

## İslam ve Liberalizm: Kısa Bir Bakış

Mustafa ERDOĞAN\*

Bir süredir, sınırlı bir çevrede de olsa, mütereddit bir üslupla “liberal İslam” veya “İslami liberalizm” gibi kavramlardan söz ediliyor, bunların anlamlı bir arayışın ifadesi olup olmadıkları en azından bir kısmımızın zihnini meşgul ediyor. Böyle bir arayışın gündemimizde yer etmesi sadece teorik bir ilgi veya sırf bir entellektüel tecessüs meselesi olmasa gerekir. Bu aslında Türkiye’nin gerçek bir ihtiyacından kaynaklanan ciddi bir ilgidir. Çünkü, liberal-demokratik bir sosyo-politik sistem içinde İslamın yerinin ne olduğu sorunu, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bir ülke olarak Türkiye için özellikle önemlidir. Ayrıca, böyle bir sorunun ortaya çıkmasında galiba en belirleyici etken, geleneksel olarak aydınlar arasında, İslam dininin -iddia edilen- niteliği gereği liberal demokratik bir düzenle bağdaşmadığı yolundaki kanaatin yaygın olmasıdır.

İlginçtir, günümüz Türkiye’sinde, İslamla liberalizm arasında bir uyum arayışını değerli ve yararlı bir çaba olarak görenler yanında, bu ikisi arasında asgari düzeyde bile bir uzlaşmanın olabileceği düşüncesinden pek hoşnut olmayanlar daha da fazladır denebilir. Bunların bir kısmının hatta “liberal İslam” vb. ifadeleri duymaya bile tahammülü yoktur. De-

nebilir ki, genellikle liberal eğilimli kimseler İslamın “liberal” bir yorumunun mümkün olduğunu duymaktan hoşnut olan ana grubu oluşturuyorlar. Çünkü, liberaller böyle bir ihtimalin hem genel olarak “insanlık durumu” için bir kazanç olacağını düşünüyor, hem de özel olarak Müslüman Türkiye’de bunun özgürlükçü/çoğulcu bir sosyo-politik sistemin yerleşmesi şansını artıracaklarını düşünüyorlar. Binder’ın (1996: 30) haklı olarak işaret ettiği gibi, güçlü bir İslami liberalizm ortaya çıkmadığı sürece Orta Doğu’da (ve özel olarak da Türkiye’de) siyasi liberalizm çabalarının başarıya ulaşabilmesi son derece zordur.

Buna karşılık, İslamiyetin liberalizmle bağdaştırılması girişimleri birbirinden oldukça farklı kesimlerin de tepkisini çekmektedir. Bunların başında, İslam’ın herhangi bir “modern” düşünceyle bir arada anılmasından rahatsızlık duyan “ilerici” Kemalistler ile fikri formasyonları laikçi Kemalizmin döşediği yolda oluşmuş olan bazı sosyalistler gelmektedir. Onlara göre, din bizatihi “gerilik” demektir, bu nedenle insanın insanlaşması her şeyden önce dinden özgürleşmesiyle mümkündür. Bir insani “yücelme” çabası olarak dinden özgürleşmek ise ancak akılcı “aydınlanma”nın yoluna girmekle ve “bilim”e sarılmakla, onun “irşad”ına teslim olmakla mümkündür. Böyle düşünenler gerçi “libera-

(\*). Doç. Dr. Mustafa Erdoğan, Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi.

lizm”den de pek hazzetmezler, ama yine de “çağdaş uygarlık”ın entellektüel temellerinden biri olan liberalizmin adının İslamla ilgili meselelerde geçmesini sakıncalı bulurlar. Üstelik, uygarlığı din karşıtlığı ile özdeşleştiren ve medeni bir siyasi toplumun her türlü dini tezahürden arın(dır)ılmış bir toplum olduğunu düşünenlerin bir kısmı kendilerinin “liberal” olduğu hüsnü kuruntusu içindedir.

Öte yandan, “liberal İslam” tartışmalarından hoşlanmayanlar arasında bazı İslamcılar da vardır. Bunlar da başlıca, ya son onyılların kollektivistik entellektüel ortamının baskısı altında İslamı prososyalist bir biçimde kavrayan, ya da “Müslüman” olduktan sonra da insana ve topluma bakışı özünde değişmemiş olan eski kollektivistlerdir. Ne yazık ki, İslami gelenekle zihinsel bağlantısı bir hayli zayıf olan günümüz siyasi İslamcılar çok büyük ölçüde bu grubun entellektüel etkisi altında bulunmaktadırlar. Esasen, 1970’lerden itibaren çeviriler yoluyla Türkiye Müslümanları arasında popüler hale gelen ve esas itibariyle Kuzey Afrika kaynaklı olan İslamcı neşriyat da, sömürgecilik-karşıtı psikolojinin etkisiyle, İslamiyeti bir tür sosyalizm -veya sosyalizan bir “ideoloji”- olarak yorumlamaktaydı. Böyle bir hava içinde, liberal fikirlere pek iyi gözle bakılmaması yadırgatıcı olmasa gerektir.

“Liberal” sıfatından ürken dindarların bir kısmının başka ve daha haklı görünen gerekçeleri vardır. Bu gerekçelerden biri genel veya evrensel diyebileceğimiz bir sorunla ilgili olup, liberalizmin ne olduğuna ilişkin yanlış bir kavrayıştan ileri gelmektedir. Bu kavrayışın özünde, çağdaş bir “ideoloji” olarak liberalizmin evrene, hayata, birey ve topluma ilişkin tutarlı bir bilgi ve değerler sistemine dayandığı ve toplumu bu doğrultuda tanzim etmeyi amaçladığı düşüncesi yatmaktadır. Yani, liberalizmin kapsayıcı bir felsefe, total bir ideoloji olarak dine alternatif olma iddiası taşıdığı sanılmaktadır. Bu nedenle bazı Müslümanlar, herhangi bir kötü niyet veya kasıt eseri olmaksızın, liberalizmi sanki “küfr”ün bir türüy-

müş gibi algılamaktadırlar. Ne var ki, bu anlayış tamamen liberalizm hakkındaki bilgi eksikliğinin ürünüdür ve yedi-sekiz yıl öncesine kadar zikre değer bir liberal neşriyatın olmadığı ülkemizde mazur da görülebilir.

Bir kısım Müslümanın “liberalizm”e karşı devamlı bir alarm halinde bulunmasının -mazur görülebilir- diğer bir nedeni de Türkiye’nin özel şartlarıyla ilgilidir. Şöyle ki: Bugünkü Türkiye siyasetinde “liberal” sıfatı, yanlış olarak, esas itibariyle dindar-karşıtı anlamında kullanılmaktadır. O kadar ki, toplum ve siyaset meselelerine bakışı açıkça illiberal (hatta anti-liberal) olan bazı siyasetçiler sırf dini pratiklerinin zayıf olması veya bu konulardaki kayıtsızlıkları nedeniyle zaman zaman “liberal” olarak yaftalanmakta; buna karşılık kişisel olarak dindar ama toplum ve siyasete bakışı açısından nispeten “liberal” olanlar ise anti-liberal olarak nitelendirilmektedirler. Bu görüntü ise, samimi dindarların liberalliğin “din düşmanlığı” demek olduğuna şartlanmalarına yol açmaktadır.

### “Liberal İslam”

Bu yazının temel problemi, İslamın “liberal” bir yorumunun mümkün olup olmadığı ve bu çerçevede böyle bir yorumun İslami literatürde yer alan bazı dayanaklarının gözden geçirilmesidir. Bu konuyu bir ölçüde aydınlatılabilmek için, İslamla ilgili -çoğu İslami gelenek içinde yer alan- literatürden yararlanarak, sözkonusu problemin muhtemel cevabına ilişkin bazı ipuçlarına işaret etmek gerekiyor. Ama bundan önce, bir “İslami liberalizm”den veya “liberal İslam”dan neyi kastettiğimizi kısaca açıklamalıyız.

Konuyu, liberal-demokratik sistemin Orta-Doğu’daki geleceği ilgili olarak ayrıntılı bir biçimde işlemiş olan Leonard Binder’a göre (1995:391-92), Müslüman düşünürler arasında iki tür İslami liberalizmin varlığından söz edilebilir. Birinci anlayıştaki Müslümanlara göre, istişare (şura) kurumunun dışında,



İslamın temel kaynağı Kur'an Müslümanların siyasal örgütlenmesiyle ilgili hükümler içermediği -bu konuda sessiz kaldığı- için, Müslümanlar kendi siyasal kurumlarını liberal (demokratik) bir sistemle bağdaşacak şekilde seçmekte özgürdürler. Bununla beraber, böyle bir çabanın sonunda ortaya çıkacak olan siyasal örgütlenmenin yine de "İslami" olarak nitelenmesi gerekir. İkinci İslami liberalizm biçimi ise, (parlamento, seçimler, sivil haklar vb.) liberal siyasi kurumların Batılı liberalizmin siyasal, epistemolojik ve ahlaki ilkelerine değil, fakat doğrudan doğruya şer'i kaynaklara, ilahi kökenli İslami yasama ilkelerine dayandırılması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Biz burada Binder'ın kurumsal analizinden önemli ölçüde farklı olarak, meseleye esas itibariyle doktrin düzeyinde bakmaya çalışacağız. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak, üzerinde yoğunlaşmak istediğimiz, İslami öğretinin liberal ilkelerle uyumu ve farklılığı sorunu olacaktır. Buna bir bakıma, bir din ve dünya görüşü olarak İslamın "liberal" bir yorumunun teorik olarak mümkün olup olmadığının araştırılması da denebilir. Böyle bir konuyu incelemeye girişmenin, bazılarınca, bir tür "liberal İslam" yaratmak yönündeki peşin bir istekliliğin işareti olarak algılanması mümkündür. Bu bakımdan belirtmem gerekiyor ki, amacım varlığı şüpheli bir şeyi varmış gibi göstermek, yani "İslam zaten liberaldir" gibi bir hükme varmak değildir. Sadece, bu konuda üzerinde durulmaya değer bulduğum bazı noktalara dikkat çekmeği amaçlıyorum. Aslında bu tür bir tahlilin, kurumsal analizden daha zor ve elle tutulur sonuçlara ulaşılması ihtimali daha zayıf bir iş olduğunun da farkındayım. Bu nedenle, burada yapılan tahlilin, tartışılan konuyla ilgili bütün problem alanlarını tüketme iddiası taşımayan geçici bir "deneme" olduğu ve herhangi bir "bilimsel" veya "dini" otorite iddia etmediği şimdiden vurgulanmalıdır. Amacımız, daha ziyade, bir tartışma zeminini oluşturmak ve konu hakkındaki farklı düşüncelerin ifadesine bir kapı aralamaktır.

Yazının davet edebileceği muhtemel eleştirilerden sonra konuyu yeniden ele alabileceğimi ümit ve temenni ediyorum.

### Liberalizm, İdeoloji, Din

Liberalizmin İslamla teorik bağdaşabilirliği sorununu, İslam açısından ele almadan önce, liberalizmin niteliği hakkında kısa bir açıklama yapmamız gerekiyor. Bu konuda öncelikle belirtilmesi gereken nokta, yaygın olarak sanıldığı aksine, liberalizm bildik anlamda bir "ideoloji" olmadığıdır(1). Burada "ideoloji" terimini ne "sınıfsal çıkarları gizlemek üzere üretilmiş bir düşünce" olarak Marksçı anlamda, ne de "bir toplumda hakim olan kolektif semboller sistemi" olarak olağan sosyolojik anlamda kullanıyoruz. "İdeoloji"den kastettiğimiz, toplumsal ve siyasal alana ilişkin olan, Popper'ci anlamda "kapalı" ve normatif bir düşünce sistemidir. İdeolojinin "kapalı"lığı, onun hakikat tekelciliği -yani her şeyi açıklama iddiası- güttüğü için hiç bir farklı/rakip görüşe müsamaha etmemesi anlamına gelir. Bu anlamda ideoloji "dünyevi (bir) din" gibidir (Heywood 1992: 7).

Öte yandan, bu anlamda bir ideoloji, toplumsal-siyasal hayatın nasıl örgütlendirilmesi gerektiğine ilişkin bir tasavvura sahip olması anlamında "normatif"tir. Hayek'in deyişiyle, ideolojiler "kurucu - rasyonalist" toplum tasarımlarıdır. Bir ideolojinin Hayek'çi anlamda "rasyonalist" olarak nitelenebilmesi için onun epistemolojik anlamda "akılcı" olması da şart değildir. Burada sözkonusu edilen "rasyonalizm" daha ziyade yöntemle ilgili olup, tecrübeden bağımsız bir şekilde soyut ilkelere yola çıkan sosyo-politik bir tasavvur, bir kurgu anlamına gelmektedir. Bu çerçevede, epistemolojik anlamda esas itibariyle akılcı sayılamayacağı halde, bir din de -siyasal İslam örneğinde olduğu gibi- pekala ideolojileştirilebilir. Bu anlatımdan da anlaşıldığı gibi, ideolojiler "siyasi" nitelikte kurgulardır. Bu ö-

zellikleri dolayısıyla ideolojiler eyleme yöneltirler; yani hedef grupları örgütlü toplumsal eyleme yöneltme amacı güderler (Heywood 1992: 7).

İşte bu anlamda liberalizm bir ideoloji değildir; o daha ziyade bir siyasi ilkeler manzumesidir. Dolayısıyla liberalizmin tüm toplumsal alanı kapsayan normatif bir projesi yoktur. Zaten onun temel iddiası da, bu tür total projelerin insanca var olma ve kendimizi gerçekleştirme potansiyelimizin önündeki en büyük engeller oldukları yönündedir. Gerçi liberalizmin birtakım felsefi ve ahlaki dayanakları vardır, ve bunlar çeşitli liberal düşünürlerin eserlerine serpiştirilmiş durumda bulunabilirler. Ne var ki, bu gibi ontolojik ve epistemolojik ön kabuller tam bir tutarlılık göstermekte olmayıp, yazardan yazara farklılık göstermektedirler. Hatta “liberal” diye bilinen herhangi bir yazarın felsefi öncülleri her zaman liberal doktrinle zorunlu bir uyum içinde de olmayabilirler. Onun için liberallerin “mezhep ve meşrepleri” de değişkendir. Örneğin, liberallerin tanrıtanımaz olanları da vardır, deist, hatta dindar (Hristiyan veya Müslüman) olanları da (ontolojik bakımdan); empirisist olanları da vardır “akılcı” olanları da (epistemolojik bakımdan). Liberalizm, felsefi bakımdan, belki ahlak alanında tutarlı bir anlayışa sahiptir; ama bu “ahlak” da dinlerle zorunlu bir bağdaşmazlık içinde değildir.

Birtakım felsefi ve ahlaki temel değerleri bulunmakla beraber, esas itibariyle siyasi bir doktrin olan liberalizm bu nedenle bir “din” olan İslamın rakibi değildir. Bu nedenle bizatihi İslamın liberalizmle çatışması a priori bir zorunluluk değildir. Mamafih, bunu söylemek, liberalizmle genel olarak dinler ve özel olarak da İslamiyet arasında birebir bir uyum bulunduğu ve bunlar arasında zaman zaman gerilim ve çatışmaların ortaya çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim, aşağıda bu tür gerilim ve çatışma durumlarına işaret edilecektir. Burada anlatmak istediğimiz, sadece, liberalizmin alternatif bir din olmadığı ve

onunla İslam arasında her zaman bir çatışma olmasının zorunlu olmadığıdır. Çatışma ihtimali ise, liberal bir sosyo-politik düzende İslamın yeri bakımından değil, fakat daha ziyade Müslümanların çoğunlukta olduğu bir demokraside dinin kamusal hayata egemen kılınmak istenmesi durumunda belirginleşir.

### **İslami Öğretinin Dinamizm Aracı: İctihat**

İslamın liberal bir bakış açısından sempatik görülebilecek yönlerinden biri, onun içerdiği hukuki çoğulculuk ve dinamizm unsurudur. Bu, esas itibariyle, İslamda dinin yorum tekeline sahip bir din adamları sınıfının bulunmamasının sağladığı bir sonuçtur. Aksine, çeşitli itikadi ve ameli mezhepler Kur’an’ın (ve “Sünnet”in) yorumu konusunda birbirleriyle rekabet halindedirler. Ve bu durumun kurumsal bir temeli de vardır: “İctihat” (2). İctihat ve rey müessesesi tarihsel olarak dinin değişken toplumsal ortamlara ve yeni ortaya çıkan sorunlara uyarlanmasını mümkün kılmış olan dinamik bir araçtır. Daha da önemlisi, “ictihat ictihat ile nakzolunmaz” (Mecelle, m. 16) (3) kuralında ifadesini bulan metodolojik doktrin, merkezi bir din yorumunun bağlayıcı otoritesinin önünde önemli bir engeldir. Her yetkin din bilgini Kur’an ve Sünnet’i kendi tarihsel-toplumsal bağlamına uygun olarak yorumlamak ve pratik bir İslami anlayış geliştirmek ahlaki otoritesine ve hatta sorumluluğuna sahiptir.

Uzman olmayan Müslümanlar ise belli bir müçtehidin ictihadıyla kategorik olarak bağlı olmayıp, kendi ihtiyacına en uygun çözümü öngören ictihadı benimseyerek ona göre amel etmeye mezundur. Bu konuda meşru bir “seçme hakkı” bulunduğu söylenebilir. Gerçi, tutarlı birer “ictihatlar sistemi” niteliğinde olan ameli mezhepler arasında keyfi gidip-gelmelerin meşruluğu tartışmalı olmakla beraber (Karaman 1975: Beşinci Bölüm; Karaman 1982: 227 vd.), bizatihi mezheplerin varoluşu zaten müslümanla-



ra makul ölçüde bir seçme imkanı sağlamaktadır. Kaldı ki, ihtiyaca göre mezhepler arasında tercihlerde bulunulamayacağı görüşünün kendisi de nas değil, nihayet bir içtihatdır.

### İslam Bir Siyaset midir?

Tartışma konumuz bakımından İslamın önemli bir yanı da, onun özünde bir “ideoloji” değil, fakat sadece bir din olmasıdır. Bir din olarak İslam bağlılarına esas itibarıyla kozmolojik ve ahlaki bir referans çerçevesi, bir “dünya görüşü” sunar. Toplumsal alana ilişkin olarak ifade etmek gerekirse, İslam dini özünde bir ahlak öğretilisidir. Gerçi, İslam geleneksel olarak aynı zamanda bir “hukuk” ve bir “siyaset” olarak da okunmuştur. Mamafih, hukuki hükümlerin Kur’anî öğretinin büyük bir kısmını teşkil ettiği söylenemeyeceği gibi, onun İslamın asli yönünü oluşturduğu hususu da tartışmalıdır. Öte yandan, İslamın aynı zamanda bir “hukuk” ve özellikle bir “siyaset” olduğu görüşü de nihayet bir “okuma biçimi”nin sonucudur. Ayrıca, bu şekilde “okunan” ve yorumlanan Kur’an ayetlerinin yine de özünde ahlaki “maslahatlar”la ilgili oldukları söylenebilir. Ayrıca, bunların bir kısmının evrensel mi yoksa tarihsel mi oldukları konusu da Müslüman bilgin ve düşünürler arasında tartışmalıdır.

Başka bir nokta, bugün İslam hukuku (fıkıh) olarak bildiğimiz normlar bütünüünün hemen hemen tümüyle akli bir cehdin (ıctihat ve kıyasın) ürünü olduğudur. Bu rasyonel argümantasyonun sistematik bir bilimi olarak “fıkıh usulu” (İslam hukuku metodolojisi) disiplini de zaman içinde Müslüman bilginlerce (fakihler/fukaha) kurulmuştur. Bu disiplinin özü, İslamın asli kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’ten hüküm çıkarma yönteminin geliştirilmesi olup, “fıkıh”ın kendisinden (yani “sonuçlar”dan) daha önemlidir. Başka bir ifadeyle, hukuk normları sisteminin (fıkıh) bu normların yöntemsel kaynaklarının (usulü fıkıh) bir türevi olması anlamında, İslamın

hukuki-normatif kısmı ikincil niteliktedir (Ebu Zehra 1979). Bundan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz sanıyorum: Verili bir kurallar bütünü olarak fıkıhın İslamiyetin “nihai” hukuku olması mantıken zorunlu değildir. Ya da fıkıh İslamın hukuk konusundaki son sözü değil, fakat daha ziyade tarihsel bir yorumudur.

İslamın bizatihi bir “siyaset” olduğu iddiasına gelince; bu aslında İslami bir siyaset ve devlet teorisinin var olduğunu söylemek demektir. Ne var ki, “İslami” denebilecek bir siyaset teorisinin ve bir sosyo-politik kurumsal modelin varlığı son derece şüphelidir. En azından Kur’an’ın öğretisi açısından bu hükme varmak yanlış olmasa gerektir. Ayrıca, gerek İslam düşünce geleneğinde, gerekse Müslüman toplumların pratik siyaset geleneğinde İslamın bir siyaset ve devlet teorisi olarak anlaşılmasını zorunlu kılan veriler çok azdır (Arslan 1995: 47vd., 59vd.). Ayubi’nin işaret ettiği gibi, bu konuyla ilgili İslami literatürde “aslında genel bir kategori olarak devletten veya bir toplumsal gerçeklik ve bir yasal (hukuki-M.E.) soyutlama olarak siyasi örgütten değil, özgül olarak hükümet sorunundan ve gene özgül olarak hükümdarın yönetiminden söz” edildiği dikkati çekmektedir. Nitekim geleneksel İslami düşüncede “siyaset” kategorisi devlet tiplerine değil, devlet adamlığı tiplerine ilişkin bir sınıflamadır (Ayubi 1993:18). Bunun nedeni, sanırım ki, çok basittir; o da, yukarıda işaret edildiği gibi, İslamın bir siyaset olarak değil, dini ve ahlaki bir öğreti olarak gelmiş olduğu gerçeğidir. İslamın bir siyaset olarak okunması, büyük ölçüde, onun tarihsel pratiğinde “dini” olanla “siyasi” olanın birbiriyle iç içe geçmiş ve İslamın başlangıçta bazı tarihsel nedenlerle aynı zamanda bir siyasal örgütlenme biçiminde ortaya çıkmış olmasıdır. İslam peygamberinin kariyerinin bir yanının siyasi olduğu (onun yeni doğmakta olan İslami topluluğun önderi de olmuş olması gerçeği) ve onunu ölümünü takiben ortaya çıkan halifelik kuru-

mu , geleneksel olarak, İslamî doktrinin zorunlu bir gereği veya parçası biçiminde yorumlanagelmıştır.

Oysa burada “dini” olan ile “tarihi” olanı birbirinden ayırmak gerekir. Şöyle ki: Kendisine düşman bir ortam içinde, kuşatılmış ve “heretik” bir cemaat olarak ortaya çıkmış olmak ve varlığını bu elverişsiz ortamda sürdürmek zorunda kalmış olmak, İslam peygamberini zamanla cemaatini siyasi bir nitelik kazandıracak şekilde örgütlemeye ve Medine döneminde fiilen bir siyasi kurumsal yapıya dönüştürmeye mecbur etmişti. Dolayısıyla, bu tarihsel özgü pratiğin dini bir zorunluluk olarak görülmesi gerekmez, bunu “insani durumu” nun tesadüfi (contingent) bir görünümü olarak yorumlayabiliriz.

### **İslamda Hilafet ve Siyasi Rejim Sorunu**

Hilafet müessesesi konusunda da benzeri biçimde akıl yürütmek yanlış olmaz. Başka bir ifadeyle, tarihsel bir pratik olarak halifeliğin dinin (İslamın) zorunlu bir sonucu olmaktan çok, tarihin belli bir anında dünyevi siyasal gereklerin ortaya çıkardığı -dolayısıyla-, bir form olarak, daha sonraki nesiller için dinen zorunlu olmayan- bir sonuç olduğu söylenebilir. Ne var ki, bu tarihsel pratik, siyasi yöneticilerin iktidarlarına dini bir meşruluk ve dokunulmazlık (kutsallık) kazandırma politikasının da etkisiyle, zamanla Müslümanların zihninde zorunlu bir dini kurum imajı doğurmuş ve hilafetsiz bir İslam olamayacağı kanatı “ümme” içinde yaygınlık kazanmıştır. Türkiye’de hilafetin resmen ilgasından sonra İslam dünyasında yapılan tartışmalarda bu konu yeniden gündeme geldiğinde, Mısır’lı düşünür Abd el-Razık İslamda Siyasal Otoritenin Kaynakları (1925) başlıklı kitabında bu noktaya dikkat çekmişti. Abd el-Razık’a göre, seküler bir niteliğe sahip olan İslam hilafeti hükümeti bütünüyle tarihsel bir fenomendir. Aslında hilafet dini bir rejim değildir, yani böyle bir ku-

rumun tesisi dini bir zorunluluktan kaynaklanmamıştır. Esasen hilafet, özü itibarıyla bir saltanat veya monarşi rejimidir (Binder 1996: 206-209, 219-220; Vergin 1992: 45-46).

Abd el-Razık Halifenin otoritesini halktan (ümme’ten) aldığı ve halifelik kurumunun dinen zorunlu olmadığı görüşünün, hilafetin ilgası dolayısıyla yapılan tartışma çerçevesinde daha önce Türkiye’de dile getirilmiş olduğu hususuna da işaret etmiştir (Binder 1996: 214). Burada işaret edilen kişi İzmir milletvekili ve zamanın Adliye Vekili Mehmed Seyyid beydir (Vergin 1992: 46)(4). İslami modernizmin önde gelen temsilcilerinden Prof. Fazlur Rahman’ın (1919-1988) bu konudaki görüşü de aslında bundan pek farklı değildir. Nitekim ona göre (Rahman 1993: 336, 362), İslamda her çeşit yetki ve gücün fiziki kaynağı bizzat ümmetin kendisi olup, halife de bu çerçevede ümmetin veya İslam toplumunun iradesini üstlenmiş en yüksek icra görevlisidir. Bundan dolayı, “(t)anımlanmış ve sınırlandırılmış bir süre için toplumun vekaletini almış olan seçilmiş bir cumhurbaşkanı veya başbakan, bugün bu görevi yerine getirebilir. Bu süreç, her bakımdan demokratik bir süreçtir...”.

İmdi İslamın ne bir hukuk ne de bir siyaset olduğunu, fakat aslında dini ve ahlaki bir öğretilen başka bir şey olmadığını söylemek aynı zamanda onun bir ideoloji olmadığını da söylemektir. İslamın siyasi bir ideoloji olmadığını söylemenin bazı sonuçları da vardır. Özel olarak siyasal alanla ilgili olarak ifade etmek gerekirse, İslamın öngördüğü bir siyasi rejim ve atıfta bulunduğu bir “siyasi topluluk” yoktur. Burada hatırlatmak gerekir ki, siyasi rejim konusunun aslında iki yönü bulunmaktadır. Bundan dolayı, bu konu başlıca iki yaklaşım açısından incelenebilir.

Bunlardan birincisi “siyasal bilim” yaklaşımıdır. Öncülüğünü İbn Haldun’un (1332-1406) yaptığı bu yaklaşımın esasını Müslüman toplumlarının “siyasal” gerçekliğinin akılcı yoldan incelenmesi oluşturmaktadır.



İbn Haldun Müslümanları bir yandan dindaşlığa bir yandan da “asabiye”ye (grup dayanışmasına) dayanan “gerçek” (olgusal) bir siyasal toplum olarak ele almış ve onun kurumsal yapısını esas itibarıyla hilafet kurumu etrafında kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Ona göre, hilafet zamanla “saltanat”a dönüşmüş olsa da, özünde “ilahi olarak düzenlenmiş bir Hukuk rejimi prototipi”dir. Dolayısıyla bu rejimin hedefleri dünyevi olmayıp dinidir. Mamafih İbn Haldun’un İslam toplumunun siyasal yapısını saf ilahi bir kurum olarak görmemiş ve bu hususta da bir sosyal bilimci gibi davranmış olduğu da gözden kaçmamaktadır. Nitekim, ona göre, sözkonusu hukuk rejimi özünde şer’i olmakla beraber, yine de insanların doğal ihtiyaç ve isteklerini gözardı eden bir rejim değildir; aksine o insanın isteklerinden kaynaklanan toplumsal kurumlara da dayanmak zorundadır, bu evrensel bir zorunluluktur (Binder 1996: 210-11). Daha açık bir deyişle, şeriatın koyacağı kuralların insan doğasını ve toplumun niteliğini göz önüne almayan, “umran”ın gerçekliğine aykırı kurallar olması düşünülemez. İbni Haldun’un kendi ifadesiyle, “Şeriatle ilgili bir emrin, varlığın gereksinmelerine aykırı olması hemen hemen mümkün değildir.”(Arslan 1987: 212).

Siyasi rejim konusuna ikinci yaklaşım ise “siyasal felsefe” yaklaşımıdır. Tipik ve büyük temsilcisi Farabi (870-950) olan bu ikinci yaklaşımda, bir tür “İslami erdem” anlayışı açısından İslami siyasal toplumun normatif bir teorisi aranmaktadır. Farabi özellikle Medinetül Fadıla başlıklı eserinde böyle bir ideal toplum modelinin esaslarını çizmiştir. Bu ideal model dini olmaktan çok “felsefi” bir dille tasvir edilmekte ise de, Farabi’nin asıl motivasyonu ve öngördüğü normatif çerçevenin arka planı bakımından, bunun özünde yine de İslami bir proje olduğu anlaşılmaktadır (Erdoğan 1990).

İbn Haldun’un sosyolojik teorisinden farklı, fakat Farabi’nin teorisine hiç değilse yüzeysel olarak benzer biçimde, günümüz si-

yasi İslamcılarını da İslami saf politik bir ideoloji olarak görmekteyiz. Bu bakış açısına göre, İslam toplumsal-siyasal alanı tümüyle kuşatan bir proje öngörmektedir ve bu projenin modern siyasal rejim kavramlarına tercüme edilmesi mümkün değildir. Bu çerçevede, “ümme”yi siyasal bir kavram olarak görenler -yani, “ümme”nin siyasal bir topluluğa ve birleşik bir İslam toplumuna işaret ettiğine inananlar- yanında, “ümme” yerine “ulus” temeline dayanan İslami devletler olabileceğine (veya olması gerektiğine) inananlar da vardır. Örneğin, “siyasi İslamcılar” arasında sayılmayacak olmakla beraber, Fazlur Rahman (1993: 360, 365), Müslümanların kuracakları düzenin İslam’ın toplumsal-ahlaki buyruğunu dikkate almak, İslam’ın hayati önem atfettiği değerlere (“eşitlikçi içtimai ve iktisadi değerler”e) dayandırılmak kaydıyla, ulusal sınırlar içinde kalan İslami devletler kurulabileceğini belirtmektedir. Mamafih, ona göre, bu nitelikteki İslami demokrasilerin, aralarında -üstün bir bağlayıcı otorite şeklinde olmasa da- istisari nitelikte uluslararası bir meclis kurmaları da uygun olur. Bu farklılığa rağmen, ideolojik İslam yaklaşımı tüm toplumsal-siyasal alanın dinden hareketle düzenlenmesi gerektiği görüşünde birleşmektedir. Bunun -Fazlur Rahman örneğinde- demokratik olsa da, liberal bir İslam yorumu sayılması oldukça zordur.

Ama doğrusu, bu görüşü ne tarihsel tecrübe doğruluyor ne de bunun doktrinel temelleri sağlamdır. Tarihsel açıdan bakıldığında, geçmişteki “İslam devletleri”nin aslında Müslümanların hakim unsurunu oluşturdukları ve çağdaşlarına göre köklü farklılıklar göstermeyen, fakat bazı İslami kurumların geçerli olduğu siyasal yapılar niteliğinde oldukları görülmektedir. İslami siyasetin belki tek önemli tarihsel kurumu olan ve birleşik bir “İslam siyasal toplumu” anlamını içeren hilafetin ise dini karakteri, -yukarıda belirttiğimiz üzere- tartışmalıdır.

Nihayet İslamın aynı zamanda bir siyasal rejim olduğu iddiasının en önemli daya-

nağı, muhtemelen, “hakimiyet”le ilgili olarak dinden kaynaklandırılan bir görüştür. Nitekim, Kur’an’daki “Allah’ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenler kâfirlerdir” (Maide, 44) mealine benzer ayetlere dayanarak, Tanrısal egemenliği dünyevi-siyasal alanda da tesis etmenin dini bir zorunluluk olduğu öteden beri ileri sürülmüştür. Bununla beraber, aşağıda ele alacağımız gibi, bu ve benzeri ayetlerden bir Tanrısal egemenlik teorisi çıkarma düşüncesine karşı bizzat bazı Müslüman yazarlarca da çok ciddi itirazlar yapılmış olduğu da kayda değer bir husustur.

### “Ümmet” ve Siyasal Topluluk

Öte yandan, İslami terminolojideki “ümme” kavramının, ilk bakışta, Müslümanların zorunlu olarak bir “siyasal topluluk” oluşturduğu şeklinde anlaşılması gerektiği söylenebilir. Nitekim günümüz İslamcılar “ümme” terimine genellikle siyasal bir anlam vermektedirler. Örneğin, M. Z. Rayyis’e göre (1990: 482-83), “ümme” İslam yönetiminin temelidir ve hangi ırk, renk ve dilden olursa olsun İslama inanan herkes “İslam toplumunun doğal üyesidir”. Ayrıca önde gelen bir İslam hukukçusu da (Karaman 1974: 59-60) “ümme”i siyasal bir kavram olarak yorumlar görünmekle beraber, dini naslardan zikrettiği dayanaklar aslında mmetin siyasi bir kavram olmaktan çok dini ve ahlaki bir kavram olarak yorumlanmasına daha elverişli görünmektedir.

Buna karşılık, modernist Müslümanların çoğu, örneğin Abd el-Razık peygamberin getirdiği mesaja dayanan ortak bir inancın oluşturduğu bir dini topluluk olarak ümmetin siyasal bir boyutu olmadığını ve Müslümanların siyasal olarak birleşmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Binder 1996: 206-208). Nazih Ayubi’ye göre de (1993: 13-14, 16), İslamın aynı zamanda bir siyaset (devlet) olduğu görüşü ve bu çerçevede “ümme”in zorunlu bir siyasi birlik veya topluluğa işaret ettiği düşüncesi İslamın temel kaynaklarında ve klasik İslami literatürde temeli bulunmayan, oldukça

yeni (1930’larda ortaya çıkmış) bir görüştür. Keza, Medine Vesikası’nda “ümme” teriminin Medine Yahudilerini de kapsayacak şekilde kullanılmış olması da dikkat çekici bir noktadır(5). Bu durumda ümmet, dinen zorunlu, evrensel bir siyasi kategori olarak değil, fakat belli bir tarihsel zamanda siyasi olarak örgütlenmiş bir birliğin beşeri unsurunu ifade eden, “toplum” veya “halk” benzeri bir kavram olarak görülebilir. Ayrıca, bugünkü Müslümanların çoğunun zihninde de “ümme” Müslümanların siyasal birliğine işaret eden bir kavram olmaktan çok, ortak bir inançta birleşen insanlar topluluğu olarak yer etmiştir.

### İslamda Birey ve Cemaat

Kur’an’ın asli muhatabı birey olarak insanlardır, sorumlu bireylerdir. Gerçekten de Kur’an gerek inanmaya çağıran gerekse ödevler ve sorumluluklar yükleyen ayetlerinde genellikle bireylere (kişilere) hitap eder. Kur’an’daki çoğu hitap ifadeleri “Ey insanlar!”, “Ey mü’minler” şeklindedir ve bunlarla kastedilen herhalde -istisnai durumlar dışında- birey üstü kolektif bütünler olmayıp, tek tek kişilerdir. Bundan dolayı, inananlara hitap eden ifadelerden, tek tek müslümanları aşan üstün bir topluluk veya bir “bütün”den çok, inananların bir “toplamı” anlamında somut içerikli kavramların anlaşılması doğru olsa gerektir. Nitekim, Kur’an insanların bireysel sorumlulukları üstünde son derece ısrarlıdır; o kadar ki, insanlarla Tanrı arasında hiç bir aracı kabul etmez, insanlar doğrudan doğruya Tanrı’ya karşı sorumludurlar. Arslan’ın da işaret ettiği gibi (1996), Tanrı’ya karşı hesap verme sorumluluğu altında olan, iyi ve kötü “ameller”i nede niyle muaheze edilecek olan ancak Müslüman kişilerdir(6).

Öte yandan, bütün dinler gibi, İslamın da cemaatçi bir yanının bulunduğu açıktır. Nitekim, sosyal dayanışma üstündeki ısrar ve bir bütün olarak İslami toplumun iyiliğini gözetme gereği ile ilgili buyruklar bunun işa-



retleridir. Hatta, Fazlur Rahman'a göre (1993: IX-X); Kur'an'ın özellikle ilk inen surelerinde toplumsal yön o kadar kuvvetli işlenmiştir ki, kolaylıkla, İslamın sırf sosyal bir hareket olarak doğmuş olduğu hatasına düşülebilir (Oysa, İslamda topluma ve toplumsal varlığa önem verildiği doğru olmakla birlikte, bu onun kişiden çok toplumu gözettiği veya amaçladığı anlamına gelmez). Öte yandan, bir "geleneğe" olarak İslamın kişilere bireysel tercihlerini bazı noktalarda kısıtlayan ortak bir kimlik sunduğu da doğrudur. Bununla beraber, ortak kimliğin yine de mü'minlerin bireysel tercihlerinden türeyen, varlığını bu tercihlere borçlu olan bir olgu olduğu söylenebilir. Bu durumda, cemaatçi formların İslam tarafından "birey insanın kendi iradesine ve inisiyatifine terke (dilen) bir varlık alanı" (Arslan 1996) olarak görülmesi mümkündür. Bu nedenle, İslamın esas itibarıyla kolektivist bir sosyal öğretiyi öngördüğü söylenemez (Ayubi [1993: 55, 57]. İslamın "siyasi" bir din olmamasının, onun bireyci olduğu anlamına gelmediğine işaret ederek, onun esas itibarıyla "kamu etiği" ve "kollektif moral"le ilgili, yani "kamu ahlakının kollektif olarak uygulanması temeli üzerine kurulu" olduğunu belirtmektedir). Kanaatimce, İslamın kollektivist bir biçimde okunmasında çağdaş kollektivist ideolojilerden etkilenmiş olan İslamcı aydınların etkisi büyüktür. Ayrıca, bireyciliğin her türlü sosyal formasyonu ve aidiyeti reddetmek anlamına geldiğinin sanıldığı bir kültürel ortamda, insani varoluşun toplumsal boyutunu vurgulayan her öğretiyi bireycilik-karşıtı bir kavramla tanımlama alışkanlığının teessüs etmiş olması, İslamın cemaatçi yanının da kollektivist bir toplumsal öğreti şeklinde algılanmasını kolaylaştırmaktadır.

İslam'ın bireyi sorumlu temel özne olarak kabul etmesi açısından bakıldığında, onun bir tür "insan hakları" anlayışıyla bağdaşabileceği de söylenebilir. İnsanın Tanrı ile ilişkisi nasıl kavranırsa kavransın, İslamda tür olarak insanın yaratıklar içinde en onurlu var-

lık sayılması ve bireysel sorumluluğun esas alınması, birey olarak insandan hareketle geliştirilen insan hakları öğretisi ile bağlantı kurulabilmesini kolaylaştıran bir nokta olarak görülmelidir. Ahmet Arslan'ın İslam-demokrasi ilişkisiyle ilgili olarak belirttiğine benzer şekilde (Arslan 1995: 43-44), insan hakları alanında da modern-seküler insan hakları teorisinininkine benzer sonuçlara ulaşacak bir dini açıklama veya argümantasyon pekala geliştirilebilir. Böyle bir İslami insan hakları teorisinin söz gelişi bir tür "ilahi doğal hukuk" anlayışından hareketle geliştirilmesi mümkündür. Ayrıca, bununla birlikte veya bundan bağımsız olarak, muhtemel bir İslami insan hakları teorisini "makasidü's-Şeria"ya (7) dayandırılabilir. Bununla beraber, ilke açısından bu bağdaşabilirlik, muhtemel bir İslami "insan hakları" listesi ile evrensel insan hakları arasında tam bir uyum olacağı anlamına da gelmez. Bugün insan hakkı olarak evrensel düzeyde kabul edilen bazı iddia ve taleplerin böyle bir listede yer almayacağı söylenebilir. Nitekim, İslamın, bizatihi dinin ve/veya dini topluluğun meşruluğunun sorgulanmasına imkan verecek özgürlük haklarını kabul edileceği oldukça şüphelidir.

### Piyasa Ekonomisi ve İslam

Önemli bir nokta da, İslamın, liberalizmin kurucu unsurlarından biri olan piyasa ekonomisiyle bağdaşır görünmesidir. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, piyasa ekonomisinin liberalizmin zorunlu unsurlarından olması, onun başka kültürlerle uyuşmayacağı anlamına gelmemektedir. Aksine, piyasa sistemi çeşitli sosyal formlar ve ahlak anlayışlarıyla bağdaşabilir niteliktedir. Esasen, piyasa sistemi liberalizmden önce de vardı. Günümüzün önde gelen liberal düşünürlerinden Norman Barry'nin de işaret ettiği gibi (1996), piyasa ekonomisinin her yerdeki temel -yani, vazgeçilmez- gereği özgürlüktür. İslamın özgürlük-karşıtı bir biçimde yorumlanması da her halde bir zorunluluk değildir. Keza, piyasa sözleş-

menin kutsallığının ve adil olarak kazanılan mülkiyetin esas itibarıyla ihlal edilmezliğinin genel bir ilke olarak tanınmasını gerektirir; ama her bir hukuk sisteminin bu amaçların korunması için öngöreceği yöntemler elbette, kültürel ve dini normları yansıtacak şekilde farklılık gösterecektir.

Nitekim, Kur'an birçok ayetinde mülkiyet ve miras hakları ile sözleşme kurallarını kabul etmiştir. Ayrıca, Kur'an ve Sünnet'te ekonominin devlet tarafından yönetilmesi ve üretim araçlarının devlet mülkiyetine geçirilmesi gerektiğine ilişkin herhangi bir hüküm de bulunmamaktadır. Öte yandan, İslami literatürde barış dönemlerinin normal geçim yolu olarak ticaretin saygın bir yeri bulunduğu da kayda-değer bir noktadır. Keza, tarihsel olarak bakıldığında, İslam peygamberinin kendisinin de ticaret yapmış olduğu ve İslamın tarihsel pratiğinde iktisadi mübadele mekanizmasına hasım bir yaklaşımın sözkonusu olmadığı görülmektedir.

Mamafih, İslamın bazı hükümleri ilk bakışta piyasanın bireyciliğiyle bağdaşmaz görünebilir. Kur'an ve Sünnet'in sosyal dayanışma ve yardımlaşma üzerindeki ısrarı böyle bir izlenimin doğmasında etkili olabilir. Hatta bu nedenle, İslami öğretilerden bir tür sosyalizm çıkarma girişimleri bir ara epey popüler hale gelmişti. Bununla beraber, İslamın sosyal dayanışmayla ilgili buyruklarının çoğu ahlaki birer ödev, birer "hayır" niteliğindedir ve İslamda -bir istisna dışında- genel ve zorunlu bir yeniden-dağıtımcılık yoktur. Bu istisna, bilindiği gibi, "zekat"tır. Prof. Fazlur Rahman'ın (1993: 20, 50) bir tür "sosyal adalet" ve "refah" tedbiri olarak nitelediği ve İslami bir toplumsal-ahlaki düzenin son derece hayati bir unsuru olarak gördüğü zekat da (8) sermaye birikimini engelleyecek nitelikte, servet karşılığı bir yeniden-dağıtım kurumu olmayıp, piyasayla bağdaşabilen makul bir vergidir. Zekatın amacı zenginliğin müsadere edilmesi değil, "temizlenmesi"dir; yani "ekonomik" değil, "ahlaki"dir. Esasen Peygamberin sünnetinde

de piyasanın korunması yönündeki tavsiye ve pratikler dikkati çekmektedir(Ahmad 1996: 25-29).

Öte yandan, belirttiğimiz gibi İslam hem mülkiyet hem de miras haklarını kabul eder. Kur'an'ın mülk edinmeye getirdiği sınırlar "ekonomik" değildir; bunlar daha ziyade mülkiyetin kendi başına bir değer (ahlaki anlamda) olmadığını, fakat "amacı"na uygun kullanılması istenen bir Tanrısal bağış olduğunu insanlara hatırlatan ilahi tavsiyelerdir. Kişinin mülk veya servetinde "başkalarının da hakkı bulunduğu" yolundaki kutsal ifadelerle asıl kastedilenin zekat olduğu, bunun dışındaki konularda sözkonusu ifadenin ahlaki bir buyruk olarak yorumlanması gerektiği söylenebilir.

Miras haklarıyla ilgili olarak belki en problematik konu kadınların mirastaki paylarının erkeklerin yarısı nispetinde öngörülmesi olmasıdır. Bunun liberal bir bakışla onaylanması mümkün değilse de, burada daha önemli olan nokta, İslamın "miras hakları"ni kategorik olarak reddetmiş olmamasıdır. Kaldı ki, bugün bazı yazarlar bir tür "teleolojik" yorum yoluyla, Kur'an'ın mirasla ilgili ayetlerinden, kadının günümüzde aile ve toplum içindeki yerini göz önünde tutan sonuçlar çıkarılabileceğini düşünme eğiliminde görünüyorlar.

Buna karşılık, İslamın mutlak anlamda bir "mübadele serbestisi"ni kabul ettiği de söylenemez, bunun birtakım ahlaki sınırları olduğu düşünülmektedir. Bu, haklı bir kaygıdır. Nitekim liberal piyasa ekonomisi anlayışı da hiçbir ahlaki sınır tanımaksızın her şeyin serbestçe mübadele edilmesi anlamına gelmemektedir. Ayrıca, bütün aktüel piyasa ekonomilerinde bedel karşılığında mübadele edilmesi ahlaken onaylanmayan değerlerin var olduğu fiilen de kabul edilmektedir.

Öte yandan, İslamın "adil kazanç" üzerindeki vurgusu da, yanlış olarak sanıldığının aksine, liberal piyasa sistemiyle bağdaşma-



yan bir husus değildir. Çünkü, bir piyasa ekonomisi mübadele sürecinin herkes için geçerli genel ve adil kurallar çerçevesinde işlemlerini öngörür. Bu, liberal öğretinin ahlaki temellerinin zorunlu bir türevi olduğu gibi, pratik açıdan da, böyle -en azından- asgari ahlak kodu ile çevrelenmemiş bir mübadele mekanizması piyasa ekonomisinin kendisini de tahrip edicidir. Bu nedenle, liberal düşünürler piyasada mübadelelerin adilliklerini garanti edecek, hile, ikrah ve sahtekarlık gibi sapmaları “medenî” yoldan müeyyidelendirecek, gerektiğinde “cezalandırarak” bir kurallar sisteminin varlığını şart koşarlar.

Bu hususta İslamla liberalizm arasında ortaya çıkabilecek belki en ciddi gerilim faizin meşruluğu sorunuyla ilgilidir. Piyasa ekonomisinin, üretim faktörlerinden birinin karşılığı olan faizi esas itibarıyla meşru bir kazanç olarak gördüğü malumdur. Ancak ekonominin faiz üzerinde odaklaşmasının (veya bir “faiz ekonomisi”nin) piyasa sisteminin zorunlu bir unsuru olmadığı da bellidir. Başka bir anlamıyla, “rant-kollama” etkinliği yoluyla kazanılan para anlamında faiz piyasanın özü değildir. Öte yandan İslam’ın karşı çıktığı olgunun, üretim ve mübadele sürecinin olağan araçlarından biri olan “faiz”den ziyade, ahlaki bir kötülük ve toplumsal bir yıkıcılık olan “faizcilik” olduğu söylenebilir. Kur’an’ın, esas itibarıyla, “ekonomik” faize değil, fakat ahlaki bir kötülük olarak “riba”ya karşı olduğu, “faiz”i kınayan ayetlerin hemen hemen hepsinin -ticaretle değil- hayırseverlikle ilgili bağlamlarda yer almış olmasından anlaşılabilir. Ayrıca, İslam hukukçuları, bugün “faiz” olarak nitelediğimiz bazı işlemleri (peşin para karşılığında indirim ve kredi karşılığında fazla ödeme gibi) meşru saymışlardır. Hukukçuların caiz görmedikleri, sadece tamamen parasal ödünç vermedeki faizdir (Ahmad 1996: 25). Fazlur Rahman bu konuda şöyle yazmaktadır (1993: 369): “Kur’anın yasakladığı riba düzeni ile modern bankacılık ve faizi aynı saymak iki şeyi açıkça karıştırmaktır, çünkü faiz, mo-

dern gelişimci ekonomi’ kavramı çerçevesinde... tamamen farklı fonksiyonu olan özel bir düzenlemedir.”

### İslamda “Hukuk Devleti”

Liberalizmin önde gelen siyasi ilkelerinden biri olan “hukuk devleti” açısından meseleye baktığımızda, bu konuda da İslamı peşinen dışlamanın kolay olmadığını görüyoruz. Nitekim, birkısım Müslüman düşünürlere göre, İslamda bir “hukuk devleti” anlayışı vardır. İslam keyfi yönetime karşıdır ve yönetimin adilliklerine asli bir değer tanır. Daha belirgin bir biçimde ifade etmek gerekirse, İslami sistem somut durumlara göre değişen yöneticilerin keyfi emirlerine göre değil, genel olarak uygulanan kanunlar dahilinde bir yönetimi öngörür. Şeriat böyle bir genel hukuk kodudur. Müslüman yöneticiler Kur’anda ifadesini bulan temel ahlak ilkeleri ve onlara dayanan hukuki yorumlar çerçevesinde hareket etmek zorundadırlar. Kurani ilkelerle sosyal şartlar arasında ortaya çıkan görünüşteki çatışmaları çözmekle görevli olanlar da politikacılar olmayıp, bağımsız din bilginleridir. Yani, İslamda hukukun vaz’ı sözkonusu değildir, hukuk -Hayekçi anlamda- bir keşif sürecinin ürünüdür. Bu çerçevede, “yasama”yı bir devlet işlevi olmaktan çıkarıp, bağımsız bir bilimsel etkinlik olarak (“içtihat” kurumu yoluyla) din bilginlerine bırakmış olması nedeniyle, İslamda modern anlayıştan daha üstün bir “kuvvetler ayrılığı” ve dolayısıyla “hukuk devleti” doktrininin var olduğu ileri sürülmüştür (Ahmad 1996: 23-24).

Aynı görüşte olan başka bir çağdaş İslam düşünürü de (Rayyis 1990: 480, 423-24) İslamda “yasama”nın siyasi otoriteden bağımsız bir kurum olarak ümmete verilmiş olduğuna ve yöneticinin (“imam”ın) de bu kutsal yasamayla bağlı olduğuna işaret ederek, bu durumu İslamda “kuvvetler ayrılığı”nın varlığının bir kanıtı olarak göstermektedir. Düşünür, “hukuk devleti” ile ilgili olarak, ayrıca “yasa-

lar önünde eşitlik”in İslami adaletin özünü oluşturan unsurlardan biri olduğu kanaatinde-  
dir.

Mamafih, İslamda doktriner olarak “ya-  
sama”nın siyasi otoriteden bağımsız ve ulema-  
ya ait bir etkinlik olduğu (ve olması gerektiği)  
görüşüne Fazlur Rahman karşı çıkmaktadır.  
Ona göre (1993: 363-64), İslamın hukuki yo-  
rumunun seçilmiş bir meclise bırakılmayaca-  
ğı görüşü yanlış ve tehlikelidir. Çünkü, ule-  
manın görevi teşrii değil, irşadidir; yani toplu-  
ma İslamı öğretmek suretiyle dini önderlik  
yapmaktır. Müslüman toplumlar pekala seçil-  
miş yasama meclisleri oluşturabilirler ve oluş-  
turmaları gerekir. Bu meclisler elbette ulema-  
nın uzmanlığından yararlanmak için çeşitli ku-  
rumsal düzenlemeler yapabilirler. Böyle bir  
meclisin çıkardığı yasalar her zaman doğru ol-  
mayabilir, fakat toplumun iradesini yansıttık-  
ları sürece hem İslami hem de demokratik ola-  
caklardır.

Esasen, Kur’an’da “genel yasama” nite-  
liğindeki hükümler İslam öğretisinin son dere-  
ce küçük bir bölümünü oluşturur. Keza İsla-  
mın kutsal kitabında hukukla ilgili olarak yer  
alan hükümler bile indikleri dönemin ve top-  
lumsal ortamın özelliklerini yansıtır. Bu ne-  
denle, Fazlur Rahman (1995: 22-23) bu gibi  
hükümleri “dolaylı hukuk malzemesi” olarak  
kabul etmenin daha uygun olacağını belirt-  
mektedir.

### **Liberalizm, Laiklik, İslam**

Genel olarak dinler gibi, İslamiyetin de  
liberalizmle temelde bağdaşabilir olduğunu  
ileri sürmek, elbette, bu ikisi arasında tam bir  
uyumun var olduğunu söylemek değildir. Şüp-  
hesiz, özellikle bir devlet ideolojisi haline gel-  
mesi durumunda İslami öğretinin liberal ilke-  
lerle bağdaştırılması imkansız olan bazı yön-  
leri de vardır. Dolayısıyla, liberalizm-İslam i-  
lişkisi sorununa ilişkin gerçekçi ve dürüst bir  
yaklaşımın, İslam-liberalizm bağdaşabilirliği  
yanında İslam-liberalizm gerilimi ihtimalini

de göz önünde bulundurması gerekir.

Söz konusu gerilim, özellikle İslamın  
devlet dini olarak resmileşmesi durumunda  
belirginleşir. Böyle bir durumda hem rejime  
muhalafetin meşru sayılması son derece zor-  
dur, hem de eleştirel ve sorgulayıcı etkinlikle-  
rin özgürlük zemini olan sivil hakların  
güvencesi yoktur. Buna karşılık, İslamiyetin  
sivil toplumun etkin bir aktörü olarak kal-  
masında ve hatta kamusal hayatı demokratik  
yoldan etkilemeye çalışmasında liberalizme  
herhangi bir aykırılık yoktur. Aykırılık şöyle  
dursun, liberalizmin ahlaki çoğulculuk ve ya-  
rışmayı meşru görmesi, hatta yararlı sayması  
açısından, bunun istenir bir durum olduğu  
açıktır. Şüphe yok ki, liberalizmin öngördüğü  
özgürlükçü toplum, bütün inanç sistemlerinin  
meşruluğunun tanındığı ve mensuplarının ba-  
rışçı özgürlüklerinin güvence altına alındığı  
bir toplumdur. Böyle bir toplumda, elbette  
dinlere ve dini motivasyonlu sivil ve siyasi et-  
kiliklere de yer vardır.

İslamın resmileştirilmesine -yani bir  
devlet ideolojisine dönüştürülmesine- gelince,  
bununla hukuki ve siyasi düzenin dinle temel-  
lendirilmesini (meşrulaştırılmasını) ve hem si-  
yasal hem de kamusal alanda İslami öğretinin  
resmi belirleyici referans çerçevesini oluşturu-  
masını kastediyoruz. Bir dinin devlet tarafın-  
dan kayırılması anlamına geleceği için, İsla-  
mın özgürlükçü bir din olup olmadığından ba-  
ğımsız olarak, böyle bir durumun liberalizmle  
bağdaşmayacağı açıktır. Çünkü bu, siyasi libe-  
ralizmin temel ilkelerinden olan “devletin ta-  
rafsızlığı”na ters düşer.

Devletin tarafsızlığı, onun tasarrufunda-  
ki cebir gücünün vatandaşlara belli bir inanç  
ve değerler sistemini dayatmak amacıyla kul-  
lanılmamasını emreder. Bunu, hukuk diliyle  
ve dinle bağlantılı olarak ifade etmek gerekir-  
se, liberal devlet zorunlu olarak laik bir devlet-  
tir(9). Açıktır ki, bir din devleti, kaçınılmaz  
olarak, monist bir sosyo-politik model öngö-  
rür; diğer dinler ve değer sistemleri karşısında



resmi dini avantajlı kılar ve en azından siyasal ve kamusal alanda diğerlerinin meşruluğunu tanımaz. Böyle bir durum, liberalizmin temel değerlerinden olan “çeşitlilik”le de (10), eşitlikle de bağdaşmaz. Gerçekten de, belli bir dinin devlete egemen olduğu yerde aslanan “dindaşlık” olacağı için, kişilerin insan olarak eşitliğinden olduğu gibi, hukuki-siyasi eşitlikten de söz etmek son derece zordur.

Mamafih, liberalizmin zorunlu şartı olan laiklik, dine kamusal alanda hiç bir şekilde yer vermeyen bir anlayış değil, fakat devletin bütün değer sistemleri karşısında tarafsız kalmasında ısrar eden bir anlayıştır. Tarafsızlık gereği, başlıca, tartışmalı ahlaki ve dini sorunlara devletin karışmasının baskınlığı beraberinde getirecek olmasından doğmaktadır. Bundan dolayı, liberalizmin aşırı bir laiklik biçimine bağlı olduğu kolayca söylenebilir. Başka bir anlatımla, liberalizm, kamusal alanda dinlere sınırlı ölçüde ve saldırgan olmayan bir biçimde kolaylık sağlanmasına veya onlara seramonik bir değer atfedilmesine bile karşı çıkan katı bir laikçilikle de uyuşmaz. Esasen, kendisi de bir doktrin olan laikliğin, değer sistemleri ona yabancı olan bir topluma dayatılmasını öngördüğü ölçüde, bu tür bir liberalizmin “totaliterizmin yumuşak bir biçimi” olduğu ve çoğulculuğa ters düştüğü söylenebilir. Bu çerçevede, örneğin eğitimin laikleştirilmesiyle ilgili olarak denebilir ki, kamu okullarını finanse eden vergi mükelleflerinin oralarda ne öğretileceği üzerinde bir etkiye sahip olmaları da gerekir. Norman Barry’nin ifadesiyle (1996), “(e)ğer bir liberal hukuka, eğitime ve devlete mutlaka laik bir yaklaşımda ısrarlı olması gerekiyorsa, bu yönde kamu desteği var olduğu zaman bile devletin bu meselelere (tartışmalı ahlaki sorunlara-M.E.) karıştırılmaması gerektiğine ilişkin kendi doktrinini bunu istemeyenlere dayatıyor değil midir?”

Mamafih, İslam dininin devletçe -berrttiğimiz anlamda- resmileştirilmesinin Kur’an’ın öğretisine uygun olmadığı ve dolayısıyla

la “İslam Devleti” ifadesinin yanlış olduğu yolunda geleneksel anlayıştan köklü biçimde farklılaşan bir görüş de vardır. Buna göre, din ile siyasetin ayrılması esasına dayanan bir laiklik anlayışı İslamın da gereğidir. Nitekim, bir yazar (Akbulut 1995: 157) müslümanın laik olamayacağını, ama müslümanların kurduğu devletin pekala laik olabileceğini ileri sürmektedir. Yazar bu görüşünü şöyle temellendirmektedir: Dinin muhatabı doğrudan doğruya birey olarak insanlardır. Buna karşılık, laiklik siyasi alanın düzenlenmesine ilişkin bir ilkedir. Siyasi alanda ise din adına hareket edilemez; çünkü aksi halde din adına başkalarına müdahale etmek kaçınılmazlaşır. Oysa Kur’an’ın kendisi “dinde zorlama olmadığı”ni belirtmiştir. İnsanları yönetme işi (yani, siyaset) ise gerektiğinde zor kullanmayı, fiziki güce başvurmayı gerektirir. Bu ise hiç kimsenin Allah adına hareket etme yetkisine sahip olmadığı yolundaki Kur’ani öğretiye ters düşer.

Bu görüş açısından bakıldığında, siyasal alanın dini alandan farklılığı egemenlik meselesinde de kendisini göstermektedir. Başka bir anlatımla, İslamın siyasi laiklikle bağdaşabilir olduğu görüşü, egemenlik sorununun geleneksel “İslami” anlayıştan farklı bir biçimde ele alınmasını gerektirmektedir. Yine aynı yazara göre, “hakimiyet”in ve “hüküm verme” yetkisinin ancak Allah’a ait olduğu yolundaki geleneksel görüş, Haricilerin ilgili Kur’an ayetlerini yanlış yorumlamalarından kaynaklanan hatalı bir anlayıştır. Bu anlayış iki bakımdan hatalıdır. Birinci yanlış, ontik (varlık alemiyle ilgili) egemenlik ile siyasi egemenliğin birbirine karıştırılmasından doğmaktadır. Ontik hakimiyetin Allah’a ait olduğunda şüphe bulunmamakla beraber, siyasi alanda egemenlik Tanrı tarafından insanlara verilmiştir. Siyasi hakimiyetin Allah’a ait olduğu görüşünün dayandırıldığı ayetler ise aslında toplumun yönetimiyle (siyasetle) ilgili olmayıp, mutlak güç sahibinin Allah olduğunu belirtmektedirler. Öte yandan bazı ayetlerde Allah

toplumun yönetimiyle ilgili işlerin toplumsal irade tarafından düzenlenmesini buyurmaktadır. Ayrıca, Allah'ın insanlara "hükmetme", egemen olma yetkisi verdiği dair de ayetler vardır. Allah'ın bu konuda insanlara koyduğu başlıca kayıt ise "adalet" ve "hakkaniyet" ilkelerini gözetmektir. İkinci yanlı, insanın Tanrı'nın halifesi veya vekili gibi görülmesiyle ilgilidir. Bu da Kur'anî öğretiyeye açıkça aykırı bir görüştür. Gerçekte hiç bir insanın Allah'ın yerine iş yapmaya hakkı ve yetkisi yoktur (Akbulut 1995: 149-154).

### DİPNOTLAR:

(1) Liberalizm hakkında derli-toplu bilgi edinmek için bkz. Atilla Yayla, Liberalizm, Ankara: Turhan, 1992; Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal, 1993, ss. 15-90; John Gray, *Liberalism*, Milton Keynes: Open University Press, 1986; Norman Barry, *Classical Liberalism in the Age of Post-Communism*, London: Institute of Economic Affairs, 1996.

(2) Bu konuda bkz. Şener 1971; Karaman 1975.

(3) Mecelle hakkında özlü bir tetkik için bkz. Gür 1975.

(4) Seyyid Bey'in Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi başlıklı bu risalesi İsmail Kara'nın Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi başlıklı derlemesinin 1. cildinin (İstanbul: Risale, 1986) 179-220. sayfaları arasında "Hilafetin Şer'i Mahiyeti" başlığıyla yayımlanmıştır.

(5) "Ümmet" teriminin İslami literatürdeki gelişimi için ayrıca aynı eserin s. 29 vd.-na bakınız.

(6) Aynı yönde bkz. Hanefi 1992:158-59.

(7) "Şeriat'ın Amaçları". Bunlar beş tanedir: dinin, hayatın, aklın, neslin ve malın korunması: bkz. Ebu Zehra 1979: 314-15.

(8) Fazlur Rahman İslam'ın yeryüzünde "sosyo-ekonomik adalet"e veya "sosyal adalet"e dayalı ahlaki bir sosyo-politik düzen kurmayı nihai amaç olarak öngörmüş olduğunu çeşitli eserlerinde ısrarla belirtmektedir. Örn. bkz. Rahman 1996: 78, 83.

(9) Laiklik konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan 1995: Üçüncü Bölüm.

(10) Bu konuda bkz. Yürüşen 1996: 13-16.

### KAYNAKLAR:

Ahmad, I. A., "İslam, Hukuk Devleti ve Piyasa Ekonomisi", Çev. M. Erdoğan, *Liberal Düşünce*, n. 3, ss. 25-29.

Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar*, C. 8, S. 3-4, 1995, ss. 149-59.

Arslan, Ahmet, "Türkiye'de Birey, Topluluk ve Liberalizm", Türkiye İkinci Uluslararası Liberalizm Sempozyumu'na sunulan tebliğ.

Arslan, Ahmet, *İslam Demokrası Türkiye*, Ankara: LDT, 1995.

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, Çev.: Yavuz Alogan, İstanbul: Cep Kitapları, 1993.

Barry, Norman, "Market, Morality, Religion and State", Türkiye İkinci Uluslararası Liberal Düşünce Sempozyumu'na sunulan tebliğ.

Binder, Leonard, *Liberal İslam*, Çev.: Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey, 1996.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usulü*, Çev.: Abdülkadir Şener, Ankara: Fon Matbaası, 1979.



Erdoğan, Mustafa, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, Ankara: LDT, 1995.

Erdoğan, Mustafa, “Farabi’nin Siyaset Felsefesi İstüne”, *Türkiye Günlüğü*, n. 11, Yaz 1990, ss. 72-80.

Gür, A. Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, İstanbul: Sebil, 1975.

Hanefi, Hasan, “Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm”, Çev.: İlhami Güler, *İslami Araştırmalar*, C. 6, S. 9 (1992), ss. 157-164.

Heywood, Andrew, *Political Ideologies*, London: Macmillan, 1992.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara: DİB, 1975.

Karaman, Hayreddin (yy. haz.), *Dört Risale*, Dergah: İstanbul 1982.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İrfan, 1974.

Rahman, Fazlur, *İslam*, Çev.: M. Dağ-  
M. Aydın, İstanbul: Selçuk, 1993.

Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev.: A. Açıkgenç-M.H. Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.

Rahman, Fazlur, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Çev.: Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.

Rayyıs, M. Ziyaüddin, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev.: Ahmed Sarıkaya, İstanbul: Nehir, 1990.

Şener, Abdülkadir, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, Ankara: DİB, 1971.

Vergin, Nur, “İslam’da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü”, *Türkiye Modeli ve Türk Kökenli Cumhuriyetlerle Eski Sovyet Halkları*, Ankara: Yeni Forum yayını, 1992.

Yürüşen, Melih, “Refah Partisi’nin Yükselişine Çeşitlilik Perspektifinden Bakmak”, *Liberal Düşünce*, Sayı 3, Yaz 1996, ss. 13-21.