendi modern konumlarını sanki on dört asırdır değişmeden süren bir hakikatmış gibi sunma eğilimindedir. Kitabın ilk görevi, bu zaman katmanlarını birbirinden ayırmaktır.

“Din mi devlet mi” ikilemi modern bir icat mı

Sorunun en sık düşülen tuzağı, onu baştan “din mi, devlet mi” biçiminde bir ikileme sıkıştırmaktır. Oysa bu ikilemin kendisi tartışmalıdır — hatta belki de tartışmanın asıl kaynağı budur.

Din ile siyaseti birbirinden ayrı iki alan olarak tasavvur eden keskin ayırım, evrensel bir insanlık düşüncesi değil, büyük ölçüde belirli bir tarihsel tecrübenin —Batı Avrupa’nın— ürünüdür. Orta Çağ boyunca papalık ile imparatorluk arasındaki yetki kavgası (investitür kavgası), ardından Reform’un kiliseyi bölmesi, Otuz Yıl Savaşları’nı bitiren Vestfalya düzeni (1648) ve nihayetinde laiklik ilkesi — bütün bunlar, dinin

³Hilâfetin ilgası ve doğurduğu teorik boşluk için bkz. ileride (Üçüncü ve Beşinci bölümlerde) ele alınacak Reşid Rıza ve Ali Abdürrâzık metinleri; 3 Mart 1924’te Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin hilâfeti kaldırması, on üç asırlık bir kurumu ilk kez fiilen sona erdirmiştir.

kamusal-siyasal alandan çekilmesini sağlayan uzun ve kanlı bir sürecin durakları oldu.⁴ Bu tecrübe Batı için gerçek ve derindir; ama onu bir tümel doğru gibi alıp doğrudan Kur'an metnine uygulamak, cevabı sorunun içine gizlice yerleştirmek olur.

Bunun iki yönlü bir tehlikesi vardır ve tarafsız bir okuma ikisinden de sakınmalıdır. Modern din-devlet ayrımını mutlak bir ölçü sayan biri, Kur'an'ın siyasal içerikli ayetlerini —savaş ve barış hükümleri, ceza hukuku, antlaşmalar, ganimet ve vergi düzenlemeleri— görmezden gelmeye ya da onları “aslında dinî değil” diye tasnif etmeye meyleder. Tersine, bu ayrımı bütünüyle reddeden biri de, klasik geleneğin “Kur'an ilke koyar ama biçim dayatmaz” diyen incelikli tavrını atlayıp metne bir anayasa muamelesi yapma tehlikesine düşer. Bu kitap ikilemi bir veri olarak değil, bir soru işareti olarak ele alır: Kur'an'ın siyasal dili, modern “din/devlet” ayrımının hangi tarafına düştüğünü söylemekten çok, belki de o ayrımın kendisini zorlayan bir dildir. Bu sorunun cevabı da pozisyondan pozisyona değişir; ilerleyen bölümler bunu gösterecektir.

⁴Din ile siyasetin kurumsal ayrılığının Avrupa'ya özgü tarihsel kökenleri — investitür kavgası, Reform, Vestfalya (1648) ve nihayetinde laiklik— için siyasî düşünce tarihi kaynaklarına bakılabilir. Bu ayrımın evrensel değil, belirli bir tarihsel tecrübenin ürünü olduğu, mukayeseli okumanın temel bir tespitidir.

Kavram haritası: hüküm, mülk, sultan, velâyet, imâmet, hilâfet

Tartışmanın çetrefilliğinin büyük kısmı, aslında kelimelerin oynaklığından gelir. Türkçedeki tek bir “yönetim” ya da “egemenlik” sözcüğünün altında, Kur’an’ın ve klasik geleneğin birbirinden ayrı birçok kavramı yatar; bunları birbirine karıştırmak, tartışmayı daha ilk cümlede bulandırır. Bu yüzden bir kavram haritası şarttır; ve her kavramı, Kur’an’daki somut kullanımıyla görmek gerekir.

Haritanın en kritik düğümü “hüküm” kelimesidir; ona ilk bölüm bütünüyle ayrılmıştır. Ama çevresindeki kavramlar da az önemli değildir. “Mülk”, mutlak sahiplik ve egemenlik anlamı taşır; Kur’an bunu hem Allah’a nispet eder (mülkün gerçek sahibi O’dur) hem de insana verilmiş bir emanet olarak anar.

Örneğin Tâlût’a (Saul) hükümdarlık verilışı “mülk” kelimesiyle anlatılır; kendisine mülk verildiği için şımarıp Rabbini inkâra kalkışan hükümdarın kıssası da öyle. “Mülkün mâliki” (Mâlikü’l-mülk) ifadesi ise mülkü dilediğine verip dilediğinden çekip alanın Allah olduğunu vurgular.⁵ Görüldüğü gibi “mülk”, hem ilâhî egemenliği

⁵“Mülk” kavramının kullanımına örnek: Bakara 2:247’de Tâlût’a hükümdarlık (mülk) verilmesi; 2:258’de kendisine mülk verildiği için Rabbi hakkında tartışan hükümdar. “Mâlikü’l-mülk” (mülkün sahibi) ifadesi için Âl-i İmrân 3:26.

hem beşerî iktidarı anlatabilen çift katmanlı bir kavramdır; ve hâkimiyetçi tezin ilâhî egemenlik vurgusu kadar, iktidarın bir sınav/emanet olduğu fikrini de besler.

“Sultân” kelimesi de yanıltıcıdır: Kur’an’da çoğu zaman “iktidar” değil, “delil, kanıt, yetki” anlamında geçer; sonradan kazandığı “hükümdar” anlamı büyük ölçüde tarihseldir. “Emr” hem “buyruk” hem “iş/karar alanı” demektir; şûra ayetindeki “emr” (işleri aralarında şûra iledir) tam da bu ikinci anlamdadır. “Velâyet” ise hem dostluk/bağlılık hem de yönetsel otorite çağrışımı taşır ve özellikle Şîî siyaset düşüncesinde merkezî bir yere sahiptir.

İkinci küme kurumsaldır. “İmâmet” topluluğun önderliği demektir ve kelâmda yönetim meselesinin teknik adıdır. “Hilâfet” ise Peygamber’den sonraki siyasî önderlik makamını anlatır. Ne var ki Kur’an’da “halîfe” kelimesinin geçtiği yerler doğrudan bir yönetim kurumuna mı, yoksa daha geniş bir “yeryüzünde temsil ve emanet” fikrine mi işaret ettiği tartışmalıdır. Âdem’in yeryüzünde halîfe kılınması ile Hz. Dâvûd’a “seni halîfe kıldık, insanlar arasında hak ile hükmet” denmesi, aynı kelimenin iki farklı düzlemde —insanlığın genel temsil görevi ve belirli bir yöneticinin adaletle hükmetme

sorumluluğu— kullanıldığını gösterir.⁶ Bu ayrımların her biri, ileride bir pozisyonun dayanağı olacaktır; şimdilik yalnızca haritayı görmek yeterlidir. Çünkü tartışmaların çoğu, bu kavramların birinden diğerine sessizce kayılmasıyla başlar.

Bu kitabın yöntemi ve tarafsızlığın sınırı

Kitap, tartışmayı altı ana pozisyon etrafında haritalar; her birine kendi bölümü ayrılmıştır. Bunları burada kısaca özetlemek, okurun ilerideki yolculuğun haritasını görmesini sağlar.

Birincisi, klasik sentezdir: hilâfeti gerekli sayan ama biçimini içtihadı bırakan, “ilke var, biçim yok” diyen ana Sünnî damar (Mâverdî, Cüveynî, İbn Haldûn). İkincisi, hâkimiyetçi tezdır: egemenliğin kaynağını bir iman meselesi yaparak Kur’an’ın bir nizam önerdiğini savunan çağdaş çizgi (Reşid Rıza’dan Mevdûdî ve Kutub’a). Üçüncüsü, ayrımcı tezdır: yönetim biçimini büsbütün dinin dışında gören, hilâfeti tarihsel bir kurum sayan görüş (Ali Abdürrâzık). Dördüncüsü, maksatçı tezdır: bağlayıcı olanın biçim değil ilke ve maksat olduğunu söyleyen, modern anayasal biçimleri Kur’an’ın

⁶“Halîfe” kelimesinin geçtiği başlıca iki yer: Bakara 2:30 (Âdem’in yeryüzünde halife kılınması) ve Sâd 38:26 (Hz. Dâvûd’a “seni yeryüzünde halife kıldık, insanlar arasında hak ile hükmet” hitabı). Bu ayetlerin bir siyasî kuruma mı yoksa daha geniş bir temsil/emanet fikrine mi işaret ettiği, başlı başına tartışmalıdır.

gayeleriyle uzlaştıran yaklaşım (Fazlur Rahman, Gannûşî). Beşincisi, tarihselci-eleştirel tezdır: modern devletin kendisiyle Kur'anî tasavvurun ilkece bağdaşıp bağdaşamayacağını sorgulayan, tartışmanın tümüne dışarıdan bakan çizgi (Wael Hallaq, Ebû Zeyd).

Her pozisyon kendi bölümünde, kendi en güçlü hâliyle —savunucusunun kabul edeceği biçimde— konuşacak; ardından ona yöneltilen en ciddi itiraz, mümkün olduğunca o pozisyonun kendi zemininden gelen itiraz, eklenecektir. Ayrı bir bölüm ise farklı bir kesit alır: aynı çekirdek ayetlerin (Mâide 44, Nisâ 59, Şûrâ 38, Nûr 55 gibi ayetlerin) altı pozisyonca nasıl farklı okunduğunu yan yana koyar. Böylece okur, ihtilafın çoğu zaman ayrı ayetlerden değil, aynı ayetin ayrı okunuşundan doğduğunu görecektir.

Tarafsızlığın anlamını ve sınırını da baştan netleştirmek gerekir; çünkü bu kelime kolayca istismar edilir. Önsözde belirttiğim gibi tarafsızlık, her görüşe eşit satır ayırmak değil, her tezi en güçlü hâliyle sunmaktır; ne marjinal bir yorumu yaygın bir yorumla eşitlemek ne de kendi eğilimini “nesnel sonuç” diye sunmak bununla bağdaşır. Bu kitap “doğru İslâmî yönetim şudur” demeyecektir; bunu söylemek ne yazarın haddi ne de bu eserin işidir. Ama tarafsızlık, kaynağa sadakatten taviz vermek anlamına da gelmez: bir metnin ne dediği ile bir

yorumcunun ona ne dedirttiği ayrı tutulacak, tarihsel bir olay ile ona sonradan giydirilen anlam birbirine karıştırılmayacaktır.

Son bir söz, yöntemin kalbine dairdir. Bu kitabın kendisi de, konusunun ta içinden bir dersle bağlıdır. Birinci bölümde görüleceği gibi, Hz. Ali, kendisine karşı “hüküm ancak Allah’ındır” diye slogan atan Havâric’e “Hak bir sözdür, ama onunla bâtil kastediliyor” demişti. Bu uyarı, bir ilkedен aceleyle bir hüküm çıkarmanın tehlikesine dairdir. Öyleyse, bir ilkedен hüküm çıkarmanın tehlikesini anlatan bir kitabın, kendisi de peşin bir hüküm dayatmamalıdır; yoksa tam da teşhis ettiği hataya düşer. Bu yüzden kitap teşhis eder ama hükmetmez; haritayı çıkarır, kararı okurun vicdanına ve muhakemesine bırakır. Bir sonraki bölüm, bütün tartışmanın düğümlendiği tek kelimeyle —“hüküm”— ve o kelimenin ilk kez bir siyasal slogana dönüştüğü tarihsel anla başlıyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

Hüküm Kimin? Bir Kavramın Doğuşu

Bir tartışmanın bütün ağırlığı bazen tek bir kelimeye biner. “Kur’an bir yönetim biçimi öneriyor mu?” sorusunun düğümü de öyledir: her şey “hüküm” kelimesinin ne anlama geldiğine bağlıdır. Bu kelimeyi bir biçimde okuyan, Kur’an’ın bir devlet düzeni dayattığı sonucuna varır; başka türlü okuyan, aynı ayetlerde yalnızca bir adalet çağrısı görür. İkisi de metne bağlı kaldığını düşünür; oysa aralarındaki uçurum çoğu zaman metnin kendisinde değil, o tek kelimeye yükledikleri anlamdadır. Bu yüzden kitabın ilk işi bu kelimenin izini sürmektir: nereden doğduğunu, hangi ayetlerde nasıl kullanıldığını, ve tarih içinde ilk kez ne zaman keskin bir siyasal slogana dönüştüğünü görmek. Bu bölüm o izi, kelimenin kendisinden başlayıp İslâm’ın ilk büyük iç kavgasına, oradan da yirminci yüzyıla kadar takip eder — çünkü bir kelimenin macerası, aslında bir tartışmanın bütün tarihidir.

“Hüküm” kelimesi: yargı mı, yasama mı?

Arapçada h-k-m kökü, ilk bakışta birbirinden uzak görünen iki anlamı birlikte taşır: bir yandan “engellemek, gemlemek, alıkoymak”, öte yandan “adaletle karar vermek”. Bu iki anlam aslında tek bir sezgide birleşir.

Klasik lugat âlimleri, atın başını çeken geme *hakeme* dendiğini hatırlatır: gem, hayvanı yoldan çıkmaktan alıkoyduğu gibi, hüküm de tarafları haksızlıktan alıkoyar. Râgıb el-İsfahânî kökün asıl anlamını “ıslah etmek amacıyla engellemek” olarak verir; buradan hem hüküm (karar), hem hâkim (karar veren), hem hikmet (isabetli görüş), hem de muhkem (sağlam, oynamaz) türer.⁷ Demek ki kelimenin çekirdeğinde “doğru olanı tespit edip yanlış engellemek” fikri vardır. Bu çekirdek, kelimenin ilk ve en yaygın anlam alanını da belirler: iki taraf arasında adaletle karar vermek, yani yargı.

Nitekim Kur'an'da kökün fiil biçimiyle (yahkumu, hakeme) geçtiği yerlerin büyük çoğunluğu, bu yargı ve karar anlamındadır. Peygamber'e “insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hükmet” denir; “aralarında hükmedersen adaletle hükmet” buyrulur.⁸ Bu ayetlerin hiçbirinde “hüküm”, soyut bir “egemenlik” ya da “yasa koyma yetkisi” değil, somut bir davada karar vermek anlamındadır. İşte bu, tartışmanın ilk katmanını kurar: eğer “hüküm” esas olarak yargılamaksa, “hüküm Allah'ındır” demek, öncelikle nihai adaletin ve nihai

⁷İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “h-k-m” maddesi; ayrıca Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, “h-k-m” maddesi. Râgıb, kökün asıl anlamını “ıslah amacıyla engellemek” olarak verir ve buradan hem hüküm (karar) hem hikmet (isabet) anlamlarını türetir.

⁸Örneğin Nisâ 4:105 (“insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hükmedesin diye...”) ve Mâide 5:42 (“aralarında hükmedersen adaletle hükmet”) gibi ayetlerde fiil, açıkça yargılama/karar verme anlamındadır.

kararın Allah’a ait olduğunu söylemek olur — bir devlet biçimi dayatmak değil.

Ama tam burada tartışmanın teknik düğümü belirir. Kelimenin anlam alanı yalnızca yargıyla sınırlı mıdır, yoksa “otorite sahibi olma” ve hatta “yasa koyma” (teşrî) anlamına kadar genişler mi? Bu ayrım masum değildir; bütün kavganın kalbini oluşturur. Bir okumaya göre, Allah’ın “hüküm” sahibi olması, kâinatın ve dinin nihai kararının O’na ait olmasıdır; bu bir yargı ve otorite ifadesidir, siyasal bir program değil. Başka bir okumaya göreyse aynı ifade, meşru yasa yapma yetkisinin yalnızca Allah’a ait olduğunu, dolayısıyla beşerî yasamanın ilkece gayrimeşru olduğunu söyler.⁹ Bu iki okuma arasındaki mesafe, aslında bütün kitabın konusudur; ve dikkat çekici olan, İngilizce çevirilerde bile bu ayrımın izini sürebilmektir: aynı slogan kimi yerde “judgment/authority belongs to God”, kimi yerde “legislation belongs to God” diye çevrilir. Yani çeviri tercihinin kendisi, çevirmenin hangi tarafta durduğunu ele verir.

Bu yüzden kelimeyi tek başına ele almak yanıltıcıdır; çünkü Kur’an’ın siyasal-toplumsal söz dağarcığı tek bir

⁹Bu iki anlamın ayrımı için bkz. Muhammad Qasim Zaman, “The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 25/3 (2015), 389–418; ayrım çağdaş literatürde çoğu zaman “ruling/judging” ile “legislating” karşıtlığı olarak formüle edilir.

kavramdan ibaret değildir. “Hüküm”ün yanında bir kavram ailesi durur ve bunları birbirine karıştırmak tartışmayı ilk cümlede bulandırır. “Mülk” mutlak sahiplik ve egemenliği; “sultân” yetki, güç ya da delili; “emr” buyruk ve iş/karar alanını; “kadâ” ise kesin karar ve infazı anlatır. Modern tartışmanın büyük kısmı, bu kavramların birinden diğerine sessizce kayılmasından doğar: “hüküm” (yargı) ile “mülk” (egemenlik) özdeşleştirildiğinde, yargıya dair bir ayet birden bir egemenlik teorisine dönüşür. Tarafsız bir okumanın ilk görevi, bu kaymaları görünür kılmaktır.

Bu kaymaların en kritik olanını erkenden işaretlemek gerekir. ‘Hüküm Allah’ındır’ ifadesini ‘öyleyse hiçbir beşer hükmedemez’ diye okuyanlar, çoğu zaman Kur’an’ın kendisinin ‘hüküm’ü insanlara da nispet ettiğini gözden geçirir. Kur’an, ‘hüküm’ü (burada karar verme bilgeliği ve yetkinliği anlamında) çeşitli peygamberlere verilmiş bir lütuf olarak anar: Yûsuf’a ilim ve hüküm verildiğini, Dâvûd’a ‘hikmet ve faslû’l-hitâb’ (davaları kesin çözüme bağlama kabiliyeti) bahsedildiğini, Süleyman’a bir dava hakkında ‘doğru hükmü’ ilham ettiğini söyler.¹⁰ Dahası ‘el-Hakem’

¹⁰Kur’an, ‘hüküm’ü (karar/yargı bilgeliği) çeşitli peygamberlere verilmiş bir lütuf olarak da anar: Yûsuf’a (Yûsuf 12:22), İbrâhîm soyuna (En’âm 6:89), Yahyâ’ya (Meryem 19:12), Süleyman’a (Enbiyâ 21:79) ve Dâvûd’a ‘hikmet ve faslû’l-hitâb’ (Sâd 38:26). Bu, ‘hüküm’ün beşere de emanet edilebilen bir vasıf olduğunu gösterir; dolayısıyla ‘hüküm Allah’ındır’ ifadesi, beşerî her kararı dışlayacak biçimde okunamaz.

Allah'ın bir ismidir; ama insanlar arasından 'hakem' tayin etmek de —az sonra görülecek İbn Abbas'ın delilinde olduğu gibi— bizzat Kur'an'ca emredilmiştir.¹¹ Öyleyse 'hüküm' hem ilâhî bir vasıf hem de beşere emanet edilebilen bir kabiliyettir. Bu iki düzlemi birbirine karıştırmak —ilâhî nihai otorite ile beşerî yargı yetkisini özdeşleştirmek— tartışmadaki en yaygın hatadır; ve 'hüküm ancak Allah'ındır' ifadesinin, beşerî her kararı dışlayacak biçimde okunamayacağını gösterir.

Kökün türevleri de bu çekirdeği pekiştirir. Aynı h-k-m kökünden gelen 'muhkem', Kur'an'ın anlamı sabit, açık ayetlerini niteler; nitekim Kur'an kendi ayetlerini 'muhkemât' (anlamı kesin) ve 'müteşâbihât' (birden çok anlama açık) diye ikiye ayırır. Dâvûd'a verilen 'faslû'l-hitâb' ise bir davayı kesin ve âdil biçimde sonuca bağlama melekesidir.¹² Bütün bu türevlerde ortak olan, 'doğruyu yanlıştan ayırıp sağlam bir karara varmak' fikridir. Bu da gösterir ki 'hüküm'ün çekirdeği, soyut bir 'egemenlik' değil, somut bir 'adaletle ayırt etme ve karara bağlama' eylemidir. Modern hukuk diliyle söylenirse: kelimenin

¹¹'el-Hakem' ve 'el-Hakîm' Allah'ın güzel isimlerindendir; ilki mutlak ve nihai hüküm sahibi, ikincisi her işi yerli yerinde yapan anlamındadır. Bu isimlerin ilâhî düzlemi ile beşerî yargı düzlemi arasındaki ayrım, tartışmanın kavramsal çekirdeğindedir.

¹²Aynı h-k-m kökünden gelen 'muhkem', Kur'an'ın açık ve sağlam ayetlerini niteler; Âl-i İmrân 3:7 ayetleri 'muhkemât' (anlamı sabit) ve 'müteşâbihât' (çok anlamlı) diye ikiye ayırır. Dâvûd'a verilen 'faslû'l-hitâb' ise davayı kesin çözüme bağlama melekesidir (Sâd 38:26). Bu türevler, kökün 'karar/adaletle ayırt etme' çekirdeğini pekiştirir.

ağırlık merkezi ‘yasama’dan çok ‘yargı’ya yakındır — gerçi ikisi arasındaki keskin modern ayrımın kendisi de o çağın kavramı değildir ve bunu Kur’an’a geri yansıtmak da ayrı bir dikkat gerektirir.

Klasik lugat ve tefsir geleneği, bütün bu ağırlığı tartıp “hüküm”ü ağırlıklı olarak yargı ve karar ekseninde okumuştur. Modern hâkimiyetçi yorum ise kelimenin anlam alanını “yasama-egemenlik” yönünde genişletir. Bu genişleme kendiliğinden yanlış değildir; kökün taşıdığı otorite çağrışımına dayanır ve savunulabilir bir yorumdur. Ama zorunlu da değildir; metnin tek mümkün okuması olduğunu iddia etmek, bir yorumu bir kesinlik gibi sunmak olur. İşte bu bölümün amacı, hangi okumanın “doğru” olduğunu ilan etmek değil; bu iki okumanın nereden ayrıldığını, hangi ayete dayandığını ve ilk kez ne zaman kanlı bir çatışmaya dönüştüğünü göstermektir. Bunun için önce çekirdek ayetlere bakmak gerekir.

Çekirdek ayetler ve bağlamları

Sloganın ve modern kavramın dayandığı çekirdek ifade şudur: “Hüküm ancak Allah’ındır” (ini’l-hükmü illâ lillâh). Bu ifade Kur’an’da üç yerde geçer: Yûsuf sûresinin 40 ve 67. ayetlerinde ve En’âm sûresinin 57. ayetinde. Bu ayetleri tek tek, bağlamlarıyla okumak,

sloganın onları nasıl bağlamından kopardığını görmek için şarttır.¹³

Yûsuf 40, bir zindan sahnesinin içindedir. Hz. Yûsuf, kendisiyle birlikte hapis yatan iki genç köleye rüyalarını yorumlamadan önce, onları tevhide çağırır: Rablerin çokluğu mu hayırlıdır, yoksa tek ve kahrhâr olan Allah mı? Ve ekler: sizin O’ndan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın uydurduğu birtakım isimlerden ibarettir; hüküm ancak Allah’ındır, O yalnız kendisine kulluk edilmesini emretmiştir. Görüldüğü gibi buradaki “hüküm”, bir yönetim biçimi değil, kime kulluk edileceğine dair nihai kararın Allah’a ait oluşudur. Bağlam tümüyle ulûhiyet ve kulluk eksenindedir; bir devletten, bir hilâfetten, bir yasama düzeninden söz yoktur.

Yûsuf 67 ise büsbütün farklı bir sahnededir. Hz. Yakûb, oğullarını Mısır’a gönderirken onlara şehre tek bir kapıdan değil, ayrı ayrı kapılardan girmelerini öğütler — muhtemelen nazardan ya da toplu bir tehlikeden sakınmak için. Ardından, tedbirin tevekküle engel olmadığını belirtmek için ekler: “Ben Allah’tan gelecek hiçbir şeyi sizden savamam; hüküm ancak Allah’ındır, ben yalnız

¹³Yûsuf 12:40’ın bağlamı için klasik tefsirlere bkz.; ayet, Yûsuf’un zindanda iki genç arkadaşına yaptığı tevhid çağrısının parçasıdır ve “sizin Allah’tan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden ibarettir” ifadesiyle devam eder. Bağlam ulûhiyet ve kulluk eksenlidir.

O’na dayandım.” Burada ifade, tamamen bir tedbir-tevekkül dengesi bağlamındadır; siyasetle uzaktan yakından ilgisi yoktur. En’âm 57 de benzer biçimde, Peygamber’e yönelik olup, hakkı bâtıldan ayıran nihai kararın Allah’a ait olduğunu belirtir.

Bu üç ayetin ortak özelliği açıktır: hiçbir bir siyasal yönetim tartışması içinde geçmez. Üçü de tevhid, kulluk ve ilâhî otorite eksenindedir. Bu bir taraf tutma değil, metnin bağlamına dair nesnel bir tespittir — ve kritik bir tespittir, çünkü sloganın gücü tam da bu ayetleri bağlamından koparıp siyasal bir alana taşımasından gelir. Bir ifadeyi indiği bağlamdan söküp başka bir tartışmaya taşımak, onu güçlü bir slogan yapar; ama aynı zamanda anlamını da kaydırır. Bunu görmek, ne ayetlerin siyasal hiçbir iması olmadığını söylemeyi gerektirir (ki bu da bir aşırılık olurdu), ne de sloganı olduğu gibi kabul etmeyi. Sadece, ifadenin nereden alınıp nereye taşındığını kaydeder.

Tartışmanın asıl ağırlık merkezi ise başka bir ayet kümesidir ve bu ayetlerin bir nüzul bağlamı vardır: Mâide sûresinin 44, 45 ve 47. ayetleri. Klasik rivayetlerde bu ayetlerin, Medine Yahudilerinin kendi aralarındaki bir davada Tevrat’ın açık hükmünü —bir rivayete göre recm cezasını— uygulamaktan kaçınmalarıyla ilişkili olarak

indiği aktarılır.¹⁴ Bu bağlam önemlidir, çünkü ayetlerin ilk ve doğrudan muhatabının, kendilerine indirilen kitabın hükmünü çiğneyen Ehl-i Kitap olduğunu gösterir. Ayetler, sırasıyla, “Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenler” hakkında üç ağır niteleme kullanır: kâfirler (44), zâlimler (45), fâsıklar (47). İşte on dört asırlık kavga, bu üç kelimenin genel mi yoksa o bağlama özel mi olduğu sorusunda düğümlenir.

Bu ayet üzerindeki en erken ve en belirleyici yorum İbn Abbas’a nisbet edilir. Taberî’nin naklettiği ve tercih ettiği rivayete göre İbn Abbas ayrımı şöyle koyar: Allah’ın indirdiğini *inkâr ederek* hükmetmeyen kâfir olur; onu *kabul edip de amel etmeyen* ise zâlim ve fâsıktır. Yani ayetteki “küfür”, hükmün kaynağını reddetmeyi kapsar; her yönetsel kusuru ya da her günahı değil.¹⁵ İbn Abbas’a nisbet edilen bir başka meşhur ifade daha vardır — “küfrün düne küfr”, yani dinden çıkarmayan, ameli bir küfür — ki bu da aynı dengeyi kurar. Ancak bu ikinci ifadenin isnadı tartışmalıdır; bu kitap o sıhhat

¹⁴Mâide 5:44–47’nin nüzul bağlamı, klasik rivayetlerde Medine Yahudilerinin kendi aralarındaki bir davada (bir rivayette recm cezası içeren bir zina hadisesinde) Tevrat’ın hükmünü uygulamaktan kaçınmalarıyla ilişkilendirilir. Bu, ayetin ilk muhatabının Ehl-i Kitap olduğu yorumunun dayanağıdır. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, ilgili ayetler.

¹⁵Taberî, *Câmiu’l-beyân*, Mâide 5:44 tefsiri. İbn Abbas’tan Ali b. Ebî Talha kanalıyla gelen tercih edilen rivayet: “inkâr ederek hükmetmeyen” kâfir, “kabul edip amel etmeyen” ise zâlim ve fâsıktır.

tartışmasında taraf tutmaz, yalnızca her iki okumanın da erken dönemde mevcut olduğunu kaydeder.¹⁶

Bu ayetin okunuşu, İbn Abbas’la da sınırlı kalmadı; daha ilk nesillerde bir görüş çokluğu oluştu. Taberî, aynı ayetin tefsirinde İkrime, Katâde, Dahhâk ve Süddî gibi tâbiîn müfessirlerinin görüşlerini yan yana nakleder: kimi ayeti kesin biçimde Ehl-i Kitab’a hasreder, kimi onu ‘kim böyle yaparsa’ diyerek umuma teşmil eder, kimi de İbn Abbas gibi ‘inkâr’ ile ‘amelî ihlâl’ arasında ayırım yapar.¹⁷ Bu erken çeşitlilik başlı başına önemlidir: çünkü ‘selef şöyle anladı’ diyerek tek bir kesin okuma dayatmak isteyen her iki taraf da —hem ayeti daraltan hem genişleten— aslında bu çok sesli mirasın yalnızca bir kısmını seçmektedir.

Sonraki büyük müfessirler bu mirası tartıp genellikle bir denge kurdular. Kurtubî, ayetin zâhirine tutunup Müslüman yöneticiyi tekfir eden Havâric’i açıkça reddeder ve ayetin öncelikle Ehl-i Kitab’a, ikincil olarak da hükmü inkâr eden Müslümana baktığını söyler. Fahreddin er-Râzî, meseleyi bir iman-amel ayırımı olarak

¹⁶“Küfrün düne küfrü” ifadesinin isnadı Hişâm b. Hucayr sebebiyle tartışmalıdır ve kimi muhaddislerce zayıf sayılmıştır; ifadenin Tâvus veya İbn Tâvus’a ait olabileceği ileri sürülmüştür. Bu kitap sıhhat tartışmasında taraf tutmaz.

¹⁷Taberî, Mâide 5:44 tefsirinde İbn Abbas’ın yanı sıra İkrime, Katâde, Dahhâk ve Süddî gibi tâbiîn müfessirlerinin görüşlerini nakleder; bunların bir kısmı ayeti Ehl-i Kitab’a, bir kısmı umuma hamleder. Bu erken çeşitlilik, ‘tek bir selef görüşü’ bulunduğu iddiasını güçleştirir.

kurar: hükmü meşru saymayıp reddetmek küfür, meşru sayıp nefsi bir zaafla çığnemek ise günahıdır. İbn Kesir de benzer biçimde, ‘inkâr eden’ ile ‘günah işleyen’ arasındaki farkı vurgular.¹⁸ Görüldüğü gibi klasik tefsir ağırlığı, ayeti bir ‘yönetim biçimi’ ayeti değil, bir ‘hükümün kaynağına sadakat’ ayeti olarak okur. Bu, hâkimiyetçi okumayı imkânsız kılmaz; ama onun ‘apaçık ve tartışmasız’ olduğu iddiasını, on dört asırlık tefsir birikimiyle sınırlar. İhtilafın ne kadar eski ve ne kadar canlı olduğunu görmek, tarafsızlığın ilk şartıdır.

Burada bir başka tespit de şarttır, çünkü tartışma çoğu zaman haksız yere tek bir ayet kümesine —‘hüküm’ ayetlerine— hapsedilir. Oysa Kur’an’ın yönetimle ilgili söyledikleri bununla bitmez. Bambaşka bir ekseninde duran bir ilke ayetleri kümesi vardır: işlerin ‘aralarında şûra ile’ görülmesini öven ayet (Şûrâ 38), Peygamber’e ‘iş hakkında onlarla istişare et’ diyen ayet (Âl-i İmrân 159), emanetlerin ehline verilmesini ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesini emreden ayet (Nisâ 58), ve ‘Allah’a, Resûlü’ne ve sizden olan buyruk sahiplerine

¹⁸Usûl açısından mesele, ‘men lem yahkum’ (kim hükmetmezse) ifadesindeki umum-husus tartışmasıdır: ifade lafzen umumî (herkesi kapsayan) görünse de, nüzul sebebi ve siyak onu husûsî (belirli bir gruba özgü) kılar mı? Klasik usûl geleneğinde ‘sebebin husûsî oluşu hükmün umumiliğine engel değildir’ ilkesi ile ‘siyakın delâleti’ ilkesi burada karşı karşıya gelir.

(ulü'l-emr) itaat edin' ayeti (Nisâ 59).¹⁹ Bu ayetler 'egemenlik kimindir' sorusundan çok 'yönetim nasıl işlemelidir' sorusuna —istişare, ehliyet, adalet, itaatin sınırı— bakar. Kitabın ileriki bölümleri, özellikle maksatçı tez, ağırlığını tam da bu kümeye verecektir. Şimdilik kaydedilmesi gereken şudur: 'hüküm' ayetleri tartışmanın tek metinsel zemini değildir; onları tek zemin sanmak, bizzat hâkimiyetçi çerçeveyi peşinen kabul etmek olur.

Buna bir de 'halîfe' ayetlerini eklemek gerekir, çünkü 'hilâfet' kurumunun adı buradan gelir. Kur'an 'halîfe' kelimesini iki farklı düzlemde kullanır: bir yanda Âdem'in 'yeryüzünde halîfe' kılınması (Bakara 30) —ki bu, tüm insanlığın yeryüzündeki temsil ve emanet görevine işaret eder— öte yanda Hz. Dâvûd'a 'seni yeryüzünde halîfe kıldık, öyleyse insanlar arasında hak ile hükmet' denmesi (Sâd 26).²⁰ İkinci ayet 'halîfelik' ile 'adaletle hükmetme'yi açıkça yan yana getirir; ama bunun belirli bir siyasî kurumu (hilâfet makamını) mı, yoksa her

¹⁹Yönetimle ilgili olup 'hüküm' ekseninden farklı bir eksenle duran ilke ayetleri —şûra (Şûrâ 42:38; Âl-i İmrân 3:159), emanet ve adalet (Nisâ 4:58), ulü'l-emre itaat (Nisâ 4:59)— ileriki bölümlerin ana malzemesidir. Bunların 'hüküm' ayetlerinden ayrı bir küme oluşturması, tartışmanın tek bir ayet grubuna indirgenemeyeceğini gösterir.

²⁰'Halife' kelimesinin siyasî bir kuruma mı yoksa daha genel bir temsil/emanet fikrine mi işaret ettiği tartışması için başlıca iki ayet: Bakara 2:30 (Âdem'in halife kılınması) ve Sâd 38:26 (Dâvûd'a 'seni yeryüzünde halife kıldık, insanlar arasında hak ile hükmet'). İkinci ayet, halîfelik ile adaletle hükmetmeyi açıkça yan yana getirir.

yöneticinin adaletle hükmetme sorumluluğunu mu kastettiği tartışmalıdır. İşte klasik gelenekten ayrımcı teze kadar bütün pozisyonlar, kısmen bu ‘halîfe’ kelimesinin hangi düzlemde okunacağı üzerinde ayrışır.

Mâide ayetlerinin bir inceliği daha vardır ki tefsir tarihini uzun uzun meşgul etmiştir: aynı fiil — ‘Allah’ın indirdiğiyle hükmetmemek’ — art arda üç farklı kelimeyle nitelenir. 44. ayet ‘kâfirler’, 45. ayet ‘zâlimler’, 47. ayet ‘fâsıklar’ der. Neden tek bir kelime değil de üç? Müfessirler bu soruya birkaç farklı cevap vermiştir. Bir görüşe göre üç kelime, aynı fiilin üç farklı fâile göre değişen hükmünü verir: kimileri bu ayetleri Ehl-i Kitab’ın üç ayrı zümresine (Yahudiler, Hristiyanlar) taksim etmiştir. Başka bir görüşe göre üç kelime, hükmü terk etmenin üç farklı derecesini ya da yönünü anlatır: onu bütünüyle reddeden ‘kâfir’, uygularken haksızlık eden ‘zâlim’, sınırı aşıp itaatten çıkan ‘fâsik’ olur. Üçüncü bir görüşe göre ise üç kelime aynı kişide toplanabilir; hükmü inkâr eden aynı anda hem kâfir, hem zâlim, hem fâsıktır — üç kelime tek bir gerçeğin üç yüzüdür.

Bu teknik tartışma önemsiz bir ayrıntı değildir; tam da tartışmanın kalbindedir. Çünkü eğer üç kelime üç farklı derece anlatıyorsa, o zaman ‘Allah’ın indirdiğiyle hükmetmemek’ tek tip bir suç değil, bir yelpazedir: en ağır ucunda inkâr (küfür), daha hafif uçlarında ise zulüm

ve fisk (günah) bulunur. Bu okuma, İbn Abbas'ın 'inkâr eden kâfir, amel etmeyen günahkâr' ayrımını doğrudan destekler ve hâkimiyetçi tezin 'hükmetmeyen herkes kâfirdir' genellemesini sınırlar. Görüldüğü gibi, bir kelimenin —hatta bir kelimenin neden üç kez değiştiğinin— tefsiri, koca bir siyaset teorisinin dayanağını güçlendirebilir ya da zayıflatabilir. Bu kitabın tekrar tekrar göstereceği şey de budur: büyük siyasal ihtilaflar, çoğu zaman en küçük dilbilimsel ayrıntılarda düğümlenir.

Bu ayet kümesine, modern tartışmada büyük ağırlık kazanan bir dördüncü ayet daha eklenir: Mâide 50. Ayet, “Yoksa câhiliyye hükmünü mü istiyorlar? İyice bilen bir topluluk için, hükmü Allah'tan daha güzel kim olabilir?” diye sorar. Klasik bağlamında “câhiliyye”, İslâm öncesi Arap kabile teamüllerine —keyfî, kabileci, hevâya dayalı yargıya— bir göndermedir. Ama yirminci yüzyılda, özellikle Seyyid Kutub'un elinde, “câhiliyye” tarih-dışı bir kategoriye dönüşecek ve bütün modern seküler düzenlere teşmil edilecektir.²¹ Böylece bu ayet, hâkimiyetçi tezin en güçlü ikinci dayanağı hâline gelir. Kitabın ilerideki bölümleri bu dönüşümü ayrıntısıyla ele

²¹Kutub başta olmak üzere modern hâkimiyetçi okuma, Mâide 5:50'deki “efe hükme'l-câhiliyyeti yebğûn” (câhiliyye hükmünü mü istiyorlar?) ifadesini merkezî bir dayanak yapar. Ayetin klasik bağlamı İslâm öncesi kabile teamülleridir; modern okuma bunu çağdaş seküler düzenlere teşmil eder.

alacak; burada, çekirdek ayet kümesinin —Yûsuf 40/67 ve En'âm 57'nin tevhid ekseni ile Mâide 44—47 ve 50'nin yargı-hüküm ekseni— tartışmanın bütün metinsel zeminini oluşturduğunu tespit etmek yeterlidir. Şimdi, bu ayetlerin ilk kez bir orduyu bölen bir slogana nasıl dönüştüğüne bakabiliriz.

Havâric: bir sloganın doğuşu

Kavramın soyut tarihi, ilk kez son derece somut ve kanlı bir siyasal ana bağlanır. Sahneyi kurmak gerekir, çünkü sloganın anlamı ancak doğduğu an içinde tam anlaşılır. Hicrî 37 (miladî 657) yılında, Hz. Ali ile Şam valisi Muâviye'nin orduları, Fırat kıyısındaki Sıffin ovasında aylarca süren bir iç savaşta karşı karşıya geldi. Bu, Müslümanların birbirine kılıç çektiği ikinci büyük fitneydi ve arka planında Hz. Osman'ın katlinin hesabının kimden sorulacağı sorusu yatıyordu.

Bu ânı anlamak için, ona giden halkaları hatırlamak gerekir; çünkü tahkim krizi birdenbire değil, birbirini izleyen sarsıntıların sonunda patladı. Önce Hz. Osman, 656'da isyancılarca evinde kuşatılıp öldürülmüştü — İslâm tarihinde bir halifenin Müslümanlarca katledildiği ilk olay. Ardından Ali'ye biat edildi; ama Osman'ın kanının derhal talep edilmesini isteyenler (başta Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr) ile önce düzeni sağlamak isteyen Ali arasında Cemel Vak'ası yaşandı. Sıffin, bu zincirin son ve

en kırılgan halkasıydı: Şam valisi Muâviye de aynı kan davasını bayrak yapıyordu.²² Yani tahkimi doğuran ortam, soyut bir hilâfet nazariyesi değil, üst üste binmiş, çözülememiş bir meşruiyet ve kan davası bunalımıydı. Slogan da bu bunalımın en gergin anında, en dindar görünen kılıkla doğdu.

Savaşın son safhasında, uzun ve yıpratıcı çarpışmaların ardından, Ali'nin ordusu belirgin bir üstünlük sağlamıştı; Muâviye'nin yenilgisi yakın görünüyordu. İşte bu anda, Muâviye'nin en zeki danışmanı Amr b. el-Âs bir taktik önerdi: askerler Mushaf sayfalarını mızraklarının ucuna taksın ve 'Allah'ın kitabı aramızda hakem olsun' diye seslensin. Bu, askerî bir yenilgiyi siyasî bir müzakereye çevirme hamlesiydi.²³ Manevra işe yaradı. Ali'nin ordusundaki pek çok asker — özellikle Kur'an'ı ezberlemiş, dindar 'kurrâ' zümresi— Mushaf'a kılıç çekmeyi reddetti ve Ali'ye tahkimi, yani anlaşmazlığın hakemlerce çözülmesini kabul etmesi için baskı yaptı. Ali bunun bir tuzak olduğunu sezdi ve karşı çıktı; ama ordusunun bölünmesini göze alamayıp isteksizce tahkimi kabul etti.

²²Sıffin öncesi bağlam —Hz. Osman'ın katli, Cemel Vak'ası— için bkz. Taberî, *Târih*. Tahkime giden yol, bu birbirini izleyen fitne halkalarının son ve en kırılgan noktasıdır.

²³Sıffin Savaşı, tahkim krizi ve Nehrevan için erken kaynaklar: Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*; Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffin*. Mushaf sayfalarının mızraklara kaldırılması taktiği, kaynaklarda Amr b. el-Âs'a nispet edilir.

Tahkim için iki hakem belirlendi: Ali'yi Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muâviye'yi Amr b. el-Âs temsil edecekti. Sürecin nasıl işlediğine ve sonuçlandığına dair rivayetler birbirini tutmaz; ama kesin olan, sonucun Ali'nin kampında derin bir hayal kırıklığı yaratmasıdır.²⁴ Çünkü tahkim kararı imzalanır imzalanmaz, az önce onu en çok dayatan grubun bir kısmı yüz seksen derece döndü. Şimdi tahkimi kabul etmenin başlı başına bir günah, hatta bir küfür olduğunu ileri sürüyorlardı. Mantıkları keskin ve basitti: anlaşmazlıkta hakem olarak insanları tayin etmek, Allah'ın hükmünü beşere devretmektir; oysa 'hüküm ancak Allah'ındır'. Böylece slogan doğdu: lâ hükme illâ lillâh.

Bu itirazın en trajik yanı, bir belgede saklıdır. Tahkim için hazırlanan yazılı anlaşmada, iki tarafın hakemleri 'Allah'ın kitabı ve Resûlü'nün sünneti' ile hükmetmeyi kabul ediyordu; yani süreç, bizzat Kur'an'a başvurmayı esas alıyordu.²⁵ Havâric ise tam da Kur'an'a başvurmayı kararlaştıran bu belgeyi 'Kur'an'a aykırı' ilan etti. Onlara göre Allah zaten hükmünü vermişti (kimin haklı olduğu

²⁴Tahkim heyetinde Hz. Ali'yi Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muâviye'yi Amr b. el-Âs temsil etti. Sürecin sonucuna dair rivayetler çelişkilidir; kimi kaynak iki hakemin anlaşmadığını, kimi ise Amr'ın bir manevrayla süreci Ali aleyhine çevirdiğini aktarır. Bu kitap sürecin ayrıntısında değil, doğurduğu bölünmede odaklanır.

²⁵Tahkim belgesinde tarafların 'Allah'ın kitabına ve Resûlü'nün sünnetine' başvurmayı kabul ettikleri kaydedilir; Havâric'in itirazının trajik yanı, bizzat Kur'an'a başvurmayı kararlaştıran bir belgeyi 'Kur'an'a aykırı' ilan etmeleridir.

belliydi); bunu insanların müzakeresine açmak, ilâhî hükmü askıya almaktı. Görüldüğü gibi mesele, ‘Kur’an’a başvurulsun mu’ değil, ‘Kur’an’a başvurmanın kendisi kim tarafından, nasıl belirlenecek’ sorusuydu — ve bu, ‘hüküm’ kelimesinin tam kalbindeki belirsizliği bir kez daha açığa çıkarıyordu.

Bu grup, Ali’nin ordusundan ayrılıp Kûfe yakınlarındaki Harûrâ köyüne çekildi; bu yüzden önce Harûriyye, sloganları sebebiyle de Muhakkime adıyla anıldılar. Sonradan bütün bir hareketin adı olacak ‘Havâric’ (çıkanlar, ayrılanlar) ismi de buradan gelir. Onların yaptığı sıçramanın bir de kelâmî boyutu vardı ve bu boyut ‘hüküm’ okumasıyla doğrudan bağlıydı: Havâric, büyük günah işleyenin dinden çıktığını ve tekfir edilmesi gerektiğini savunuyordu.²⁶ Tahkimi kabul etmeyi büyük günah, hatta küfür saydıkları için, bu doktrin doğrudan Ali’yi ve bütün taraftarlarını hedef alıyordu. Böylece teolojik bir ilke (hüküm Allah’ındır), bir günah tanımına (tahkim küfürdür), oradan da bir siyasal-askerî sonuca (küfre düşeni tekfir ve kıtal) bağlandı. İlke ile sonuç arasındaki bu üç basamaklı

²⁶Havâric’in ayırt edici kelâmî doktrini, büyük günah işleyenin (mürtekeb-i kebîre) dinden çıktığı ve tekfir edildiği görüşüdür. Tahkimi kabul etmeyi büyük günah, dolayısıyla küfür saydıkları için bu doktrin doğrudan Hz. Ali ve taraftarlarını hedef aldı. Fırkalar tarihi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*.

sıçrama, kitabın izini süreceği bütün tartışmanın da ilk ve en saf örneğidir.

Burada, çoğu zaman atlanan ama tezin kalbine dokunan bir noktayı vurgulamak gerekir: Havâric, ahlâksız ya da dinden habersiz insanlar değildi — tam tersine. Kaynaklar onları, geceleri ibadetle geçiren, Kur'an'ı ezberlemiş, dünyaya karşı zâhid, sözlerinde sadık, cesur ve fedakâr insanlar olarak tasvir eder. Alınlarında secde izleri vardı; en küçük bir haksızlığa bile tahammül edemeyecek kadar adalet tutkunuydular. İşte trajedinin ve dersin asıl derinliği buradadır: yönetim tarihinin bu ilk büyük felaketi, dinsizlerin ya da münafıkların değil, en samimi ve en dindar görünen insanların eseri idi. Bu, 'hüküm' meselesinde bir kez daha karşılaşacağımız bir örüntüyü daha en başta gösterir: bir ilkeyi mutlaklaştırma tehlikesi, çoğu zaman kötü niyetten değil, aşırı ve kontrolsüz bir samimiyetten doğar. Havâric, Allah'ın hükmüne o kadar tutkuyla bağlanmıştı ki, o hükmü kendi dar anlayışlarıyla özdeşleştirdiler; ve kendilerinden farklı düşünen herkesi Allah'a karşı gelmekle suçlayacak kadar ileri gittiler. Dindarlık, muhakemeye dengelenmediğinde, en hızlı biçimde tam da korumak istediği şeyi —adaleti ve merhameti— çığneyen bir silaha dönüşebilir. Bu yüzden Havâric olayı, bir 'kötüler' hikâyesi değil, iyi niyetin nasıl felakete

dönüşebileceğinin hikâyesidir; ve tam da bu yüzden, bugün de herkes için geçerli bir uyarıdır.

Bu ikna çabalarının en meşhuru, Ali'nin amcaoğlu Abdullah b. Abbâs'ı Harûrâ'daki âsî topluluğa göndermesidir; ve bu münazara, kitabın bütün tezinin âdetâ minyatür bir sahnesidir. İbn Abbâs, Ali'den izin alıp —Ali 'senin için korkuyorum' dese de— altı bin kişilik topluluğa gider, en güzel elbisesini giyerek ('Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti kim haram kıldı?' ayetini hatırlatarak) karşılarına çıkar ve onların üç temel itirazını tek tek dinler.²⁷ İtirazlar şunlardı: Ali, Allah'ın işinde insanları hakem yaparak 'hüküm Allah'ındır' ilkesini çiğnemişti; savaşta esir ve ganimet almamıştı; ve tahkim belgesinde 'müminlerin emîri' unvanını sildirmeye razı olmuştu.

İbn Abbâs'ın cevapları, 'hak sözden yanlış çıkarım' hatasını Kur'an'la göstermenin ustaca bir örneğidir. Birinci itiraza —insan hakemliğine— karşı iki ayet okur: Kur'an, bir ihram yasağı ihlâlinde 'içinizden iki âdil kişinin' hükmüne (Mâide 95) ve karı-koca anlaşmazlığında 'iki hakemin' tayinine (Nisâ 35)

²⁷İbn Abbâs'ın Harûrâ'daki Havâric ile münazarası, Hâkim'in *el-Müstedrek*'i ve Beyhakî gibi kaynaklarda nakledilir. İbn Abbâs'ın delil getirdiği ayetler: avlanma cezasında iki âdil hakemin tayini (Mâide 5:95), karı-koca arasında iki hakem tayini (Nisâ 4:35) ve Peygamber'in eşlerinin müminlerin anneleri olduğu (Ahzâb 33:6). Rivayete göre topluluğun önemli bir kısmı (kimî nakillerde iki bin kişi) bu münazaranın ardından görüşünden dönmüştür.

başvurur. ‘Bir tavşanın ya da bir evliliğin hükmü için insan hakemliğine izin veren Allah’, diye sorar İbn Abbâs, ‘Müslümanların kanını durdurmak, aralarını bulmak için hakemliğe neden izin vermesin?’ İkinci itiraza —ganimet alınmamasına— karşı çetin bir ikilem kurar: ‘Ganimet alacaktınız da, anneniz Âişe’yi mi esir edecektiniz? Kur’an, Peygamber’in eşlerini müminlerin anneleri sayar (Ahzâb 6); onu esir sayarsanız da kâfir olursunuz, annemiz değil dersiniz de.’ Üçüncü itiraza —unvanın silinmesine— karşı bizzat Peygamber’in Hudeybiye’deki tavrını hatırlatır: müşrikler ‘Allah’ın Resûlü Muhammed’ ifadesini kabul etmeyince, Peygamber onu sildirip ‘Abdullah oğlu Muhammed’ yazdırmıştı; bu, onun peygamberliğini iptal etmemiştir.

Rivayete göre, bu münazaranın ardından topluluğun önemli bir kısmı —kimi nakillerde iki bine yakını— görüşünden dönüp Ali’nin safına geri döndü. Sahnenin öğreticiliği şuradadır: İbn Abbâs, ‘hüküm Allah’ındır’ ilkesine itiraz etmez; ettiği tek şey, o hak ilkedен çıkarılan yanlış sonucu, yine Kur’an’ın kendisiyle çürütmektir. Yani Havâric’in hatası ‘Allah’ın hükmüne sarılmak’ değil, o hükmün ne dediğini yanlış anlamaktı; ve bu yanlış düzeltilmenin yolu da sloganı reddetmek değil, Kur’an’ı bütün olarak okumaktı. İbn Abbâs’ın yaptığı, tam da Ali’nin teşhisinin pratiğe dökülmüş hâlidir: hak

söz yerinde durur, düzeltilmesi gereken ondan yapılan çıkarımdır.

Sloganın kendisine de yakından bakmak gerekir, çünkü onun Kur'anî dayanağı, tam da bu 'bağlamından koparma' örüntüsünü gösterir. 'Lâ hükme illâ lillâh' (hüküm ancak Allah'ındır) ifadesi, lafzî olarak Kur'an'da geçen 'in'il-hükmü illâ lillâh' terkibine dayanır; bu terkip En'âm 57 ile Yûsuf 40 ve 67'de bulunur.²⁸ Ne var ki bu ayetlerin hiçbirisi bir yönetim ya da devlet bağlamında değildir: En'âm'daki ifade Allah'ın kâinattaki mutlak hükmünü, Yûsuf'taki ise Hz. Yûsuf'un zindanda arkadaşlarına yaptığı tevhid tebliğini —'siz Allah'tan başka isimlere tapıyorsunuz, oysa hüküm ancak Allah'ındır'— anlatır. Havâric, bu ayetleri asıl bağlamlarından —biri kozmolojik, öteki teolojik— koparıp, doğrudan bir siyasal-idarî ilkeye dönüştürdü. Yani sloganın kendisi bile, bir 'hak sözün' bağlamından sökülüp bir 'maksada' âlet edilmesinin ilk örneği idi.

Ali önce onları ikna etmeye çalıştı ve kısmen başarılı da oldu; bir grup görüşünden döndü. Ama geri kalanlar Nehrevan'da toplanıp yol kesmeye, kendilerinden

²⁸Havâric'in 'lâ hükme illâ lillâh' (hüküm ancak Allah'ındır) sloganı, lafzî olarak En'âm 6:57 ve Yûsuf 12:40, 67'de geçen 'in'il-hükmü illâ lillâh' ifadesine dayanır. Ancak bu ayetlerin ikisi de siyasî-idarî bir bağlamda değil; En'âm'da Allah'ın kâinattaki hükmü, Yûsuf'ta ise Hz. Yûsuf'un tevhid tebliği bağlamındadır. Slogan, bu ayetleri asıl bağlamlarından koparıp bir siyasal ilkeye dönüştürmüştür.

olmayanları tekfir edip öldürmeye başlayınca, iş bir güvenlik meselesine dönüştü. Hicrî 38 (miladî 658) yılında Ali'nin ordusu Nehrevan'da onları ağır bir yenilgiye uğrattı. Ne var ki hareket bitmedi; birkaç yıl sonra Havâric'ten biri, sabah namazına giderken Hz. Ali'yi şehit etti.²⁹ Trajedinin ironisi tamdır: tahkimi önce en çok isteyenler, sonra onu reddedip uğruna en büyük şiddeti gösterenler ve nihayet 'hüküm Allah'ındır' diyerek Allah'ın en adil sayılan halifelerinden birini öldürenler, aynı topluluktu.

Bu topluluğun ortaya çıkışını, birçok Sünnî kaynak bir hadise bağlar. Hz. Peygamber'in, sonradan zuhur edecek, 'okun yaydan fırlaması gibi dinden çıkan', 'Kur'an okuyan ama boğazlarından aşağı geçmeyen', 'ibadetlerini küçük göreceğiniz' bir topluluğu haber verdiği rivayetler Buhârî ve Müslim'de yer alır.³⁰ Sonraki âlimlerin çoğu bu rivayetleri Havâric'e tatbik etmiştir. Bu tatbikin kendisi de tarafsız bir okumada dikkatle ele alınmalıdır: bir yandan Havâric'in aşırılığına dair erken bir uyarı olarak görülmüş, öte yandan sonraki dönemlerde her muhalifi 'Hâricî' diye damgalamanın bir aracına da

²⁹Hz. Ali, hicrî 40 (miladî 661) yılında, Havâric'ten Abdurrahman b. Mülcem tarafından, sabah namazına giderken zehirli bir kılıçla yaralanıp şehit edildi. Suikast, 'hüküm Allah'ındır' mantığının vardıgı son noktayı simgeler.

³⁰Hz. Peygamber'in, sonradan ortaya çıkacak, 'okun yaydan fırlaması gibi dinden çıkan' bir topluluğu haber verdiği rivayetler Buhârî ve Müslim'de yer alır (ör. Buhârî, *Menâkıb*; Müslim, *Zekât*). Bu rivayetler, sonraki âlimlerce Havâric'e tatbik edilmiştir.

dönüşebilmiştir. Kavramın kendisi gibi, ona dair hadisin tatbiki de kötüye kullanıma açıktır.

Bir nokta daha, tekfir zincirinin nasıl kırılabileceğini gösterdiği için kritiktir. Havâric muhaliflerini tekfir edip öldürürken, Hz. Ali onlara aynı silahla karşılık vermedi. Kendisine ‘onlar kâfir mi?’ diye sorulduğunda, ‘Hayır, onlar küfürden kaçtılar’ dediği; onları ‘bize karşı ayaklanan kardeşlerimiz’ (bâğîler) saydığı nakledilir.³¹ Yani tekfir sloganını fiilen başlatanlara karşı bile, halife tekfirle değil, ‘âsi kardeş’ hukukuyla muamele etti. Bu, ‘hüküm’ tartışmasının en derin derslerinden biridir: bir ilkeyi mutlaklaştırıp muhalifi din dışına atmak bir tercihtir, zorunluluk değil; ve o kapıyı açmamak da mümkündür. İbn Teymiyye gibi sonraki sert bir âlim bile Havâric’i bid‘atçı sayarken tekfirden aynı ölçüde ileri gitmemiştir — ki bu, ‘hüküm’den hüküm çıkarmanın her zaman bir yorum, bir tercih olduğunu bir kez daha gösterir.

“Hak söz, bâtl maksat”: Hz. Ali’nin teşhisi

Bu sahnenin en çok hatırlanan ve en derin anı, Ali’nin sloganı işittiğinde verdiği cevaptır. Kendisine ‘hüküm

³¹Hz. Ali’nin Havâric’i tekfir etmeyip ‘bize karşı ayaklanan kardeşlerimiz’ (bâğîler) saydığı; ‘bizden ayrılan herkesi kâfir saymayız’ dediği nakledilir. İbn Teymiyye de (*Mecmû‘l-Fetâvâ*) Havâric’i bid‘atçı sayar ama — çoğunluğa göre— tekfir etmez; bu, tekfir kapısını açanların bile aynı ölçüde açmadığını gösterir.

ancak Allah'ındır' diye haykırıldığında, Ali şu tarihî sözü söyledi: 'Hak bir sözdür, ama onunla bâtil kastediliyor.' (*Kelimetü hakkın urîde bihâ bâtil.*)³² Bu tek cümle, aslında bütün kitabın çerçevesini önceden çizer ve onu bir ilke hâline getirir: bir sözün doğru olması, o sözden çıkarılan sonucun da doğru olduğunu göstermez. 'Hüküm Allah'ındır' ifadesi tek başına hak'tır, hiçbir mümin buna itiraz edemez. Ama bu sözden 'öyleyse tahkim küfürdür ve tahkimi kabul eden öldürülmelidir' sonucunu çıkarmak, hak sözü bir cinayet aletine çevirmektir. Ali'nin teşhisi sözün doğruluğunu değil, ondan yapılan sıçramayı hedef alır.

Ali yalnızca bir vecize söylemekle kalmadı; amcasının oğlu, ümmetin en büyük müfessiri sayılan İbn Abbas'ı Harûrâ'ya gönderip onlarla fikren de tartıştırdı. İbn Abbas'ın öne sürdüğü karşı-delil, tam da 'hüküm' kelimesinin anlamına dokunur: eğer beşerî hakemlik mutlak olarak küfürse, Kur'an'ın kendisi neden hakemlik emreder? Karı-koca arasındaki anlaşmazlıkta 'birinin ailesinden bir hakem, diğerinin ailesinden bir hakem gönderin' diyen ayet (Nisâ 35) ve ihramlıyken avlanmanın cezasını 'içinizden iki âdil kişi takdir etsin'

³²Sözün en bilinen kaynağı Şerif er-Radî'nin *Nehcü'l-Belâga*'sıdır (hutbe 40). İfade Şîî kanaldan meşhur olmakla birlikte, Hz. Ali'nin Havâric karşısındaki tutumuna dair benzer rivayetler Sünnî hadis ve tarih kaynaklarında da yer alır.

diyen ayet (Mâide 95) ortadadır.³³ Demek ki Kur'an, belirli durumlarda beşerî hakemliği bizzat meşru kılmaktadır. Öyleyse 'hüküm ancak Allah'ındır' ifadesi, her türlü beşerî kararı değil, nihai teşrî ve otoriteyi kastediyor olmalıdır. Rivayete göre bu müzakereden sonra Havâric'in önemli bir kısmı görüşünden döndü — ki bu, bir kavram tartışmasının, kelimenin doğru tahliliyle nasıl çözülebildiğinin de erken bir örneğidir.

Bu sahneyi tarafsız biçimde kaydetmek gerekir; çünkü Havâric'i şeytanlaştırmak da, mazur göstermek de tarihi çarpıtır. Onların samimiyetinden şüphe eden erken kaynak azdır; çoğu, bu insanların gece namaz kılan, Kur'an okuyan, dünyaya değer vermeyen zâhidler olduğunu söyler. Trajedi de buradadır: onların felaketi kötü niyet değil, iyi niyetin bir ilkeyi mutlaklaştırıp bağlamsız uygulamasıydı. Bu yönüyle Havâric olayı, kitabın tekrar tekrar karşılaşacağı bir örüntünün ilk ve en saf hâlidir: Kur'an'ın bir sözünün, onu söyleyenin dindarlığından bağımsız olarak, bir siyasal programa ve bir şiddet aracına dönüştürülmesi. Ama bir uyarı da şarttır: bu örüntüyü tespit etmek, 'Kur'an'dan hiçbir siyasal sonuç çıkarılamaz' demek değildir. Ali'nin itirazı

³³İbn Abbas'ın Harûrâ müzakeresindeki karşı-delili, Kur'an'ın bizzat hakemlik öngördüğü örneklerdir: karı-koca anlaşmazlığında iki hakem (Nisâ 4:35) ve ihramlıyken av cezasının iki âdil kişiye takdiri (Mâide 5:95). Rivayete göre bu müzakere sonucu Havâric'in bir kısmı görüşünden dönmüştür.

Çıkarımın yanlışlığınaydı, çıkarımın imkânsızlığına değil. Bu ince ayrımı korumak, hem Ali'nin teşhisine sadık kalmanın hem de kitabın tarafsızlığının şartıdır.

Ali'nin 'hak söz, bâtil maksat' teşhisi, aslında bir yorum ilkesidir ve tek bir olaya bağlı kalmayacak kadar geneldir. Söylediği şey şudur: bir önermenin doğruluğu ile o önermeden çıkarılan sonucun doğruluğu, iki ayrı meseledir. 'Allah en iyisini bilir' doğrudur; ama bundan 'öyleyse düşünmeye gerek yok' sonucunu çıkarmak bâtildir. 'Kur'an her şeyin cevabıdır' doğrudur; ama bundan 'öyleyse tıbbı, mühendisliğe, tecrübeye ihtiyaç yoktur' sonucunu çıkarmak bâtildir. Doğru öncül ile yanlış çıkarım arasındaki bu boşluk, dinî düşüncenin tarih boyunca en sık tökezlediği yerdir; ve tam da doğru bir öncülle korunduğu için, en zor fark edilen hatadır. Kimse 'hüküm Allah'ındır'a itiraz edemez; itiraz, ondan yapılan sıçramayıdır.

Bu yüzden Havâric olayı, salt bir tarih anekdotu değil, bir yöntem uyarısıdır. Bu kitabın izleyen bölümlerinde tartışılacak altı pozisyonun her biri, aynı sınavla yüz yüzedir: hangisi bir doğru öncülden meşru bir sonuç çıkartıyor, hangisi doğru bir öncülü kendi peşin siyasal tercihinine bâtil bir köprüyle bağlıyor? Ali'nin cümlesi, bütün bu pozisyonları değerlendirirken elimizde tutacağımız terazidir. Ve bu terazi, herhangi bir tarafı

peşinen haklı ya da haksız çıkarmaz; yalnızca, öncül ile sonuç arasındaki köprünün sağlam mı yoksa çürük mü olduğunu sormamızı sağlar. Kitabın tarafsızlığı da buradan beslenir: taraf tutmadan, ama her iddianın mantıksal dokusunu titizlikle yoklayarak.

Sloganın on üç asırlık yolculuğu

Buraya kadar anlatılan, yedinci yüzyıla ait bir olaydır. Ama ‘hüküm ancak Allah’ındır’ sloganının hikâyesi orada bitmez; asıl siyasal kariyerine çok sonra kavuşur. Bu yolculuğu izlemek, kitabın izleyen bütün bölümlerinin de bir önizlemesidir; çünkü aynı ayetler, çağdan çağa bambaşka hasımlara karşı seferber edilecektir.

İlk durak, Havâric’in kendi iç çeşitlenmesidir. ‘Hüküm Allah’ındır’ sloganı tek bir siyasal sonuç doğurmadı; onu benimseyenler arasında bile keskin bir yelpaze oluştu. Bir uçta Ezârika gibi en radikal kollar, muhaliflerini toptan tekfir edip kadın-çocuk demeden öldürmeyi meşru saydı. Öbür uçta ise İbâzıyye gibi ılımlı kollar tekfirden çok daha temkinli davrandı ve zamanla klasik Havâric’ten kendini dikkatle ayırdı; bugün Umman’da varlığını sürdüren İbâzîlik bunun

mirasçısıdır.³⁴ Bu çeşitlilik başlı başına öğreticidir: aynı slogandan, aynı ayetten, birbirine taban tabana zıt siyasal tavırlar çıkabilmiştir. Demek ki sorun ayetin kendisinde değil, ondan hangi çıkarımın yapıldığındadır — ki bu, Ali'nin teşhisini tarih boyunca doğrulayan bir örüntüdür.

Bu çeşitlilik salt teorik de kalmadı; kanlı bir siyasal tarihe döküldü. Emevî döneminde Havâric, özellikle Nâfi' b. el-Ezrak önderliğindeki Ezârika kolu eliyle, on yıllar süren ayaklanmalar çıkardı; kendilerinden olmayan Müslümanları toptan tekfir edip mallarını ve canlarını helâl saydılar. Bu isyanlar, Haccâc b. Yûsuf gibi valilerin acımasız seferleriyle bastırıldı ve karşılıklı şiddet sarmalı nesiller boyu sürdü.³⁵ Bu tarih, 'hüküm Allah'ındır' sloganının en aşırı yorumunun pratikte nereye vardığını gösterir: bir ilkeyi mutlaklaştırıp muhalifi din dışına atmak, sonu gelmez bir iç savaşın kapısını aralar. Ama aynı hareketin içinden çok farklı bir kol da çıktı: İbâziyye. Tekfirden ve şiddetten Ezârika'dan kesin biçimde ayrılan İbâzîler, bugün başta Umman olmak üzere bazı bölgelerde yaşayan bir mezhep olarak varlığını sürdürür

³⁴Havâric'in sonraki kolları için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*. Ezârika en radikal kanadı temsil eder ve muhaliflerini toptan tekfir ederken; İbâziyye en ılımlı koldur, bugün Umman'da varlığını sürdürür ve kendini klasik Havâric'ten dikkatle ayırır. Bu çeşitlilik, 'hüküm' okumasının tek bir sonucu olmadığını gösterir.

³⁵Havâric, özellikle Ezârika kolu, Emevî döneminde kanlı ayaklanmalar çıkardı. Bkz. Taberî, *Târih*; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*.

ve kendini ‘Havâric’ nitelemesinden özenle ayırır.³⁶ Aynı kökten hem en şiddetli hem en ılımlı kolun çıkması, sloganın kendisinin bir kader değil, bir yorum meselesi olduğunu bir kez daha doğrular.

İkinci durak, klasik Ehl-i Sünnet’in bu okumaya karşı geliştirdiği tefsir savunmasıdır. Havâric marjinalleştikçe, ana damar âlimler ‘hüküm’ ayetlerini onların zâhirî okumasına karşı yorumladılar. Daha beşinci hicrî yüzyılda Sem‘ânî ve İbn Abdilberr gibi âlimler açıkça şunu yazdı: Havâric, Mâide 44’ü zâhirine hamlederek ‘hükmetmeyen kâfirdir’ sonucuna varır; oysa bu ayet zâhirine hamledilemez ve bu noktada Havâric ile Mu‘tezile hataya düşmüştür.³⁷ Demek ki ‘hüküm’ ayetleri üzerindeki kavga modern bir icat değildir; klasik gelenek onu çoktan tartışmış ve baskın bir denge kurmuştur: ayet, hükmün kaynağını inkâr edeni tekfir eder, her yönetsel kusuru değil. İşte bu, bir sonraki bölümün konusu olan klasik sentezin zeminidir.

Üçüncü ve en çarpıcı durak, sloganın yirminci yüzyılda dirilişidir — hem de bambaşka bir hasma karşı.

³⁶İbâziyye, klasik Havâric’ten türeyen ama tekfir ve şiddet konusunda onlardan kesin biçimde ayrılan koldur; bugün başta Umman olmak üzere birkaç bölgede yaşayan bir mezhep olarak varlığını sürdürür ve kendini ‘Havâric’ nitelemesinden özenle ayırır.

³⁷Havâric’in Mâide 44’ü zâhirine hamlederek delil getirmesine karşı klasik itiraz için bkz. Ebû’l-Muzaffer es-Sem‘ânî, *Tefsîru’l-Kur‘ân*; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*. Her iki âlim de ayetin zâhirine hamledilemeyeceğini ve Havâric ile Mu‘tezile’nin bu noktada hataya düştüğünü belirtir.

1922–24 arasında Osmanlı saltanatı ve hilâfeti ilga edildiğinde doğan teorik boşlukta, önce Reşid Rıza hilâfeti yeniden savundu; onun açtığı yoldan Mevdûdî ve Kutub, dağınık ‘egemenlik Allah’ındır’ fikrini sistematik bir siyaset teorisine —hâkimiyye’ye— dönüştürdüler.³⁸ Mevdûdî bunu Kur’an’ın diline de dayandırdı: ilâh, rab, dîn ve ibâdet terimlerini yeniden okuyarak ‘dîn’in dar bir ibadet değil, hayatın tümünü kuşatan bir itaat ve otorite sistemi olduğunu ileri sürdü.³⁹ Kutub ise bunu daha da keskinleştirdi: câhiliyye artık tarihsel bir dönem değil, ilâhî hâkimiyeti tanımayan her düzenin içinde bulunduğu bir durumdu ve Mâide 50’nin ‘câhiliyye hükmü’ ifadesi bu okumanın dayanağıydı.⁴⁰

Ama bu diriliş bir vakumda olmadı; somut bir tarihsel basınca cevaptı. Klasik dünyada ‘hüküm/yasama’ soyut bir tartışmaydı, çünkü fiilen şariat hukukun büyük bölümünü zaten belirliyordu. Sömürge idaresi ve ardından gelen ulus-devlet ise, ilk kez sistematik olarak

³⁸Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe ev el-İmâmetü'l-uzmâ* (1922–23). Bkz. İngilizce çeviri: Simon A. Wood, *The Caliphate or Supreme Imamate* (Yale University Press, 2024).

³⁹Mevdûdî, *el-Mustalahâtü'l-erba'a fi'l-Kur'an* (Kur'an'da Dört Terim). İlâh, rab, dîn ve ibâdet terimlerini ‘dîn’i kapsayıcı bir itaat-düzen sistemi olarak okuyacak biçimde yeniden yorumlar. Ayrıca bkz. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revolution* (Oxford University Press, 1996).

⁴⁰Seyyid Kutub, *Meâlim fi't-Tarîk ve Fî Zilâli'l-Kur'an*; hâkimiyeti bir tevhid (ulûhiyet/ubûdiyet) meselesi olarak kurar ve câhiliyye kavramını modern topluma teşmil eder. Kavramın küresel tarihi için bkz. Usaama al-Azami, “Locating Hâkimiyya in Global History...,” *Journal of the Royal Asiatic Society* (2022).

beşerî yapımı bir hukuku şeriatın yerine koydu; şer‘î hukuk giderek yalnızca aile ve mirasa dair dar bir ‘kişisel statü’ alanına sıkıştırıldı.⁴¹ Hâkimiyye kavramı tam bu kayba karşı keskinleşti: ‘egemenlik Allah’ındır’ tezi, artık bir hakemlik tartışması değil, modern devletin kendini nihai kanun kaynağı ilan etmesine karşı bir itirazdı. Böylece Havâric için hasım beşerî hakemlikken, Kutub için beşerî yasama oldu. Kelime aynı kaldı; ama on üç asır arayla iki farklı dünyaya, iki farklı kavgaya yerleşti.

Bu üç çağ —yedinci yüzyılın Havâric’i, klasik dönemin dengeleyici tefsiri, ve yirminci yüzyılın hâkimiyetçiliği— yan yana koyunca ortaya çıkan tablo öğreticidir. Havâric ‘hüküm’ü mutlaklaştırıp bir tekfir silahına çevirdi; klasik gelenek onu yargı-adalet eksenine çekip evcilleştirdi; modern hâkimiyetçilik ise onu yeniden, bu kez ‘yasama-egemenlik’ ekseninde diriltip bir devlet teorisine dönüştürdü. Üç çağda da kelime aynı, ayetler aynıydı; değişen, o kelimeye yüklenen anlam ve onun hangi hasma karşı seferber edildiği idi. Bu, tesadüf değil, ‘hüküm’ün kendi doğasından gelen bir esnekliktir: kelime, yargıdan egemenliğe, teolojiden siyasete uzanan geniş bir yelpaze taşır ve her çağ bu yelpazenin kendi ihtiyacına uyan ucunu seçer.

⁴¹Sömürge yönetimleri şer‘î hukuku büyük ölçüde aile-miras alanına sıkıştırıp ceza ve idare hukukunu Avrupa kanunlarıyla değiştirdi; ‘beşerî yasamanın şeriatın yerini aldığı’ algısının zemini budur.

İşte bu yüzden bu kitap ‘hüküm ancak Allah’ındır’ ifadesini bir slogan olarak değil, bir soru olarak ele alır. İfade tek başına bir hakikattir; ama ondan hangi siyasal sonucun çıkarılacağı, metnin değil, yorumcunun kararıdır. Ve tarih göstermiştir ki aynı ifadeden Ezârîka’nın toptan tekfiri de, İbâzîyye’nin ılımlılığı da, klasik geleneğin dengesi de, Mevdûdî’nin teodemokrasisi de, Kutub’un devrimi de çıkabilmiştir. Bir kelime bu kadar farklı sonuçlar doğurabiliyorsa, sorun kelimede değil, ondan sonuç çıkarma biçimindedir. Kitabın bundan sonraki bütün seyri, bu çıkarım biçimlerinin —altı büyük pozisyonun— haritasını çıkarmaya adanmıştır.

Bu bölüm bir kelimenin ve onun siyasallaşmasının hikâyesiydi. Ortaya çıkan tablo şudur: ‘Kur’an bir yönetim biçimi öneriyor mu?’ sorusu, daha ilk adımda, ‘hüküm’ kelimesinin yargı mı yoksa yasama mı anlamına geldiği sorusuna bağlanır; ve bu soru tarih boyunca teolojik bir ilke ile siyasal bir program arasındaki sınırda gidip gelmiştir. Havâric bu sınırı en sert biçimde ihlal eden ilk gruptu; klasik gelenek onu korumaya çalışan bir denge kurdu; modern hâkimiyetçilik ise sınırı yeni bir zeminde yeniden tartışmaya açtı. Üstelik bütün bu tarih boyunca, aynı ayetlerden birbirine zıt sonuçlar çıkarılabildi — ki bu, kitabın temel tezini şimdiden gösterir: ihtilaf çoğu zaman metinden değil, metne

yüklenen anlamdan doğar. Bir sonraki bölüm, tam da bu sınırı korumaya çalışan görüşü, Kur'an'ın ilke koyup biçim dayatmadığını söyleyen klasik sentezi ele alacak ve 'ilke var, biçim yok' tezinin nasıl kurulduğunu güçlü ve zayıf yanlarıyla inceleyecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

Klasik Sentez: İlke Var, Biçim Yok

Birinci bölüm, bir dinî ilkenin en sert biçimde siyasallaştığı anı gösterdi: Havâric, ‘hüküm Allah’ındır’ sözünden doğrudan bir yönetim yasağı çıkardı ve bunu bir tekfir silahına dönüştürdü. Ama İslâm siyaset düşüncesinin ana damarı bu değildir. Asıl gelenek, sonraki yüzyıllarda çok daha ölçülü, çok daha gerçekçi bir sentez kurdu; ve bu sentez, iki uca da mesafeliydi. Ne yönetimi bütünüyle dinin dışına atıyor, ne de tek bir devlet biçimini iman meselesi hâline getiriyordu. Bunun yerine ince bir ayırım yaptı: Kur’an ve Sünnet yönetimin gerekliliğini ve ilkelerini koyar; ama biçimini —kimin, nasıl, hangi usulle seçileceğini— büyük ölçüde içtihad ve zamanın şartlarına bırakır. Bu bölüm, ‘ilke var, biçim yok’ diye özetlenebilecek bu tavrın üç büyük ismin —Mâverdî, Cüveynî, İbn Haldûn— elinde nasıl olgunlaştığını, hangi gerçek sorunlarla boğuştuğunu ve nerede sessiz, hatta suç ortağı kaldığını inceler. Çünkü bu sentezi yüceltmek de, küçümsemek de tarafsızlığı bozar; onu bütün gerilimleriyle görmek gerekir.

Hilâfet neden “farz-ı kifâye” sayıldı

Klasik Sünnî teorisinin çıkış noktası, yönetimin —imâmet ya da hilâfet— bir zorunluluk olduğudur. Ama bu

zorunluluk, dikkat çekici biçimde, bireysel bir farz (farz-ı ayn) değil, topluluk yükümlülüğü (farz-ı kifâye) olarak tanımlandı.⁴² Ümmetin yeterli bir kesimi bu görevi yerine getirdiğinde yük düşer; hiç kimse getirmezse bütün ümmet günahkâr olur. Bu tasnif küçük bir teknik ayrıntı değildir; yönetimi bir ibadet-benzeri kişisel yükümlülük olmaktan çıkarıp bir kamusal maslahat meselesine dönüştürür. Yani imâmet, namaz gibi her ferdin tek tek sorumlu olduğu bir ibadet değil; cenaze namazı ya da cihad gibi, toplumun bir bütün olarak yerine getirmesi gereken bir görevdir. Bu, daha baştan, yönetimin ‘kutsal bir ritüel’ değil, ‘toplumsal bir ihtiyaç’ olarak kavrandığını gösterir.

Peki bu zorunluluk nereden gelir — akıldan mı, nakilden mi? İşte klasik teorinin ilk büyük iç tartışması buradadır. Bir grup, aklın da imâmetin gerekliliğine vardığını söyler: insanlar bir otorite olmadan adaleti koruyamaz, anlaşmazlıkları çözemez, dış tehdide karşı birleşemez. Şâfiî teorisyenlerin bir kısmı ise daha incelikli bir ayrım yapar: aklın gerektirdiği şey, herkesin zulümden kaçınıp adaleti gözetmesidir; ama ‘otoriteyi tek bir imama devretme’ ilkesini vahiy getirmiştir. Delil olarak da ‘Allah’a, Resûlû’ne ve sizden olan buyruk sahiplerine

⁴²Ebü’l-Hasan el-Mâverdi (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye ve’l-Vilâyâtü’d-Dîniyye*. İmâmeti “peygamberliğe halef olarak dinî korumak ve dünya işlerini yönetmek üzere konmuş” bir kurum olarak tanımlar ve tesisini farz-ı kifâye sayar.

(ulü'l-emr) itaat edin' ayetini (Nisâ 59) gösterirler.⁴³ Bu ayırım önemlidir: gereklilik ne kadar 'aklî-maslahatçı' sayılırsa, biçimin de o kadar akla ve şartlara açık olduğu sonucu güçlenir. Yani 'neden yönetim gerekli' sorusuna verilen cevap, 'yönetim nasıl olmalı' sorusunun cevabını da şekillendirir.

Bu teorinin ne kadar 'beşerî akde' dayandığını en iyi gösteren şey, imamın nasıl belirlendiğidir. Klasik çoğunluğa göre imâmet iki yoldan akdedilir: ehlü'l-hall ve'l-akd'in ('çözüp bağlayanlar', yani ümmet adına karar veren ehil kişiler) seçimi ve biatı, ya da önceki imamın halefini tayini (ahd). Erken dönemde, tayinin (ahd) başlı başına geçerli bir yol olup olmadığı bile tartışılmıştır.⁴⁴ Her iki yol da beşerîdir: ne bir nass imamı doğrudan tayin eder, ne de bir ilâhî işaret onu belirler. İmam, ümmetin (ya da onun ehil temsilcilerinin) bir sözleşmeyle (akd) öne çıkardığı kişidir. Bu, Şîî imâmet teorisinden —imamın nasla ve ilâhî tayinle belirlendiği görüşünden— kesin bir

⁴³İmâmetin gerekliliğinin aklî mi yoksa şer'î mi olduğu tartışması için bkz. Mâverdî, a.g.e.; Şâfîî teorisyenlerin çoğu, aklın adaleti gerektirdiğini ama 'otoriteyi tek bir imama devretme' ilkesini vahyin (Nisâ 4:59: 'Allah'a, Resûlü'ne ve sizden olan buyruk sahiplerine itaat edin') getirdiğini savunur. Krş. Ummatics, "Shâfi'i Political Theorists on the Imamate."

⁴⁴İmâmetin iki belirleme yolu (ehlü'l-hall ve'l-akd'in seçimi/biatı ve önceki imamın ahdi/tayini) ile hilâfetin 'siyasî bir kurum' mu yoksa 'sembolik/anayasal' bir makam mı olduğu tartışması için bkz. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge University Press, 2012). Bâkîllânî, Ebû Ya'lâ, Cüveynî ve İbn Teymiyye çoğunluğu 'siyasî kurum' şartında birleşirken; Mâverdî ve Gazâlî güçsüz/sembolik bir halifeyi de kabul edebilmiştir.

ayrılıştır; ve tam da bu ayrılık, Sünnî teoride ‘biçim’in daha baştan içtihat alanına ait olduğunu gösterir. Egemenliğin kaynağı ilâhî olabilir; ama yöneticinin belirlenme usulü beşerîdir.

Bu tablonun eksiksiz olması için, çoğunluğun dışındaki sesi de kaydetmek gerekir; çünkü ‘klasik görüş’ hiçbir zaman tam bir oybirliği değildi. İmâmetin gerekliliğini büsbütün reddeden azınlık görüşler de vardı: Havâric’in bir kısmı ve Mu‘tezile’den Ebû Bekir el-Esamm gibi âlimler, eğer adalet ve düzen toplumca sağlanabiliyorsa bir imamın şart olmadığını ileri sürdüler.⁴⁵ Çoğunluk bu görüşü reddetti; ama varlığı bile öğreticidir. Çünkü gösterir ki, ‘Kur’an bir yönetim biçimi ya da bir imâmet kurumu farz kılar mı?’ sorusu, klasik dönemde bile ‘tartışmasız evet’ diye cevaplanmıyordu. Kimileri için imâmet dinî bir zorunluluk, kimileri için akli bir maslahat, kimileri için ise —adalet başka yolla sağlanabiliyorsa— hiç de zorunlu olmayan bir düzenlemeydi. Bu çoğulluk, kitabın ilerideki ayrımcı tezinin (Abdürrâzık’ın) köklerinin sanıldığından daha eskiye uzandığını da düşündürür.

⁴⁵İmâmetin gerekliliğini büsbütün reddeden azınlık görüşler de vardır: Havâric’in bir kısmı ve Mu‘tezile’den Ebû Bekir el-Esamm gibi isimler, adalet toplumca sağlanabiliyorsa bir imamın şart olmadığını ileri sürmüştür. Çoğunluk bunu reddetmiş olsa da, görüşün varlığı imâmetin ‘tartışmasız bir dinî zorunluluk’ olmadığını gösterir.

Dört halife, dört usul: biçimin en açık kanıtı

Klasik sentezin ‘biçim yok’ tezini savunurken başvurduğu en güçlü delil, soyut bir akıl yürütme değil, İslâm tarihinin en saygın dönemidir: dört râşid halifenin bizzat kendisi. Çünkü bu dört halife —Sünnî geleneğin ‘doğru yolda giden’, örnek alınası önderleri— tek bir seçim usulüyle değil, dört ayrı usulle işbaşına geldiler. Ve eğer Kur’an ya da Sünnet belirli bir yönetim biçimini, belirli bir seçim mekanizmasını farz kılmış olsaydı, bunu en iyi bilecek ve en titizlikle uygulayacak olan, tam da bu ilk nesil olurdu. Onların farklı usuller kullanması, biçimin ilâhî olarak sabitlenmediğinin en açık tarihsel kanıtıdır.

Dört usulü tek tek görmek, tezin gücünü somutlaştırır. Ebû Bekir, Peygamber’in vefatının hemen ardından, Sakîfe denen bir gölgelikte Muhâcir ve Ensâr’ın hararetli bir müzakeresi sonucunda öne çıktı; Ömer’in ona ilk biati etmesiyle süreç mühürlendi ve cemaat biat etti. Bu, önceden planlanmış bir usul değil, bir kriz anında doğaçlanmış bir çözümdü.⁴⁶ Ömer ise büsbütün farklı bir yolla geldi: Ebû Bekir, ölmeden önce onu bizzat halef tayin etti (istihlâf). Yani ikinci halife, seçimle değil,

⁴⁶Dört râşid halifenin seçilme biçimleri için bkz. Taberî, *Târîh*; ayrıca çağdaş özetler: “Rashidun Caliphate” (World History Encyclopedia); İslam Q&A no. 111836. Ebû Bekir Sakîfe’de biatla; Ömer, Ebû Bekir’in ölmeden önceki tayiniyle (istihlâf/ahd); Osman, Ömer’in kurduğu altı kişilik şûra heyetine; Ali ise Osman’ın katlini izleyen çalkantıda halkın biatıyla göreve geldi.

öncekinin ataması ile göreve geldi — ilkinden tamamen farklı bir usul.

Üçüncü geçiş, daha da kurumsaldı. Ömer, bir suikast sonucu ölüm döşeğindeyken, halefini doğrudan tayin etmedi; bunun yerine altı kişilik bir heyet (şûra) kurdu ve halifeyi kendi aralarından seçmelerini istedi.⁴⁷ Heyet üyesi Abdurrahman b. Avf, Muhâcir ve Ensâr'a tek tek danışarak nabız yokladı; eğilimin Osman'dan yana olduğunu görünce ona biat etti, ardından heyet ve cemaat da katıldı. Bu, bir tür sınırlı 'seçici kurul' modeliydi — ne Ebû Bekir'in Sakîfe'sine, ne Ömer'in tayinine benziyordu. Dördüncü halife Ali ise, Osman'ın isyancılarca katlini izleyen tam bir kaos ortamında, Medine halkının biatıyla göreve geldi; onunki de öncekilerin hiçbirine benzemeyen, çalkantılı bir meşruiyet süreciydi.

Dört halife, dört usul: biat sonrası öne çıkma, önceki halifenin tayini, seçici bir heyetin kararı ve kriz ortamında halk biati. Bu çeşitlilik, bir düzensizlik ya da bir eksiklik değil; bilinçli bir esnekliğin işaretidir. Gerçekten de rivayete göre Ömer, Ebû Bekir'in seçilme biçiminin ideal bir usul olmadığını, gelecekte Müslümanların halifelerini

⁴⁷Ömer'in kurduğu altı kişilik heyet: Ali b. Ebî Tâlib, Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdurrahman b. Avf. Abdurrahman b. Avf, Muhâcir ve Ensâr'a danışıp eğilimin Osman'dan yana olduğunu görünce önce ona biat etti; ardından heyet ve cemaat biat etti.

daha katılımcı bir yolla seçmeleri gerektiğini söylemişti — yani bizzat sahâbe, usul üzerinde düşünüyor, onu içtihatla geliştiriyordu. Klasik âlimler işte bu tabloya bakarak şu sonuca vardılar: madem en örnek nesil bile tek bir usule bağlanmadı ve usulü şartlara göre içtihatla belirlendi, öyleyse seçim biçimi dinin sabiti değil, değişkenidir. ‘İlke var, biçim yok’ tezinin en sağlam dayanağı, işte bu dört halifenin dört ayrı hikâyesidir. Bu, aynı zamanda ilerideki bölümlere de bir uyarıdır: hem ‘İslâm şu belirli devlet biçimini emreder’ diyen hâkimiyetçiye, hem de bu tarihsel esnekliği görmezden gelen her tarafa karşı, sahâbenin kendisi bir çoğulluk örneği bırakmıştır.

Bu dört usulün ortak paydasında iki kavram durur: ehlü’l-hall ve’l-akd ile biat. Bunlar, klasik teorinin ‘yönetim beşerî bir sözleşmedir’ anlayışının kalbinedir; ama tam da ‘biçim yok’ tezini bir kez daha doğrularlar. ‘Ehlü’l-hall ve’l-akd’ —‘çözüp bağlayanlar’— imamı ümmet adına belirleme yetkisine sahip görülen ileri gelenlerdir: âlimler, kabîle ve toplum önderleri, ordu ve idare erkânı. Ama işte kritik nokta: klasik teori bu heyetin kaç kişi olacağını, kimlerden oluşacağını, üyelerinin nasıl

belirleneceğini hiçbir zaman sabit bir kurala bağlamadı.⁴⁸ Yani ‘halkı kim temsil eder?’ sorusu bile —modern demokrasinin en temel sorusu— klasik teoride açık bırakılmıştı. Bu, bir ihmal değil, yine bilinçli bir esnekliktir; her çağ, ‘karar verici seçkinler’i kendi şartlarına göre tanımlayabilirdi.

Biat ise bu sürecin mührüdür: yöneticiye bağlılık ve itaat sözü veren bir sözleşme. Bazı modern yorumcular biati, yönetilenin rızasına dayanan bir tür ‘toplumsal sözleşme’ye benzetir; ve gerçekten de, meşruiyetin bir ‘rıza’ unsuruna bağlanması, önemli bir sezgidir.⁴⁹ Ama bu benzetmeyi abartmamak gerekir; çünkü tarihsel biat, çoğu zaman özgür bir seçimden çok, fiilî güce boyun eğmenin bir tören biçimiydi. İşte klasik sentezin bir kez daha o çift yüzüyle karşılaşırız: bir yanda ‘rıza ve sözleşme’ye dair güçlü bir potansiyel, öte yanda bunu kuruma dönüştürecek mekanizmanın —seçimin, temsilin, denetimin— belirsiz bırakılması. Klasik gelenek, demokrasinin tohumlarını taşır; ama o tohumları belirli

⁴⁸‘Ehlü’l-hall ve’l-akd’ (çözme ve bağlama ehli), imamı ümmet adına seçme/azletme yetkisine sahip görülen ileri gelenlerdir: âlimler, kabile ve toplum önderleri, ordu ve idare erkânı. Klasik teori, bu heyetin sayısını, nasıl belirleneceğini ve kimlerden oluşacağını sabit bir kurala bağlamaz; bu da ‘biçim’in bir kez daha açık bırakıldığı bir alandır.

⁴⁹‘Biat’, yöneticiye bağlılık ve itaat sözü veren bir sözleşmedir; klasik teoride imâmetin meşruiyetini tamamlayan unsurdur. Kimi modern yorumcular biati, yönetilenin rızasına dayanan bir tür ‘toplumsal sözleşme’ye benzetir; ancak bu benzetme, tarihsel biatın çoğu zaman fiilî güce boyun eğmeyi de içerdiği hatırlanarak dikkatle kullanılmalıdır.

bir kurumsal biçime hiçbir zaman bağlamaz. Bu belirsizlik, sonraki bütün bölümlerin —hâkimiyetçiden maksatçıya— üzerine inşa edeceği ortak zemindir.

Mâverdî ve düzenin fıkı

Bu geleneğin en sistematik ve en kalıcı metni, Şâfiî hukukçu ve Abbâsî baş kadısı Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'sidir. Eser, yaklaşık bin yıl boyunca İslâm yönetim hukukunun fiilî başvuru kitabı olmuş; halifeden vezire, kadıdan valiye, vergiden savaş hukukuna, hisbe teşkilatından beytûlmâle kadar devletin bütün işleyişini düzenlemiştir. Onu böylesine kalıcı yapan, soyut bir ideal değil, işleyen bir düzenin ayrıntılı fıkını kurmasıdır. Ama bizi asıl ilgilendiren kısmı, imâmet bölümüdür.

Mâverdî'nin 'düzenin fıkı' dediğimiz bu ayrıntı zenginliğini bir an görmek, 'ilke var, biçim yok' tezinin ne demek olduğunu somutlaştırır. Mâverdî devletin neredeyse her organını tek tek düzenler: vezâreti ikiye ayırır — geniş yetkiyle devleti yöneten tefvîz vezîri ile yalnızca kararları uygulayan tenfiz vezîri; kadâyı (yargı) ve ondan ayrı olarak mezâlîmi (yöneticilerin haksızlıklarına bakan idarî şikâyet mahkemesi) kurar; hisbeyi (piyasa denetimi ve kamu ahlâkı) tanımlar; valilikleri, ordu komutanlıklarını, beytûlmâlî, harâc ve

fey gelirlerini ayrıntısıyla hükme bağlar.⁵⁰ Dikkat çekici olan şudur: Mâverdi bütün bu kurumların *işlevini* titizlikle belirlerken, onların *biçimini* —nasıl seçilecekleri, hangi usulle denetlenecekleri, halkla ilişkilerinin mekanizması— büyük ölçüde imamın içtihadına ve çağın örfüne bırakır. Yani en ayrıntılı klasik devlet fihhı bile, bir ‘anayasa’ değil, bir ‘işlevler ve sorumluluklar haritası’dır. Devletin ne yapması gerektiği bellidir; nasıl yapılandırılacağı açıktır. Bu, tezin en güçlü kanıtıdır: gelenek biçimi kasten belirsiz bırakmıştır, çünkü onu değişebilir saymıştır.

Bu kurumların birkaçına biraz daha yakından bakmak, klasik devlet fihhının ne kadar gelişmiş —ama aynı zamanda ne kadar ‘biçime kayıtsız’— olduğunu gösterir. Mezâlim mahkemesi, sıradan kadı mahkemesinin üstünde, bizzat yöneticilerin ve güçlü kişilerin haksızlıklarının görüldüğü bir üst yargı merciiydi; bir tür ‘idarî yargı’ ya da ‘yönetimin denetimi’ kurumu. Hisbe, çarşı-pazarı, ölçü-tartıyı, kamu ahlâkını ve genel düzeni denetleyen, muhtesib eliyle işleyen bir kurumdu; modern bir ‘belediye zabıtası + tüketici koruma + kamu düzeni’ karışımı gibi düşünülebilir. Dîvân ise

⁵⁰Mâverdi, vezâreti ikiye ayırır: tefvîz vezîri (geniş yetkiyle devleti idare eden) ve tenfiz vezîri (yalnızca kararları uygulayan). Ayrıca *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*’de kadâ (yargı), mezâlim (idarî şikâyet mahkemesi), hisbe (kamu ahlâkı ve piyasa denetimi), imâret (valilik), beytûlmâl, harâc ve fey gibi kurumların hukukunu ayrıntısıyla düzenler.

devletin kayıt ve maliye bürosuydu — Ömer döneminde kurulan, gelir-gider ve maaş kayıtlarını tutan idarî omurga.⁵¹ Malî düzenin kalemleri de titizlikle ayrılmıştı: zekât Müslümanlardan alınan dinî bir yükümlülük; harâc fethedilen toprakların vergisi; cizye gayrimüslimlerin ödediği ve karşılığında can-mal güvenliği ile askerlik muafiyeti sağlayan vergi; fey ve ganimet ise savaş gelirleriydi.

Bütün bu ayrıntı, çarpıcı bir gözlemi güçlendirir: klasik gelenek, bir devletin nasıl işleyeceğine dair son derece gelişmiş, incelikli, asırların tecrübesiyle olgunlaşmış bir fıkıh üretmiştir. Yani ‘biçim yok’ derken kastedilen, ‘hiçbir kurumsal düşünce yok’ değildir — tam tersine, muazzam bir kurumsal birikim vardır. Kastedilen şudur: bu kurumların hiçbiri bir ‘iman esası’ olarak, değiştirilemez bir ilâhî kalıp olarak sunulmamıştır. Mezâlim de, hisbe de, dîvân da, belirli çağların ihtiyaçlarına göre geliştirilmiş, değiştirilebilir beşerî araçlardı. Bugün bir Müslüman toplum, aynı işlevleri — yöneticinin denetimi, kamu düzeni, maliye— bambaşka modern kurumlarla (idare mahkemeleri, düzenleyici kurumlar, maliye bakanlıkları) görebilir; ve bunu

⁵¹ Mâverdi’nin devlet fikhında mezâlim mahkemesi (idarî haksızlıkların görüldüğü üst yargı), hisbe (piyasa ve kamu ahlâkı denetimi), dîvân (kayıt ve maliye bürosu) ve malî sistemin ana kalemleri — zekât (Müslümanlardan), harâc (toprak vergisi), cizye (gayrimüslimlerden alınan güvenlik/vatandaşlık vergisi) ve fey/ganimet— ayrı ayrı düzenlenir. Bkz. *el-Ahkâmü’s-Sultânîyye*.

yaparken geleneğe ihanet etmiş olmaz, tam tersine onun mantığını sürdürmüş olur. İşte klasik sentezin modern dünyaya açık kapısı buradadır.

Mâverdî imamı hem *nasıl belirlendiğiyle*, hem *hangi vasıfları taşıdığıyla*, hem de *neyle yükümlü olduğuyla* tanımlar. Vasıflar için yedi şart sayar: adalet, içtihadada yetecek ilim, sağlam duyular, sağlam beden, tedbir isabeti, cihada yetecek şecaat, ve Kureyş’e mensubiyet.⁵² Vazifeler için ise on başlık: dinin esaslarını korumaktan adaleti icraya, hadleri uygulamaktan sınırları savunmaya, malî düzeni kurmaktan ehil tayinlere ve yönetimi bizzat denetlemeye kadar.⁵³ Dikkat edilirse bu vazifelerin tamamı işlevseldir — adalet, güvenlik, hukukun icrası, kamu malının korunması. Hiçbiri belirli bir kurumsal biçime (şu meclis, bu seçim usulü, şu anayasa) bağlanmamıştır. Teori, yönetimin ne yapması gerektiğini titizlikle sayar; nasıl kurulacağını büyük ölçüde açık bırakır.

Bu esneklik metnin her yerindedir ve bilinçlidir. Bir akd gerçekleşip imam göreve başladıktan sonra, daha

⁵²Mâverdî, imamda yedi şart sayar: adalet, içtihadada yetecek ilim, sağlam duyular, sağlam uzuvlar, tedbir ve reyin isabeti, cihada yetecek şecaat, ve Kureyş’e mensubiyet (nesep). Bu son şart en çok tartışılan şart olmuştur.

⁵³Mâverdî imamın başlıca vazifelerini on başlıkta toplar: dinin sabit esaslarını korumak, hasımlar arasında adaleti icra etmek, canları ve malları güvenceye almak, hadleri uygulamak, sınırları tahkim etmek, cihadı yürütmek, malî gelirleri (fey, zekât) toplamak, beytül-mâlden hak sahiplerine dengeli harcamak, işlere ehil ve emin kişileri tayin etmek, ve yönetimi bizzat gözetip vekâlete tam teslim olmamak.

faziletli biri çıksa bile mevcut imam azledilemez; istikrar, fazilete tercih edilir. Biatın kaç kişiyle geçerli olacağı da sabit değildir; kaynaklar tek bir kişinin dahi akd yapmasını meşru sayar.⁵⁴ Mâverdi yönetimin kurumlarını titizlikle tanımlarken, seçimin mekanizmasını —kaç seçici, nasıl bir oylama, hangi usul— bilinçli biçimde açık bırakır. Bu, ‘ilke var, biçim yok’ tezinin en somut kanıtıdır: kurucu metnin kendisi, biçimi belirlememeyi bir tercih olarak benimser.

Bu açıklığın bir sebebi de metnin yazıldığı gerçekliktir; ve bu, klasik sentezin en dürüst biçimde yüzleşilmesi gereken yanıdır. Mâverdi, Sünnî Abbâsî halifesinin artık yalnızca sembolik bir otorite taşıdığı, fiilî iktidarın ise Şîî Büveyhî emîrlerinin elinde olduğu bir çağda yazıyordu.⁵⁵ Yani onun ‘ideal imam’ teorisi, tam da ideal imamın var olmadığı bir dönemde kaleme alındı. Bu, teoriye hem bir derinlik hem de bir kırılma katar: bir yandan gerçekçidir, fiilî durumu yok saymaz; öte yandan, mevcut güç dengesini meşrulaştırma işlevi de

⁵⁴Mâverdi, bir akd gerçekleşip imam göreve başladıktan sonra daha faziletli (efdal) biri çıksa dahi mevcut imamın azledilemeyeceğini belirtir (imâmü’l-mefdûlün cevazı); istikrar fazilete tercih edilir. Biatın kaç kişiyle geçerli olacağı da sabit değildir; tek bir kişinin dahi akd yapması meşru sayılmıştır.

⁵⁵Eserin yazıldığı bağlam, Sünnî Abbâsî halifesi ile fiilî iktidarı elinde tutan Şîî Büveyhî emîrleri arasındaki ikili otorite yapısıdır. Mâverdi’nin metni, saf bir teori değil, teori ile fiilî durum arasındaki gerilimi yönetme çabasıdır.

görebilir. İdeali yazarken gerçeği kutsama riski, klasik siyaset fikhının sürekli gölgesidir.

Cüveynî ve Gazâlî: otorite çökerse ne olur

Klasik sentezin en cesur ucu, Mâverdî'nin bir sonraki kuşağında, Cüveynî'dedir. *Gıyâsü'l-Ümem* ('Karanlıklar Bastığında Ümmetin İmdadı') adlı eserinde Cüveynî, o güne dek pek sorulmamış, hatta sorulması bile cesaret isteyen bir soruyu sorar: ya meşru imam da, ona yol gösterecek müçtehid âlimler de ortadan kalkarsa? Yönetim ve hukuk, otoritenin tümüyle çöktüğü bir çağda nasıl ayakta kalır?⁵⁶

Cüveynî'nin bu soruyu sorabilmesi bile başlı başına anlamlıdır ve 'ilke var, biçim yok' tezinin ne kadar ileri götürülebildiğini gösterir. Çünkü imamsız bir dünyayı — hukukun, düzenin ve dinin bir imam olmadan da bir biçimde sürdürülebileceği bir durumu— tahayyül edebiliyorsa, bu, imâmetin mutlak, tek ve değişmez bir biçime çakılı olmadığını dolaylı ama güçlü biçimde gösterir. İmâmet gereklidir; ama Cüveynî'nin düşünce deneyi, onun yokluğunda bile toplumun büsbütün dağılmadığını, âlimlerin ve cemaatin sorumluluğu

⁵⁶Ebü'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085), *Gıyâsü'l-Ümem fî iltiyâsî'z-zulem* (el-Gıyâsî). Eser, meşru imamın ve müçtehid âlimlerin bulunmadığı bir çağda hukukun nasıl işleyeceğini tartışır; imamsız bir durumu tahayyül edebilmesi, imâmetin tek ve değişmez bir biçime bağlı olmadığını dolaylı olarak gösterir.

devralabileceğini varsayar. Yönetim biçimi bir yana, yöneticinin bizzat yokluğu bile teorik olarak düşünülebilmıştır. Cüveynî, tam da imâmeti savunan gelenek içinden, onun tek zorunlu biçim olmadığını gösteren bir kapı aralar.

Cüveynî'nin düşünce deneyi aslında kademelidir ve bu kademelilik onu daha da cesur kılar. Önce sorar: ya meşru imam ortadan kalkarsa? Cevap: müçtehid âlimler ümmete yol göstermeye devam eder. Peki ya müçtehidler de tükenirse? O zaman, daha önce tespit edilmiş fikhî hükümler ve genel ilkeler rehber olur. Ya bunlar da bulanıklaşırsa? Cüveynî burada, insanların akliselimine ve dinin bilinen zaruriyatına başvurur. Yani otorite basamak basamak çekilirken bile, toplum büsbütün hukuksuz kalmaz; her katman, bir üstteki çöktüğünde devreye giren bir güvenlik ağıdır. Bu tablo, 'imam olmazsa kaos olur' diyen kaba okumanın aksine, klasik geleneğin çok daha esnek ve dayanıklı bir düzen tasavvuru taşıdığını gösterir.

Cüveynî'nin bu cesareti, yazdığı çağ düşünüldüğünde daha da dikkat çekicidir. O, Büyük Selçuklu döneminde, Nizâmülmülk'ün kurduğu meşhur Nizâmiye medreselerinin baş müderrislerindendi; yani fiilî iktidarın merkezine yakın, 'resmî' bir âlimdi. Böyle bir konumdaki bir hukukçunun, 'ya meşru otorite tümüyle çökerse?' gibi

rejimin meşruiyetini dolaylı olarak sorgulayan bir soruyu açıkça tartışması, klasik İslâm ilim geleneğinin —iktidara yakinken bile— soyut ve cesur düşünebilme kapasitesini gösterir. *Gıyâsî*'si, bir bakıma, 'düzen' ile 'meşruiyet' arasındaki gerilimi klasik dünyanın ne kadar derinden düşündüğünün de kanıtıdır: düzen zorunludur, ama her fiilî düzen otomatik olarak meşru değildir; ve bu ikisi çatıştığında ne olacağı, bir düşünce deneyi olarak bile olsa, sorulmaya değer bir sorudur. Bu, klasik sentezin yalnızca statükoyu kutsayan bir teori olmadığını, kendi içinde eleştirel bir damar da taşıdığını gösterir.

Gazâlî'nin katkısını da yalnızca 'şevket' pragmatizmine indirgememek gerekir; onun imâmet gerekçesi ilkeseldir. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da imâmetin gerekliliğini, dinin ancak düzenli bir dünyada yaşanabileceği, düzenin ise ancak bir otoriteyle sağlanabileceği tezine dayandırır: 'din ile dünya ikizdir; din temel, iktidar bekçidir; bekçisi olmayan yıkılır, temeli olmayan boşa gider.' Bu, imâmeti bir amaç değil, dinin yaşanabilmesi için bir *araç* olarak kurar — ki bu araçsal bakış, tam da biçimin neden esnek bırakıldığını açıklar: araç, amaca en iyi hizmet edecek şekilde çağa göre biçimlenebilir.

Gazâlî'nin imâmet meselesine eğilmesinin bir de doğrudan güncel-siyasal bağlamı vardı ve bu bağlam,

Sünnî klasik teoriyi bir başka teoriden —Şîî-İsmâîlî imâmet anlayışından— ayıran çizgiyi keskinleştirir. Gazâlî'nin çağında İsmâîlî-Bâtınî hareket, 'ta'lim' adı verilen bir öğretiyle Sünnî otoriteye meydan okuyordu: bu öğretiye göre hakikat, akılla ya da içtihatla değil, ancak nasla tayin edilmiş masum bir imamdan (ve onun davetçilerinden) öğrenilebilirdi.⁵⁷ Gazâlî, halife el-Mustazhir için yazdığı eserde bu öğretiyi hem teolojik hem siyasal bir tehdit olarak karşıya alır. Ve tam bu polemikte, Sünnî imâmet anlayışının ayırt edici niteliği berraklaşır: Sünnî imamet nassa değil, ümmetin akdine dayanır; imam masum değildir, hata edebilir; ve otorite, gizli bir ilâhî bilgiden değil, cemaatin rızasından ve hukukun uygulanmasından meşruiyet alır.

Bu ayırım, kitabımızın ileriki bölümü için önemli bir köprü kurar. Çünkü İsmâîlî 'masum imam' öğretisi, Onikici Şîîliğin imâmet ve —gaybet sonrası— velâyet-i fakîh teorisiyle aynı ailedendir: her ikisinde de otorite, seçilmiş bir yöneticiden değil, ilâhî olarak seçilmiş ya da onun yerine geçen dinî-ilmî bir mercîden gelir. Sünnî klasik sentez ise, tam tersine, otoriteyi baştan sona beşerî bir akde ve içtihadla bağlar. Böylece 'din yönetim biçimi

⁵⁷Gazâlî'nin karşısındaki İsmâîlî-Bâtınî 'ta'lim' doktrini, hakikatin ancak nasla tayin edilmiş masum bir imamdan (ve onun davetçilerinden) öğrenilebileceğini savunuyordu. Gazâlî *Fağâ'ihü'l-Bâtınîyye*'de bu öğretiyi hem teolojik hem siyasal bir tehdit olarak ele alır. Bu tartışma, Sünnî imâmet (akde dayalı, beşerî) ile İsmâîlî/Şîî imâmet (nassa dayalı, masum) anlayışları arasındaki temel ayrımı da açığa çıkarır.

verir mi?’ sorusu, daha klasik dönemde bile, Sünnî ve Şîî dünyada farklı zeminlerden cevaplanıyordu. Dördüncü bölüm, bu Şîî zemini —velâyet-i fakîh’i— ayrı bir tez olarak ele alacak; ama onun köklerinin, tâ Gazâlî’nin Bâtînîlerle polemiğine kadar uzandığını şimdiden görmek, haritayı bütünlüklü okumaya yardım eder.

Cüveynî’nin öğrencisi Gazâlî ise aynı gerçekçiliği bir adım daha ileri taşır ve teori ile güç arasındaki ilişkiyi açıkça kurar. Gazâlî, halife el-Mustazhir için kaleme aldığı eserinde imâmet meselesini, İsmâilî-Bâtînî hareketin ‘masum ve nasla tayin edilmiş imam’ öğretisine karşı ele alır: Sünnî imâmet nasla değil, ümmetin akdiyle kurulur. Ama Gazâlî’nin asıl cesur adımı şudur: kendi çağında halifenin fiilen güçsüz, gerçek iktidarın ise Selçuklu sultanının elinde olduğunu kabul eder ve sultanın fiilî gücünün (şevket) halifenin bazı eksikliklerini telafi ettiğini söyler.⁵⁸ Yani Gazâlî, ‘ideal’ ile ‘gerçek’ arasındaki uçurumu inkâr etmez; onu teorinin içine alır. Bu, klasik sentezin hem en gerçekçi hem en tartışmalı yanıdır: fiilî gücü teorinin bir parçası yapmak, bir yandan kaosu önler, öte yandan çıplak iktidarı meşrulaştırma

⁵⁸Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Faḍâ’ihü’l-Bâtiniyye* (el-Mustazhiri) ve *el-İktisâd fî l-Î’tikâd*. Gazâlî, İsmâilî-Bâtînî hareketin ‘masum ve nasla tayin edilmiş imam’ öğretisine karşı, imâmetin nasla değil ümmetin akdiyle kurulduğunu savunur; Selçuklu sultanının fiilî gücünün (şevket) halifenin bazı vasıflarındaki eksikliği telafi ettiğini söyler.

kapısını aralar. İlerideki bölümlerde görülecek ‘istikrar mı, adalet mi’ gerilimi, tam da buradan doğar.

İbn Haldûn: asabiyet ve mülkûn tabiatı

Dördüncü büyük katkı, dört asır sonra, İbn Haldûn’un *Mukaddime*’sinden gelir — ama bu kez normatif fıkıh değil, betimleyici bir sosyoloji olarak. İbn Haldûn iki kavramı keskin biçimde ayırır: hilâfet, yani dinî esaslara dayalı, ümmetin dünya ve âhiret maslahatını gözeten yönetim; ve mülk, yani güce ve tabii üstünlüğe dayalı saltanat. Her iktidarın sosyolojik motoru ise asabiyettir — bir topluluğu bir arada tutan, onu mücadeleye ve iktidara taşıyan dayanışma bağı. Asabiyet kan bağından doğabilir, ama ortak çıkar, ortak coğrafya ve ortak inançla da güçlenir.⁵⁹

İbn Haldûn’un asıl özgün adımı, iktidara bir *ömür* biçmesidir. Ona göre devletler, tıpkı canlı organizmalar gibi doğar, olgunlaşır ve çöker; ve bu döngü ortalama üç-dört nesil sürer. Kurucu nesil, zorluk ve mücadeleyle şekillenmiş, güçlü bir asabiyete sahiptir. İkinci nesil iktidarı hazır bulur; refah ve yerleşiklik başlar. Üçüncü nesil ise mücadeleyi hiç tanımamış, lüksün içinde

⁵⁹İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*, 3. bölüm. Hilâfet (dinî-siyaset) ile mülk/saltanat (güce dayalı yönetim) arasında ayrım yapar; iktidarın sosyolojik temelini asabiyet (dayanışma/kohezyon) kavramıyla açıklar. Genel değerlendirme için bkz. Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, 2. bs. (Edinburgh University Press, 2011).

doğmuştur; asabiyet çözülür ve devlet çöküşe geçer.⁶⁰ İbn Haldûn'un buradaki en keskin görüşü şudur: bu çöküş *ahlâkî değil, yapısal*dır. Toplumlar, insanlar aniden günahkâr ya da dinsiz olduğu için değil, başarıyı üreten dayanışma koşulları başarının kendisiyle çözüldüğü için çöker. Nitekim Abbâsî çöküşünü de böyle açıklar: erken dönemin fetih coşkusu sönünce, hanedan giderek kendi tabanından uzaklaşmış, Fars ve Türk askerî unsurlara (mevâlî) dayanmak zorunda kalmıştır.

Bu gözlem tarafsız bir kitap için paha biçilmezdir, çünkü normatif tartışmaya bir gerçeklik katmanı ekler. İbn Haldûn hilâfeti reddetmez; ama onun saf hâlinin ne kadar kırılğan olduğunu, gücün ve dayanışmanın mantığına nasıl kaçınılmaz olarak eklemlendiğini gösterir. Ona göre tarih, 'nübüvvet'in ardından 'hilâfet'in, onun da giderek 'mülk'e (saltanata) dönüşmesinin hikâyesidir — ve bu, bir ahlâkî çöküş anlatısı değil, bir sosyolojik yasadır.⁶¹ Böylece 'biçim' sorusu teolojik

⁶⁰İbn Haldûn'a göre devletler ortalama üç-dört nesillik bir döngü izler: kurucu nesil (zorluk ve mücadeleyle şekillenen), miras alan ikinci nesil, ve çöküşe başkanlık eden üçüncü nesil. Kilit tespit, çöküşün ahlâkî değil yapısal olmasıdır: toplumlar insanlar aniden bozulduğu için değil, başarıyı üreten dayanışma koşulları çözüldüğü için çöker. Abbâsî çöküşü, bu çerçevede, asabiyetin aşınıp yönetimin Fars ve Türk mevâlîye dayanmasıyla açıklanır.

⁶¹İbn Haldûn, kendinden önceki 'nübüvvet → hilâfet → zâlim saltanat' şeklindeki ahlâkî-döngüsel şemayı kısmen aşar ve çöküşü ahlâkî bir yozlaşma olarak değil, asabiyetin tabii seyri olarak açıklar. Bu, klasik siyaset düşüncesinde betimleyici sosyolojinin normatif fikhın yanına geçtiği andır.

olduğu kadar sosyolojik bir soru hâline de gelir ve yepyeni bir boyut kazanır: Diyelim ki Kur'an belirli bir yönetim biçimi dayattı; o biçim, asabiyetin ve tarihin basıncına dayanabilir miydi? Yoksa her ideal biçim, er ya da geç mülke mi dönüşürdü? İbn Haldûn bu soruyu açık bırakır; ama sormuş olması bile, klasik düşüncenin ne kadar gerçekçi, hatta ne kadar 'modern' olabildiğini gösterir. Onun katkısı, tartışmayı 'ne olmalı' sorusundan 'fiilen ne olur ve neden' sorusuna doğru genişletmektir.

İbn Haldûn'un bu sosyolojiyi ne kadar somut bir gözleme dayandığını görmek için iki ayırımına daha bakmak gerekir. Umranı (medeniyeti) ikiye ayırır: bedevî (göçebe, kırsal, sade) ve hadarî (yerleşik, kentli, refah içinde). Asabiyet bedevî hayatta en güçlü, hadarî hayatta ise en zayıftır; çünkü konfor ve iş bölümü, insanı birbirine muhtaç ama birbirine dayanışmasız kılar. Devletler bedevî asabiyetle kurulur, hadarî refahla çürür.⁶² Buna bir de iktisadî döngü ekler: erken devlet, düşük vergi ve yüksek üretimle güçlenir; halk üretir, hazine dolar, ordu güçlenir. Geç devlet ise artan harcamalarını karşılamak için vergileri yükseltir, bu da üretimi kırar, ekonomiyi daraltır ve çöküşü hızlandırır. Böylece İbn Haldûn, siyasal

⁶²İbn Haldûn, umranı (medeniyeti) bedevî (göçebe/kırsal) ve hadarî (yerleşik/kentli) olmak üzere ikiye ayırır; asabiyet bedevî hayatta en güçlü, hadarî hayatta ise en zayıftır. İktisadî boyutu da vurgular: erken devlet düşük vergi-yüksek üretimle güçlenir, geç devlet yüksek vergi-düşük üretimle çöker. Bu, çöküşün yapısal karakterini pekiştirir.

çöküşü ahlâkî bir kıssa olmaktan çıkarıp, asabiyet, coğrafya ve iktisadın birlikte işlediği yapısal bir sürece dönüştürür. Bu, klasik ‘hilâfetin bozulup saltanata dönüşmesi’ anlatısına, modern bir sosyolojinin dilini kazandırır.

İbn Haldûn’un devlet-ömrü tasavvurunu biraz daha açmak, teorisinin ne kadar ayrıntılı bir gözleme dayandığını gösterir. Ona göre bir hanedan devleti, kabaca beş aşamadan geçer. Birincisi, zafer ve kuruluş aşamasıdır: güçlü asabiyetle donanmış kurucu nesil, iktidarı ele geçirir. İkincisi, iktidarın tek elde toplanması aşamasıdır: hükümdar, kendisini iktidara taşıyan aşiret-yoldaşlarını bile tasfiye ederek gücü kişiselleştirir. Üçüncüsü, refah ve imar aşamasıdır: fetihlerin ve düzenin getirdiği zenginlik, büyük eserlere, şehirlere, bir medeniyet parlaklığına dönüşür. Dördüncüsü, taklit ve durgunluk aşamasıdır: yeni nesil artık kurmaz, sadece atalarının mirasını korumaya çalışır. Beşincisi, israf ve çöküş aşamasıdır: asabiyet tümüyle çözülür, hazine lüks içinde tükenir ve devlet, dışarıdan gelen daha taze bir asabiye yenik düşer.⁶³ Bu beş aşama, ahlâkî bir kıssa değil, gözleme dayalı bir çevrimdir; ve İbn Haldûn bunu,

⁶³İbn Haldûn, hanedan devletinin ömrünü kabaca beş aşamada tasvir eder: (1) zafer ve kuruluş, (2) iktidarın tek elde toplanması, (3) refah ve imar, (4) taklit ve durgunluk, (5) israf ve çöküş. Bu evreler, asabiyein yükseliş ve çözülüşüne koşut ilerler. Bkz. *Mukaddime*.

kendi çağına dek gelmiş sayısız hanedanın yükseliş-çöküşünden tümevarımla çıkarır.

Bu şemanın kitabımız için önemi şudur: İbn Haldûn, en ideal yönetimin bile —hatta hilâfetin bile— tarihin ve sosyolojinin bu demir mantığından muaf olmadığını ima eder. Hiçbir biçim, ne kadar İslâmî olursa olsun, asabiyetin çözülüşünü ve iktidarın kendi ağırlığı altında yozlaşmasını sonsuza dek durduramaz. Bu, ‘doğru biçimi bulursak sorun çözülür’ diyen bütün siyasal ütopyalara —ister klasik, ister modern hâkimiyetçi— karşı ayıltıcı bir uyarıdır. İbn Haldûn bize, sorunun yalnızca ‘hangi biçim?’ değil, aynı zamanda ‘hangi biçim olursa olsun, insanı ve iktidarı bekleyen tabii çürüme’ olduğunu hatırlatır. Bu yönüyle o, yedinci bölümdeki tarihselci-eleştirel tezin de uzak bir habercisidir.

İbn Teymiyye: adaletin unvandan önceliği

Klasik sentezin içinden, onu maksatçı çizgiye bağlayan bir köprü figürü olarak İbn Teymiyye’yi (ö. 1328) ayrıca anmak gerekir; çünkü o, hilâfet tartışmasının ağırlık merkezini şeklî unvandan işlevsel amaca kaydırır. Klasik hilâfet fıkhi, meşruiyeti büyük ölçüde biçimsel şartlara —halifenin Kureyş’ten olması, belirli bir akitle iş başına gelmesi gibi— bağlamıştı. İbn Teymiyye ise *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*’de bu vurguyu tersine çevirir: ona göre asıl olan, yönetimin taşıdığı unvan ya da hanedan

değil, gerçekleştirdiği adalettir.⁶⁴ Yönetimin bütün meşruiyeti, iki temel ilkeye —emanetlerin ehline (liyakat sahiplerine) verilmesine ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesine— dayanır. Bu ikisi sağlandığı sürece, yönetimin şekli biçimi ikincil bir mesele hâline gelir.

Bu, klasik sentezin ‘ilke var, biçim yok’ sezgisini daha da keskinleştiren bir adımdır. Mâverdi hâlâ hilâfetin şekli şartlarını titizlikle sıralarken, İbn Teymiyye bir bakıma ‘bu şartların ardındaki amaç nedir?’ diye sorar ve cevabı —adalet ve emanet— öne çıkarır. Böylece o, biçimci hilâfet fikhî ile, çok sonra göreceğimiz maksatçı tez (Altıncı Bölüm) arasında tarihsel bir geçiş oluşturur: henüz ‘maksıd’ terminolojisini bir sistem hâline getirmez, ama ‘asıl olan, hükmün gözettiği gayedir’ fikrini siyaset alanına taşır. Örneğin onun bu çizgisi, öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye’de ve daha sonraki maksatçı düşünürlerde daha sistemli bir ifade bulacaktır.

İbn Teymiyye’yi burada anmanın bir başka sebebi, onun çoğu zaman yanlış anlaşılan konumudur. Modern okumada o, bazen katı bir ‘şeriatçı’ ya da radikal siyasal İslâm’ın atası gibi sunulur; oysa siyaset düşüncesinin

⁶⁴İbn Teymiyye’nin siyaset düşüncesinin ana kaynağı, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye fî islâhî’r-râ’i ve’r-ra’iyye* adlı eseridir. Yapıt, yönetimi büyük ölçüde iki ayet üzerine kurar: emanetlerin ehline verilmesi (Nisâ 58) ve adaletle hükmedilmesi. İbn Teymiyye ayrıca, bir öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye eliyle gelişecek olan, şeriatın esasının adalet ve maslahat olduğu çizgisinin de öncüsüdür.

çekirdeğinde, dinî etiketten çok işlevsel adaleti önceleyen bir ölçüt yatar. Kendisine nispet edilen —isnadı tartışmalı olsa da fikrini iyi özetleyen— ‘Allah âdil devleti kâfir de olsa ayakta tutar, zalim devleti Müslüman da olsa ayakta tutmaz’ sözü, bu önceliği çarpıcı biçimde dile getirir. Bu yönüyle İbn Teymiyye, klasik sentezin adalet-merkezli özünü en yalın biçimde formüle eden isimlerden biridir; ve tam da bu yüzden, hem hâkimiyetçilerin hem maksatçıların kendisine sahip çıkabildiği, çok yönlü bir mirastır.

Klasik sentezin sabit tuttukları: ilkenin içeriği

Buraya kadar ağırlıkla ‘biçim yok’ tarafını işledik; ama tezin adı ‘ilke var, biçim yok’tur, ve o ilkenin ne olduğunu görmeden tablo eksik kalır. Klasik sentez, biçimi içtihadı bırakırken, yönetime dair bir dizi ilkeyi de sağlam biçimde sabitledi. Bu ilkeler, çağa göre değişen ‘nasıl’ın değil, değişmeyen ‘ne’nin alanıdır; ve bugün de klasik teorinin asıl mirası sayılırlar.

Bu sabit ilkelerin başında adalet gelir. Klasik gelenekte adalet, bir yönetimin süsü değil, meşruiyetinin ta kendisidir; öyle ki âlimler, ‘Allah âdil devleti —kâfir de olsa— destekler, zalim devleti —Müslüman da olsa—

desteklemez' derecesinde çarpıcı sözler nakletmişlerdir.⁶⁵ Bu, yönetimin nihai ölçütünün dinî etiket değil, adaletin icrası olduğunu gösterir. İkinci sabit ilke şûradır: yönetici, kararlarını keyfî değil, istişare ile almalıdır; şûranın bağlayıcı mı istişârî mi olduğu tartışılrsa da, istişarenin bir yükümlülük olduğunda ittifak vardır. Üçüncüsü ehliyet ve liyakattir: imamın ilim, adalet, tedbir gibi vasıfları taşıması şarttır; yönetim, soy ya da güç değil, yeterlilik işidir. Dördüncüsü emanettir: iktidar bir mülk değil, hesabı verilecek bir emanettir; yönetici, halkın ve Allah'ın huzurunda sorumludur.

Bu ilkeler bir araya geldiğinde, klasik sentezin 'biçimsizliği'nin aslında bir 'ilkesizlik' olmadığı açıkça görülür. Gelenek, 'şu meclis, bu seçim usulü' demez; ama 'adaletsiz yönetim gayrimeşrudur, istişaresiz karar kusurludur, ehliyetsiz yönetici sakıncalıdır, hesapsız iktidar emanete ihanettir' der. Yani sabitlenen şey, kurumların biçimi değil, onların hizmet etmesi gereken değerlerdir. Bu, ileride görülecek maksatçı tezle doğrudan akrabadır: her ikisi de bağlayıcı olanın ilke, değişebilir olanın biçim olduğunu söyler. Aradaki fark, maksatçıların bu ayrımı bilinçli bir yönetime dönüştürmesidir; ama

⁶⁵ Adaletin dinî etiketin önüne geçtiğini vurgulayan meşhur bir söz, çoğu zaman İbn Teymiyye'ye nispet edilir: 'Allah âdil devleti kâfir de olsa ayakta tutar, zalim devleti Müslüman da olsa ayakta tutmaz.' Sözün isnadı tartışmalı olsa da, klasik gelenekte adaletin meşruiyetin temel ölçütü sayıldığı fikrini özlü biçimde yansıtır.

tohum, zaten klasik sentezin bu sabit ilkelerinde vardır. Klasik geleneği ‘yalnızca biçime kayıtsız bir belirsizlik’ olarak görmek, bu güçlü ilke çekirdeğini gözden kaçırmak olur.

Klasik görüşün sessiz kaldığı yer: yönetimin biçimi

Şimdi bu isimlerin ortak çizgisini toplayabiliriz. Klasik sentez, yönetimin *gerekliliğinde* nettir: hilâfet farz-ı kifâyedir. Yönetimin *ilkelerinde* de zengindir: adalet, ehliyet, biat, istişare, emanet, imamın vasıf ve vazifeleri uzun uzun işlenir. Ama yönetimin *biçiminde* — hangi somut mekanizmayla, kaç kişiyle, nasıl bir usulle seçim yapılacağında, iktidarın nasıl denetleneceğinde ve devredileceğinde — çarpıcı biçimde suskundur. Şeriat, ehli’l-hall ve’l-akd’in sayısını, teşkilini ve seçim yöntemini sabit bir kurala bağlamamıştır. Bu suskunluk bir eksiklik değil, bilinçli bir açıklıktır: biçim, içtihad ve örfe bırakılmıştır.

İşte ‘ilke var, biçim yok’ tezi buradan doğar. Ve bu tezin iki yüzü vardır; tarafsız bir okuma her ikisini de görmek zorundadır. Bir yanda büyük bir güç: esneklik. Biçim sabitlenmediği için, klasik teori farklı çağların ve toplumların şartlarına uyarlanabilir; bugünün istişarî-anayasal mekanizmalarını ilkece dışlamaz. Öte yanda ise bir kırılgnlık, hatta bir tehlike: tam da bu suskunluk,

sonraki her çağın o boşluğu kendi diliyle doldurmasına imkân verir. Modern hâkimiyetçi, boşluğa bakıp ‘demek ki biçim de bize bırakıldı, o hâlde şu biçim farzdır’ diyebilir; ayrımcı ise aynı boşluğa bakıp ‘demek ki din biçim getirmedi, öyleyse yönetim tümüyle dünyevî bir iştir’ sonucunu çıkarabilir. Aynı sessizlik, iki zıt tezin de dayanağı olur.

Ama bu suskunluğun en ağır bedeli başka bir yerde ödenir ve klasik sentezi idealize etmemek için bunu açıkça söylemek gerekir: biçim belirlenmeyince, kötü yöneticiye karşı ne yapılacağı da belirsiz kalır. İşte klasik siyaset düşüncesinin en çetin ve en çok kanayan tartışması budur: zâlim, fâsık ya da gasıp bir imama itaat mi edilmeli, yoksa ona karşı ayaklanılmalı mı? Sünnî çoğunluk, ağır basan bir eğilimle, siyasî sükûnetçiliği seçti: yönetici zâlim de olsa, ona sabretmek ve fitneden kaçınmak esastır. Dayanak olarak, ‘kimi iyi kimi fâsık yöneticiler gelecek; hakka uygun olanda dinleyip itaat edin’ türünden rivayetler gösterildi.⁶⁶ Bu tavrın ardındaki kaygı anlaşılırdır: ilk fitnelerin, Kerbelâ’nın, iç savaşların

⁶⁶Sünnî çoğunluğun ‘zâlim yöneticiye bile —fitneyi önlemek için— sabredip itaat etme’ (siyasî sükûnetçilik) tavrının hadis dayanağı için bkz. Ummatics, “Shâfi’î Political Theorists on the Imamate” (Ebû Hüreyre rivayeti: ‘Sizi benden sonra kimi iyi kimi fâsık yöneticiler yönetecek; hakka uygun olanda dinleyip itaat edin...’). Bu quietist eğilimin izini süren bir çalışma: “Obeying the (Unjust) Ruler: Tracing a Political Ideology in the Hadith Corpus.”

hatırası, âlimleri ‘kötü düzen, düzensizlikten iyidir’ demeye itmişti.

Ama bu sükûnetçilik, ‘zalime boyun eğmek’ demek de değildi; en incelikli hâlinde, ‘silahlı isyana başvurmadan ilkeden taviz vermemek’ anlamına geliyordu. Bunun klasik örneği Ahmed b. Hanbel’dir. Halife Me’mûn ve ardından Mu’tasım, ‘Kur’an mahlûktur’ görüşünü âlimlere zorla kabul ettirmek istediğinde (mihne denen bu baskı döneminde), Ahmed b. Hanbel işkenceye ve hapse rağmen bu görüşü kabul etmedi; devletin dinî dayatmasına boyun eğmedi.⁶⁷ Ama aynı Ahmed b. Hanbel, halifeye karşı silahlı bir ayaklanmaya da çağırmadı. Bu ikili tutum —dinî dayatmaya ilkeli ve açık direniş, fakat silahlı fitneden kaçınma— Sünnî geleneğin bulduğu ince dengedir: ne zalime alkış, ne de kılıçla kaos. Bu model, ‘itaat mı isyan mı’ ikilemini bir üçüncü seçenekle —ilkeli sivil direniş— aşmaya çalışır; ama onu da kurumsallaştırmaz, yine kişilerin cesaretine bırakır.

Bu tartışmanın bir de şûra (istişare) boyutu vardır ve klasik sentezin biçim konusundaki suskunluğunu bir kez daha ele verir. Kur’an istişareyi över ve emreder; ama

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel’in, Halife Me’mûn ve Mu’tasım döneminde ‘Kur’an’ın mahlûk olduğu’ görüşünü kabule zorlandığı ‘mihne’ (engizisyon) sürecinde, işkenceye rağmen görüşünü değiştirmemesi; ama aynı zamanda halifeye karşı silahlı isyana da çağırması, Sünnî geleneğin ‘ilkeli ama silahsız direniş’ modelinin klasik örneği sayılır.

klasik teori, çoğunlukla, şûrayı *istişârî* sayar: yönetici danışmakla yükümlüdür, fakat nihai karar ona aittir; danışmanın sonucu onu bağlamaz.⁶⁸ Bu, modern maksatçı okumanın ‘bağlayıcı şûra’ (yani halkın kararının yöneticiyi bağlaması) yorumundan belirgin biçimde farklıdır. Görüldüğü gibi, klasik gelenek yönetimin denetimini —şûrayı bağlayıcı kılmayı, kötü yöneticiyi azletmenin usulünü— kurumsallaştırmadı; bunları da, biçimin geri kalanı gibi, açık bıraktı. İşte bu açıklık, hem tezin esnekliğinin hem de en ciddi zaafının kaynağıdır.

Ne var ki bu sükûnetçilik ne mutlaktı ne de tek sesliydi — ve bunu görmek, klasik geleneğe haksızlık etmemek için şarttır. Gazâlî bile ‘zâlim yönetici azledilmelidir; ama azli daha büyük bir fitneye yol açacaksa itaat vâcip olur’ diyerek, meseleyi mutlak bir itaat emri değil, sonuçları tartan bir hesap (fikhü’l-meâlât) olarak kurar.⁶⁹ Dahası, geleneğin içinde güçlü bir direniş (aktivizm) damarı da vardır: Hz. Hüseyin’in Kerbelâ kıyamı, Abdullah b. Zübeyr’in hilâfeti, İbnü’l-Eş‘as ve Nefsüzzekiyye ayaklanmaları, zulme karşı fiilî direnişin

⁶⁸Klasik teoride şûranın (istişârenin) bağlayıcı mı yoksa istişârî mi olduğu tartışması, çoğunlukla ‘yönetici danışmakla yükümlüdür ama nihai karar ona aittir’ yönünde ağırlık kazanmıştır; bu, modern maksatçı okumanın ‘bağlayıcı şûra’ yorumundan farklıdır ve beşinci bölümde ele alınacaktır.

⁶⁹Gazâlî’nin, ‘zâlim yönetici azledilmelidir; ama azli daha büyük bir fitneye yol açacaksa itaat vâcip olur’ şeklindeki şartlı tavrı, sükûnetçiliğin mutlak değil, sonuççu (fikhü’l-meâlât) bir hesaba dayandığını gösterir. Yani düzenin korunması, adaletin askıya alınmasını değil, kötünün ehvenini seçmeyi ifade eder.

de İslâm tarihinde meşru bir yeri olduğunu gösterir.⁷⁰ Yani klasik gelenek, ‘istikrar mı, adalet mi’ sorusuna tek bir cevap vermedi; iki eğilim arasında sürekli gerildi. Bu gerilim, ‘biçim yok’ tezinin bir zaafını da açığa çıkarır: yönetimin nasıl denetleneceği ve kötü yöneticinin nasıl değiştirileceği belirlenmediğinde, teori kolayca mevcut iktidarın —hatta zalim iktidarın— sessiz ortağına dönüşebilir.

Bu gerilimin mezhepler arasında nasıl farklı çözüldüğünü görmek, klasik dünyanın tek sesli olmadığını bir kez daha gösterir. Ehl-i Sünnet’in ağırlıklı çizgisi, gördüğümüz gibi, fitne endişesiyle sabrı ve itaati öne çıkardı. Ama başka ekoller çok daha aktivistti. Zeydiyye —Şîlîğin bir kolu— için, zalime karşı kılıçla kıyam etmek yalnızca câiz değil, adil imamın vasıflarından biriydi; onlara göre zulme boyun eğen biri, meşru imam olma hakkını da yitirirdi. Mu‘tezile’nin bir kısmı da, ‘emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker’ (iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma) ilkesini, gerektiğinde zalim iktidara karşı fiilî direnişi kapsayacak

⁷⁰Sükûnetçi çoğunluğun karşısında, adaletsiz iktidara karşı fiilî direniş (aktivizm) geleneği de vardır: Hz. Hüseyin’in Kerbelâ kıyamı, Abdullah b. Zübeyr’in hilâfeti, İbnü’l-Eş‘as ve Nefsüzzekeyye (Muhammed b. Abdullah) ayaklanmaları bu çizgide anılır. Klasik gelenek bu iki eğilimi (sabır ve kıyam) hiçbir zaman tek bir görüşe indirgeyememiştir.

kadar geniş yorumladı.⁷¹ Bu farklılık teorik de kalmadı: nitekim Ebû Hanîfe'nin, Emevîlere karşı ayaklanan Zeyd b. Ali'ye ve sonraki Alevî kıyamlarına gizlice destek verdiği, hatta bu tavrı yüzünden baskı gördüğü nakledilir. Yani Sünnî geleneğin en büyük imamlarından biri bile, 'her zaman itaat' çizgisinde durmuyordu.

Bu çok sesliliğin kaydedilmesi, tarafsızlık açısından şarttır. 'İslâm zalime itaati emreder' demek de, 'İslâm her zaman isyanı över' demek de, aynı ölçüde yanlış birer basitleştirmedir. Gerçek şu ki, gelenek bu konuda bir yelpaze üretti: bir uçta mutlak sabrı savunan katı sükûnetçilik, öbür uçta zulme karşı silahlı kıyamı vâcip sayan aktivizm, ve arada Gazâlî'nin 'şartlara göre tart' diyen sonuççu dengesi. Bu yelpazenin varlığı, klasik sentezin 'biçim yok' boşluğunun en yakıcı biçimde hissedildiği yerin, tam da 'kötü yöneticiye ne yapılacağı' sorusu olduğunu doğrular. Biçim belirlenmediği için, bu hayatî soru da her nesilde yeniden, ve çoğu zaman kanla, tartışıldı.

Bir de bu sentezin kendi içindeki çoğulluğu kaydetmek gerekir. En çok tartışılan Kureyşî nesep şartı

⁷¹Zâlim imama itaat/isyan konusunda mezhepler arası ayrım belirgindir: Ehl-i Sünnet'in ağırlıklı çizgisi fitne endişesiyle sabrı öne çıkarırken, Zeydiyye ve Mu'tezile'nin bir kısmı zalime karşı 'emr-i bi'l-ma'rûf' çerçevesinde silahlı kıyamı meşru, hatta bazen vâcip saymıştır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, Emevîlere karşı ayaklanan Zeyd b. Ali'ye ve sonraki Alevî kıyamlarına maddî-manevî destek verdiği nakledilir.

bile tekil değildir: modern dönemde çoğu âlim onu bağlayıcı saymaz, ve kimi klasik kanatlar dahi otoriteyi nesebe değil ehliyet ve adalete bağlamıştır.⁷² Yani ‘klasik sentez’ dediğimiz şey, tek bir blok değil, ortak bir çerçeve içinde kendi aralarında tartışan bir sesler çokluğudur. Onu tek bir ‘Sünnî görüş’e indirgemek, tam da tarafsızlığın kaçınması gereken basitleştirme.

Sonuç olarak klasik sentez, bu kitabın haritasında bir ‘orta kutup’tur: Havâric’in ve modern hâkimiyetçiliğin biçim dayatan sertliğiyle, ayrımcı tezin dini siyasetten büsbütün çekme eğiliminin arasında durur. Onu ‘doğru cevap’ ilan etmek bu kitabın işi değildir; nitekim gördüğümüz gibi, kendi içinde çözemediği gerilimler — istikrar ile adalet, ideal ile fiilî güç, biçimin esnekliği ile denetimin belirsizliği — taşır. Ama tarihsel ağırlığını ve iç mantığını görmeden, sonraki bütün tartışmaları anlamak da mümkün değildir. Çünkü izleyen üç bölümün her biri — hâkimiyetçi, ayrımcı ve maksatçı tezler — bir bakıma bu klasik sentezin bıraktığı ‘biçim boşluğu’na verilmiş farklı cevaplardır. Bir sonraki bölüm, bu boşluğu en iddialı biçimde dolduran çağdaş teze, Kur’an’ın bir nizam önerdiğini savunan hâkimiyetçi çizgiye bakacaktır.

⁷²Kureyşî nesep şartı, modern dönemde en çok tartışılan şarttır ve çoğu çağdaş âlimce bağlayıcı görülmez; kimi klasik âlimler (ör. Kurtubî’nin naklettiği bazı görüşler, Hâricî ve Mu‘tezilî kanatlar) dahi otoriteyi nesebe değil ehliyet ve adalete bağlamıştır. Bu, klasik geleneğin kendi içinde de tekil olmadığını gösterir.

Kapatmadan önce bir köprü daha kurmak gerekir. Bu klasik sentez, bir müze eseri değildir; bugün de yaşayan bir pozisyonudur. ‘İslâm belirli bir devlet biçimi dayatmaz, ilkeler koyar ve biçimi çağa bırakır’ diyen çağdaş âlimlerin ve düşünürlerin çoğu, farkında olsun olmasın, tam da bu Mâverdî-Cüveynî-İbn Haldûn çizgisinin mirasçısıdır. Onlar için demokrasi, cumhuriyet ya da anayasal monarşi, İslâm’a aykırı ‘ithal biçimler’ değil, klasik geleneğin zaten boş bıraktığı ‘biçim’ hanesini dolduran meşru içtihatlardır. Bu yönüyle klasik sentez, ilerideki maksatçı tezle (altıncı bölüm) doğrudan akrabadır; aradaki fark, maksatçıların bu esnekliği bilinçli bir yönleme (maksıd, çift hareket) dönüştürmesidir. Ama zemin aynıdır: biçim, dinin sabiti değil, değişkenidir. Klasik sentezi anlamak, bu yüzden, yalnızca geçmiş değil, bugünkü ‘sivil ve demokratik İslâm’ tartışmalarının da köklerini anlamaktır.

Son bir söz, bu bölümü bağlarken. Klasik sentez, çoğu zaman iki karşıt tarafça da yanlış anlaşılır. Modernistlerin bir kısmı onu ‘donuk, statükocu, iktidara biat eden bir gelenek’ diye küçümser; hâkimiyetçilerin bir kısmı ise onu ‘yeterince İslâmî olmayan, biçim koymaktan çekinen bir gevşeklik’ diye eleştirir. Bu bölüm boyunca görülen tablo, her iki yargının da haksız olduğunu gösterir. Klasik sentez, ne donuk ne gevşekti; tam tersine, son derece incelikli bir denge kurmuştu.

Yönetimin gerekliliğini ve ilkelerini —adalet, şûra, ehliyet, emanet— sağlam biçimde savunuyor; ama biçimini, bilinçli bir tevazuyla, insanların içtihadına ve çağın şartlarına bırakıyordu. Bu denge, bir zaaf değil, bir olgunluktur: neyin ilâhî ve sabit, neyin beşerî ve değişken olduğunu ayırt edebilme olgunluğu. Kitabın geri kalanında göreceğimiz bütün modern tezler —onu aşmaya, doldurmaya ya da reddetmeye çalışanlar dahil— bir bakıma bu klasik dengeyle hesaplaşmanın farklı biçimleridir. İşte bu yüzden, modern tartışmayı anlamak için önce bu klasik zemini sağlam kurmak gerekiyordu.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Hâkimiyetçi Tez: Nizam Olarak Din

İkinci bölüm, klasik sentezin ‘biçim’i bilinçli bir boşluk olarak bıraktığını gösterdi. Bu bölümün konusu, o boşluğu en iddialı ve en etkili biçimde dolduran çağdaş tezdır. Teze göre Kur’an yalnızca bir ahlâk ya da ilkeler manzumesi değildir; bir nizam, bir düzen, bir yönetim tasavvuru önerir — ve bu tasavvurun kalbinde tek bir kavram durur: hâkimiyete, yani egemenliğin, hüküm koyma yetkisinin, yalnız ve mutlak olarak Allah’a ait oluşu. Bu bölüm, bu tezi en güçlü hâliyle kurmayı — savunucularının kabul edeceği biçimde— sonra ona yöneltilecek en ciddi itirazı, üstelik hareketin kendi içinden gelen itirazı, eklemeyi amaçlar. Tarafsızlık burada özellikle sınanır: bir tezi çürütmek için değil, anlamak için, önce onu en güçlü hâliyle kurmak gerekir. Ancak o zaman ona yöneltilecek eleştiri de ciddiye alınabilir bir eleştiri olur.

Bu tezin neden yirminci yüzyılda —ve daha önce değil— bu kadar güçlü doğduğunu anlamak, onu anlamının anahtarıdır. Çünkü hâkimiyetçilik, klasik çağın huzurlu bir devamı değil; bir kriz çocuğudur. Osmanlı hilâfetinin çöküşü, sömürgeciliğin İslâm dünyasını hukuken ve siyaseten kuşatması, Batılı ulus-devlet modelinin ve seküler ideolojilerin yükselişi —

bütün bunlar, Müslüman düşünürleri, asırlardır fiilî bir gerçeklik olarak yaşadıkları ‘İslâm’ın siyasal varlığı’nı ilk kez teorik olarak savunmak zorunda bıraktı. Klasik âlimler ‘İslâm devletinin gerekliliğini’ ispatlamaya ihtiyaç duymamışlardı; çünkü o devlet zaten vardı. Modern hâkimiyetçiler ise, tam da o devlet ortadan kalktığı ve alternatifi güçlü biçimde meydan okuduğu için, onu bir dava, bir ideoloji, bir teori hâline getirmek zorunda kaldılar. Bu bölümde ele alınacak üç isim — Reşid Rıza, Mevdûdî, Kutub— bu zorunluluğun üç ardışık ve giderek keskinleşen cevabıdır; ve dördüncü isim, hareketin içinden yükselen eleştirmen Nedvî, bu keskinleşmenin bedeline dikkat çeken vicdanî sestir.

Bu üç ismi bir zincir olarak okumak, hâkimiyetçiliğin nasıl adım adım radikalleştiğini görmeyi sağlar. Reşid Rıza, hâlâ klasik geleneğin diliyle konuşan, hilâfeti bir dinî zorunluluk olarak yeniden merkeze koyan bir geçiş figürüdür; o, sorusunu sorar ama henüz sistemini kurmaz. Mevdûdî, bu soruyu alıp ona kavramsal bir mimari — hâkimiyeye, dört terim, teo-demokrasi— kazandırır; artık ortada bir teori, hatta bir devlet projesi vardır, ama katılımcı ve tadrîcî bir çerçevede. Kutub ise bu teoriyi en uç, en devrimci noktasına taşır: câhiliyye, mufâsala ve öncü kadro kavramlarıyla, mevcut düzenle her türlü uzlaşmayı reddeden bir kopuş çağrısına dönüştürür. Rıza’dan Kutub’a giden bu çizgide, her halka bir

öncekinin sorusunu daha keskin, daha uzlaşmaz bir cevaba bağlar. Bu bölüm, bu üç halkayı sırayla izleyip, her birinin hem katkısını hem de taşıdığı gerilimi göstermeyi amaçlar; ve en sonda, bu keskinleşmeye tam da hareketin içinden yükselen itirazı dinler.

Reşid Rıza: hilâfetin son savunusu

Hikâye, bir kurumun çöküşüyle başlar. 1922–24 arasında Osmanlı saltanatı ve ardından hilâfet ilga edildiğinde, asırlardır fiilî bir kurumun gölgesinde durmuş olan ‘yönetim’ meselesi aniden teorik bir boşluğa düştü. Bu boşlukta ilk büyük cevap, Reşid Rıza’dan geldi: *el-Hilâfe ev el-İmâmetü’l-uzmâ*, tam da hilâfetin can çektiği yıllarda kaleme alınmış, onun dinî temelini savunan yirminci yüzyılın ilk kapsamlı metni.⁷³

Rıza’nın konumu geçişseldir ve bu yönüyle önemlidir. Bir yandan hâlâ klasik çerçevededir: hilâfeti Mâverî geleneğinin diliyle, ictihad ve ıslah vurgusuyla savunur. Öte yandan, dini ile siyaseti bir bütün olarak yeniden vurgulaması, sekülerleşme dalgasına karşı verilmiş bilinçli bir cevaptır.⁷⁴ Rıza henüz ‘hâkimiyette’

⁷³Muhammed Reşid Rıza (1865–1935), *el-Hilâfe ev el-İmâmetü’l-uzmâ* (1922–23). İngilizce çeviri: Simon A. Wood, *The Caliphate or Supreme Imamate* (Yale University Press, 2024). Rıza aynı zamanda *el-Menâr* dergisinin ve Abduh’tan gelen ıslah çizgisinin taşıyıcısıdır.

⁷⁴Rıza’nın hem klasik hilâfeti savunması hem de ictihad ve ıslah vurgusuyla modern bir gündem taşıması, onu ‘klasik’ ile ‘hâkimiyetçi’ arasında bir geçiş figürü yapar. Nitekim hem Ali Abdürrâzık’ı (Beşinci Bölüm) eleştirmiş, hem de Seyyid Kutub gibi sonraki isimleri etkilemiştir.

kavramını bir sistem hâline getirmez; ama hilâfeti bir dinî zorunluluk olarak yeniden merkeze koyarak, kendisinden sonrasının zeminini hazırlar. Onun konumundaki gerilim öğreticidir: aynı Rıza, hilâfeti gereksiz ilan eden Ali Abdürrâzık'ı (Beşinci Bölüm'ün öznesi) sert biçimde eleştirecek, ama aynı zamanda Seyyid Kutub gibi çok daha radikal isimleri de besleyecektir. O, klasik gelenek ile gelecek olan hâkimiyetçilik arasındaki köprüdür.

Rıza'nın bu köprü konumunu anlamak için, onu şekillendiren fikrî mirası görmek gerekir. Rıza, modern İslâm düşüncesinin en etkili ıslahatçısı Muhammed Abduh'un öğrencisiydi ve onun mirasını *el-Menâr* adlı dergi ile ünlü *Tefsîru'l-Menâr* aracılığıyla bütün İslâm dünyasına taşıdı. Ama Rıza'nın fikrî serüveni tek bir çizgide kalmadı; kariyeri boyunca, Abduh'un akılcı-modernist vurgusundan giderek daha selefi, daha gelenekçi bir çizgiye kaydı ve geç döneminde Arabistan'daki Vehhâbî hareketine belirgin bir yakınlık gösterdi.⁷⁵ Bu kayış, tesadüfî bir kişisel dönüşüm değil, modern İslâmcılığın bir kavşağını simgeler: aynı kökten—dinî yenilenme ve Batı'ya karşı özgüven arayışından—hem akılcı-reformist hem de selefi-gelenekçi damarların

⁷⁵Reşid Rıza, Muhammed Abduh'un öğrencisi ve *el-Menâr* dergisinin (ve *Tefsîru'l-Menâr*'ın) yürütücüsüdür. Kariyeri boyunca Abduh'un akılcı-ıslahatçı çizgisinden giderek daha selefi/gelenekçi bir çizgiye kaydığı; özellikle geç döneminde Vehhâbî hareketine yakınlığı kabul edilir. Bu geçiş, modern İslâmcılığın hem ıslahatçı hem selefi damarlarının aynı kökten çıktığını gösterir.

birlikte çıktığını gösterir. Rıza, bu iki damarın henüz ayrılmadığı bir eşikte durur.

Rıza'yı hâkimiyetçiliğin doğrudan atası yapan şey ise, hilâfet meselesine yaptığı müdahaledir. 1922–24'te Osmanlı hilâfeti tartışılırken ve nihayet ilga edilirken, Rıza sadece hilâfeti savunmakla kalmadı; onu, ümmetin birliğinin ve İslâm hukukunun uygulanmasının vazgeçilmez teminatı olarak yeniden kurdu. Ona göre hilâfet, salt sembolik bir makam değil, şeriatı hayata geçiren, içtihadı yürüten ve ümmeti bir arada tutan işlevsel bir kurumdur; bu yüzden onun kaybı, bir törenin değil, bütün bir dinî-siyasal düzenin kaybı demektir. Rıza böylece, klasik 'imâmet farz-ı kifâyedir' tezini alıp, ona modern bir aciliyet ve bir ideolojik kenar kazandırdı: artık mesele, soyut bir fıkıh tartışması değil, sömürge ve sekülerleşme karşısında İslâm'ın siyasal varlığını koruma savaşıydı. İşte bu çerçeve —dinin siyasal boyutunu bir varoluş meselesi hâline getiren çerçeve— Mevdûdî ve Kutub'un elinde çok daha keskin bir sisteme dönüşecekti. Rıza'nın kendisi tam bir hâkimiyetçi değildi; ama hâkimiyetçiliğin sorusunu —'İslâm'ın siyasal egemenliği nasıl korunur?' sorusunu— gündeme sokan oydu.

Rıza'nın bir başka mirası da pan-İslâmizmdir: onun için hilâfet, salt bir yönetim biçimi değil, dünya Müslümanlarını tek bir siyasal-manevî çatı altında

birleştiren bir birlik sembolüydü. Osmanlı hilâfetine ilgası, bu yüzden ona göre yalnızca bir kurumun değil, ümmet birliği idealinin de yıkımıydı. Rıza, hilâfetin yeniden kurulması için çözümler aradı; ideal bir ‘müçtehid halife’ ile fiilî bir ‘zaruret halifeliği’ arasında ayırım yaparak, gerçekçilik ile ideali uzlaştırmaya çalıştı. Bu arayış sonuçsuz kaldı; ama İslâm dünyasının siyasal birliği özlemini —bugün de çeşitli biçimlerde yaşayan bir özlemi— modern düşünceye taşıdı. Böylece Rıza, hem klasik hilâfet fıkının son büyük savunucusu, hem de modern İslâmcılığın ilk büyük habercisi olarak, iki çağın tam kavşağında durur.

Rıza’nın bir başka kalıcı katkısı da, İslâm dünyasının geri kalmışlığını bir ‘iç çözülme’ olarak teşhis etmesiydi. Ona göre Müslümanların zayıflığının asıl sebebi, dış düşmanlardan çok, dinin özünden uzaklaşılması, taklit ve durgunluktı; çözüm ise bir ‘ıslah’ (yenilenme) —dinin aslî kaynaklarına, Kur’an ve sahih sünnete dönüş— idi. Bu teşhis, kendisinden sonraki bütün İslâmcı hareketlerin ortak çıkış noktası oldu: ‘önce kendimizi düzeltmeliyiz’ fikri, Mevdûdî’nin eğitilmiş kadro tasavvurundan Kutub’un öncü topluluk çağrısına kadar uzanan bir çizginin de tohumunu taşıyordu. Rıza böylece yalnızca hilâfet tartışmasının değil, modern İslâmcı ‘ihyâ’ (dirilme) söyleminin de kurucu isimlerinden biri olarak öne çıkar.

Mevdûdî: hâkimiyye-i ilâhiyye'nin icadı

Asıl kavramsal sıçrama, Hint alt kıtasında, Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'yle gerçekleşir. Mevdûdî, dağınık biçimde var olan 'egemenlik Allah'ındır' fikrini alıp onu sistematik bir siyaset teorisine dönüştürür; öyle ki bazı araştırmacılar onu 'modern İslâm'ın en sistematik düşünürü' olarak niteler.⁷⁶ Tezin iç mantığı —ve en güçlü hâliyle kurulması gereken kısım— şudur: Tevhid, yalnızca Allah'ın varlığının birliği değildir; O'nun otoritesinin de birliğidir. Eğer Allah tek Rab ise, nihai kanun koyma yetkisi (teşrî) de yalnız O'na aittir. Beşerî bir merci —bir kral, bir parlamento, bir halk çoğunluğu— kendini nihai kanun kaynağı ilan ettiğinde, aslında ulûhiyetin bir vasfını gasp etmiş olur. Bu yüzden Mevdûdî için mesele siyasî değil, doğrudan *itikadîdir*: egemenlik kimin olduğu sorusu, kime kulluk edildiği sorusudur.

Ne var ki Mevdûdî'nin çoğu zaman gözden kaçırılan inceliği, bu ilâhî hâkimiyeti bir insan diktatörlüğüne değil, kendine özgü bir katılım modeline bağlamasıdır. Kur'an, der Mevdûdî, 'doğrudan yönetim' değil bir 'vekâlet' (hilâfet) sistemi öngörür. Peygamberlere verilen özel vekâlet, onlara mahsustu ve tekrarlanamaz. Öyleyse

⁷⁶Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903–1979), Cemâat-i İslâmî'nin (1941) kurucusu. Temel siyasî fikirleri için bkz. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford University Press, 1996); ayrıca Mevdûdî, *el-Kanûnü'l-İslâmî ve düstûruh* (Islamic Law and Constitution).

peygamberlerden sonra vekâlet belirli bir kişiye ya da sınıfa değil, *bütün müminlere* birden verilmiştir — Mevdûdî buna ‘popüler vekâlet’ (halkçı hilâfet) der.⁷⁷ Sonuç şudur: gerçek ‘halife’, tek bir hükümdar değil, Müslüman cemaatin tamamıdır; seçilen yönetici yalnızca bu ortak vekâletin geçici bir temsilcisidir. Bu yüzden Mevdûdî kendi modelini ne teokrasi ne de Batılı demokrasi sayar; ona ‘teo-demokrasi’ (ilâhî demokrasi) adını verir: egemenlik Allah’ın, ama onu yeryüzünde kullanma emaneti —ilâhî sınırlar içinde— ümmetindir.

Mevdûdî bu tezi Kur’an’ın diline de dayandırır. En etkili çözümlemelerinden biri, Kur’an’ın dört anahtar terimini —ilâh (mabud), rab (efendi/otorite), dîn (itaat düzeni) ve ibâdet (kulluk)— yeniden okumasıdır. Ona göre bu terimler dar ‘ibadet’ anlamına hapsedilemez; hepsi birlikte, hayatın tümünü kuşatan bir *itaat ve otorite* sistemine işaret eder.⁷⁸ Eğer ‘dîn’ bütüncül bir itaat nizamıysa, bu nizamda nihai otoritenin kime ait olduğu sorusu kaçınılmaz olarak siyasaldır. Böylece Mevdûdî,

⁷⁷Mevdûdî’nin ‘teo-demokrasi’ tasavvurunda, Kur’an ‘doğrudan yönetim’ değil bir ‘vekâlet (hilâfet)’ sistemi öngörür: peygamberlere verilen özel vekâlet tekrarlanamayacağı için, onların yokluğunda vekâlet belirli bir kişiye değil ‘bütün müminlere’ (popüler vekâlet) aittir. Böylece ‘halife’ aslında tüm Müslüman cemaattir; seçilmiş yönetici yalnızca bu ortak vekâletin bir temsilcisidir.

⁷⁸Mevdûdî, *el-Mustalahâtü’l-erba’a fi’l-Kur’ân* (Kur’an’da Dört Terim): ilâh, rab, dîn, ibâdet. ‘Dîn’i dar bir inanç değil, kapsayıcı bir itaat-otorite sistemi olarak okuyarak, siyasal hâkimiyeti tevhidin bir gereği hâline getirir.

klasik sentezin açık bıraktığı ‘biçim’ boşluğunu doldurur: yönetimin biçimi de artık dinin bir parçasıdır, çünkü egemenliğin kaynağı meselesi bir iman meselesidir. Bu, klasik gelenekten belirgin bir kopuştur; zira klasik teori biçimi içtihadı bırakmıştı, Mevdûdî ise onu itikadın alanına taşır.

Dört terimin her birine kısaca bakmak, Mevdûdî’nin akıl yürütmesinin gücünü ve aynı zamanda kırılganlığını gösterir. *İlâh*, ona göre yalnızca ‘tapılan tanrı’ değil, hayatın nihai değer merkezidir. *Rab*, yalnızca ‘yaratıcı’ değil; efendi, sahip, terbiye eden, kanun koyan otoritedir. *Dîn*, dar anlamda ‘inanç’ değil; bir itaat, hesap ve hüküm düzeni, kısacası bütün bir hayat nizamıdır. *İbâdet* ise sadece ‘ritüel’ değil, bir otoriteye mutlak boyun eğiştir.⁷⁹ Mevdûdî bu dört kavramı bir araya getirdiğinde, çarpıcı bir sonuca varır: eğer Allah gerçek ‘Rab’ ise, O’nun ‘dîn’i —yani hayat nizamı— bütün alanları kapsamalı; ve nihai ‘ibâdet’, yani mutlak itaat, yalnızca O’na yönelmelidir. Buradan siyasal sonuç kendiliğinden çıkar: beşerî bir merci kendini nihai kanun koyucu ilan ettiğinde, aslında

⁷⁹Mevdûdî’nin dört terimi: ilâh (ibadet edilen, nihai mabud), rab (efendi, sahip, otorite ve terbiye eden), dîn (itaat ve hesap düzeni, bir hayat nizamı) ve ibâdet (kulluk, mutlak boyun eğiş). Mevdûdî’ye göre bu terimler dar ‘ritüel’ anlamına hapsedilemez; dördü birlikte, hayatın tümünü kuşatan bir otorite-itaat sistemine işaret eder ve bu sistemin zirvesinde hâkimiyet (egemenlik) durur.

‘rab’lığı ve ‘ilâh’lığı gasp etmiş, insanları Allah yerine kendine ‘ibâdet’e (itaate) çağırmış olur.

Bu okumanın gücü, dağınık kavramları tek bir tutarlı sisteme bağlamasıdır; kırılğanlığı ise, bu kavramların klasik tefsirdeki daha geniş ve çok katmanlı anlamlarını, tek bir siyasal-otorite eksenine indirgeme riskidir. Klasik müfessirler ‘rab’ ya da ‘ibâdet’ kavramlarını yalnızca siyasal itaat olarak okumamış, onlara teolojik, ahlâkî ve manevî derinlikler yüklemişlerdi. Mevdûdî’nin katkısı, bu kavramları güçlü bir siyasal teoriye dönüştürmesi; ama itirazcılara göre bedeli, dinin manevî merkezini siyasal bir çerçeveye tabi kılmasıdır. Bu gerilim —dinin siyasallaştırılması suçlaması— birazdan Nedvî’nin iç eleştirisinde tam karşımıza çıkacaktır.

Mevdûdî’nin teorisi salt kâğıt üzerinde kalmadı; bir devlet projesine dönüştü. 1941’de kurduğu Cemâat-i İslâmî, onun ‘eğitilmiş öncü kadro’ tasavvurunun kurumsal karşılığıydı: seçkinci, disiplinli, tedricî bir dönüşüm hareketi. Pakistan’ın kuruluşundan sonra Mevdûdî, yeni devletin anayasasının İslâmî esaslara dayanması için uzun bir kampanya yürüttü; 1949 tarihli ‘Amaçlar Kararı’na, egemenliğin nihai olarak yalnız Allah’a ait olduğu ilkesinin girmesinde bu çabanın payı

vardır.⁸⁰ Bu pratik boyut, hâkimiyetçi tezin neden bu kadar etkili olduğunu açıklar: o, yalnızca bir fikir değil, modern bir ulus-devletin anayasal diline sızabilen örgütlü bir programdı. Ama aynı pratik, tezinin çözülmemiş sorusunu da açığa çıkardı: ‘egemenlik Allah’ın’ ilkesini bir anayasa maddesine çevirince, kaçınılmaz olarak ‘bu ilkeyi kim, nasıl yorumlayıp uygulayacak?’ sorusu doğar — ki bu, klasik sentezin açık bıraktığı ‘biçim’ sorusunun geri dönüşünden başka bir şey değildir.

Bu tezin en güçlü hâliyle sunulması, onun bir ‘kaba teokrazi’ olmadığını görmeyi gerektirir. Mevdûdî’nin devletinde her Müslüman —takvâ dışında hiçbir ayırım olmaksızın— vekâlete ehildir; kararlar şûra (istişare) ile alınır; yönetici seçimle gelir ve ilâhî sınırlar içinde içtihadı açık geniş bir alan vardır. Yöntemi de tedricîdir: İslâm devleti bir darbeye değil, eğitilmiş bir öncü kadronun toplumu kademe kademe dönüştürmesiyle kurulur.⁸¹ Ama aynı tezin gölgeli yüzünü de tarafsızca kaydetmek gerekir: Mevdûdî, İslâm devletinde ‘hiçbir alanın kişisel ve özel sayılamayacağını’ da yazar. Egemenliğin bu kapsayıcılığı, eleştirmenlerce, bireysel

⁸⁰Mevdûdî’nin Pakistan’ın İslâmî bir anayasaya kavuşması için yürüttüğü kampanya ve 1949 tarihli ‘Amaçlar Kararı’na (Objectives Resolution) — ‘egemenlik kâinatın tümü üzerinde yalnız Allah’a aittir’ ilkesinin girmesine— etkisi için bkz. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*.

⁸¹Mevdûdî tedricî (gradualist) bir yöntem benimser: İslâm devleti, eğitilmiş ve disiplinli bir öncü kadronun toplumu kademeli dönüştürmesiyle kurulur. Bu, Kutub’un daha kopuşçu-devrimci yönteminden ayrılır. Krş. Nasr, a.g.e.

özerkliği daraltan bir bütüncüllük olarak okunmuştur. Tezin gücü (tutarlı bir tevhid mantığı) ile riski (her alanı kuşatan bir otorite) aynı kökten doğar; ve dürüst bir okuma ikisini birden görmek zorundadır.

Mevdûdî'nin 'teo-demokrasi' mekanizmasını biraz daha açmak, onun ne kadar özgün —ve ne kadar gerilimli— bir kurgu olduğunu gösterir. Modelin işleyişi şöyledir: egemenlik (hâkimiyete) mutlak olarak Allah'ındır; ama bu egemenliği yeryüzünde kullanma emaneti (hilâfet) bütün mümin cemaate verilmiştir. Cemaat, bu emaneti bir yöneticiye devreder; ama bu yönetici mutlak değildir — o, hem ilâhî hukukun sınırlarıyla, hem de kendisini seçen cemaatin şûrasıyla bağlıdır. Böylece Mevdûdî, bir yandan 'halk egemenliği'ni (çünkü emanet halktadır) reddetmez, öte yandan onu 'ilâhî egemenlik'in altına yerleştirir. Sonuç, ne saf teokrasi (çünkü yöneticiyi ruhban değil halk seçer) ne saf demokrasidir (çünkü halk, ilâhî sınırların üstünde yasa yapamaz); ikisinin arasında, kendine özgü bir melez. Bu kurgunun zarafeti, 'egemenlik kimin?' ikilemini iki katmana ayırarak çözmeye çalışmasıdır: nihai egemenlik Allah'ın, uygulama emaneti halkın. Ama zaafı da buradadır: 'ilâhî sınırların ne olduğuna ve halkın nerede durup nerede duramayacağına kim karar verecek?' sorusu, modelin içinde açık kalır — ve bu, tam da klasik

sentezden beri peşimizi bırakmayan ‘yorum yetkisi’ sorusudur.

Mevdûdî’nin bu devleti nasıl kurmayı tasarladığı da, onu Kutub’dan ayıran kritik noktadır. Mevdûdî için dönüşüm tedrîcîdir, evrimseldir: önce fikirlerin ve ahlâkın dönüşmesi, sonra eğitilmiş ve disiplinli bir kadronun (Cemâat-i İslâmî) toplumu kademe kademe kazanması, en sonda da siyasal yapının —tercihen barışçıl ve anayasal yollarla— İslâmîleşmesi.⁸² Mevdûdî bir darbeyi, bir ayaklanmayı değil, bir zihniyet devrimini önceler; ona göre toplum hazır olmadan kurulan bir ‘İslâm devleti’, içi boş bir kabuk olur. Bu tedrîcî yöntem, onun hareketini uzun vadeli, eğitim ve siyaset odaklı bir çizgiye oturttu; ve tam da bu yüzden, Cemâat-i İslâmî bir devrim örgütü değil, bir siyasî-eğitsel hareket olarak gelişti. İşte hâkimiyetçiliğin ‘katılımcı’ kanadının kökü buradadır.

Seyyid Kutub: câhiliyye ve kopuş

Mevdûdî’nin sistemi, Mısır’da Seyyid Kutub’un elinde daha keskin, daha kopuşçu bir biçime bürünür. Kutub, Mevdûdî’nin ilâhî hâkimiyet, İslâm devleti ve câhiliyye fikirleriyle 1951’den itibaren, bu eserlerin

⁸²Mevdûdî’nin ‘İslâm devrimi’ tasavvuru tedrîcîdir (kademeli): önce fikrî ve ahlâkî bir dönüşüm, sonra eğitilmiş bir kadronun (Cemâat) toplumu adım adım değiştirmesi, en sonda siyasal yapının barışçıl biçimde İslâmîleşmesi. Bu, Kutub’un daha kopuşçu-devrimci modelinden ayrılır. Krş. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*.

Arapçaya çevrilmesiyle tanıştı ve onları kendi diline uyarladı.⁸³ Hâkimiyeti aynı tevhid mantığıyla kurar: yasama yetkisini beşere vermek, ulûhiyette Allah’a ortak koşmaktır. Ama Kutub’un asıl özgün ve en tartışmalı katkısı, câhiliyye kavramını yeniden tanımlamasıdır. Câhiliyye artık İslâm öncesi Arabistan’a ait tarihsel bir dönem değildir; ilâhî hâkimiyeti tanımayan *her* düzenin —Batı demokrasisi, sosyalizm, seküler milliyetçilik ve hattâ kendini Müslüman sayan ama şeriatla yönetmeyen toplumlar dâhil— içinde bulunduğu bir *durumdur*.

Kutub için bu, nihayetinde bir kulluk (ubûdiyet) meselesidir: hâkimiyet sorusu —kim kanun koyar?— aslında ‘kime kulluk edilir?’ sorusunun bir başka yüzüdür; çünkü nihai itaatin yöneldiği merci, fiilen o kişinin ‘rabbi’dir.⁸⁴ Buradan Kutub, toplumları ikiye böler: ilâhî hâkimiyeti tanıyan İslâm toplumu ve tanımayan câhilî toplum. İkisi arasında bir orta hâl yoktur. Ve eğer modern toplumlar —Müslüman çoğunluklu olanlar dâhil— bir câhiliyye içindeyse, yapılması gereken onları içeriden ıslah etmek değil, onlardan ayırışmak

⁸³Seyyid Kutub (1906–1966), *Meâlim fi’t-Tarîk* (Yoldaki İşaretler) ve *Fî Zilâli’l-Kur’ân*. Kutub, Mevdûdî’nin ilâhî hâkimiyet, İslâm devleti ve câhiliyye fikirleriyle 1951’den itibaren Arapça çeviriler yoluyla tanışmış ve bunları kendi diline uyarlamıştır. Bkz. “Qutb, Sayyid,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

⁸⁴Kutub’ta hâkimiyet, bir ubûdiyet (kulluk) meselesidir: nihai itaatin ve yasama yetkisinin kime ait olduğu, fiilen kime kulluk edildiğini belirler. Buradan ‘İslâm toplumu’ ile ‘câhilî toplum’ arasında keskin bir ayırım ve ikincisinden ayırışma (mufâsala) ile bir öncü kadro (talî’a) fikri doğar.

(mufâsala) ve tevhid esaslı yeni bir toplumu, bir öncü kadronun (talî‘a) öncülüğünde inşa etmektir.

Kutub’un düşüncesinin gücü, bu kavramları birbirine kenetleyen iç örgüde yatar; ve bu örgüyü görmek, hem tezin çekiciliğini hem tehlikesini anlamayı sağlar. Zincir şöyle işler: hâkimiyet (egemenlik) yalnız Allah’ındır; öyleyse gerçek ubûdiyet (kulluk) da yalnız O’na yönelmelidir; beşerî egemenliği kabul eden toplum, fiilen başka bir ‘rabbe’ kulluk ettiği için câhiliyye içindedir; câhilî toplumla uzlaşmak onun bir parçası olmak demek olduğundan, tek çıkar yol mufâsala (ondan ayrışma) ve tevhid esaslı bir talî‘anın (öncü kadro) yeni bir toplum inşasıdır.⁸⁵ Her halka bir öncekinden zorunlu olarak çıkar; sistemin mantıksal tutarlılığı da, radikal potansiyeli de buradan gelir. Çünkü ‘câhiliyye’ kavramı bir kez mevcut Müslüman toplumları da kapsayacak biçimde genişletildiğinde, ‘mufâsala’ ve ‘öncü kadro’ fikirleri, mevcut düzenden köklü bir kopuşun —ve o düzene karşı mücadelenin— kapısını aralar.

Kutub’un bu kavramları hangi şartlarda geliştirdiğini bilmeden, onları anlamak eksik kalır. En etkili eseri *Fî Zilâli’l-Kur’ân* (Kur’an’ın Gölgesinde) adlı devasa

⁸⁵Kutub’un kavram örgüsü —hâkimiyet (egemenlik), ubûdiyye (kulluk), câhiliyye (ilâhî hâkimiyeti tanımayan düzen), mufâsala (ayrışma) ve talî‘a (öncü kadro)— büyük ölçüde *Fî Zilâli’l-Kur’ân* ve *Meâlim fî’t-Tarîk*’te işlenir. Bu kavramların birbirine bağlanması, teorinin hem gücünü hem radikal potansiyelini oluşturur.

tefsirini ve fikirlerinin yoğunlaştığı *Meâlim fi't-Tarîk*'i büyük ölçüde, Abdünnâsır rejiminin İhvan'a yönelttiği ağır baskı döneminde, hapiste (1954–1964) kaleme aldı. İşkence, uzun tecrit ve idam gölgesinde yazılan bu metinler, keskin 'kopuş' dilini —mevcut düzenle her türlü uzlaşmanın reddini— hem açıklar hem de ona trajik bir ağırlık katar. 1964'te kısa bir süre tahliye edilip *Meâlim*'i yayımladı; 1965'te yeniden tutuklandı ve 1966'da, hükümeti devirmeye teşebbüs suçlamasıyla idam edildi. Kitabının içeriği, mahkûmiyetinin başlıca gerekçelerinden sayıldı.

Bu kitabın işi Kutub'u ne yargılamak ne de aklamaktır; ama tarafsız bir kayıt iki şeyi birden gerektirir. Birincisi: câhiliyye kavramının bu genişletilmiş hâli, mevcut toplumları topyekûn gayrimeşru ilan etmeye açık bir kapı bıraktı; ve Kutub'un fikirleri, onun kendi niyetinden bağımsız olarak, sonraki çok daha radikal ve şiddet yanlısı hareketlerce kendilerine dayanak yapıldı. İkincisi: Kutub'un kendi muradı ile onun adına yapılanlar ayrı meselelerdir; ve bir düşünürü, fikirlerinin en aşırı yorumlarıyla özdeşleştirmek de haksızlıktır. Bu kitap şiddeti hiçbir biçimde onaylamaz; yalnızca, güçlü bir fikrin nasıl kendi yaratıcısının öngörmediği yönlerde savrulabileceğini olgusal olarak kaydeder.

Kutub'un bu keskinliğini besleyen bir tecrübe, onun Batı'yla doğrudan karşılaşmasıdır. 1948–1950 arasında ABD'de bulunan Kutub, oradaki maddeci kültürü, ırk ayrımını ve manevî boşluğu derin bir yabancılıkla gözlemledi; bu deneyim, Batı medeniyetinin 'parlak yüzeyi altındaki câhiliyye' tezini pekiştirdi. Dönüşünde İhvân-ı Müslimîn'e katıldı ve hareketin önde gelen fikir adamı oldu. Kutub'un vardığı sonuç, Mevdûdî'den bir adım daha ileridedir ve bunu açıkça kaydetmek gerekir: Mevdûdî demokrasiyi 'teo-demokrasi' olarak İslâmîleştirmeye çalışırken, Kutub demokrasiyi —halkın halka hükmetmesi, yani beşerin beşere 'rablık' etmesi olarak gördüğü için— büsbütün reddeder. Ona göre bir sistemin adı değil, egemenliği kime verdiği önemlidir; ve egemenliği halka veren her sistem, tanımı gereği câhilîdir.

Kutub'un demokrasiyi reddi, bir siyasal tercih değil, doğrudan teolojik bir sonuçtur; ve bunu görmek, onun Mevdûdî'den ne kadar ayrıldığını netleştirir. Kutub'un mantığı şöyle işler: yasama, yani neyin helâl neyin haram, neyin suç neyin serbest olduğuna karar verme yetkisi, 'rablık' (rubûbiyet) vasfının bir parçasıdır. Demokraside bu yetki halka —yani beşere— verilir. Öyleyse demokrasi, aslında beşerin beşere 'rablık' etmesi, insanların birbirini 'rab' edinmesidir; ve bu, tevhidin

özüne aykırı, bir tür gizli şirktir.⁸⁶ Bu okumada demokrasi, düzeltilebilir bir yöntem değil, kökten reddedilmesi gereken bir ‘ulûhiyet iddiası’dır. İşte Mevdûdî ile Kutub’un yol ayrımı buradadır: Mevdûdî demokrasiyi ‘teo-demokrasi’ye dönüştürüp İslâmîleştirmeye çalışırken —yani onu ilâhî sınırların altına yerleştirip kurtarmaya çalışırken— Kutub onu bütünüyle mahkûm eder. Mevdûdî için demokrasi ıslah edilebilir bir araç, Kutub için ise reddedilmesi gereken bir puttur.

Bu teolojik keskinlik, Kutub’un neden sonraki radikal hareketlere ilham verdiğini de açıklar. Eğer mevcut düzenler yalnızca ‘kusurlu’ değil, doğrudan ‘câhilî’ ve ‘şirk’ içindeyse; ve eğer onlarla uzlaşmak bu şirke ortak olmaksâ; o zaman radikal kopuş ve mücadele, mantıksal bir sonuç gibi görünmeye başlar. Kutub’un kendisi bu sonucu her biçimiyle onaylamış olmasa da —ve bu kitap onun adına yapılan şiddeti hiçbir şekilde meşru görmese de— kavramsal çerçevesinin bu kapıyı araladığı açıktır. Bir kez daha Ali’nin uyarısına dönüyoruz: ‘hüküm Allah’ındır’ hak bir sözdür; ama ondan ‘öyleyse şu toplum câhilîdir ve ona karşı savaşılmalıdır’ sonucunu çıkarmak, o hak sözden bâtil bir

⁸⁶Kutub’un demokrasi reddi teolojiktir: halk egemenliği, ona göre, yasama yetkisini —yani ‘rablık’ vasfının bir parçasını— beşere vermek olduğundan, bir tür şirk sayılır. Bu, demokrasiyi bir ‘yöntem’ olarak değil, bir ‘ulûhiyet iddiası’ olarak okumaktan kaynaklanır; ve Mevdûdî’nin ‘teo-demokrasi’ ile onu İslâmîleştirme çabasından belirgin biçimde ayrılır.

maksat devşirmektir. Kutub'un teorisi, tam da bu sıçramanın modern ve en yüksek gerilimli örneğidir.

Kutub'un 'modern câhiliyye' tasavvurunu besleyen kişisel bir tecrübe de vardır ve onu anmak, teorinin nasıl bir duygusal zeminden doğduğunu gösterir. Kutub, bu ABD yıllarında başlıca Colorado'daki Greeley kasabasında kaldı.⁸⁷ Bu tecrübe, onda derin bir tepki uyandırdı. Kutub, Batı'nın maddî ve teknolojik ilerlemesini teslim ediyordu; ama gördüğü şeyi —tüketek tüketek koşan, ırk ayırımıyla malûl, ona göre manevî ve ahlâkî olarak boşalmış bir toplumu— bir 'uygarlık' değil, cilalı bir barbarlık, modern bir câhiliyye olarak yorumladı. Ona göre Amerika, insanın maddeten zenginleşirken ruhen nasıl yoksullaşabileceğinin canlı kanıtıydı. Bu gözlem, 'câhiliyye' kavramını, ıssız bir çöl toplumunu değil, en gelişmiş modern toplumları da kapsayacak biçimde genişletmesinde belirleyici oldu: câhiliyye, bir tarih dönemi değil, ilâhî hâkimiyeti tanımayan her düzenin —ister ilkel ister 'uygar' olsun— hâliydi.

⁸⁷Kutub'un 1948–1950 yıllarında Mısır Eğitim Bakanlığı adına bulunduğu ABD tecrübesi (başlıca Colorado'daki Greeley'de), onun modern Batı toplumuna dair olumsuz kanaatlerini pekiştirdiği yaygın biçimde belirtilir. Kutub, Batı'nın maddî-teknolojik ilerlemesini teslim etmekle birlikte, onu manevî-ahlâkî bir boşlukla ve ırkçılıkla malûl gördü; bu gözlem, 'modern câhiliyye' tasavvurunu besledi.

Bu kişisel arka planı bilmek, Kutub'un teorisini yargılamak için değil, onu insanî bağlamında anlamak için önemlidir. Onun keskinliği, salt soğuk bir teorinin ürünü değil; Batı karşısında hem hayranlık hem tiksinti duyan, kendi toplumunun sömürgeleşmesine ve manevî çözümlüşüne tanık olan bir aydının varoluşsal tepkisidir. Bu, teorinin doğruluğunu ne artırır ne azaltır; ama onun neden bu kadar duygusal bir güçle yüklü olduğunu, neden kuru bir akademik tez gibi değil de bir çağrı, bir isyan gibi okunduğunu açıklar. Ve tam da bu duygusal yük, onun hem geniş kitleleri harekete geçirme gücünü hem de ölçsüz genellemelere —bütün bir modern dünyayı topyekûn mahkûm etmeye— yatkınlığını besler.

Kutub'un etkisinin yalnızca siyasal fikirlerinden değil, aynı zamanda *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'ın kendine özgü üslubundan geldiğini de kaydetmek gerekir; çünkü bir fikrin yayılması, çoğu zaman onun ifade gücüne bağlıdır. Kutub, aslen bir edebiyatçı ve edebiyat eleştirmeniydi; ve bu tefsire o edebî duyarlılığı taşıdı. 'Gölge' (zilâl) metaforu bunu özetler: o, Kur'an'ın 'gölgesinde' yaşamayı, ayetleri kuru bir fıkıh malzemesi olarak değil, altında yaşanacak, hissedilecek, estetik ve manevî olarak deneyimlenecek bir atmosfer olarak sunar. Bu üslup, tefsiri akademik bir metin olmaktan çıkarıp, milyonlarca okuru duygusal olarak harekete geçiren bir esere dönüştürdü. İşte bu edebî güç, Kutub'un siyasal tezinin

neden bu kadar geniş ve derin yankı bulduğunu da açıklar: o, bir teori sunmakla kalmadı, bir duyuş, bir kimlik, bir aidiyet duygusu sundu. Bu, hem tezin etkisinin sırrı, hem de tehlikesinin bir boyutudur: duygusal olarak bu kadar güçlü bir çerçeve, eleştirel mesafeyi korumayı da zorlaştırır. Okuru, ayetin ‘gölgesine’ çağıran bir metin, aynı zamanda yazarın yorumunun gölgesine de çağırıyor olabilir — ve bu ikisini ayırmak, tam da bu kitabın önerdiği türden bir uyanıklık gerektirir.

Sömürge devleti bu teze ne yaptı

Hâkimiyetçi tezi doğru anlamak için, onu havada değil, doğduğu tarihsel zeminde görmek gerekir. Bu tezin bu kadar keskinleşmesi tesadüf değildir; büyük ölçüde sömürge ve sömürge sonrası devletin dayattığı yeni gerçekliğe bir cevaptır.⁸⁸ Klasik dünyada ‘hüküm/yasama’ soyut bir tartışmaydı; çünkü fiilen şariat, hukukun büyük bölümünü zaten belirliyordu. Ama sömürge idaresi ve onun ardından gelen ulus-devlet, ilk kez sistematik olarak *beşerî yapımı bir hukuku* —Avrupa menşeli ceza ve ticaret kanunlarını, parlamento

⁸⁸Hâkimiyette kavramının premodern kökleri ile modern biçiminin doğuşu için bkz. Usaama al-Azami, “Locating Hâkimiyette in Global History: The Concept of Sovereignty in Premodern Islam and Its Reception after Mawdūdī and Qutb,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2022; ayrıca Andrew F. March, *The Caliphate of Man* (Harvard University Press, 2019).

yasamasını, pozitif hukuku— şeriatın yerine ya da üstüne koydu.

Bu dönüşüm soyut değildi; somut, hukukî bir yer değiştirmeydi. Sömürge idaresi ceza, ticaret ve idare hukukunu Avrupa menşeli kodlarla değiştirdi ve şer‘î hukuku giderek ‘kişisel statü’ denen dar bir alana —aile, nikâh, miras— sıkıştırdı. Asırlarca hukukun büyük bölümünü belirleyen şeriat, birdenbire hayatın yalnızca bir köşesine çekilmiş, kamusal-hukukî alan ise beşerî kodlara devredilmişti.⁸⁹ Hâkimiyetçi tez, işte bu daralmanın yarattığı travmaya verilmiş bir cevaptır: kaybedilen hukukî egemenliği, bir ilke düzeyinde geri talep etme çabası. ‘Egemenlik Allah’ındır’ tezi, artık yedinci yüzyıldaki gibi bir hakemlik tartışması değil; modern devletin kendini nihai kanun kaynağı ilan etmesine karşı bir itirazdı.

Bu daralmanın somut örnekleri, tezin duygusal ve tarihsel gücünü anlamaya yardım eder. Hindistan’da İngiliz idaresi, İslâm hukukunu giderek ‘Anglo-Muhammedan hukuku’ denen, İngiliz mahkemelerince ve İngiliz usulüyle uygulanan sınırlı bir alana sıkıştırdı; ceza ve ticaret, tümüyle İngiliz koduna geçti. Mısır’da, ondokuzuncu yüzyıldan itibaren büyük ölçüde Fransız (Napolyon) hukukuna dayanan kodlar benimsendi; şeriat

⁸⁹Sömürge yönetimleri şer‘î hukuku aile-miras alanına sıkıştırdı; hâkimiyetçi tepkinin bir zemini de budur.

mahkemeleri yalnızca aile ve miras işlerine bakan tâli bir mercie dönüştü. Osmanlı’da bile, Tanzimat’la birlikte Avrupa menşeli ceza ve ticaret kanunları alındı; her ne kadar Mecelle gibi şer’î kökenli bir medenî kanun hazırlansa da, hukukun genel yönü kodifikasyona ve Batılılaşmaya doğruydı. Bütün bu örneklerde ortak olan, asırlarca hayatın büyük bölümünü düzenleyen şer’î hukukun, birkaç nesil içinde ‘kişisel statü’ denen dar bir köşeye çekilmesi idi. Hâkimiyetçi tezi savunanlar için bu, soyut bir kayıp değil, gözle görülür, yaşanmış bir yenilgiydi; ‘egemenlik Allah’ındır’ sloganı, bu yenilginin karşısına dikilen bir bayraktı.

Bu tarihsel zemini görmek, tezi ne yüceltmek ne küçümsemek için değil, doğru anlamak için gereklidir. Hâkimiyetçilik, boşlukta doğmuş soyut bir teori değil; belirli bir tarihsel travmaya —hukukî ve siyasal egemenliğin kaybına— verilmiş güçlü, tutarlı ve duygusal olarak yüklü bir cevaptır. Onu anlamak, bu travmayı anlamaktan geçer. Ve bu yüzden, ona yöneltilen ‘kavram moderndir’ eleştirisi, tezi çürütmez; yalnızca onu tarihe yerleştirir. Bir fikrin modern bir soruna cevap olarak doğmuş olması, onu ne otomatik olarak haklı ne otomatik olarak haksız kılar; sadece, onu havada değil, kendi bağlamında değerlendirmemiz gerektiğini gösterir.

Bu tespit iki yönlü okunabilir ve tarafsızlık ikisini birden tutmayı gerektirir. Bir yandan, hâkimiyetçiliği ‘kadim ve değişmez bir İslâm öğretisi’ gibi sunmak tarihsel olarak eksiktir; kavramın modern biçimi, büyük ölçüde modern devlete bir tepkidir, on dört asırlık kesintisiz bir doktrin değil. Öte yandan, bu onu ‘tümüyle uydurma’ da yapmaz; savunucuları haklı olarak, kavramın premodern köklerinin —hükümün Allah’a aidiyeti fikrinin— bulunduğunu belirtir. Kavram yeni, ama dayandığı sezgi eskidir. Dahası, aynı kavramın tek bir siyasal sonuca bağlanmadığını da kaydetmek gerekir: aynı ‘hâkimiyeye’, Kutub’un elinde devrimci bir kopuşa varırken, Yûsuf el-Karadâvî gibi isimlerin elinde demokrasiyle uyumlu okunabilmiştir. Kavramın bu ‘akışkanlığı’, onun bir kader değil, bir yorum meselesi olduğunu bir kez daha gösterir.

Bu ‘akışkanlık’ meselesini biraz açmak, hâkimiyetçi tezin en çok yanlış anlaşılan yönünü aydınlatır. Modern araştırmalar, ‘hâkimiyeye’nin bir teknik-siyasal kavram olarak keskin biçimini büyük ölçüde Mevdûdî’ye ve onu Arapçaya taşıyan Kutub’a borçlu olduğunu; kavramın premodern İslâm’da bu kapsamlı ‘egemenlik teorisi’

anlamında kullanılmadığını gösterir.⁹⁰ Yani ‘hükümün Allah’a aidiyeti’ fikri kadîmdir; ama ondan bir bütüncül devlet-egemenliği teorisi kurmak modernidir. Bu tespit, iki karşıt hataya karşı da uyarır. Bir yanda, hâkimiyetçiliği ‘İslâm’a sonradan sokulmuş bir sapma’ diye tümünden reddetmek haksızdır; çünkü dayandığı sezginin kökleri gerçekten Kur’an’dadır. Öte yanda, onu ‘on dört asırlık değişmez İslâm öğretisi’ diye sunmak da tarihsel olarak yanlıştır; çünkü kavramın sistematik biçimi, modern devlete ve sömürge tecrübesine verilmiş yirminci yüzyıl işi bir cevaptır.

Kavramın aynı kökten iki zıt sonuca —Kutub’un devrimciliğine ve Karadâvî’nin demokratiğine— varabilmesi, bu modernliğin bir kanıtıdır. Eğer ‘hâkimiyye’ tek ve sabit bir ilâhî öğreti olsaydı, ondan tek bir siyasal sonuç çıkardı. Oysa gördüğümüz gibi, aynı kavram bir düşünürün elinde mevcut düzenden topyekûn kopuşu, bir başkasının elinde ise seçim, çoğulculuk ve halk iradesiyle uyumu meşrulaştırabiliyor. Bu, kavramın ‘boş’ olduğu anlamına gelmez; taşıdığı sezginin —nihai otoritenin Allah’a ait oluşunun— birden çok siyasal biçime tercüme edilebileceği anlamına gelir. İşte bu

⁹⁰ Aynı ‘hâkimiyye’ kavramının Yûsuf el-Karadâvî gibi isimlerce demokrasiyle uyumlu okunması ile Kutub’un devrimci okuması arasındaki fark için bkz. Usaama al-Azami, “Locating Hâkimiyya...,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2022. Kavramın bu ‘akışkanlığı’, onun tek bir siyasal sonucu zorunlu kılmadığını gösterir.

yüzden, ‘İslâm’ın siyaset teorisi şudur’ diye tek bir hükümle konuşmak, bu akışkanlığı görmezden gelmek olur; ve tam da bu, kitabın baştan beri direndiği basitleştirmedir.

İç eleştiri: Nedvî’nin itirazı

Hâkimiyetçi teze en ciddi itiraz, onu dışarıdan reddedenlerden değil, hareketi içeriden tanıyanlardan gelir. Bunun en dikkate değer örneği, Hintli âlim Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî’dir. Nedvî’nin konumunu özel kılan şudur: o, bir dönem bizzat Mevdûdî’nin kurduğu Dâru’l-İslâm çevresinde yer almış, hareketi içeriden tanımış, sonra ondan ayrılmıştı.⁹¹ *et-Tefsîru’s-siyâsî li’l-İslâm* (İslâm’ın Siyasal Yorumu) adlı eserindeki itirazı, tam da bir aile içi tartışmanın keskinliğini taşır.

Nedvî’nin temel kaygısı şudur: Mevdûdî ve Kutub, İslâm’ı bir ‘din’ olmaktan çıkarıp bir ‘siyasal ideoloji’ye indirgeme tehlikesindedir. Onlarda dinin eksenini — Allah’a kulluk, ihlâs, nefis terbiyesi, ahlâk— giderek bir siyasal iktidar mücadelesinin aracına dönüştür; ibadet, âdeta devleti kurmanın bir vasıtası hâline gelir. Nedvî’ye göre bu, sıralamayı tersine çevirmektir: kulluk asıldır,

⁹¹Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî (1914–1999), Nedvetü’l-ulemâ (Lucknow) âlimi; bir dönem Mevdûdî’nin kurduğu Dâru’l-İslâm çevresinde yer almış, sonra ayrılmıştır. Eleştirisi: *et-Tefsîru’s-siyâsî li’l-İslâm fî merâyâ kitâbâtî’l-üstâz Ebi’l-A’lâ el-Mevdûdî ve’ş-şehîd Seyyid Kutub* (İslâm’ın Siyasal Yorumu).

siyaset olsa olsa onun bir sonucudur, aracı değil. Hâkimiyeti bir iman meselesine indirgeyen dil, farkında olmadan, dinin merkezini Allah'tan alıp iktidara kaydırma riski taşır. Bu, hâkimiyetçiliğe yöneltilebilecek en derin itirazdır, çünkü onu dinsizlik adına değil, tam da dinin ruhu adına eleştirir.

Bu itirazın inceliğini kaydetmek, tarafsızlık için şarttır: Nedvî hâkimiyet fikrini büsbütün reddetmez; ilâhî egemenliğin bir hakikat olduğunu kabul eder. Reddettiği şey, Mevdûdî ve Kutub'un bu fikri kurma *biçimidir* — onu her şeyi kuşatan bir siyasal sisteme dönüştürmeleridir.⁹² Bu yüzden Nedvî'nin sesi bir 'dış ret' değil, bir 'iç düzeltme'dir. Daha kökten bir reddin — İslâm'ın siyasal yorumunu tümüyle temelsiz sayan Vahîduddîn Han gibi— örnekleri de vardır; ama en öğretici olanı, tezi paylaştığı zeminden eleştiren Nedvî'ninkidir.⁹³

Nedvî'nin itirazını biraz daha açmak, onun neden bu kadar önemli olduğunu gösterir. Nedvî, Mevdûdî'nin 'dört terim' okumasına doğrudan karşı çıkar: ona göre Mevdûdî, ilâh, rab, dîn ve ibâdet gibi Kur'an'ın en yüklü

⁹²Nedvî hâkimiyet fikrini reddetmez; reddettiği, onun her şeyi kuşatan bir sisteme dönüştürülmesidir.

⁹³Daha kökten bir ret için bkz. Vahîduddîn Han, *The Political Interpretation of Islam*; Han, Mevdûdî ve Kutub'un siyasal yorumunu 'tümüyle temelsiz' sayar. Nedvî'nin iç itirazı ile Han'ın kökten reddi, hâkimiyetçiliğe yöneltilecek eleştirinin iki farklı derecesini temsil eder.

kavramlarını, asıl teolojik ve manevî anlamlarından koparıp neredeyse tümüyle siyasal-otorite anlamına indirgemıştır. Oysa bir Müslüman için ‘rab’ önce sevilen, sığınılan, huzurunda eğilinen yaratıcıdır; ‘ibâdet’ önce bir kalp hâli, bir aşk ve teslimiyettir. Bunları önce ‘egemenlik’ ve ‘itaat sistemi’ olarak okumak, Nedvî’ye göre dinin kalbini boşaltıp yerine bir iktidar teorisi koymaktır. Ve bunun bedeli ağırdır: dindarlık, Allah’a yönelen bir kulluk olmaktan çıkıp, bir siyasal dâvânın aracına dönüşme riskiyle karşılaşır.

Nedvî’nin bu eleştirisi, hâkimiyetçiliğe yöneltilebilecek en derin itirazdır; çünkü onu dinsizlik ya da Batıcılık adına değil, tam da dinin ruhu ve önceliği adına eleştirir. Ona göre asıl tehlike, İslâm’ın bir ‘siyasal ideoloji’ye —çağın milliyetçilik, sosyalizm gibi ideolojileriyle yarışan bir ‘izm’e— indirgenmesidir; bu, İslâm’ı yüceltmek isterken aslında onu çağın diline mahkûm etmektir. Daha kökten bir ret de vardır: Vahîduddîn Han gibi düşünürler, Mevdûdî ve Kutub’un siyasal yorumunu tümüyle temelsiz sayar; onlara göre İslâm’ın asıl misyonu bireyin manevî dönüşümüdür, siyasal iktidar değil.⁹⁴ Nedvî’nin ‘iç düzeltme’si ile Han’ın ‘kökten reddi’, hâkimiyetçiliğe yöneltilen

⁹⁴Daha kökten bir ret için bkz. Vahîduddîn Han, *The Political Interpretation of Islam*; Han, Mevdûdî ve Kutub’un siyasal yorumunu ‘tümüyle temelsiz’ sayar. Nedvî’nin iç itirazı ile Han’ın kökten reddi, hâkimiyetçiliğe yöneltilen eleştirinin iki farklı derecesini temsil eder.

eleştirinin iki ucunu temsil eder; ama ikisi de aynı kaygıyı paylaşır: dinin merkezinin siyasallaşarak kaymaması gerektiği kaygısını.

Bu bölümden çıkarılacak son bir ders, hâkimiyetçiliğin kendi içindeki çeşitliliğidir; çünkü onu tek bir blok gibi görmek, en sık yapılan hatadır. Aynı ‘egemenlik Allah’ındır’ ilkesinden, iki temelde farklı yol çıktı. Mevdûdî’nin hattı katılımcı ve tadrîcîdir: popüler vekâlet, şûra, seçim ve eğitilmiş bir kadronun toplumu kademe kademe dönüştürmesi. Bu hat, mevcut düzenle — bir dereceye kadar— çalışmaya, onu içeriden İslâmîleştirmeye açıktır; nitekim Cemâat-i İslâmî ve benzeri hareketler, seçimlere girip parlamenter siyaset yaptılar. Kutub’un hattı ise kopuşçu ve devrimcidir: câhilî düzenle uzlaşma reddedilir, ondan ayrışılır ve yeni bir toplum bir öncü kadroyla kurulur. Bu iki hat, aynı kökten çıksa da, pratikte taban tabana zıt siyasal tavırlara —biri sisteme katılım, öteki sistemden kopuş— yol açtı. Bu çeşitlilik, hâkimiyetçiliği ‘şiddetle özdeşleştiren’ okumaların neden eksik olduğunu da gösterir: hareketin büyük kısmı, tarih boyunca, Mevdûdî’nin katılımcı hattında yürüdü, Kutub’un kopuşçu hattında değil. Tezi bir bütün olarak değerlendirirken, bu iç ayrımı görmek, hem adaletli hem doğru olmanın şartıdır.

Bu iki hattın neden farklılaştığını anlamak için, iki düşünürün içinden konuştuğu bağlamlara bakmak aydınlatıcıdır; çünkü fikirler, çoğu zaman, doğdukları koşulların izini taşır. Mevdûdî, Hint alt kıtasının çoğul, çok-dinli, çok-etnili dünyasında yazıyordu; Müslümanların bir azınlık olduğu, farklı cemaatlerle bir arada yaşamak zorunda bulunduğu bir ortamda. Bu bağlam, onu kaçınılmaz olarak daha tederîcî, daha kurumsal, siyasal süreçlerle çalışmaya daha yatkın bir çizgiye itti; çünkü çoğul bir toplumda ani bir kopuş, pratik olarak imkânsızdı. Kutub ise Mısır'ın, Abdünnâsır rejiminin İhvan'ı ezdiği, işkence ve idamın gündelik gerçek olduğu bir ortamında, üstelik bizzat hapiste yazıyordu. Onun dünyası, uzlaşmanın değil, çıplak baskının dünyasıydı; ve bu bağlam, doğal olarak, uzlaşmayı reddeden, kopuşu ve mufâsalayı öne çıkaran çok daha keskin bir dile yol açtı. İki düşünürün mizacı kadar, içinde bulundukları koşullar da onları farklı yerlere götürdü: biri çoğul bir toplumda kademeli dönüşümü, öteki baskıcı bir rejimin gölgesinde köklü kopuşu düşündü.

Bu bağlamsal okuma, hâkimiyetçiliği yargılamak için değil, onu insanî ve tarihsel gerçekliği içinde anlamak için önemlidir. O, ne salt bir teoloji ne salt bir siyaset teorisi; belirli tarihsel travmalara —sömürge, hilâfetin çöküşü, seküler baskı, manevî çözülüş— verilmiş, insanî

ağırlığı olan bir cevaptır. Bu, tezin doğruluğunu tayin etmez; ama onu bir ‘kötü niyetli ideoloji’ karikatürüne indirgemenin neden haksız olduğunu gösterir. Aynı biçimde, tezin en radikal yorumlarını onun bütününe mal etmenin de neden adaletsiz olduğunu. Hâkimiyetçilik, tıpkı kitaptaki öteki pozisyonlar gibi, en güçlü hâliyle anlaşılmayı ve en ciddi itirazıyla sınanmayı hak eder; bu bölüm, ikisini birden yapmaya çalıştı.

Son olarak, hâkimiyetçiliğin bugün tek bir şey olmadığını, aksine birbirinden çok farklı biçimlere büründüğünü kaydetmek gerekir; çünkü bir asırlık yolculuğun sonunda kavram, kendini doğuran koşulların çok ötesine geçti. Bugün ‘egemenlik Allah’ındır’ ilkesi, birbirine taban tabana zıt kamplarca sahiplenilir. Bir uçta, mevcut düzenleri topyekûn gayrimeşru ilan edip şiddeti meşrulaştıran radikal gruplar, Kutub’un kavramlarını — câhiliyye, mufâsala— kendi amaçları için kullanır. Bir başka yerde, seçime giren, anayasa yazan, koalisyon kuran muhafazakâr-demokrat partiler, aynı ilkeyi çok daha ılımlı bir çerçevede —‘değerlerimiz İslâmî, ama yöntemimiz demokratik’ biçiminde— yorumlar. Bu çok-yüzlülük, kavramın kendisinde bir belirsizlik olduğunu bir kez daha gösterir: ‘hâkimiyet Allah’ındır’ demek, tek bir siyasal programı zorunlu kılmaz. Aynı cümle, birinin elinde bir devrim çağrısı, bir başkasının elinde bir seçim vaadi olur. Bu nedenle, ‘hâkimiyetçilik şudur’ diye tek bir

hükümle konuşmak yanıltıcıdır; ve bu kitabın tezi tam da budur: bir ilkeden hangi siyasal sonucun çıkacağı, ilkenin kendisinde değil, ona bakan gözde ve onu kullanan elde yatar. Hâkimiyetçilik, bu gerçeğin belki en canlı modern örneğidir.

Bu iki hattın örgütsel taşıyıcısı, büyük ölçüde İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) ve onun uzantıları oldu. 1928’de Mısır’da Hasan el-Bennâ tarafından kurulan İhvan, hâkimiyetçi fikirleri bir kitle hareketine dönüştürdü ve zamanla Arap dünyasının büyük bölümüne yayıldı.⁹⁵ Bennâ’nın kurucu felsefesi, teorik bir egemenlik tartışmasından çok, bir ‘kapsayıcılık’ (şümûliyyet) tezine dayanıyordu: İslâm, ona göre yalnızca camiye ve vicdana hapsedilecek bir ibadet dini değil; ibadeti, ahlâkı, aileyi, iktisadî, hukuku, toplumu ve siyaseti bir arada kuşatan bütüncül bir nizamdı. Bennâ’nın meşhur formülasyonu İslâm, aynı anda hem inanç hem ibadet, hem vatan hem tâbiiyet, hem din hem devletti. Bu ‘bütüncül İslâm’ anlayışı, Mevdûdî ve Kutub’un teorik katkılarından önce gelen ve onlara zemin hazırlayan pratik-örgütsel bir

⁹⁵Hâkimiyetçi fikirlerin İhvân-ı Müslimîn (Hasan el-Bennâ, 1928) ve onun uzantıları aracılığıyla Arap dünyasına ve ötesine yayılışı için bkz. genel çalışmalar; ancak hareketin ana gövdesinin zamanla büyük ölçüde seçim ve parlamenter siyaset yolunu benimsediği, Kutub’un kopuşçu çizgisinin ise azınlıkta kaldığı kaydedilmelidir.

vizyondur.⁹⁶ Nitekim Kutub, İhvan'a ancak 1950'lerde katıldı; onun radikal teorisi, Bennâ'nın kurduğu bu kitlesel zemin üzerinde yükseldi ve zamanla ondan koptu. Ama İhvan'ın tarihi, tam da az önce anlatılan iç gerilimin canlı bir örneğidir: hareketin ana gövdesi, zamanla — özellikle Kutub'un idamından sonraki on yıllarda— büyük ölçüde seçim, parlamento ve anayasal siyaset yolunu benimsedi; Kutub'un kopuşçu-devrimci çizgisi ise azınlıkta, kenarda kaldı. Yani hâkimiyetçiliğin kurumsal ana akımı, pratikte Kutub'un değil, daha çok Mevdûdî'nin katılımcı hattına yakın seyretti. Bu tarihsel gerçek, hâkimiyetçi tezi tümüyle radikalizmle ya da şiddetle özdeşleştiren yaygın okumaların neden eksik ve haksız olduğunu bir kez daha gösterir; hareketin çoğunluğu, çoğu zaman, mevcut sistem içinde İslâmî bir dönüşüm aradı, sistemi yıkmayı değil.

Bu bölümü toparlarsak: hâkimiyetçi tez, klasik sentezin bıraktığı 'biçim boşluğu'nu, egemenliğin kaynağını bir iman meselesi yaparak doldurur. Gücü, tutarlı bir tevhid mantığına yaslanmasıdır: eğer nihai otorite Allah'ınsa, beşerî yasama nasıl mutlak olabilir? Ve en güçlü hâliyle —Mevdûdî'nin popüler vekâleti, şûrası,

⁹⁶Hasan el-Bennâ'nın 1928'de İsmâiliye'de kurduğu İhvan-ı Müslimîn'in temel felsefesi, İslâm'ın yalnızca bir ibadet dini değil, ibadeti, ahlâkı, iktisadî, toplumu ve siyaseti kuşatan kapsamlı bir nizam ('şümûliyyet') olduğu tezidir. Bu 'kapsayıcı İslâm' anlayışı, hâkimiyetçi tezin kitlesel-örgütsel zeminini kurdu; Mevdûdî ve Kutub'un teorik katkıları bu zemin üzerinde yükseldi.

tedrîcîliği ile— bir insan diktatörlüğü değil, ilâhî sınırlar içinde bir katılım modeli önerir. Zayıflığı ise iki yerdedir. Birincisi tarihseldir: kavramın modern biçimi, kadim bir öğretinin devamı gibi sunulsa da, büyük ölçüde modern devlete verilmiş bir tepkidir. İkincisi içeridendir: Nedvî'nin işaret ettiği gibi, dini bir siyasal nizama indirgeme, dinin kendi merkezini —kulluğu— siyasallaştırıp boşaltma riski taşır. Bir sonraki bölüm, aynı 'din yönetir' ailesinin bir başka kanadına —Şîîliğin velâyet-i fakîh teorisine— bakacak; onun, Sünnî hâkimiyetçilikle nerede buluşup nerede köklü biçimde ayrıldığını gösterecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Şii Tez: Velâyet-i Fakîh ve Gaybetin Gölgesi

Buraya kadar izlediğimiz tartışma, ağırlıkla Sünnî dünyanın içinden yürüdü: klasik sentez de, hâkimiyetçi tez de, büyük ölçüde Sünnî kaynaklara ve Sünnî tarihe yaslanıyordu. Ama ‘Kur’an bir yönetim biçimi öneriyor mu?’ sorusunun bambaşka bir zeminden verilmiş, son derece gelişmiş ve —bir ülkede— fiilen uygulanmış bir cevabı daha vardır: Onikici Şiîliğin velâyet-i fakîh teorisi. Bu teoriyi ayrı bir bölümde ele almak, yalnızca bütünlük için değil, tarafsızlık için de gereklidir; çünkü velâyet-i fakîh, Sünnî hâkimiyetçilikle yüzeyde benzeşse de, dayandığı teolojik zemin, iç mantığı ve pratik sonuçları itibariyle ondan köklü biçimde ayrılır. Dahası, tıpkı öteki pozisyonlar gibi, kendi içinde de tek sesli değildir: en hararetli savunucuları kadar, en sert eleştirmenleri de bizzat Şii ulemâsından çıkar. Bu bölüm, bu tezi en güçlü hâliyle kurup ona yöneltilen —özellikle içeriden gelen— itirazları eklemeyi amaçlar.

Bu bölümü ayrı tutmanın bir başka gerekçesi de, velâyet-i fakîh’in soyut bir teori olmanın çok ötesine geçmiş olmasıdır. Kitabımızdaki öteki tezlerin çoğu, kâğıt üzerinde kalmış, kitaplarda tartışılmış fikirlerdir; velâyet-i fakîh ise, 1979’dan beri seksen milyonu aşkın nüfuslu

bir ülkeyi fiilen yöneten, anayasal bir gerçekliğe dönüşmüştür. Bu, ona benzersiz bir konum kazandırır: onu değerlendirirken, yalnızca bir argümanın tutarlılığını değil, bir devletin kırk yılı aşkın pratiğini de gözlemleyebiliyoruz. Bir fikrin devlete dönüştüğünde nelerle karşılaştığını, hangi gerilimleri açığa çıkardığını, ideallerinin iktidarın gerçekleriyle nasıl sınıandığını görmek için, velâyet-i fakîh eşsiz bir laboratuvardır. İşte bu yüzden bu bölüm, yalnızca bir teoriyi değil, aynı zamanda o teorinin yaşanmış tarihini de okumak zorundadır; ve tam da bu yaşanmışlık, onu kitabın belki en somut, en elle tutulur bölümü yapar.

Bir uyarıyla başlamak da gerekir. Şii siyaset düşüncesi, Batı’da ve hatta Sünnî dünyada çoğu zaman ‘İran modeli’yle özdeşleştirilir; sanki velâyet-i fakîh, bütün Şiîliğin ortak ve zorunlu inancıymış gibi. Bu bölüm boyunca göreceğimiz gibi, bu algı yanlıştır. Velâyet-i fakîh, Şii geleneğin içinden çıkan güçlü bir yorumdur; ama ne kadim ne de tartışmasızdır. Onu doğru anlamak, hem onu en güçlü hâliyle kurmayı —savunucularının ikna edici bulacağı biçimde— hem de ona kendi geleneği içinden yükselen ciddi itirazları görmeyi gerektirir. Bu bölüm ikisini birden yapmaya çalışacak; ve tam da bu yüzden, ‘Şiîlik şöyle der’ gibi tek-sesli genellemelerden özenle kaçınacaktır.

Başka bir zeminden bakmak: imamet ve gaybet

Şii siyaset düşüncesini anlamak için, onun Sünnî düşünceden ayrıldığı tek bir kavramdan —imâmet— başlamak gerekir. Sünnî gelenekte ‘imâmet/hilâfet’, ümmetin bir sözleşmeyle (akd) belirlediği beşerî bir kurumdur; İkinci Bölüm’de gördüğümüz gibi, biçimi büyük ölçüde içtihadla bırakılmıştır. Onikinci Şiîlikte ise imâmet, bir yönetim meselesi olmadan önce, bir *inanç esasıdır* (usûlû’-d-dîn’den). Peygamber’den sonra ümmeti yönetme ve dini hatasız açıklama yetkisi, seçimle değil, ilâhî tayin (nass) ile belirlenmiş masum imamlara aittir.⁹⁷ Yani Şii düşüncede meşru otorite, baştan beri beşerî bir akdin değil, ilâhî bir tayinin konusudur; bu, ‘yönetim kimindir?’ sorusuna Sünnî gelenekten tamamen farklı bir başlangıç noktası verir.

Ama işte tam burada, Şii siyaset düşüncesinin kurucu sorunu doğar. Onikinci inanca göre, on ikinci imam Muhammed el-Mehdî, hicrî üçüncü yüzyılda ‘gaybet’e çekilmiştir: hayatta, ama gizli ve beklenen bir kurtarıcı

⁹⁷Onikinci (İsnââşeriyye) Şiîliğinde imâmet, dinin bir usûlû (temel esası) sayılır: Peygamber’den sonra ümmeti yönetme ve dini otoriteyle açıklama yetkisi, nasla tayin edilmiş masum imamlara aittir. Bu, Sünnî imâmet anlayışından —imamın ümmetçe seçildiği görüşünden— köklü bir ayrılıştır.

olarak dünyadan geri çekilmiştir.⁹⁸ Bu, teolojik olduğu kadar siyasal bir kriz yaratır: eğer meşru otorite masum imama aitse ve imam gaybetteyse, o hâlde onun yokluğunda kim, hangi yetkiyle yönetecektir? İşte bütün Şii siyaset düşüncesi —ve velâyet-i fakîh tartışması— bu boşluğun, bu ‘imamsız çağ’ın nasıl doldurulacağı sorusu etrafında döner. Sünnî dünya ‘hangi biçim?’ diye tartışırken, Şii dünya çok daha köklü bir soruyla, ‘meşru otoritenin bizzat kendisi kayıpken ne yapılır?’ sorusuyla boğuşur.

Bu farkı biraz daha açmak gerekir, çünkü Şii siyaset teorisinin bütün özgünlüğü buradan doğar. Onikinci inanca göre imâmet, Peygamber’den sonra kesintisiz bir zincir hâlinde on iki imama geçmiştir; bu imamlar nassla (ilâhî tayinle) belirlenmiş ve ismet (günahtan ve hatadan korunmuşluk) vasfıyla donatılmıştır. İmam yalnızca bir yönetici değil, dinin hatasız yorumcusu, hakikatin canlı kaynağıdır. Bu yüzden Şii düşüncede meşruiyet, Sünnîlikteki gibi ‘ümmetin rızası’na değil, ‘ilâhî tayin ve masumiyet’e dayanır. Sünnî imam yanılabilir, seçilir, hesap verir; Şii imam yanılmaz, tayin edilir, kendisi hakikatin ölçüsüdür. Bu teolojik zemin, ‘yönetim

⁹⁸On ikinci imam Muhammed el-Mehdî’nin hicrî III. yüzyılda ‘gaybet’e (görünmez oluş) çekildiğine; önce ‘küçük gaybet’ (temsilciler aracılığıyla irtibat), ardından bugüne dek süren ‘büyük gaybet’ dönemine girildiğine inanılır. İmam’ın yokluğu, ‘gaybette meşru İslâmî yönetim mümkün müdür?’ sorusunu Şii siyaset düşüncesinin merkezine koyar.

kimindir?’ sorusuna baştan çok farklı bir çerçeve verir: mesele, ‘halk kimi seçmeli?’ değil, ‘Allah’ın seçtiği masum önder kimdir ve o yoksa ne olur?’ sorusudur.

‘O yoksa ne olur?’ sorusu, tarihsel bir olayla — gaybetle— yakıcı hâle gelir. Onikinci inanca göre on ikinci imam Muhammed el-Mehdî, hicrî üçüncü yüzyılda önce ‘küçük gaybet’e (yaklaşık yetmiş yıl, dört ‘sefir’ aracılığıyla dolaylı irtibatın sürdüğü dönem), ardından bugüne dek süren ‘büyük gaybet’e çekilmiştir; hayattadır, ama gizlidir ve ahir zamanda adaleti tesis etmek üzere dönecektir.⁹⁹ Büyük gaybetle birlikte, masum imamla doğrudan irtibat da kesilmiştir. İşte Şii siyaset düşüncesinin kurucu boşluğu budur: meşru otoritenin biricik sahibi olan masum imam, fiilen sahnede yoktur. Bu boşluk, on asrı aşkın süredir, ‘imamın yokluğunda dinî ve siyasî otoriteyi kim, hangi sınırlarla üstlenir?’ sorusunu Şii âlimlerin önüne koymuştur; ve velâyet-i fakîh, bu soruya verilen —geç ve tartışmalı— bir cevaptır.

Şunu da eklemek gerekir ki, Şiîliğin siyasal iktidarla ilişkisi tek bir tecrübeye indirgenemez; ve bu çeşitlilik, ‘Şii siyaset teorisi’ diye tek biçimli bir şeyin olmadığını baştan gösterir. Onikinci geleneğin ‘gaybet boşluğu’ndan

⁹⁹On ikinci imam Muhammed el-Mehdî’nin hicrî III. yüzyılda ‘gaybet’e (görünmez oluş) çekildiğine; önce ‘küçük gaybet’ (temsilciler aracılığıyla irtibat), ardından bugüne dek süren ‘büyük gaybet’ dönemine girildiğine inanılır. İmam’ın yokluğu, ‘gaybette meşru İslâmî yönetim mümkün müdür?’ sorusunu Şii siyaset düşüncesinin merkezine koyar.

çok farklı bir yol izleyen İsmâîlîlik (Yedi İmamcı Şîlik), bunun en açık örneğidir. İsmâîlî bir hanedan olan Fâtımîler (909–1171), Kuzey Afrika ve Mısır’da güçlü bir devlet kurmuş ve onu imam-halife modeliyle yönetmişlerdir.¹⁰⁰ Burada gaybet sorunu yoktur: Fâtımî imamı fiilen mevcut, hâkim ve görünürdür; meşruiyet doğrudan ondan iner. Yani Şîiliğin bir kolu, imamı sahnede tutan bir siyasal düzen kurmuşken, Onikici kol, imamı gaybette olan ve bu yüzden vekâlet sorunuyla boğuşan bir teoloji geliştirmiştir.

Bu karşılaştırma öğreticidir: aynı ‘imamet’ ilkesinden, iki bambaşka siyasal sonuç doğmuştur. İmam mevcutsa (Fâtımî örneği), sorun basittir — otorite ondadır. İmam gaybetteyse (Onikici örneği), sorun katmerlenir: otorite kimindir? İşte Onikici Şîiliğin bütün siyasal düşünce tarihi, bu ikinci durumun —imamın yokluğunun— yarattığı gerilimle şekillenmiştir. Velâyet-i fakîh de, bu gerilime verilmiş, tarihsel olarak geç ve mezhep içinde hep tartışmalı kalmış bir cevaptır. Bu yüzden, bu bölümde ‘Şii tez’ derken kastettiğimiz, esas olarak Onikici geleneğin gaybet-merkezli siyaset

¹⁰⁰İsmâîlîlik (Yedi İmamcı Şîlik), Onikici Şîilikten imam silsilesinde ayrılır. Fâtımîler (909–1171), İsmâîlî bir hanedan olarak Kuzey Afrika ve Mısır’da imam-halife modeline dayalı bir Şii devlet kurmuşlardır; bu, gaybet ‘boşluğu’ndan farklı bir tecrübedir, çünkü Fâtımî imamı fiilen mevcut ve hâkimdir. Onikici gelenek ise imamın gaybette olması nedeniyle bambaşka bir sorunla —vekâlet sorunuyla— yüzleşir.

düşüncesidir; ama onun bile, gördüğümüz gibi, kendi içinde tek sesli olmadığını akılda tutmak gerekir.

Geleneksel sükûnetçilik: gaybette meşru devlet olur mu?

Bu soruya Şii geleneğin uzun süre verdiği cevap, dikkat çekici biçimde, siyasal sükûnetçilikti (quietism). Mantık şuydu: madem tam meşru otorite yalnızca masum imama aittir ve imam gaybettedir, o hâlde gaybet döneminde kurulacak hiçbir hükümet tam anlamıyla meşru olamaz. Bu yüzden ulemânın doğru tavrı, doğrudan siyasal iktidara talip olmak değil, ondan mesafeli durmak; dini ilmi korumak, cemaatin işlerini gözetmek, ama devleti kurma iddiasını imamın zuhuruyla ertelemektir.¹⁰¹ Bu tavır, bir çekingenlik değil, teolojik bir tutarlılıktı: kusurlu bir beşerî yönetimi ‘İslâm devleti’ diye kutsamaktansa, meşruiyeti askıda bırakıp beklemek yeğ tutuluyordu.

Bu sükûnetçi tavrın, Şii ilim dünyasında kurumsal bir karşılığı da vardır ve bugün de canlıdır: Nəcəf (Irak) ile Kum (İran) ilim havzaları arasındaki üslup farkı. Nəcəf ekolü, tarihsel olarak, dinî mercîliği siyasal iktidardan

¹⁰¹Gaybet döneminde Şii ulemânın uzun süre benimsediği çizgi, siyasal sükûnetçilik (quietism) olmuştur: masum imam bulunmadığından tam meşru bir İslâmî hükümet kurulamayacağı düşüncesiyle, ulemâ doğrudan iktidardan geri durmuştur. Bkz. “What Is Velayat-e Faqih?”, Tony Blair Institute.

özenle ayrı tutan, ulemânın rolünü topluma rehberlik ve dinî ilmi koruma olarak gören daha sükûnetçi bir çizgiyi temsil etmiştir; bu çizginin bugünkü en büyük temsilcisi Ayetullah Ali es-Sîstânî'dir. Kum ekolünün bir kanadı ise, özellikle Humeynî'yle birlikte, çok daha aktivist ve iktidar-merkezli bir çizgiye yöneldi. Bu iki havza arasındaki gerilim, salt coğrafi değil, ilkeseldir: 'âlim, iktidarın dışında mı durmalı yoksa bizzat iktidar mı olmalı?' sorusuna verdikleri cevap farklıdır. Nitekim İran modeli bütün Şii dünyasına yayılmadı; Necef'in ağırlığı, Irak gibi Şii çoğunluklu bir ülkede bile, velâyet-i fakîh tipi bir doğrudan ruhban yönetiminin benimsenmemesinde belirleyici oldu. Bu, Şii siyaset düşüncesinin tek bir merkeze değil, birbiriyle yarışan geleneklere sahip olduğunu bir kez daha gösterir.

Bu sükûnetçi zeminde, 'velâyet-i fakîh' kavramı da aslında yeni değildi; yüzyıllardır Şii fikhında mevcuttu. Ama klasik kullanımında son derece *sınırlıydı*. Fakih'in velâyeti (vesayeti), esas olarak kendi işlerini göremeyecek durumda olanları —yetimleri, kısıtlıları— ve vakıf gibi sahipsiz kurumları kapsıyordu; yani toplumun küçük ve özel bir kesimi üzerinde, hukukî bir vesayetti.¹⁰² Hiç kimse, bu sınırlı fikhî kavramdan, bütün

¹⁰²'Velâyet-i fakîh' (fakih'in velâyeti) kavramı yüzyıllardır mevcuttu; ama klasik kullanımında sınırlıydı — kendi işlerini göremeyecek durumdakiler (yetimler, kısıtlılar) ve vakıflar gibi dar bir alanda fakih'in vesayeti. Ayrıntı için bkz. Ahmed Vaezi, *Shia Political Thought* (al-islam.org).

bir devletin ve toplumun fakih tarafından yönetilmesi gerektiği sonucunu çıkarmıyordu. Velâyet-i fakîh, asırlarca, siyaset teorisi değil, bir vesayet hukuku başlığıydı. Onu bir devlet teorisine dönüştürmek, yirminci yüzyılın işi olacaktı.

Ne var ki bu dönüşümün bazı erken habercileri de vardı; ve bu ara duraklar, kavramın Şîilik içinde ne kadar tartışmalı bir seyir izlediğini gösterir. Kavramın izleri erken müçtehidlere —Şeyh Müfid’e (ö. 1022)— kadar uzanır. Safevî döneminde Muhakkık el-Kerkî, fakihin otoritesini bir ölçüde siyasal alana taşıyıp Şah Tahmasb’ın yönetiminde etkin bir rol oynamıştır. Ama asıl dikkat çekici isim, Molla Ahmed en-Nerâkî’dir (1771–1829): Nerâkî, Humeynî’den tam bir asır önce, fakihin velâyetinin sadece yetimlere ve vakıflara değil, *siyasal otoriteye* de uzandığını açıkça savundu.¹⁰³ Yani ‘fakih yönetebilir’ fikri, Humeynî’nin icadı değildi; kökleri daha eskiydi.

Ama işte kritik nokta: Nerâkî bile, bu teorik iddiadan yola çıkıp bir ‘fakih devleti’ kurmayı önermedi; kavram,

¹⁰³Velâyet-i fakîh kavramının tarihsel gelişimi için bkz. “Guardianship of the Islamic Jurist” (Wikipedia) ve ilgili kaynaklar. Kavram erken müçtehidlerde (Şeyh Müfid, ö. 1022) anılır; Muhakkık el-Kerkî onu Safevî Tahmasb döneminde bir ölçüde uygulamıştır. Molla Ahmed en-Nerâkî (1771–1829), Humeynî’den bir asır önce fakihin velâyetinin siyasal otoriteye uzandığını savunmuş; ama bir devlet kurmayı önermemiştir. Öğrencisi büyük fakih Şeyh Murtazâ el-Ensârî ise fakihin bu mutlak otoritesine karşı çıkmıştır.

bir fikhî tartışma olarak kâğıt üzerinde kaldı. Dahası, Nerâkî'nin en ünlü öğrencisi, ondokuzuncu yüzyılın en büyük Şii fakihlerinden Şeyh Murtazâ el-Ensârî, hocasının bu geniş velâyet anlayışına açıkça karşı çıktı; ona göre fakihin otoritesi sınırlıydı ve bir müminin hayatının bütün alanlarına, hele siyasal iktidara, uzanamazdı. Bu, çok şey anlatır: velâyet-i fakîh'in 'geniş' ve 'dar' yorumları arasındaki gerilim, Şiîliğin kendi içinde, tâ Humeynî'den öncesine kadar canlıydı. Geleneğin ağırlıklı eğilimi, çoğu zaman Ensârî'nin çizgisine —sınırlı velâyete ve siyasal sükûnetçiliğe— daha yakındı. Humeynî'nin yapacağı şey, bu azınlık damarını (Nerâkî'nin geniş velâyetini) alıp, onu hem mutlaklaştırmak hem de ilk kez fiilî bir devlete dönüştürmek olacaktı.

Bu tarihsel serüvende bir dönüm noktası da, Şii ulemânın büyük bir devletle ilk kez geniş çaplı buluşmasıdır: Safevî tecrübesi. 1501'den itibaren Safevî hanedanı, Onikici Şiîliği İran'ın resmî mezhebi ilan etti; ama yeni kurulan bu Şii devletin, kendi dinî kadrosu yeterli değildi. Bu yüzden Safevîler, başta bugünkü Lübnan'daki Cebel Âmil bölgesi olmak üzere çeşitli yerlerden Şii fakîhleri İran'a davet ettiler; Muhakkık el-

Kerkî bunların en etkilisiydi.¹⁰⁴ Böylece Şii ulemâ, asırlarca sürdürdüğü ‘iktidara mesafeli âlim’ konumundan çıkıp, ilk kez bir devletin kurumsal desteğine ve onunla ortaklığa girdi. Bu, sükûnetçi geleneğin ne kadar esnek olabildiğini gösterir: uygun koşullarda, aynı gelenek, bir Şii devletle işbirliği yapmaya da açılabilirdi. Ama dikkat: Safevî ulemâsı devlete meşruiyet ve hizmet sağladıysa da, devleti bizzat yönetme —velâyet-i fakîh anlamında— iddiasında bulunmadı. Fakîh, şahın yanında bir danışman ve meşrulaştırıcıydı, onun yerine geçen bir hükümdar değil.

Velâyet-i fakîh’in düşünsel zeminini anlamak için, Şii fıkhnın içindeki bir başka kritik tartışmaya da değinmek gerekir: Ahbârî–Usûlî çekişmesi. Ahbârî ekol, dinî bilgide yalnızca imamlardan gelen haberlere (ahbâr) dayanmayı savunur, aklî usûlü ve ictihadı reddeder; bu görüşte, sıradan mümin bir müctehide taklit etmek zorunda bile değildir, çünkü herkes doğrudan nassa başvurabilir. Usûlî ekol ise akıl, ictihad ve usûl-i fikhî esas alır; burada ‘âlim müctehid’in (ve en âlim müctehid olan mercîin) otoritesi merkezîdir, çünkü nassı doğru

¹⁰⁴Safevî Devleti (1501’den itibaren), Onikinci Şiîliği İran’ın resmî mezhebi ilan etti ve dinî meşruiyet için Cebel Âmil (bugünkü Lübnan) başta olmak üzere çeşitli bölgelerden Şii âlimleri (fakîhleri) davet etti; Muhakkık el-Kerkî bunların en etkilisidir. Böylece Şii ulemâ, ilk kez büyük ölçekte bir devletin kurumsal desteğine ve onunla işbirliğine girdi — bu, sükûnetçi gelenek içinde bile fakîhin siyasetle ilişkisinin ne kadar değişken olduğunu gösterir.

yorumlamak uzmanlık ister.¹⁰⁵ On sekizinci yüzyılda Vahîd el-Behbehânî önderliğinde Usûlî ekol kesin biçimde galip geldi; ve bu zafer, velâyet-i fakîh için de zorunlu bir ön koşuldu. Çünkü ancak müctehidin geniş yetkisini kabul eden bir zeminde —yani Usûlî çerçevede— ‘fakîh, imam adına yönetebilir’ fikri düşünülebilir hâle gelir. Ahbârî zihniyet galip gelseydi, velâyet-i fakîh’in dayanacağı ‘yetkili yorumcu fakîh’ kavramı bile oluşamazdı. Bu, teorinin ne kadar belirli tarihsel-yöntemsel tercihlere bağlı olduğunu, ‘Şîîliğin özünden zorunlulukla çıkan’ bir şey olmadığını bir kez daha gösterir.

Humeynî ve velâyet-i fakîh devrimi

Bu dönüşümü gerçekleştiren isim, Ruhullah Humeynî’dir. Humeynî, 1970’te Necef’teki sürgün yıllarında verdiği bir dizi derste —sonradan *Hükûmet-i İslâmî: Velâyet-i Fakîh* adıyla derlenen derslerde— kavramı kökten yeniden kurdu. Onun hamlesi, velâyet-i fakîh’i sınırlı bir vesayetten, devletin ve toplumun tümünü kapsayan ‘mutlak’ bir yönetim ilkesine (velâyet-

¹⁰⁵ Ahbârî–Usûlî tartışması, Şîî fıkının iç yöntemsel çekişmesidir. Ahbârîler, yalnızca imamlardan gelen haberlere (ahbâr) dayanmayı savunur, aklî usûlû ve ictehadı reddeder; bu görüşte, sıradan müminin bir müctehide (merci) taklidi de gerekmez. Usûlîler ise akıl, ictehad ve usûl-i fıkı esas alır; bu çerçevede ‘âlim müctehid’in otoritesi merkezîdir. On sekizinci yüzyılda Vahîd el-Behbehânî önderliğinde Usûlî ekol galip geldi; velâyet-i fakîh teorisi de ancak bu Usûlî zemin —müctehidin geniş yetkisi— üzerinde düşünülebilir hâle gelmiştir.

i mutlaka) genişletmekti.¹⁰⁶ Bu, hem sükûnetçi geleneğe hem de kavramın asırlık dar anlamına karşı, cesur bir kopuştu.

Humeynî'nin bu teorii neden ve hangi şartlarda geliştirdiğini görmek, onu anlamaya yardım eder. Humeynî, 1960'larda Şah'ın Batılılaşma ve toprak reformu programına ('Beyaz Devrim') karşı çıkışıyla siyasal bir figür olarak öne çıktı; 1963'teki protestoların ardından tutuklandı ve 1964'te ülkeden sürüldü. Sürgün yıllarının büyük kısmını Irak'taki kutsal şehir Necef'te, Şii ilim havzasının kalbinde geçirdi; velâyet-i fakîh derslerini de burada verdi. Yani teori, bir kürsüde huzur içinde değil, bir muhalefet önderinin sürgünde, mevcut düzene alternatif ararken geliştirdiği bir mücadele fikri olarak doğdu. Bu bağlam, teorinin neden hem bu kadar radikal hem bu kadar iktidar-odaklı olduğunu açıklar: Humeynî yalnızca bir soruyu cevaplamıyordu, bir devrimin teorik zeminini kuruyordu. 1979'da Şah devrildiğinde, bu teori artık bir akademik tez değil, yeni bir devletin kurucu ilkesiydi.

Burada, kitabın daha önceki bölümüyle çarpıcı bir paralellik kurmakta fayda var. Üçüncü bölümde Seyyid

¹⁰⁶Ruhullah Humeynî, 1970'te Necef'te verdiği derslerde velâyet-i fakîh'i 'mutlak' (velâyet-i mutlaka) biçimde, devletin ve toplumun tümünü kapsayan bir yönetim ilkesine dönüştürdü. Dersler *Hükümet-i İslâmî: Velâyet-i Fakîh* (İslâmî Hükümet) adıyla derlendi.

Kutub'un en radikal fikirlerini, Abdünnâsır rejiminin baskısı altında, hapiste geliştirdiğini görmüştük. Humeynî de, benzer biçimde, en cesur teorisini bir baskı ve sürgün ortamında olgunlaştırdı. Bu bir tesadüf değildir: hem Sünnî hâkimiyetçiliğin hem de Şii velâyet-i fakîh'in en keskin biçimleri, çoğu zaman rahat kürsülerde değil, muhalefetin, baskının ve mücadelenin ateşinde biçimlenmiştir. Bu ortak zemin, iki teorinin —bütün teolojik farklarına rağmen— neden benzer bir duygusal yoğunluk ve iktidar-odaklılık taşıdığını da açıklar. İkisi de, yalnızca 'doğru yönetim nedir?' sorusuna cevap vermeye değil, mevcut 'yanlış' düzene karşı bir alternatif kurmaya çalışan, mücadelecî fikirlerdir.

Velâyet-i fakîh'in etkisi İran'la da sınırlı kalmadı; devrim, kendini 'ihraç edilecek' bir model olarak sundu ve bölgedeki Şii hareketleri üzerinde derin bir etki bıraktı. Lübnan'da Hizbullah gibi hareketler, velâyet-i fakîh ilkesini ve İran Rehberi'nin dinî-siyasal otoritesini benimsedi. Ama bu yayılma da sınırlıydı ve seçiciydi: Irak'ın Şii çoğunluğu, kendi güçlü Nəcəf geleneği sayesinde, 2003 sonrasında bile İran tipi bir doğrudan ruhban yönetimini benimsemedi; Sîstânî'nin etkisi, Irak'ı velâyet-i fakîh modelinden uzak tuttu. Bu tablo, velâyet-i fakîh'i hem etkili bir bölgesel güç hem de Şii dünyasının tümünce paylaşılmayan, tartışmalı bir model olarak gösterir. Onu ne küçümsemek —zira gerçek ve güçlü bir

siyasal-dinî akımdır— ne de bütün Şiîlikle özdeşleştirmek —zira Şii dünyasının büyük kısmı onu benimsememiştir— doğru olur. Tarafsız bakış, tam da bu ikisinin arasında durmayı gerektirir.

Irak örneği, bu noktada özellikle öğreticidir; çünkü orada, velâyet-i fakîh’e canlı bir alternatif işlemektedir. Ayetullah Ali es-Sîstânî’nin temsil ettiği Necef çizgisi, İran modelinin neredeyse tam tersi bir ilkeye dayanır. Sîstânî de son derece nüfuzlu bir dinî otoritedir; ama bu nüfuzu, bir devleti yönetmek için değil, tam tersine, ruhban sınıfının doğrudan siyasal iktidardan uzak durması gerektiğini savunmak için kullanır. Onun tavrı çoğu zaman ‘quietist’ (sükûnetçi) diye adlandırılır: fakîh, topluma yol gösterir, kritik anlarda ahlâkî ağırlığını koyar, ama gündelik yönetimi seçilmiş sivil otoritelere bırakır. 2003 sonrası Irak’ında Sîstânî’nin, doğrudan yönetimi reddedip anayasal-seçimsel bir düzeni desteklemesi, bu çizginin en açık pratik ifadesidir.

Bu, kitabın tezini bir kez daha somutlaştırır: aynı Onikici Şii gelenek, iki komşu ülkede iki taban tabana zıt modele yol açmıştır. İran’da fakîh devleti yönetir (velâyet-i fakîh); Irak’ta fakîh, devleti yönetmekten özenle kaçınır (Necef quietizmi). İkisi de aynı imamet ve gaybet teolojisine dayanır; ikisi de aynı kutsal metinleri ve aynı fikhî mirası paylaşır. Ama ‘gaybet çağında fakîh

ne yapmalı?’ sorusuna verdikleri cevap, birini bir din-devletine, ötekini bir din-sivil toplum ayırımına götürür. Bu, ‘Şiîlik siyaseten şunu emreder’ demenin neden imkânsız olduğunu gösteren en canlı kanıttır: aynı gelenek, aynı anda hem Tahran’ı hem Necef’i, hem velâyet-i fakîh’i hem onun reddini üretebiliyor. İhtilaf, bir kez daha, metinde ya da gelenekte değil; o metne ve geleneğe getirilen yorumdandır.

Humeynî’nin argümanı, en güçlü hâliyle, bir mantıksal zorunluluk üzerine kuruludur. İlk öncül: İslâmî hükümler —ceza hukuku, malî düzen, adaletin icrası, toplumun korunması— sadece imamın huzurunda değil, gaybet döneminde de uygulanmak zorundadır; Allah bu hükümleri yalnızca kısa bir dönem için indirmiş olamaz. İkinci öncül: bu hükümlerin uygulanması, bir yönetim, bir otorite gerektirir. Üçüncü öncül: gaybette bu otoriteyi üstlenecek kişi Allah tarafından ismen tayin edilmediğine göre, bu yetki, imamın taşıdığı vasıflara en çok yaklaşan kişiye —yani en bilgili (a’lem) ve en âdil fakihe— geçmelidir.¹⁰⁷ Humeynî burada ince bir ayırım yapar: dinî hükümleri açıklamak için imamın halefi olmak gerekmez; ama onları *uygulamak* ve yönetmek için bir otorite şarttır

¹⁰⁷Humeynî’nin akıl yürütmesi şöyle özetlenebilir: İslâmî hükümlerin gaybet döneminde de uygulanması gerekir; bu görevi yerine getirmek üzere Allah tarafından belirli bir kişi atanmadığına göre, bu yetki en bilgili ve âdil fakihe (nâib-i âmm, imamın genel vekili) geçer. Böylece dinî precept’lerin açıklanması ile yönetme yetkisi ayrışır: ikincisi, gaybette fakihe intikal eder.

— ve o otorite, gaybette fakihe intikal eder. Böylece fakih, imamın ‘genel vekili’ (nâib-i âmm) sıfatıyla, hem dinî hem siyasal yönetimi üstlenir.

Humeynî’nin bu argümanının cesareti, onun aynı zamanda geleneksel Şii sükûnetçiliğine açık bir meydan okuma olmasındadır. Sükûnetçi çizgi, ‘gaybette meşru devlet olamaz, öyleyse bekleyelim’ diyordu. Humeynî bunu tersine çevirir: ‘İslâm’ın hükümleri her çağda uygulanmak zorundaysa ve gaybet asırlarca sürüyorsa, bu hükümleri sonsuza dek askıya almak, dinin bir bölümünü fiilen iptal etmek olur — ki bu düşünülemez.’ Ona göre gaybet, siyasal eylemsizliğin değil, tam tersine, fakihin sorumluluğu devralmasının gerekçesidir. Bu, Şii siyaset teolojisinde köklü bir dönüştür: ‘bekleyiş’ pasifliğinin yerine, ‘imamın yokluğunda onun işini görme’ aktivizmini koyar. Humeynî ayrıca bu velâyeti ‘mutlak’ (velâyet-i mutlaka) olarak kurar: fakihin otoritesi, tıpkı Peygamber’in ve imamların yönetsel otoritesi gibi, toplumun maslahatı gerektirdiğinde ikincil dinî hükümleri bile askıya alabilecek kadar geniştir. Bu ‘mutlaklık’, teorinin hem en güçlü hem en tartışmalı yanıdır; çünkü fakihe, neredeyse imama yakın bir yetki tanır — ve tam da bu nokta, birazdan göreceğimiz Şii içi itirazların da hedefi olacaktır.

Humeynî'nin argümanının iç mantığını biraz daha açmak, onun neden hem güçlü hem tartışmalı olduğunu gösterir. Akıl yürütmesi üç adımda ilerler. Birincisi: İslâm, eksiksiz bir hukuk ve hayat düzeni getirmiştir; bu düzenin uygulanması, belirli bir çağa değil, her çağa yöneliktir. İkincisi: bir hukuk düzeninin uygulanması, onu uygulayacak bir yürütme gücünü —yani bir devleti— zorunlu kılar; kanun, kendi kendini uygulamaz. Üçüncüsü: gaybette masum imam bulunmadığına ve bu hükümlerin uygulanması da zorunlu olduğuna göre, bu görevi, imamin vasıflarına en çok yaklaşan kişi —adil ve bilgili fakîh— üstlenmelidir. Humeynî'ye göre bu, bir yetki gaspı değil, bir zorunluluğun kabulüdür: birileri bu sorumluluğu almazsa, İslâm'ın hükümleri fiilen askıda kalır ki bu, dinin bir bölümünü terk etmek demektir.

Bu akıl yürütmenin gücü, tutarlılığındadır: eğer öncüllerini kabul ederseniz, sonuç neredeyse kaçınılmaz görünür. Ama zayıflığı da tam buradadır; çünkü her öncül tartışmaya açıktır. 'İslâm bir devlet biçimi mi öngörür, yoksa yalnızca ilkeler mi verir?' (birinci öncül), 'hükümlerin uygulanması illa merkezî bir devlet mi gerektirir?' (ikinci öncül), 'imamın yokluğunda onun bütün siyasal yetkilerinin fakîhe geçtiği nereden bellidir?' (üçüncü öncül) — bunların her biri, Şii gelenek içinde bile itiraz görmüştür. İşte velâyet-i fakîh'in bütün tartışması, aslında bu üç öncülün her birinin sağlamlığı üzerine

yürür; ve birazdan göreceğimiz eleştirmenler, tam da bu halkalara yüklenirler.

Bu teoriyi Sünnî hâkimiyetçilikten ayıran şeyi görmek, kitabın haritası için can alıcıdır. Mevdûdî'nin 'popüler vekâleti'nde, ilâhî sınırlar içinde yönetme emaneti bütün ümmete verilmişti; yönetici, ümmetin seçtiği bir temsilciydi ve ilke olarak her ehil Müslüman bu göreve talip olabilirdi. Humeynî'nin velâyet-i fakîh'inde ise otorite, ümmete değil, belirli bir sınıfa — fukahâya— ve nihayetinde tek bir en üst fakihe aittir; ve onun meşruiyeti halkın seçiminden değil, imametten türeyen bir dinî-ilmî yetkiden gelir. Yani Sünnî model 'halkın, ilâhî sınırlar içinde kendini yönetmesi'ne yaklaşırken, Şii model 'fakihin, imam adına halkı yönetmesi'ne dayanır. İkisi de 'din yönetim biçimi verir' ailesinden olsa da, otoritenin kaynağı ve taşıyıcısı konusunda taban tabana ayrışır. Hâkimiyetçi tezi tek bir blok sanmak, işte bu farkı gözden kaçırmaktır.

İran pratiği ve içeriden itiraz

Velâyet-i fakîh, öteki bütün tezlerden bir noktada ayrılır: o, yalnızca bir kitap teorisi olarak kalmadı, bir devletin kurucu ilkesi hâline geldi. 1979 İran Devrimi'nin ardından kurulan İslâm Cumhuriyeti, velâyet-i fakîh'i anayasasının temeline yerleştirdi; anayasanın 57. maddesi, yasama, yürütme ve yargı erklerinin 'mutlak

dinî rehberin’ gözetimi altında işlediğini belirtir ve Humeynî ilk ‘rehber’ (rahbar) oldu.¹⁰⁸ Bu, kitabımızdaki tezler arasında, bir fikrin fiilen bir anayasal düzene dönüştüğü en berrak örnektir; ve bu yüzden, teorinin gerilimleri de en açık biçimde burada görünür hâle gelir.

İran’ın kurumsal yapısı, velâyet-i fakîh’in ilâhî otorite ile seçilmiş kurumları bir arada tutma çabasını somutlaştırır. Sistemin tepesinde Rehber (velî-i fakîh) durur: nihai otorite, silahlı kuvvetlerin başkomutanı, yargının ve devlet radyo-televizyonunun başını atayan, İslâmî ilkeleri devlet için yorumlayan merci. Rehber’i, doğrudan halk oyuyla seçilen fakihlerden oluşan Uzmanlar Meclisi (Meclis-i Hubregân) seçer ve —teorik olarak— denetler. Yasama, seçilmiş bir meclis eliyle yapılır; ama çıkan her yasa, altı fakih ve altı hukukçudan oluşan Koruyucular Konseyi’nin (Şûrâ-yi Nigehbân) süzgecinden geçer: bu konsey, yasaları hem İslâm’a hem anayasaya uygunluk açısından denetler ve seçimlerde adayları eleme yetkisine sahiptir.¹⁰⁹ Cumhurbaşkanı ve

¹⁰⁸İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası (1979), velâyet-i fakîh’i devletin temel ilkesi yapar; 57. madde, yasama, yürütme ve yargı erklerinin ‘mutlak dinî rehberin’ (velî-i fakîh) gözetimi altında işlediğini belirtir. Humeynî ilk ‘rehber’ (rahbar) oldu.

¹⁰⁹İran İslâm Cumhuriyeti’nin kurumsal yapısında velâyet-i fakîh, birbirini dengeleyen organlarla işler: Rehber (velî-i fakîh), Rehber’i seçip denetleyen Uzmanlar Meclisi (Meclis-i Hubregân), ve altı fakih ile altı hukukçudan oluşan, yasaları şeriata uygunluk açısından denetleyip seçim adaylarını eleyen Koruyucular Konseyi (Şûrâ-yi Nigehbân). Seçilmiş cumhurbaşkanı ve meclis ile bu atanmış-dinî organlar arasındaki gerilim, sistemin kalıcı bir özelliğidir.

meclis seçimle gelir; ama onların hareket alanı, bu atanmış-dinî organlarca çerçevesidir.

Bu ikili yapı, teorinin en canlı gerilimini açığa çıkarır: seçilmiş kurumlar (halk iradesi) ile atanmış-dinî kurumlar (velâyet) arasındaki süregelen çekişme. Bir yanda halk, cumhurbaşkanını ve mebusları seçer; öte yanda Koruyucular Konseyi'nin aday elemesi, bu seçimin kimler arasında yapılacağını baştan sınırlar. Reformcular bu yapının demokratik temsili daralttığını savunurken, muhafazakârlar onun rejimin İslâmî kimliğini koruduğunu ileri sürer. İlginç ve teorik olarak çarpıcı bir nokta da şudur: Rehber, dinî bir makam olmasına rağmen, kısmen siyasal bir organ olan Uzmanlar Meclisi tarafından seçilir; yani pratikte, siyasal süreç dinî otoriteyi belirler hâle gelir. Bu, 'saf ilâhî egemenlik' iddiası ile 'fiilî siyasal mekanizma' arasındaki mesafeyi gösterir — klasik bölümde gördüğümüz 'ideal ile fiilî güç' gerilimi, burada anayasal bir biçim almıştır.

Bu gerilimin en somut belgesi, 1989'daki anayasa değişikliğidir. Humeynî'nin ölümü yaklaşırken, teorinin öngördüğü 'en âlim fakih' (merci-i taklîd) ölçüsünü karşılayan, siyaseten de uygun bir halef bulmak zorlaştı. Çözüm, teoriyi pratiğe uydurmak oldu: anayasa değiştirilerek Rehber'in en üst dinî rütbeye sahip olma şartı kaldırıldı ve velâyet 'mutlak' biçimde yeniden

tanımlandı; böylece orta rütbeli bir âlim olan Ali Hamaneî Rehberliğe getirilebildi.¹¹⁰ Bu değişiklik, teorinin kendi idealinden —‘en bilgili ve en âdil fakih yönetmeli’ idealinden— pratik bir sapmayı açıkça belgeler. ‘En âlim’ ölçütü, siyasal gereklilik karşısında esnetildi; ve bu, velâyet-i fakîh’in de, öteki bütün yönetim teorileri gibi, iktidarın kendi mantığından muaf olmadığını gösterdi.

Bu mantığın en uç ve en çarpıcı ifadesi, Humeynî’nin geç döneminde geliştirdiği ‘maslahat’ doktrindir; ve bu doktrin, mutlak velâyetin nereye kadar gidebileceğini gösterir. Humeynî, İslâm devletinin bekasının (maslahat-i nizâm) ikincil dinî hükümlerin önüne geçebileceğini; hatta devletin, gerektiğinde namaz, oruç, hac gibi temel ibadet yükümlülüklerini bile geçici olarak askıya alabileceğini ileri sürdü.¹¹¹ Bu, ilk bakışta şaşırtıcıdır: dini uygulamak için kurulan bir otorite, dinin en temel ibadetlerini bile askıya alabilir mi? Humeynî’nin mantığı şuydu: eğer İslâm devleti, dinin yeryüzündeki

¹¹⁰1989’daki anayasa değişikliğiyle İran, ‘mutlak velâyet-i fakîh’e (velâyet-i mutlaka) geçti ve Rehber’in en üst dinî rütbe olan ‘merci-i taklîd’ olma şartını kaldırdı; bu, orta rütbeli bir âlim olan Ali Hamaneî’nin Rehberliğe getirilmesini mümkün kıldı. Bu değişiklik, teorinin ‘en âlim fakih yönetmeli’ idealinden pratik bir sapmayı belgeler.

¹¹¹Humeynî, geç döneminde ‘maslahat-i nizâm’ (devlet düzeninin çıkarı) doktrinini geliştirdi: İslâm devletinin bekası, ikincil dinî hükümlerin önüne geçebilir; hatta devlet, gerektiğinde temel ibadet yükümlülüklerini bile geçici olarak askıya alabilir. Bu doktrini kurumsallaştırmak için 1988’de Maslahat Konseyi (Meclis-i Teşhîs-i Maslahat-i Nizâm) kuruldu. Bu, mutlak velâyetin en uç ifadesi olarak, hem içeride hem dışarıda yoğun tartışmaya yol açmıştır.

teminatıysa, o devletin ayakta kalması, tek tek hükümlerin uygulanmasından daha önceliklidir; çünkü devlet çökerse, zaten hiçbir hüküm uygulanamaz. Bu doktrini kurumsallaştırmak için 1988’de Maslahat Konseyi kuruldu.

Bu doktrin, velâyet-i fakîh teorisinin iç mantığını en uç noktasına taşır ve tam da orada bir soru işareti doğurur. Bir yandan, teorinin tutarlı sonucudur: eğer fakih, imam adına ve toplumun maslahatı için yönetiyorsa, o maslahatı korumak için gerektiğinde ikincil hükümleri askıya alma yetkisi de olmalıdır. Öte yandan, eleştirmenlere göre bu, tehlikeli bir kapı açar: ‘devletin çıkarı’ adına dinin hükümleri askıya alınabiliyorsa, o zaman din, devleti sınırlayan bir ölçü olmaktan çıkıp, devletin bir aracına dönüşme riskiyle karşılaşır. Yani ‘dini korumak için kurulan devlet’, giderek ‘kendini korumak için dini araçsallaştıran devlet’e kayabilir. Bu gerilim —dinin mi devleti, devletin mi dini belirlediği gerilimi— velâyet-i fakîh’in en derin çözülmemiş sorunudur; ve yedinci bölümde ele alacağımız tarihselci tezin, ‘modern devlet, İslâmî idealleri taşımak şöyle dursun, kaçınılmaz olarak onları kendi mantığına tabi kılar’ iddiasının da canlı bir örneğidir.

Bu gerilimlerin ilki, otoritenin devri sorunudur. Humeyni’nin teorisi, yönetimi ‘en bilgili ve en âdil

fakih'e bağılıyordu; ama böyle bir kişinin nasıl belirleneceği ve halefinin nasıl seçileceği, teorinin en kırılgan noktasıdır. Nitekim Humeynî'nin 1989'daki ölümünün ardından yerine getirilen Ali Hamaneî'nin, teorinin öngördüğü en üst ilmî rütbeyi taşıyıp taşımadığı, bizzat Şii âlimler arasında tartışıldı.¹¹² Teori 'en âlim fakih yönetmeli' derken, pratik çoğu zaman 'siyaseten güçlü olan fakih yönetir'e kayabiliyordu; bu, klasik bölümde gördüğümüz 'ideal ile fiilî güç' geriliminin Şii versiyonudur.

Ama asıl önemli itiraz, dışarıdan değil, bizzat Şii dünyanın içinden gelir — ve tarafsızlık bunu özenle kaydetmeyi gerektirir. Humeynî'nin mutlak velâyet-i fakîh teorisi, kendi döneminde bile Şii ulemânın çoğunluğunca benimsenmedi. Dönemin en kıdemli mercî'lerinden Ayetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî, fakihin bu türden kapsamlı bir siyasal velâyetini kabul etmedi.¹¹³ Necef'in bu görece sükûnetçi geleneği bugün büyük ölçüde Ayetullah Ali es-Sîstânî tarafından temsil edilir; bu çizgi, ulemânın rolünü doğrudan devlet yönetimi değil,

¹¹²Humeynî'nin 1989'daki ölümünden sonra Ali Hamaneî rehberliğe getirildi; kimi âlimler onun 'a'lem fakih' ölçüsünü karşılamadığını ileri sürdü.

¹¹³Humeynî'nin teorisi kendi döneminde Şii ulemânın çoğunluğunca desteklenmedi; dönemin en kıdemli mercî'lerinden Ayetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî, fakihin bu türden mutlak siyasal velâyetini kabul etmedi. Necef'teki bu görece sükûnetçi çizgi, bugün büyük ölçüde Ayetullah Ali es-Sîstânî tarafından temsil edilir; Sîstânî, ulemânın rolünü doğrudan yönetim değil, gözetim ve rehberlik olarak görme eğilimindedir.

gözetim, danışmanlık ve toplumun manevî rehberliği olarak görme eğilimindedir. Yani ‘fakih doğrudan yönetmeli mi?’ sorusu, Şîîliğin kendi içinde hâlâ açık bir tartışmadır; velâyet-i fakîh, bütün Şîîliğin ortak inancı değil, güçlü ama itiraz gören bir yorumdur.

Bu iç itirazın en çarpıcı örneği ise, teoriyi bir zamanlar en yakından taşıyan isimden gelir. Hüseyin Ali Muntazırî, uzun süre Humeynî’nin resmî halef adayı olarak görüldü; velâyet-i fakîh’in kurucu kadrosundandı. Ne var ki 1980’lerin sonunda, rejimin bazı uygulamalarını —özellikle toplu idamları— açıkça eleştirmesi üzerine bu konumdan uzaklaştırıldı; sonraki yıllarda mutlak velâyet-i fakîh’in uygulanış biçimine ve halefiyet sürecine yönelik ciddi çekinceler dile getirdi. Muntazırî’nin trajedisi, kitabımızın öteki bölümlerinde de rastladığımız bir örüntüyü tekrarlar: bir teoriye en derin eleştiri, çoğu zaman onu dışarıdan reddedenlerden değil, içeriden tanıyıp da vicdanıyla hesaplaşanlardan gelir. Nedvî’nin Mevdûdî’ye, Muntazırî’nin velâyet-i fakîh’e itirazı, aynı ailedendir.

Bu iç itirazın en teorik ve en keskin biçimi ise, çağdaş Şîî düşünür Muhsin Kadivar’dan gelir; ve onun argümanı, tam da hâkimiyetçi bölümde gördüğümüz ‘aynı ayet, farklı okuma’ örüntüsünün Şîî bir örneğidir. Kadivar, *Hükûmat-i Velâyî* adlı eserinde, velâyet-i fakîh’in

dayandığı başlıca delillerden birini —Nisâ 59’daki ‘ulü’l-emre itaat’ ayetini— tersine çevirir. Şöyle akıl yürütür: ayette ulü’l-emre itaat, Allah’a ve Resûl’e itaatin hemen ardından, aynı fiile bağlı olarak gelir; bu, üç itaatin eş değerinde ve aynı düzeyde olduğunu gösterir. Ama mutlak ve koşulsuz itaat, ancak masum (ismet sahibi) birine borçlu olunabilir; çünkü hata edebilen birine koşulsuz itaat, o hatayı da onaylamak olur. Masumiyet ise Şii inancına göre yalnızca ‘On Dört Masum’a —Peygamber, Hz. Fâtıma ve on iki imama— verilmiştir; âdil fakihlere değil.¹¹⁴ Sonuç: ‘ulü’l-emr’ ancak masum imamlar olabilir, fakihler değil; öyleyse Nisâ 59, fakihin siyasal velâyetine değil, tam tersine, imamların biricik otoritesine delildir. Kadivar’a göre velâyet-i fakîh, bu ve benzeri delillerin zorlanmasıyla kurulmuş, sağlam bir aklî ve fikhî temelden yoksun bir teoridir.

Kadivar’ın bir başka tespiti de tarihseldir ve tarafsızlık için önemlidir: velâyet-i fakîh, 1979’a kadar ne İran Devrimi’nin ilan edilmiş hedeflerinden ne de yeni rejimin önceden benimsenmiş ilkelerinden biriydi; teori, ancak devrimden sonra Uzmanlar Meclisi’nde

¹¹⁴Muhsin Kadivar, *Hükûmat-i Velâyi* (Velâyetle Dayalı Hükûmet) adlı eserinde velâyet-i fakîh’i şu argümanla eleştirir: Nisâ 59’da ulü’l-emre itaat, Allah’a ve Resûl’e itaatin hemen ardından ve onlara eş değerinde gelir; bu eşitlik ismet (masumiyet) gerektirir; masumiyet ise yalnızca ‘On Dört Masum’a (Peygamber, Hz. Fâtıma ve on iki imam) verilmiştir, âdil fakihlere değil. Öyleyse ‘ulü’l-emr’ imamlardır, fakihler değil; ve fakihlerin siyasal velâyeti sağlam bir aklî ve fikhî temelden yoksundur.

onaylanarak anayasal ilke hâline geldi.¹¹⁵ Bu, kavramın Şii ortodoksisinin kadim ve tartışmasız bir parçası değil, yakın tarihli ve derinden tartışmalı bir tercih olduğunu vurgular. Muhalif sesler yalnızca Kadivar’la da sınırlı değildir: Muntazırî, sonraki çalışmalarında mutlak bireysel velâyet yerine bir ‘rehberlik şûrası’ ve halkın denetimine daha açık bir model önerdi; devrimin fikrî mimarlarından Ali Şeriatî ise, ruhban sınıfının kurumsal iktidarına mesafeli, çok daha ‘halkçı’ bir İslâm tasavvuru savunmuştu.¹¹⁶ Bütün bunlar, ‘velâyet-i fakîh Şiîliğ’in ortak ve zorunlu inancıdır’ algısının yanlış olduğunu; onun, güçlü ama sürekli itiraz gören bir yorum olduğunu gösterir.

Bu iç eleştirinin belki en derin felsefî ifadesi, din âlimi olmayan bir düşünürden —Abdülkerim Sürüş’tan— gelir; ve onun argümanı, velâyet-i fakîh’i teolojik değil, epistemolojik (bilgi-kuramsal) bir zeminden sarsar. Sürüş’un temel ayrımı şudur: ‘din’ ile ‘dinî bilgi’ aynı şey değildir. Din ilâhî, sabit ve mükemmel olabilir; ama

¹¹⁵Kadivar, velâyet-i fakîh’in 1979’a kadar ne devrimin ilan edilmiş hedeflerinden ne de yeni rejimin önceden benimsenmiş ilkelerinden sayıldığını; teorinin ancak Uzmanlar Meclisi’nde onaylanmasıyla anayasal ilke hâline geldiğini belirtir. Bu, kavramın Şii ortodoksisinin kadim bir parçası değil, yakın tarihli ve tartışmalı bir tercih olduğunu vurgular.

¹¹⁶Muntazırî, sürgün/ev hapsi yıllarında kaleme aldığı fikhî çalışmalarda velâyet-i fakîh’i yeniden yorumlamış; mutlak bireysel velâyet yerine bir ‘rehberlik şûrası’ (şûrâ-yi rehberî) ve halkın seçimine ve denetimine daha açık bir model önermiştir. Ali Şeriatî gibi devrimci düşünürler ise, ruhban sınıfının kurumsal iktidarına mesafeli, daha ‘halkçı’ bir İslâm tasavvuru savunmuştur.

insanların o dini anlaması, yorumlaması —yani ‘dinî bilgi’— tümüyle insanîdir: tarihsel, değişken, hatâya açık ve çağın öteki bilgileriyle iç içe.¹¹⁷ Bu ayrımdan çıkan sonuç, velâyet-i fakîh için yıkıcıdır: eğer hiçbir insanî yorum mutlak ve hatasız değilse, o zaman hiçbir sınıf — fakîhler dâhil— dinî yorum üzerinde sorgulanamaz bir otorite iddia edemez. Fakîhin bilgisi de, sonuçta, bir beşerî yorumdur; ne kadar derin olursa olsun, ‘Allah’ın muradının kendisi’ değildir. Öyleyse, bu yorumu bir siyasal mutlakiyete —velâyet-i mutlaka’ya— dönüştürmek, beşerî ve hatâya açık bir bilgiyi ilâhîleştirmektir.

Sürüş buradan ‘dinî demokrasi’ye varır: madem hiçbir yorum mutlak değildir, dinî toplumun kendini yönetmesinin en meşru yolu, tek bir fakîhin velâyeti değil, farklı yorumların özgürce yarıştığı ve halkın karar verdiği bir düzendir. Bu, Sürüş’u —ve onun temsil ettiği geniş reformist akımı— velâyet-i fakîh’in tam karşısına yerleştirir. Dikkat çekici olan şudur: bu itiraz, dini reddeden bir laiklikten değil, dine derinden bağlı ama onu insanî yorumun tekelinden kurtarmak isteyen bir

¹¹⁷ Abdülkerim Sürüş, çağdaş İranlı düşünür; *Kabz ve Bast-ı Teorik-i Şeriat* (Dini Bilginin Teorik Daralması ve Genişlemesi) adlı eseriyle tanınır. Din ile ‘dinî bilgi’yi ayırır: din ilâhî ve sabit olabilir, ama onun insanî yorumu (dinî bilgi) tarihsel, değişken ve hatâya açıktır. Bu ayrımdan, hiçbir sınıfın (fakîhlerin) dinî yorum üzerinde mutlak ve sorgulanamaz bir otorite iddia edemeyeceği; dolayısıyla ‘dinî demokrasi’nin velâyet-i fakîh’e tercih edilmesi gerektiği sonucunu çıkarır.

dindarlıktan gelir. Kadivar'ın fikhî itirazı, Muntazırî'nin kurumsal itirazı, Şeriatî'nin halkçı itirazı ve Süruş'un epistemolojik itirazı bir araya geldiğinde, ortaya çıkan tablo nettir: velâyet-i fakîh, İran'da bir devlet ilkesi olsa da, Şii düşünce dünyasının bütününde hiçbir zaman tartışmasız bir mutabakat olmamıştır. O, güçlü bir kurumsal gerçeklik, ama aynı zamanda sürekli meydan okunan bir yorumdur.

Velâyet-i fakîh Şii ortodoksisi mi?

Bütün bu tabloyu gördükten sonra, tarafsızlığın en çok vurgulanması gereken noktayı açıkça söylemek gerekir: velâyet-i fakîh, 'Şii siyaset teorisi'nin ta kendisi değil, onun içinden çıkan güçlü ama tartışmalı bir yorumdur. Batı'daki ve hatta İslâm dünyasındaki yaygın algı, çoğu zaman 'Şîlik = velâyet-i fakîh = İran modeli' denklemini kurar. Oysa bu denklem yanlıştır. Bugün dünyadaki Şii müminlerin ve merci'lerin önemli bir kısmı, velâyet-i fakîh'in siyasal biçimini benimsemez; Necef'in —Sîstânî'nin temsil ettiği— ağırlıklı çizgisi, fakihin doğrudan devlet yönetmesine değil, topluma yol göstermesine dayanır.

Bu çeşitliliği görmek, birkaç yanlış anlamayı düzeltir. Birincisi, velâyet-i fakîh coğrafî olarak da evrensel değildir: Irak, Lübnan, Körfez ve Güney Asya'daki büyük Şii toplulukların hepsi İran modelini

kabul etmiş değildir; birçoğu, dinî mercîliği siyasal iktidardan ayrı tutan geleneksel çizgiye bağlıdır. İkincisi, teori tarihsel olarak da geç ve tartışmalıdır: gördüğümüz gibi, mutlak velâyet-i fakîh ancak 1979 sonrasında bir devlet ilkesi hâline geldi ve kendi döneminin en büyük mercilerinden (Hûî gibi) onay görmedi. Üçüncüsü, İran'ın kendi içinde bile teori sabit değildir; reformist din âlimlerinden (Kadivar, Şebüsterî) laik aydınlarla kadar geniş bir yelpaze, velâyet-i fakîh'in bu biçimini sorgular. Kısacası, velâyet-i fakîh'i 'Şiîliğin siyasal öğretisi' diye tek biçimli sunmak, tıpkı hâkimiyetçiliği 'Sünnîliğin siyasal öğretisi' diye sunmak kadar yanıltıcıdır: her iki durumda da, bir yorumu bütün bir geleneğin yerine koymuş oluruz.

Bu tespitin, İran rejimini ne yücelten ne de karalayan bir tespit olduğunu vurgulamak gerekir; o, yalnızca bir olguyu kaydeder. Velâyet-i fakîh, dünyada milyonlarca insanın hayatını fiilen düzenleyen, güçlü ve kurumsallaşmış bir gerçekliktir; onu hafife almak, gerçekliği görmezden gelmek olur. Ama aynı zamanda o, Şii dünyasının büyük kısmının benimsemediği, kendi en büyük âlimlerinden bazılarının (Hûî, Sîstânî) paylaşmadığı, ve kendi içinden sürekli itiraz gören bir yorumdur; onu 'Şiîliğin ta kendisi' saymak da gerçeği çarpıtmak olur. Tarafsız bir harita, bu iki olguyu birden

göstermek zorundadır: hem teorinin gücünü ve gerçekliğini, hem de tartışmalılığını ve sınırlarını.

Ve tam da bu ikili tablo, velâyet-i fakîh'i kitabın bütünü için özellikle değerli bir örnek yapar. Çünkü o, bir fikrin devlete dönüştüğünde başına ne geldiğinin canlı bir kayıdır. İdeal düzeyde, 'en âlim ve en âdil fakîhin, imam adına adaleti tesis etmesi' vaadiyle yola çıkan teori; pratikte, halefiyet krizleriyle, 'en âlim' şartının esnetilmesiyle, seçilmiş ve atanmış kurumlar arasındaki gerilimlerle, ve 'devletin bekası' adına dinî hükümlerin askıya alınabildiği bir maslahat doktriniyle yüzleşmek zorunda kaldı. Bu, velâyet-i fakîh'e özgü bir kusur değil; ileride göreceğimiz gibi, belki de her 'ideal'in modern devlet gerçekliğiyle karşılaştığında yaşadığı kaçınılmaz sınavdır. Dolayısıyla velâyet-i fakîh, yalnızca Şii siyaset düşüncesinin değil, 'din yönetebilir mi, yönetirse ne pahasına?' sorusunun da en somut laboratuvarıdır.

Sünnî hâkimiyetçilikle bir karşılaştırma

Bu bölümü kapatmadan önce, Şii velâyet-i fakîh ile üçüncü bölümdeki Sünnî hâkimiyetçiliği yan yana koymak aydınlatıcıdır; çünkü ikisi yüzeyde 'din yönetir' diyen aynı aileden görünse de, derin yapıları taban tabana farklıdır. İkisi de 'egemenlik nihai olarak Allah'ındır' der; ikisi de dini siyasetin dışına atmayı reddeder. Ama 'peki bu egemenlik yeryüzünde kimin eliyle temsil edilir?'

sorusuna verdikleri cevap, onları birbirinden köklü biçimde ayırır.

Sünnî hâkimiyetçilikte —özellikle Mevdûdî'nin teodemokrasisinde— ilâhî egemenliğin yeryüzündeki emaneti bütün mümin cemaate verilir; yönetici, bu cemaatin ilâhî sınırlar içinde seçtiği bir vekildir ve otoritesini, aşağıdan, ümmetin rızasından (popüler vekâlet) alır. Şii velâyet-i fakîhte ise otorite, aşağıdan değil yukarıdan iner: fakîh, yetkisini ümmetin seçiminden değil, gaybetteki masum imamın genel vekili (nâib-i âmm) olmasından alır. Yani Sünnî modelde meşruiyetin kaynağı 'ümmet', Şii modelde 'imamet'tir. Bu, salt teknik bir fark değildir: birinde otorite tabandan yükselir ve ilkece halka hesap verir; ötekinde otorite tepeden, imamın vekâletinden gelir ve ilkece dinî bir hiyerarşiye dayanır. Dolayısıyla Sünnî hâkimiyetçilik daha kolay bir 'İslâmî cumhuriyet' diline, Şii velâyet-i fakîh ise daha belirgin bir 'ruhban-merkezli yönetim' biçimine yönelmiştir.

Bu karşılaştırma, kitabın merkezî tezini bir kez daha doğrular: 'din yönetim biçimi verir' demek bile, tek bir yönetim biçimine götürmez. Aynı çatı altındaki iki tez — Sünnî hâkimiyetçilik ve Şii velâyet-i fakîh— otoritenin kaynağı konusunda birbirine zıt sonuçlara varır. 'Egemenlik Allah'ındır' ilkesi ortak olsa da, o egemenliğin yeryüzüne nasıl indiği konusunda

mezhepler, hatta aynı mezhebin içindeki ekoller, derin biçimde ayrışır. Bu da gösterir ki, ihtilaf yalnızca ‘din yönetir mi, yönetmez mi?’ düzeyinde değil; ‘yönetir’ diyenlerin kendi arasında, ‘nasıl ve kimin eliyle?’ düzeyinde de sürer.

Bu bölümü toparlarsak: velâyet-i fakîh, ‘din yönetim biçimi verir’ diyen ailenin Şii kanadıdır; ama Sünnî hâkimiyetçilikten, otoritenin kaynağı (imamet vs ümmet) ve taşıyıcısı (fakih vs seçilmiş yönetici) itibariyle köklü biçimde ayrılır. Gücü, gaybet gibi çetin bir teolojik soruna tutarlı ve uygulanabilir bir cevap üretmesi; ve bunu fiilî bir devlete dönüştürebilmesidir. Zayıflıkları ise iki yerdedir: kendi geleneği içinde bile —Hûî’den Sîstânî’ye, Muntazırî’ye— derin bir meşruiyet tartışması taşır; ve fiilî uygulaması, ‘en âlim fakihin adil yönetimi’ idealini, iktidarın kendi mantığına teslim etme riskiyle sürekli yüzleşir. Bu yönüyle velâyet-i fakîh, hem kitabın haritasını Şii dünyaya doğru genişletir, hem de yedinci bölümde ele alınacak eleştirel teze —‘modern devlet, ideal bir İslâmî yönetimi taşıyabilir mi?’ sorusuna— canlı bir örnek sunar. Bir sonraki bölüm ise, madalyonun tam öbür yüzüne, Kur’an’ın hiçbir yönetim biçimi getirmediğini savunan ayrımcı teze geçecektir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Ayrımcı Tez: Din Var, Devlet Yok

Üçüncü ve dördüncü bölümler, klasik sentezin ‘biçim boşluğu’nu egemenliğin kaynağını bir iman ya da imamet meselesi yaparak dolduran ‘din yönetir’ tezlerine — hâkimiyetçi ve Şii— ayrılmıştı. Bu bölüm, aynı boşluğa bakıp tam zıt sonucu çıkaran teze bakar. Teze göre Kur’an ve Sünnet, herhangi bir yönetim biçimi getirmedi; hilâfet dinî bir zorunluluk değil, tarihsel-siyasî bir düzenlemedir; ve Peygamber’in otoritesi, bir devlet başkanının değil, bir resulün otoritesiydi. Bu görüşün en cesur ve en çok yankı uyandıran ifadesi, 1925’te bir tek kitapla geldi ve İslâm düşünce tarihinin belki de en büyük entelektüel fırtınasını kopardı. O kitabı, çevresinde kopan fırtınayı ve tezin bugüne uzanan yankısını incelemek, bu bölümün konusudur. Tarafsızlık burada da aynı disiplini gerektirir: tezi, savunucusunun kabul edeceği en güçlü hâliyle kurmak; sonra ona yöneltilen en ciddi itirazları eklemek; ve bir kitabı ‘sekülerizm ithali’ diye peşinen mahkûm etmek kadar, mahkûmiyetini ‘hakikatin zaferi’ diye kutsamaktan da kaçınmak.

Bu bölümü, önceki ikisiyle birlikte okumak, kitabın haritasındaki simetriyi ortaya çıkarır. Klasik sentez ‘ilke var, biçim yok’ demişti — yani din yönetimi gerekli kılar ama biçimini serbest bırakır. Hâkimiyetçi tez bu dengeyi

bir yöne bozup ‘biçim de dindir’ dedi. Ayrımcı tez ise tam öbür yöne bozar: ‘biçim hiç dinde değildir; din yalnızca ahlâkî bir çağrıdır, yönetim ise tümüyle beşerî bir iştir.’ Böylece hâkimiyetçilik ile ayrımcılık, aynı eksenin iki zıt ucunda dururlar: biri dini olabildiğince siyasallaştırır, öteki olabildiğince siyasetten arındırır. İlginç olan, ikisinin de aynı klasik boşluktan —‘Kur’an bir yönetim biçimi belirtmez’ gerçeğinden— beslenip zıt sonuçlara varmasıdır. Hâkimiyetçi bu boşluğu ‘öyleyse biz doldurmalıyız, ilâhî ilkelerle’ diye okurken, ayrımcı ‘öyleyse din bu alanı bize bırakmıştır, akıllarımızla dolduralım’ diye okur. Aynı sessizlik, birine bir görev, ötekine bir özgürlük olarak görünür.

Ali Abdürrâzık ve 1925 depremi

1925 yılında, Ezher’de ve kısmen Oxford’da yetişmiş, Mansûra’da şer‘î mahkeme hâkimliği yapan Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve usûlü’l-hükm* (İslâm ve Yönetimin Esasları) adlı bir kitap yayımladı.¹¹⁸ Kitabın etkisi bir deprem gibi tarif edilir; ve bunu abartı saymamak gerekir, çünkü eser Müslüman dünyanın en

¹¹⁸Ali Abdürrâzık (1888–1966), *el-İslâm ve usûlü’l-hükm: Bahs fi’l-hilâfe ve’l-hükûme fi’l-İslâm* (Kahire, 1925). Yazar Ezher’de ve kısmen Oxford’da öğrenim görmüş, Mansûra’da şer‘î mahkeme hâkimliği yapmış bir âlimdir. İngilizce tam çeviri: *Islam and the Foundations of Political Power*, çev./ed. Abdou Filali-Ansary (Edinburgh University Press, 2012).

hassas sinirine —hilâfetin dinî meşruiyetine— tam da o kurum çökmüşken dokunuyordu.

Bu ‘tam da çökmüşken’ vurgusu, kitabın neden bu kadar sarsıcı olduğunu anlamak için kritiktir. Kitap, boşlukta değil, son derece yüklü bir siyasal anın içinde çıktı. Bir yıl önce, 1924’te, yeni Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı hilâfetini ilga etmiş; on üç asırdır İslâm dünyasının —hiç değilse sembolik— siyasal birlik çatısı sayılan kurum, bir gecede ortadan kalkmıştı. Bu, bütün Müslüman dünyada bir şok ve bir arayış yarattı: hilâfet yeniden kurulmalı mıydı, kurulacaksa kim halife olmalıydı?¹¹⁹ Mısır’da bu soru özellikle canlıydı; çünkü Kral I. Fuad, hilâfeti kendi şahsında ihya etme hevesi besliyordu. İşte bu ortamda Abdürrâzık, ‘hilâfet zaten dinî bir kurum değildir, onu yeniden kurmak dinî bir yükümlülük değildir’ diyerek çıktı. Bu, yalnızca teorik bir iddia değildi; dolaylı olarak Kral Fuad’ın hevesini de zeminden yoksun bırakıyor, hilâfet ihyası için seferber olan bütün siyasal enerjiyi anlamsız kılıyordu. Kitabın hem dinî hem siyasal çevrelerde bu kadar sert tepki görmesinin bir sebebi de buydu.

¹¹⁹Kitabın çıktığı 1925, Osmanlı hilâfetinin 1924’te Türkiye Büyük Millet Meclisi’nce ilga edilmesinin hemen ertesidir; ayrıca Fuad’ın hilâfet hevesinin canlandığı döneme rastlar. Abdürrâzık’ın ‘hilâfet dinî bir kurum değildir’ tezi, dolaylı olarak bu hevesi de zemininden yoksun bırakıyordu; bu, kitabın siyasal olarak neden bu kadar rahatsız edici bulunduğunu açıklar.

Abdürrâzık'ı daha da 'tehlikeli' kılan, argümanını sunuş biçimiydi. O, bir laik aydın ya da bir Batı taklitçisi diliyle değil, tam bir fıkıhçı diliyle konuşuyordu: Kur'an ayetlerini, hadisleri ve klasik ulemânın yazılarını kullanarak, geleneğin kendi araçlarıyla bir sonuca varıyordu.¹²⁰ Yani ulemânın kurumunun temelindeki bir değere —hilâfetin dinî gerekliliğine— tam da onların kendi silahlarıyla, kendi kaynaklarıyla saldırıyordu. Bir dış eleştiriye görmezden gelmek kolaydır; ama içeriden, 'sizin dilinizle' gelen bir eleştiri çok daha rahatsız edicidir. Abdürrâzık bir Ezher mezunuydu, bir şer'î mahkeme hâkimiydi; onu 'dinin düşmanı' diye kolayca dışlamak mümkün değildi. İşte bu yüzden tepki, bir tartışma değil, bir aforoz biçimini aldı.

Kitabın yarattığı sarsıntının büyüklüğünü anlamak için, 1924'teki hilâfet ilgasının İslâm dünyasında ne anlama geldiğini hatırlamak gerekir. Osmanlı hilâfeti, son yüzyıllarda fiilî gücünü büyük ölçüde yitirmiş olsa da, dünya Müslümanlarının çoğu için hâlâ ümmetin birliğinin ve İslâm'ın siyasal varlığının bir sembolüydü. Onun kaldırılması, Hindistan'dan Mısır'a geniş bir coğrafyada derin bir kaygı ve arayış doğurdu; 'hilâfet yeniden

¹²⁰Abdürrâzık, tezini bir fıkıhçı diliyle —geleneksel nassları, hadisleri ve klasik ulemânın yazılarını kullanarak— kurar. Souad T. Ali'nin işaret ettiği gibi, kitabı bu kadar sarsıcı yapan da buydu: yazar, ulemânın kendi kaynaklarını ve yöntemini kullanarak, onların kurumunun temelindeki bir değere (hilâfetin dinî gerekliliğine) karşı çıkıyordu.

kurulmalı mı, kurulacaksa nasıl ve kim tarafından?’ sorusu, dönemin en yakıcı meselesi hâline geldi. Bu amaçla çeşitli ‘hilâfet konferansları’ toplandı, tartışmalar yürütüldü. Kısacası, İslâm dünyası hilâfeti nasıl ihya edeceğini konuşurken, Abdürrâzık ortaya çıkıp ‘aslında böyle bir şeye dinen hiç gerek yok’ dedi. Bu, yangını söndürmeye çalışan bir topluluğa, ‘zaten yanan bir şey yok’ demek gibiydi; tepkinin şiddeti, biraz da bu zamanlamadan kaynaklandı.

Bu bağlam, kitabın neden hem dinî hem siyasal çevrelerde bu kadar tehdit edici bulunduğunu tam olarak açıklar. Hilâfetin ihyasını isteyenler için Abdürrâzık, umutlarını temelsiz ilan eden bir yıkıcıydı. Hilâfeti kendi çıkarına kullanmak isteyen saray için, bir engeldi. Kurumsal otoritesini hilâfet fikhî üzerine kurmuş ulemâ için, ayaklarının altındaki zemini çeken biriydi. Böylece, normalde birbiriyle çekişen bu farklı çevreler, Abdürrâzık’a karşı ortak bir cephede birleştiler. Bu da bize önemli bir şey öğretir: bir fikir, yalnızca yanlış olduğu için değil, çok farklı çıkarları aynı anda tehdit ettiği için de mahkûm edilebilir. Abdürrâzık’ın trajedisi, kısmen, fikrinin doğru ya da yanlış olmasından bağımsız olarak, herkesin işine gelmeyen bir şeyi, en olmadık zamanda söylemiş olmasıydı.

Yazarın kimliği, meselenin sıradan bir aykırılık olmadığını gösterir. Abdürrâzık, dışarıdan gelen bir modernist heves değildi; Ezher'in tam içinden, üstelik Abduh'un ıslah geleneğinden geliyordu. Ağabeyi Mustafa Abdürrâzık, Abduh'un öğrencisiydi ve sonradan bizzat Ezher şeyhliğine yükselecekti.¹²¹ Yani bu tez, İslâm ilim geleneğinin dışından değil, tam kalbinden fırlamıştı — ve onu bu kadar sarsıcı yapan da buydu.

Abdürrâzık'ın risalet-saltanat ayırımını nasıl temellendirdiğine yakından bakmak, tezinin hem gücünü hem sınırını gösterir. O, Kur'an'dan bir dizi ayet devşirir: Peygamber'e defalarca 'sen ancak bir uyarıcısın', 'sen onların üzerinde bir zorba (musaytır) değilsin', 'sana düşen yalnızca tebliğdir' denir.¹²² Abdürrâzık bu ayetleri, Peygamber'in görevinin sınırının çizildiği yerler olarak okur: eğer Peygamber bir devlet başkanı, bir kral olsaydı, Kur'an ona 'sen bir bekçi/zorba değilsin' demezdi; tam tersine, ona hükmetme ve zorlama yetkisi verirdi. Ona göre bu ayetler, Peygamber'in otoritesinin manevî-ahlâkî

¹²¹ Ailevî bağlam da anlamlıdır: Ali'nin ağabeyi Mustafa Abdürrâzık, Muhammed Abduh'un öğrencisi ve ıslah çizgisinin taşıyıcısı olup, sonradan Ezher şeyhliğine kadar yükselmiştir. Yani Abdürrâzık, kenardan gelen bir aykırı değil, Ezher-Abduh geleneğinin tam içinden çıkan bir isimdir.

¹²² Abdürrâzık'ın Peygamber'in otoritesinin sınırına dair dayandığı ayetlerden bazıları: 'Sen ancak bir uyarıcısın' (Gâşiye 21; Ra'd 7 vb.), 'Sen onların üzerinde bir zorba (musaytır) değilsin' (Gâşiye 22), 'Sana düşen yalnızca tebliğdir' (Şûrâ 48; Nahl 82). Karşı görüş ise 'Peygamber'e itaat edin' (Nisâ 59 vb.) ve 'aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet' (Mâide 48–49) gibi ayetleri öne çıkarır. Aynı metnin iki farklı okumaya açıklığı, kitabın sekizinci bölümünün konusudur.

bir rehberlik olduğunu, siyasal bir egemenlik olmadığını gösterir. Bu okuma, güçlüdür; çünkü gerçekten de bu ayetler, Peygamber'in temel misyonunu tebliğ olarak tanımlar.

Ama karşı taraf, aynı Kur'an'dan farklı ayetler devşirir; ve işte tam burada, kitabın merkezî tezi bir kez daha kendini gösterir. Eleştirmenler, 'Peygamber'e itaat edin', 'aranızda Allah'ın indirdiğiyle hükmet', 'sana gelip anlaşmazlıklarında seni hakem yapmadıkça iman etmiş olmazlar' türünden ayetleri öne çıkarır; bunlar, Peygamber'e açıkça bir hüküm verme, bir otorite kurma yetkisi tanır. Yani aynı metin, bir okura Peygamber'in yalnızca bir uyarıcı olduğunu, bir başka okura ise onun aynı zamanda bir hâkim ve önder olduğunu söyler. Abdürrâzık 'uyarıcı' ayetlerini asıl, 'hâkim' ayetlerini tarihsel-arızî sayar; karşıtları tam tersini yapar. Metin ikisine de kapı aralar; ve seçim, çoğu zaman, okurun daha baştan hangi sonucu aradığına bağlıdır. Bu, sekizinci bölümde ayrıntısıyla göreceğimiz 'aynı ayet, farklı gözler' olgusunun, belki de en saf örneğidir.

Bu karşı-ayetlerin ağırlığını tam takdir etmek gerekir, çünkü Abdürrâzık'ın en zorlanacağı yer burasıdır. 'Peygamber'e itaat edin' (Nisâ 59) ayeti, itaati bir dinî yükümlülük kılar; 'aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet' (Mâide 48-49) ayeti, Peygamber'e açıkça bir

yargı ve hüküm verme görevi yükler; ‘seni hakem yapmadıkça iman etmiş olmazlar’ (Nisâ 65) ayeti ise, ona başvurmayı imanın şartı sayar. Bu ayetler, ilk bakışta, Peygamber’in salt bir ‘uyarıcı’ değil, aynı zamanda bir ‘hâkim ve otorite’ olduğunu güçlü biçimde ima eder. Abdürrâzık’ın bunlara cevabı, incelikli bir ayrımdır: ona göre bu ayetlerdeki ‘itaat’ ve ‘hüküm’, Peygamber’in risalet vasfına —onun ilâhî vahyi tebliğ eden kişi oluşuna— bağlıdır, bir kral ya da devlet başkanı sıfatına değil. Yani ona itaat, bir siyasal iktidara boyun eğmek değil, Allah’ın elçisine ve dolayısıyla Allah’a itaattir; o hükmettiğinde de, kendi siyasal iradesiyle değil, ilâhî vahiyle hükmeder.

Bu ayrım, Abdürrâzık’ın tezini kurtarmaya yeter mi? İşte tartışmanın düğümlendiği yer burasıdır. Savunucuları, ayrımın sağlam olduğunu söyler: Peygamber’in otoritesi eşsizdir, çünkü o vahye dayanır; ondan sonra hiçbir yönetici bu tür bir otorite iddia edemez, dolayısıyla Peygamber’in yönetimi bir ‘model’ değil, bir istisnadır. Eleştirmenleri ise ayrımı zorlama bulur: eğer Peygamber fiilen yargıladı, cezalandırdı, savaş ilan etti ve vergi topladıysa, bunlara ‘bu siyasal değil, tümüyle dinîdir’ demek, siyasal olanı tanımlamaktan kaçmaktır. İki taraf da aynı ayetlere ve aynı olaylara bakar; ama biri onlarda ‘vahye bağlı, tekrarlanamaz bir dinî otorite’, öteki ‘tekrarlanabilir bir

siyasal önderlik modeli' görür. Metin, dürüst olmak gerekirse, ikisini de kesin biçimde dışlamaz; ve tartışmanın bir asırdır sürmesinin sebebi de tam budur.

Tezin büsbütün yoktan doğmadığını da kaydetmek gerekir. Din ile siyasetin ayrılabilceği fikri, Abdürrâzık'tan yıllar önce Rafik el-Azm gibi reformist yazarlarca —hem de sonradan Abdürrâzık'ı en sert eleştirecek olan el-Menâr çevresinde— dile getirilmişti.¹²³ Yani ayrımcı tez, 1925'te aniden patlayan bir sapma değil, daha erken bir modernist damarın en cesur ve en sistemli ifadesiydi. Bu, onu ne meşrulaştırır ne de çürütür; ama tarihsel olarak yerli yerine oturtur ve 'tek bir adamın icadı' efsanesini dağıtır.

Bu öncüler arasında özel olarak anılmayı hak eden bir isim, Suriyeli reformist Abdurrahmân el-Kevâkibî'dir. Kevâkibî, *Tabâiu'l-istibdâd* (İstibdadın Tabiatı) adlı eserinde, dinî kılıfa bürünmüş siyasal despotizmin bir çözümlemesini yapmıştı.¹²⁴ Ona göre en tehlikeli istibdat

¹²³ Din ile siyasetin ayrılabilceği yönündeki benzer bir argüman, Abdürrâzık'tan yıllar önce Rafik el-Azm gibi reformist yazarlarca —hem de sonradan Abdürrâzık'ı sert eleştirecek olan el-Menâr çevresinde— dile getirilmişti. Bu, ayrımcı tezin 1925'te birdenbire doğmadığını, daha erken bir modernist damardan beslendiğini gösterir.

¹²⁴ Abdürrâzık'tan önce de hilâfetin fiilî işleyişini eleştiren reformistler vardı. Abdurrahmân el-Kevâkibî, *Tabâiu'l-istibdâd* (İstibdadın Tabiatı) adlı eserinde, dinî kisveye bürünmüş siyasal despotizmi çözümlemiş; dinin, iktidarın mutlaklaştırılmasında nasıl araç kılındığını göstermişti. Kevâkibî hilâfeti tümüyle reddetmez, ama onun istibdatla özdeşleşmiş biçimini sert biçimde eleştirir; bu, Abdürrâzık'ın daha radikal tezine giden yolda bir ara duraktır.

türü, kendini din adına meşrulaştıran istibdattı; çünkü o, itaatsizliği yalnızca bir suç değil, bir günah olarak sunarak, insanları hem bedenlen hem vicdanen zincirliyordu. Kevâkibî hilâfeti tümnden reddetmez; ama onun tarih boyunca despotizmle nasıl iç içe geçtiğini teşhir eder. Abdürrâzık'ın birazdan göreceğimiz 'hilâfet, din kisvesi altında bir iktidar aracıdır' tezinin tohumlarını, bu erken eleştiride bulmak mümkündür. Yani ayrımcı tez, bir gelenek içinden —dini iktidarın istismarından kurtarmak isteyen bir ıslah damarından— doğdu.

Abdürrâzık'ın kitabının kendisi, üç ana eksen etrafında örülüdür; ve bu üç eksen baştan görmek, tezin mantığını izlemeyi kolaylaştırır. Birincisi, hilâfetin mahiyeti sorusudur: hilâfet dinî bir kurum mu, yoksa tarihsel-siyasî bir kurum mudur? İkincisi, Hz. Peygamber'in otoritesinin niteliği sorusudur: onun görevi bir risalet (tebliğ) miydi, yoksa bir saltanat (yönetim) mi? Üçüncüsü, İslâm'da hükümetin yeri sorusudur: Kur'an ve Sünnet, belirli bir yönetim biçimini emreder mi?¹²⁵ Abdürrâzık, bu üç sorunun her birinde de 'dinî zorunluluk' iddiasını reddeder: hilâfet dinî değil siyasî bir kurumdur, Peygamber'in özü resullüktür, ve İslâm belirli

¹²⁵Abdürrâzık'ın kitabı üç ana eksenle ilerler: (1) hilâfetin mahiyeti — dinî bir kurum mu, yoksa tarihsel-siyasî bir kurum mu?; (2) Hz. Peygamber'in otoritesinin niteliği — risalet mi, saltanat mı?; (3) İslâm'da hükümetin yeri — Kur'an ve Sünnet belirli bir yönetim biçimi emreder mi? Yazar, üçünde de 'dinî zorunluluk' iddiasını reddeder.

bir devlet biçimi dayatmaz. Şimdi bu üç eksenî sırayla izleyelim; çünkü tezin gücü de, zayıflığı da, bu üç iddianın nasıl temellendirildiğinde yatar.

Kitabın kendisi üç ana eksenî ilerler: hilâfetin mahiyeti (dinî mi, siyasî mi?), İslâm'da hükümetin niteliği (Kur'an bir devlet biçimi getirir mi?), ve hilâfetin tarihi (kurum fiilen nasıl doğdu ve gelişti?). Abdürrâzık'ın yönteminde dikkat çeken şey, dinî bir dille dine karşı konuşmamasıdır: o, İslâm'ı savunduğunu, hatta onu tarih boyunca ona giydirilen 'saltanat kutsallığı' zırhından kurtardığını ileri sürer. Bu, niyet tartışmasını da doğurur ve tarafsız bir okuma bunu açık bırakmalıdır: Abdürrâzık'ı savunanlar, onun dini siyasetin istismarından koruduğunu söyler; karşı çıkanlar ise, 'dini kurtarma' retoriğinin altında bir sekülerleştirme programı gördüklerini. Metnin kendisi her iki okumaya da açıktır; ve yazarın Oxford'da bulunmuş olması, karşıtlarınca 'Batılı etki'ye, savunucularınca ise 'açık ufka' yorulmuştur. Bu bile, aynı olgunun nasıl zıt biçimde okunabildiğinin bir örneğidir.

Peygamber: devlet başkanı mı, resul mü

Abdürrâzık'ın tezinin kalbinde, Hz. Peygamber'in otoritesinin niteliğine dair bir iddia yatar. Ona göre Peygamber'in misyonu özünde ruhanî ve dinîydi; bir *risalet* otoritesiydi, bir *saltanat* otoritesi değil. Peygamber

insanları Allah’a çağırđı, bir ahlâk ve iman tebliğ etti; ama bir devlet kurmak, bir hanedan bırakmak ya da kalıcı bir yönetim biçimi tesis etmek risaletinin özsel bir parçası değildi.

Bu ayırmadan Abdürrâzık cesur bir sonuç çıkarır: yönetimle ilgili işlevler —vergi toplama, ordu sevk etme, anlaşmazlıkları karara bağlama— özü itibariyle *siyasîdir*, dinî değil. Din bunları ne emreder ne yasaklar; insanların aklına ve tecrübesine bırakır.¹²⁶ Bu, tezin en güçlü ve en tartışmalı hamlesidir: eğer yönetim dinin dışında, akla ve maslahata bırakılmış bir alansa, o zaman Müslümanlar çağın ihtiyaçlarına göre herhangi bir yönetim biçimini —cumhuriyet, meşrutiyet, her ne ise— serbestçe seçebilirler; ve bunu yaparken dine ihanet etmiş olmazlar.

Bu tezin en güçlü Kur’anî dayanaklarından biri, çoğu zaman Mekke–Medine ayrımı üzerinden kurulur. Risaletin ilk on üç yılı, Mekke döneminde, bir devlet kurulmadan geçmişti; bu evrede Kur’an ağırlıkla tevhid, ahlâk ve âhiret üzerinde durur, bir yönetim düzeni tesis etmez. Devlet-benzeri yapı ancak Medine’de, hicretten sonra ortaya çıkar. Ayrımcı teze göre bu, yönetimin dinin

¹²⁶ Abdürrâzık, yönetsel işlevleri (vergi, ordu, yargı, idare) ‘tamamen siyasî, dinle ilgisiz’ sayar; ona göre din bunları ne emreder ne yasaklar, akla ve tecrübeye bırakır. İngilizce çevirisi için bkz. Donohue & Esposito (ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (Oxford University Press); ayrıca Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Cambridge University Press, 1983).

özel değil, tarihsel-şartlı bir boyutu olduğunu gösterir: eğer devlet dinin zorunlu bir parçası olsaydı, en başından, Mekke’de kurulurdu. Karşı görüş ise tam tersini savunur: Mekke bir hazırlık evresiydi, şartlar elvermediği için devlet kurulamadı; asıl normatif model, Peygamber’in bilfiil bir toplumu yönettiği Medine dönemidir. Aynı tarihsel diziden iki zıt ders çıkarılır; ve hangi dönemin ‘örnek’ sayılacağı, aslında bütün tartışmanın gizli eksenidir.

Bu tezin en ciddi itirazı da tam burada belirir ve tarafsız bir kitap onu atlayamaz: Peygamber, Medine’de fiilen bir siyasî topluluğu yönetmişti. Anlaşmazlıklarda hüküm vermiş, hadler uygulamış, savaş ve barış kararları almış, vergi/zekât düzeni kurmuş, antlaşmalar yapmıştı. ‘Otorite tamamen ruhanîydi’ iddiası, bu tarihsel olguyla açık bir gerilim içindedir.¹²⁷ Abdürrâzık’ın cevabı, bu işlevlerin risaletin zorunlu bir parçası değil, onun tarihsel şartlarının bir sonucu olduğudur; ama itiraz edenler için bu, olguyu fazla hafifleten bir yorumdur. İşte tartışmanın gerçek fay hattı buradadır: Peygamber’in Medine’deki yönetimi, dinin bağlayıcı bir modeli miydi, yoksa çağının şartlarına bağlı tarihsel bir uygulama mı?

¹²⁷Mekke döneminin delil olarak kullanımı: bu argümana göre risaletin Mekke’deki on üç yılı, devlet kurmadan yürütülen bir tebliğ ve terbiye sürecidir; devlet-benzeri yapı ancak Medine’de ortaya çıkar. Karşı görüş ise Medine dönemini normatif kabul eder ve Mekke’yi yalnızca şartların elvermediği bir hazırlık evresi sayar.

Bu itirazın ağırlığını tam olarak takdir etmek gerekir, çünkü Abdürrâzık'ın tezinin en kırılgan yeri burasıdır. Medine dönemi, bir din önderinin salt vaaz verdiği bir topluluk değildi; orada bir anayasa niteliğindeki Medine Vesikası imzalanmış, farklı gruplar (Müslümanlar, Yahudiler) arasında hak ve yükümlülükler düzenlenmiş, bir yargı düzeni işletilmiş, savaşlar yönetilmiş, ganimet ve vergi paylaştırılmıştı.¹²⁸ Bütün bunlar, modern anlamda 'devlet' demek olmasa da, açıkça 'siyasal topluluk' işlevleridir. Abdürrâzık'ın buna cevabı incelikli ama zorlamalıdır: ona göre Peygamber bu işleri, bir devlet başkanı sıfatıyla ve kalıcı bir kurum kurmak için değil, tebliğ misyonunun o günkü şartlarda gerektirdiği zorunluluklar olarak yapmıştı; ve bu işlevler ondan sonra dinî bir model olarak değil, çözülmesi gereken pratik meseleler olarak kaldı. Eleştirmenler için bu ayrım fazla incedir: eğer Peygamber fiilen yönettiyse, 'yönetim dinin dışındadır' demek, olguyu teoriye kurban etmektir.

Medine Vesikası'nın kendisi, bu tartışmada özel olarak durmaya değer; çünkü o, hem ayrımcı hem maksatçı tez için ortak bir referans noktası olabilir. Vesika'nın en dikkat çekici yanı, 'ümme't kavramını nasıl

¹²⁸ Abdürrâzık'a yöneltilen en güçlü itiraz, tarihsel gerçeğe dayanır: Hz. Peygamber Medine'de yalnızca dinî tebliğ yapmakla kalmadı; anlaşmalar (Medine Vesikası) imzaladı, ordular sevk etti, yargıladı, cezalar (hudûd) uyguladı, vergi ve zekât topladı, elçiler kabul etti. Bu fiilî 'devlet benzeri' işlevler, 'Peygamber'in görevi tümüyle ruhanîydi, siyasî değildi' iddiasını en çok zorlayan noktadır.

tanımladığıdır: belgede ümmet, yalnızca Müslümanları değil, anlaşmaya taraf olan Yahudi kabilelerini de kapsayan, ortak bir siyasal-hukukî birlik olarak kurulur. Yani burada ‘ümmet’, salt bir inanç topluluğu değil; farklı dinî cemaatlerin, kendi inançlarını koruyarak ortak bir savunma ve hukuk düzeninde birleştiği çoğulcu bir siyasal çatıdır. Bu, ilk bakışta teknik bir tarih ayrıntısı gibi görünse de, çağdaş tartışmalar için şaşırtıcı derecede günceldir.

Çünkü Vesika’nın bu ‘çok-cemaatli ortak yurttaşlık’ modeli, iki tezi birden besleyebilir. Ayrımcı için o, Peygamber’in tek bir dini dayatan bir teokrasi değil, farklı grupları ortak bir siyasal düzende bir arada tutan pragmatik bir yönetim kurduğunun kanıtıdır: eğer daha ilk günden gayrimüslimler bu ‘ümmet’in parçası sayılabiliyorsa, ortada katı bir ‘din devleti’ değil, dinî aidiyetin üstünde işleyen bir siyasal sözleşme vardır. Maksatçı için ise Vesika, dinin siyasete bir biçim değil, ilkeler —adalet, ahde vefa, birlikte yaşama, ortak savunma— verdiğinin örneğidir: belge, ayrıntılı bir devlet modeli sunmaz, ama bir arada yaşamamanın maksatlarını ortaya koyar. Böylece aynı metin, ‘modern anayasal vatandaşlık’ ve ‘çoğulculuk’ tartışmalarında, hem ‘din belirli bir rejim dayatmaz’ diyen ayrımcının, hem ‘din, biçimi değil ilkeyi verir’ diyen maksatçının elinde bir dayanağa dönüşür. Hâkimiyetçi okuma ise Vesika’yı

daha çok geçici bir taktik ya da İslâm devletinin embriyonu olarak yorumlar — ki bu da, aynı belgenin kaç farklı gözle okunabildiğinin bir başka örneğidir.

Yine de, bu itirazın Abdürrâzık'ın tezini tümüyle çürütüp çürütmediği tartışmalıdır; ve tarafsızlık, karşı tarafın da bir cevabı olduğunu kaydetmeyi gerektirir. Abdürrâzık'ın savunucuları şöyle karşılık verebilir: Peygamber'in Medine'de yönetmiş olması, ondan sonra belirli bir yönetim biçiminin farz kılındığı anlamına gelmez. Peygamber pek çok şey yaptı —ticaret yaptı, evlendi, savaştı— ama bunların hepsi bağlayıcı dinî model değildir; bir kısmı, onun beşerî ve tarihsel hayatının parçasıdır. Öyleyse, 'Peygamber yönetti' demek ile 'İslâm şu yönetim biçimini emreder' demek arasında hâlâ bir mantıksal boşluk vardır. Bu nedenle tartışma bir asırdır kapanmıyor: her iki taraf da aynı tarihsel olguya —Medine'ye— bakıp farklı sonuçlar çıkarıyor. Bu, kitabın sekizinci bölümünde ele alınacak 'aynı olgu, farklı okuma' örüntüsünün, tarih alanındaki bir örneğidir.

Bu tartışmanın altında yatan daha derin bir soru vardır ki, onu görmek, meselenin neden çözülemez olduğunu anlatır: Peygamber'in yaptıklarından hangileri 'risaletin zorunlu gereği', hangileri 'tarihin ve şartların arızî sonucu'dur? Bütün İslâmî düşünce tarihi, bir

bakıma, bu ayrımı yapma çabasıdır. Kimse, Peygamber'in yaptığı her şeyin bağlayıcı bir dinî model olduğunu iddia etmez; herkes bir yerde 'bu, onun beşerî hayatının parçasıydı' demek zorunda kalır. Ama çizgiyi nereye çekeceğimiz konusunda derin bir anlaşmazlık vardır. Abdürrâzık, çizgiyi çok geniş çeker: yönetim, savaş, vergi — bunların hepsi arızîdir, risaletin özü sadece tebliğdir. Karşıtları çizgiyi çok dar çeker: bunların çoğu, dinin ayrılmaz parçasıdır. İkisi de aynı Peygamber'e bakar; ama biri onda esas olarak bir 'uyarıcı', öteki bir 'önder-yasa koyucu' görür.

Bu nedenle, Abdürrâzık'ın tezi ne kesin biçimde kanıtlanabilir ne de kesin biçimde çürütülebilir. Çünkü mesele, bir olgu meselesi değil, bir yorum meselesidir: Peygamber'in Medine'de yönettiği bir olgudur, ama bu yönetimin 'dinî mi yoksa tarihsel mi' olduğu bir yorumdur. Ve yorumu belirleyen, çoğu zaman, kişinin daha baştan hangi İslâm tasavvuruna sahip olduğudur. Dini esas olarak bir vicdan ve ahlâk meselesi görenler, Abdürrâzık'ın okumasına yatkındır; dini kapsamlı bir hayat nizamı görenler, karşı okumaya. Metin ve tarih ikisine de yeterince kanıt sunar; seçim, metnin değil, okurun elindedir. Ayrımcı tez, bu yönüyle, kitabın merkezî sezgisinin belki en saf örneğidir: burada ihtilaf, bilgi eksikliğinden değil, aynı bilgiye getirilen farklı çerçevelerden doğar.

Hilâfetin tarihsel (dinî değil) kökeni iddiası

Abdürrâzık ikinci büyük iddiasını hilâfet kurumuna yöneltir. Ona göre hilâfetin ne Kur'an'da, ne sahîh sünnette, ne de gerçek bir icmâda sağlam bir dayanağı vardır; hiçbir önceki âlim, imam tayininin farz olduğunu kesin bir Kur'an ayetiyle temellendirememiştir.¹²⁹ Hilâfet, Peygamber'den sonra sahâbenin, kendi çağlarının kabile gerçekliği, askerî ihtiyaçları ve siyasî örfü içinde geliştirdiği *beşerî* bir düzenlemedir. Dahası Abdürrâzık, tarihsel hilâfetin çoğu zaman bir baskı ve yozlaşma aracına dönüştüğünü, dinî bir kutsallık zırhıyla zulmü meşrulaştırdığını ileri sürer — ki bu, hilâfeti kutsallaştıran geleneğe yöneltilmiş cesur bir suçlamadır.

Bu iddiaya karşı klasik gelenek iki dayanak öne sürer ve tarafsızlık bunları da güçlü hâliyle kaydetmeyi gerektirir. Birincisi icmâdır: sahâbe, Peygamber'in vefatının hemen ardından Sakîfe'de bir halife seçmekte ittifak etmiş; bu ittifak, yönetimin gerekliliğinde bir icmâ sayılmıştır.¹³⁰ İkincisi bazı ayetlerin yorumudur; örneğin Kurtubî, Bakara 30'daki 'halife' ifadesini insanlar

¹²⁹Abdürrâzık, imâmetin farziyetini savunanların bu iddiayı sağlam bir Kur'an ayetine dayandıramadıklarını ileri sürer; ona göre önceki âlimlerden hiçbirisi imam tayininin farz olduğunu bir ayetle kesin biçimde temellendirmemiştir.

¹³⁰Karşı görüş, imâmetin farziyetini büyük ölçüde icmâyâ (sahâbenin Sakîfe'de bir halife seçmekte ittifak etmesine) dayandırır. Abdürrâzık ise bu ittifakı bir dinî nass değil, tarihsel bir zorunluluğun sonucu sayar; ona göre sahâbe bir dinî emri değil, pratik bir ihtiyacı karşılıyordu.

arasında hükmedecek bir imamın tayinine delil kabul eder.¹³¹ Abdürrâzık bu delilleri zayıf bulur: icmâyı gerçek bir dinî nass değil, tarihsel bir zorunluluğun sonucu; ayet yorumlarını ise sonradan yapılmış teviller sayar. Görüldüğü gibi, taraflar aynı verilere (Sakîfe, Bakara 30) bakıp zıt sonuçlar çıkarır; ihtilaf, verinin kendisinde değil, ona yüklenen ağırlıktadır. Bu, kitabın baştan beri izini sürdüğü örüntünün bir kez daha tekrarıdır.

Abdürrâzık'ın bu bölümdeki en cesur —ve en çok tepki çeken— hamlesi, tarihsel hilâfetin kendisine dair yaptığı çözümlemedir. Ona göre, ilk dört halifeden sonraki hilâfet tarihi (Emevîler, Abbâsîler ve ötesi), büyük ölçüde din adına meşrulaştırılmış bir dünyevî iktidar mücadelesinden ibaretti; hilâfet, çoğu zaman rızayla değil, kılıç ve zorla el değiştirdi ve 'Allah'ın yeryüzündeki gölgesi' gibi görkemli unvanlar, aslında çıplak siyasal gücü kutsamaya yarayan örtülerdi. Abdürrâzık'a göre yöneticiler, halkı itaate razı etmek için hilâfete dinî bir kutsallık atfetmiş; 'halifeye itaat Allah'a itaattir' türünden öğretileri, iktidarlarını sorgulanamaz kılmak için beslemişlerdi. Yani hilâfetin 'dinî kurum' olarak sunulması, ona göre, bizzat dinin bir gereği değil,

¹³¹İmâmetin ayetle temellendirilebileceğini savunanlara örnek: Kurtubî, Bakara 2:30'u ('yeryüzünde bir halife...') insanlar arasında hükmedecek bir imamın tayininin vücûbuna delil sayar. Abdürrâzık bu tür yorumları sonradan yapılmış teviller olarak görür; taraflar aynı ayete bakıp zıt sonuçlar çıkarır.

iktidarın bir stratejisiydi. Bu, son derece keskin bir iddiaydı; çünkü yalnızca hilâfetin gerekliliğini değil, İslâm tarihinin büyük bölümünün meşruiyet anlatısını da sorguluyordu.

Bu çözümlemenin neden bu kadar rahatsız edici bulunduğu açıktır: o, sadece bir kurumu değil, bir tarih okumasını da hedef alıyordu. Klasik anlatı, hilâfeti — kusurlarına rağmen— İslâm'ın siyasal bedeni, ümmetin birliğinin teminatı sayıyordu. Abdürrâzık ise bu bedeni 'dinî' kılıfından soyup, onu diğer bütün tarihsel iktidarlar gibi, çıkarların ve güç mücadelelerinin bir ürünü olarak gösteriyordu. Eleştirmenleri bunu 'İslâm tarihini karalama' olarak okudu; savunucuları ise 'iktidarın din kisvesini teşhir eden dürüst bir çözümleme' olarak. Burada da, tıpkı Ali'nin Havâric'e teşhisinde olduğu gibi, mesele 'din mi, iktidar mı' ayrımını yapabilmektir: Abdürrâzık, hilâfetin çoğu zaman 'hak söz' (din) kisvesi altında bir 'maksat' (iktidar) taşıdığını iddia ediyordu. İronik olan, bu teşhisin kendisinin de bir hüküm içermesi ve bu yüzden karşı tarafın 'senin çözümlemen de bir maksat taşıyor' diye karşılık verebilmesidir.

Abdürrâzık'ın hilâfet karşıtı argümanının en teknik ayağı, 'icmâ' tartışmasıdır; ve bu, onun fıkıhçı yönünü en iyi gösteren yerdir. Klasik teori, hilâfetin gerekliliğini büyük ölçüde 'icmâ'ya —ümmetin ya da sahâbenin

üzerinde birleştigi kabule— dayandırır: ‘Müslümanlar her zaman bir halife bulunması gerektiği üzerinde ittifak etmişlerdir.’ Abdürrâzık bu dayanağı iki noktadan sarsar. Birincisi: Kur’an’da ve sahih sünnette hilâfeti bir dinî farz kılan açık bir nass yoktur; olsaydı, âlimler onu icmâya değil, doğrudan o nassa dayandırırlardı. İkincisi: iddia edilen icmânın kendisi de sağlam değildir; çünkü hilâfet tarihi boyunca Müslümanlar hiçbir zaman tek bir halife etrafında gerçekten birleşmediler — rakip hilâfetler, iç savaşlar, isyanlar hep oldu. Öyleyse ‘hilâfet üzerinde icmâ vardır’ demek, tarihsel gerçeğe de aykırıdır.

Bu argüman, Abdürrâzık’ın yönteminin özünü gösterir: o, hilâfeti reddederken bir modernist gibi değil, bir usûlcü gibi konuşur. ‘Bana bu kurumun dinî farz olduğunun delilini gösterin’ der; ve klasik teorisin sunduğu delilleri —nass yokluğu, icmânın zayıflığı— tek tek çürütmeye çalışır. Bu, tezini hem daha güçlü hem daha tehlikeli kılar: güçlü, çünkü geleneğin kendi kurallarıyla oynar; tehlikeli, çünkü aynı yöntem, dinî sanılan başka kurumlara da uygulanabilir. Karşı taraf ise iki cephede savunma yapar: ya nassların (‘Peygamber’e itaat edin’ gibi) aslında bir otorite kurumunu gerektirdiğini savunur, ya da ‘aklî zorunluluk’ argümanına başvurur — ‘düzensizlik en büyük fesattır, düzen ise bir otorite gerektirir, öyleyse hilâfet aklen zorunludur.’ Abdürrâzık bu ikinci argümanı kabul eder ama ondan farklı bir sonuç

çıkartır: evet, toplumun bir otoriteye ihtiyacı vardır; ama bu otorite ‘hilâfet’ denen özel dinî kurum olmak zorunda değildir — herhangi bir adil ve işlevsel yönetim bu ihtiyacı karşılayabilir. İşte ‘din yönetim gerektirir ama belirli bir biçim dayatmaz’ formülü, tam da buradan doğar; ve dikkat edilirse, bu formül, ikinci bölümdeki klasik sentezin ‘ilke var, biçim yok’ tezine şaşırtıcı biçimde yakındır.

Ezher’in mahkûmiyeti ve tartışmanın bugüne uzanışı

Kitaba tepki hızlı ve sert oldu. İlginç biçimde, Ezher’i Abdürrâzık aleyhine harekete geçiren başlıca isim, bir önceki bölümün köprü figürü Reşid Rıza’ydı; hilâfetin savunucusu Rıza, kitabı ‘hilâfeti yıkma girişimi’ olarak niteledi.¹³² 17 Ağustos 1925’te, Ezher şeyhi el-Cîzâvî başkanlığındaki yirmi dört âlimden oluşan meclis, Abdürrâzık’ı yedi maddede suçlu buldu ve oybirliğiyle âlimlik payesini geri aldı, onu görevden aldı, her türlü resmî görevden men etti.¹³³ Ona karşı ayrıntılı ilmî reddiyeler de yazıldı; Muhammed el-Hıdr Hüseyn ve

¹³²Ezher’i Abdürrâzık aleyhine harekete geçiren başlıca isimlerden biri, hilâfetin savunucusu Reşid Rıza’dır; Rıza kitabı ‘hilâfeti yıkma ve Müslümanları saptırma girişimi’ olarak niteledi. Bu, Üçüncü Bölüm’ün köprü figürü ile bu bölümün öznesini doğrudan karşı karşıya getirir.

¹³³17 Ağustos 1925’te, Ezher şeyhi Muhammed el-Cîzâvî başkanlığındaki yirmi dört âlimden oluşan Büyük Ulemâ Meclisi, Abdürrâzık’ı yedi maddede suçlu buldu ve oybirliğiyle âlimlik (şeyhlik) payesinin geri alınmasına, kayıtlardan silinmesine, görevden alınmasına ve dinî ya da dünyevî herhangi bir görev tutmaktan men edilmesine karar verdi.

Bahît el-Mutîî gibi âlimler, kitabı satır satır çürütmeye giriştiler.¹³⁴

O mahkûmiyet oturumunun kendisi, tartışmanın havasını özetler. Anlatılana göre, otuz yedi yaşındaki Abdürrâzık, Ezher'in en üst ilim heyetinin karşısına çıkıp selam verdiğinde, konseyin başkanı da yirmi dört üyesi de selamını almadı; en basit dinî nezaket kuralının bile bilinçli ihlali, aslında bunun bir tartışma değil, bir yargılama —hatta bir aforoz— olacağının işaretiydi. Kitap, doğrudan ‘hata ve küfür’ içeren bir eser olarak nitelendi.¹³⁵ Sonuç, bir fikrî cevaptan çok, bir kurumsal dışlamaydı: Abdürrâzık ilim adamı sıfatını, hâkimlik görevini ve mesleğini icra hakkını yitirdi. Bir düşünce, argümanla değil, statü elinden alınarak ‘çürütülmüş’ oldu.

Bu sahnenin ironisi, kitabın kendi tezini âdeta canlandırmasıdır. Abdürrâzık, iktidarın çoğu zaman dinî bir kılıf altında işlediğini savunuyordu; ve onun mahkûmiyeti de, tam olarak, dinî bir otoritenin (Ezher) elindeki gücü bir fikri susturmak için kullanmasıydı. Bir fikri çürütmenin yolu, ona daha iyi bir argümanla cevap

¹³⁴Kitaba yönelik başlıca ilmî reddiyeler arasında Muhammed el-Hıdr Hüseyin'in *Nakdû Kitâbi 'l-İslâm ve usûli 'l-hükûm* (Kahire, 1925) ve Muhammed Bahît el-Mutîî'nin *Hakikatü 'l-İslâm ve usûli 'l-hükûm* adlı eserleri sayılır.

¹³⁵Ağustos 1925'te Ezher'in Büyük Âlimler Konseyi (yirmi dört üye), Ezher Şeyhi Muhammed el-Cîzâvî başkanlığında toplanarak Abdürrâzık'ı yargıladı; kitap ‘hata ve küfür’ içeren bir eser olarak nitelendi. Abdürrâzık ulemâ sıfatından çıkarıldı, kadılık görevinden azledildi. 12 Eylül 1925'te bir dava komisyonu bu kararın hukukiliğini onadı.

vermektir; oysa burada tercih edilen yol, yazarın toplumsal ve mesleki varlığını yok etmek oldu. Bu, Abdürrâzık'ın haklı olduğunu kanıtlamaz — bir fikrin sahibi haksız muamele görse de fikri yanlış olabilir. Ama bu, en azından, tartışmanın hiçbir zaman salt bir fikir alışverişi olmadığını, her zaman güç ilişkileriyle iç içe yürüdüğünü gösterir. Ve tam da bu yüzden, Abdürrâzık'ın hikâyesi, yalnızca bir tezin değil, aynı zamanda fikrî özgürlüğün sınırlarının da bir hikâyesidir.

Ne var ki tarih, çarpıcı bir ironi barındırır. Abdürrâzık'ı küfürle suçlayıp saflarından atan kurum, yıllar sonra tavrını yumuşattı: 1947'de Ezher, onun ilmî statüsünü geri verdi; kendisi de sonradan iki kez Evkaf Bakanlığı yaptı ve 1966'da vefat etti.¹³⁶ Bu ironi, kitabın asıl önemine işaret eder: bir kitap yasaklanabilir, bir yazar aforoz edilebilir; ama bir soru, bir kez sorulduktan sonra, kolay kolay geri alınamaz. Abdürrâzık'ın sorusu — 'hilâfet gerçekten dinî bir zorunluluk mudur?' — onu mahkûm edenlerin zihnine bile sızmıştı; ve o soru, bir asır sonra bugün de, İslâm dünyasındaki din-siyaset tartışmasının merkezinde durmaya devam ediyor.

Bu iade-i itibarın kendisi de düşündürücüdür. 1947'ye gelindiğinde, hem siyasal iklim değişmiş hem de

¹³⁶Tarihsel ironi: kendisini mahkûm eden kurum, sonradan görüşlerini bir ölçüde kabullendi. 1947'de Ezher, Abdürrâzık'ın ilmî statüsünü iade etti; kendisi ayrıca iki kez Evkaf Bakanlığı yaptı ve 1966'da vefat etti.

din-devlet ilişkisine dair fikirler epeyce yol almıştı; bir zamanlar ‘küfür’ sayılan görüşler, artık en azından tartışılabilir kabul ediliyordu. Bu, fikirlerin zamanla nasıl normalleştiğinin güzel bir örneğidir: bir kuşağın skandal bulduğu bir tez, bir sonraki kuşak için sıradan bir görüş hâline gelebilir. Ama bu normalleşme, Abdürrâzık’ın haklı çıktığı anlamına gelmez; yalnızca, tartışmanın onun açtığı zeminde sürmeye başladığını gösterir. Nitekim ona karşı çıkanlar da artık, onu susturmak yerine, argümanlarıyla hesaplaşmak zorunda kaldılar — ki bu, belki de bir düşünür için en büyük zaferdir: karşıtlarını bile, kendi sorusunu ciddiye almaya mecbur bırakmak.

Reddiyelerin ne dediğini görmek, tartışmanın gerçek fikrî muhtevasını gösterir. Reşid Rıza, Hıdr Hüseyin ve Bahît el-Mutî gibi âlimlerin ortak vurgusu şuydu: Abdürrâzık, Peygamber’in Medine’deki fiilî yönetimini —anlaşmaları, orduları, cezaları, vergileri— görmezden geliyordu; oysa bunlar, dinin siyasal bir boyut da taşıdığının açık kanıtıydı. Onlara göre Peygamber hem resul hem toplumun fiilî önderiydi; ikisini keskin bir bıçakla ayırmak, tarihsel gerçeğe aykırıydı. Ayrıca, sahâbenin hilâfet üzerinde gösterdiği titizliği — Sakîfe’deki hararetili müzakereyi, hilâfetsiz kalmama kaygısını— hatırlatıp, ilk neslin hilâfeti önemsiz bir dünyevî ayrıntı saymadığını ileri sürdüler. Bu karşı argümanlar hafife alınamaz; gerçekten de Abdürrâzık’ın

tezinin en zayıf yanına —Peygamber’in Medine’deki siyasal rolüne— dokunuyorlardı. Ama şunu da kaydetmek gerekir: reddiyelerin çoğu, Abdürrâzık’ı ikna etmek ya da fikrini tartışmakla değil, onu mahkûm etmekle ilgiliydi. Yani ortada hem ciddi bir fikrî itiraz, hem de bir kurumsal savunma refleksi vardı; ikisini birbirinden ayırmak, tarafsız bir okuma için şarttır.

Bu reddiyeler, bugün de okunmaya değer; çünkü onlar, Abdürrâzık’ın tezinin en zayıf noktasını —Peygamber’in Medine’deki fiilî önderliğini— ısrarla işaret ederek, tartışmanın gerçek düğümünü açığa çıkarırlar. Ne var ki, aynı reddiyelerin bir zaafı da vardır: çoğu, Abdürrâzık’ın sorusunu ‘neden böyle bir soru sordun?’ diye ahlâken kınamakla, onu fikren çürütmek arasındaki çizgiyi bulanıklaştırır. En güçlü reddiye, bir fikri yasaklamaya çalışan değil, ona daha iyi bir argümanla cevap verendir; ve reddiyelerin en kalıcı olanları da, tam da bunu yapabildikleri ölçüde bugüne kalmıştır. Sonuçta, Abdürrâzık ile eleştirmenleri arasındaki tartışma, bir galip-mağlup hikâyesi değil, İslâm düşüncesinin kendi içindeki en derin fay hatlarından birinin —dinin siyasal doğası sorusunun— açığa çıkışıdır.

Mahkûmiyetin salt fikrî bir tepki olmadığını, aynı zamanda derin bir siyasal boyut taşıdığını görmek, olayı

tam anlamak için gereklidir. Fuad'ın yukarıda anılan hilâfet hevesi, onu Ezher'in ve dinî çevrelerin desteğine muhtaç kılıyordu. Abdürrâzık'ın 'hilâfet dinî bir kurum bile değildir' tezi, tam da bu hevesin ayağının altındaki zemini çekiyordu: eğer hilâfet dinî bir zorunluluk değilse, Kral Fuad'ın onu ihya etme projesinin de dinî bir dayanağı kalmıyordu. Bu yüzden birçok gözlemci, Ezher'in bu kadar hızlı ve sert tepkisinde, saf bir dinî kaygının yanı sıra, sarayı memnun etme ve siyasal bir projeyi koruma güdüsünün de payı olduğunu belirtir. Yani Abdürrâzık'ın mahkûmiyeti, hem bir teoloji hem bir siyaset olayıydı; kitabın kendisinin 'din ve iktidar iç içe geçer' tezini, âdetâ trajik biçimde doğrulayan bir sahneydi.

Bu siyasal boyut, tezin merkezî iddiasıyla ürpertici bir simetri kurar. Abdürrâzık, hilâfetin tarih boyunca 'din kisvesi altında bir iktidar aracı' olarak kullanıldığını savunuyordu. Onun kitabına karşı verilen tepkinin bir bölümünün de, dinî bir kaygıdan çok, bir kralın iktidar hesabına hizmet etmesi; ve bunun 'dinin savunulması' diye sunulması — işte bu, Abdürrâzık'ın anlatmaya çalıştığı şeyin ta kendisiydi. Kendi mahkûmiyeti, tezinin canlı bir kanıtına dönüştü: din adına konuşulurken, arkada çoğu zaman bir 'maksat' durur. Bu, onun haklı olduğunu kanıtlamaz; ama tartışmanın hiçbir zaman salt 'hakikat arayışı' olmadığını, her zaman iktidar ilişkileriyle iç içe

yürüdüğüne hatırlatır — ki bu, tam da kitabımızın baştan beri izini sürdüğü derstir.

Ama bu mahkûmiyetin de tarafsızca kaydedilmesi gereken bir yüzü vardır: karar salt teolojik değildi. Kral Fuâd'ın hilâfet hevesi düşünülürse, hilâfeti gereksiz ilan eden bir kitabı mahkûm etmek, aynı zamanda saraya bir hizmetti. Yani nasıl Abdürrâzık'ın kitabı bir siyasî müdahaleyse, ona verilen ceza da salt bir 'sapkınlığın cezalandırılması' değil, kısmen siyasî bir tepkiydi. Bu simetriyi görmek önemlidir: iki taraf da hem ilmî hem siyasî bir zeminde konuşuyordu. Bir kitabı 'sekülerizm ithal etti' diye reddetmek de, mahkûmiyeti 'işte hakikat galip geldi' diye sunmak da, aynı ölçüde eksik okumalardır. Tarafsız bir kayıt, ne kitabı bir zafer ne de mahkûmiyeti bir adalet olarak alkışlar; ikisinin de içine gömülü siyaseti görünür kılar.

Abdürrâzık kararın ardından büyük ölçüde suskunluğa çekildi; ama tezini hiçbir zaman geri almadı ya da yanlış olduğunu ilan etmedi. Ve fikirleri onunla birlikte susmadı. Bugün 'sivil devlet' (devlet medeniyeye) tartışmalarının, dini ahlâkî-manevî bir çerçeve olarak görüp siyasal biçimi akla bırakan yaklaşımların büyük

ölçüde bu 1925 metnine uzanan bir soyağacı vardır.¹³⁷ Tezi paylaşılanlar onu Müslüman anayasacılığının ve reformun öncüsü sayar; karşı çıkanlar ise onu dinin siyasal boyutunu inkâr eden bir sekülerleştirme girişimi olarak görür. Tartışma, doksan yılı aşkın süredir kapanmamıştır.

Bu tartışmanın ne kadar canlı kaldığını, yakın tarihli olaylar gösterir. 2011 sonrası Arap dünyasında — özellikle Tunus ve Mısır’da— ‘dinî devlet mi, sivil devlet (devlet medeniyte) mi?’ sorusu, anayasa tartışmalarının tam merkezine oturdu; ve tarafların kullandığı diller, şaşırtıcı biçimde, 1925’teki kavganın diliydi. İslâmcı hareketler ‘İslâm bir nizamdır’ derken hâkimiyetçi tezin, ‘sivil devlet’i savunanlar ise farkında olsun olmasın Abdürrâzık’ın soyundan geliyordu. Abdürrâzık’ın İngilizce çevirisinin ancak 2012’de, tam da bu tartışmaların doruğunda yapılmış olması bir tesadüf değildir.¹³⁸ Bu, kitabın bir müze belgesi değil, hâlâ silahları ateşlenen bir tartışmanın kurucu metinlerinden biri olduğunu gösterir.

¹³⁷ Abdürrâzık’ın mirasının modern ‘sivil devlet’ (devlet medeniyte) tartışmalarındaki yeri ve farklı akımlarla (ihyâci, laik, liberal) alımlanışı için bkz. Abdou Filali-Ansary’nin yukarıda anılan Edinburgh edisyonunun giriş bölümü.

¹³⁸ Abdürrâzık’ın mirasının modern ‘sivil devlet’ (devlet medeniyte) tartışmalarındaki yeri ve farklı akımlarla (ihyâci, laik, liberal) alımlanışı için bkz. Abdou Filali-Ansary’nin yukarıda anılan Edinburgh edisyonunun giriş bölümü.

Tezin modern mirası

Abdürrâzık'ın kitabı, çıktığı anda mahkûm edilse de, uzun vadede belki daha etkili oldu; çünkü bir soruyu kalıcı olarak gündeme soktu. Onun tezi, modern İslâm dünyasındaki bütün 'laik/sivil devlet' tartışmalarının bir tür kurucu metni sayılır.¹³⁹ Din ile devletin ayrılabilceğini —üstelik bunu dinin kendi kaynaklarına dayanarak— savunan sonraki bütün Müslüman düşünürler, bir biçimde onun açtığı yoldan yürüdüler. Bugün 'devlet-i medeniyye' (sivil devlet) kavramını savunan, İslâm'ın belirli bir rejim dayatmadığını ileri süren Müslüman liberaller ve demokratlar için Abdürrâzık, bir öncü, hatta bir şehit figürüdür.

Ama tezin mirası tek yönlü değildir; ve bu, tarafsızlık açısından önemlidir. Abdürrâzık'ın açtığı yol, farklı yönlerle dallandı. Bir kol, onu tam bir sekülerizmin —dinin siyasetten büsbütün dışlanması— müjdecisi olarak okudu. Ama bir başka kol, ondan çok daha ölçülü bir sonuç çıkardı: din bir yönetim biçimi dayatmıyorsa, bu, dinin siyasetten kovulması gerektiği anlamına gelmez; sadece, Müslümanların yönetim biçimini akıllarıyla ve çağlarının şartlarına göre serbestçe belirleyebileceği anlamına gelir. İkinci okuma, aslında

¹³⁹ Abdürrâzık'ın mirasının modern 'sivil devlet' (devlet medeniyye) tartışmalarındaki yeri ve farklı akımlarca (ihyâci, laik, liberal) alımlanışı için bkz. Abdou Filali-Ansary'nin yukarıda anılan Edinburgh edisyonunun giriş bölümü.

ikinci bölümdeki klasik sentezin ‘biçim yok’ tezine ve altıncı bölümdeki maksatçı teze şaşırtıcı biçimde yakındır. Yani Abdürrâzık, hem radikal laiklerin hem de ılımlı ‘sivil İslâm’ savunucularının atası sayılabilir; ve bu çift mirasın kendisi, tezinin ne kadar zengin —ve ne kadar farklı okumaya açık— olduğunu gösterir. Onu tek bir kampa hapsetmek, tıpkı öteki tezleri tek bir bloğa indirgemek gibi, bir basitleştirme olur.

Bu çift mirasın bir sonucu da şudur: ayrımcı tez, kendi içinde en az iki farklı siyasal projeye kaynaklık eder. Radikal okumada, ‘din bir yönetim biçimi getirmez’ ilkesi, dinin kamusal alandan tümüyle çekilmesi gerektiği sonucuna götürülür — bu, laik-cumhuriyetçi bir çizgidir. Ölçülü okumada ise aynı ilke, çok daha yumuşak bir sonuca varır: din, bireylerin ve toplumun ahlâkî pusulası olmaya devam eder, sadece belirli bir devlet biçimini dayatmaz; yani din kamusal hayatta bir ‘değer kaynağı’ olarak kalır, ama bir ‘rejim reçetesi’ olmaktan çıkar. Bu ikinci okuma, bugün pek çok Müslüman demokratın benimsediği ‘değerlerimiz İslâmî, ama yönetim biçimimiz beşerî ve akla dayalı’ formülünün de atasıdır. Görüldüğü gibi, ‘din devlet biçimi getirmez’ demek, tek başına, ne olacağını belirlemez; o boşluğun nasıl doldurulacağı, ayrı ve açık bir sorudur.

Bu bölümü toparlarsak: ayrımcı tez, hâkimiyetçiliğin tam karşı kutbudur. Biri ‘biçim de dindir’ derken, öteki ‘biçim hiç dinde değildir’ der. Gücü, tarihsel ve fikhî bir dürüstlüktedir: gerçekten de Kur’an belirli bir yönetim biçimi saymaz, hilâfeti bir farz kılan açık nass yoktur, ve hilâfet tarihi büyük ölçüde bir iktidar tarihidir. Zayıflığı ise, Peygamber’in Medine’deki fiilî yönetimini fazla hafifletmesi, ‘tümüyle ruhanî otorite’ iddiasını tarihsel olguyla gerginleştirmesidir. Ama en önemlisi şudur: ayrımcı tez, bir hükümden çok bir sorudur. ‘Din devlet biçimi getirmez’ dedikten sonra, ‘öyleyse ne yapmalı?’ sorusu bütün ağırlığıyla ortada durur; ve o soruya verilecek cevaplar, radikal laiklikten ılımlı sivil İslâm’a kadar uzanır. İşte bir sonraki bölüm, tam da bu boşluğu doldurmaya çalışan üçüncü bir yola —biçimi değil ama ilkeyi ve maksadı bağlayıcı sayan maksatçı teze— bakacaktır.

Abdürrâzık’ın tezinin bugünkü yankılarını görmek, onun neden hâlâ canlı olduğunu gösterir. Bir asır sonra, İslâm dünyasında ‘din ve devlet nasıl ilişkilkenmeli?’ tartışması sürüyor; ve bu tartışmanın hemen her tarafı, bir biçimde Abdürrâzık’ın açtığı soruyla hesaplaşmak zorunda. ‘Devlet-i medeniyye’ (sivil devlet) kavramını savunanlar için o, İslâmî bir zeminde laik/sivil bir düzenin mümkün olduğunu gösteren öncüdür. Buna karşı, İslâm’ın kapsayıcı bir nizam olduğunu savunan

hâkimiyetçiler için o, hâlâ çürütülmesi gereken baş muhataptır. İlginç olan şudur: ne tam benimsenebildi ne tam gömülebildi; tezi, İslâm siyasal düşüncesinin sürekli dönüp durduğu bir referans noktası olarak kaldı.

Bu yankının bir başka boyutu, karşılaştırmalıdır. Abdürrâzık'ın kitabı çıktığında, hemen kuzeyinde, yeni Türkiye Cumhuriyeti zaten hilâfeti ilga etmiş ve laik bir devlet kuruyordu. Ama iki durum arasında ince ama önemli bir fark vardır: Türkiye'nin laikliği, büyük ölçüde siyasal bir kararla, yukarıdan aşağıya kuruldu; Abdürrâzık ise aynı ayrımı, dinin kendi iç mantığından, fikhî delillerle temellendirmeye çalışıyordu. Yani biri 'devlet dini siyasetten ayırdı' derken, öteki 'din zaten siyasal bir biçim dayatmamıştı' diyordu. Bu ayrım incedir ama kritiktir: Abdürrâzık'ın projesi, laikliği İslâm'a rağmen değil, İslâm'ın içinden savunma girişimiydi. Ve bu yüzden, onu salt bir 'Batı taklitçisi' saymak, yaptığı işi anlamamak olur; o, geleneğin diliyle, gelenek içinde bir tartışma açıyordu — ki bu, dışarıdan gelen bir reddiyeden çok daha kalıcı bir etki bıraktı.

Abdürrâzık'ın bıraktığı asıl miras, belki de belirli bir cevaptan çok, sorma cesaretidir. Ondan önce, hilâfetin dinî gerekliliği neredeyse sorgulanamaz bir kabuldü; o, bu kabulü ilk kez açık, sistemli ve fikhî bir dille tartışmaya açtı. Kitabı mahkûm edilebilirdi, kendisi aforoz

edilebilirdi; ama sorusu artık ortadaydı ve geri alınamazdı. Bir asır sonra bugün, İslâm dünyasındaki ‘sivil devlet’, ‘dinî referanslı demokrasi’, ‘din-devlet ilişkisi’ tartışmalarının hepsi, bir biçimde onun açtığı çığırda yürür. Kendisiyle aynı fikirde olanlar da, ona şiddetle karşı çıkanlar da, artık onun sorusunu görmezden gelemez; herkes, ‘hilâfet/İslâm devleti dinî bir zorunluluk mudur?’ sorusuna bir cevap vermek zorundadır. Bir düşünürün başarısı bazen, tartışmayı kazanmasında değil, bir tartışmayı kalıcı olarak açmasında ölçülür; ve bu ölçüyle Abdürrâzık, modern İslâm düşüncesinin en etkili isimlerinden biridir.

Son bir söz, bu bölümün tavrı üzerine olmalı. Ayrımcı tez, kitabın öteki tezleri gibi, burada ne savunuldu ne çürütüldü. Onu en güçlü hâliyle —fikhî inceliğiyle, tarihsel dürüstlüğüyle, cesur sorusuyla— sunmaya; sonra ona yöneltilen en ciddi itirazı —Peygamber’in Medine’deki fiilî yönetimini, ‘tümüyle ruhanî otorite’ iddiasının bu olguyla gerginliğini— eklemeye çalıştık. Sonuçta gördük ki bu tez, tıpkı karşıtı olan hâkimiyetçilik gibi, aynı tarihsel malzemeye bakıp ondan belirli bir sonuç çıkarır; ve o sonuç, metnin kendisinden çok, ona getirilen çerçeveden doğar. Bu nedenle ayrımcı tez, ne kesin bir hakikat ne de kesin bir sapmadır; o, Kur’an’ın siyaset karşısındaki sessizliğini ‘özgürlük’ olarak okuyan güçlü ve tutarlı bir yorumdur —

ve o sessizliği ‘görev’ olarak okuyan hâkimiyetçiliğin tam karşısında, haritadaki yerini alır.

ALTINCI BÖLÜM

Maksatçı Tez: İlkeler ve Modern Biçim

Hâkimiyetçi ve ayrımcı tezler, tartışmanın iki uç kutbunu kurmuştu. Hâkimiyetçi tez, yönetim biçimini bir iman meselesine bağlayarak Kur'an'ın bir nizam önerdiğini savundu; ayrımcı tez ise, biçimi büsbütün dinin dışına çıkararak Kur'an'ın hiçbir yönetim modeli getirmediğini ileri sürdü. Bu bölümün konusu, bu iki uç arasında bir orta yol arayan tezdır. Teze göre Kur'an ne belirli bir devlet biçimini farz kılar (hâkimiyetçilere karşı), ne de siyasal alana tümüyle sessizdir (ayırımcılara karşı); onun bağlayıcı olan yanı, biçim değil, ilke ve maksattır. Adalet, istişare, emanet, hürriyet gibi maksatlar sabittir; bunları gerçekleştirecek somut biçim ise çağa ve şartlara göre değişebilir. Bu tez, bir yönüyle klasik sentezin 'ilke var, biçim yok' sezgisinin modern ve yöntemli bir devamıdır; ama ona yeni bir felsefî derinlik ve yeni bir siyasal muhteva kazandırır. Bu bölüm, bu 'maksatçı' tezi en güçlü hâliyle kurup ona yöneltilen ciddi itirazları da eklemeyi amaçlar.

Maksatçı tezin kitabın haritasındaki yerini görmek, onun neden bu kadar önemli olduğunu açıklar. Şimdiye kadar üç pozisyon gördük. Klasik sentez, 'ilke var, biçim yok' diyerek meseleyi açık bıraktı. Hâkimiyetçilik ve ayrımcılık ise bu açıklığı iki zıt yöne kapattı: biri 'biçim

de dindir’, öteki ‘biçim hiç dinde değildir’ dedi. Maksatçı tez, işte tam bu iki uç arasında, üçüncü bir yol açar. O, klasik sentezin ‘biçim yok’ sezgisini kabul eder —evet, Kur’an belirli bir devlet biçimi dayatmaz— ama ayrımcılığın vardığı ‘öyleyse din siyasetle ilgilenmez’ sonucuna katılmaz. Maksatçıya göre din, siyasete bir biçim değil, ama bir istikamet verir: belirli bir rejim reçetesi sunmaz, ama her rejimin gerçekleştirmesi gereken maksatları —adaleti, şûrayı, emaneti, zulmün engellenmesini— bağlayıcı kılar. Böylece maksatçılık, hem hâkimiyetçiliğin katılığından hem ayrımcılığın boşluğundan kaçınmaya çalışır; ve tam da bu ‘orta yol’ arayışı, onu bugün en yaygın ve en etkili çağdaş pozisyon hâline getirmiştir.

İlke-biçim ayrımı: maksıdü’ş-şerîa

Maksatçı tezin teorik çekirdeği, klasik bir fıkıh kavramına dayanır: maksıdü’ş-şerîa, yani şeriatın yüksek maksatları. Bu düşünceye göre, Kur’an ve Sünnet’teki her somut hüküm, aslında daha yüksek bir amaca hizmet eder; kural araç, maksat gayedir. Klasik dönemde Şâtıbî bu düşünceyi sistemleştirmiş, ‘zarûriyyât-ı hamse’ dediği beş temel maksadı —dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması— tespit etmiştir. Modern kuramcılar ise bu

listeyi adalet, insan onuru ve hürriyet gibi maksatları da kapsayacak biçimde genişletmişlerdir.¹⁴⁰

Şâtıbî'nin sistemini biraz daha açmak, maksatçı yöntemin ne kadar yapılı bir düşünce olduğunu gösterir. Şâtıbî, şeriatın gözettiği maksatları üç kademeye ayırır. En üstte *zarûriyyât* (zorunluluklar) vardır: bunlar olmadan hayatın düzeni çöker; beş temel maksat —din, can, akıl, nesil ve mal— bu kademededir. Sonra *hâciyyât* (ihtiyaçlar) gelir: bunlar hayatı kolaylaştıran, güçlüğü kaldıran düzenlemelerdir. En altta *tahsîniyyât* (güzelleştirmeler) bulunur: ahlâkî incelik, zerafet ve olgunluğa dair olanlar.¹⁴¹ Bu üç kademeli yapı, maksatçı yöntemin keyfî bir 'amaç uydurma' olmadığını; tersine, hükümleri belli bir öncelik hiyerarşisine göre okuyan disiplinli bir çerçeve olduğunu gösterir. Bir hüküm çatışması olduğunda, zarûrî bir maksat, tahsînî bir maksadın önüne geçer; bu, modern 'maslahat' ve 'önceliklerin fıkhi' tartışmalarının da temelidir.

¹⁴⁰ Abdürrâzık'ın mirasının hem radikal laiklikçe hem de ılımlı 'sivil İslâm' (devlet medeniyte) akımınca sahiplenilmesi için bkz. Souad T. Ali, *A Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*; ve Abdou Filali-Ansary'nin ilgili çalışmaları.

¹⁴¹ Maksidü'ş-şerîa (şeriatın yüksek maksatları) teorisinin klasik sistemleştiricisi Ebû İshâk eş-Şâtıbî'dir (*el-Muvâfakât*); modern İhyası ise Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve sonrasında Jasser Auda, Ahmed er-Reysûnî gibi isimlerle olmuştur. Klasik 'zarûriyyât-ı hamse' (dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması) modern kuramcılarca adalet, insan onuru ve hürriyeti de kapsayacak biçimde genişletilmiştir.

Maksatçı düşüncenin köklerinin Şâtıbî'den de eskiye uzandığını kaydetmek, onun bir 'modernist icat' olmadığını gösterir. Daha yedinci hicrî yüzyılda İzzeddîn b. Abdüsselâm, bütün şeriatın tek bir eksende — maslahatların celbi (elde edilmesi) ve mefsedetlerin (zararların) def'i— toplanabileceğini yazmıştı. Onun öğrencisi Şihâbeddîn el-Karâfî de bu çizgiyi geliştirdi. Yani 'hükümlerin ardında maksatlar vardır ve asıl olan bu maksatlardır' fikri, klasik fıkhn kendi içinden doğmuş, köklü bir gelenektir. Modern maksatçıların yaptığı, bu geleneği yeniden keşfedip onu çağdaş meselelere —ve özellikle yönetim sorununa— uygulamaktır. Bu tarihsel derinlik, maksatçı teze karşı yöneltilen 'bu, Batı etkisiyle sonradan uydurulmuş bir kaçış yoludur' itirazına da güçlü bir cevap sunar: maksıd düşüncesi, İslâm hukukunun en kadim damarlarından biridir.

Maksatçı yöntemin somut olarak nasıl işlediğini görmek, onu soyut bir teori olmaktan çıkarır. Yöntem, bir hükümle karşılaştığında iki soru sorar: 'Bu hükmün lafzı nedir?' ve 'Bu hükmün gözettığı maksat nedir?' İkisi çatıştığında —yani lafzı harfiyen uygulamak, gözettığı maksada aykırı bir sonuç doğuracaksa— maksatçı,

maksadı önceler.¹⁴² Klasik bir örnek, cezaların uygulanmasıdır: eğer bir haddin lafzî uygulaması, o cezanın koruması gereken toplumsal düzeni ve adaleti fiilen zedeleyecekse (Ömer'in kıtlık örneğinde olduğu gibi), maksat, lafzın önüne geçer. Aynı mantık, modern meselelere de taşınır: 'malın korunması' maksadı, faiz ve ticaret düzenlemelerinde; 'neslin korunması' maksadı, aile ve sağlık politikalarında; 'aklın korunması' maksadı, eğitim ve düşünce özgürlüğü alanlarında bir yorum pusulası olur.

Bu yöntemin yönetim sorununa uygulanışı, maksatçı tezin özüdür. Maksatçıya göre, Kur'an ve Sünnet'in siyasetle ilgili emirleri —adaletle hükmetme, şûra, emanetin ehline verilmesi, zulmün engellenmesi— belirli bir yönetim biçimini değil, o biçimin gerçekleştirmesi gereken maksatları belirtir. Adalet, katılım, hesap verebilirlik, hukukun üstünlüğü: bunlar bağlayıcı maksatlardır. Ama bu maksatları hangi kurumsal biçimin —hilâfet mi, cumhuriyet mi, parlamento mu— en iyi gerçekleştireceği, çağa ve şartlara göre değişebilen, içtihadı açık bir sorudur. İşte bu yüzden maksatçı,

¹⁴²Şâtibî, *el-Muvâfakât*'ta maksatları üç kademedede sıralar: zarûriyyât (zorunluluklar — dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması), hâciyyât (ihtiyaçlar — hayatı kolaylaştıran düzenlemeler) ve tahsiniyyât (güzelleştirmeler — ahlâkî incelik ve zerafet). Modern maksad teorisyenleri (İbn Âşûr, Ahmed er-Reysûnî, Jasser Auda, Tâhâ Câbir el-Alvânî) bu çerçeveyi adalet, hürriyet, insan onuru ve kalkınma gibi 'pozitif' maksatlarla genişletmiştir.

modern demokratik kurumları —seçim, anayasa, kuvvetler ayrılığı— reddetmez; tam tersine, onları çoğu zaman İslâmî maksatların (özellikle adaletin ve zulmün engellenmesinin) çağdaş ve etkili araçları olarak görür. Biçim değişir, maksat kalır: maksatçı tezin bütün siyaset felsefesi, bu tek cümlede özetlenebilir.

Bu formülün gücünü test etmenin en iyi yolu, onu somut bir örneğe uygulamaktır. ‘Adaletle hükmedin’ emrini ele alalım. Lafızcı bir okuma, bu emri belirli klasik kurumlarla —kadı, şer‘î mahkeme, belirli usuller— özdeşleştirebilir. Maksatçı okuma ise sorar: bu emrin gözettiği maksat nedir? Cevap açıktır: haksızlığın önlenmesi, herkese hakkının verilmesi, güçlünün zayıfı ezmesinin engellenmesi. Öyleyse, bu maksadı bugün en iyi hangi kurumlar gerçekleştirir? Bağımsız bir yargı, hukukun üstünlüğü, temel hakların anayasal güvencesi — bunlar, ‘adaletle hükmetme’ maksadının çağdaş ve belki daha etkili araçlarıdır. Maksatçıya göre, klasik biçimlere saplanıp bu modern araçları reddetmek, aslında maksadın kendisine —adalete— ihanet etmek olur. İşte bu örnek, maksatçı yöntemin nasıl hem geleneğe bağlı kaldığını (maksat Kur’anîdir) hem de moderniteyle çalışabildiğini (araçlar çağdaştır) gösterir.

Bu klasik çerçeveyi modern çağa taşıyan kilit isim, Tunuslu âlim Muhammed et-Tâhir b. Âşûr’dur. İbn Âşûr,

maksıd teorisini bir ‘fıkıh usulünün yardımcı dalı’ olmaktan çıkarıp, başlı başına bir yorum yöntemi hâline getirmeyi önerdi; ona göre bir hükmü doğru anlamak, önce onun maksadını tespit etmekten geçer. Ondan sonra bu çizgi, çağdaş düşünürlerce daha da geliştirildi: Ahmed er-Reysûnî maksıd teorisinin tarihini ve yöntemini sistemleştirdi; Jasser Auda onu bir ‘sistem düşüncesi’ olarak yeniden kurdu; Tâhâ Câbir el-Alvânî ve Yûsuf el-Karadâvî gibi isimler ise onu çağdaş meselelere —insan hakları, demokrasi, çoğulculuk— uygulamaya çalıştılar. Bu modern ihyada dikkat çeken şey, maksatların listesinin genişlemesidir: klasik ‘koruyucu’ maksatlara (bir şeyin zarar görmesini engelleme) ek olarak, ‘pozitif’ maksatlar (adaleti, hürriyeti, kalkınmayı gerçekleştirme) eklendi. Söz konusu genişleme, maksatçı yöntemi modern siyasal değerlerle buluşturan köprüdür; ama birazdan göreceğimiz gibi, aynı zamanda onun en tartışmalı yanıdır — çünkü ‘maksat’ ne kadar genişlerse, onu kimin belirleyeceği sorusu da o kadar yakıcı olur.

İbn Âşûr’un bu hamlesinin tarihsel önemi büyüktür. Ondan önce maksıd, çoğunlukla mevcut hükümleri açıklamaya ve gerekçelendirmeye yarayan yardımcı bir araçtı; İbn Âşûr ise onu, yeni durumlarda hüküm üretmeye ve mevcut yorumları eleştirmeye yarayan üretken bir yönteme dönüştürmeyi önerdi. Bu, maksıdı ‘geriye dönük bir açıklama’ olmaktan çıkarıp ‘ileriye

dönük bir muhakeme' hâline getirdi. Onun ünlü eseri, adını doğrudan bu amaçtan alır ve İslâm hukukunun maksatlarını sistemli bir biçimde ortaya koymayı hedefler. İbn Âşûr'dan sonra maksîd, artık fikhın bir dipnotu değil, giderek merkezî bir tartışma alanı hâline geldi; ve bugünkü bütün maksatçı canlanma, bir bakıma, onun açtığı bu kapıdan geçer.

Bu ayrımın siyasete uygulanması şöyle işler: eğer yönetime dair Kur'anî direktiflerin (istişare, adalet, emanetin ehline verilmesi, zulmün engellenmesi) hepsi birer maksada hizmet ediyorsa, o zaman asıl bağlayıcı olan bu maksatlardır, onları gerçekleştiren tarihsel biçim değil. Bu, tartışmanın eksenini kaydırır: soru artık 'demokrasi kelimesi Kur'an'da geçiyor mu?' değil, 'demokratik kurumlar, şeriatın gözettiği maksatları — keyfî yönetimin dizginlenmesi, canın ve malın korunması, vicdan hürriyeti, hesap verebilirlik— gerçekleştireyor mu?' sorusudur. Cevap evetse, bu kurumlar İslâmî maksatlarla uyumlu sayılır. İşte maksatçı tezin gücü buradadır: modern anayasal-istişarî biçimleri, bir ilke düzeyinde İslâm'ın gayeleriyle buluşturur; ne onları 'ithal küfür' diye reddeder, ne de dini büsbütün devre dışı bırakır.

Bu yaklaşımı modern siyasal düşünceye taşıyan kilit isim, Tunuslu âlim Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'dur;

onun maksad teorisini bir yöntem hâline getirmesi, sonraki bütün maksatçı-siyasî okumaların zeminini kurmuştur. Ne var ki tam burada, tezin en kırılgan noktası da belirir: bir maksadı *nasıl* tespit ederiz? Klasik cevap, hükümlerin bütününden tümevarımla (istikrâ) bir maksat çıkarmaktır. Ama bu yöntem, farklı yorumcuların farklı maksatlar ‘bulmasına’ da açıktır.¹⁴³ Bu belirsizlik, bölümün sonunda döneceğimiz temel itirazın da kaynağıdır; şimdilik yalnızca işaretlemek yeterli: maksat kavramı ne kadar güçlüyse, onu kimin belirleyeceği sorusu da o kadar yakıcıdır.

Fazlur Rahman: tarihsel bağlam ve ahlâkî öz

Bu yaklaşımın en sistemli yöntemsel ifadesi, Pakistanlı düşünür Fazlur Rahman’ın ‘çift hareket’ (double movement) hermenötiğidir. Rahman’a göre bir ayeti doğru anlamak iki yönlü bir hareket gerektirir. Birinci hareket: ayetin indiği somut tarihsel durumdan, o hükmün ardındaki genel ahlâkî ilkeye doğru geriye gitmek. İkinci hareket: o genel ilkeden, bugünün farklı şartlarına doğru ileriye gelmek ve ilkeyi çağa uygun

¹⁴³Maksatçı yöntemin somut bir örneği, ‘malın korunması’ maksadının çağdaş iktisadî düzenlemelere uygulanmasıdır: yasağın lafzî biçimi değil, ardındaki maksat (sömürünün ve haksız zenginleşmenin önlenmesi) esas alınır. Benzer biçimde ‘neslin korunması’ maksadı, aile hukuku ve sağlık politikalarında; ‘akıl korunması’ maksadı, eğitim ve ifade özgürlüğü alanlarında bir yorum ilkesi olarak kullanılır.

biçimde yeniden uygulamak.¹⁴⁴ Böylece somut hüküm (biçim) ile ahlâkî ilke (öz) birbirinden ayrılır; bağlayıcı olan özdür, onun yedinci yüzyıldaki tikel uygulaması değil.

Bu yöntemin nasıl işlediğini bir örnek somutlaştırır. Kur'an'ın köleliğe yaklaşımını ele alalım: metin köleliği bir çırpıda yasaklamaz, ama köle azadını sürekli teşvik eder, onu birçok günahın kefareti yapar, kölelere iyi davranmayı emreder. Çift hareketle okunduğunda, buradaki 'birinci hareket' ahlâkî yönü tespit eder: yön, açıkça özgürlüğe ve köleliğin tedricî tasfiyesine doğrudur. 'İkinci hareket' ise bu yönü bugüne taşır: o hâlde çağdaş bir Müslüman toplum, o ahlâkî yönün mantıksal sonucu olarak köleliği tümüyle kaldırır — metnin lafzında 'kölelik yasaktır' cümlesi bulunmasa bile. Rahman için yönetim meselesi de böyle okunur: Kur'an'ın istişareyi övmesi, adaleti ve emaneti emretmesi, keyfî iktidarı yermesi, hep bir ahlâkî yönü — yönetilenin rızasına ve hesap verebilirliğe doğru bir yönü— gösterir; ve bu yön, bugün ancak katılımcı-anayasal kurumlara gerçekleşebilir.

¹⁴⁴Bir maksadın nasıl tespit edileceği, teorinin en kırılgan noktasıdır. Klasik cevap, hükümlerin bütününden tümevarımla (istikrâ) bir maksat çıkarmaktır; ama bu yöntem, farklı yorumcuların farklı maksatlar 'bulmasına' da açıktır. İbn Âşûr'un maksad teorisini bir yöneme dönüştürmesi için bkz. *Makâsıdü's-şer'iatü'l-İslâmiyye*.

Rahman bu yöntemi yönetime uyguladığında, şûrayı —istişareyi— merkezî bir ilke olarak öne çıkarır ve onu modern yasama sürecinin Kur'anî karşılığı olarak okur.¹⁴⁵ Sık andığı örnek, Hz. Ömer'in kimi kararlarıdır: Ömer, bazı durumlarda nassın lafzî uygulamasını, gözettiği maksat (adalet, maslahat) uğruna askıya almıştı — müellefe-i kulûbun payını kesmesi, kıtlık yılında hırsızlık haddini uygulamaması gibi. Rahman için bu, ilkeyi biçime tercih eden içtihadın ta kendisidir; üstelik sahâbe döneminden gelen, maksatçı tezin en güçlü tarihsel dayanağıdır. Rahman'ın bu yöntemi, onu Mevdûdî'yle de karşı karşıya getirdi: Mevdûdî için İslâm devleti değişmez bir nizamken, Rahman için Kur'an'ın verdiği, sabit bir biçim değil, çağdan çağa yeniden yorumlanacak bir ahlâkî istikametti.

Ömer'in bu içtihatları, maksatçı tezin en güçlü kozudur; çünkü onlar, 'ilkeyi biçime tercih etme'nin bizzat sahâbe eliyle yapıldığını gösterir. Ömer'in en çok anılan örneği, kıtlık yılında hırsızlık haddini (el kesme) uygulamayı durdurmasıdır: nassın lafzı açıktı, ama Ömer, cezanın ardındaki maksadın —mülkiyetin ve toplumsal düzenin korunmasının— açlık koşullarında tersine döneceğini gördü; çünkü aç kalan birinin çalması, bir suç

¹⁴⁵Fazlur Rahman (1919–1988), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (University of Chicago Press, 1982) ve *Islamic Methodology in History* (1965). 'Çift hareket' (double movement) yöntemi bu eserlerde temellendirilir.

olmaktan çok bir zaruretti. Benzer biçimde, Kur'an'ın açıkça pay ayırdığı 'müellefe-i kulûb'un (kalpleri İslâm'a ısındırılacaklar) payını, İslâm güçlendiğinde artık bu maksada ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle kesti. Rahman için bu örnekler, 'nas varsa içtihat yoktur' diyen katı lafızcılığa karşı en güçlü cevaptır: eğer Ömer, açık bir nassın uygulamasını gözettiği maksat uğruna askıya alabildiyse, demek ki nassın lafzı ile maksadı arasında bir ayırım yapmak ve gerektiğinde maksadı önceleyebilmek, bizzat sahâbenin yöntemiydi. Maksatçılar bu örnekleri, kendi yöntemlerinin 'modern bir icat' değil, 'sahâbe uygulamasının ihyası' olduğunun kanıtı sayarlar.

Rahman'ın asıl özgün katkısı, bu sezgiyi sistemli bir hermenötik yöntemle —'çift hareket' (double movement) yöntemine— dönüştürmesidir. Yöntem iki adımdan oluşur. Birinci hareket: bir Kur'an hükmüyle karşılaşıldığında, önce o hükmün indiği yedinci yüzyıl Arabistan'ının somut toplumsal bağlamına inilir ve hükmün o bağlamda gözettiği genel ahlâkî ilke ya da maksat tespit edilir. İkinci hareket: bu genel ilke, bugünün bambaşka bağlamına yeniden ve yaratıcı biçimde uygulanır.¹⁴⁶ Örneğin, Kur'an'ın köleliği kademeli olarak

¹⁴⁶Rahman, şûrayı bağlayıcı bir ilke sayar ve onu modern yasama sürecinin Kur'anî karşılığı olarak okur. Hz. Ömer'in, nassın zâhirine değil maslahata dayanarak aldığı kararlarını da ilke-merkezli içtihadın örneği olarak över. Bkz. Fazlur Rahman, "The Principle of Shûra and the Role of Umma in Islam."

sınırlayan hükümleri, birinci harekette ‘insan özgürlüğünü ve onurunu genişletme’ maksadına bağlanır; ikinci harekette ise bu maksat, bugün köleliğin tümünden reddini gerektirir — çünkü metnin yedinci yüzyıldaki ‘yönü’ (özgürlüğe doğru), bugün onun mantıksal sonucuna götürülmelidir. Rahman’a göre metnin lafzında donup kalmak, aslında onun kendi ahlâkî istikametine ihanet etmektir.

Rahman’ın bu yöntemi geliştirdiği bağlam da, onu anlamaya yardım eder. Pakistanlı bir âlim olan Rahman, 1960’larda ülkesinde İslâm hukukunun modernleştirilmesi çalışmalarına katıldı; ama geleneksel ulemânın sert muhalefetiyle karşılaştı ve sonunda ülkesini terk edip Chicago Üniversitesi’ne yerleşti. Bu tecrübe — bir yandan İslâm’a derinden bağlı, öte yandan modern dünyanın sorularını ciddiye alan bir düşünürün, iki ateş arasında kalması— onun projesinin de özünü oluşturur. Rahman, ne geleneği toptan reddeden bir laik ne de moderniteyi toptan reddeden bir gelenekçiydi; ikisi arasında, Kur’an’ın ahlâkî özüne sadık kalarak modern dünyayla hesaplaşabilecek bir yöntem arıyordu. Çift hareket, işte bu arayışın ürünüdür; ve tam da bu ‘arada’lık, onu hem çok etkili hem çok tartışmalı kılmıştır.

Rahman’ın yöntemini çağdaş meselelere uyguladığında ortaya çıkan sonuçlar, hem cesaretini hem

tartışmalılığını gösterir. En bilinen örneği faiz (ribâ) meselesidir: Rahman’a göre ribâ yasağının ardındaki maksat, borçlunun sömürülmesinin ve haksız zenginleşmenin engellenmesidir; dolayısıyla asıl bağlayıcı olan, ‘faiz’ adı verilen her işlemin lafzî yasağı değil, sömürünün önlenmesi ilkesidir. Bu okuma, geleneksel fıkıhla açık bir gerilim içindeydi ve Rahman’a sert eleştiriler getirdi; ama tam da bu, maksatçı yöntemin nasıl işlediğini —ve nasıl bir bıçak sırtı olduğunu— gösterir. Aynı yöntem, kadın hakları, çok eşlilik, miras payları gibi hassas konularda da uygulandığında, ‘lafzı mı, maksadı mı esas alacağız?’ sorusu her seferinde yeniden ve keskin biçimde ortaya çıkar. Rahman’ın cevabı hep maksat lehineydi; ama eleştirmenleri için bu, tam da nassın otoritesini çözen tehlikeli bir eğimdi.

Rahman’ın yönteminin en derin sorusu, ‘sınırı kim çizecek?’ sorusudur; ve bu, maksatçılığın bütününe yöneltilecek itirazın da özüdür. Rahman, bir hükmün lafzını maksadı uğruna aşabileceğimizi söyler. Ama bu ‘aşma’ nerede durur? Eğer ribâ yasağını ‘sömürü karşıtlığı’na indirgeyebiliyorsak, aynı mantıkla başka hangi hükümleri hangi ilkelere indirgeyebiliriz? Bu kapının bir kez açılması, teorik olarak, hemen her somut hükmü ‘asıl maksadı şuydu’ diyerek yeniden yorumlamaya —hatta askıya almaya— izin verir gibidir. İşte gelenekçilerin asıl korkusu budur: maksat adına lafzın sürekli aşılması,

sonunda metnin bağlayıcılığını tümüyle buharlaştırabilir. Rahman'ın buna cevabı, yöntemin disiplinine — Kur'an'ın bütününden tümevarımla elde edilen, keyfi olmayan maksatlara— güvenmekti; ama bu güvenin ne kadar sağlam olduğu, maksatçılık tartışmasının hâlâ açık ucudur.

Yine de, Rahman'ın etkisi yadsınamaz. O, çağdaş İslâm düşüncesinde, metni tarihsel bağlamıyla ciddiye alan ve onu bugüne taşımak için sistemli bir yöntem öneren en önemli isimlerden biri oldu. Kendisinden sonra gelen pek çok reformist düşünür —hem yöntemini benimseyenler hem ona itiraz edenler— onun açtığı zeminde çalıştı. Ve tam da tartışmalı olması, onun ne kadar önemli bir sinir ucuna dokunduğunu gösterir: Rahman, İslâm düşüncesinin en zor sorusunu — 'değişmez bir metni, değişen bir dünyada nasıl anlamalı?' sorusunu— en keskin biçimde sordu. Cevabı herkesi ikna etmedi; ama sorusu, artık kimsenin görmezden gelemeyeceği bir soru hâline geldi.

Rahman'ın fikirlerinin doğduğu ve bedelini ödediği bağlamı bilmek, tezin ağırlığını anlamaya yardım eder. 1960'larda Pakistan'da İslâm Araştırmaları Merkezi'nin başına getirilen Rahman, devletin İslâmîleştirilmesi tartışmalarında reformist görüşleriyle öne çıktı; ama çift hareket yöntemi ve bazı geleneksel yorumları

sorgulaması, muhafazakâr ulemânın ve siyasî muhalefetin sert tepkisini çekti. Baskı o kadar yoğunlaştı ki 1968’de ülkeyi terk etmek zorunda kaldı ve kariyerinin geri kalanını Chicago Üniversitesi’nde sürdürdü. Bu sürgün, maksatçı tezin bir yönünü çıplak biçimde gösterir: yöntem, geleneksel yorumun sabitlerini ‘maksat’ adına esnetmeye kalktığında, çoğu zaman en sert direnişle tam da dindar çevrelerden karşılaşır. Rahman’ın trajedisi, ilerideki tarihselci tezin bir sorusunu da önceler: acaba modern bir bağlamda ‘Kur’an’ın maksadını’ yeniden yorumlama girişimi, kaçınılmaz olarak geleneğin kurumsal gücüyle mi çatışır?

Gannûşî: şûra, hürriyet ve ümmetin egemenliği

Maksatçı tezin en gelişmiş siyaset-teorisi hâline getirilmesi ise Tunuslu düşünür ve siyasetçi Râşid el-Gannûşî’nin elindedir. Gannûşî, büyük ölçüde takibat altında, kısmen saklanırken yazdığı *el-Hürriyyât el-âmmе fi’ d-devleti’ l-İslâmiyye* (İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler) adlı eserinde, ilâhî hukuk ile halk katılımını bir arada tutan bir ‘İslâmî demokrasi’ kurmaya çalışır.¹⁴⁷

Gannûşî’nin teorisini, onun yaşam öyküsünden ayırmak zordur; çünkü o, fikirlerini bir kürsüde değil,

¹⁴⁷Fazlur Rahman’ın ‘çift hareket’ yöntemi: önce somut Kur’an hükmünden, indiği bağlamdaki genel ahlâkî ilkeye çıkılır; sonra bu ilke bugünün bağlamına yeniden uygulanır. Bkz. Rahman, *Islam and Modernity*.

çoğu zaman sürgünde ve baskı altında geliştirdi. Tunus'un otoriter rejimleri altında yıllarca hapis yattı, sonra uzun bir sürgün dönemi —büyük ölçüde Londra'da— yaşadı. Bu tecrübe, onun düşüncesine belirleyici bir yön verdi: baskıyı bizzat yaşamış biri olarak Gannûşî, özgürlüğün ve çoğulculuğun değerini, soyut bir teori olarak değil, yokluğunu çekmiş biri olarak savundu. Batı'da geçirdiği yıllar da, ona demokratik kurumları içeriden gözlemlene ve onların İslâmî maksatlarla nasıl bağdaşabileceğini düşünme fırsatı verdi. Böylece Gannûşî'nin 'İslâmî demokrasi' tezi, salt bir masabaşı kurgusu değil, hem baskının hem özgürlüğün tanıklığından süzölmüş bir sentezdir.

Bu tanıklık, onun bir noktadaki ısrarını da açıklar: Gannûşî'ye göre, İslâmcıların en büyük hatalarından biri, iktidarı ele geçirmeye odaklanıp özgürlüğü ikinci plana atmalarıydı. Ona göre bir İslâmî hareket, önce özgürlüğü —düşünce, inanç, örgütlenme özgürlüğünü— güvenceye almalıydı; çünkü zorlama ile üretilen bir dindarlık, sahici değildi ve 'dinin korunması' maksadına da aykırıydı. İnsanlar ancak özgürce seçtiklerinde gerçekten inanmış olurlardı. Bu, Kutub'un 'önce ilâhî hâkimiyeti tesis et' önceliğinin tam tersiydi: Gannûşî için öncelik, iktidar değil, özgürlüktü. Bu vurgu, onu çağdaş İslâmî düşüncede özgün bir yere koyar; ve maksatçı yöntemin, doğru

ellerde, nasıl derinden özgürlükçü bir sonuca varabileceğini gösterir.

Gannûşî'nin çözümü, hâkimiyetçi tezle ayrımcı tez arasında ustaca konumlanır. Hâkimiyetçilerden farklı olarak, kamusal otoritenin kaynağının *ümme*t olduğunu kabul eder: halk, kendi kendini yönetme hakkına sahiptir ve yöneticiler bu iradede meşruiyet alır. Ama ayrımcılardan farklı olarak da, bu halk egemenliğini ilâhî hukukun dışına atmaz; ümmetin egemenliği ile yaşayan bir şeriat, ona göre çelişmez, birbirini tamamlar.¹⁴⁸ Böylece 'egemenlik Allah'ın mı, halkın mı?' ikilemini, ikisini iki farklı düzeyde konumlandırarak aşmaya çalışır: nihai ahlâkî otorite ilâhîdir, ama onu yorumlayıp uygulayacak siyasal irade ümmetindir. Bu, Kutub'un 'halk egemenliği câhiliyyedir' tezinin tam karşısında durur; aynı 'hâkimiyet' kavramından, Gannûşî demokrasiyle uyumlu bir sonuç çıkarır.

Gannûşî'nin *el-Hürriyyât*'taki asıl özgün katkısı, kamusal özgürlükleri İslâmî bir zemine oturtma çabasıdır. Ona göre düşünce, inanç, ifade, örgütlenme ve siyasal katılım özgürlükleri, 'Batı'dan ithal edilmiş yabancı değerler' değil; tam tersine, şeriatın zaten koruduğu

¹⁴⁸Râşid el-Gannûşî (d. 1941), *el-Hürriyyât el-âmme fi'd-devleti'l-İslâmiyye* [İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler] (Beyrut, 1993; genişletilmiş bs. Tunus, 2015). İngilizce çeviri: David L. Johnston, *Public Freedoms in the Islamic State* (Yale University Press). Gannûşî, Tunus'taki hareketin (önce MTI, sonra Ennahda/Nahda) kurucu ismidir.

maksatların (dinin, aklın, neslin, malın korunmasının) modern kurumsal ifadeleridir.¹⁴⁹ Örneğin, ‘aklın korunması’ maksadı, düşünce ve ifade özgürlüğünü; ‘dinin korunması’ maksadı, inanç özgürlüğünü ve zorlamanın reddini gerektirir. Gannûşî böylece, maksatçı yöntemi doğrudan siyasal özgürlükler teorisine bağlar: modern hürriyetler, İslâm’a rağmen değil, İslâm’ın maksatları sayesinde savunulabilir. Bu, İslâmî düşünce içinde cesur bir hamledir; çünkü çoğu zaman ‘Batılı’ diye reddedilen kavramları, İslâm’ın kendi iç mantığından türetir.

Gannûşî’nin İslâm-demokrasi uyumu tezi, çağdaş İslâmî düşüncenin en gelişmiş örneklerinden biridir; ve onun ‘halk egemenliği’ meselesini nasıl çözdüğüne bakmak öğreticidir. Hâkimiyetçiler ‘egemenlik Allah’ındır, öyleyse halk egemenliği şıktır’ derken, Gannûşî bir ayrım yapar: nihai ve mutlak egemenlik (mülk) elbette Allah’ındır; ama bu egemenliğin yeryüzünde kullanılması —yani yönetme yetkisi— ümmete emanet edilmiştir.¹⁵⁰ Bu emanet (istihlâf)

¹⁴⁹Gannûşî’nin ‘egemen ümmet ve yaşayan şeriat’ tasavvurunun analizi için bkz. Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought* (Harvard University Press, 2019), özellikle Gannûşî bölümü.

¹⁵⁰Gannûşî, *el-Hürriyyât*’ta düşünce, inanç, ifade, örgütlenme ve siyasal katılım özgürlüklerini İslâmî maksatların bir gereği olarak temellendirir; ona göre bu özgürlükler ‘Batı’dan ithal’ değil, şeriatın koruduğu maksatların (dinin, aklın, neslin, malın korunması) modern kurumsal ifadesidir. Krş. David L. Johnston, *Public Freedoms in the Islamic State*.

çerçevesinde halk, kendi işlerini şûra ve seçimle düzenleme hakkına ve sorumluluğuna sahiptir. Böylece ‘halkın egemenliği’, ‘Allah’ın egemenliği’nin bir rakibi değil, onun yeryüzündeki meşru tecellisi olur. Gannûşî bu çerçeveye, Kutub’un ‘demokrasi câhiliyyedir’ tezini tam tersine çevirir: ona göre demokrasi, İslâm’ın emanet ve şûra ilkelerinin en uygun modern kurumsal ifadesidir.

Bu teorinin sınavı, Tunus’ta yaşandı ve sonuçları hâlâ tartışılıyor. Gannûşî’nin liderliğindeki Nahda hareketi, 2011 devriminden sonra iktidara geldiğinde, teorisini pratiğe döktü: şeriatı anayasaya koymaktan kaçındı, çoğulcu bir anayasayı destekledi, ve 2016’da dinî davet ile siyasî parti faaliyetini ayırma kararı aldı. Savunucuları için bu, maksatçı-demokrat teorinin olgun bir uygulamasıydı: İslâmî değerlere bağlı kalırken, kimseye bir din-devleti dayatmayan, çoğulcu bir siyaset. Eleştirmenleri ise iki yönden itiraz etti: bir yandan sekülerler, bunun samimi bir dönüşüm değil, taktik bir gizlenme olduğundan kuşkulandı; öte yandan katı İslâmcılar, Nahda’yı ‘İslâmî davayı demokratik oyun uğruna terk etmekle’ suçladı. Bu çifte eleştiri, aslında maksatçı-demokrat pozisyonun kaderini özetler: tam da iki ucun ortasında durduğu için, her iki uçtan da ateş alır.

Gannûşî’nin bu teoriyi bir konfor içinde değil, ağır bir bedel ödeyerek geliştirdiğini de kaydetmek gerekir.

Habib Burgiba ve ardından Zeynel Âbidin Bin Ali rejimleri altında defalarca hapse atıldı, işkence gördü ve nihayet 1989'da Londra'ya sürgüne gitti; *el-Hürriyyât* gibi eserlerini büyük ölçüde bu baskı ve sürgün şartlarında yazdı. 2011 devriminden sonra Tunus'a döndü ve hareketi iktidara taşıdı. Bu biyografi, teorisine özel bir ağırlık katar: 'kamusal özgürlükler'i savunan bir düşünürün, bunu tam da özgürlüğün en çok kısıtlandığı yerde formüle etmiş olması, tezini soyut bir akademik egzersiz olmaktan çıkarır. Aynı zamanda bir soru da doğurur: iktidara geldiğinde, bu özgürlükçü teori pratikte ne kadar sürdürülebildi? Nahda'nın çoğulcu tavrını savunanlar bunu teorinin zaferi, eleştirenler ise iktidarın getirdiği bir zorunluluk sayar — ve bu tartışma hâlâ açıktır.

Bu teorinin en çarpıcı pratiği, Tunus'ta Nahda hareketinin 2016'daki kararıdır: Nahda, dinî davet faaliyeti ile siyasî parti faaliyetini birbirinden ayırma kararı aldı ve kendini bir 'İslâmcı' hareket olarak değil, 'Müslüman demokratlar' partisi olarak tanımladı. Bu, Gannûşî'nin teorisinin mantıksal sonucuydu: eğer siyasal biçim ilâhî değil beşerî bir alansa, bir din hareketi ile bir siyasî parti aynı şey olmak zorunda değildir. Nahda'nın iktidardayken şariat devleti dayatmak yerine çoğulcu bir anayasayı benimsemesi de aynı çizgidedir. Karşıtları bunu ilkesel bir olgunlaşma değil, baskı altında verilmiş

taktik bir taviz saydı; savunucuları ise maksatçı tezin tutarlı bir uygulaması olarak gördü. Her iki okuma da mümkündür; ama tartışma, teorinin artık yalnızca kâğıt üzerinde değil, bir ülkenin siyasal hayatında sınındığını gösterir.

Şûra bağlayıcı mı, danışma mı

Bütün maksatçı tezin bir noktada sınındığı yer, şûra kavramının tam olarak ne kadar bağlayıcı olduğudur. İki ayet bu tartışmanın merkezindedir: ‘...işleri aralarında şûra (danışma) iledir’ (Şûrâ 38) ve ‘...iş hakkında onlarla istişare et’ (Âl-i İmrân 159). Herkes bu ayetlerin şûrayı emrettiğinde birleşir; ama şûranın *sonucunun* bağlayıcı olup olmadığında ayrışır.

Modernist okuma —Abduh’tan Fazlur Rahman’a ve Gannûşî’ye— şûrayı bağlayıcı sayar: yönetici yalnızca danışmakla değil, danışmanın sonucuna uymakla da yükümlüdür; bu, halkın yönetime gerçek katılımının, dolayısıyla demokratik meşruiyetin Kur’anî temelidir.¹⁵¹ Klasik ağırlıklı okuma ise şûrayı istişârî sayar: yönetici danışır, ama nihai karar ona aittir; şûra bir yükümlülüktür,

¹⁵¹Râşid el-Gannûşî’nin İslâm ile demokrasi arasındaki uyum tezi ve Tunus deneyimindeki uygulaması için bkz. Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*; ayrıca Gannûşî, *el-Hürriyyâtü'l-âmme fi'd-devleti'l-İslâmiyye*.

fakat bir oylama mekanizması değildir.¹⁵² Dikkat edilirse, taraflar yine aynı ayetlere bakıp zıt sonuçlar çıkarır. Ayet şûrayı över; ama ‘övmek’ ile ‘bağlayıcı kılmak’ arasındaki mesafeyi metnin kendisi kesin çözmez. İşte maksatçı tez tam bu boşlukta iş görür: ‘madem maksat ümmetin katılımı ve zulmün engellenmesidir, bağlayıcı şûra bu maksada daha iyi hizmet eder’ der. Yani metnin lafzî belirsizliğini, maksadın istikametiyle doldurur.

Bu tartışmanın modern siyasal önemi büyüktür; çünkü şûranın bağlayıcı sayılıp sayılmaması, doğrudan ‘İslâm demokrasiyle bağdaşır mı?’ sorusuna bağlanır. Muhammed Abduh ve onun çizgisini izleyenler için şûra, modern parlamenter sistemin Kur’anî çekirdeğidir: eğer yönetici danışmanın sonucuna uymakla yükümlüyse, o zaman halkın (ya da temsilcilerinin) iradesi yönetimi bağlar — ki bu, demokratik meşruiyetin ta kendisidir. Bu okumada şûra, bir nezaket kuralı değil, iktidarı sınırlayan anayasal bir ilkedir. Klasik ağırlıklı görüş ise daha temkinlidir: şûra elbette emredilmiştir ve terk edilemez, ama nihai karar ve sorumluluk yöneticide kalır; danışma, kararı olgunlaştırır, fakat onu bir oylamaya indirgemez. Bu iki okuma arasındaki fark, teknik bir fıkıh ayrıntısı değil; ‘İslâmî yönetim, özünde bir istişarî monarşi mi,

¹⁵²Şûranın bağlayıcı (danışmanın sonucuna uyma zorunluluğu içeren) olduğu görüşü, modern dönemde özellikle Muhammed Abduh tarafından savunulmuştur; ona göre şûra yalnızca tavsiye değil, meşru yönetimin kurucu bir ilkesidir ve parlamenter sistemlerle uyumludur.

yoksa bir katılımcı cumhuriyet mi olmaya daha yakındır?’ sorusunun ta kendisidir. Ve dikkat çekici olan, her iki tarafın da aynı iki ayete —Şûrâ 38 ve Âl-i İmrân 159— dayanmasıdır; metin ikisini de besler, ama hiçbirini kesin kılmaz.

Bu tartışmanın uzantısında, çağdaş maksatçı düşünürlerin geliştirdiği bir ‘İslâmî anayasacılık’ fikri durur. Bu görüşe göre İslâm’ın gözettiği maksatlar — adalet, şûra, emanet, zulmün engellenmesi, hakların korunması— aslında bir tür ‘anayasal ilkeler’dir; ve modern anayasal devlet, kuvvetler ayrılığı, hukukun üstünlüğü ve temel haklar güvencesiyle, bu ilkeleri geçmişteki herhangi bir yönetim biçiminden daha etkili gerçekleştirebilir. Bu bakışta, ‘İslâm devleti’ demek, başında bir halife bulunan bir yapı değil; İslâmî maksatları güvenceye alan, anayasal ve hesap verebilir bir yönetim demektir. Böylece maksatçılık, ‘hilâfet’ tartışmasını âdeta aşar: mesele artık ‘halife mi, değil mi?’ değil, ‘adalet ve şûra en iyi hangi kurumlarla korunur?’ olur; ve bu soruya cevap, çoğu zaman, modern anayasal-demokratik kurumlara işaret eder.

Bu, maksatçı tezin belki de en cesur adımıdır: o, modern demokrasiyi İslâm’a bir tehdit olarak değil, İslâmî maksatların bir aracı olarak yeniden çerçeveler. Ama tam da bu adım, ona yöneltilen en sert eleştiriyi de

davet eder. Hâkimiyetçiler için bu, ‘İslâm’ı demokrasiye tabi kılmak’, yani ilâhî egemenliği beşerî iradenin altına yerleştirmektir. Maksatçılar ise bunu reddeder: onlara göre demokrasi bir ‘nihai değer’ değil, bir ‘araç’tır; İslâmî maksatlara hizmet ettiği ölçüde benimsenir, etmediği ölçüde eleştirilir. Bu ince ayırım —demokrasiyi bir ‘put’ değil bir ‘araç’ olarak görme— maksatçı pozisyonun kalbindedir; ama onu hem hâkimiyetçilerden (‘demokrasi yeterince İslâmî değil’) hem laiklerden (‘demokrasi bir araç değil, bir ilke olmalı’) ayıran da budur. Maksatçı, bir kez daha, iki ateş arasında durur.

Bu tezin karşılaştığı ciddi itirazlar da tam burada belirir ve tarafsızlık ikisini de kaydetmeyi gerektirir. Gelenekçi kanat sorar: hangi maksadın asıl, hangi hükmün yalnızca ‘tarihsel araç’ olduğuna kim karar verecek? Eğer nassın zâhiri, ‘maksat’ adına serbestçe aşılabiliyorsa, bu kapı sonsuz tevile ve keyfiliğe açık değil midir? Bugün ‘maksat özgürlüktür’ diyip bir hükmü askıya alan, yarın başka bir ‘maksat’ icat edip başka bir hükmü kaldıramaz mı? Hâkimiyetçi kanat ise daha sert bir suçlama yöneltir: maksatçılık, aslında metni modern (ve büyük ölçüde Batılı) değerlere uydurma, yani onu ‘sulandırma’ girişimidir; ‘demokrasiyi İslâmîleştirmek’ derken, farkında olmadan İslâm’ı demokrasiye tâbi

kılmaktır.¹⁵³ Bu itirazlar hafife alınamaz; maksatçı tezin en zayıf noktası, ‘maksadı kimin, hangi ölçüyle belirleyeceği’ sorusuna kesin bir usul cevabı verememesidir.

Bu ‘keyfilik’ itirazını biraz açmak, tartışmanın gerçek derinliğini gösterir. Gelenekçi kaygının özü şudur: nassın lafzı, ne kadar ‘katı’ görünse de, en azından nesnel ve sabit bir zemindir; herkes aynı metni okur. Ama ‘maksat’ öznel ve kaygandır: bir yorumcu ‘asıl maksat adalettir’ derken, bir başkası ‘asıl maksat itaattir’ diyebilir; ve metnin lafzî sınırı kalktığında, bu ikisi arasında hakem olacak nesnel bir ölçü kalmaz.¹⁵⁴ Deobandî gelenekten Eşref Ali Tehânevî gibi âlimler, tam da bu yüzden, dinî normların ‘maslahat’ ya da ‘maksat’ adına pragmatik amaçlara indirgenmesine karşı uyardılar; onlara göre bu, dinin zamanla çağın modasına göre yeniden yazılmasının kapısını aralar. Maksatçıların buna cevabı, ‘istikrâ’ (nassların bütününden tümevarım) ve

¹⁵³Klasik ağırlıklı görüş ise şûrayı istişârî sayar: yönetici danışmakla yükümlüdür, fakat nihai karar ona aittir. İki okuma da Şûrâ 42:38 (‘işleri aralarında şûra iledir’) ve Âl-i İmrân 3:159 (‘iş hakkında onlarla istişare et’) ayetlerine dayanır; ihtilaf, ayetlerin bağlayıcılık derecesini nasıl belirlediğindedir.

¹⁵⁴Maksatçı yönetime yöneltilen başlıca itirazlar iki yönlüdür. Gelenekçi kanat, ‘hangi maksadın asıl, hangi hükmün araçsal sayılacağına kimin karar vereceği’ sorusuyla keyfilik riskine dikkat çeker. Deobandî âlimler (ör. Eşref Ali Tehânevî) dinî normların siyasal/pragmatik amaçlara indirgenmesine karşı uyarır. Hâkimiyetçi kanat ise maksatçılığı, metni modern (ve büyük ölçüde Batılı) değerlere uydurma —yani ‘sulandırma’— girişimi olarak eleştirir.

‘maksatların hiyerarşisi’ gibi yöntemsel disiplinlerdir; ama itiraz edenler için bu disiplinler, öznel yorumu sınırlamak için fazla esnektir. Tartışma burada bir çıkmaza girer: bir taraf ‘lafza hapsolmak dini dondurur’ der, öteki ‘maksada açılmak dini çözer’ der — ve ikisi de bir doğruya işaret eder.

Gelenekçi kaygının haklı bir çekirdeği vardır ve onu ciddiye almak gerekir. Tarih boyunca, ‘maslahat’ ve ‘maksat’ gibi esnek kavramların, bazen gerçekten de iktidarların ve çıkar gruplarının işine gelen sonuçları meşrulaştırmak için kullanıldığı olmuştur. ‘Devletin maslahatı gerektiriyor’ ya da ‘şeriatın maksadı budur’ demek, bazen dürüst bir içtihat, bazen ise kılıfına uydurulmuş bir keyfilik olabilir. Gelenekçi, işte bu istismar ihtimalinden korkar; ve lafzın katılığına, tam da bu istismara karşı bir kalkan olarak savunur. Ona göre lafız, ne kadar kısıtlayıcı olursa olsun, en azından herkesi bağlayan ortak ve denetlenebilir bir zemindir; oysa ‘maksat’, çoğu zaman, onu ileri sürenin niyetine göre şekillenir.

Maksatçının bu kaygıya verebileceği en dürüst cevap, onu tümüyle reddetmek değil, kabul edip sınırlamaktır. Evet, maksat kavramı istismara açıktır; ama bu, onu terk etmeyi değil, onu daha sıkı bir usûl ve daha şeffaf bir muhakeme ile disipline etmeyi gerektirir. Nitekim ciddi

maksatçılar, ‘maksat’ı keyfi biçimde ilan etmezler; onu Kur’an’ın bütününden, tümevarımla, ve kamuya açık bir akıl yürütmeyle temellendirmeye çalışırlar. Ama sonuçta, ne lafızcılık ne maksatçılık, istismardan tümüyle korunabilir: lafzı da eğip bükme, maksadı da uydurmak mümkündür. Belki de asıl güvence, hangi yöntemin seçildiğinde değil, o yöntemi kullananların dürüstlüğünde ve muhakemelerinin açıklığında yatar. Ve bu da, tam da bu kitabın baştan beri savunduğu şeydir: mesele, tek doğru yöntemi bulmak değil; hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın, arkasındaki maksadı —‘hak söz mü, yoksa bâtil maksat mı?’— görebilmektir.

Hâkimiyetçi kanadın ‘sulandırma’ itirazı ise farklı bir kaygıyı dile getirir ve o da ciddiye alınmalıdır. Bu itiraza göre, maksatçılar çoğu zaman modern liberal değerleri — demokrasi, insan hakları, cinsiyet eşitliği— önce doğru kabul edip, sonra Kur’an’da onları ‘bulmaya’ çalışırlar; yani metni okuyup sonuç çıkarmak yerine, sonucu baştan bilip metni ona uydururlar. Eğer durum buysa, ‘maksat’ dedikleri şey aslında metnin değil, çağın sesidir; ve ‘İslâm’ı modernleştirmek’ derken yaptıkları, aslında İslâm’ı moderniteye teslim etmektir. Bu itiraz da hafife alınamaz; çünkü maksatçı yorumların çoğunun, tesadüfen, tam da çağdaş liberal değerlerle örtüşmesi, bu şüpheyi besler. Maksatçıların cevabı ise şudur: bir yorumun modern değerlerle örtüşmesi, onu otomatik

olarak ‘teslimiyet’ yapmaz; belki de o değerler, zaten İslâm’ın en baştan gözettiği maksatlarla örtüştüğü içindir. İki taraf da bir noktada haklıdır; ve hangisinin daha ağır bastığı, çoğu zaman, okurun kendi önceliğine bağlıdır.

Bu itirazların en teknik biçimi, ‘sınır sorunu’ diye adlandırılabilir; ve maksatçıların buna verdiği cevap, tezin olgunluğunu gösterir. İtiraz şudur: maksatlar hiyerarşisi (zarûrî-hâcî-tahsînî) soyut düzeyde nettir, ama somut bir meselede hangi maksadın öncelikli olduğu çoğu zaman tartışmalıdır. Örneğin bir mesele hem ‘malın korunması’nı hem ‘neslin korunması’nı ilgilendiriyorsa ve ikisi çatışıyorsa, hangisi önce gelir? Bu soruya nesnel bir cevap yoksa, maksatçı yöntem, ‘maksat’ adı altında öznel tercihleri meşrulaştıran bir araca dönüşebilir.¹⁵⁵ Maksatçıların cevabı iki yönlüdür. Birincisi: bu ‘sınır belirsizliği’, maksatçılığa özgü değildir; her hukukî yorum yöntemi —lafızcılık dâhil— benzer belirsizlikler taşır, çünkü lafızlar da yorumlanmak zorundadır. İkincisi: belirsizlik, bir yöntemi geçersiz kılmaz; onu yalnızca dikkatli, disiplinli ve çoğul bir içtihadla muhtaç kılar. Yani

¹⁵⁵Maksatçı yönetime yöneltilen ‘keyfilik’ itirazının özü şudur: hükümlerin ardındaki maksadı belirlemek için nesnel ve üzerinde uzlaşılmış bir yöntem yoksa, her yorumcu kendi tercih ettiği sonucu ‘asıl maksat’ ilan edebilir. Gelenekçiler bunu, nassın lafzî otoritesini çözen tehlikeli bir kapı sayar; maksatçılar ise istikrâ (tümevarım) ve nassların bütünlüğüne başvurarak bu riski sınırlamaya çalışır.

özüm, maksatçılığı terk etmek değil, onu daha titiz bir usülle donatmaktır.

Yine de, dürüst bir değerlendirme, bu itirazların tümüyle giderilemeyeceğini kabul etmelidir. Maksatçılık, esnekliğini bir bedelle satın alır: o esneklik, aynı zamanda bir belirsizliktir. Lafızcılık katıdır ama nettir; maksatçılık esnektir ama bulanıktır. Hangisinin tercih edileceği, sonuçta, neye daha çok değer verdiğinize bağlıdır: değişmezliğin güvenliğine mi, yoksa uyarlanabilirliğin özgürlüğüne mi? Bu, teknik bir fıkıh tercihi değil, dinin doğasına dair daha derin bir duruştur. Ve bu yüzden, maksatçılık ile lafızcılık arasındaki tartışma, muhtemelen hiçbir zaman kesin bir galiple sonuçlanmayacaktır; çünkü ikisi de, dinin meşru ama farklı iki okuma biçimini temsil eder.

Maksatçılığın bugünkü ağırlığı

Maksatçı tezin, kitaptaki öteki pozisyonlardan bir farkı da, bugün İslâm dünyasında belki en yaygın ve en etkili yöntemsel çerçeve hâline gelmiş olmasıdır. Katı hâkimiyetçilik ve katı ayrımcılık, çoğu zaman birer uç olarak kalırken; ‘bağlayıcı olan ilke ve maksattır, biçim çağa göre değişir’ formülü, çok geniş bir orta kesimin — ılımlı İslâmcıların, reformist âlimlerin, İslâmî

demokratların— ortak dili oldu.¹⁵⁶ Yûsuf el-Karadâvî'nin 'denge (vasat) İslâmî' söylemi, Tâhâ Câbir el-Alvânî ve Jasser Auda'nın maksıd çalışmaları, hatta Gannûşî'nin Tunus deneyimi, hep bu geniş maksatçı zeminde buluşur. Bu yaygınlık, tezin bir gücüne işaret eder: o, hem geleneğe (maksıd klasik bir kavramdır) hem moderniteye (çağa uyurlanabilirlik) aynı anda bağlanabilen, esnek ve kapsayıcı bir çerçeve sunar.

Maksatçılığın bu geniş yelpazesini biraz açmak, onun bir 'okul'dan çok bir 'ortak dil' olduğunu gösterir. Bugün İslâm dünyasında birbirinden çok farklı isimler, bu ortak dili konuşur. Yûsuf el-Karadâvî, 'vasat (denge) İslâmî' söylemiyle, aşırılık ile gevşeklik arasında bir orta yol arar ve maksatları bu dengenin ölçüsü sayar. Tâhâ Câbir el-Alvânî, 'maksatların fıkıhı'nı çağdaş meselelere sistemli biçimde uygular. Jasser Auda, maksıd teorisini modern 'sistem düşüncesi'yle birleştirerek yeniden kurar. Yûsuf el-Karadâvî'nin daha muhafazakâr yorumundan Gannûşî'nin açıkça demokrat yorumuna kadar uzanan bu geniş yelpaze, hepsi aynı temel sezgiyi paylaşır: hükümlerin ardında maksatlar vardır ve dinî düşüncenin görevi, bu maksatları çağın şartlarında gerçekleştirmektir.

¹⁵⁶Maksatçı yönetime yöneltlen 'sınır sorunu' itirazının bir başka biçimi şudur: maksatlar hiyerarşisi (zarûrî-hâcî-tahsînî) soyut düzeyde nettir, ama somut bir meselede hangi maksadın öncelikli olduğu çoğu zaman tartışmalıdır; bu da, yöntemin nesnelliğini pratikte zayıflatır. Savunucular, bunun her hukukî yorum yönteminin ortak sorunu olduğunu, maksatçılığa özgü olmadığını belirtir.

Ama aynı sezginin bu kadar farklı sonuçlara açılması, tezin hem gücünü hem zaafını oluşturur: güçtür, çünkü esnek ve kapsayıcıdır; zaaftır, çünkü tek başına hangi sonucu vereceği belirsizdir.

Ama tam da bu yaygınlık ve esneklik, tezin en derin belirsizliğini de görünür kılar. Maksatçılık, o kadar geniş bir yelpazeyi kapsar ki, içinde hem Gannûşî'nin çoğulcu demokratlığı, hem çok daha muhafazakâr yorumlar bir arada bulunabilir; çünkü 'maksat' kavramı, onu kullananın niyetine göre farklı sonuçlara açılır. Bu, maksatçılığı bir 'cevap' olmaktan çok bir 'yöntem' yapar: o, hangi sonuca varılacağını tek başına belirlemez; sadece, o sonuca nasıl varılacağının bir yolunu gösterir. Dolayısıyla maksatçı tez kitabın en 'uzlaştırmacı' pozisyonu gibi görünse de, aslında tartışmayı bitirmez; onu yalnızca bir üst düzeye —'maksat nedir ve onu kim belirler?' düzeyine— taşır. Ve bu düzeydeki belirsizlik, bir sonraki bölümün konusu olan tarihselci-eleştirel tezin de çıkış noktasıdır: belki de sorun, 'hangi maksat?' değil, bu maksatları taşıyacak 'modern devlet' formunun kendisidir.

Toparlarsak: maksatçı tez, klasik sentezin 'ilke var, biçim yok' sezgisini alıp ona modern bir yöntem (çift hareket, maksıd) ve modern bir muhteva (anayasacılık, bağlayıcı şûra, kamusal hürriyetler) kazandırır. Gücü, iki

ucun da çıkmazından kaçınmasıdır: ne biçimi kutsar ne de dini siyasetten büsbütün koparır. Zayıflığı ise usûlidir: ‘maksat’ esnek bir kavramdır ve onu belirleme yetkisi netleşmedikçe, herkes kendi çağının değerlerini ‘Kur’an’ın asıl maksadı’ ilan etme riskini taşır. Aynı esnekliğin hem bir erdem (çağa uyarlanabilirlik) hem bir tehlike (keyfilik) olması, tesadüf değil; maksatçı yöntemin doğasından gelir. Bir sonraki bölüm, bu tartışmanın tümüne dışarıdan bakan, hem hâkimiyetçiliği hem de onunla uzlaşma çabalarını sorgulayan tarihselci-eleştirel teze —modern devletin kendisiyle Kur’anî tasavvurun ilkece bağdaşıp bağdaşamayacağı sorusuna— geçecektir.

Bu bölümü kapatırken, maksatçı tezin kitabın haritasındaki özel konumunu bir kez daha vurgulamak gerekir. O, belki de en ‘yaşayan’ pozisyonudur: bugün İslâm dünyasında yönetim, hukuk ve toplum üzerine düşünen çoğu Müslüman aydının, bir biçimde başvurduğu ortak yöntemdir. Gücü, iki uç arasında —hâkimiyetçiliğin katı biçimciliği ile ayrımcılığın dini siyasetten dışlaması arasında— nefes alabilir bir orta alan açmasıdır. Bu alan, hem geleneğe (maksıd klasik bir kavramdır) hem moderniteye (çağa uyarlanabilirlik) aynı anda bağlanabilmeyi mümkün kılar; ve bu yüzden, maksatçılık, çatışan iki dünyayı barıştırmak isteyenler için çekici bir zemindir.

Ama aynı esneklik, tezin çözülmemiş sorusunu da içinde taşır. Maksatçılık ‘biçim değişir, maksat kalır’ der; ama ‘maksadın ne olduğuna ve onun bugün ne gerektirdiğine kim, hangi ölçüyle karar verir?’ sorusunu tam çözemez. Bu boşluk, teoriyi hem özgürleştirici hem kırılğan kılar: özgürleştirici, çünkü donmuş yorumları aşmaya izin verir; kırılğan, çünkü her yorumcunun kendi çağının değerlerini ‘Kur’an’ın asıl maksadı’ ilan etmesine de kapı aralar. İşte bu belirsizlik, bizi doğrudan bir sonraki bölüme taşır. Çünkü maksatçı, sonuçta, bu maksatları modern bir devlet aracılığıyla gerçekleştirmeyi umar; ama ya sorun, ‘hangi maksat?’ değil de, bu maksatları taşıyacağı varsayılan ‘modern devlet’ formunun kendisiyse? Ya modern devlet, doğası gereği, hiçbir İslâmî maksadı tarafsızca taşıyamıyorsa? İşte tarihselci-eleştirel tez, tam da bu rahatsız edici soruyu sorarak, bütün tartışmanın zeminini sarsacaktır.

YEDİNCİ BÖLÜM

Tarihselci ve Eleştirel Tez: İmkânsız Devlet

Buraya kadarki beş tez —klasik, hâkimiyetçi, şii, ayrımcı, maksatçı— görünüşte birbirine ne kadar zıt olsa da, aslında ortak bir zemini paylaşır. Hepsî, aynı soruyu farklı biçimlerde cevaplar: ‘Kur’an nasıl bir devlet ister?’ Kimi ‘şu biçimi’, kimi ‘hiçbir biçimi’, kimi ‘ilkeyi ama biçimi değil’ der; ama hepsî, bir ‘devlet’in var olacağını ve meselenin onun niteliği olduğunu peşinen kabul eder. Bu bölümün konusu olan tez ise tam bu ortak zemini sorgular. Soruyu tersine çevirir: mesele ‘hangi devlet?’ değil, ‘devlet mi?’ olabilir mi? Belki de modern ‘devlet’ denen aygıtın kendisi, Kur’an’ın ve klasik İslâm’ın tasavvur ettiği yönetimle ilkece bağdaşmaz bir şeydir. Bu tarihselci-eleştirel çizgi, tartışmanın en radikal, en az bilinen ve belki en derin kutbudur; çünkü öteki beş tezin üzerinde durduğu masayı bizzat sorgular.

Bu çizgiyi diğerlerinden ayıran bir özellik daha vardır: temsilcilerinin çoğu, klasik anlamda ‘fıkıhçı’ ya da ‘siyaset teorisyeni’ değil, modern beşerî bilimlerin — tarih, antropoloji, dilbilim, hukuk sosyolojisi— araçlarıyla çalışan düşünürlerdir. Bu, tesadüf değildir. Çünkü bir tartışmanın zeminini sorgulamak, o tartışmanın kendi diliyle mümkün olmaz; dışarıdan, başka bir bakış

açısından bir kaldıraç gerektirir. Bu bölümde ele alacağımız üç isim —Wael Hallaq, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun— bu kaldıracı üç farklı yerden uygularlar: Hallaq ‘modern devlet’ kavramını, Ebû Zeyd ‘metnin okunuşu’nu, Arkoun ‘düşüncenin sınırları’nı sorgular. Üçü de, bir bakıma, ‘tartışmayı sürdürmeyi’ değil, ‘tartışmanın neden bu biçimde kurulduğunu’ anlamayı hedefler. Bu yüzden onları okumak, bir cevap almaktan çok, soruyu yeniden görmeyi öğrenmektir; ve bir harita kitabı için, belki de en değerli katkı budur.

Bir uyarı da gerekir: bu bölüm, öncekilerden daha soyut ve daha zorlayıcı olabilir. Hâkimiyetçi ya da ayrımcı tez, sonuçta somut siyasal önermeler sunar — ‘İslâm devleti kurulmalı’ ya da ‘din siyasetten ayrılmalı’ gibi. Tarihselci-eleştirel çizgi ise böyle net önermeler vermez; onun işi, bu önermelerin altındaki varsayımları kazımdır. Bu, kimi okura tatminsiz gelebilir: ‘madem her şeyi eleştiriyorsun, peki sen ne diyorsun?’ Ama bu tatminsizlik, tam da bu çizginin göstermek istediği şeyin bir parçasıdır. Bazı sorular, hemen bir cevaba koşmadan önce, daha iyi anlaşılmayı hak eder; ve bazen, aceleyle verilmiş bir cevabın altındaki hatalı varsayımı görmek, o cevabın kendisinden daha kıymetlidir. Bu bölümü okurken, o yüzden, hemen ‘çözüm nerede?’ diye sormak yerine, ‘acaba soruyu doğru mu soruyorduk?’ diye durup düşünmek gerekir.

Sorunun tersine çevrilmesi

Bu çizginin ortak sezgisi şudur: bir tartışmanın terimleri, çoğu zaman cevabını gizlice belirler. ‘Kur’an hangi devlet biçimini emreder?’ diye sorduğumuzda, ‘devlet’ kavramını sabit, evrensel, tarih-üstü bir şey sanma tuzağına düşeriz. Oysa ‘devlet’ dediğimiz şey — bugün anladığımız haliyle, belirli sınırları, egemenliği, bürokrasisi, tekelci şiddet aracı ve yasama iktidarıyla— aslında son derece belirli bir tarihsel oluşumdur. Bu tezin savunucuları, bu kavramı Kur’an’a geriye doğru yansıtmanın, aslında modern bir kalıbı kadim bir metne giydirmek olduğunu ileri sürer. Onlara göre gerçek soru, ‘Kur’an bu kalıbın içini nasıl doldurur?’ değil, ‘bu kalıp Kur’an’ın tasavvuruna hiç uyar mı?’ sorusudur. İşte bu tersine çevirme, bu bölümün ele alacağı üç ismi —Wael Hallaq, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun— birbirine bağlar: her biri, tartışmanın kendisini bir üst düzeyden sorgular.

Bu tersine çevirmeyi somut bir örnekle görmek, tarihselci yaklaşımın ne kadar radikal olduğunu gösterir. Önceki beş bölümde herkes şu soruyu tartışıyordu: ‘Kur’an nasıl bir yönetim biçimi öngörür?’ Hâkimiyetçi ‘ilâhî egemenliğe dayalı bir devlet’ dedi, ayrımcı ‘hiçbir biçim öngörmez’ dedi, maksatçı ‘biçimi değil maksadı belirler’ dedi. Ama hepsi, ‘yönetim biçimi’ ve ‘devlet’

gibi kavramların ne anlama geldiği konusunda ortak bir varsayımı paylaşıyordu. Tarihselci düşünür ise tam bu varsayıma parmak basar: ‘Durun — siz “devlet” derken neyi kastediyorsunuz? Bu kavram, Kur’an’ın indiği dünyada var mıydı? Yoksa siz, yedinci yüzyıl metnine, yirminci yüzyılın “ulus-devlet” kavramını mı geri yansıtıyorsunuz?’ Bu soru, bütün tartışmayı bir anda başka bir zemine taşır: mesele artık ‘Kur’an hangi devleti istiyor?’ değil, ‘biz bu soruyu sorarken, farkında olmadan hangi modern varsayımları metne yüklüyoruz?’ olur.

İşte bu yüzden tarihselci-eleştirel çizgi, öteki bütün pozisyonlardan farklı bir düzeyde iş görür. Onlar tartışmanın içindeki oyunculardır; tarihselci ise oyunun kurallarını inceleyen bir gözlemcidir. Bu, onu hem en derin hem en tartışmalı pozisyon yapar. En derindir, çünkü kimsenin sormadığı soruyu sorar. En tartışmalıdır, çünkü ‘peki sen ne öneriyorsun?’ sorusuna doğrudan bir cevabı yoktur — ve olamaz da, çünkü onun işi cevap vermek değil, cevapların kurulduğu zemini görünür kılmaktır.

Wael Hallaq: imkânsız devlet

Bu tezin en sistematik ve en cesur ifadesi, İslâm hukuku tarihçisi Wael Hallaq’ın *The Impossible State* (İmkânsız Devlet) adlı eserindedir. Hallaq’ın tezi, başlığı kadar keskindir: ‘İslâm devleti’, modern devletin

herhangi bir standart tanımına göre, hem bir imkânsızlık hem de kendi içinde bir çelişkidir — kavramsal bir oksimoron.¹⁵⁷ Bu iddiayı en güçlü hâliyle anlamak için, Hallağ'ın 'modern devlet' derken neyi kastettiğini görmek gerekir.

Hallağ'a göre modern devlet, evrensel bir insanlık formu değil, son derece belirli bir tarihsel oluşumdur; ve soyağacı 'münhasıran Avrupalıdır'. Aydınlanma, sanayi devrimi, modern bilim, milliyetçilik, kapitalizm ve Amerikan-Fransız anayasal geleneği — bütün bunlar, organik olarak Avrupa'nın kendi tarihinin içinden çıkmış olgulardır.¹⁵⁸ Bu devletin ayırt edici nitelikleri vardır: nüfusa derinlemesine nüfuz eden bir bürokrasi, güçler ayrılığı, meşru şiddetin tekeli, ve en önemlisi — kendi kendine yeten, nihai bir yasama iktidarı. Modern devlet, kanunun nihai kaynağıdır; onun üstünde bir ahlâkî otorite tanımaz.

Hallağ bunu, klasik İslâm'ın 'paradigmatik yönetimi'yle karşılaştırır ve tam da burada bağdaşmazlığı gösterir. Klasik İslâmî düzende yönetim (dawla) kendinde

¹⁵⁷Maksatçı yaklaşımın çağdaş yaygınlığı için, Yûsuf el-Karadâvî'nin 'vasat (denge) İslâmî' söylemi, Tâhâ Câbir el-Alvânî ve Jasser Auda'nın maksad çalışmaları örnek gösterilebilir. Bu yaklaşım, bugün 'ılımlı İslâmcılık' ve 'İslâmî demokrasi' akımlarının başlıca yönetsel zemini.

¹⁵⁸Wael B. Hallağ, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013). Hallağ, İslâm hukuku alanının önde gelen isimlerindendir; bu tezin arka planı için ayrıca bkz. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge University Press, 2009).

bir amaç değildi; cemaati ve bireyi ahlâkî bir varlık olarak yetiştirmenin bir aracıydı — tıpkı bir evi belli bir düzende tutmak için tutulan bir hizmetkâr gibi.¹⁵⁹ Daha da kritiği: yönetici yasama iktidarına sahip değildi. Kanun, ilâhî iradenin ifadesiydi ve onu belirleme yetkisi, bağımsız hukukçulara (ulemâ) aitti; yönetici yalnızca uygulardı. Yani egemenlik, modern anlamda hiçbir beşerî mercide —ne halkta ne hükümdarda— değil, Allah'taydı; ve bu, soyut bir slogan değil, hukukun fiilen ulemânın elinde olması demektir. Modern devlette ise egemenlik ve yasama, tanımı gereği, devletin kendisine aittir. İşte Hallaq'a göre çelişki buradadır: 'İslâm devleti' demek, 'yasama yetkisi Allah'ta olan bir devlet' demektir; ama 'devlet' derken kastedilen modern aygıtın *özü*, yasama yetkisinin bizzat kendisinde oluşudur. İki kavram, birbirini dışırlar.

Bu soyut iddiayı somut bir örnek aydınlatır. Klasik-Osmanlı düzeninde 'dawla' kelimesi, bugünkü 'devlet'i değil, geçici bir hanedan yönetimini —bir tür 'icra sultanlığını'— anlatıyordu; sürekli, kişilik-üstü, egemen bir 'devlet' fikri değildi. Daha çarpıcısı: Osmanlı hukuk düzeninde sultanların yasama yetkisi, teoride ve büyük ölçüde pratikte, şeriatla sınırlıydı; kamu hukuku alanı,

¹⁵⁹Hallaq'a göre modern devletin soyağacı 'münhasıran Avrupalıdır': Aydınlanma, sanayi ve teknik devrimler, modern bilim, milliyetçilik, kapitalizm ve Amerikan-Fransız anayasal geleneği gibi, organik olarak Avrupa tarihinin içinden çıkmış olgulardır. Bkz. Hallaq, a.g.e., giriş.

merkezinde şeriat olan, farklı grupların (yeniçeriler, ulemâ, esnaf, yerel eşraf) kendi ‘kazanılmış haklarını’ savundukları müzakereli bir alandı. Sultan, çağdaş bir parlamentonun sahip olduğu türden sınırsız kanun yapma iktidarına sahip değildi.¹⁶⁰ Hallaq için bu, romantik bir özlem değil, yapısal bir tespittir: klasik düzende egemenlik hiçbir beşerî mercide tam olarak toplanmamıştı; ‘kanun koyucu’ ile ‘yönetici’ ayrı ellerdeydi. Modern devlet ise tam tersine, egemenliği ve yasamayı tek bir merkezde toplar. Bu yüzden ‘İslâmî bir modern devlet’ kurmak, Hallaq’a göre, iki farklı otorite mantığını zorla birbirine dikmeye çalışmaktır — ve dikiş, kaçınılmaz olarak modern devlet lehine tutar; çünkü ‘devlet’ formunu benimseyen, onun egemenlik mantığını da benimsemek zorunda kalır.

Hallaq’ın tezinin en derin katmanı ise ahlâkîdir ve onu salt bir hukuk teorisi olmaktan çıkarır. Ona göre modern devlet, doğası gereği ahlâktan yoksundur (ahlâkı dışsal, araçsal kılar); ‘olan’ ile ‘olması gereken’i

¹⁶⁰Hallaq’ın ‘paradigmatik İslâmî yönetim’ ile modern devlet karşıtlığı üzerine bir değerlendirme için bkz. Said Salih Kaymakçı’nın *Maydan* için kaleme aldığı inceleme; ‘dawla’nın premodern anlamda ‘yasama yetkisi olmayan bir icra aygıtı’ (executive sultanism) oluşu bu incelemede vurgulanır.

birbirinden ayırır ve siyasal her şeyin önüne koyar.¹⁶¹ Din ise özünde bir ahlâk projesidir. Öyleyse, ahlâken boş bir aygıt, nasıl ‘İslâmî’ olabilir? Dahası Hallaq, modern devletin bireyi kendi araçsal amaçları için biçimlendirdiğini; oysa İslâmî düzenin bireyi aşağıdan yukarı, nefis terbiyesiyle (‘kendilik teknolojileri’) ahlâkî bir özne olarak inşa ettiğini söyler. Bu yüzden ona göre bir ‘İslâm devleti’ kurmaya çalışmak, İslâm’ı tam da onu yok eden bir kalıba dökmektir; İran Devrimi’nin, Mısır ve Pakistan’daki anayasal mücadelelerin hayal kırıklıkları da bunu doğrular. İlginç olan şudur: Hallaq bu tezle hem hâkimiyetçileri (‘İslâm devleti’ kuranları) hem de bir bakıma bütün öteki tezleri aşar; çünkü ona göre sorun biçimde değil, ‘devlet’ kavramının kendisindedir.

Hallaq’ın argümanının temelinde, iki farklı düzeni ayıran keskin bir kavramsal ayırım yatar: modern ‘devlet’ (state) ile premodern İslâmî ‘yönetim’ (governance) arasındaki fark. Hallaq’a göre ‘devlet’, evrensel ve tarafsız bir kategori değil; belirli tarihsel özellikleri olan, modern ve Avrupa-menşeli bir olgudur.¹⁶² Modern

¹⁶¹Hallaq’ın ‘paradigmatik İslâmî yönetim’ ile modern devlet karşıtlığı üzerine bir değerlendirme için bkz. Said Salih Kaymakçı’nın *Maydan* için kaleme aldığı inceleme; ‘dawla’nın premodern anlamda ‘yasama yetkisi olmayan bir icra aygıtı’ (executive sultanism) oluşu bu incelemede vurgulanır.

¹⁶²Hallaq’ın kilit ayrımı, modern devletin ‘olan’ (is) ile ‘olması gereken’ (ought) arasına koyduğu ayırım ile İslâmî paradigmanın bu ikisini ahlâkî bir bütün içinde tutmasıdır. Modern devlet ahlâkî dışsal ve araçsal kılarken, İslâmî yönetimde ahlâk yapının merkezindedir.

devletin ayırt edici nitelikleri şunlardır: merkezî ve bölünmez bir egemenlik; belirli bir toprak üzerinde meşru şiddetin tekeli; hukuku bizzat üreten ve uygulayan bürokratik bir aygıt; ve —en önemlisi— ‘olan’ ile ‘olması gereken’i, yani olguyu ahlâktan ayıran bir mantık. Hallaq, İslâmî yönetim geleneğinin bu özelliklerin neredeyse hiçbirini taşımadığını savunur.

Bu farkı somutlaştırmak, tezi anlaşılır kılar. Premodern İslâm dünyasında hukuk (şeriat), devletin ürettiği bir şey değildi; onu, devletten büyük ölçüde bağımsız olan âlimler (fukahâ) geliştirir, yorumlar ve aktarırdı. Yönetici (sultan), bu hukuku uygulardı ama onu yapamaz, değiştiremezdi; hukukun kaynağı, siyasal iktidarın dışındaydı. Bu, modern devletten köklü bir farktır: modern devlette yasama, devletin en temel işlevidir; hukuk, egemenin iradesinden doğar. Hallaq’a göre işte bu yüzden, İslâmî düzen bir ‘devlet’ değil, bir ‘hukuk toplumu’ ydu: otoritenin merkezi, bir siyasal aygıt değil, âlimlerin taşıdığı ve topluma yaydığı bir hukukî-ahlâkî gelenektir. Bu düzeni modern devlet kalıbına sokmaya çalışmak —yani şeriatı devletin ürettiği bir yasaya dönüştürmek— Hallaq için, onun özünü yok etmektir; çünkü o özün ta kendisi, hukukun iktidardan bağımsızlığıydı.

Hallaq'ın 'ahlâkî özne' analizi, tezinin en özgün ve en çok tartışılan boyutudur. Ona göre, modern devlet ile İslâmî düzen, bireyi bambaşka biçimlerde 'üretir'. Modern devlet, vatandaşı yukarıdan aşağıya biçimlendirir: eğitim sistemi, hukuk, bürokrasi ve disiplin kurumları aracılığıyla, devletin ihtiyaç duyduğu türden özneler —üretken, itaatkâr, ölçülebilir bireyler— yaratır. Birey burada, iktidarın bir nesnesidir. İslâmî düzende ise, Hallaq'a göre, ahlâkî özne aşağıdan yukarıya, bireyin kendi çabasıyla inşa edilir: ibadet, nefis terbiyesi, âlimlerle ilişki ve cemaat hayatı yoluyla, kişi kendini ahlâkî bir varlık olarak biçimlendirir. Devlet, bu sürecin kaynağı değil, olsa olsa koruyucusudur.

Bu analiz, Hallaq'ın neden 'İslâm devleti imkânsızdır' dediğini derinlemesine açıklar. Eğer İslâm'ın özü, bireyin özgür ahlâkî oluşumuysa; ve modern devlet, doğası gereği, bireyi kendi amaçları için biçimlendiren bir aygıtsa; o zaman 'İslâm devleti', bir çelişkidir. Bir insanı 'iyi Müslüman olmaya' devlet zoruyla mecbur etmek, tam da İslâm'ın gözettiği içsel, gönüllü dindarlığı imkânsız kılar; çünkü zorla üretilen dindarlık, sahici değildir. İşte Hallaq'a göre modern İslâm devletlerinin yaşadığı hayal kırıklığının kökü buradadır: onlar dini dayatarak güçlendirmeye çalışırken, aslında onun içsel, ahlâkî özünü boşaltmış olurlar. Bu, elbette

tartışmaya açık güçlü bir iddiadır; ama onu ciddiye almak, tartışmaya bambaşka bir derinlik katar.

Hallaq'ın bu tablosunu somut bir örnekle görmek, tezini elle tutulur kılar. Premodern İslâm dünyasında bir müftü düşünün: o, devletin bir memuru değildi; çoğu zaman bağımsız bir âlimdi, geçimini başka yollardan sağlar, fetvalarını da kimseden emir almadan, kendi ilmî kanaatine göre verirdi. Bir kadı (hâkim) atanmış olsa bile, uyguladığı hukuku devlet yapmamıştı; o hukuk, yüzyıllar içinde âlimlerin ürettiği, mezheplerin taşıdığı bir gelenektir. Yönetici bu hukuku beğenmese bile onu kolayca değiştiremezdi; çünkü hukukun kaynağı onun iradesi değil, âlimlerin ortak birikimiydi. Bu, modern devletten köklü bir farktır: bugün bir ülkenin hukuku, o ülkenin parlamentosunun ürettiği yasalardır; egemen değişince hukuk da değişebilir. Hallağ'a göre işte bu fark —hukukun iktidardan bağımsız mı, yoksa iktidarın ürünü mü olduğu— iki düzen arasındaki en temel ayrımdır; ve modern 'İslâm devleti' projeleri, şeriatı devletin ürettiği bir yasaya dönüştürerek, farkında olmadan onu bu bağımsızlığından ederler.

Bu bağımsızlığın havada asılı bir ideal değil, somut bir kurumsal-iktisadî omurgaya dayandığını görmek, Hallağ'ın tezini hem güçlendirir hem de 'romantikleştirme' eleştirisine karşı savunur. Ulemânın

iktidardan görece özerk kalabilmesinin asıl sırrı, onların geçimini ve kurumlarını devlete bağımlı olmaktan çıkaran bir mekanizmadaydı: vakıf. Medreseler, kütüphaneler, camiler ve âlimlerin maaşları, büyük ölçüde vakıflar — bir malın gelirinin kalıcı olarak belirli bir hayrî amaca tahsis edilmesiyle kurulan özerk mütevelliyetler— tarafından finanse ediliyordu. Bir kez kurulan vakıf, kural olarak sultanın bile kolayca el koyamayacağı, hukuken korunan bir statüye sahipti. Böylece bir âlim, ekmeğini saraydan değil, yüzyıllar önce kurulmuş bir vakıftan yiyebiliyor; bu da ona, iktidara ‘hayır’ diyebilme lüksünü —yani gerçek bir ilmî bağımsızlığı— sağlıyordu.

Bu, teoriyi tarihe bağlayan kritik bir halkadır. Hallağ’ın ‘hukuk iktidardan bağımsızdı’ tezine yöneltlen en ciddi itiraz, onun geçmişi idealize ettiği yönündedir. Ama vakıf kurumu, bu bağımsızlığın yalnızca bir ideal değil, kurumsal ve iktisadî bir gerçeklik olduğunu gösterir: ulemânın özerkliği, iyi niyetli bir gelenekten değil, onları maddeten devletten bağımsız kılan bir mülkiyet ve finansman düzeninden besleniyordu. Bu nedenle, modern devletin kuruluş süreçlerinde ilk yaptığı işlerden biri, çoğu yerde vakıfları merkezîleştirmek ya da devletleştirmek oldu; çünkü özerk vakıf, özerk ulemâ demekti, o da merkezî devletin tekelci mantığıyla bağdaşmıyordu. Nitekim bu gözlem, Hallağ’ın tezine somut bir zemin kazandırır: ulemânın iktidar karşısındaki

bağımsızlığı bir efsane değildi; onu ayakta tutan maddî omurga —vakıf medeniyeti— dağıldığında, o bağımsızlık da büyük ölçüde tarihe karıştı.

Bu örnek, aynı zamanda Hallaq’a yöneltilen bir itirazı da görünür kılar. Evet, ideal olarak hukuk iktidardan bağımsızdı; ama pratikte, yöneticiler her zaman hukuku etkilemenin, kendi lehlerine fetvalar aldırmanın, işlerine gelmeyen âlimleri bastırmanın yollarını buldular. Yani ‘bağımsız hukuk’ tablosu, tarihsel gerçeğin idealize edilmiş bir versiyonu olabilir. Hallaq’ın savunucuları buna, ‘ideal ile pratik arasındaki fark, idealin varlığını yok saymaz’ diye karşılık verir: evet, ideal her zaman ihlal edildi, ama en azından bir ideal vardı ve iktidarı sınırlayan bir ölçü olarak iş görüyordu; modern devlette ise böyle bir dış ölçü bile yoktur, çünkü hukukun kaynağı bizzat devlettir. Bu tartışma çözülmez; ama Hallaq’ın tezinin hem gücünü hem de tarihsel kırılğanlığını aynı anda gösterir.

Hallaq’ın ‘ahlâktan yoksunluk’ iddiasını biraz açmak, tezini banal bir ‘modernite eleştirisi’nden ayırır. Onun kastettiği, modern devletin kötü niyetli ya da zalim olduğu değil; yapısı gereği, ahlâkı kendi dışında, araçsal bir şey olarak konumlandığıdır. Modern devlet, ‘olan’ (is) ile ‘olması gereken’ (ought) arasına keskin bir çizgi çeker: onun işi düzeni sağlamak, güvenliği ve refahı

yönetmektir; ‘iyi insan nasıl olunur?’ sorusu ise özel alana, bireysel vicdana havale edilir.¹⁶³ Oysa Hallaq’a göre İslâmî paradigmada bu ayrım yoktur: orada yönetimin bizzat amacı, ahlâkî bir cemaat ve ahlâkî bireyler yetiştirmektir; ‘olan’ ile ‘olması gereken’ iç içedir. Bu nedenle, modern devletin ahlâken ‘nötr’ çerçevesine bir İslâmî muhteva doldurmaya çalışmak, ona göre kategorik bir hatadır: ahlâkı dışlayan bir yapıya, ahlâkı merkeze alan bir dini yerleştirmek, suyu ateşe koymak gibidir.

Bu çözümlemenin en özgün boyutu, bireyin nasıl inşa edildiğine dair olandır. Hallaq, modern devletin bireyi ‘yukarıdan aşağıya’ biçimlendirdiğini söyler: eğitim, hukuk, bürokrasi ve disiplin aygıtlarıyla, devlet vatandaşı kendi amaçlarına (üretim, itaat, düzen) uygun bir özne hâline getirir.¹⁶⁴ Bu farkı Hallaq, ‘kendilik teknolojileri’ kavramıyla derinleştirir: modern devlette birey, iktidarın

¹⁶³Hallaq’ın merkezî ayrımı, modern ‘devlet’ (state) ile premodern ‘yönetim’ (governance) arasındadır. Ona göre devlet, belirli tarihsel özelliklerle —merkezî egemenlik, meşru şiddet tekeli, bürokratik rasyonellik, hukukun devletçe üretilmesi ve ‘olan’ ile ‘olması gereken’in ayrılması— tanımlanan modern ve Avrupa-menşeli bir olgudur; İslâmî yönetim geleneği ise bu özelliklerin çoğunu taşımaz. Bkz. Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*, Columbia University Press, 2013.

¹⁶⁴Hallaq’a göre modern devletin ayırt edici bir özelliği, nüfusa derinlemesine nüfuz eden ve bireyi kendi amaçları doğrultusunda biçimlendiren disipliner mekanizmalardır (Foucault’nun ‘biyoiktidar’ ve ‘yönetimsellik’ kavramlarına yakın bir çerçeve). Buna karşılık İslâmî paradigmada ahlâkî özne, yukarıdan devlet zoruyla değil, aşağıdan nefis terbiyesiyle (‘kendilik teknolojileri’) inşa edilir. Bkz. Hallaq, *The Impossible State*.

bir nesnesidir; İslâmî düzende ise kendi ahlâkî oluşumunun öznesidir. Bu, soyut bir felsefe değildir; premodern İslâm'ın neden zorunlu askerlik gibi kurumları tanımadığını, hukukun neden devletin değil bağımsız âlimlerin elinde olduğunu açıklar. Otorite dağınıktı; çünkü amaç, tek bir merkezin toplumu biçimlendirmesi değil, toplumun kendi ahlâkî düzenini üretmesiydi.

Metnin tarihselliği: Ebû Zeyd

Hallaq tartışmayı 'devlet' kavramı üzerinden tersine çevirirken, Mısırlı düşünür Nasr Hâmîd Ebû Zeyd onu bir başka zeminden —metnin okunuşu zemininden— sorgular. Ebû Zeyd'in temel meselesi doğrudan siyaset değil, hermenötiktir: Kur'an nasıl okunmalıdır?¹⁶⁵ Ama bu soru, siyasal tartışmanın da köküne iner; çünkü bütün pozisyonlar, nihayetinde, metnin belirli bir okunuşuna dayanır.

Ebû Zeyd'in hermenötiğinin siyasal sonucu doğrudandır ve onu bu kitabın merkezine yerleştirir. Eğer metnin anlamı, okuyanın tarihsel konumundan ve sorularından bağımsız, tek ve sabit bir şey olsaydı, 'Kur'an nasıl bir yönetim ister?' sorusunun da tek bir doğru cevabı olurdu. Ama Ebû Zeyd'e göre böyle bir

¹⁶⁵Hallaq'ın sık verdiği örneklerden biri: modern devletin aksine, premodern İslâmî düzen zorunlu askerlik (conscription) gibi, bireyi devletin bir aygıtına dönüştüren kurumlar tanıımıyordu. Bu, iki düzenin birey-iktidar ilişkisini ne kadar farklı kurduğunu simgeler.

‘bağlamdan bağımsız anlam’ yoktur; her okuma, bir yorumdur ve her yorum, belirli bir tarihsel-toplumsal konumdan yapılır. Bu, doğrudan hâkimiyetçi tezin ‘Kur’an açıkça bir İslâm devleti emreder’ iddiasını hedef alır: Ebû Zeyd’e göre bu, metnin ‘apaçık’ anlamı değil, belirli bir modern okumadır; ve onu ‘apaçık ilâhî emir’ diye sunmak, tam da yorumu ilâhîleştirme hamlesidir. Aynı eleştiri, aslında bütün kesin okumalar için geçerlidir; ama tarihsel olarak, en çok hâkimiyetçi köktencilige yöneltiştir, çünkü ‘tek doğru okuma’ iddiasını en güçlü dile getiren odur.

Bu yüzden Ebû Zeyd’in katkısı, taraflardan birini tutmak değil, tartışmanın zeminini değiştirmektir. O, ‘hangi okuma doğru?’ sorusunu, ‘okuma nasıl işler ve neden çoğuldur?’ sorusuna dönüştürür. Bu, kitabımızın da tam olarak yaptığı şeydir: biz de hangi tezin doğru olduğuna karar vermiyor, tezlerin nasıl kurulduğunu ve neden farklılaştığını gösteriyoruz. Ebû Zeyd, bu yaklaşımın teorik temelini —metnin dilsel-tarihsel doğasını ve yorumun kaçınılmazlığını— sağlar. Onun trajik hikâyesi de gösteriyor ki, bu görece basit ve aslında geleneğin kendi içinden gelen fikir —‘yorum insanîdir’ fikri— bazı çevrelerde ne kadar tehlikeli bulunabiliyor; çünkü o, ‘tek doğru okumaya’ sahip olduğunu iddia eden her otoritenin gücünü sarsar.

Ebû Zeyd'in kişisel dramı, bu noktada özellikle anlamlıdır. O, dinden çıkmış bir düşman değil, aksine Kur'an'ı ömrü boyunca büyük bir ciddiyet ve sevgiyle inceleyen bir Müslüman akademisyendi. Onun 'suçu', metni daha derin anlamak için modern dilbilim ve yorum kuramının araçlarını kullanmaktı. Ama tam da bu, bazı çevrelerce bir tehdit olarak algılandı; çünkü onun yöntemi, 'metnin anlamı üzerinde tek yetkili biziz' diyen otoritelerin tekeli kırıyordu. Bu yüzden Ebû Zeyd'in hikâyesi, bir bireyin trajedisi olmanın ötesinde, bir ilkeyi de simgeler: yorumu özgürleştirmeye çalışan her düşünce, kaçınılmaz olarak, yorumu tekelinde tutmak isteyen güçlerle çatışır. Ve bu çatışma, aslında bu kitabın anlattığı bütün hikâyenin de özüdür.

Ebû Zeyd'in tezi şudur: Kur'an, kesinlikle ilâhî kaynaklı olmakla birlikte, belirli bir tarihsel ve dilsel bağlamda, o bağlamın diliyle ve kavramlarıyla indirilmiş bir metindir. Onu anlamak, bu tarihselliği ciddiye almayı gerektirir. Metnin lafzını, indiği bağlamdan kopararak, her çağa aynı biçimde uygulanabilecek sabit ve tek bir anlam gibi ele almak, Ebû Zeyd'e göre metnin doğasını yanlış anlamaktır. Bu, doğrudan siyasal tezlerle bağlantılıdır: eğer metin tarihsel bir bağlamda konuşuyorsa, ondan çıkarılan 'hüküm' ayetleri de o bağlam ışığında okunmalıdır — ki bu, hâkimiyetçi tezin

‘değişmez nizam’ iddiasını doğrudan zayıflatır ve maksatçı okumaya bir hermenötik zemin sağlar.

Ebû Zeyd’in yaklaşımını daha da radikal kılan, ‘metin’ kavramını ele alış biçimidir. Ona göre Kur’an, ilâhî kaynaklı olmakla birlikte, indiği andan itibaren bir *dil* olgusudur; ve dil, tarihsel, kültürel, insanîdir. Vahiy, Arapçanın belirli bir dönemdeki kavramları, mecazları, hitap biçimleriyle konuşur; onu anlamak, bu dilsel-tarihsel dokuyu çözmeyi gerektirir.¹⁶⁶ Bundan çıkan sonuç şudur: metnin anlamı, ‘bir kez ve sonsuza dek sabitlenmiş’ değildir; her çağ, kendi ufkundan metninle yeniden karşılaşır ve yorum (te’vîl) kaçınılmazdır. Ebû Zeyd bu yüzden ‘tek doğru okuma’ iddiasına karşı çıkar; ona göre böyle bir iddia, aslında belirli bir tarihsel yorumu mutlaklaştırıp onu metnin kendisiymiş gibi sunmaktır. Bunu, ayrı bir çalışmada ‘dinî söylem eleştirisi’ne bağlar: din adına konuşan otoriteler, çoğu zaman kendi tarihsel-siyasal yorumlarını ‘Allah’ın muradı’ diye sunarak, sorgulanamaz bir güç elde ederler. Ebû Zeyd’in asıl hedefi, işte bu ‘yorumu ilâhîleştirme’ hamlesidir — ki bu, tam da Ali’nin ‘hak söz, bâtıl maksat’ teşhisinin hermenötik bir versiyonudur.

¹⁶⁶Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943–2010), Mısırlı Kur’an araştırmacısı ve hermenötik kuramcısı. Metnin tarihselliği ve dinî söylem eleştirisi üzerine çalışmaları için bkz. Navid Kermani vb. ile birlikte, *Pluralism in Contemporary Islamic Thought: The Case of Mohammed Arkoun*, Nasr Hamid Abu Zayd and Abdolkarim Soroush.

Ebû Zeyd'in başına gelenler, teorisinin ne kadar hassas bir sinire dokunduğunu trajik biçimde gösterir. 1990'larda Mısır'da, akademik görüşleri nedeniyle bir dava açıldı; bir mahkeme onu 'mürted' (dinden dönmüş) ilan etti ve —bir Müslüman kadının mürted bir erkekle evli kalamayacağı kuralına dayanarak— eşinden zorla ayrılmasına hükmetti.¹⁶⁷ Ölüm tehditleri üzerine, Ebû Zeyd ve eşi Mısır'ı terk edip Hollanda'ya yerleşmek zorunda kaldı. Bu olay, kitabın birçok yerinde karşılaştığımız bir örüntüyü bir kez daha tekrarlar: bir fikri çürütmenin yolu olarak argüman değil, dışlama ve zorlama seçilir. Ve ironik olan şudur ki, Ebû Zeyd'in başına gelenler, tam da onun tezini —‘din adına konuşan otoritelerin, kendi yorumlarını mutlaklaştırıp muhalifi susturması’ tezini— âdeta doğrular niteliktedir. Onu susturmak için kullanılan mekanizmanın kendisi, onun eleştirdiği şeyin canlı bir örneğiydi.

Ebû Zeyd'in 'dinî söylem eleştirisi'ni biraz daha açmak, onun asıl derdinin ne olduğunu netleştirir. O, dine değil, dinin belirli bir kullanımına —onun bir iktidar aracına dönüştürülmesine— karşıydı. Ona göre, ‘din şunu emrediyor’ diyen her otorite, aslında bir yorumu dile

¹⁶⁷Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in temel tezi, Kur'an'ın —ilâhî kaynaklı olmakla birlikte— belirli bir tarihsel-dilsel bağlamda oluşmuş bir 'metin' (nass) olduğu ve dolayısıyla insanî yorumun (te'vîl) kaçınılmazlığıdır. Ana eseri *Mefhûmü 'n-nass'*'ta bu çerçeveyi kurar; *Nakdû 'l-hitâbi 'd-dîn'*'de ise dinî söylemin ideolojik kullanımını eleştirir.

getirir; ama bu yorumu ‘Allah’ın kesin muradı’ diye sunarak, onu tartışılmaz ve sorgulanamaz kılar. Bu hamle, muhalifi otomatik olarak ‘dinin düşmanı’ konumuna iter ve tartışmayı imkânsızlaştırır. Ebû Zeyd’in çözümü, dini reddetmek değil, ‘din’ ile ‘dinî söylem’i (yani din adına yapılan insanî yorumu) birbirinden ayırmaktır: din kutsal olabilir, ama onun her yorumu insanîdir ve dolayısıyla eleştiriye açıktır. Bu ayırım, aslında bu kitabın da temel varsayımıdır: metin kutsaldır, ama yorumlar —hâkimiyetçi, ayrımcı, maksatçı, hepsi— insanîdir; ve tam da bu yüzden, hiçbiri ‘tartışılmaz ilâhî hakikat’ statüsü iddia edemez.

Ebû Zeyd’in bir başka önemli katkısı, ‘te’vîl’ (yorum) kavramını İslâm geleneğinin kendi içinden savunmasıdır. Eleştirmenleri onu ‘Batılı hermenötiği İslâm’a dayatmakla’ suçladığında, Ebû Zeyd şu yanıtı verir: yorum, İslâm düşüncesine dışarıdan gelen bir şey değildir; tam tersine, İslâm’ın en zengin geleneklerinden biridir. Kur’an tefsiri tarihinin kendisi, bir yorumlar tarihidir; asırlarca müfessirler aynı ayetleri farklı biçimlerde okumuş, tartışmış, yeniden yorumlamışlardır. Fıkıh mezheplerinin çokluğu, kelâm ekollerinin çeşitliliği, tasavvufun bâtınî okumaları — hepsi, İslâm geleneğinin yorumun kaçınılmazlığını zaten bildiğini gösterir. Ebû Zeyd’e göre asıl ‘yenilik’, yorumu icat etmek değil; belirli bir yorumu ‘tek doğru’ ilan edip

ötekileri bastıran modern köktenciliktir. Yani o, geleneğe ihanet etmiyor; tam tersine, geleneğin yorumsal zenginliğini, onu dondurmak isteyenlere karşı savunuyordu.

Bu, Ebû Zeyd'i kitabımızın tezine özellikle yakın kılar. Çünkü onun savunduğu şey —metnin kutsallığı ile yorumun insanîliği arasındaki ayrım— aslında bu kitabın da temel varsayımıdır. Hâkimiyetçi de, ayrımcı da, maksatçı da, Şii de; hepsi aynı Kur'an'ı okur, ama farklı sonuçlara varır. Bu farklılık, birinin 'doğru' ötekilerin 'sapkın' olmasından değil; her okumanın, metne belirli bir çerçeveyeyle, belirli sorularla yaklaşmasından doğar. Ebû Zeyd'in katkısı, bu olguyu bir 'sorun' olmaktan çıkarıp bir 'gerçeklik' olarak kabul etmemizi sağlamasıdır: yorum çokluğu, dinin bir zaafı değil, canlılığının işaretidir. Tehlike, yorumun kendisinde değil; bir yorumu mutlaklaştırıp, onu Allah'ın kesin muradı diye dayatmakta ve muhalifi susturmaktadır.

Ebû Zeyd'in hikâyesi, bu tartışmanın soyut bir seminer meselesi olmadığını da gösterir. Ebû Zeyd'in yukarıda anılan hisbe davası ve Hollanda'ya sığınmak zorunda kalışı, bu tezin taşıyabileceği bedeli somut

biçimde gösterir.¹⁶⁸ Bu kitabın işi bu davanın haklılığını tartışmak değildir; ama olguyu tarafsızca kaydetmek gerekir, çünkü tartışmanın neden bu kadar yüklü olduğunu gösterir: metnin nasıl okunacağı sorusu, kimi bağlamlarda bir hayatı altüst edecek kadar ağır sonuçlar doğurabilmektedir. Ebû Zeyd'in trajedisi, 'kim yorumlama yetkisine sahiptir?' sorusunun —maksatçı bölümde işaret edilen o çözülmemiş sorunun— pratikteki en sert yüzüdür.

Arkoun ve eleştirel gelenek

Üçüncü ismimiz, Cezayir asıllı Fransız düşünür Muhammed Arkoun, eleştiriyi en soyut ve en radikal düzeye taşır. Arkoun'un projesi, tek tek pozisyonları değil, İslâmî düşüncenin bizzat *işleyiş biçimini* sorgulamaktır; buna 'İslâmî aklın eleştirisi' der.¹⁶⁹ Arkoun'un en özgün kavramı, 'düşünülmemiş' ya da 'düşünülemez' olandır (l'impensé). Her düşünce geleneği, bazı şeyleri düşünülebilir kılarken, başka bazı

¹⁶⁸Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in 1990'larda Mısır'da yaşadığı dava, düşünce özgürlüğü açısından simgesel hâle geldi: akademik görüşleri nedeniyle bir mahkeme onu 'mürted' (dinden dönmüş) ilan etti ve —İslâm hukukundaki bir kurala dayanılarak— eşinden ayrılmasına hükmetti. Ebû Zeyd ve eşi, tehditler üzerine Mısır'ı terk edip Hollanda'ya yerleşmek zorunda kaldı. Bu olay, 'metnin tarihselliği' tezinin ne kadar hassas bir sinire dokunduğunu da gösterir.

¹⁶⁹Ebû Zeyd'in akademik çalışmaları, 1990'larda Mısır'da bir 'hisbe' davasına konu oldu; bir mahkeme onu görüşleri sebebiyle 'mürted' sayıp eşinden ayrılmasına hükmetti. Tehditler üzerine Hollanda'ya (Leiden) yerleşti. Bu olay, metnin tarihsel okunuşu tartışmasının ne kadar yüksek bedelli olabildiğini gösterir.

şeyleri —çoğu zaman farkında olmadan— düşünülemez, sorulamaz, tabu alanına iter. Ortodoksi, sadece belirli cevapları değil, belirli soruların *sorulabilirliğini* de belirler.

Arkoun’a göre, ‘Kur’an bir yönetim biçimi öneriyor mu?’ tartışmasının bütün tarafları bile, aslında ortak bir ‘düşünülemez’ tarafından kuşatılmıştır: metnin oluşum tarihini, ortodoksinin nasıl inşa edildiğini, hangi yorumların neden dışlandığını sormak, çoğu zaman geleneğin kör noktasında kalır. Arkoun bu kör noktaları, tarih, antropoloji ve dilbilimin araçlarıyla aydınlatmayı önerir. Onun için mesele, ‘doğru İslâmî yönetim hangisidir?’ sorusuna bir cevap vermek değil; bu sorunun neden hep aynı sınırlı çerçevede sorulduğunu, hangi ihtimallerin daha baştan gündem dışı bırakıldığını göstermektir. Bu yönüyle Arkoun, Hallaq ve Ebû Zeyd’le aynı ailedendir: üçü de, tartışmaya bir taraf olarak katılmak yerine, tartışmanın zeminini kazar.

Arkoun’un ‘düşünülemez’ kavramını biraz açmak, onun ne kadar keskin bir araç olduğunu gösterir. Arkoun, bir gelenekte üç alan ayırır: düşünülmüş olan (açıkça tartışılıp yazılanlar), henüz uygulanmamış olan (imkân dâhilinde ama hiç kullanılmamış olanlar) ve düşünülemez olan (sorulması bile tabu, ‘akıldan bile geçirilmemesi

gereken’ alan).¹⁷⁰ Ona göre her ortodoksi, tam da bu ‘düşünülemez’ alanı çizerek kurulur: bir yorumu ‘tek doğru’ ilan etmek, aslında onunla yarışabilecek bütün öteki soruları ve imkânları ‘düşünülemez’ kılmak demektir. Örneğin, ‘Kur’an’ın oluşum süreci tarihsel olarak nasıl işledi?’ ya da ‘ortodoks yorum hangi siyasal çıkarlarla, hangi alternatifleri dışlayarak kuruldu?’ gibi sorular, geleneksel çerçevede çoğu zaman sorulamaz; sorulduğunda ise bir ilmî mesele değil, bir sadakat ihlâli olarak görülür.

Bu kavramı yönetim tartışmasına uygulamak, onun gücünü gösterir. Arkoun’a göre, ‘Kur’an bir yönetim biçimi öngörür mü?’ tartışmasının bütün tarafları — hâkimiyetçiler, ayrımcılar, maksatçılar— aslında ortak bir ‘düşünülemez’ tarafından kuşatılmıştır. Hepsi, tartışmayı belirli sabit kavramlarla (‘devlet’, ‘egemenlik’, ‘hüküm’, ‘hilâfet’) yürütür; ama bu kavramların kendilerinin tarihsel olarak nasıl kurulduğunu, hangi anlam kaymalarından geçtiğini, ve bugün onlara yüklediğimiz anlamların ne kadar modern olduğunu sormak, çoğu zaman gündeme bile gelmez. Örneğin, ‘hâkimiyet’ (egemenlik) kavramı — üçüncü bölümde

¹⁷⁰Muhammed Arkoun (1928–2010), Cezayir asıllı Fransız düşünür. ‘İslâmî aklın eleştirisi’ (critique de la raison islamique) ve ‘düşünülmemiş/düşünülemez’ (l’impensé / l’impensable) kavramları için bkz. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* ve *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*.

gördüğümüz gibi, bugünkü teknik anlamıyla büyük ölçüde modern bir kavramdır; ama hâkimiyetçi tez, onu sanki kadim ve apaçık bir Kur'an kavramıymış gibi kullanır. İşte Arkoun, tam da bu 'sorgulanmadan kullanılan' kavramları görünür kılmak ve onları tarihselleştirmek ister.

Arkoun'un bu projesi, güçlü olduğu kadar da zordur; ve sınırları da açıktır. Bir yandan, o, tartışmaya eşsiz bir derinlik katar: bize, sorularımızın kendisinin bile masum olmadığını, belirli bir tarihin ve belirli varsayımların ürünü olduğunu hatırlatır. Öte yandan, bu radikal sorgulama, pratik bir çıkış sunmaz ve çoğu zaman soyut, erişilmesi güç bir dille yürür. Arkoun'un okuru, sonunda, 'peki bütün bu kavramlar tarihselse, ben şimdi ne düşünmeliyim?' diye sorabilir; ve bu soruya net bir cevap bulamaz. Bu, tarihselci-eleştirel çizginin ortak kaderidir: o, düşüncenin ufkunu genişletir, ama ayakları yere basan bir yol haritası çizmez. Yine de, belki de bir 'harita kitabı' için en değerli katkı, hazır bir yol değil, haritanın kendisinin nasıl çizildiğini görme yeteneğidir — ve bunu en çok Arkoun sağlar.

Arkoun'un projesi, işte bu 'düşünülemez'in sınırlarını, tarih ve antropoloji araçlarıyla görünür kılıp genişletmektir. O, bir cevap dayatmaz; bir alanı açmaya çalışır. 'İslâmî aklın eleştirisi' dediği şey, tam da bu:

İslâmî düşüncenin neyi düşünebildiğini, neyi düşünemediğini ve bu sınırların nasıl, kimler tarafından, hangi tarihsel süreçlerde çizildiğini sorgulamak.¹⁷¹ Bu, son derece soyut ve akademik bir projedir; ve bu yüzden, Arkoun'un etkisi entelektüel çevrelerle sınırlı kaldı, geniş kitlelere ulaşamadı. Ama onun sorusu, kitabımızın merkezî sezgisini en uç noktaya taşır: eğer bir tartışmanın bütün tarafları aynı 'düşünülemez' tarafından kuşatılmışsa, o zaman belki de gerçek özgürleşme, taraflardan birini seçmekte değil, hepsinin paylaştığı kör noktayı görmektir. Bu, kitabın sonuç bölümünde döneceğimiz bir fikirdir.

Bu üç ismin —Hallaq, Ebû Zeyd, Arkoun— ortak bir yönlemsel duruşu vardır: hiçbiri, tartışmaya 'doğru İslâmî yönetim şudur' diyen yeni bir taraf olarak katılmaz. Onların yaptığı, tartışmanın kendisini bir inceleme nesnesi hâline getirmektir. Hâkimiyetçi 'din yönetir' der, ayrımcı 'din yönetmez' der; ama bu üçü, 'bu soruyu bu şekilde sormamıza yol açan tarihsel ve kavramsal zemin nedir?' diye sorar. Bu, bir üst-düzey (meta) sorgulamadır; ve bu yüzden, hem en derin hem de pratik siyaset açısından en 'elle tutulması güç' pozisyonudur. Onlar bir

¹⁷¹Muhammed Arkoun'un 'uygulanmamış' (l'inexploité) ve 'düşünülemez' (l'impensable) ayrımı: her gelenekte bazı imkânlar hiç kullanılmamış (uygulanmamış), bazıları ise düşünülmesi bile tabu (düşünülemez) kılınmıştır. Arkoun, ortodoksinin tam da bu 'düşünülemez' alanı belirleyerek kurulduğunu savunur. Bkz. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*.

harita çizmezler; haritanın nasıl çizildiğini incelerler. Bu yönüyle, tarihselci-eleştirel çizgi, kitabın kendi yöntemine —tez savunmak yerine tezleri haritalamaya— en yakın duran pozisyonudur; ama onu bile bir ‘pozisyon’ olarak haritaya dâhil etmek gerekir, çünkü o da, sonuçta, meseleye belirli bir bakış açısıyla —modern eleştirel teorisinin bakışıyla— yaklaşır.

Ama tam da bu radikallik, bu tezin en ciddi zaafını da doğurur ve tarafsızlık onu açıkça kaydetmelidir: pratik çikışsızlık. Eğer modern devlet İslâm’la bağdaşmıyorsa (Hallaq), metnin tek sabit okuması yoksa (Ebû Zeyd) ve geleneğin çerçevesi kör noktalarla malulse (Arkoun) — o zaman bugün, somut olarak, ne yapılmalıdır? Onlarca ülkede yaşayan Müslümanlar, yarın sabah hangi yönetim biçimini kuracaktır? Bu tez, güçlü bir teşhis sunar ama elle tutulur bir reçete vermez.¹⁷² Hallaq’a yöneltilen en sert eleştiri de budur: onu eleştirenler, ‘imkânsız devlet’ tezinin geçmişi romantikleştirdiğini ileri sürer. Hallaq’ın betimlediği ‘ahlâken tutarlı, gücün baskısından görece azade’ klasik İslâmî düzen, saf hâliyle tarihte hiç yaşanmadı; klasik dünya da zulüm, iç savaş ve keyfi iktidar tanıdı. Bir modeli, gerçekte tam gerçekleşmemiş

¹⁷²Muhammed Arkoun’un projesi ‘İslâmî aklın eleştirisi’ (nakdû’l-akli’l-İslâmî) olarak adlandırılır ve büyük ölçüde Fransız düşüncesinin (yapısalcılık, tarih epistemolojisi) araçlarıyla yürütülür. Arkoun, İslâmî düşünce geleneğinin neyi düşünebildiğini ve neyi ‘düşünülemez’ kıldığını tarihsel ve antropolojik olarak çözümlemeyi hedefler. Bkz. Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*.

ideal hâliyle modern devlete üstün ilan etmek, karşılaştırmayı baştan çarpıtma riski taşır.

Bu iki itirazı —romantikleştirme ve çıkışsızlık— biraz açmak, tezin sınırlarını dürüstçe görmeyi sağlar. Romantikleştirme itirazının en keskin biçimini Lama Abu-Odeh dile getirir: ona göre Hallaq, aslında ünlü ‘medeniyetler çatışması’ tezini tersine çevirmektedir; Batı’yı üstün ilan eden anlatının yerine, İslâmî yönetimi üstün ilan eden bir karşı-anlatı koyar. Abu-Odeh’e göre bu, iki yönden sorunludur: birincisi, tarihsel olarak yanlıştır, çünkü klasik İslâm dünyası da —Hallaq’ın ima ettiğinin aksine— sürekli bir ahlâkî uyum içinde değil, sık sık zulüm, mezhep savaşları, saray darbeleri ve keyfî iktidar içinde yaşadı. İkincisi, yöntemsel olarak çarpıktır: idealize edilmiş bir geçmişi, kusurlarıyla yaşanan bir bugünle karşılaştırmak, terazinin bir kefesini baştan ağırlaştırmaktır. Adil bir karşılaştırma, ya iki modeli de idealleriyle ya da ikisini de fiilî kusurlarıyla ölçmelidir.

Çıkışsızlık itirazı ise, Hallaq’a sempati duyan okurlardan bile gelir. Ovamir Anjum gibi düşünürler, teşhisin gücünü teslim ederler; ama sorarlar: ‘peki şimdi ne olacak?’¹⁷³ Eğer modern devlet İslâm’la bağdaşmıyor ve ondan da kaçış yoksa —çünkü bugün herkes bir ulus-

¹⁷³Bu üç ismin ortak yönü, birer ‘çözüm modeli’ sunmaktan çok, tartışmanın zeminini eleştirel olarak sorgulamalarıdır; bu da onları hem en derin hem de pratik siyaset açısından en ‘elle tutulması güç’ kutup yapar.

devlet içinde yaşıyor— o zaman Hallaq’ın tezi, Müslümanları bir açmaza hapseder: ne mevcut devleti İslâmîleştirebilirler (çünkü ‘devlet’ formu buna elverişsizdir), ne de ondan çıkabilirler (çünkü alternatif yoktur). Hallaq’ın buna cevabı, uzun vadeli bir ahlâkî-entelektüel yeniden inşa çağrısıdır; ama bu, somut bir siyasal program değil, kuşaklar sürececek bir ufuktur. Eleştirmenler için bu, ‘teşhis mükemmel, tedavi yok’ demektir. Savunucuları ise şöyle karşılık verir: her düşünürün bir reçete sunması gerekmez; kimi zaman, yanlış soruları teşhis etmek, aceleyle yanlış cevaplar üretmekten daha değerlidir. Bu tartışma, tezin hem gücünü hem sınırını aynı anda gösterir.

Anjum’un eleştirisini biraz daha açmak, tarihselci tezin çıkmazını netleştirir. Anjum, Hallaq’a düşman değil, sempatizandır; onun teşhisini büyük ölçüde kabul eder. Ama şunu sorar: eğer modern devlet gerçekten İslâm’la bağdaşmıyorsa ve bugün herkes bir ulus-devlet içinde yaşamak zorundaysa, Müslümanlar pratikte ne yapmalı? Devleti terk edip çöle mi çekilmeli? Bu imkânsız. Devleti İslâmîleştirmeye mi çalışmalı? Hallaq’a göre bu, kavramsal olarak imkânsız. Öyleyse geriye ne kalır? Anjum’a göre Hallaq, bu can alıcı soruyu cevapsız bırakır ve okuru bir tür felç edici karamsarlığa mahkûm eder. Anjum’un kendi önerisi, daha yapıcıdır: belki de modern devleti bütünüyle reddetmek yerine, onu

İslâmî maksatlar doğrultusunda dönüştürmenin, kısmen de olsa ehlileştirilmenin yolları aranmalıdır. Bu, tam da maksatçıların yaptığı şeydir; ve böylece tarihselci tezin en sempatik eleştirilmesini bile, sonunda maksatçı pozisyona doğru bir kapı aralar.

Bu tartışma, aslında tarihselci-eleştirel çizginin temel gerilimini ortaya koyar: teşhisin derinliği ile reçetenin yokluğu arasındaki gerilim. Hallaq, Ebû Zeyd ve Arkoun, mevcut tartışmanın zeminindeki sorunları eşsiz bir derinlikle gösterirler; ama tam da bu radikal eleştiri, onları pratik bir çıkış önermekten alıkoyar. Çünkü onların mantığı içinde, her ‘çözüm’ —ister İslâm devleti, ister sivil devlet olsun— zaten sorgulanan o modern zeminin bir parçasıdır. Bu, entelektüel olarak dürüst ama siyaseten kısır bir konumdur. Ve belki de bu kısırlık, bir kusur değil, bilinçli bir tercihtir: bu düşünürler, aceleci bir cevap vermektense, doğru soruyu sormanın daha önemli olduğuna inanırlar. Ama pratik siyasetin acil sorularıyla boğuşanlar için, bu tutum çoğu zaman bir lüks, hatta bir kaçış gibi görünür.

Bu tezin bugünkü yankısını da kaydetmek gerekir, çünkü o, akademik bir merak olmanın ötesindedir. Hallaq’ın ‘İmkânsız Devlet’i, İslâm dünyasında ‘İslâm devleti’ projelerinin ardarda yaşadığı hayal kırıklıklarına —İran’dan Pakistan’a, Sudan’dan kimi başka

deneyimlere— bir tür teorik açıklama sunar: belki de bu projeler, kötü uygulandıkları için değil, kavramsal olarak imkânsız oldukları için tökezlemektedir. Bu iddia, hem İslâmcılar için sarsıcıdır (çünkü hedeflerinin ilkece ulaşamaz olduğunu söyler), hem laikler için rahatsız edicidir (çünkü modern devletin ‘nötr ve evrensel’ olduğu varsayımını yıkar). İşte bu çifte rahatsızlık, tezin gücünün de işaretidir: o, kolay bir kampa yerleşmez, herkesin konfor alanını bozar.

Ne var ki bu güçlü teze yöneltilen karşı-argümanlar da vardır ve tarafsızlık onları da kaydetmeyi gerektirir. Birincisi: Hallaq, ‘modern devlet’i tek ve değişmez bir kalıp olarak sunar; oysa devlet biçimleri de çeşitlidir ve dönüşebilir. Belki de sorun ‘devlet’in kendisinde değil, onun belirli —merkeziyetçi, otoriter— biçimlerindedir; ve daha esnek, çoğulcu, yerinden yönetimci devlet biçimleri, İslâmî maksatlarla daha uyumlu olabilir. İkincisi: Hallaq’ın idealize ettiği ‘hukukun devletten bağımsızlığı’ tablosu, tarihsel olarak da tartışmalıdır; premodern İslâm dünyasında da yöneticiler hukuku çoğu zaman kendi çıkarları doğrultusunda etkilemiş, âlimler de sık sık iktidarla iç içe geçmişti. Üçüncüsü ve en önemlisi: Hallaq ‘ne yapmalı?’ sorusuna cevap vermediği için, teorisi pratikte bir felç etkisi yaratabilir. Eğer İslâm devleti imkânsızsa ve devletten kaçış da yoksa, geriye yalnızca umutsuzluk mu kalır? Bu üç itiraz, tezi çürütmez;

ama onu mutlak bir hakikat değil, gl ama tartışmaya açık bir tez konumuna yerleştirir.

Bu çizgiyi güçlendiren bir başka önemli isim, antropolog Talal Asad’dır. Asad, doğrudan ‘İslâm devleti’ tartışmasına girmez; onun hedefi daha temeldedir: ‘seküler’ ve ‘dinî’ diye keskin biçimde ayırdığımız kategorilerin kendisinin, modern ve Batı-menşeli olduğunu göstermek.¹⁷⁴ Asad’a göre ‘sekülarizm’, dinin yokluğu ya da tarafsız bir zemin değil; dinin ne olması gerektiğini —zel, vicdan, siyaset-dışı olması gerektiğini— dayatan, kendine özgü bir iktidar biçimidir. Yani modern devlet, dini ‘zgr bırakmaz’; onu belirli bir kalıba —siyasetten arındırılmış, bireyselleştirilmiş bir inana— sokar. Bu zmleme, Hallaq’ın tezini tamamlar: eğer sekülarizm bile tarafsız değilse, ‘modern devlet İslâm’ı nötr biçimde barındırabilir’ varsayımı baştan sorunludur. Asad ve Hallaq birlikte, tartışmanın en derin katmanını açığa çıkarır: belki de mesele, dinin devlete nasıl yerleştirileceği değil; ‘din’ ve ‘devlet’ diye böldüğümüz haritanın kendisinin, belirli bir tarihin ürünü olmasıdır.

¹⁷⁴Hallaq’a yöneltilen bir başka eleştiri, Ovamir Anjum gibi sempatik okurlardan gelir: teori güçlü bir teşhis sunar, ama ‘yleyse şimdi ne yapmalı?’ sorusuna somut bir kurumsal cevap vermez. Bu ‘reetesizlik’, tarihselci-eleştirel çizginin bütününü niteler.

Asad'ın bu tezinin çarpıcı bir sonucu vardır: o, hem İslâmcıları hem laikleri aynı anda rahatsız eder. İslâmcılar için sarsıcıdır, çünkü 'İslâm devleti' idealinin, farkında olmadan, tam da karşı çıktığı modern-Batılı 'devlet' kategorisini benimsediğini ima eder. Laikler için rahatsız edicidir, çünkü sekülerizmin 'nötr, evrensel, akla dayalı' olduğu yönündeki temel iddiasını çürütür: sekülerizm de, tıpkı din gibi, belirli bir tarihin, belirli değerlerin ve belirli bir iktidar biçiminin ürünüdür. Böylece Asad, tartışmanın her iki tarafının da paylaştığı gizli bir varsayımı —'din' ile 'devlet'in ayrı, sabit ve evrensel kategoriler olduğu varsayımını— söker. Ve bu, tam da Arkoun'un 'düşünülemez' dediği şeyin bir örneğidir: tartışmanın bütün tarafları, bu ikili ayrımı verili kabul eder; onu sorgulamak, çoğu zaman kimsenin aklına bile gelmez. Tarihselci-eleştirel çizginin en değerli katkısı, işte bu sorgulanmayanı sorgulanabilir kılmasıdır.

Bu bölümü kapatmadan önce, dürüstlük, tarihselci-eleştirel çizgiye de kendi eleştirisini yöneltmeyi gerektirir; çünkü hiçbir pozisyon, bu kitabın süzgecinden muaf değildir. Bu çizginin de bir kör noktası vardır: o, 'herkesin bir çerçevesi vardır' derken, kendi çerçevesini —modern eleştirel teorinin, tarihselciliğin, antropolojik şüpheciliğin çerçevesini— çoğu zaman görünmez kılar. Hallaq, modern devleti eleştirirken, kendi ölçütlerini (ahlâk, özerklik, hukukun bağımsızlığı) evrensel

doğrularmış gibi kullanır. Ebû Zeyd, her yorumun tarihsel olduğunu söylerken, kendi hermenötik yönteminin de tarihsel olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Arkoun, ‘düşünülemez’i sorgularken, kendi düşünce araçlarının (Fransız yapısalcılığının) da belirli bir tarihin ürünü olduğunu unutmaz gibidir. Yani eleştirenler de, sonuçta, bir yerden konuşurlar; ‘hiçbir yerden bakış’ imkânsızdır. Bu, onların tezini çürütmez; ama onları da haritanın bir parçası —dışarıdan bakan bir üst-gözlemci değil, kendi çerçevesi olan bir pozisyon— hâline getirir.

Bu, aslında kitabın en zarif ironilerinden biridir. Tarihselci-eleştirel çizgi, herkesin bir çerçevesi olduğunu göstererek bütün tezleri görecelileştirir; ama bunu yaparken, kendisi de bir çerçeve olduğunu kabul etmek zorunda kalır. ‘Mutlak, çerçevesiz bir bakış yoktur’ demek, kendi bakışını da bu kuralın dışında tutamaz. Bu, bir kusur değil, tutarlılığın gereğidir: eğer eleştiri dürüstse, kendine de dönmelidir. Ve tam da bu öz-dönüşlülük, tarihselci çizgiyi kitabın kendi ruhuna en yakın kılan şeydir. Çünkü bu kitap da, hiçbir tezi —tarihselciliği bile— nihai hakikat ilan etmez; hepsini, kendi çerçevesiyle, kendi gücü ve sınıрыyla haritaya yerleştirir. Belki de en dürüst konum, ‘benim çerçevem yok’ demek değil, ‘benim de bir çerçevem var ve işte o çerçeve şudur’ diyebilmektir.

Bu bölümü toparlarsak: tarihselci-eleştirel tez, kitabın haritasındaki en sıra dışı kutuptur. Öteki tezler ‘Kur’an nasıl bir devlet ister?’ sorusuna cevap verirken, bu tez sorunun kendisini —‘devlet’ kavramını, metnin okunuşunu, geleneğin çerçevesini— masaya yatırır. Gücü buradadır: hepimizin farkında olmadan kabul ettiği varsayımları görünür kılar ve ‘modern devlet evrenseldir’ sanısını sarsar. Zayıflığı da buradadır: teşhiste güçlü, tedavide sessizdir; ve bazen, eleştirdiği idealleştirmenin bir başkasına —kayıp bir altın çağa— düşme riskini taşır. Ama bu yüzden, kitabın sonuç bölümüne en iyi köprüyü o kurar: çünkü belki de bütün tartışmanın çözülmezliği, kısmen, yanlış kurgulanmış bir soruyu ısrarla sormaktan kaynaklanmaktadır. Bir sonraki ve son bölüm, altı pozisyonun aynı ayetleri nasıl farklı okuduğunu yan yana koyacak; ardından sonuç, bütün bu ihtilafın nereden doğduğunu —bir hükme varmadan— toparlayacaktır.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Aynı Ayet, Farklı Gözler: Tefsir Çatışması

Buraya kadarki yedi bölüm, altı ana pozisyonu — klasik sentez, hâkimiyetçi tez, Şii velâyet-i fakîh, ayrımcı tez, maksatçı tez ve tarihselci-eleştirel çizgi— ayrı ayrı ele aldı. Ama bir şey belki de yeterince açık görünmedi: bu pozisyonlar çoğu zaman farklı ayetlere dayandıkları için değil, aynı ayetleri farklı okudukları için ayrışır. Bu bölüm, işte bunu doğrudan gösterme denemesidir. Birkaç çekirdek ayeti alıp, her birinin bu farklı gözlerde nasıl bambaşka anlamlara büründüğünü yan yana koyacağız. Amaç, hangi okumanın doğru olduğunu ilan etmek değil; ihtilafın gerçek kaynağını —metnin kendisinde değil, metne getirilen çerçevede yattığını— çıplak biçimde görünür kılmaktır. Çünkü bu kitabın en baştan beri izini sürdüğü tez buydu: Ali’nin dediği gibi, ‘hak bir sözdür, ama onunla farklı maksatlar kastedilebilir.’

Bir ön not gereklidir. Aynı ayetin farklı okunması, ne bir skandal ne de bir kusurdur; tefsir geleneğinin doğasında vardır. Bir metin, onu okuyanın sorusuna cevap verir; ve farklı çağların, farklı ihtiyaçların insanları, aynı ayete farklı sorular sorar. Havâric’in ‘hüküm’ ayetine sorduğu soru ile Kutub’un ya da Fazlur

Rahman'ın sorduğu soru aynı değildir; dolayısıyla aldıkları cevaplar da aynı olmaz. Bunu görmek, herhangi bir tarafı 'art niyetli' ilan etmeyi değil, tam tersine, her okumanın kendi mantığı içinde nasıl tutarlı olabildiğini anlamayı sağlar. Şimdi bu ayet kümelerine, bu farklı gözlerle bakalım.

Bir yöntem uyarısı daha: bu bölümde amaç, her okumanın 'ne kadar haklı' olduğunu tartmak değildir. Bazı okumalar, elbette, belirli ayetlerde ötekilerden daha güçlü durabilir; ama bunu ölçmek, bu bölümün işi değil. Bizim göstermek istediğimiz, daha temel bir şey: her okumanın, metnin belirli bir yönüne tutunarak, kendi içinde tutarlı bir bütün kurabildiği. Bir okuma ayetin bir kelimesine, bir başkası onun bağlamına, bir üçüncüsü onun nüzul sebebine ağırlık verir; ve her biri, seçtiği dayanaktan tutarlı bir sonuç çıkarır. İşte ihtilafın çözülemezliği de buradan gelir: taraflar aptal ya da kötü niyetli oldukları için değil, aynı metnin farklı yönlerine tutunup her biri kendi içinde tutarlı kaldığı için anlaşamazlar. Bunu görmek, ihtilafa bakışımızı değiştirir: onu bir 'kim haklı?' yarışı olmaktan çıkarıp, bir 'aynı metin nasıl bu kadar çok şey söyleyebiliyor?' sorusuna dönüştürür.

Bir benzetme, bu bölümün mantığını netleştirebilir. Aynı manzarayı, farklı mercekli gözlüklerle bakan birkaç

kişi düşünelim: biri kırmızı, biri mavi, biri sarı camdan bakıyor. Hepsı aynı manzarayı görür; ama her biri, kendi camının rengine bürünmüş bir manzara görür. Kimse yalan söylemiyor, kimse manzarayı uydurmuyor; herkes gerçekten gördüğünü anlatıyor. Fark, manzarada değil, camda. Kur'an ayetleri de böyledir: metin bir ve aynıdır, ama her okur ona kendi 'camıyla' —kendi soruları, kaygıları, tarihsel konumu ve önceden benimsediğı yöntemle— bakar; ve gördüğü, o camın rengini taşır. Bu bölümün amacı, herhangi bir camı 'doğru renk' ilan etmek değil; camların varlığını görünür kılmaktır. Çünkü bir kez camların farkına varırsak, hem kendi okumamıza daha alçakgönüllü, hem başkalarının okumasına daha anlayışlı bakabiliriz.

Bu bölümde yedi çekirdek ayet kümesini ele alacağız: Mâide 44 ('hükmetmeyenler'), Nisâ 59 ('ulü'l-emr'e itaat), Şûrâ 38 (istişare), Bakara 30 ve Sâd 26 ('halife'), Nûr 55 (istihlâf vaadi), Nisâ 105 ('gösterileni' ile hüküm) ve Bakara 213 (ihtilafta hakemlik). Bu ayetler rastgele seçilmedi; her biri, siyaset tartışmasının farklı bir düğümüne —otoritenin kaynağına, itaatin sınırına, istişarenin bağlayıcılığına, yönetme yetkisine, iktidar vaadine ve ihtilafın çözümüne— dokunur. Ve her birinde, aynı olguyu göreceğiz: metin sabittir, ama ondan çıkarılan sonuç, okuyanın çerçevesine göre kökten değişir. Amacımız, 'hangi okuma doğru?' sorusuna cevap vermek

değil; bu farklılaşmanın nasıl ve neden olduğunu, çıplak biçimde göstermektir. Çünkü bir kez bu mekanizmayı görürsek, bütün önceki bölümlerdeki ihtilafların da aslında nereden doğduğunu anlarız: farklı ayetlerden değil, aynı ayetlere getirilen farklı sorulardan.

Mâide 44: “hükmetmeyenler” kimdir?

İlk ve en tartışmalı ayet: ‘Kim Allah’ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar kâfirlerin ta kendileridir’ (Mâide 44).¹⁷⁵ Bu tek cümle, farklı pozisyonlarda ayrı ayrı dünyalara açılır.

Klasik sentez için ayet, öncelikle bir sıhhat ve iman meselesidir, bir yönetim biçimi reçetesi değil: İbn Abbas’ın ayrımıyla, hükmün ilâhî kaynağını inkâr eden kâfir olur; onu kabul edip nefsi bir zaafla çiğneyen ise günahkâr (zâlim, fâsık) sayılır. Kurtubî ve Râzî bu ayeti, Müslüman yöneticiyi tekfir eden Havâric’e karşı bir uyarı olarak okur. Yani klasik göz, ayette bir ‘devlet kur’ emri değil, bir ‘hükmün kaynağına sadakat’ çağrısı görür.

Hâkimiyetçi göz için ise aynı ayet, tam da bir devlet teorisinin çekirdeğidir. Kutub’un okumasında ‘Allah’ın indirdiğiyle hükmetmemek’, ilâhî hâkimiyeti reddetmek

¹⁷⁵Talal Asad’ın sekülerizm çözümlemesi için bkz. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003. Asad, ‘seküler’ ve ‘dini’ kategorilerinin kendisinin modern ve tarihsel olarak kurulmuş olduğunu; sekülerizmin tarafsız bir zemin değil, dinin yerini ve biçimini belirleyen bir iktidar biçimi olduğunu savunur.

demektir; ve ilâhî hâkimiyeti tanımayan her düzen — beşerî yasamaya dayanan her modern devlet— bu ayetin kapsamına girer. Böylece ayet, klasik okumada bir azınlık uyarısıyken, hâkimiyetçi okumada bütün çağdaş dünyayı câhiliyye ilan eden bir ölçüte dönüşür. Aynı kelimeler, ama bambaşka bir kapsam.

Bu farkın kaynağını görmek öğreticidir. Ayetin devamında —ve benzer ayetlerde (Mâide 45, 47)— aynı fiil, ‘zalimler’ ve ‘fâsıklar’ kelimeleriyle de tekrarlanır. Klasik müfessirler bu tekrarı, ‘hükmetmemek’ eyleminin derecelerine —niyete ve inkâr edip etmemeye— göre farklı ağırlıklar taşıdığı biçiminde okumuş; ayetin ilk elde Ehl-i Kitab’a hitap ettiği bağlamı da göz önünde tutmuşlardır. Hâkimiyetçi okuma ise bu bağlamsal kayıtları geri plana atıp, ayeti bağlamından bağımsız, mutlak ve evrensel bir ölçüte dönüştürür. İşte fark buradan doğar: aynı ayet, biri onu nüzul bağlamı ve tekrarların inceliğiyle okuduğunda sınırlı bir uyarı, öteki onu bağlamsız ve mutlak okuduğunda bütün bir çağı yargılayan bir ölçüt olur. Metin ikisine de imkân verir; seçim, okurun onu nasıl çerçevelediğine bağlıdır.

Ayetin öteki gözlerdeki görünümü de bu farkı pekiştirir. Maksatçı göz, ‘Allah’ın indirdiğiyle hükmetme’nin özünde adaletin gözetilmesi olduğunu vurgular: asıl mesele, belirli lafzî hükümleri mekanik

biçimde uygulamak değil, onların ardındaki adalet maksadını gerçekleştirmektir; adaletsiz bir ‘şer‘î’ uygulama, aslında ayetin ruhuna aykırıdır. Şii göz için ise ‘Allah’ın indirdiğiyle’ hatasızca hükmedebilmek, masum bir bilgiye erişimi gerektirir; bu yüzden gaybet çağında, bu görev ancak imamın vekili olan âdil fakihe düşer, herhangi bir yöneticiye değil. Tarihselci göz ise ayetin nüzul bağlamını —Ehl-i Kitab’a yönelik somut bir uyarı oluşunu— öne çıkarır ve ondan çağlar-üstü bir devlet ilkesi çıkarmanın, tarihsel bir metni anakronik biçimde okumak olduğunu söyler. Böylece tek bir Mâide 44 ayeti, altı gözde altı ayrı manzaraya açılır: bir iman uyarısı, bir devlet ölçütü, bir adalet çağrısı, bir masum-otorite gereği, ve bir tarihsel-bağlamsal ikaz. Metin değişmedi; onu kuşatan soru değişti.

Şii velâyet-i fakîh okuması, ayeti bir başka yöne çeker. Onlar için ‘Allah’ın indirdiğiyle hükmetmek’, gaybet çağında ancak imamın genel vekili olan âdil fakih eliyle mümkündür; çünkü ilâhî hükmü hatasızca uygulayabilecek olan, ehliyetli fakihtir. Böylece aynı ayet, hâkimiyetçilerde ‘ümmetin ilâhî sınırlar içinde yönetimi’ne, Şii okumada ise ‘fakihin imam adına yönetimi’ne dayanak yapılır. İki ‘din yönetir’ okuması, aynı ayetten bile farklı öznelere —biri ümmet, öteki fakih— çıkarır; bu da, tek bir ‘İslâmî’ okuma olmadığını, bu ailenin içinde bile ayrımlar bulunduğunu gösterir.

Ayrımcı göz, ayeti indiği tarihsel bağlama geri götürür: rivayetlere göre ayet, kendi kitaplarının hükmünü çiğneyen Medine Yahudileri hakkında inmiştir; dolayısıyla ilk ve doğrudan muhatabı Ehl-i Kitap'tır, çağdaş bir yönetim tartışması değil. Maksatçı göz de benzer biçimde bağlama vurgu yapar, ama bir adım daha atar: ayetin ardındaki maksat, keyfi ve zalim yargıya karşı adaletin korunmasıdır; öyleyse asıl bağlayıcı olan 'adaletle hükmetmek' ilkesidir, belirli bir hukuk sisteminin lafzı değil. Tarihselci göz ise en radikal soruyu sorar: 'hükmetmek' (yahkumu) kelimesi, indiği çağda bir modern 'yasama'yı mı, yoksa bir davada 'karar vermeyi' mi kastediyordu? Ona göre kelimeye modern 'egemenlik/yasama' anlamını yüklemek, tam da anakronizmdir.

Beş okumayı yan yana koyunca çarpıcı olan şudur: hiçbir ayeti 'uydurmuyor' ya da 'çarpıtmıyor'; her biri, kelimenin taşıdığı gerçek bir anlam imkânına tutunuyor. 'Hüküm' hem yargı hem otorite çağrışımı taşıdığı, 'küfür' hem inkâr hem nankörlük anlamına geldiği, ayetin bir nüzul sebebi olduğu kadar evrensel bir lafzı da bulunduğu için — metin, bütün bu okumalara aynı anda kapı aralıyor. İhtilaf, ayetin belirsizliğinden değil, zenginliğinden; ve her okurun o zenginlikten kendi sorusuna uyan katmanı seçmesinden doğuyor.

Nisâ 59: “ulü’l-emr”e itaat neyi kapsar?

İkinci ayet: ‘Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Resûl’e itaat edin ve sizden olan buyruk sahiplerine (ulü’l-emr) de’ (Nisâ 59).¹⁷⁶ Bu ayet, itaatın kime ve ne ölçüde borçlu olduğunu belirlediği için, yönetim tartışmasının tam kalbindedir.

Ayetin bir dilsel inceliği, bütün tartışmayı besler. ‘Allah’a itaat edin ve Resûl’e itaat edin’ derken fiil (‘itaat edin’) tekrarlanır; ama ‘ve sizden olan ulü’l-emre’ derken tekrarlanmaz. Klasik müfessirlerin çoğu bu ayrıntıya dikkat çeker: fiilin tekrarlanmaması, ulü’l-emre itaatın bağımsız ve koşulsuz değil, Allah’a ve Resûl’e itaate bağlı ve onunla sınırlı olduğunu ima eder. Yani ayet, ‘yetki sahiplerine itaat edin’ derken bile, bu itaati örtük bir şarta —onların Allah ve Resûl’e uygun hareket etmesine— bağlar. İşte bu noktada okumalar çatallanır: kimileri ‘itaat edin’ emrinin gücüne yaslanıp güçlü bir otorite çıkarır, kimileri ‘fiilin tekrarlanmamasına’ yaslanıp itaatın şartlılığını vurgular. Aynı ayet, birine mutlak itaat, ötekine şartlı itaat söyler.

Klasik sentez için ayet, imâmete itaatın ve dolayısıyla yönetimin gerekliliğinin başlıca dayanaklarından biridir:

¹⁷⁶Mâide 5:44 ve devamındaki (45, 47) ayetler, İbn Abbas ve tâbiîn müfessirlerinin farklı okumaları ile klasik tefsirdeki (Taberî, Kurtubî, Râzî, İbn Kesir) işlenişi için bkz. Birinci Bölüm, ‘Çekirdek ayetler ve bağlamları’.

‘ulü’l-emr’ vardır ve ona itaat emredilmiştir; öyleyse bir otoritenin bulunması dinî bir gerekliliktir. Ama klasik âlimler bir inceliği de kaydeder: itaat ‘Allah’a ve Resûl’e’ mutlakken, ‘ulü’l-emr’e itaat şartlıdır — çünkü ayet ‘ulü’l-emr’i ayrı bir ‘itaat edin’ fiiliyle tekrarlamaz, onu Allah ve Resûl’e itaate bağlar; buradan ‘Hâlik’a isyan olan yerde mahlûka itaat yoktur’ ilkesi çıkarılır.

Hâkimiyetçi göz için ayet, ilâhî hâkimiyetin bir teyididir: itaatin asıl mercii Allah’tır; ‘ulü’l-emr’ ancak Allah’ın hükmünü uyguladığı ölçüde meşrudur. Mevdûdî için bu, tam da ‘teo-demokrasi’nin çekirdeğidir: yönetici, ümmetin ilâhî sınırlar içinde seçtiği bir vekildir; itaat ona değil, onun temsil ettiği ilâhî düzenedir. Ayrımcı göz ise ayetteki ‘ulü’l-emr’i tarihsel-toplumsal bir olgu olarak okur: bu, belirli bir dinî kurumu değil, her toplumda bulunan fiilî otoriteyi anlatır; dolayısıyla ayet bir ‘İslâm devleti’ değil, düzenli bir toplum çağrısıdır.

Klasik ve maksatçı gözler, bu iki uç arasında dururlar. Klasik sentez için ayet, ‘bir otoritenin varlığı gereklidir’ ilkesini kurar ama biçimini belirlemez: itaat edilecek bir ‘emir sahibi’ olmalıdır — bu, toplumsal düzenin bir gereğidir — ama onun bir halife mi, sultan mı, yoksa başka bir yönetici mi olacağı, ayetin konusu değildir. Maksatçı göz ise ayetteki ‘sizden olan’ (minkum) kaydına ve itaatin örtük şartına odaklanır: yetki

sahibine itaat, onun adaleti ve meşruiyeti ölçüsündedir; ayetin maksadı, kör bir itaat değil, meşru ve adil bir otorite altında düzenin korunmasıdır. Böylece aynı ayet, klasik gözde ‘otorite gereklidir ama biçimi serbesttir’, maksatçı gözde ‘itaat, adalet şartına bağlıdır’ anlamına gelir. Beş-altı farklı göz, tek bir ‘itaat edin’ emrinden, birbirinden bu kadar farklı sonuçlar çıkarır.

Bu ayet, Şii okumada özel bir ağırlık taşır; çünkü velâyet-i fakîh’in başlıca dayanaklarından biri odur — ama ilginç biçimde, aynı ayet Şii dünyanın içinde de zıt sonuçlara varır. Velâyet-i fakîh savunucuları için ‘ulû’l-emr’, gaybet çağında imamın vekili olan fakihi de kapsar; itaat ona borçludur. Ama Şii eleştirmen Muhsin Kadivar tam bu ayetten karşı bir sonuç çıkarır: ayette ulû’l-emre itaat, Allah’a ve Resûl’e itaatle aynı düzeyde ve koşulsuz gelir; koşulsuz itaat ise ancak masuma borçlu olunabilir; masumiyet yalnızca imamlara ait olduğuna göre, ‘ulû’l-emr’ imamlardır, fakihler değil. Yani aynı ayet, bir Şii’nin elinde velâyet-i fakîh’i temellendirirken, bir başka Şii’nin elinde onu çürütür. Bu, kitabın tezinin belki en çarpıcı örneğidir: ihtilaf yalnızca mezhepler arasında değil, aynı mezhebin içinde de, aynı ayetin farklı okunmasından doğar.

Maksatçı göz, ayetin ardındaki maksadı öne çıkarır: itaatın amacı düzen ve adalettir, kişiye kayıtsız şartsız

boyun eğmek değil; öyleyse ‘ulü’l-emr’ bugün, keyfi bir hükümdar değil, halkın hesap sorabildiği kurumsal bir otorite olarak somutlaşmalıdır. Tarihselci göz ise ‘ulü’l-emr’in kim olduğu sorusunu bir belirsizlik olarak vurgular: ayet bu ifadeyi tanımlamaz; tarih boyunca kimi onu halifeler, kimi ulemâ, kimi ‘ehlü’l-hall ve’l-akd’ diye okumuştur. Bu belirsizlik, ayetin tek bir yönetim biçimini dayatmadığının kendi içindeki kanıtıdır.

Yine aynı manzara: her okuma, tek bir ayetin farklı katmanlarına tutunur. ‘İtaat edin’ fiilinin tekrarlanıp tekrarlanmaması, ‘ulü’l-emr’in tanımsız bırakılması, itaatin şartlı mı mutlak mı olduğu — bütün bunlar, metnin kendi içinde birden çok okumaya açık bırakılmış eklem yerleridir. Ayet bir otoriteyi emreder; ama o otoritenin biçimini, sınırını ve kimliğini bilinçli bir şekilde açık bırakır. İhtilaf, tam da bu açıklığa yerleşir.

Şûrâ 38’de de aynı örüntü işler. ‘İşleri aralarında şûra (danışma) iledir’ ifadesi, müminlerin övülen bir vasfı olarak geçer. Ama bu ifade, bir emir mi yoksa bir tasvir mi? Danışmanın sonucu bağlayıcı mı, yoksa yönetici son sözü kendisi mi söyler? Ayet bunları söylemez. Bağlayıcı-şûra taraftarı için bu ayet, halk egemenliğinin ve demokratik karar almanın Kur’anî temelidir; danışma sonucu bağlar, yönetici ona uymak zorundadır. Danışma-şûra taraftarı için ise ayet yalnızca ‘istişare edin’ der,

‘sonucuna uyun’ demez; nihai karar yöneticidedir. Aynı beş kelimelik ifade, birinin elinde bir parlamento, ötekinin elinde bir danışma meclisi olur. Ve dikkat: iki taraf da aynı ayete dayanır; fark, ayetin sustuğu yeri — ‘şûranın sonucu bağlayıcı mıdır?’ sorusunu— kimin nasıl doldurduğundadır.

Bu ayet, çağdaş tartışmada özellikle yüklü bir yer tutar; çünkü ‘İslâm ve demokrasi’ meselesinin tam ortasındadır. İslâmî demokrasiyi savunanlar için Şûrâ 38, demokratik katılımın Kur’anî çekirdeğidir: eğer yönetim ‘işleri aralarında danışmayla’ olmalıysa ve bu danışma anlamlı, yani bağlayıcı olmalıysa, o zaman seçim, meclis ve halk iradesi, bu ilkenin modern kurumsal ifadeleridir. Buna karşı çıkanlar iki farklı yönden gelir. Bir yandan, bazı hâkimiyetçiler ‘şûra bağlayıcı değildir, çünkü nihai söz ilâhî hükümdedir; halkın çoğunluğu ilâhî hükme aykırı karar veremez’ der. Öte yandan, tarihselci göz, ayetten ne demokrasi ne de onun reddi çıkarılabileceğini söyler: Şûrâ 38, yedinci yüzyıl Arabistan’ının kabile istişaresi kültürünü över; ondan modern bir ‘halk egemenliği’ teorisi çıkarmak da, onu reddetmek de, ayete taşıyamayacağı bir yük yüklemektir. Böylece tek bir ‘şûra’ kelimesi, çağdaş İslâm dünyasının en büyük siyasal tartışmalarından birinin —demokrasi meselesinin— merkezine yerleşir; ve herkes, kendi cevabını o kelimede bulduğunu sanır.

Klasik ve Şii gözler de bu ayete kendi çerçevelerinden bakar. Klasik sentez için şûra, övülen ve teşvik edilen bir yönetim erdemidir; iyi bir yönetici istişare eder — ama ayet bunu bir kurumsal zorunluluğa dönüştürmez, bir ahlâkî tavsiye olarak bırakır. Şii velâyet-i fakîh okumasında ise şûra, ikincil bir konumdadır: nihai otorite halkın istişaresine değil, imamın vekili olan fakihin dinî-ilmî yetkisine dayanır; şûra ve seçim, ancak bu velâyetin çizdiği çerçeve içinde işleyebilir. Böylece tek bir ‘şûra’ kelimesi, klasik gözde bir erdem, İslâmî demokratın gözünde bir kurum, hâkimiyetçinin gözünde ilâhî sınırlarla kayıtlı bir danışma, Şii’nin gözünde ise velâyetin gözetimindeki sınırlı bir istişare olur. Altı göz, altı farklı şûra.

Şûrâ 38: danışmak mı, bağlanmak mı?

Üçüncü ayet, yönetimin ‘nasıl’ına en çok dokunan ayettir: müminler ‘işlerini aralarında şûra (danışma) ile’ görürler (Şûrâ 38); ve Peygamber’e ‘iş hakkında onlarla istişare et’ denir (Âl-i İmrân 159).¹⁷⁷ Buradaki ihtilaf tek bir noktada düğümlenir: şûra bir zorunluluk mudur, ve sonucu bağlayıcı mıdır?

Klasik göz, şûrayı över ama onu genellikle istişârî sayar: yönetici danışmakla yükümlüdür, fakat nihai karar

¹⁷⁷Nisâ 4:59 (ulû’l-emre itaat) ayetinin klasik imâmet teorisindeki merkezi yeri için bkz. İkinci Bölüm, ‘Hilâfet neden farz-ı kifâye sayıldı’.

ona aittir; şûra bir erdem ve bir yükümlülüktür, ama bir oylama mekanizması değildir. Hâkimiyetçi göz, şûrayı ilâhî hâkimiyetin altında bir katılım biçimi olarak okur: Mevdûdî'nin teo-demokrasisinde ümmet, ilâhî sınırlar içinde şûra ile yönetime katılır; şûra vardır, ama egemenliğin yerine değil, onun uygulanmasının bir aracı olarak.

Maksatçı göz ise ayeti tezinin merkezine koyar ve şûrayı bağlayıcı okur: madem ayetin maksadı ümmetin yönetime gerçek katılımı ve keyfî iktidarın dizginlenmesidir, bu maksat ancak danışmanın sonucu bağlayıcı olduğunda gerçekleşir; işte demokratik meşruiyetin Kur'anî temeli budur. Ayrımcı göz, şûrayı dinî bir yönetim biçimi emri değil, iyi bir toplumsal âdet olarak görür: din istişareyi över, ama onu belirli bir kuruma bağlamaz; biçim yine akla ve örfe kalmıştır. Tarihselci göz ise ayetin bir 'yönetim reçetesi' değil, bir topluluk ahlâkı betimlemesi olduğunu vurgular: erken Müslüman cemaatin karar alma kültürünü över, ama ondan modern bir anayasa çıkarmak, metne taşıyamayacağı bir yük yüklemektir.

Şii velâyet-i fakîh okumasında şûra, ikincil bir konumdadır; ve bu, teorinin karakterini iyi gösterir. Velâyet-i fakîh'te nihai otorite, halkın istişaresine değil, imamın vekili olan fakihin ilmî-dinî yetkisine dayanır;

şûra ve seçim, ancak bu velâyetin çizdiği çerçeve içinde işleyebilir. Nitekim İran modelinde seçilmiş kurumlar (meclis, cumhurbaşkanı) vardır, ama onların üstünde velî-i fakîhin ve atanmış konseylerin denetimi durur. Yani Şii okuma, aynı Şûrâ ayetini över, ama onu bağlayıcı bir halk egemenliğine değil, velâyetin gözetimindeki sınırlı bir istişareye çevirir — maksatçıların bağlayıcı-şûra okumasının neredeyse tam karşıtı bir sonuç.

Dikkat çekici olan, ayetin lafzının bu tartışmayı bizzat çözmemesidir. ‘Şûra iledir’ ifadesi, şûrayı över; ama ‘övmek’ ile ‘bağlayıcı kılmak’ arasındaki mesafeyi kapatmaz. Ayet, şûranın var olması gerektiğini söyler; sonucuna uyulup uyulmayacağını söylemez. İşte bu sessizlik, hem istişârî hem bağlayıcı okumaya aynı anda zemin sağlar; ve her pozisyon, kendi siyasal tercihini bu sessizliğe yerleştirir.

Bakara 30 ve Sâd 26: “halife” hangi düzlemde?

Dördüncü ve son ayet kümesi, ‘hilâfet’ kurumunun adını aldığı yerdir: Âdem’in ‘yeryüzünde halîfe’ kılınması (Bakara 30) ve Hz. Dâvûd’a ‘seni yeryüzünde halîfe kıldık, öyleyse insanlar arasında hak ile hükmet’ denmesi (Sâd 26).¹⁷⁸ Kelime aynıdır, ama hangi düzlemde okunacağı her şeyi değiştirir.

¹⁷⁸Şûrâ 42:38 ve Âl-i İmrân 3:159 ayetlerinin ‘bağlayıcı mı, istişârî mi?’ tartışması için bkz. Altıncı Bölüm, ‘Şûra bağlayıcı mı, danışma mı’.

‘Halîfe’ kelimesinin kendisi, bu belirsizliğin kaynağıdır; çünkü kök anlamı ‘ardından gelen, yerine geçen, vekil’dir ve bu, en az iki farklı yöne çekilebilir. Bakara 30’da insan, yeryüzünde Allah’ın ‘halifesi’ (vekili/temsilcisi) kılınır; buradaki ‘hilâfet’, bütün insanlığa ait, kozmik-ahlâkî bir sorumluluktur — belirli bir siyasal makam değil. Sâd 26’da ise Dâvûd’a ‘seni yeryüzünde halife kıldık, öyleyse hak ile hükmet’ denir; burada ‘halife’, doğrudan bir yönetici-hükümdar anlamındadır. Aynı kelime, bir yerde evrensel insanlık onurunu, bir başka yerde somut bir siyasal iktidarı anlatır. Hâkimiyetçi okuma, bu iki anlamı birbirine bağlayıp ‘hilâfet’i hem dinî hem siyasal bir kurum olarak kurmaya eğilimlidir; ayrımcı ve klasik okumalar ise iki düzlemi özenle ayırır: Bakara 30’un ‘halife’si bir kurum değil, bir sorumluluktur ve ondan bir devlet biçimi çıkarmak, kelimenin iki anlamını karıştırmaktır.

Maksatçı ve tarihselci gözler bu ayete başka açılardan bakar. Maksatçı için Bakara 30’un ‘halife’si, insanın yeryüzündeki emanet ve sorumluluğunu anlatan bir ahlâkî kavramdır: insan, yeryüzünü imar etmek, adaleti gözetmek ve emaneti korumakla yükümlüdür; bu, belirli bir yönetim biçimini değil, bir sorumluluk bilincini dayatır. Tarihselci göz ise kelimenin iki ayette iki farklı düzlemde (evrensel insan ve belirli bir peygamber-kral) kullanılmasını, tam da ‘halife’nin sabit bir siyasî terim

olmadığının kanıtı sayar: bir kelime bu kadar farklı düzlemlerde geziniyorsa, ondan tek bir yönetim kurumu çıkarmak, kelimeye taşıyamayacağı bir yük yüklemektir. Görüldüğü gibi, ‘halife’ kelimesi de, tıpkı ‘hüküm’, ‘ulü’l-emr’ ve ‘şûra’ gibi, altı gözde altı farklı anlama açılan bir eklem yeridir.

Klasik göz, özellikle Sâd 26’yı, insanlar arasında adaletle hükmedecek bir imamın —bir yönetim makamının— dayanağı sayar; ‘hilâfet’ kurumunun adı da buradan gelir. Hâkimiyetçi göz, ‘halife’yi ilâhî bir vekâlet (halifetullah) olarak okur: insan, yeryüzünde Allah’ın iradesini uygulayan bir vekildir; Mevdûdî’nin ‘popüler vekâlet’i tam da bu ayete dayanır. Ayrımcı göz ise Bakara 30’a işaret eder: oradaki ‘halife’, bir siyasî makam değil, tüm insanlığın yeryüzündeki genel temsil ve emanet görevidir; öyleyse ‘halife’ kelimesi bir devlet kurumunu değil, insanın varoluşsal konumunu anlatır.

Maksatçı göz, Sâd 26’daki ‘hak ile hükmet’ kaydını öne çıkarır: halîfelik bir ayrıcalık değil, bir sorumluluktur; asıl bağlayıcı olan ‘adaletle hükmetme’ maksadıdır, ‘halife’ unvanının kendisi değil. Tarihselci göz ise kelimenin iki ayette iki farklı düzlemde (evrensel insan ve belirli peygamber-kral) kullanılmasını, tam da ‘halife’nin sabit bir siyasî terim olmadığının kanıtı sayar: bir kelime bu kadar farklı düzlemlerde geziniyorsa, ondan tek bir

yönetim kurumu çıkarmak, kelimenin kendisine yapılmış bir daraltmadır.

Şii okuma ise ‘halîfe’ ve otorite meselesine bambaşka bir zeminden bakar: onlar için Peygamber sonrası meşru otorite, bir ‘halîfe’ (seçilmiş vekil) değil, nassla tayin edilmiş masum imamdır. Yani Sünnî geleneğin ‘hilâfet’ tartışmasının kendisi, Şii gözünde zaten yanlış kurulmuştur; çünkü mesele ‘kim halife seçilmeli?’ değil, ‘Allah’ın tayin ettiği imam kimdir?’ sorusudur. Bu, aynı kavramın —otoritenin kaynağı— iki mezhepte ne kadar farklı kurulduğunu gösterir: Sünnî için otorite aşağıdan (ümmetin akdiyle) kurulurken, Şii için yukarıdan (ilâhî tayinle) iner. Böylece ‘halîfe’ ayetleri bile, okurun mezhebî çerçevesine göre, ya bir seçim kurumuna ya da onun tam reddine delil olabilir.

Buraya kadarki dört ayet kümesinde ortaya çıkan tablo, çarpıcı bir tutarlılık gösterir: her ayet, metnin ‘sustuğu’ ya da ‘açık bıraktığı’ bir yerde ihtilafa açılır. Mâide 44’te ‘hükmetmemek’in kapsamı, Nisâ 59’da ‘ulû’l-emr’in kimliği, Şûrâ 38’de şûranın bağlayıcılığı, Bakara 30’da ‘halîfe’nin düzlemi — hepsinde, ayet bir şey söyler ama bir şeyi de belirsiz bırakır; ve bütün ihtilaf, tam da bu belirsiz bırakılan yere yerleşir. Bu, tesadüf değildir: metin, çoğu zaman ilkeyi verir ama uygulamanın ayrıntısını açık bırakır; ve farklı okurlar, bu açıklığı kendi

çerçeveleriyle doldururlar. Şimdi bu örüntüyü, üç ayet kümesinde daha —bir vaad ayetinde, bir hüküm ayetinde ve bir hakemlik ayetinde— sınavalım.

Nûr 55: istihlâf, bir vaad mi yoksa bir devlet mi?

Son bir çekirdek ayet, tabloyu tamamlar: ‘Allah, sizden iman edip salih amel işleyenlere, kendilerinden öncekileri yeryüzünde nasıl hâkim/halef kıldıysa onları da hâkim kılacağını, onlar için beğendiği dini pekiştireceğini ve korkularını güvene çevireceğini vaad etti’ (Nûr 55). Bu ‘istihlâf’ (yeryüzüne vâris/halef kılma) ayeti, iktidar ve güç vaadi içerdiği için, siyasal okumaların en çok çekiştirdiği metinlerden biridir.

Ayetin kilit noktası, vaadin bir şarta bağlanmasıdır: iktidar, ‘iman edip salih amel işleyenlere’ vaad edilir. İşte bütün ihtilaf, bu şartın nasıl anlaşıldığında düğümlenir. Bir okumada, şart bir kez yerine getirildi mi (yani topluluk iman edip salih amel işledi mi), iktidar bir hak ve hatta bir hedef olur; öyleyse İslâmî bir düzen için çalışmak, bu vaadi gerçekleştirmenin yoludur. Bir başka okumada ise şartın kendisi asıl meseledir: vaad edilen, çıplak iktidar değil, iman ve salih amelin olgunlaştığı bir hâldir; iktidar, olsa olsa bunun bir sonucu ya da armağanıdır, doğrudan hedeflenecek bir şey değil. Yani aynı ayet, birine ‘iktidarı hedefle’, ötekine ‘önce ahlâkı olgunlaştır, gerisi verilir’ dedirtir. Vaadin kendisi sabittir;

ama ondan bir eylem programı mı yoksa bir ahlâk çağrısı mı çıkacağı, okurun onu nasıl çerçevelediğine bağlıdır.

Bu ayetteki okuma farkı, çağdaş İslâmî hareketlerin bir bölümünün psikolojisini de aydınlatır. ‘İstihlâf’ ayetini bir ‘iktidar vaadi’ olarak okuyan hareketler için, siyasal iktidarı ele geçirmek yalnızca meşru değil, âdeta ilâhî vaadin gerçekleşmesine katkıda bulunmaktır; bu okuma, güçlü bir motivasyon ve tarih bilinci üretir — ‘zafer bize vaad edildi, biz sadece onun aracıyız.’ Buna karşı, aynı ayeti ‘şarta bağlı bir armağan’ olarak okuyanlar için, asıl mesele iktidarı kovalamak değil, iman ve salih amelde derinleşmektir; iktidar gelirse, bu bir sonuçtur, hedef değil. Bu iki okuma, aynı ayetten iki farklı siyasal ruh hâli üretir: biri fetihçi ve aceleci, öteki sabırlı ve içe dönük. Ve bu fark, ayetin lafzında değil, ‘vaad mi, yoksa şart mı önce gelir?’ sorusuna verilen cevaptadır — ki bu cevabı da, metin değil, okur verir.

Hâkimiyetçi göz için ayet, âdeta bir müjde ve bir programdır: Allah, iman eden topluluğa yeryüzünde iktidar ve temkîn (yerleşik güç) vaad etmiştir; öyleyse İslâmî bir düzen kurmak, yalnızca câiz değil, ilâhî vaadin gerçekleşmesi için çalışılması gereken bir hedeftir. Bu okumada ayet, ‘İslâm devleti’ idealinin doğrudan Kur’anî dayanağı olur. Klasik göz ise daha temkinlidir: ayet bir vaaddir, bir emir ya da bir yönetim biçimi reçetesi değil;

‘iktidar verilecektir’ demek, ‘şu devleti kurun’ demek değildir. Üstelik vaad, şarta bağlıdır (iman ve salih amel); yani mesele, bir siyasal yapı kurmaktan çok, o vaade lâayık bir topluluk olmaktır.

Maksatçı göz, ayetin şartına —‘iman edip salih amel işleyenler’— odaklanır: asıl vaad edilen, çıplak iktidar değil, adaletin ve güvenliğin (‘korkularını güvene çevirme’) hâkim olduğu bir düzendir; öyleyse ayetin maksadı, belirli bir rejim değil, adil ve güvenli bir toplumdur. Ayrımcı göz, ayeti tarihsel bağlamında — Medine’deki ilk Müslüman topluluğun güvensizlikten güvene geçişi— okur ve ondan çağlar-üstü bir siyasal vaad çıkarmanın metni zorlamak olduğunu söyler. Tarihselci göz ise ayetin ‘istihlâf’ dilinin (halef kılma) modern ‘devlet iktidarı’ kavramıyla örtüştürölmesini bir anakronizm sayar: yedinci yüzyılın ‘temkîn’i ile yirminci yüzyılın ‘egemen ulus-devlet’i, bambaşka şeylerdir.

Ve Şii göz, aynı vaadi bambaşka bir istikamete çevirir: onlar için yeryüzünün müstazaflara (ezilenlere) vâris kılınması ve adaletin nihai zaferi, çoğu zaman beklenen imamın (Mehdî) zuhuruyla gerçekleşecek bir vaad olarak okunur. Böylece aynı ayet, bir hâkimiyetçinin elinde ‘şimdi İslâm devleti kur’ çağrısına, bir Şii’nin elinde ise ‘adaletin tam zaferini imamın dönüşüne kadar bekle’ anlamına gelebilir. Tek bir vaad ayeti, kimini

eyleme, kimini beklemeye çağırır; ve fark, yine metinde değil, ona bakan gözdendir.

Nisâ 105: “Allah’ın sana gösterdiğiyle hükmet”

Bir sonraki çekirdek ayet, doğrudan ‘hükmetme’ eylemine dair olduğu için tartışmanın tam kalbine düşer: ‘Biz sana kitabı, insanlar arasında Allah’ın sana gösterdiğiyle hükmedesin diye hak olarak indirdik’ (Nisâ 105). Ayet, Peygamber’e açıkça bir ‘hükmetme’ görevi verir; ve tam da bu yüzden, ‘Kur’an bir yönetim/yargı yetkisi öngörür mü?’ sorusunun merkezinde yer alır.

Hâkimiyetçi göz için ayet, açık bir kanıttır: Allah, elçisine ‘indirdiğiyle hükmetme’ görevini vermiştir; öyleyse ilâhî hükümle yönetmek, dinin özünde vardır ve her çağda sürdürülmesi gereken bir yükümlülüktür. Klasik göz ise daha dikkatlidir: ayetteki ‘hükmetme’, ilk elde yargısal bir bağlamda —bir anlaşmazlığı adaletle çözme bağlamında— inmiştir; ondan doğrudan bir ‘devlet biçimi’ çıkarmak, ayetin kapsamını aşmaktır. Maksatçı göz, ayetin kaydına —‘Allah’ın gösterdiğiyle’ ve ‘hak olarak’— odaklanır: burada asıl vurgulanan, hükmün adil ve hakka uygun olmasıdır; yani ayetin maksadı, belirli bir yönetim biçimi değil, adaletin gözetilmesidir.

Ayrımcı göz, ayetin muhatabının bizzat Peygamber olduğunu vurgular: ona ‘Allah’ın gösterdiğiyle’ (yani

vahiyle) hükmetme yetkisi verilmiştir; ama bu, vahyin kesildiği Peygamber sonrası için tekrarlanabilir bir siyasal model değildir, çünkü ondan sonra kimse ‘Allah’ın doğrudan gösterdiğiyle’ hükmettiğini iddia edemez. Tarihselci göz, ayetin nüzul sebebine —belirli bir dava ve anlaşmazlık olayına— dikkat çeker ve onu evrensel bir yönetim ilkesine dönüştürmenin, bağlamı silmek olduğunu söyler. Şii göz ise ayeti masumiyet doktrinine bağlar: ‘Allah’ın gösterdiğiyle’ hatasızca hükmetmek, ancak masum bir otoritenin —Peygamber ve ondan sonra imamların— harcıdır; gaybet çağında ise bu görev, olsa olsa imamın vekili olan âdil fakihe düşer. Böylece tek bir ‘hükmet’ emri, altı gözde altı farklı özneye ve altı farklı kapsama işaret eder.

Bu ayetin arka planı, ihtilafı daha da keskinleştirir. Ayetin, belirli bir olay üzerine —bir hırsızlık davasında suçun bir Müslümana yıkılmaya çalışıldığı, ama Peygamber’in vahiyle gerçek suçluyu gözettiği bir olay üzerine— indiği rivayet edilir. Bu nüzul sebebi, ayrımcı ve tarihselci okumalar için bir dayanaaktır: ayet, evrensel bir ‘İslâm devleti’ ilkesi değil, somut bir adaletsizliği düzelten bir müdahaledir; ‘Allah’ın gösterdiğiyle hükmet’ ifadesi de, Peygamber’in vahye erişimine bağlı, tekrarlanamaz bir duruma işaret eder. Hâkimiyetçi okuma ise nüzul sebebini ‘sebebin özelliği değil, lafzın genelliği esastır’ kaidesiyle aşar: olay özel olabilir, ama emir

geneldir ve her çağda ‘ilâhî hükümle yönetme’ ilkesini kurar. Görüldüğü gibi, aynı ayette bile tartışma, ‘nüzul sebebi mi, lafzın genelliği mi esastır?’ gibi bir usûl meselesine kadar iner; ve o usûl tercihini yapan, yine okurun kendisidir.

Bu usûl tercihinin ne kadar belirleyici olduğunu görmek önemlidir. ‘Sebebin özelliği mi, lafzın genelliği mi esastır?’ sorusu, kuru bir teknik ayrıntı gibi görünebilir; ama aslında, bütün bir yorum yönteminin kaderini tayin eder. Eğer nüzul sebebini esas alırsanız, ayetler somut ve tarihsel kalır; onlardan çağlar-üstü, genel-geçer siyasal ilkeler çıkarmak zorlaşır. Eğer lafzın genelliğini esas alırsanız, her ayet potansiyel olarak evrensel bir hüküm kaynağı olur; somut bir olay üzerine inmiş bir ayet bile, her çağı bağlayan bir ilkeye dönüşebilir. İşte hâkimiyetçi ile tarihselci arasındaki farkın büyük bölümü, aslında bu tek usûl tercihinde saklıdır: biri lafzın genelliğine, öteki sebebin ve bağlamın özelliğine ağırlık verir. Ve bu tercih, metnin kendisinden okunmaz; okurun, metne yaklaşırken önceden benimsediği bir yöntemsel duruştur. Yani ihtilaf, çoğu zaman ayetten önce, ayete nasıl bakılacağına dair yöntemde başlar.

Bu ayet, aynı zamanda ‘hüküm’ kelimesinin bu kitabın başındaki tartışmayla nasıl bağlandığını da

gösterir. Birinci bölümde, Havâric'in 'hüküm ancak Allah'ındır' sloganını ve Ali'nin buna verdiği ölçülü cevabı hatırlamıştık. Nisâ 105'teki 'hükmet' emri de, tam olarak aynı gerilimi taşır: ayet, 'Allah'ın gösterdiğiyle hükmet' der — bu doğrudur — ama 'Allah'ın gösterdiği'nin ne olduğu ve onu kimin, nasıl belirleyeceği, ayetin kendisinde açık değildir. İşte bütün mesele buradadır: 'ilâhî hükümle yönetmek' ilkesi üzerinde neredeyse herkes hemfikirdir; ama o ilâhî hükmün somutta ne olduğu, kimin onu temsil edeceği ve hangi biçimde uygulanacağı konusunda, on dört asırdır süren bir ihtilaf vardır. Ayet ilkeyi verir; ihtilaf, ilkenin uygulanmasında başlar. Ve bu, tesadüf değil, bu kitabın baştan sona gösterdiği yapısal örüntünün ta kendisidir.

Bakara 213: hüküm, birliği mi kuruyor, ihtilafı mı yönetiyor?

Son çekirdek ayet, ilginç biçimde, ihtilafın kendisi hakkındadır: 'İnsanlar bir tek ümmetti; sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi ve onlarla birlikte, insanların ayrılığa düştükleri konularda aralarında hükmetsin diye hak kitabı indirdi' (Bakara 213). Ayet, ilâhî mesajın bir işlevini —insanların ihtilaf ettiği konularda hüküm vermeyi— açıkça belirtir; ve tam da bu kitabın konusu 'ihtilaf' olduğu için, ayetin kendisi bir ayna gibidir.

Hâkimiyetçi göz için ayet, dinin bir ‘düzen kurucu’ işlevi olduğunu gösterir: vahiy, insanların anlaşmazlıklarını çözmek, onlara bağlayıcı bir hüküm getirmek için inmiştir; öyleyse din, kaçınılmaz olarak, toplumsal-siyasal bir düzen önerir. Klasik ve maksatçı gözler ise ayetteki ‘hükmetme’yi daha çok ahlâkî-hukukî bir rehberlik olarak okur: din, temel ilkeleri ve adaletin ölçüsünü verir, ama her somut anlaşmazlığın çözümünü tek bir siyasal kalıba bağlamaz. Ayrımcı göz, ayetin ‘dinî’ ihtilafları —inanç ve ahlâk meselelerini— kastettiğini, bundan bir ‘devlet’ modeli çıkarmanın zorlama olduğunu savunur.

Maksatçı ve Şii gözler ise ayete yine kendi çerçevelerinden bakar. Maksatçı için ayet, dinin bir ‘adalet ve çözüm’ maksadı taşıdığını gösterir: vahiy, insanların anlaşmazlıklarını adaletle çözmeleri için bir ölçü sunar; ama bu ölçüyü hangi kurumsal biçimin uygulayacağı, çağa göre değişebilen bir içtihat meselesidir. Böylece maksatçı, ayetten ‘adaleti sağla’ ilkesini alır, ama belirli bir yönetim biçimini çıkarmaz. Şii göz için ise ayet, tam da ‘masum bir hakem’ ihtiyacını temellendirir: eğer vahiy ihtilafı çözmek için indiyse ve metin tek başına ihtilafı bitirmiyorsa, o zaman metni hatasızca uygulayacak bir otorite —Peygamber ve ondan sonra imamlar— gereklidir. Aynı ayet, maksatçıya ‘esnek

bir adalet ilkesi’, Şii’ye ‘masum hakem zorunluluğu’ söyler.

Ama ayetin en düşündürücü yanı, bir iç ironidir; ve onu görmek, kitabın bütün tezini özetler. Ayet, vahyin ‘ihtilafı çözmek’ için indiğini söyler; oysa biz, tam da bu ayetin —ve bütün öteki ayetlerin— nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ihtilaf ediyoruz. Yani ‘ihtilafı çözsün diye inen’ metin, kendisi bir ihtilaf konusu hâline gelmiştir. Tarihselci göz bu ironiyi tam da beklenen yere taşır: metin ihtilafı bitirmez, çünkü metnin kendisi de yorumlanmak zorundadır; ve yorum olduğu yerde, ihtilaf da vardır. Şii göz ise aynı ayetten, ‘işte bu yüzden masum bir yorumlayıcıya (imama) ihtiyaç vardır’ sonucunu çıkarır: eğer metin tek başına ihtilafı bitirseydi, hakemliğe gerek kalmazdı; demek ki metnin yanında, onu hatasızca uygulayacak bir otorite gerekir. Böylece ‘ihtilafı çözen ayet’, altı okumada, ihtilafın hem teşhisi hem de —her okuma için farklı— çözümü olur.

Bu ironiyi biraz daha düşünmeye değer, çünkü o, bütün kitabın bir özeti gibidir. Bakara 213, insanlığın önce ‘tek bir ümmet’ olduğunu, sonra ihtilafa düştüğünü, ve vahyin bu ihtilafı çözmek için indiğini söyler. Ama tarih bize tam tersini gösterir gibidir: vahiy indikten sonra da ihtilaf bitmedi; hatta bizzat vahyin nasıl anlaşılacağı, yeni ve bitmeyen bir ihtilaf kaynağı oldu. Bu bir çelişki

mi? Yoksa ayetin daha derin bir şey mi söylediğinin işareti? Bir okumaya göre, ayet bir vaattir: vahiy, ihtilafı çözme potansiyeli taşır, yeter ki doğru anlaşılsın — ve ‘doğru anlama’, işte tam da mücadele edilmesi gereken şeydir. Bir başka okumaya göre, ayet bir betimlemedir: vahyin işlevi, ihtilafı sihirli biçimde ortadan kaldırmak değil, insanlara ortak bir başvuru zemini —üzerinde tartışacakları ortak bir metin— vermektir. Bu ikinci okumada, ihtilafın sürmesi bir başarısızlık değil; ortak bir metin etrafında, medenî bir biçimde ihtilaf edebilmenin ta kendisi, vahyin bir armağanıdır.

Bu ikinci okuma, aslında bu kitabın da benimsediği tavra en yakın olanıdır. Eğer vahyin işlevi, ihtilafı zorla susturmak değil, insanlara üzerinde tartışacakları ortak ve kutsal bir zemin vermekse; o zaman aynı ayetin farklı okunması, bir felaket değil, bu ortak zeminin canlılığının kanıtıdır. Yüzyıllardır Müslümanlar aynı Kur’an’ın önünde durup, onu farklı biçimlerde anlamış, tartışmış, yeniden yorumlamışlardır; ve bu tartışma, dinin ölmediğinin, aksine her çağda yeniden düşünüldüğünün işaretidir. Asıl tehlike, ihtilafın kendisi değil; ihtilafı ‘düşmanlık’a, farklı okumayı ‘sapkınlık’a, ve tartışmayı ‘aforoza’ çevirme eğilimidir. Bakara 213, doğru okunduğunda, bize bir metin etrafında birlikte ama farklı düşünebilmenin mümkün — hatta bir lütuf — olduğunu hatırlatır.

Ortak ders: ihtilaf metinde değil, gözlerdedir

Yedi ayet kümesini, bu farklı gözlerle geçtik. Ortaya çıkan tablo, bu kitabın en baştan beri savunduğu tezi somut biçimde doğrular: bu pozisyonlar, çoğu zaman farklı ayetlere sahip oldukları için değil, aynı ayetlere farklı sorular sordukları için ayrışır. Havâric ‘kim kâfirdir?’ diye sorunca Mâide 44 bir tekfir ayeti olur; Fazlur Rahman ‘bu ayetin ahlâkî maksadı nedir?’ diye sorunca aynı ayet bir adalet çağrısına dönüşür. Metin değişmedi; soru değiştii.

Bu manzaraya bu kez Şii velâyet-i fakîh okumasını da kattığımızda, tablo daha da zenginleşir; çünkü ihtilafın yalnızca mezhepler arasında değil, mezheplerin kendi içinde de aynı ayetten doğduğunu görürüz. Nisâ 59’u hatırlayalım: aynı ‘ulü’l-emr’ ayeti, bir Şii’nin (velâyet-i fakîh savunucusunun) elinde fakihin yönetme yetkisini temellendirirken, bir başka Şii’nin (Kadivar’ın) elinde tam tersine onu çürütüyordu. Demek ki ‘aynı ayet, farklı gözler’ olgusu, Sünnî-Şii ayrımına indirgenemez; o, yorumun doğasının kendisinden gelir. Hangi mezhepten olursa olsun, bir okur ayete kendi sorusuyla, kendi çerçevesiyle yaklaşır; ve metin, o çerçeveye göre farklı bir yüzünü gösterir. Bu, ihtilafı bir ‘mezhep kavgası’ olmaktan çıkarıp, çok daha derin bir şeye —insanın metinle kurduğu ilişkinin tabiatına— bağlar.

Yedi ayet kümesini geride bıraktığımızda, ortaya çıkan sonuç artık reddedilemez biçimde açıktır. Mâide 44'ten Bakara 213'e kadar, her ayette aynı şeyi gördük: metin sabit kaldı, ama okuma değişti. Ve okumayı değiştiren şey, metnin kendisi değil, okurun ona getirdiği çerçeveydi — kimin 'hüküm'den ne anladığı, 'otorite'yi nereye yerleştirdiği, 'şûra'yı nasıl tanımladığı. Bu, altı ayrı tesadüf değil; tek bir yapısal gerçeğin altı ayrı görünümüdür. Metin, çoğu zaman ilkeyi verir ama uygulamayı açık bırakır; ve insan, o açıklığı kendi ufkuyla, kendi çağının ve konumunun sorularıyla doldurur. İşte ihtilafın asıl kaynağı budur: farklı ayetler değil, aynı ayetlere getirilen farklı gözler.

Bu tespitin, kitabın en başından beri savunduğu şeyi doğruladığını görmek önemlidir. En başta, Ali'nin Havâric'e söylediği sözü hatırlamıştık: 'Hak bir sözdür, ama onunla bâtil kastedilmiştir.' 'Hüküm ancak Allah'ındır' demek doğrudu; sorun, bu doğru sözden hangi sonucun çıkarıldığında. İşte bütün bu bölüm, o ilk teşhisin bir genişletmesidir: nasıl ki tek bir slogan farklı maksatlara alet olabiliyorsa, tek bir ayet de farklı yönetim tasavvurlarına dayanak olabilir. Ve bu yüzden, bir sonraki ve son bölümde göreceğimiz gibi, bu kitap bir hüküm vermez; çünkü bir ilkeden aceleyle hüküm çıkarmanın tehlikesini anlatan bir kitabın, kendisi aynı hataya düşmesi, en büyük tutarsızlık olurdu. Onun yerine

bu kitap, okura bir şey bırakır: aynı metnin önünde durup, ‘ben buraya hangi soruyla, hangi çerçeveye bakıyorum?’ diye sorma alışkanlığını.

Bu noktada, dikkatli bir okur haklı bir itiraz getirebilir: ‘Eğer her okuma eşit derecede tutarlıysa, o zaman hiçbir doğru yok mudur? Bu, her şeyin görelî olduğu anlamına gelmez mi?’ Bu itiraz önemlidir ve ona dürüstçe cevap vermek gerekir. Hayır: ‘her okuma kendi içinde tutarlı olabilir’ demek, ‘bütün okumalar eşit derecede doğrudur’ demek değildir. Bir okuma, ayetin bağlamını daha iyi gözetiyor, dilsel incelikleri daha çok hesaba katıyor, ya da metnin bütününüyle daha uyumlu olabilir; bunlar, okumaları değerlendirmek için gerçek ölçütlerdir. Bu kitabın söylediği şey, ‘hiçbir okuma öbüründen iyi değildir’ değil; ‘hangi okumanın daha iyi olduğu, metnin lafzından otomatik olarak okunamaz, bir muhakeme ve tartışma gerektirir’dir. Yani mesele, ölçütsüz bir görelilik değil; ölçütlerin metnin dışında, insanî muhakemede olduğunun kabulüdür.

İşte bu ayrım, kitabın tavrının özüdür. Biz, ‘hepsi eşit, seç beğen al’ demiyoruz; ‘hiçbiri metnin apaçık ve tartışılmaz emri değildir, o yüzden her biri gerekçelendirilmek ve sınanmak zorundadır’ diyoruz. Bu, dini keyfiliğe teslim etmek değil, tam tersine, onu ciddiye almaktır: çünkü bir yorumu ‘Allah’ın kesin muradı’ ilan

edip tartışmayı kapatmak yerine, onu açık, dürüst ve gerekçeli bir muhakemeye açmak, hem daha alçakgönüllü hem de daha sorumlu bir tutumdur. Aynı ayet farklı gözlerde farklı görünüyorsa, bize düşen, gözlerimizin farkında olmak ve muhakememizi açıkça ortaya koymaktır — metnin arkasına saklanıp kendi okumamızı ‘ilâhî’ ilan etmek değil.

Bu bölümün gösterdiği manzara, aslında bütün kitabın minyatür bir modelidir. Önceki yedi bölüm, altı büyük pozisyonu ayrı ayrı, tarihsel ve kavramsal derinliğiyle ele aldı; bu bölüm ise onların hepsini tek bir düzleme —aynı ayetlerin önüne— getirip yan yana koydu. Ve ortaya çıkan tablo nettir: bu pozisyonlar, farklı kutsal metinlere sahip oldukları için değil, aynı kutsal metni farklı gözlerle okudukları için ayrışıyorlar. Hâkimiyetçi, Mâide 44’te bir devlet ölçütü; ayrımcı, Nisâ 105’te tekrarlanamaz bir peygamber yetkisi; maksatçı, Şûrâ 38’de esnek bir adalet ilkesi; Şii, Nisâ 59’da masum otorite ihtiyacı; tarihselci, Bakara 213’te bir yorum ironisi görüyor. Metin hepsinin önünde aynı; değişen, ona bakan göz.

İşte bu yüzden, ihtilaf çözülüyor — ve belki de çözülmemeli. Çünkü bu çokluk, dinin bir hastalığı değil, canlılığının işareti olabilir: her çağ, her toplum, her okur, aynı metnin önünde durup kendi sorusunu soruyor ve

metinden kendi cevabını alıyor. Tehlike, bu çoklukta değil; birinin, kendi okumasını ‘tek meşru okuma’ ilan edip ötekileri bastırmasında. Kitabın bir sonraki ve son bölümü, işte bu noktadan yola çıkarak, bütün bu ihtilafın nereden doğduğunu son kez toparlayacak; ve neden bir hüküm vermek yerine, okura bir muhakeme aygıtı bırakmayı tercih ettiğini açıklayacaktır. Çünkü ‘aynı ayet, farklı gözler’ ise, yapılacak en dürüst şey, okura yeni bir doğru okuma dayatmak değil; onun kendi gözünün farkına varmasına yardım etmektir.

Bu tespitin iki önemli sonucu vardır. Birincisi, tarafları anlamayı kolaylaştırır: bir pozisyonu ‘Kur’an’ı çarpıtmakla’ suçlamadan önce, onun ayete hangi soruyu sorduğunu anlamak gerekir; çoğu zaman görülür ki, o soru kendi bağlamında meşru bir sorudur ve cevabı da o soruya göre tutarlıdır. İkincisi, bir uyarı içerir: eğer ihtilaf büyük ölçüde ‘hangi soruyu sorduğumuzdan’ doğuyorsa, o zaman kendi cevabımızı ‘metnin apaçık ve tek muradı’ diye sunmak, çoğu zaman farkında olmadan kendi sorumuzu metne mal etmektir. Ali’nin uyarısı burada bir kez daha yankılanır: ‘hüküm Allah’ındır’ demek hak’tır; ama ondan hangi sonucu çıkardığımız, bize aittir — ve bize ait olanı Allah’a mal etmek, hak sözü kendi maksadımıza âlet etmenin en ince biçimidir.

Bu bölüm, kitabın omurgasını tamamlar. Altı pozisyonu ayrı ayrı gördük; sonra onları aynı ayetlerin aynasında yan yana koyduk. Geriye tek bir iş kalıyor: bütün bu manzaradan, bir hükme varmadan, ne öğrenebileceğimizi toplamak. Sonuç bölümü, tam da bunu —ihtilafın nereden doğduğunu ve bu kitabın neden bir taraf tutmadığını— son bir kez ele alacaktır.

SONUÇ: İhtilaf Nereden Doğuyor

Uzun bir yolculuğun sonuna geldik. Başladığımız yerde tek bir soru vardı: Kur'an bir yönetim biçimi öneriyor mu? Şimdi, sekiz bölüm ve altı pozisyon sonra, o soruya bir cevap vermek yerine, onu neden bu kadar zor kıldığımızı anlamış olmalıyız. Ve belki de bir kitabın yapabileceği en dürüst şey budur: bir tartışmayı bitirmek değil, onu doğru kurmak.

Nereye geldik

Kısaca hatırlayalım. Klasik sentez, yönetimin gerekli ama biçiminin serbest olduğunu söyledi: ilke var, biçim yok. Hâkimiyetçi tez, bu boşluğu doldurup egemenliğin kaynağını bir iman meselesi yaptı: biçim de dindir. Şii velâyet-i fakîh tezi, aynı 'din yönetir' ailesinden olsa da otoriteyi ümmete değil, gaybet çağında imamın vekili olan fakihe bağladı. Ayrımcı tez tam tersini savundu: din bir yönetim biçimi getirmedi, o tümüyle dünyevî bir iştir. Maksatçı tez ikisinin arasında durdu: bağlayıcı olan biçim değil, ilke ve maksattır. Tarihselci-eleştirel tez ise tartışmanın masasını bizzat sorguladı: belki de 'modern devlet' kavramının kendisi, Kur'an'ın tasavvuruyla bağdaşmaz. Ve son bölümde gördük ki bütün bu pozisyonlar, aslında aynı ayetlere farklı sorular sorarak ayrışıyorlar.

Bu altı cevabın hepsinin ciddi savunucuları, güçlü delilleri ve ciddi zaafları vardır. Hiçbiri ‘aptalca’ ya da ‘kötü niyetli’ değildir; her biri, İslâm’ın kaynaklarına içtenlikle bağlı kalarak, farklı bir sonuca varır. İşte bu kitabın ilk dersi budur: karşımızdaki, cahillerle âlimlerin ya da samimilerle sahtekârların kavgası değil; hepsi samimi, hepsi bilgili, ama farklı yerlerden bakan insanların, aynı metinden farklı dünyalar görmesidir.

İhtilaf nereden doğuyor

Peki bu derin ve kalıcı ihtilaf tam olarak nereden besleniyor? Kitap boyunca izini sürdüğümüz birkaç kaynağı burada toplayabiliriz. Birincisi, kavramların oynaklığıdır. ‘Hüküm’ hem yargı hem otorite; ‘mülk’ hem ilâhî egemenlik hem beşerî iktidar; ‘halife’ hem evrensel insan hem belirli bir yönetici anlamına gelebiliyor. Tek bir kelimenin taşıdığı bu çoklu anlam, tartışmanın daha ilk cümlesinde bir çatal oluşturuyor; ve her pozisyon, farkında olmadan, bu çatalın bir kolunu seçip yoluna öyle devam ediyor. İhtilafın büyük kısmı, aslında bu kelime seçimlerinde gizli.

İkincisi, aynı ayete farklı sorular sorulmasıdır. Sekizinci bölümde ayrıntısıyla gördük: Havâric ‘kim kâfirdir?’ diye sorunca Mâide 44 bir tekfir ayeti, Fazlur Rahman ‘ahlâkî maksat nedir?’ diye sorunca aynı ayet bir adalet çağrısı oluyor. Metin sabit, ama ona yöneltilen soru

her çağda, her ihtiyaçla değişiyor; ve metin, kendisine sorulan soruya göre cevap veriyor.

Üçüncüsü, zaman katmanlarının birbirine karışmasıdır. ‘Hâkimiyye’ gibi kavramların modern biçimi, çoğu zaman kadim bir öğretinin kesintisiz devamı gibi sunuluyor; oysa gördük ki bu kavramların keskin hâli, büyük ölçüde sömürgecilik ve modern devletin yarattığı yeni bir duruma verilmiş bir cevap. Tartışmanın tarafları, kendi modern konumlarını sık sık ‘on dört asırlık değişmez hakikat’ gibi sunma eğiliminde; ve bu, geçmiş ile bugünü birbirine karıştırarak ihtilafı derinleştiriyor.

Dördüncüsü, sorunun kendisinin kuruluşudur. ‘Din mi, devlet mi?’ ya da ‘hangi devlet?’ biçiminde sorulan soru, çoğu zaman cevabını içine gizliyor; ‘devlet’ kavramını sabit ve evrensel sanmak, daha baştan belirli bir çerçeveyi kabul etmek oluyor. Tarihselci tez bize bunu gösterdi: bazen bir tartışma çözülmüyorsa, bunun sebebi cevabın zorluğu değil, sorunun yanlış kurulmuş olmasıdır.

Ve beşincisi, hepsinin altında yatan asıl düğüm: yorumlama yetkisinin belirsizliğidir. Kim, hangi ölçüyle, hangi ayetin ‘asıl maksat’, hangisinin ‘tarihsel araç’ olduğuna karar verecek? Maksatçı bölümde bir soru olarak beliren bu mesele, Ebû Zeyd’in trajedisinde bir hayatı altüst eden bir gerçekliğe dönüştü. Metin konuşur;

ama onun adına kimin konuşacağı, hiçbir zaman kesin biçimde çözülmüş değildir. İhtilafın en derin kaynağı, belki de budur: metnin değil, metnin sözcüsünün belirsizliği.

Neden bu kitap hüküm vermez

Şimdi, okurun haklı olarak beklediği soruya geelim: peki bütün bunlardan sonra, doğru cevap hangisidir? Bu kitap o soruya bilerek ve isteyerek cevap vermiyor. Bu bir korkaklık ya da kararsızlık değil; bir ilkenin gereği. Ve bu ilkeyi açıkça söylemek, kitabın en önemli cümlesi olabilir.

Bu kitabın konusu, bir ilkeden aceleyle bir hüküm çıkarmanın tehlikesiydi. Birinci bölümde Havâric'in 'hüküm Allah'ındır' sözünden bir tekfir ve kıtal programı çıkardığını; Ali'nin buna 'hak bir sözdür, ama onunla bâtıl kastediliyor' diye karşılık verdiğini gördük. Kitap boyunca aynı örüntüyü tekrar tekrar izledik: doğru bir öncülden, aceleci ve peşin bir çıkarımla, bir tarafın kendi siyasal tercihinine varması. Eğer bu kitap, bütün bu manzarayı serdikten sonra kalkıp 'işte doğru İslâmî yönetim şudur' diye bir hüküm dayatsaydı, tam da teşhis ettiği hataya —bir ilkeden aceleyle peşin bir hüküm çıkarma hatasına— kendisi düşmüş olurdu.

Bu yüzden kitabın biçimi ile konusu aynı ahlâka bağlanmak zorundaydı. Kitap teşhis eder ama hükmetmez; haritayı çıkarır ama yolu seçmez; her pozisyonu en güçlü hâliyle ve en ciddi itirazıyla gösterir, ama hangisinin ‘kazandığını’ ilan etmez. Bu, okuru düşünme zahmetinden kurtarmayı değil, tam tersine, o zahmeti bütünüyle okura bırakmayı amaçlar. Çünkü bu meselede ‘doğru cevabı’ bir kitaptan hazır almak, zaten meselenin ruhuna aykırıdır: eğer yorumlama yetkisi bu kadar belirsizse, bir yazarın kendi tercihini ‘nihai hüküm’ diye sunması, tam da eleştirdiğimiz o yetkinin gaspı olurdu.

Okura kalan

Öyleyse okura ne kalıyor? Bir hüküm değil, bir muhakeme aygıtı. Bu kitabı okuyan biri, artık ‘Kur’an bir yönetim biçimi öneriyor mu?’ sorusuyla karşılaştığında, ne saf bir ‘evet’e ne saf bir ‘hayır’a savrulur. Bunun yerine, daha iyi sorular sorabilir: Bu kişi ‘hüküm’ kelimesini hangi anlamda kullanıyor? Ayete hangi soruyu soruyor? Dayandığı kavramın modern mi yoksa kadim mi olduğunu fark ediyor mu? ‘Devlet’i sabit bir kalıp mı sanıyor? Ve en önemlisi: kendi çıkarımını mı metnin muradı diye sunuyor, yoksa aradaki farkı görüyor mu?

Bu sorular, bir tarafı seçmekten daha değerlidir; çünkü onlar, hangi tarafı seçersek seçelim, bunu daha

dürüst, daha bilinçli ve daha alçakgönüllü yapmamızı sağlar. Bir görüşe bağlanmak yasak değildir; bu kitap kimseyi görüşsüzlüğe çağırıyor. Yalnızca, bağlandığımız görüşün ‘tek mümkün okuma’ değil, birçok mümkün okumadan biri olduğunu; ve karşımızdakinin de en az bizim kadar samimi ve dayanaklı olabileceğini hatırlatıyor. Belki de bir toplumun bu en çetin meselede bir arada yaşayabilmesinin şartı, bir cevapta birleşmek değil, ihtilafın bu tabiatını birlikte anlamaktır.

Kitabın başında, Hz. Ali’nin bir sözünü çerçeve olarak almıştık: ‘Hak bir sözdür, ama onunla bâtıl kastediliyor.’ Sonunda, o sözü bir kez daha, ama bu kez bir uyarı olarak değil, bir davet olarak tekrarlayabiliriz. Hak sözleri hepimiz söyleriz; ‘adalet’, ‘hüküm’, ‘egemenlik’, ‘özgürlük’ — bunlar hepimizin dilinde. Zor olan, bu hak sözlerden çıkardığımız sonuçların da hak olup olmadığını, dürüstçe ve durmadan sorgulamaktır. Bu kitabın bütün çabası, o sorgulamayı kolaylaştırmaktan ibaretti. Gerisi — hüküm, tercih, karar — okura, onun aklına ve vicdanına aittir. Ve orada kalması, en doğrusudur.

KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ

Ahbârî: Şîî fikhında, dinî bilgide yalnızca imamlardan gelen haberlere (ahbâr) dayanmayı savunan, aklî usûlü ve ictihadı reddeden ekol. Bu görüşte sıradan müminin bir müctehide taklidi gerekmez. Karşıtı Usûlî ekoldür.

Beyat: Bir yöneticiye bağlılık ve itaat sözü verme; klasik siyaset düşüncesinde halifenin meşruiyet kaynaklarından biri sayılan sözleşme.

Câhiliyye: Sözlükte “bilgisizlik/cehalet çağı”; İslâm öncesi dönemi anlatan klasik terim. Mevdûdî ve özellikle Seyyid Kutub’un elinde, bir tarih dönemini değil, ilâhî hâkimiyeti tanımayan her düzenin —modern toplumlar dâhil— içinde bulunduğu hâli anlatan bir kavrama dönüşmüştür.

Ehl-i hall ve’l-akd: “Çözme ve bağlama ehli”; klasik teoride halifeyi seçme/azletme yetkisine sahip sayılan ileri gelenler (âlimler, ordu ve toplum önderleri) topluluğu.

Farz-ı kifâye: Toplumdan yeterli sayıda kişinin yerine getirmesiyle diğerlerinden sorumluluğu kalkan yükümlülük. Klasik teori, bir yönetim/hilâfet kurmayı çoğunlukla bu kategoride değerlendirmiştir.

Gaybet: Şîilikte, on ikinci imamın gizlenmesi ve görünür dünyadan çekilmesi hâli. Gaybet çağında dinî ve siyasî otoritenin kim tarafından, hangi sınırlarla üstlenileceği sorusu, velâyet-i fakîh tartışmasının çıkış noktasıdır.

Hâkimiyette (hâkimiyet-i ilâhiyye): İlâhî egemenlik; yasama ve nihai hüküm yetkisinin yalnızca Allah’a ait olduğu tezi. Mevdûdî ve Kutub’un siyaset düşüncesinin merkezî kavramı

olup, beşerî yasamaya dayanan düzenleri gayrimeşru sayma eğilimindedir.

Halîfe / Hilâfet: Sözlükte “ardından gelen, vekil, temsilci”. Bakara 30’da insanın yeryüzündeki evrensel-ahlâkî sorumluluğunu; siyasal terim olarak ise Peygamber’den sonraki İslâm devlet başkanlığı kurumunu (hilâfet) anlatır. Kelimenin bu iki düzlemi, tartışmanın önemli bir kaynağıdır.

Hudûd: Kur’an ve Sünnet’te miktarı ve türü belirlenmiş cezalar (tekil: had). Peygamber’in Medine’de bunları uygulamış olması, ayrımcı teze yöneltlen başlıca itirazlardan birinin dayanağıdır.

Hüküm: Sözlükte hem “yargı/karar verme” hem de “yönetme/egemenlik” anlamlarını taşır. Bu çift anlamlılık, “hüküm ancak Allah’ındır” (Yûsuf 40) gibi ayetlerin farklı okunmasının temel kaynaklarından biridir.

İcmâ: Bir mesele üzerinde âlimlerin (ya da ümmetin) görüş birliği; klasik fıkıhta bir delil kaynağı. Hilâfetin gerekliliği büyük ölçüde icmâya dayandırılmış; Ali Abdürrâzık ise bu icmânın sağlamlığını sorgulamıştır.

İctihad: Nasslardan hüküm çıkarmak için âlimin yöntemli akıl yürütmesi. Usûlî Şîîlikte ve Sünnî fıkıhta merkezi bir kavram olup, velâyet-i fakîh gibi teorilerin de zeminini oluşturur.

İmamet / İmam: Şîîlikte, Peygamber sonrası meşru dinî-siyasî önderlik ve onu üstlenen, nassla tayin edilmiş masum kişi (imam). Sünnî gelenekte ise “imamet” çoğu zaman hilâfetle eş anlamlı, daha genel bir önderlik kavramı olarak kullanılır.

İsmet (masumiyet): Peygamberlerin ve —Şîî inancına göre— imamların günah ve hatadan korunmuş olması. Kadivar gibi

düşünürler, koşulsuz itaatin ancak masuma borçlu olunabileceği ilkesinden hareketle velâyet-i fakîh'i eleştirir.

İstihlâf: Bir topluluğu yeryüzünde “halef/vâris kılma”, ona iktidar ve yerleşik güç (temkîn) verme. Nûr 55 bu kavramı işler; ayet, iman ve salih amel şartına bağlı bir vaad olarak okunur ve siyasal yorumların çokça çektiği metinlerdendir.

Maksîdü's-şer'ia (makâsîd): Şeriatın gözettiği amaçlar; hükümlerin ardındaki genel gayeler (adaletin sağlanması, zararın önlenmesi vb.). Maksatçı teze göre bağlayıcı olan, hükümlerin lafzî biçimi değil, bu maksatlardır.

Maslahat: Kamu yararı, iyilik; hükümlerin gözettiği fayda. İbn Abdüsselâm'dan itibaren fıkıhın merkezî kavramlarından olup, maksatçı düşüncenin klasik köklerinden birini oluşturur.

Merci-i taklîd: Usûlî Şiiilikte, sıradan müminlerin dinî meselelerde kendisine uyduğu (taklit ettiği) en yetkili müctehid. Ayrıntı için bkz. Taklit.

Mufâsala: Kopuş, ayrışma; Seyyid Kutub'un, öncü topluluğun mevcut “câhilî” düzenle her türlü uzlaşmayı reddederek ondan zihnen ve amelî olarak ayrılması anlamında kullandığı kavram.

Mülk: Egemenlik, iktidar, saltanat; Kur'an'da nihai mülkün Allah'a ait olduğu vurgulanır. İbn Haldûn'un çözümlemesinde, asabiyyete dayanan dünyevî iktidarı anlatan temel kavramdır.

Nass: Kur'an ve Sünnet'in açık, lafzî metni. Ebû Zeyd, Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olmakla birlikte indiği andan itibaren bir dil/metin (nass) olduğunu ve insanî yorumun (te'vîl) kaçınılmazlığını vurgular.

Nâib-i âmm: “Genel vekil”; gaybet çağında imamın genel temsilcisi sayılan âdil ve bilgili fakih. Velâyet-i fakîh teorisi, fakihin otoritesini bu vekâlete dayandırır.

Risalet: Peygamberlik, ilâhî mesajı tebliğ görevi. Ali Abdürrâzık’ın ayrımcı tezinde, Peygamber’in özünün bir “risalet” (tebliğ) olduğu, bir “saltanat” (yönetim) olmadığı savunulur.

Saltanat: Dünyevî yönetim, hükümdarlık. Ayrımcı tez, Peygamber’in otoritesini saltanattan (siyasal iktidar) ayırıp risalete (dinî tebliğ) indirger.

Şeriat: Geniş anlamda İslâm’ın hukukî-ahlâkî düzeni. Hallaq’a göre premodern İslâm’da şeriat, devletin ürettiği bir yasa değil, devletten büyük ölçüde bağımsız âlimlerce geliştirilen ve taşınan bir gelenektir.

Şümûliyyet: Kapsayıcılık; Hasan el-Bennâ’nın, İslâm’ın yalnızca bir ibadet dini değil, ibadeti, ahlâkı, iktisadî, toplumu ve siyaseti kuşatan bütüncül bir nizam olduğu tezi. Hâkimiyetçiliğin örgütsel zeminini kurmuştur.

Şûra: Danışma, istişare; yönetimde ortak akla başvurma ilkesi (Şûrâ 38; Âl-i İmrân 159). Sonucunun bağlayıcı mı yoksa yalnızca istişarî mi olduğu, İslâm ve demokrasi tartışmasının düğüm noktalarından biridir.

Taklit: Usûlî Şiilikte, dinî meselelerde uzman olmayan müminin, yetkili bir müctehide (merci-i taklîd) uyması. Ahbârî ekol bunu gerekli görmezken, Usûlî ekol merkezî sayar.

Temkîn: Bir topluluğa yeryüzünde sağlam bir iktidar ve yerleşik güç verilmesi; istihlâf kavramıyla yakından ilişkilidir (bkz. İstihlâf).

Te'vîl: Metnin yorumlanması, örtük anlamın açığa çıkarılması. Ebû Zeyd bu kavramı, “tek doğru okuma” iddiasına karşı, yorumun kaçınılmazlığını savunmak için öne çıkarır.

Ulû'l-emr: “Yetki/emir sahipleri” (Nisâ 59). Kimliği ayette açık bırakıldığı için —yöneticiler mi, âlimler mi, imamlar mı?— farklı tezlerin dayandığı, çok yönlü okumaya açık bir kavramdır.

Usûlî: Şîî fıkıhında akıl, ictihad ve usûl-i fikhî esas alan; müctehidin (ve mercîin) otoritesini merkeze koyan ekol. On sekizinci yüzyılda Ahbârî ekole karşı galip gelmiştir; velâyet-i fakîh ancak bu zeminde düşünülebilir hâle gelmiştir.

Velâyet-i fakîh: Gaybet çağında, imamın genel vekili sayılan âdil ve bilgili fakihin dinî-siyasî yönetme yetkisi. Humeynî'nin geliştirip 1979 sonrası İran'da devlet ilkesine dönüştürdüğü, Şîî dünyada da tartışmalı olan teori.

Zarûriyyât / Hâciyyât / Tahsîniyyât: Maksatçı düşüncede maksatların üç kademesi: zarûrî (olmazsa olmaz temel gerekler), hâcî (ihtiyaç düzeyindekiler) ve tahsînî (iyileştirici, tamamlayıcı olanlar). Bir çatışma hâlinde üst kademe önceliklidir.

KAYNAKÇA

- Kur'an ve Klasik Tefsir–Tarih–Kelâm Kaynakları
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu 's-Sahîh*.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *Gıyâsü 'l-Ümem fî iltiyâsi 'z-zulem*.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû 'l-musallîn*.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol* (el-İktisâd fî'l-İ'tikâd).
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Fağâ 'ihü 'l-Bâtuniyye* (el-Mustazhirî).
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer. *et-Temhîd limâ fi 'l-Muvatta' mine 'l-me 'ânî ve 'l-esânîd*.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân. *Mukaddime*.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü 'n-Nebeviyye*.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve 'n-nihâye*.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü 'l-Arab*.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmûu 'l-Fetâvâ*.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Şer'î Siyaset* (es-Siyâsetü 'ş-Şer'îyye).
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Turuku 'l-hükmiyye fî 's-siyâseti 'ş-şer'îyye*.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan. *el-Ahkâmü 's-Sultâniyye ve 'l-Vilâyâtü 'd-Dîniyye*.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu 's-Sahîh*.
- Nasr b. Müzâhim el-Minkarî. *Vak'atü Sıffîn*.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'ân*.
- Şâtubî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*.
- Şerîf er-Radî (derl.). *Nehcü'l-Belâga*.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsiri* (Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*.
- ***Modern İslâmî Siyaset Düşüncesi***
- Abdürrâzık, Ali. *İslâm'da İktidarın Temelleri* (el-İslâm ve usûlü'l-hükm).
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*.
- Bahît el-Mutî, Muhammed. *Hakikatü'l-İslâm ve usûli'l-hükm* (Kahire, 1925).
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmü'n-nass: Dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân*.
- Gannûşî, Râşid. *el-Hürriyyât el-âmmе fi'd-devleti'l-İslâmiyye* (Beyrut, 1993).
- Han, Vahîduddîn. *The Political Interpretation of Islam*.
- Hıdr Hüseyin, Muhammed. *Nakdü Kitâbi'l-İslâm ve usûli'l-hükm* (Kahire, 1925).
- Humeynî, Ruhullah. *İslâm Fıkhdında Devlet* (Hükûmet-i İslâmî / Velâyet-i Fakîh).

- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi* (Makâsîdû's-şerîati'l-İslâmiyye).
- Kadivar, Muhsin. *Hükûmat-i Velâyî* (Velâyete Dayalı Hükûmet).
- Kutub, Seyyid. *Fizılâlil Kur'an: Kur'an'ın Gölgesinde* (Fî Zılâli'l-Kur'ân).
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler* (Meâlim fi't-Tarîk).
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *el-Kanûnü'l-İslâmî ve düstûruh* (Islamic Law and Constitution).
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Kur'an'da Dört Terim* (el-Mustalahâtü'l-erba'a fi'l-Kur'ân).
- Nedvî, Ebû'l-Hasan Ali. *et-Tefsîru's-siyâsî li'l-İslâm* (İslâm'ın Siyasal Yorumu).
- Nerâkî, Molla Ahmed. *Avâidü'l-eyyâm* (velâyet-i fakîh bahsî).
- Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi* (Islam and Modernity).
- Reşid Rıza, Muhammed. *el-Hilâfe ev el-İmâmetü'l-uzmâ* (1922–23).
- **Modern Araştırma Literatürü**
- al-Azami, Usaama. “Locating Hâkimîyya in Global History: The Concept of Sovereignty in Premodern Islam and Its Reception after Mawdûdî and Quṭb.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 32/2 (2022), 355–376.
- Anjum, Ovamir. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, 2. bs. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Çizakça, Murat. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. İstanbul: Boğaziçi University Press, 2000.
- Donohue, John J. & John L. Esposito (ed.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Filali-Ansary, Abdou (ed., çev. Maryam Loutfi). *Islam and the Foundations of Political Power* (Ali Abdürrâzık). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Hawting, G. R. “The Significance of the Slogan *lā ḥukma illā lillāh* and the References to the *Ḥudūd* in the Traditions about the Fitna and the Murder of ‘Uthmān.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41/3 (1978), 453–463.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hallaq, Wael B. *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?* (The Impossible State).
- Hallaq, Wael B. *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Johnston, David L. (çev.). *Public Freedoms in the Islamic State* (Râşid el-Gannûşî), çev. David L. Johnston. New Haven: Yale University Press, 2022.

- March, Andrew F. *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Wood, Simon A. (çev./ed.). *The Caliphate or Supreme Imamate* (Reşid Rıza). New Haven: Yale University Press, 2024.
- Zaman, Muhammad Qasim. “The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25/3 (2015), 389–418.

*“Bir tartışmayı bitirmek değil,
onu doğru kurmak.”*

Kur’an bir yönetim biçimi öneriyor mu?

Bu soru, İslâm düşüncesinin en eski ve en sert ihtilaflarından birini açar. “Hüküm Allah’ındır” sözü bir yargı ilkesi midir, yoksa siyasal egemenlik programı mı? Hilâfet dinî bir zorunluluk mu, tarihsel bir kurum mu? Şûra danışma mıdır, bağlayıcı bir yönetim ilkesi mi?

Hüküm Kimin?, tek bir cevabı dayatmak yerine tartışmanın ana haritasını çıkarıyor. Klasik Sünnî sentezden hâkimiyetçi teze, velâyet-i fakîhten ayrımcı ve maksatçı yaklaşımlara, tarihselci eleştiriden aynı ayetlerin çatışan yorumlarına kadar başlıca görüşleri kendi güçlü delilleri ve ciddi itirazlarıyla karşılaştırıyor.

Bu kitap okura hazır bir hüküm değil, daha dürüst bir muhakeme imkânı sunuyor: Metin nerede biter, yorum nerede başlar? Kendi siyasal tercihimizi ne zaman Kur’an’ın tek mümkün muradı sanırız?