T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEVDUDİ'NİN İSLAMİ DEVLET ANLAYIŞININ ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Hazırlayan

Bedirhan KILIÇ

2501181971

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA

İSTANBUL – 2023

ÖZ

MEVDUDİ'NİN İSLAMİ DEVLET ANLAYIŞININ ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Bedirhan KILIÇ

İslamcılığın doğuşundan bugüne değin İslami Devlet fikrine dair farklı yorumlar yapılmıştır. Onun aslında ne olduğundan, Müslümanlar için ne ifade ettiğine kadar çeşitli alanlarda görüşler dile getirilmiştir. Bu çalışmada Mevdudi'nin İslami devlet düşüncesi Abdülvehhab el-Efendi ve Raşid el-Gannuşi'nin fikirleriyle karşılaştırılarak eleştirel bir değerlendirme yapılmıştır. Mevdudi'nin temsil ettiği ana akım İslam siyaset düşüncesiyle, bu düşünceye eleştirel yaklaşıp demokrasi ve sivil toplum örgütü vurgusu yapan Efendi ve Gannuşi'nin fikirleri tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, İslami Devlet, Mevdudi Şeriat, Demokrasi

ABSTRACT

A CRITICAL EVALUATION OF MAWDUDI'S UNDERSTANDING OF ISLAMIC STATE

Bedirhan KILIÇ

From the birth of Islamism to the present, different interpretations have been made about the idea of the Islamic State. The opinions on this issue have been expressed in various fields, from what it actually is to what it means for Muslims. In this study, Mawdudi's Islamic State ideas were critically examined by comparing his ideas with Abdulvahhab Al-Afandy and Rashid Al-Ghannoushi's ideas. Besides, mainstream Islamic political thought represented by Mawdudi, was discussed with Afandy and Ghannoushi's thoughts that emphasize democracy and non-governmental organisation by considering their critical stance towards Mawdudi's Islamic State notion.

Keywords: Islamism, Islamic State, Mawdudi, Sharia, Democracy

ÖNSÖZ

Dünya üzerindeki tüm Müslümanlar tarafından kabul gören bir şekilde uygulanamayan İslami Devlet düşüncesi, birçok Müslüman düşünürün gündemini uzun yıllardan beri meşgul etmektedir. Gerek ilk çıktığı dönemde gerek günümüzde ortaya atılan tartışmalar kendi çağlarındaki gelişmelere çoğu zaman kayıtsız kalmamış ve toplumun beklentilerine göre yeni veçhelere bürünmüştür. Bu tez hazırlanırken dikkatimi çeken husus hemen hemen bütün düşünürlerin ortaya attıkları fikirler şeriatın kendi çağlarında nasıl daha doğru ve daha kolay uygulanacağı ve Müslümanların dinlerinin buyruklarını nasıl yerine getirecekleridir. Bu açıdan bakıldığında bu tezde ele alınan düşünürlerin fikirlerinde samimi oldukları ve gerçekten Müslümanların sorunlarına çareler bulmak için gayret ettikleri dikkatimi çeken diğer bir husus. Bu tezin benim için ifade ettiği anlam, Müslümanların dünyada kendilerini temsil edecek bir yapıya kavuşmaları bağlamında literatüre bir katkı sunmaktan kaynaklanan heyecandır. Bu tezin hazırlanmasında emeği geçen başta danışman hocam Dr. Ali Kaya olmak üzere, Doç. Dr. M. Hüseyin Mercan ve Dr. Ahmet Köroğlu hocalarıma, yıllardır işlerini tezi bahane ederek erteledeğim sevgili anneciğime ve babacığıma ve beni her zaman destekleyen sevgili eşim Waad'e teşekkürü bir borç bilirim.

Bedirhan Kılıç

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ……..ii

ÖNSÖZ……iv

İÇİNDEKİLER……v

GİRİŞ……1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIĞIN DOĞUŞU

1.1. İlk İslamcıların Islahat Anlayışları 5

1.2. Literatürdeki İslam Devleti Tartışmaları 19

İKİNCİ BÖLÜM

MEVDUDİ'NİN İSLAMİ DEVLET DÜŞÜNCESİ

2.1. Mevdudi'nin Siyasi Hayatı ve İslami Devlet Hakkındaki Düşünceleri 29

2.2. İslami Devletin-Yönetimin Naslardan, İslam Tarihi ve Tabiatı Açısından Gerekliliği . 30

2.3. Mevdudi Düşüncesinde İslami Devletin Niteliği 33

2.3.1. İslami Devletin İdari Yapısı ve Nihai Amacı 34

2.3.2. İslami Devletin Ekonomisi 38

2.3.3. Vatandaşlık, Milliyetçilik ve Gayrimüslimlerin İslam Devletindeki Konumu 40

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVDUDİ'NİN İSLAMİ DEVLET DÜŞÜNCESİ İLE ABDULVAHHAB EL-EFENDİ VE RAŞİD EL-GANNUŞİ'NİN FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Yeni İslami Devlet-Yönetim Yaklaşımları 45

3.1.1. El-Efendi ve Gannuşi Düşüncesinde İslami Devlet Anlayışı: Demokrasi ve Sivil Toplum Temelinde İslami Yönetim 45

3.2. Mevdudi ve El-Efendi-Gannuşi Fikirleri Arasında İslami Devlet Anlayışı Farklılıkları 55

3.2.1. İslami Devletin İdari Yapısı 55

3.2.2. İslami Devletin Ekonomik Yapısı 59

3.2.3. İslami Devlette Vatandaşlık Kavramı, Sosyal ve Siyasal Haklar 60

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ 63

KAYNAKÇA..... 65

GİRİŞ

İslam dünyasında yaşanan gerileme ve buna paralel olarak Batı'nın yükselişe geçtiği ve siyasi ve ekonomik; ahlaki ve teknolojik olarak dünyaya yön vermeye başladığı dönemde Müslümanlar hem Batı'nın teknolojisini yakalamak hem modernleşmeye ayak uydurmak hem de Müslüman ülkeleri kalkındırmak ve sömürgecilikten kurtarmak amacıyla bir dizi tefekkür ve aksiyon içerisine girdiler. Bu düşüncelerin zamanla bir ideolojiye evrilmesi, beraberinde modernleşmenin İslami bir yorumunu getirdi. Buna zaman içinde İslamcılık, pan-İslamizm, İslamlaşmak gibi yakıştırmalar yapıldı. Bugün daha çok kabul gören kullanım olan İslamcılık kavramı bu tezde tercih edilmiştir.

İslamcılık 19. yüzyılın başlarından itibaren bütün Müslümanların kimilerince siyaseten kimilerince de sosyal ve ekonomik olarak birliğini savunan, İslam'ın eski muhteşem, parlak çağlarına dönmesi için uğraşan düşünürlerin fikirleriyle büyük bir külliyat oluşturdu. Bütün Müslüman toplumlarda bu konu hakkında yazan-konuşan, siyasi rol oynayan kişiler ve grupları görmek mümkündür. Böyle bir düşünce içerisinde yer alan ve bunu destekleyen kimselerin devlet kavramına, İslami devletin nasıl olması gerektiğine dair bakışları birçok çalışmanın konusu olmuştur.

Bu tezin amacı ise ana akım İslam siyasi düşüncesinden modern düşünceye doğru ilerleyen bir serencamda, devlete/İslami devlete/İslami siyasete olan bakış Müslümanlar açısından ne derecede değişti ya da değişti mi sorusuna cevap bulmaya çalışmaktır. Ayrıca diğer bir vurgu hangi sistemin bu modern dünyada Müslümanların haklarını daha iyi koruyacağını, Müslümanların dinlerini yaşamada bireysel ve toplumsal olarak nasıl katkı sağlayacağını araştırmaktır.

Bu tezde ele alınan konular kısmen başka çalışmalarda da işlenmiş olsa da ana akım İslami devlet düşüncesinden başlayarak güncel tartışmaları çok boyutlu olarak ele alınması açısından diğerlerinden ayrılmaktadır. Tezin odaklandığı asıl konu Mevdudi'nin ana akım İslami devlet düşüncesinin kritiğini Abdülvehhab el-Efendi ve Raşid el-Gannuşi'nin düşünceleriyle gerçekleştirmek ve demokratik unsurların ve toplumsal grupların İslam siyasi düşüncesinde hangi yenilikleri ve ne tür yeni politika araçlarını temsil ettiklerini incelemektir.

İslami yönetim ve İslami kurumların genel hedefleri ve amaçları ilk İslamcıların gündemini meşgul etmiştir. Onlar, içlerinde bulundukları çağa ait metaforlar ve düzenler ile ilgili sorunları İslami bir yolla çözmeye girişmişlerdir. Diğer bir deyişle moderniteyi İslami bir terbiyeden geçirip Müslüman toplumların hizmetine sunmayı amaçlamışlardır. Fakat daha

sonra bazı düşünürler bunu reddetmiş, Batı'nın modernitesiyle ve medeniyet anlayışıyla İslam'ın taban tabana zıt olduğu düşüncesini savunmaya başlamışlardır.

Seyyid Ebu A'la El-Mevdudi İslam'ın devlet ve yönetim sistemini ilk defa teorik boyutta ele alan ve onu sistematik bir şekilde bütün alanlarda inceleyen öncülerden sayılmaktadır. Bunun yanı sıra yaşadığı çağdan bugüne değin çağdaş İslam siyaset düşüncesinde her daim gündemde olan ve kendisine atıf yapılan bir düşünür olmuştur. Bu tezde kendisinin İslami devlet ve onun bazı temel kavramları açıklanmaya çalışılmış ve son bölümde Raşid El-Gannuşi ve Abdülvehhab El-Efendi'nin Mevdudi'nin bu teorisine olan eleştirileri değerlendirilmiştir. Mevdudi'nin yönetim ve toplumun mahiyeti hakkındaki görüşleri Gannuşi ve El-Efendi tarafından eleştirilmiş, nihayetinde ana akım İslami düşüncenin ortaya koyduğu İslami devlet anlayışının özgürlükleri kısıtlayabilecek rejimlere kapı araladığı iddia edilmiştir.

Bu tezin önemi, bu farklı tartışmaların geçmişten günümüze olan ihtiyaçlar dahilinde gerçekleştiğini göstermekten kaynaklanmaktadır. Örneğin ilk İslamcı düşünürler Müslüman toplumların geri kalmışlıklarına çözüm yeni bir ihya ve ıslahat hareketini içerirken, bunların kaynağını Batı'nın teknik üstünlüğüne ve İslam'ın saf halinin yeniden anlaşılıp uygulanmasına bağlamışlardır. Daha sonraki nesil ulus-devlet anlayışının sömürgeci güçler tarafından baskı yoluyla kabul ettirilmesine maruz kalmışlardır. Bu sebeple bu baskıcı sistem içerisinde kendi düzenlerini inşa etmeye çalışmışlar, ilk olarak kendi ülkelerinde bir devrim gerçekleştirmeye yönelik çalışmalarda bulunmuşlardır. 21. yüzyıldaki İslamcı düşünürlerin bir kısmının odak noktası ise Müslümanların ve şeriatın kamusal alanlarda daha belirgin olması ve görmezden gelinmesini engellemek olmuştur. Bunu sağlamak adına kimi düşünürler sekülerizm gibi kavramları İslami gruplarla barıştırmaya çalışırken, kimisi tümden buna karşı çıkmış ve kökten beslenen fakat asıl amacı Müslümanların sesini duyurabilecek bir süper güce olan ihtiyaçtan bahsetmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIĞIN DOĞUŞU

İslam dünyasındaki gerilemeyle birlikte bazı düşünürler İslami düzeni yeniden sağlamak ve modernleşmeye İslami kimlikle ayak uydurarak, İslam toplumunu "geri kalmışlıktan" ve dağılmışlıktan kurtarmaya girişmişlerdir. Bu hareket Osmanlı'nın son dönemlerine rastlamakla birlikte sınırları olmayan ve bütün dünyada taraftar ve destek bulmuştur. Mehmet Ali Büyükkara bu girişimleri *İhya Hareketi* olarak adlandırır. Yazara göre bu hareketin ortak gayesi, Kur'an ve sünnetten kopan İslam ümmetini sahih çizgiye çekmek ve ümmette yenilenme ve tazelenmeyi sağlamaktı. (Büyükkara, 2016). İsmail Kara ise İslamcılık olarak nitelendirilen bu hareketi, 19. ve 20. yüzyıllarda İslam'ı bir bütün olarak hayata hâkim kılmak, akılcı bir metot kullanarak Batı sömürgesinden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak amacıyla yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların ve teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket olarak tanımlar (Kara, 1995: 9). Aynı zamanda Kara bir başka makalesinde İslamcılığın, İslam dünyasında ve Osmanlı topraklarında bir yenilenme ve ıslahat politikası araçlarıından biri olduğunu söylemektedir. Hatta ıslahat ve yenilenme programları içerisinde en etkili olanlarından olmasının sebebinin de ıslahatın dinin bir gereği olarak görülmesiyle açıklandığını söyler. Nitekim İslamlaşmak aynı zamanda çağa ayak uydurmak ve çağın gerekliliklerini dini bir biçimde ele almakla uyum içerisindedir (Kara, 2013). Nitekim Ahmet Köroğlu da aynı minvalde İslamcılığın moderniteyi tümüyle reddetmediğini aksine onun getirilerinden faydalanırken Batı'nın İslam'a karşı olan fikirleri reddettiğini ifade etmiştir. (Köroğlu, 2020)

Buradan hareketle İslamcılığın bu kadar ilgi çeken bir hareket olmasının sebebi hem dünyevi olana hem de dinin manevi yönüne bir işaret içermesinden kaynaklanır. Ergün Yıldırım, *"Bir Tarz-ı Modernleşme Olarak İslamcılık*" adlı makalesinde, İslamcılığın modern paradigmayla iki yönlü bir ilişkide olduğunu, bir taraftan modernleşmenin perspektifiyle İslam'ı yorumlarken diğer taraftan İslami kültür ve kavramlarıyla modenleşmeyi yorumlamaktadır (Yıldırım, 2003: 122). Ayrıca Yıldırım, İslamcı düşüncenin modernleşmeyi nasıl ele aldığını da açıklıyor. Dini koruyarak modernlik içinde var olmaya çalışan bir grubun varlığı, klasik Batı'nın tekniğinden faydalanıp, ahlakını ve adetlerini nehyeden görüşe işaret eder. İlerlemeci bir grup İslamcı düşünür, İslam'ın ve pozitif bilimlerin birbirine içkin bir yapıda olduğunu iddia etmektedirler. Aynı zamanda teknolojiyi koşulsuz olarak kabul eden ve bunu dini

motiflerle süsleyen düşünürler de mevucttur. Erbakan'ın ağır sanayi tezi ve teknolojik seferberliği İslam'ın dışarıda bırakılmadan teknolojiye ayak uydurulabileceğine dair savlar ortaya atmaktadır.

Büyükkara İslami ihya hareketlerinin sekiz temel meseleye değindiklerini ifade eder. Bunların başında ilk kaynaklara dönüş bulunmaktadır. İlk kaynaklara dönüş İslam'ın bidat ve hurafelerden arındırılarak onu yanlış anlamanın önüne geçilmesini sağlayacaktır. Ayrıca tasavvufa olan bakış bu minvalde düşünürler arasında farklılık arz etmiştir. Bir kısım onu hurafelere sebep olması sebebiyle menfi olarak değerlendirirken, kimileri de felsefi olarak tasavuf kavramına sempatiyle yaklaşmıştır. Bu ilk yanlış anlaşılmanın ortadan kaldırılması sonrasında gelişimi ve ilerlemeyi sağlayacak olan şey, içtihadın tekrar canlandırılması olacaktır. Bunun yanında ilerlemek yalnızca dini değil aynı zamanda ilmi/bilimsel bir birikim de gerektirmektedir. Bunun için Batı'nın teknolojisinden ve teknik bilgisinden faydalanılmalıdır. Bu bilgiyi geliştirmek ve sürdürmek adına eğitimin de ele alınması, medrese sisteminin ihya edilmesi, pozitif bilimlere yer verilmesi gerektiğine dair düşünceler ortaya atmışlardır. Bunu destekleyecek şekilde de yazılı basımın ön plana çıkması İslam'ın sanılandan yani oryantalistlerin resmettiklerinden çok farklı bir din olduğunu anlatmak, halka daha iyi ulaşabilmek ve İslam'ın mesajlarını yaymak için yazının kullanılması büyük bir önem ifade etmektedir (Büyükkara, 2016: 25-28).

Büyükkara yukarıda belirtilen düşüncelerine ek olarak İslam Birliği ve İslam'ın siyasal yönüne de dikkat çekmiştir. Bunlar İslamcıların İslam Birliği düşüncesi ve şuraya dayalı yönetim anlayışıdır. Şura düşüncesi ile Batılı demokrasi, temsil, seçim gibi kavramlarla irtibat kurularak bir siyaset ideolojisi oluşturulmaya çalışıldı. İslam birliği düşüncesi ise Osmanlı'nın II. Abdulhamid zamanında bir devlet politikası olarak benimsendi.

Bu bölümde ana akım İslamcılık tasavvurunun İlk İslamcılar olarak nitelediği düşünürlerin ıslahat, devlet ve din kavramlarına dair ortaya attıkları bakış açıları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Namık Kemal, Babanzade Ahmed Naim, Ahmed Cevdet Paşa, Cemaleddin Efgani, Abduh ve Reşid Rıza gibi düşünürlerin fikirleri ele alınacaktır.

Son başlık altında çağdaş literatürde var olan düşünürlerin fikirleri ele alınacak ve ulus-devlet çağında İslami Devlet'in nasıl var olacağına dair fikirleri sunulacaktır. Hasan El-Benna, El-Karadavi, Takiyyüddin En-Nebhani, Muhammed El-Mübarek, Muhammed Hamidullah,

Mehmed Selim Avva, Humeyni gibi düşünürlerin fikirleri etrafında ana akım İslami siyaset tartışmalarının çağdaş dönemdeki izdüşümleri incelenecektir.

1.1. İlk İslamcıların Islahat Anlayışları

İhya hareketinin temel referans noktaları Kur'an, sünnet ve Raşid Halifelerin uygulamalarıdır (Kara, 2019: Serdar, 2019). İhya hareketinin ana fikri bir öze dönüşü ifade eder. Bozulan düzen ve dağılan birlik öze ait olan bu kaynakların terkedilmesi veya onlardan uzaklaşılmasıyla ortaya çıkan bir sonuçtur. Bu sebepten yeniden yükselmenin dayanağı da yine aynı referanslar olmalıdır. Bu minvalde yeni ortaya atılan kavramlar ve yeni arayışlar her ne kadar batıdan alınsa da bunu İslami bir kisveye bürümek ve aslında bu kavramların İslam'ın uhdesinde hali hazırda bulunduğunu ispatlamak ilk İslamcıların başvurduğu bir yol olmuştur.

İslamcılık fikri ve düşüncesi her ne kadar Efgani, Abduh ve Rıza gibi isimleri akla getirse de onların çağdaşları olup Osmanlı kamuoyunda Osmanlı'nın ve İslam dünyasının gerilemesine bir çare bulmaya çalışan birçok isim vardır. Bunların arasında her ne kadar şairliği ve edebi yönüyle bilinseler de önemli bir İslamcılık savunucusu olan Namık Kemal ve Mehmet Akif gibi, Babanzade Ahmed Naim, Said Halim Paşa gibi düşünürler ve devlet adamları da sayılmalıdır. Nitekim Namık Kemal'in İslamcılığa dair düşünceleri ve onu teorik olarak işlemeye çalışması onu bu alanda kurucular arasında zikretmeyi gerektirir (Türköne, 1991).

Bunun yanı sıra Aktay'ın ifadesiyle "*...Türk İslamcılığının soy kütüğünü ortaya çıkarmak açısından bundan daha önemlisi, Türkiye'deki Müslümanlar açısından bu ulus-ötesi topluluğun nasıl görüldüğüydü. Türkiye'nin İslami söyleminde Osmanlı bütün dünya Müslümanlarının temsilcisi olarak görülüyordu. Çünkü hilafet ilk halifelerden itibaren dönemsel olarak belli siyasi çalkantıların konusu olmuşsa da ilke olarak bütün İslam ümmetinin siyasal bütünlüğünü temsil ediyordu."* (Aktay, 2012). Buradan hareketle Türkiye'deki ve daha öncesindeki İslamcılık hareketlerinin çıkış noktası çoğunlukla Osmanlı merkezlidir. Bu sebepten Osmanlı'daki İslamcıların temel gayesi olan Osmanlı'nın bekasını sağlamak yalnızca bir vatanseverlik duygusu değil onun İslam dünyasını temsil eden ve ayakta tutabilecek olan güç olduğuna inançlarıdır.

Benzer şekilde İsmail Kara ilk İslamcıların hedeflerinin ne olduğunu beş maddede sıralamaktadır: Müslümanları saf bir inanç sahibi kılmak, eğitim öğretimi ıslah etme, cehalet ve taklitle mücadele, tasavvufun ıslah edilmesi, İslam dünyasında yaygın olan ahlak anlayışının düzeltilmesi ve cihadın çok daha geniş ve kapsamlı bir tanımının yapılarak bu

şekilde anlaşılmasını sağlamak (Kara, 2020: 58-61). İslamcılığın çok daha kapsamlı -bütün dünyadaki İslamcıların hedefi olarak- hedeflerini anlatan bu ifadeler Türk aydınlarında da sıkça işlenmiştir.

Türköne'ye göre İslamcılığın kurucusu sayılan Cemaleddin Efgani, bir yöntem hatasından ve İslamcılığın bir kurucusunun aranması boşluğunun onunla doldurulmaya çalışılmasından dolayı bir "efsane"dir. Efgani'nin ortaya attığı fikirler Yeni Osmanlılarla karşılaştırıldığında ne orijinaldir ne de bu fikirleri onlardan önce ortaya atmıştır (Türköne, 1991: 35). Bu sebepten İslamcılığın bir kurucu babası olmasından ziyade zamanla gelişen bir olgu olduğundan ve klasik batılı araştırmaların çerçevesinden bakıldığında tam anlaşılamayacak bir yapıdan/fikirden bahseder. Bir ideoloji olarak İslamcılık sıfırdan bir imal peşinde olan bir düşünce hareketi değil, kökeni on üç asra dayanan bir tarihi sürecin yeniden okunma ve uyarlanma şeklidir (a.g.e. : 34).

Tanzimat Dönemi'nde yaygınlaşan gazetecilik ve ortaya çıkan muhalif-aydın sınıf, halkı bilinçlendirmek adına yazılar kaleme almışlardır. Bu yazıları genel bir dedikodu yaymaktan öte halka nasıl haklarını kullanacağını öğretmeyi amaçlamış, siyasi eleştiriler ve yeni fikirler üretmiştir. Gazetenin yaygınlaşması ile halk Müslüman dünyasını "var olduğu hakkında bilgi sahibi olma derecesinden, derdiyle dertlenebilme derecesine yükselmiştir." Zira o zamana kadar Müslüman dünyası varlığı bilinen ama detayını haiz olunmayan bir kavramdır. Gazetenin çıkması ve Yeni Osmanlılar'ın bu dünyaya dair yazıp çizdikleri ile ve dahi Müslüman dünyasından İslam dünyasının merkezi olarak kabul edilen İstanbul'a elçilerin gelmesinin haberleştirilmesiyle Osmanlı'nın Müslüman toplumu da bir gerçekliğin farkına varmış oldu. Bu aynı zamanda İslamcılığın kitleselleşmesine olanak sağlamıştır (Türköne, 1991: 146).

Gazetenin yaygınlaşması demek aynı zamanda Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi düşünürlerin yani Yeni Osmanlılar'ın fikirlerinin de yaygınlaşması demektir. Zira Tanzimat Fermanı bu yazarlar tarafından şer'i kanunların çiğnendiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Batılı kanunların tatbik edilmesi ve Batı'nın düsturlarıyla -laik anlayışla- Osmanlı toplumunu yönetmeye kalkışmak en başından şeriate aykırıdır ve bu sebeple Yeni Osmanlılar bu fermana karşı çıkmışlardır. Türköne Yeni Osmanlılar'ın "şeriat isteriz" çıkışının İslam toplumu geleneğiyle örtüştüğünü ancak tek bir farkla ondan ayrıştığını söyler. Geçmiş dönemdeki İslam toplumunun şeriatı istemelerindeki kasıt adaletsizliğe karşı bir tenkit ve padişahın yetkilerini hatırlatmak/kısıtlamak adına bir girişimken, Yeni Osmanlılar bu çağrıyı laik uygulamalara karşı yapmaktadır (Türköne, 1991: 76). Buradan hareketle Yeni Osmanlıların

başlattığı bu akım aslında çağdaş İslam siyaset düşüncesinde bir yenilik olarak karşımıza çıkmaktadır. İslami olana dair ısrarları ve meselelere İslami bir çözüm getirmeye çalışmaları, Yeni Osmanlılar'ın İslamcılığın düşünce tasavvurunda ilklerden olduklarını gösterir. Nitekim Yeni Osmanlılar'ın her düşünceye açık olmaları, ancak bu fikirlerin etrafını şer'i bir çizgiyle kısıtlamaları onların İslamcı oluşuna da işaret eder (Türköne, 1991: 101, Sungu, 1940). Ayrıca Türköne İslamcı akımların daha sonraları tartıştıkları meselelerin ilk defa ortaya atılışının Yeni Osmanlılar zamanında olduğunu söyler (Türköne, 1991: 102).

Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'daki bağlantılarıyla ve Avrupa kamuoyuyla geliştirmeye çalıştıkları ortak dilin iki unsuru vardır: Demokrasi ve terakkidir (Türköne, 1991: 89). Namık Kemal'in ve birçok aydın-muhalif düşünürün demokrasiyi savunmaları ve buna İslami bir karşılık bulmaya çalışmaları onların İslamcılığına bir delil olarak getirilebilir. Daha önce zikredildiği gibi İslamcılık çağın gerekliliklerine uygun bir yönetim anlayışını İslami bir çerçevede mütekamil bir şekilde topluma aksettirme çabasıdır. Demokrasi yani Yeni Osmanlıların deyimiyle meşveret usulü veya hükümet-i meşruta Osmanlı'yı kalkındıracak en önemli kurumlardandır. Bunu sağlamak için de Yeni Osmanlılar sık sık bu talebi konu edinmişlerdir. Ancak bunu gerçekleştirirken İslami bir öz bulmaları da kendi düşünce dünyaları içerisinde tutarlı olmak adına zaruridir. Bu sebepten "veşavirhum fi'lemr" (işlerinde müşavere ederler- Kur'an-ı Kerim, 2/159) kaidesini defalarca dile getirmiş ve propagandasını yapmışlardır.

Yeni Osmanlıların ve Tanzimat dönemindeki birçok düşünürün Türkiye'nin ideoloji müktesebatında birçok anlamda öncü oldukları malumdur. Namık Kemal, Babanzade Ahmed Naim, Said Halim Paşa, Ahmed Cevdet gibi birçok düşünürün İslamcılık adına ortaya koydukları düşünceler hem İslamcılığın genel anlamda hem de Türk düşününde temellerinin atılmasına ve gelişmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Buradan hareketle ilerleyen bölümlerde bu yazarların fikirlerinin ifade edilmesi konuya giriş açısından önemlidir.

Namık Kemal de diğer İslamcı düşünürler gibi temelde İslam dünyasının gelişmesini sağlamak adına fikirler üreten bir düşünürdür. Bunu sağlamak adına batının ilerlemesinde önemi haiz kurumları ve tekniği İslam dünyasında daha özelde Osmanlı'da hayata geçirilmesini savunmuştur. Fakat bunları yaparken düz ve yüzeysel bir iddiada bulunmak yerine bu fikirleri felsefi ve teorik olarak doldurması onu çağdaşlarından ayırmıştır. Namık Kemal bu yeniliklere dini bir temel bulma gayesiyle İslami kavramlarla karşılık getirmiştir (Çağan, 2014). Namık Kemal'in bu hareketi Müslüman toplumda doğacak şeriat-yönetim veya laiklik söylemlerinin önüne geçecek bir aşinalık kazandırma / kavramsallaştırma

düşüncesi de içerebilir. Nitekim Kaygı bu düşüncesinin daha çok pragmatik bir davranışın sonucu olduğunu ileri sürmektedir (Kaygı, 1992).

Namık Kemal'deki temel düşünce *hükümet-i meşruta* sistemini Osmanlı siyasi sisteminde geçerli kılmaktı. Çıkardığı gazetelerde ve yazdığı makalelerde daima bu meşrutiyet sistemini savunmuş, Osmanlı'nın kalkınmasının ve Avrupalı devletler seviyesine ulaşmasının birincil koşulunu bu sistem olarak görüyordu. Bu sistemi gerçekleştirmek iki açıdan önemlidir Namık Kemal için. Bunlardan ilki toplumda adaleti tesis etmek, ikincisi dış güçlerin içerideki gayrimüslimleri kullanarak Osmanlı iç siyasetine karışmasını engellemek (Kara, 2019: 21). Böylece Namık Kemal'in Osmanlı bekasına olan hassasiyeti de görülmüş oluyor. Gayrimüslim topluluğun da Müslümanlar ile eşit haklara sahip olması bir bütünlüğü sağlayacak ve dışarıya bir söz hakkı verilmeyecektir. Bunu tesis edecek olan sistem de meşrutiyetin uygulanmasıyla mümkün olacaktır. Bu fikirlerini ileri sürerken sık sık İslami kaynaklara atıf yapması onun İslamiyet'e olan hassasiyetini de gösterir vaziyettedir. Nitekim fıkıh alanından getirdiği örnekler ve İslam fıkhının canlılığıyla devam etmesini savunması adaleti ve eşitliği tesis etmede batılı kaynaklara lüzum duymadığını, başka bir deyişle İslam'ın zaten meşrutiyetle daha doğru bir şekilde yaşanacağını savunduğunu göstermeye yöneliktir.

Namık Kemal'in adaleti tesis etmede meşrutiyetin şartına olan vurgusu salt bir modernizm aksiyonu olarak tanımlanamaz. Geçmişteki Osmanlı'nın gücünün adaleti tesis ederek gerçekleştiğini savunur. Adalet de çağın gerekliliklerini temin ederek tesis edilir. Bu sebepten meşrutiyet sistemi Osmanlı için yegâne kalkınma aracıdır (Kemal, 1868). Namık Kemal her ne kadar meşrutiyet sistemini savunuyorsa da buradan doğacak olan hak ve hürriyetlerin nasıl sınırlanacağını ve neye göre belirleneceğini de Allah'ın koymuş olduğu "iyi" sınırlarında görüyordu (Çağan, 2012: 276). Çoğunluğun fikirlerinin her zaman iyiye götüreceğini savunmayarak, klasik batı liberalizminden uzaklaştığını aynı zamanda batının her adetini de almadığını gösterir. Nitekim bu yanıyla daha önce söylenen batı ile İslam'ı sentezleme gayretinin yalnızca bir söylem ve pragmatik bir kaygı olmadığını kanıtlar niteliktedir.

Ahmed Cevdet Paşa da modernleşmenin zaruri olduğunu yalnızca bu gelişmelerin İslami bir daire içerisinde gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur. Modernleşmenin sınırlarını tayin edecek yönde düşünceler ortaya atmıştır (Koç, 2020: 170) O da İsmail Kara'nın İslamcıların genel hedefleri doğrultusunda ifade ettiği eğitimin ihyası konusuna eğilmiş ve modern eğitim kurumları ile kendisinin de son temsilcilerinden olduğu medrese sistemini kaynaştırmayı savunmuştur. Her ne kadar gelişme taraftarı bir aydın olsa da İslam'ın ana esaslarını sürdürmek ve Osmanlıcılık ideolojisiyle İslamcılık ideolojisini sentezlemek gayesinden

ayrılmamıştır. Örneğin Fransız kanunlarının tercüme edilip alınmasına tepki göstermiş ve bu politika Mecelle'yi hazırlamasında önemli rol oynamıştır. Cevdet Paşa'nın İslamcılık anlayışının bir temsilcisi olduğu millet anlayışına bakış açısından da anlaşılabilir. Örneğin o millete İslami bir anlamda bakmış ve Avrupa'daki ihtivasıyla bu kavrama yaklaşmamıştır. Nitekim yeni İslam toplumunun Avrupa'daki gibi bir hürriyet düşüncesine ihtiyaç duymadığını çünkü bütün Müslümanların eşit ve hür bir sistem içerisinde yaşadıklarını ifade etmiş, onların taleplerinin genel olarak adalet etrafında şekillendiğini dile getirmiştir (Halaçoğlu & Aydın, 1993).

Namık Kemal gibi dönemin muteber ve aldığı görevler hasebiyle nüfuzlu sayılabilecek düşünürlerinden Babanzade Ahmed Naim de İslamcılığın savunucularından olmuştur (Öztürk K. , 2013). Babanzade döneminde takipçisi olunan ve büyük akımlar haline gelen iki düşünce vardı. Bunlar tamamen Türk özcülüğüne dönüşü savunan ve Türk birliği idealini benimseyen "Türkçülük" ile İslam'ı ve Türklüğü bir arada sentez haline getirmeye çalışan ve bunu idealize eden "İslamcı-Türkçüler". Ahmed Naim bu iki grubun ilkine herhangi bir yakınlık hissetmemekle beraber onların savunduğu düşünceyi dinsizlik olarak betimler (Kaya & Kara, 2018: 443).

Babanzade Ahmed Naim, İslami bir hükümetin tesisini Osmanlı için bir beka meselesi olarak görmektedir (Kaya & Kara, 2018: 411). Namık Kemal'de olduğu gibi Ahmed Naim'de de İslamcılığın ana dürtüsü hükümetin yani Osmanlı'nın bekasını sağlamaktır. Onları diğer bütün İslamcılardan ayıran yegâne özellik, İslamcılığı özgürleşme ve dahi anti-emperyalist olgulardan daha çok terakki ve kalkınmanın bir aracı olarak görmelerindendir. Naim aynı zamanda Batıdaki siyasi uygulamaları almayı da eleştirir. Mesela laikliğin Osmanlı toplumunda bir karşılığının olmadığını hatta bunu savunanların da İslam'ın özünde cihad dini olduğunu unutmalarından kaynaklandığını, Avrupa'da buna mahal verecek ruhban sınıfının suistimal etmesinden doğan durumun Osmanlı'da tecrübe edilmediğini söylemiştir (Kaya & Kara, 2018: 411).

Laikliği reddetmesi ve İslami hükümlerin gerçekleşmesini sağlayacak hükümeti savunması dolayısıyla Ahmed Naim'in yönetim biçimi olarak tasavvur ettiği / İslam'da olduğunu savunduğu şekil teokratik bir hükümettir. Fakat bu Avrupa'daki teokratik yapılarla karıştırılmamalıdır. Çünkü ruhban sınıfının olmayışı Avrupa'daki gibi bir teokrasi anlayışını da ortadan kaldırır. İslam toplumunda şeriattan herkes mesuldür ve herkes şeriat karşısında eşittir. Yönetici ile yönetilen arasında bir ayrım yoktur. Nitekim devletin dinden ayrılması

gibi bir durumun varlığında büyük mahzurlar vardır ve Ahmed Naim'e göre buna razı olan halk ahlakiyatını ve toplumsal vazifelerini de ihmal eder (Kaya & Kara, 2018: 550-551).

Daha çok felsefe ve çevirilerle uğraşan ve bu alanda uzmanlaşan Babanzade Ahmed Naim'in İslamcılık hakkındaki fikirleri Osmanlı'yı ve daha genelde İslam dünyasını kurtaracak olan Müslümanların birliğini savunmasından kaynaklanır. O Türkçülük ideolojisine toplumda bir karşılığının olmadığını ve bunun Avrupa'dan gelen bir fikir olması dolayısıyla karşı çıkarken, aynı şekilde Arap milliyetçiliği güden gruplara da tefrika çıkarmaları dolayısıyla karşı çıkmıştır. Türkçülüğün savunduğu düşünceleri bir Müslümanın sırf Türk diye şaman bir Sibiryalıyı kurtarma endişesine kapılmayacağını belirterek gerçekçi olmaktan uzak bulur. Ayrıca İslam gayesinin yani İslamcılığın Türkleri kurtaracağını ancak Türkçülüğün İslam'a hiçbir şekilde fayda sağlamayacağını savunur (Kaya & Kara, 2018: 446). Babanzade'nin düşüncelerinden ve gazete yazılarından İslamcılığın muhafazakâr kanadını temsil ettiği anlaşılabilir. O Türk-İslam sentezcilerine de yanlış düşüncede olduklarını düşünerek yaklaşmış ve bu konuda İslam'ın tek bir şekilde ifade edilmesini savunmuştur.

Son Osmanlı Sadrazamlarından Said Halim Paşa da İslamcılık düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Onun yazılarında İslamcılık kelimesi yerine aynı anlama gelen İslamlaşmak kelimesinin kullanıldığı görülür. Said Halim Paşa, *"İslam'ın kendine özgü bir inanç sistemi, bu inanç sistemi üzerine kurulan bir ahlak sistemi, bu ahlak sisteminden kaynaklanan bir toplum sistemi ve toplum sisteminden doğan bir siyaset sistemini ihtiva etmesi bakımından, en mükemmel ve yetkinliğin en üst düzeyine ulaşmış insani bir dindir."* (Said Halim, 2019: 157) der. Said Halim Paşa'ya göre İslamlaşmak demek İslam'ın muhteviyatıyla paralel sürekli zaman ve çevrenin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak ve bunları en iyi biçimde yorumlayarak gerektiği gibi uymak demektir (Said Halim, 2019: 158)

Paşa'nın yukarıdaki tanımı bütün İslamcıların ortak anlayışını da yansıtmaktadır. Paşa ayrıca İslam ahlakının insana özgür olma görevi yüklediğini söyler. Böylece insan buna ulaşmak ve bu durumda olmak zorundadır. Yasa koyucunun dilerse verip dilerse vermeyeceği bir siyasal hak değil yüklenmiş bir görevdir (Said Halim, 2019: 161). Yukarıda tanımını yaptığı İslam sistemi doğrultusunda bu ahlaki özden doğan toplumu da Paşa'ya göre eşitlik, özgürlük ve dayanışma ilkelerine dayandığı gibi kişisel üstünlüklere saygı ilkesine de dayanmak zorundadır. Özgürlük ve eşitliğin gelişmesini ve devam etmesini sağlamakla yükümlü İslam toplumu toplumsal çıkarın da devamlılığını bu yöntemle sağlayacaktır. Toplumsal çıkar ve kişisel üstünlükler göz önünde bulundurulduğunda ortaya çıkan tabakalı toplum yapısı hem geçişken hem de toplumun kalkınmasını sağlayacak bir sistem oluşturur (Said Halim, 2019:

163-4). Paşa'nın bu tabiriyle İslam'ın inanç sistemi toplumsal bir dayanışmayı oluşturmuştur. Bu meyanda bu tabakalı toplumdaki kişisel üstünlükler bir grubu daha yukarı taşırken, var olan dayanışma üst tabakanın alttakini ezmek yerine haklarını daha da hassas bir şekilde sahiplenme dürtüsünde olacaktır. Paşa bu sebepten toplumun üst tabakasının demokrat, alt tabakasının ise aristokrat bir eğilime sahip olduğunu düşünür (a.g.e. : 164).

Said Halim Paşa, İslami sistemin gerek kurumsal gerek manevi taraflarının Batı'ya duyulan hayranlık neticesinde ıslah edilmek yerine yavaş yavaş eskimiş ve geçersiz görüntüsü verilerek yerlerine Batılı kurumların ikame edilmesini eleştirmiştir. Bunun sonucunda ortaya manevi anlamda bir kaos gerçeğinin olduğundan bahsetmiştir (a.g.e.: 175). Çözümün İslami olana dönerek gerçekleşeceğini savunmak ve bu zamana kadar Türkleri ve İslam toplumlarını üstün kılan şeyin İslam'ın ve gerçek Müslümanlığın olduğu ifade etmek onu fikirlerinde İslamcılığın yegâne kurtuluş yöntemi olduğunu gösterir.

Afganistan'ın Esadabad şehrinde doğan ve böylece Efgani olarak tanınan Cemaleddin Efgani, Osmanlı'nın güç kaybettiği ve sömürgeciliğin yükselişte olduğu bir dönemde dünyaya gelmiştir. Müslümanların içinde bulunduğu ayrılık ve mezhepsel çatışmalar asıl meseleyi gözden kaçırmalarına sebep olmakla birlikte ve birleşip büyük düşmana karşı koymalarına engel olmaktaydı. Efgani bu sıkıntılar etrafında yetişmiş ve bu sorunlara çözüm bulmak adına bütün İslam ülkelerini ve bazı Avrupa ülkelerini dolaşmıştır. Bu gezilerinde çeşitli devlet kademelerinde görevler almış, dernekler kurup gazeteler çıkarmıştır. Onun asıl amacı Müslümanları bu içerisinde bulundukları durumdan kurtarmak ve Batı karşısında güç sahibi olmalarını sağlamaktı. Karaman, Efgani'nin ıslahat programında İslam birliği fikrinin çok önemli bir yeri olduğunu söyler. Efgani'ye göre Müslümanlar birlik içerisinde olmalı ve başlarında mutlaka bir halife bulunmalıdır. Fakat bu halifelik ümmetin katılımı ve meşvereti yoluyla gerçekleşmelidir. Bu meşveretin Müslümanları kalkındıracağına inanan Efgani Batı'nın gelişmiş olduğunu kabul etmekle birlikte onları körü körüne taklit etmeye de kesinlikle karşı çıkar. Gelişen ekonomik sosyal ve idari sistemlere ayak uydurabilmek için içtihat yolunu öneren Efgani, içtihat kapısının kapalı olduğu fikrini zararlı bulur (Karaman, 1994). Büyükkara da Efgani'nin ıslahattaki önceliğini siyasete verdiğini söyler. Zira Efgani düşüncelerinde tepeden başlayarak tabana doğru yayılan hızlı bir geçiş ve düzelme süreci olması gerektiğini savunur (Büyükkara, 2016: 34). Nitekim İstanbul'da bulunduğu zamanlarda saraya yazdığı mektupta da siyasi bir rol oynayarak bütün Müslüman ülkeleri ve milletleri bir araya getirmek maksadıyla Osmanlı sultanı II. Abdulhamit'ten icazet ve yardım istemektedir. Bu minvalde o İslam ümmetleri arasında Osmanlı'nın zor bir kıskaçta

bulunduğunu ve bu imparatorluğun yaşamının Müslümanların izzetinin devamıyla doğrudan ilişkili olduğunu anlatmak istediğini dile getirir. Siyasi bir rol için bütün planlarını Sultan'a arz eder (Keddie, 1997: 155).

Daha önceki dönemlerinde Efgani'nin Mısır'ın siyasi hayatına etki ettiğini ve Mısır'ı rejim olarak halkın da söz sahibi olabileceği bir şekle dönüştürmeye çalıştığını söyler Keddie. Bunu Abduh'un notları üzerinden anlatan Keddie, Efgani'nin birtakım seminer ve eğitimlerle memurları, halkı ve ileri gelen kişileri etrafında toplamaya başladığını söyler (Keddie, 1997: 112). Efgani daha çok siyasi olarak göze çarpmaktaysa da onun İslami bir ıslahat programını her anlamda gerçekleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Eğitimden siyasete kadar geniş anlamda bir ıslahat bakış açısına ve onların temelinde de İslami birliği savunan bir görüşe sahiptir. Bunlara ilaveten Keskioğlu onun başlıca iki amaca sahip olduğunu söyler. Bunlardan ilki İslamı uyandırmak, ıslahatlar yapmak ve medeniyet yolunu göstermek; diğeri ise, Müslümanları Batı'nın iktisadi ve siyasi zulmünden kurtarmak (Keskioğlu, 1962).

İslam birliği konusundaki hassasiyeti Efgani'nin diğer düşüncelerinden daha fazla dikkat çeker ve onu üç ayaklı bir şema ile anlatır. Bu üç ayak, *din bağı, hac ve hilafettir*. Mekke ve Medine İslam'ın manevi merkezleri, hac Müslümanların bir araya gelerek ümmetin ortak meselelerini tartıştıkları, hilafetin de bu birliğin yegâne otorite mercii olduğu bir sistemdir. Bunlara ek olarak milliyetçiliği de savunmuş, fakat bunun İslami birliğe ait parçaların kendi içlerinde güçlü bir durumda bulunmaları sebebiyle oluşmasını salık vermiştir (Büyükkara, 2016: 27). Diğer bir deyişle İslam düşüncesinin önüne geçmeyecek şekilde devletlerin kalkınmasına fayda verecek bir hareket olması kaydıyla savunmuştur. Efgani ihya hareketinin başlangıcına özgürlük ve inkılabı koymuştur. Bunun da gerçekleşme noktasını tepeden inme bir yönetim biçimiyle açıklamaya çalışmıştır. Yöneticilerin iyi olmasını sağlayacak tabandan tavana ilerleyen bir proje yerine direkt olarak siyasi ve idari alanda yapılacak değişimlerle bunun sağlanacağını savunur (Kılıçarslan, 1987).

Görüldüğü üzere Efgani, dini bir aktivist olmanın yanı sıra siyasi bir kişilik olarak dikkat çekmektedir. İslam dünyasının gelişmesini amaçlayan Efgani siyasi olarak birçok Müslüman ülkesinde görevler almış, hatta bir süre Afganistan'da başbakanlık yapmıştır. Onun özellikle İran ve İngiltere ile olan ilişkileri dikkat çekmiş, bunlara ilaveten Mısır'da ve Avrupa'da katıldığı ve kurduğu masonluk faaliyetleri kimi Müslüman düşünür tarafından eleştirilmiştir. İstanbul'da bulunduğu süre zarfında vermiş olduğu konferansların alimlerce yanlış yorumlanması veya kasti olarak çarpıtılması sonucu dinsizlikle itham edilmiştir. Çalkantılı ve

dedikodularla dolu bir hayat süren Efgani, en yakın arkadaşı ve öğrencisi olan Muhammed Abduh tarafından çokça taltif edilmiş ve yaşamının ardından hatırasını yaşatma ve onun kişiliğinin önemine dair birçok yazı kaleme alınmıştır.

Efgani'nin Paris'te Urvet-ül Vüska adlı dergiyi çıkarttığı kişi ve öğrencisi Muhammed Abduh bir süre onunla aynı şekilde düşünce dünyasına sahip olmuştur. Fakat Paris tecrübesinin ardından ıslahat ve ihya metodunu hocasından farklı bir şekilde sistematize etmiştir. Efgani'nin siyasetle olan yakın ilişkisi ve ihyada siyasi yönetimi önceleyen tepeden inme sistemi savunurken Abduh tam tersi olarak, siyasi girişimlerden uzak eğitim ve halkı terbiye temelli bir yöntem takip etmiştir. Büyükkara Abduh'un ana hedefinin ilk kaynaklarından hareketle dinin anlaşılması olduğunu, asr-ı saadet devrindeki saf İslam anlayışının günümüz modern dünyasında yaşatılabilmesi için onun ilim ve akılla ilişkisini güçlendirmenin gerektiğini düşündüğünü söyler. Ayrıca Abduh'un Batı'dan teknik ve bilime dair gerek duyulan özelliklerin alınmasını İslami kültüre uymayan adetlerinin ise ayıklanmasını salık verdiğini ifade eder (Büyükkara, 2016: 35).

Abduh, siyasi alandan çekilmesiyle birlikte daha çok dini alanda düşünceler ileri sürmeye başlamıştır. Onun içtihad hakkındaki görüşleri, verdiği fetvalar ve Kur'an'ı yorumlamadaki farklılıkları dönemindeki bazı alimlerce eleştirilmesine sebep olmuştur. Muhammed Abduh öğrencisi olan Reşid Rıza ile birlikte çıkardığı el-Menar dergisinde dönemindeki toplumsal meseleleri ele almış, hocalık yaptığı Ezher Üniversitesin'de eğitimin ihyası için uğraşmış ve pozitif bilimlerin de ders müfredatına girmesini sağlamıştır. Ayrıca Abduh İslam birliğini siyasi bir birlik olarak değil müslümanlar arasında yakınlaşma, yardımlaşma ve dayanışma bağlamında sosyal bir birlik olarak gerçekleşmesi gerektiğini düşünür (Özervarlı, 2020).

Abduh'un beraber el-Menar dergisini çıakrdığı ve aynı zamanda öğrencisi olan Reşid Rıza'nın düşünceleri bir bakıma siyasi ve dini olarak Efgani'nin ve Abduh'un -her nekadar fikirleri ayrışsa da- bir sentezi olarak düşünülebilir. Reşid Rıza'nın hilafetin ilgası sonrasındaki düşünceleri, hilafet kurumuna ve İslam birliğine dair önerileri ulus-devlet modelini benimseyen modern dünya için yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Reşid Rıza, hocası Muhammed Abduh'un yolundan giden *İslami reformist* olarak tanımlanabilecek bir düşünürdür. Temeldeki fikirleri İslami geleneği koruyarak ilerlemeci bir çizgi benimsemektir. Bu minvalde Müslümanların modern dönemde neden geri kaldığını merak etmiş ve bu soru üstüne gitmiştir. Onun ele aldığı onlarca konu içerisinden bu çalışmayı ilgilendiren hilafet hakkında yazdığı 'Hilafet: En Büyük Liderlik' adlı kitabıdır.

Öncelikle Rıza'yı bu kitabı yazmaya iten, İslam dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılı zamanlardan nasıl kurtulacağı, hilafetin bu konuda nasıl bir etkisi olduğunu açıklamaktır. Ayrıca hilafet kavramının ne olduğunu derinlemesine işlemiş, geleneksel düşüncelerden delillerin yanı sıra modern dünyanın gereklilikleri ışığında da bu kurumu değerlendirmiştir (Rıza, 2020).

Rıza'nın temel düşüncesi hilafetin yeniden tesisinin imkân dahilinde olmaması, bunun yerine İslami hükümetlerin oluşturacağı bir konsensüs kurulmasıdır. Rıza klasik düşüncedeki hilafet fikrini açıklar ve Maverdi gibi düşünürlerin fikirlerinden deliller getirir. Rıza şer'i hilafetin gereklilikleri ve ne gibi durumlarda geçerli olduğundan bahseder. Klasik hilafetin günümüze uyarlanma durumunu değerlendirir. Hilafet nedir sorusunun cevabını Gazali, Maverdi, İbn Hacer gibi alimlerden örneklerle irdeler. Bu durumu Hamid İnayet, Rıza'nın çağdaşı olan Ali Abdurrazık'tan ayrıldığı nokta olarak değerlendirir (İnayet, 2008: 111-32). Böylelikle klasik düşünceye bağlılığını gösterip Abdurrazık gibi tepkileri üstüne çekmemiştir. Fakat daha sonra fark edilecektir ki Rıza'nın görüşleri hilafetin ıslahından çok İslami bir devlet etrafında şekillenmektedir. Bir yönüyle klasik dönemdeki gerekliliklerin ağırlığını göstererek bu durumun günümüzde uyarlanmasının zorluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Zira ona göre Raşid halifeler ve Ömer b. Abdulaziz dışındakiler güç yoluyla ele geçirilmiş bir makamı yönetmektedirler. Onların hilafetine tabi olmak fıkhen ölmemek için domuz eti yemekle aynı şeydir (Rıza, 2020: 65). Bu açıdan bakıldığında klasik teorideki 'Halifenin Kureyş'ten olması, müçtehid sıfatlarını haiz olması, adil ve cesur olması vb.' özelliklerin hepsinin günümüzde uygulanmamasının bu sözü edilen zaruret imamlığına dalalet ettiğini söyler.

Rıza hilafetin İslam dünyasını birleştirmede birinci adım olduğunu iddia eder. Fakat bunun öncesinde yapılması gereken en önemli şey zorba yönetimlerin defedilmesidir (Rıza, 2020: 88). Böylelikle müslümanlar kendilerine zulmeden kimselerden kurtulup, İslam'ın müslümanlar arasında önemli bir yer verdiği şurayı gerçekleştirebilirler. Rıza'nın düşüncelerini genel olarak etrafında topladığı kavram şuradır (Rıza, 2020: 52). Ehl-ül hal ve-l akd meclisi de bu şurayı sağlayacak olan yegâne kurumdur. Klasik dönem sonrası Müslümanların ve özellikle hilafet makamının yaşadığı sıkıntıyı bu kurumun (ehl-ül hal ve-l akd) bulunmayışına veya içerisindeki alimlerin ve donanımlı kişilerin sultanların etkisi altında kalıp, doğruları ve hakikati gizlemesine bağlar. Rıza için en önemli nokta bu kurumu ihya edip tekrar şurayı ve devamında içtihadı canlandırmaktır. Zira Rıza için hilafeti yeniden tesis etmek neredeyse imkânsız bir hal almıştır (Rıza, 2020:88). Ayrıca Rıza sahih bir hilafetin ilan edildiği durumda dahi diğer tüm Müslüman devletlerin halifeye biat edemeyeceğini söyler.

Nitekim işgal altındaki Cezayir, Afrika ülkeleri, Hindistan gibi devletlerin Müslüman halkları emperyalist güçlerin zulmü altında nasıl biat edebilsindi (Rıza, 2020:95).

Rıza aşamalar halinde klasik teoriden başlayarak sahih hilafeti, sonrasında güce dayalı ve zaruri imameti ve ardından klasik düşüncenin modern dünyada pek de imkân dahilinde olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Onun Türkiye'de yapılan reformları önce destekleyip yer yer tenkit etmesi ve İslami bir hükümet sistemini telkin etmesi, hilafetten daha ziyade İslami devlet düşüncesini doğrulamaktadır. Zira Abduh'un ve Efgani'nin yapmaya çalıştığı Müslüman enternasyonalizmi düşüncesi devletler çapında barış anlaşmaları ve dostluk antlaşmalarıyla sağlanabilirdi. Rıza da bu görüşü temellendirmek adına yeni kurulan Müslüman devletlere Afganistan-Türkiye arasındaki dostluk anlaşmasına benzer siyasi ve askeri iş birliği içeren anlaşmalar yapmalarını salık veriyordu (Rıza, 2020: 96). Savunduğu görüşler daha önce ifade edildiği gibi ehl-ül hal ve-l akd meclisine ve şuraya dayandığı için bu gibi barış ve iş birliği anlaşmalarının devletler nezdinde ortak bir üst meclis kurulmasına vesile olacağına inanıyordu. Böylelikle görüşlerinden elde edildiği kadarıyla Rıza İslami bir devlet fikrinden ziyade önceledeği şey bağımsızlığını kazanmış bütün halkların ve devletlerin Müslüman bir enternasyonal oluşturabilecekleriydi (Rıza, 2020: 101).

Yer yer dem vurduğu ulemanın cesaretsizliği ve emirlere bağlılığını gidermek adına yeni bir ehl-ül hal ve-l akd cemaati oluşturmayı şart koşuyordu. Zira bu cemaatin oluşu adil bir düzenin ve yönetimin varlığına işarettir. Aksi halde zamanında geri kalmışlığın sebebi olarak gösterdiği ilimden, siyasetten ve uygunluk şartlarından yoksun kişilerin bu kurumu işgal etmeye devam etmesi halinde bir şey değişmeyecektir (Rıza, 2020:107). O bütün bu durumlardan sonra -o zamanda var olabilecek grupların hepsini değerlendirerek- Islah grubunun ehemmiyetine dikkat çeker. Islah grubu olarak adlandırdığı grup aslında hocası Abduh'un görüşlerini yaşatacak olan gruptur. Bu oluşum Rıza'nın ifadesiyle *'İslam, hilafet hükümet modelini, bir sistem içinde diğer asırlardan ayrılan bu çağa uygun bir şekilde ortaya koymak.*'tır (Rıza, 2020:111). Ardından bu hükümet modelinin de dünyadaki en iyi model olduğu konusunda diğer devletleri ikna etmelerini gerekli görüyor Rıza. Islah grubu modern çağın fenni gelişimlerini İslami köklerden ayrılmadan değerlendirip tekrar Müslümanların hizmetine sunma görevini yerine getirecektir. Onları aşırı köktencilikten ve Batı taklitçiliğinden ayıran şey de tam olarak orta bir yerde var olmasıdır.

Rıza genel imameti sağlayacak bir sistem önerisinde bulunuyor. Gerekli şartlar hazır olana kadar idareten bir halife seçim öngörüyor. Ancak hilafeti yeniden ihya etmek isteyenlerin amaçlarını da üç maddeyle açıklıyor: şeriata dayalı şura hükümeti kurmak; pozitif bilimleri,

teknoloji ve medeniyet gereklerini elde etmek ve dini bidattan ve hurafeden arındırıp müslümanlar arasında birlik oluşmasını sağlamak (Rıza, 2020: 119). Anlaşıldığı kadarıyla bunlar daha önce söz edilen enternasyonalin temel amaçları olacak. Bu enternasyonaldeki üyelerin yani ehl-ül hal ve-l akd'in yetiştirilmesini sağlayacak bir yapı da tasarlıyor Rıza. Bu yapıya Medrese-i Aliye adını veriyor (Rıza, 2020: 124). Öyle ki bu yapı tüm dünyadan temsilcilerin bulunduğu bir ehl-ül hal ve-l akd meclisini ve bunlar arasından seçilip bütün Müslüman alemini bağlayacak bir halifeyi yetiştirecek. Bu medresenin devamında kurulacak sistemde ise dini her konu üzerine bir meclis veya kurul bulunmaktadır (Rıza, 2020: 125).

Bütün bu hilafet tasarılarından sonra Rıza'nın dikkat çektiği nokta içtihad kavramıdır. Ehl-i sünnet mezheplerine göre içtihat kapısının asırlar önce kapandığı ve halkın taklit merciinde olduğu tartışılıyor. Rıza bunu reddediyor ve geri kalmışlığın sebeplerinden biri olarak bunu gösteriyor. Zira Rıza'ya göre İslam dinamik bir hukuk sistemine sahiptir. Bu toplumun İslam'a olan güvenini de sağlamaktadır (İnayet, 2008: 129). Rıza'nın görüşlerinde yıllar boyunca bu taklit sisteminin işletilip içtihadın dolayısıyla dinamik hukukun yokluğu reddediliyor, bunun yerini içtihada ve bağımsız bilgiye dayalı din anlayışı alıyor (Rıza, 2020: 129). Böylelikle Müslüman toplumlar kaynağı şeriat olan modern yasalara sahip olabileceklerdir. Fakat bunun karşısında Batı'dan doğrudan alınan yasaları da şiddetle eleştirmektedir yazar. Ona göre toplumun dili ne ise yasası da odur. Nasıl ki bir dilin kendine has bir yapısı kelimeleri varsa yasalar da toplumun kendine ait ögeleridir. Bu sebeple doğrudan alınan yasalar başka bir toplumda faydadan çok zarar getirir (Rıza, 2020: 139). Rıza'nın asıl eleştirdiği nokta ise İslam'da müçtehitlerin bu kadar geniş bir yetkiye sahip olmalarına rağmen bunun işletilememesi ve başka toplumların yasalarına muhtaç olunmasıdır. İddia edilenin aksine İslam'da sivil bir yasamanın olduğunu söyler ve bu yasamanın membaı da dolaylı olarak ümmetin kendisidir (Rıza, 2020:141). Benzer bir görüşü de Salman Sayyid de dile getiriyor. Ona göre bir şeyin İslami olup olmaması ulemanın değil doğrudan ümmetin görüşüne bağlıdır (Sayyid, 2018: 297-8).

Yasama hususunda gelen itirazlara Rıza sünnetten örnekler getirmektedir. Dini alanları yani ibadetleri, akaidi ve genel olarak insanı Allah'a yaklaştıracak olan amelleri işgal etmeyen medeni, askeri, siyasi durumlarda peygamberin yasa koyucu olduğunu ve bu yasayı yaparken müşavere ettiğini söylemektedir. Buradan hareketle dinden yasamanın bu delillerin olmaması durumunda bile 'zarara uğramamak ve zarar vermemek' prensibince zorunlu olduğuna getirir yazar. Ona göre hilafet hem birlik sebebi hem de yasama ve yürütmenin kaynağıdır (Rıza, 2020: 141-3). Din dışı konularda belirli bir çizgiyi yani şeriatı takip etmek olağan bir şeydir.

Fakat İnayet Rıza'nın din dışı konularda laiklik yanlılarına daha çok yaklaştığını iddia etmektedir (İnayet,2008: 127).

Rıza ilerleyen bölümlerde hilafet düzeninin bozulmasının sebeplerine değiniyor. Buna en büyük sebebin de halifenin ilmi noktadaki eksiklik olduğunu söylüyor (Rıza, 2020: 144). Hem halifedeki ilmi eksiklik hem de bastırılmış ulema ve önceki halife seçimlerinin yanlış yorumlanması -Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i tayin etmek istemesi olayı- bu kurumu iyice zayıflatmıştır. Bunun için hilafeti ihya edecek sistem ilim ve adalet üzerine kurulmalıdır. Ulema işin ilim kısmını yürütecek ve aynı zamanda bir denetim mekanizması işlevi görecek. Rıza'nın sık sık vurgu yaptığı ehl-ül hal ve-l akd tam olarak bu bahsedilen işleri yapacak. İlmin tesis edilmesi, bir bakıma bürokrasinin tekrar kurulması ve devamında adaletin yani hukuki düzeni oluşturacak yasaların intisabı bu meclisin görevlerindendir. Ayrıca Rıza şeri hükümetlerin yetkililerinin çağa uygun hükümleri güvenilir mezheplerden derleyerek işleme koymaları gerektiğini ifade etmektedir (Rıza, 2020: 151).

Yukarıda bahsedilen tüm özelliklerine rağmen Rıza genel bir hüküm koymaktan uzaktır. Onu yer yer klasik neslin bir devamı olarak görürken bazı anlamlarda esnek bir tavır takınması (İnayet,2008: 129), hilafete uygun bir kişinin bulunmadığı iddiası ve aynı zamanda hilafete içkin bir düzenden bahsetmesi, onun yaşadığı çağın çalkantılı dönemlerinde kendince doğru bir cephe almaya çalışmasını göstermektedir. Rıza ayrıca halife seçilecek kişinin mezhebiyle ilgili de görüşler ortaya koyar. Ona göre çoğunluğun kabul ettiği halife bu kuruma olan güveni de sağlayacaktır (Rıza, 2020:158). Şiilerin herhangi bir şekilde halife kabul etmediğini belirterek onlardan Ehl-i Sünnet'e yakın olan Zeydiyye mezhebini ve Haricilerin bir kolu olan İbadileri alarak bir konsensüs teklif etmiştir. Zeydiyye mezhebi halifenin Hz. Fatıma'nın soyundan gelmesi gerektiğine, Ehl-i sünnet ise Kureyş'ten olması gerektiğine inanmaktadır. Haricilik herhangi bir nesep şartı aramamaktadır. Bu durumda kabul edilecek görüş Zeydiyye'nin görüşü olmalıdır. Genelin iyiliğini öncelemek adına bu yapılmalıdır.

Rıza, halifeye verilen hükümlerin karar mercii olarak bakmıştır. O ceza hukukunu uygulayacak kişidir. Çünkü onun eksikliği durumunda verilen hüküm bir bakıma havada kalacak ve İslam devletinde başıboş bir hava esecek. Bunu engellemek adına halifenin varlığı elzemdir. Ama bu hükümlerin şeriattan beslenmesi kaçınılmazdır. Yeni kurulan Türk hükümetine verdiği İslami öğütler ve hilafetin geleceği hakkında fikir alışverişinin zorunluluğu onun bu konuda hem İslam devletinin hem de halifenin aynı zamanda var olmasını istediğini gösterir.

Özetlemek gerekirse Rıza'nın görüşleri klasik hilafetten başlayarak ilk önce bu kurumun gerektirdiği şartları ortaya koymuş ve mevcut hilafetin meşruluğunu sorgulamıştır. Bunu yaparken Ali Abdurrazık gibi laik bir anlayışla değil klasik İslami görüşü önceleyerek dile getirmiştir. Zaruri bir imametin varlığını söylemiş ve Müslümanların bu despotizmi reddetmeleri gerektiğini belirtmiştir. Fakat İnayet'in de belirttiği gibi bu durumda klasik görüşte de cevabı çok kolay olmayan soru gündeme gelmektedir: İsyan hangi durumda geçerlidir? Rıza bu soruyu gözden kaçırmıştır (İnayet, 2008: 116). Ayrıca kendi iddia ettiği gibi ulemanın halifeyi sınırlayacak güç konumunda olması ve halifenin de bir müçtehid olduğu varsayılırsa ortada insafa kalmış bir durum söz konusudur (İnayet, 2008:117). Bir açıdan Rıza'nın ehl-ül hal ve-l akd'e biçmiş olduğu görev burada ortaya çıkıyordu. Nitekim ehl-ül hal ve-l akd halifeyi azletme yetkisi bulunmaktadır. Bu açıdan ehl-ül hal ve-l akd hilafetin adil oluşunun bir güvencesi olmaktaydı. Bu meclis halifenin denetçisi olmalı ve şurayı tam olarak uygulamalıydı.

Görüşlerinin zaman içinde klasikten moderne evrilmesi, Türk hükümetini yaptığı reformlar açısından yer yer desteklemesi ve yasama organını tekrar canlandırma düşüncesi Rıza'nın modern bir İslami devlet kurguladığını gösterir. Onun hilafet fikri günümüzde İslami devletlerin Müslüman halkların birleşerek bir üst kurul oluşturması olarak yorumlanabilir. Zira o tek bir devletten bahsetmemiş genel olarak İslam hükümetleri kavramını kullanmıştır. Ardından bu devletlerin temsilcilerinden oluşan bir ehl-i al ve-l akd meclisi tarafından seçilecek bir halifeden bahsetmiştir. Bu hükümetlerin İslami olması ise şeriata modern olması içtihadın yeniden işleme koyulmasıyla mümkündür. Modern İslami devletler içtihadı ve şurayı uygulayan, çağa uygun bir yasama faaliyeti gösteren ve bunları yaparken şeriattan beslenen devletlerdir. Rıza'nın ortaya attığı bu fikri farklı kılan o zamana kadar böyle bir fikirden kimsenin bahsetmemiş olmasıdır. Bugün için gayet sıradan gelmesinin sebebi bu fikrin Reşid Rıza tarafından yirminci yüzyılın başlarında tartışılmaya açılmasıdır. Onun fikirleri hemen her kesimden insanı etkilemiş Hasan El-Benna, Seyyid Kutub, Ebu'l A'la El-Mevdudi gibi birçok düşünür onun fikirlerinden yola çıkarak İslami devlet kavramını geliştirmişlerdir.

İslamcılık burada yer verilenden çok daha geniş bir alanda birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Ali Suavi, Mehmet Akif Ersoy, Şehbenderzade Filibeli Ahmed, Bediüzzaman Said Nursi gibi düşünürler İslamcılık hakkında çok fazla yazı kaleme almış ve kurtuluşun İslam'ın öz kaynaklarına dönüşle gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Onların temel aldıkları düşünce kurtulması gereken bir devletin nasıl en iyi ve en kolay şekilde kurtulacağı sorusuna bir cevap

ve çare yöntemleridir. Fakat Osmanlı'nın yıkılması ve dünyada başlayan ulus-devlet yapısı temelinde kurulan sınırlar Müslüman düşünürleri artık bu devlet içerisinde İslami olmanın şartlarını aramaya itmiştir. Gerek sömürge yönetimi altındaki gerek gayrı İslami rejimler tarafından yönetilen Müslüman toplumlarda İslami bir yönetim biçimi arayışı kimi düşünürlerce bir varlık mücadelesine dönüşmüştür. Bundan sonraki bölümde İslami yönetim anlayışının dünyadaki düşünürlerin düşünce tasavvurlarında nasıl vücuda geldiği incelenecektir.

1.2. Literatürdeki İslam Devleti Tartışmaları

İmparatorluklar çağının İslam dünyasında kapanıp yerini ulus-devlet ve sömürge yönetimlere bırakması ve hilafetin ilgasıyla birlikte İslam dünyasındaki düşünürler inançları doğrultusunda bir yönetime sahip olmak ve bu minvalde yaşam sürmek için projeler geliştirmeye fikirler üretmeye başladılar. Daha önceleri tamamen bir bağlılık oluşturmasa da üst kurumsal bir kimlik olarak ve Müslümanların siyasi temsilcisi olan hilafetin ortadan kalkması Müslüman dünyada bir ilkti (Abbasi dönemindeki 3 yıllık duraklama sayılmazsa) ve buna karşın nasıl tavır alınacağı ve bu lidersizlik durumunda Müslüman toplumların nasıl bir yol izleyeceği hakkında farklı görüşler mevcuttu. Ulus-devlet çağında bu fikirlerin Müslümanlara bir çare olarak sunulmaya çalışılması bu tartışmaların sonucunda ve ne yapılabilir sorusuna verilen cevapların ışığında şekillenmiştir (Kaya & Mercan, 2016: 2). Örneğin hilafet makamının yeniden kurulmasını savunan ulema ve mütefekkir varken[1] bunun yerine ulus-devletler arası dostluk anlaşmalarıyla bir enternasyonal tarzında birliklerin kurulmasını savunanlar (Rıza, 2020) da vardı.

Mısır'da İngiliz sömürgesi altındaki Müslüman toplumun içinden İslami değerlere sahip bir yönetim ve toplumsal yapı oluşturmak adına Müslüman Kardeşler düşüncesi doğmuştur (Mercan, 2019). Bu düşüncenin kurucusu Hasan el-Benna, temelden başlayarak ilk önce bireyi, sonra aileyi, ardından toplumu ve nihayetinde de bütün İslam alemini içine alacak şekilde bir İslami bilinçlenme ve İslamlaşma düşüncesini savunuyor (Benna, 2010). Bu düşünce ilk önce Mısır devletinin İslami bir karaktere bürünmesini ve İslami bir yönetim biçimini almasını gerekli bulur. Bunun yanı sıra İslami devletin temelinde yatan gerçeğin dine davet edici oluşunda yattığını söyler. Benna'ya göre İslam devleti diğer devletler gibi sadece idari bir teşkilat değil, dinin mesajlarını yayan bir davetçi devlettir (Benna, 2010: 291).

[1] Örneğin 1926'da Mısır'da ve 1931 yılında Kudüs'te toplanan hilafet kongreleri hilafet kurumunun yeniden canlandırılması adına görüşmeler gerçekleştirmiştir. Fakat kişisel planlar ve hazırlıksızlık sebebiyle bir sonuç alınamadan tamamlanmıştır. Bkz: Azmi Özcan, Hilafet Maddesi, DİA, 1998, İstanbul.

Benna'nın fikirleri temelde İslami devletin ne olduğu, nasıl gerçekleşeceği gibi sorulara cevap aramaktadır. O devleti Müslümanların kendi dinlerini daha rahat yaşamaları, hukuki ve içtimai meselelerde İslami kavaidi esas almaları için bu devleti gerekli görüyordu. Belkeziz Benna'nın İslami devlet fikrini teorik bir tartışmadan çıkarıp fıkhi bir konu haline getirdiğini söyler (Belkeziz, 2009). Benna dışında birçok düşünür de İslami devletin gerekli olduğunu savunmuştur. Yusuf el-Karadavî, Muhammed Selim Avva, Muhammed Hamidullah, Seyyid Kutub, Malik bin Nebi, Muhammed el-Mübarek, Ayetullah Humeyni ve Takiyyüddin en-Nebhani gibi birçok düşünür İslami devletin gerekliliği ve niteliği hakkında düşünceler dile getirmişlerdir.

Muhammed el-Mübarek İslami bir devletin gerekliliğini birkaç maddede özetler. Bunlardan ilki İslam getirmiş olduğu kurallar sebebiyle bunu açıktan emretmese de İslami bir yönetimin varlığını zorunlu kılar. Had cezaları, Müslümanın devletle ilgili olup yapmaması halinde günaha gireceği iktisadi, anayasal esaslar bu birinci madde içerisinde ele alınır. İslam temsil ettiği duruş ve ideolojik temelleri yayma ve koruma üzerine kurulu bir dindir. Bu sebeple böylesine büyük bir iddiası olan İslam kendisini durdurmak isteyenlere karşı koruyabilmek adına devlet sistemine ihtiyaç duyar. Hazreti peygamberin hadislerinden ve aynı zamanda sünnetlerinden ve onu takip eden sahabelerin de Hazreti Peygamber'in vefatının hemen ardından bir yönetici seçmelerinden yola çıkarak da İslami devletin varlığının gerekli olduğunu vurgular. Mübarek'in son belirttiği nokta ise İslam alimlerinin İslam'ın gelişinden bugüne değin devlet bahsini fıkhın ve bazen akide ve kelam kitaplarının konularından saymalarıdır (Mübarek, 2013: 18-25).

Muhammed el-Mübarek'e göre İslam'da yönetimin meşruiyeti iki esasa dayanır. Bunlardan ilki kendisinin ve kuruluşunun Kuran'a ve sünnete uygun olması, ikincisi ise önce ehl-ül hal ve-l akd daha sonra halk tarafından seçilmesi veya biat alması (Mübarek, 2013: 123). Buradan da anlaşılacağı üzere İslami yönetimin ilk önce Kur'an ve sünnete yani şeriata uygun olması gerekmektedir. Bu olmazsa Müslümanların ya da halkın ona itaat etmesi onu İslami açıdan meşru kılmaz. Ebu Bekir (r.a.)'in hilafete geldiği zaman verdiği hutbede Müslümanlara hitaben kendisi Allah ve resulüne uyduğu müddetçe ona biat etmelerini aksi halde kendisini düzeltmelerini vaz 'etmiştir. Buradan hareketle peygamberin en yakınlarından biri olan Ebu Bekir (r.a.) İslam'daki yönetimin esasını ortaya koymuştur ki o da Kuran ve sünnete muhalif olmamak yani şeriatı takip etmek. Buna ek olarak Muhammed Selim Avva'da İslami bir hükümetin ilk amacının İslami sıfatını taşıması ve bütün İslami öğretilere boyun eğmesi gerektiğini belirtir (Avva, 2011: 118).

Mübarek'in belirtmiş olduğu maddelere benzer olarak Yusuf el-Karadavî de İslam'da devletin gerekliliğini maddeler halinde özetlemiştir. Onun için de birinci referans noktası İslam'ın naslarından çıkarılacak olan delildir. Yusuf el-Karadavî, İslami devletin gerekliliğini naslardan, İslam tarihinden ve İslam'ın tabiatından getirdiği delillerle ifade eder. Ona göre bu ilke İslami hareketin öncülerinin ortaya attığı bir fikir değildir. Aksine apaçık naslarla ifade edilmiş ve emredilmiş bir durumdur. O Nisa suresinde geçen 58. ve 59. ayetlerin[2] bu konuya yeterli bir delil teşkil ettiğini ileri sürmüş, nitekim İbn Teymiyye'nin de meşhur 'es-Siyasetu'ş-Şer'iyye' adlı İslam'ın siyasetle olan ilişkisini anlattığı kitabını bu iki ayetin üzerine bina ettiğini söylemektedir (el-Karadavî, 2018: 21-22). Muhammed Esed de aynı şekilde Nisa Suresinin 59. Ayetine atıf yaparak hükümet otoritesinin bu emirlere dayanarak kurulmasını savunur. Ayrıca İslami devletin görevlerini de şeriatın tatbik edilmesi, güvenliği tesisi etmek ve adil bir içtimai nizam kurulması olarak tasnif eder (Esed, 1980?).

Yine ikinci bir maddede İslam tarihinden delil getirerek, meseleyi teorik bakış açısından pratik bir modele yönlendirmiş ve İslami devletin gerekliliği iddiasını bu pratik üzerinden gerekçelendirmiştir. Bu pratik şüphesiz Hz. Peygamber'in Medine'de kurmuş olduğu site devletine atfı içermektedir. Zira Hicret'in temel gayesi de Müslümanlar için Medine'de bağımsız bir İslam devleti kurmak ve İslami inanışa göre yaşayan bir toplum meydana getirmektir. Peygamberin vefatının ardından sahabelerin liderliği ve yönetimi öncelemeleri de bu maddeye delil teşkil eder (el-Karadavî, 2018: 24-25). Son olarak Karadavî'nin işaret ettiği nokta hayatın bütün yönlerini içine alan bir dinin yönetim gibi çok önemli bir hususu belirsiz bırakması beklenemez. Hatta onu Karadavî'nin tabiriyle gayrimüslimlerin kendi isteklerine göre şekillendirmesine izin vereceği düşüncesi çok yanlış bir tutum olacaktır (el-Karadavî, 2018: 26).

Hasan el-Benna İslam'da yönetim sistemini tanımladığı yazısına Maide suresinin kırk beşinci ayetine atıf yaparak başlar. Ayet ihtilaflarda Allah'ın indirmiş olduğu ile hükmedilmesini emretmektedir. Devamında ise yine Hazreti Peygamber'in 'üç kişi olduğunuzda içinizden birini emir tayin edin' hadisini zikrederek takipçilerine hitap eder (Benna, 2010: 291). Bunun yanı sıra Benna 'Gençlik Risalesinde' Al-i İmran suresinin 104. Ayetinden örnek getirmiştir (Benna, 2010: 161). Ayet *'İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir*

[2] Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir. / Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir. Nisa 58/59. Ayetler.

topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.' mealindedir. Benna bu ayetin Müslümanlara bir İslami hükümet kurma görevi verdiğini dolaylı bir yoldan belirtir. Benna'nın bir diğer nas temelli delili ise İlkeler Risalesinde *amel* başlığı altında Müslüman kardeşlerinden beklediği amelin mertebelerinden bahsederek açıklar. Bireysel, ailevi ve toplumsal görevlerden bahsettikten sonra, konuyu devletin İslami olmayan siyasi unsurlarından temizlenmesine ve İslami bir hükümetin kurulması gerektiğine getirir (Benna, 2010: 468-9). Burada da yine Tövbe suresinin 105. Ayetine[3] atıf yaparak dolaylı yoldan İslami yönetimin gerekliliğine naslardan faydalanarak delil getirmeye çalışmıştır.

Ruhullah Humeyni de benzer şekilde İslam hükümetinin kurulmasını zorunlu olarak görmektedir. Çünkü dinin getirdiği hükümler uygulanmayı gerektirir. Bunun uygulanması da ancak İslami bir hükümetin varlığıyla garanti altına alınabilir. Nitekim Hazreti Peygamber de kanun koyduğu gibi aynı zamanda bu kanunları uygulama makamında bulunmuştur. Zat-ı Haşmetpenahları'nın bu pratiği Humeyni için İslami bir hükümeti zorunlu kılar (Taflıoğlu, 2009: 149; Humeyni, 2022).

Hasan el-Benna hitaplarının çoğunda Müslüman Kardeşler düşüncesinin üç temel dayanağı olduğundan bahseder. Bunlar Kur'an'ın hükümleri, peygamberin sünnetleri ve selef-i salihinin izlediği yol. Buradan anlaşılıyor ki Müslüman Kardeşler geleneksel bir kanadın devamı olarak kendini tanımlamakta, asra uygun çözümlerle İslam tarihinin devamı olma iddiasını taşımaktadır. Benna gençlik Risalesinde dile getirdiği bu geleneksel tavır, özellikle insanları camilere çekecek ve dine uygun hayat yaşatmaya çalışacak bir yol izlenmesini içermektedir. Bu yolu izleyecek olan ve devam ettirilmesini sağlayacak olan İslami hükümettir. Bunda şüphesiz esin kaynağı Ebu Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) döneminde yapılan uygulamalardır (Benna, 2010: 141).

İslami değerlerin tarihin bir noktasında tanınmış olması ve sonraki durumların o değerlere atıf yapılarak değerlendirilmesi düşüncesi hep var olagelmiştir. İlk kurucu unsurlar ve selefin içtihadı değişen zamana rağmen ders çıkarılacak bir örnek olarak görülmüştür. İslam'ın bu geçmişe dayanan ve değişmeyen değerler bütünü Müslümanların her dönem gündeminde olan ve düşünürlerin de üzerine yazılar yazdığı alanlardır. Seyyid Kutub da 'Yoldaki İşaretler' kitabında bundan bahsetmektedir. Allah'ın insanı yeryüzünün halifesi kılması, onun her daim Allah'ın şeriatıyla yönetmesini ve onu uygulamasını gerektirir. Bu İslam tarihinin öncüllerinden olan sahabenin yaşam tarzıdır. Onlar da tabii ki Kur'an'ın tatbiki için

[3] De ki: "Durmadan bir şeyler yapın; yaptıklarınızı Allah da peygamberi de müminler de görecektir. Sonunda, gizliyi de açığı da bilenin huzuruna çıkarılacaksınız ve O size yapmış olduklarınızı haber verecektir."

çalışmışlar ve bu değerler bütününü oluşturacak düzeye ulaşmışlardır. Günümüz Müslümanları bundan hareketle kuracağı İslam medeniyetinde -ki bu medeniyet topyekûn yönetimi de içerir- bu değerleri yaşatma gayesi gütmelidir (Kutub, 2017: 137-143). Hamidullah için de benzer şekilde İslam'ın politik olanla ilişkisi İslam'ın doğuşuyla başlamıştır. Bu iddianın devamında Hamidullah Hazreti Peygamberin diğer din kurucularından farklı olarak toplumun maddi yönünün de lideri olduğunu ve ancak bu şekilde hayatlarının tüm alanlarında faaliyet gösterebileceğini söylemiştir (Hamidullah, 1995: 151).

Peygamber Efendimiz Hazreti Muhammed (s.a.v.)'in ahirete irtihallerinin hemen ardından sahabe-i kiram efendilerimiz Beni Sakife gölgeliğinde imamın tayini için adayları belirlemeye çalıştılar. Bunu yapmalarının sebebi peygamberin kurmuş olduğu devletin idarecisiz kalmasını engellemek, ümmetin liderini bir an önce ilan edip oluşabilecek karışıklıkların önüne geçmekti. Bu tarihi olay çoğu düşünür tarafından İslam'ın yönetime vermiş olduğu önem olarak yorumlanır. Zira oradaki Müslümanların hepsi peygamberden direkt olarak eğitim almış ve tabir-i caizse terbiyesinden geçmişlerdir. Ayrıca orada bulunan müslümanlar ehl-i sünnet itikadınca pek muteber sahabelerdendir ve bu kararı kendi heveslerine göre almış olmaları pek ihtimal dahilinde değildir.

Yukarıda bahsi geçen olay çalışmada ele alınan Benna ve Mevdudi'nin de İslam tarihinden atıf yaptığı meşhur bir hadisedir. Bu aceleyi İslam'ın maddi bir iktidara ihtiyaç duyması sebebiyle açıklar Mevdudi. Sahabelerin böyle yapmakla Peygamber Efendimiz'in kurmuş olduğu sistemin bozulmaktan kurtulduğunu, düzenini ve ıslahatlarını devam ettirdiklerini söyler (Mevdudi, 2016: 26). Takiyüddin en-Nebhani de bu örneği vererek Müslümanlar için yönetimin ne kadar gerekli olduğunu belirtmiştir. Ömer (r.a.) şehadeti sırasında belirlemiş olduğu halifeyi tayin edecek grup bunu kısa sürede gerçekleştirmek zorundaydı aksi halde karşı çıkan öldürülecekti. Meseleye böyle bir bakışla yaklaşan sahabeyi örnek veren en-Nebhani tek bir halifenin varlığını sağlamak ve ona biat etmenin farz olduğunu söyler (en-Nebhani, 1998: 223).

Benna'nın düşüncesinde siyaset bir bütün olarak her alana müdahil olmaktadır. Nitekim kendisi kurmuş olduğu hareketi anlatırken yalnızca dini bir cemaatten daha fazlası olduklarını alemşümul bir düşünceyle hareket eden ve davalarının İslami, siyasi, iktisadi bütün yönleri içeren bir hareket olduğunu söylemiştir (Benna, 2010: 225-6). Çünkü Benna için İslam yalnızca bir din değil hayatın bütün yönlerini kapsayan, bireysel ve toplumsal ilişkileri düzenleyen bir yaşam biçimidir. Buradan hareketle siyaset de İslam'ın düzenlediği bu alanların içeriğine dahildir ve hatta temel prensiplerinden biridir (Benna, 2010: 291).

Benna için İslami devlet ancak 'İslam'a davet' esası üzere kurulur ve bu yönü onu diğer seküler devletlerin ruhsuz işleyişlerinden ayırır (Benna, 2010: 291). İslam'da yönetim, İslami idarenin temelini oluşturan belirli ilkelere dayanır. Bunlar, yöneticinin sorumluluğu, ümmetin birliği ve halkın iradesine saygı prensipleridir. Bunların mevcut olduğu durumlarda yönetimin isim ve şekil olarak ne olduğu çok önemli değildir (Benna, 2010: 293). Bu esasları açmak gerekirse, yöneticinin sorumluluğu onun halkın nezdinde ve Allah katında sorumlu olduğu düşüncesini ifade eder. Yönetici hem Allah'ın kulu olarak kul sıfatıyla verdiği kararlar bakımından sorumlu hem de yönetici sıfatıyla halkın hakkını gözetme konusunda sorumludur. Ümmetin birliğini sağlayacak olan şey yöneticinin ona izin verildiği kadarıyla -nasların dışında kalan içtihat alanı- verdiği kararlarda tutarlı olmasıdır. Bu halkın bu karar etrafında birleşmesini sağlamalıdır. Halk kendi yöneticisini seçmede ve kontrol etmede en hayırlı yolu takip edip ona yol göstermelidir. Nizamı sağlayacak olan düstur halk ve yönetici arasındaki bu fikir alışverişidir. Sonuç olarak Hasan el-Benna'nın İslami devlet için yoğunlaştığı iki ilke söz konusudur. Bunlar devletin anayasal olması ve bu anayasanın Kur'anî emirlerle çatışmaması ve bütün partilerin tek bir parti olarak 'Kur'an'ın gölgesinde' birleşmeleri.

Karadavî ise İslam devletini sivil, anayasal bir hukuk devleti olarak tanımlamaktadır. Onun için İslam devleti bir din devleti değildir. O şeriatın uygulandığı ve dinin de koruma altına alındığı seçimle başa gelen ve organlardan oluşan bir devlettir. Yönetici ise Allah'ın koyduğu kuralları uygulayan bir memurdur ve Karadavî diğerlerinden farklı bir tabirde bulunarak onu Allah'ın vekili değil milletin vekili olarak tanımlamıştır. Bunun için onu denetleyecek olan da millettir. Bu sayılan özellik demokrasinin temel niteliğini sağlamaktadır. Karadavî bu görüşünde İslam'ın şura ilkesine göndermede bulunarak demokrasi ve şuranın özleri bakımından çok da uzak olmadıklarını söyler (el-Karadavî, 2018: 209). Fakat ayrışan nokta ise demokrasideki çoğunluğun kararının bağlayıcılığı esasıdır. Karadavî için İslami yönetimde çoğunluğun geçerli olmasının şartı yalnızca Kur'an ve sünnette hüküm dışı bırakılan konular etrafında geçerlidir. Sabit olan hükümlerde herhangi bir çoğunluk azınlık mevzubahis değildir (el-Karadavî, 2018: 202-3).

Karadavî partilerin zorunlu oluşunu ileri sürmüş ve bu durumu fıkıhtaki mezheplerin çokluğuna benzetmiştir. Fikir ayrılıkları yönetimler için olağandır ve çok-seslilik denetimlerin yapılmasını kolaylaştırmaktadır. Diğer yazarların aksine Müslüman devletlerin bu açıdan tek parti rejimlerinden ve diktatörlükten yaşadıkları sıkıntılara dikkat çekmiştir. Siyasi partilerin meşruiyetini ise iki şarta bağlamıştır. Bunlardan ilki İslam'ın kabul ettiği sınırlar içerisinde farklı bir içtihat sahibi olsa bile temel noktada İslam'ın akide ve şeriattan teşekkül olduğunu

kabul etmesi ve Müslümanlara zarar verecek bir hesaba çalışmamasıdır. Karadavî Hz. Ali'nin Hariciler'e karşı tutumunu da çok partililik ve siyasal özgürlük çatısında işlemiştir (el-Karadavî, 2018: 210-1).

Seyyid Kutub ise Müslüman olmanın aynı zamanda İslami bir nizam kurma yolunda çalışmayı gerektireceğinden bahsediyor. Nitekim kelime-i şehadetin manasında "Allah'tan başka ilah yoktur" insan hayatına yön verecek sistem tesis etme hakkının yalnızca Allah'a ait olduğunu kabul etmek ve bunun için çaba göstermek demektir. "Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir" anlamındaki kelime-i şehadetin ikinci kısmı ise O'nun Allah'tan gelen emirler doğrultusunda kurmuş olduğu bu nizamın tek ve gerçek nizam olduğuna inanıp bütün insanlığın hayatında gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu itiraf etmektir (Kutub, 2021: 22). Bu düşüncelerden Seyyid Kutub'un İslami bir nizamın kurulmasının Müslümanlar'a politik ve dini bir fayda sağlamasından ziyade bunun Müslümanlığın ilk şartı olan kelime-i şehadetin manası olarak vermesi bu konuyu yalnızca siyasi bir yapı olarak ele almadığını göstermektedir.

Sünni çizgideki yorumlara ek olarak Şii düşüncesindeki İslami devlet tasavuru bu düşüncenin kurucusu / mimarı ve İran İslam Devrimi lideri Ruhullah Humeyni'nin fikirleriyle açıklanabilir. Humeyni'nin ortaya attığı *velayet-i fakih* teorisi uzun yıllardan beri Şii uleması arasında tartışılagelen bir konudur. Onlar fukahanın imamlardan aldıkları velayet etme meselesini daha çok dini unsurlara hasretmişken Humeyni bu velayetin kapsamını devlet başkanlığını da içine alacak şekilde genişletmiştir. Humeyni'nin bu düşüncesi çoğu Şii müçtehid tarafından tenkit edilse de İran'daki devrimin temel ilkelerini oluşturan yapı haline gelmiştir (Üstün, 2013).

Humeyni'nin görüşlerinde din ve siyaset ayrı şeyler değildir. Onun için fakih ve din adamları halkı eğitmekle mesuldür. Yalnızca namaz kıldırmak ve dini açıdan donanım sahibi kılmak bir fakih için yeterli bir görev değildir. Onlar aynı zamanda halkı doğruya yönlendirmelidirler ve bu ancak siyasetle gerçekleşir. Bu sebepten Humeyni fakihlerin siyasi olarak da aktif olmalarını dolayısıyla din ve siyasetin aynı kefede bulunması taraftarıdır (Taflıoğlu, 2009: 146). Bu düşüncenin benzeri Seyyid Kutub'un fikirlerinde de mevcuttur (Kutub, 2019). Humeyni siyaset ve dini bir arada tutarak bir İslami hükümete zorunluluk atfı yapar. Bunun da müslümanların bir tercihi değil yapması gereken bir olgu olarak ileri sürer. Şii düşüncesinde imamların varisi olan fakihler bu görevi üstlenmeli ve adil bir fakih İslami hükümeti kurmalıdır.

Humeyni'nin düşüncelerinde İslami hükümet bir cumhuriyettir. Fakat bu İslami bir çizgi içerisinde gerçekleşir. Sık sık halkın oınayına vurgu yapan Humeyni, hükümetin şeklini belirleme görevini de halkın kendisine bırakmıştır. Zaten hükümetin işlevinin sınırları Hz. Muhammed (sav) ve Hz. Ali'nin pratiklerinden yola çıkılarak şekillenmiştir. Bu sebeple oluşturulacak meclisin görevi de kanun yapmakan ziyade planlama ve ülke için düzenlemeler yapmaktır. Demokratik unsurların var olduğu bir hükümet modeli betimleyen Humeyni bu demokrasi şeklinin Batı'da bulunmadığını İslami demokrasinin daha mütekamil olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte yöneticiler halkın iradesine ve isteklerine aykırı bir yol izlerlerse düşürülebilir ve yerlerine yeni bir hükümet seçilebilir. Bu açıdan hükümeti düşürme, kurma, dizayn etme halka tevdi edilmiş haklardır/görevlerdir. Sonuç olarak Humeyni'nin düşüncesindeki İslami devlet İslami zeminde temellendirilmiş halk iradesine dayanan bir cumhuriyettir (Taflıoğlu, 2013).

Buraya kadarki başlıklar altında İslamcılığın doğuşu ana akım tasavvurlar ve onun karşısında yer alan ve bu doğuş kısmının tam olarak nerede gerçekleştiğinin bilinemeyeceğini savunan düşünceler İslamcılığın Doğuşu ve Türk Düşüncesinde İslamcılık başlıkları altında incelenilmeye çalışılmıştır. Ardından Osmanlı Devleti'nin yıkılıp hilafetin ilgasıyla yeni bir düşünce hareketi olarak ortaya çıkan İslami Devlet/Hükümet düşünceleri Müslüman düşünürler ve akademisyenlerin kalemlerinden ifade edilmeye çalışıldı. Gelecek bölümde Ebu'l A'la El-Mevdudi'nin İslami Devlet teorisi detaylıca çalışılacak, literatürden yararlanılarak Mevdudi'nin fikirleri ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MEVDUDİ'NİN İSLAMİ DEVLET DÜŞÜNCESİ

İslam toplumunun Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren birinci önceliği İslam'ı yaşamak ve İslam'ı tanımayan toplumlara onun mesajlarını ileterek, onları bu yeni dine davet etmekti. Bunu sağlamanın en güçlü yönü ise cihattı. Cihat kavramı 'Allah yolunda malları ve canları feda etmek, Allah uğruna savaşıp, Allah'ın mesajını tüm yeryüzüne yaymak' anlamına gelmektedir. Bazı düşünürler cihadı İslam'ın altıncı şartı olarak değerlendirmişlerdir. Bu da bu kavramın ne derece önem arz ettiğini bizlere gösterir.

Kimi düşünürlerce İslam toplumları kendi aralarında yaşadıkları sıkıntılar dışında cihadı birinci gündem maddesi olmaktan çıkardıkları zaman gerileme dönemleri yaşamışlardır. Bunun örnekleri Abbasilerde, Osmanlılarda ve Endülüs Emevîlerinde görülebilir. Nitekim Müslüman bir devletin amacı bu dini diğer devlet halklarına ulaştırmak, o toplumları da bu barış düzeni içerisinde yaşatmaktır. Bu düşünceyi eski düzenin bir pratiği olarak değerlendiren düşünürler olsa da günümüzde de Müslümanların temel haklarını güvenceye alabilecekleri yegâne düzen, kendi dinlerini yaşatabilecek bütün kurumları özgürce ve baskı altında olmadan tesis edebilmeleridir.

Hilafetin ilgası ve yirminci yüzyıl düşünce akımları çerçevesinde gelişen yeni bir İslami yönetim-devlet tartışmaları, düşünürleri ve din adamlarını yeni bir sistem dizayn etmeye yöneltmiştir. Demokrasi, selefi söylem ve anayasal monarşi gibi fikirler etrafında İslami yönetimin yeniden teşekkül edilip edilemeyeceği tartışılagelmiştir. Bütün bu tartışmaların çoğunun esas gayesi ümmeti bir araya getirecek ve İslami birliği tesis edecek bir düzen oluşturmaktır. Bunun aksini düşünen ve buna muhalif olan görüşler de mevcuttur ancak geniş yelpazede bu görüşler ancak radikal görüşler olarak İslami kamuoyunu derinden etkileyecek etkiye sahip olamamışlardır.

İlk iki bölümde bahsedilen İslamcılığın doğuşu ve ulus-devlet çağında İslamcılık düşüncesi hegemonik üstünlüğün Batı'ya geçtiği dönemlerden itibaren Müslümanların kendi varlıklarını hem kendi yaşadıkları devletlerde hem de gayrı-müslim düzenler içerisinde yaşatma çabalarından bahsetmektedir. Bu çabalar ilk başta bireyler etrafında klasik bir gruplaşma şeklinde başlamış ve tefekkür tevarüsü şeklinde ilerlemiştir. Ardından Müslüman Kardeşler, Cemaat-i İslami gibi kurumsal yapılar meydana gelmiş ve İslamcılık önce kendi toplumlarını düzeltme ardından yeni bir İslami dünya düzeni oluşturma düşüncesini taşımaya başlamıştır.

Bu hareketlerin en belirgin özellikleri yerel bir aksiyon olarak ortaya çıkmış olmalarıdır. Demokratik yapıların içinde var olma mücadelesi vererek ilk başta kendi toplumlarında İslami bir kimlik inşa etmeye çalışmışlardır. Bunun devamında İslam'ın herhangi bir mesajı herhangi bir toplumla sınırlı kalamayacağından bunu diğer toplumlara da iletmek ve onları da modern çağda İslami düzene göre yaşatma hakkını vermek ideasını edinmişlerdir.

Bunu gerçekleştirmede nasıl bir yol izleneceği ise farklılıklar arz etmektedir. Örneğin Mısırlı Müslüman Kardeşler Arap devletlerinde şubeler açarak bu düşüncelerini önce Arap dünyasını birleştirmede kullanmaya çalışmışlardır. Filistin'de, Lübnan'da ve diğer Arap ülkelerde açılan şubeler -her ne kadar daha sonraları bazıları farklı bir düşünce benimseseler de- bu hareketin ilk aşamada İslamcılığın doğasına uygun bir ilerleyiş gösterdiklerini kanıtlar niteliktedir. Onlar Arap dünyasında olan birliğin bütün dünyaya yön verebilecek bir kudret olduğuna inanmaktadırlar. Çünkü onları bağlayan şey hem din hem de ırk kardeşliğidir. Bu birliğin sağlanmasında hem dindarlar hem de o zamanlarda güçlü bir karşılık bulan pan-Arabizm taraftarları birlikte rol alabilirlerdi. Bunu daha sonraları İslam'ı çok da öncelemeyen ve Arap milliyetçiliğini vurgulayan Cemal Abdülnasır gibi şahsiyetler kısmen başarsa da çok uzun soluklu maceralar olarak anılamamışlardır. Bu yalnızca milliyetin bir birliktelik kurmaya yetemeyeceğinin örneklerinden biri olarak gösterilmektedir.

Diğer taraftan Hindistan'dan ayrılıp dünyaya örnek olacak bir İslami yönetim kurma hayaliyle devletleşen Pakistan ise çok geçmeden Bangladeş ile birlikteliğini kanlı bir savaş ile sonlandıracaktı. Bengal dilinin ve toplumunun ikinci sınıf muamele görmesi, Bengal halkı için İslami birliktelik olgusunu ve önceliğini ikinci plana itmiştir. Bu örnek de bizlere tek başına İslami birliğin dengeleri sağlayacak ve diğer bütün unsurları göz ardı edecek bir yapı sağlamayacağını göstermektedir.

Bunlar ve benzer birçok hareketin yerel olarak bile başarı sağlayamaması İslamcılığa yeni bakış açıları ve yeni eleştiriler getirmiştir. Bunlardan bazıları İslamcılık düşüncesini eleştirerek Müslümanların kendilerini ifadelerini demokratik liberal düzende ve seküler toplum düzeninde dile getirmelerini savunmuştur. Bazıları ise İslamcılığa yaklaşımları değiştirerek onun sivil toplum yönüne vurgu yapmış, siyasi bir yapı olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. Bu bölümde ana akım İslamcılığa getirilen eleştirilere eğilip, Abdülvehhab el-Efendi ve Raşid el-Gannuşi'nin düşünceleriyle Mevdudi'nin düşünceleri karşılaştırılacaktır.

2.1. Mevdudi'nin Siyasi Hayatı ve İslami Devlet Hakkındaki Düşünceleri

25 Eylül 1903'te Hindistan'ın Haydarabad şehrinde doğan Mevdudi genç yaşından itibaren dini eğitimler almıştır. Avukat olan babasının himayesinde eğitimlerine başlayan ve çok sayıda dil öğrenen Mevdudi yine gençlik yıllarında dergilere editörlük yapmış, çeşitli İslami hareketlerde yer almış ve nihayetinde bu İslami hareketlerde beklediği hassasiyet ve donanımı bulamayıp 1941'de Lahor'da Cemaat-i İslami'yi kurup bu grubun lideri seçilmiştir (Ahmed, 1990; Ahmad, 2004; Nasr, 2000; Nasr, 1998). Dönemindeki İslami hareketlere olan muhalefeti onu böyle bir cemaatin kurulmasına yol açmıştır. Nitekim Mevdudi'ye göre Muhammed Ali Cinnah yeterince hassas değildir (Ahmad, 2004: 432), İkbal ise fikirleriyle Mevdudi'nin zıttıdır (Ahmed, 1990: 257).

Bu düşünceler ışığında Mevdudi, fikirlerini hem teoride hem de pratikte gerçekleştirmye gayret göstermiştir. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde devletin teorik olarak tanımlanması ve İslami devletin bütün kurumlarından karakterine kadar nasıl olması gerektiğine dair ortaya attığı düşünceler Mevdudi'yi bu alanda önemli bir konum sahibi kılmıştır. Pakistan'ın kuruluşunun ardından Pakistan siyasetinde önemli tartışmalarda yer alması ve İslami yönetimi sağlamak adına ortaya attığı düşünceler ve liderlik ettiği hareketlerde bu konumda anılmasına sebep olarak gösterilebilir.

Mevdudi İslami bir ihyayı sağlamak adına dokuz maddeden oluşan bir yöntem belirlemiştir. Bu yöntem özetle sorunların belirlenmesini, pratik bir şekilde bu sorunların önlenmesi ve bunları gerçekleştirecek kadroların yetiştirilmesini, içtihat ruhunun canlandırılmasını ve İslam'ın tekrar cihad düşüncesiyle harmanlanıp yeni bir dünya düzeni olarak kabullenilmesini ve İslami düzendeki nimetlerin bütün dünyayla paylaşılması fikrini içerir (Ahmad, 2004: 434). Bu yöntem Mevdudi'nin ufkunun bütün dünyayı kapsayacak bir İslami yöneliş olduğunu da gösterir.

Modern çağda Müslümanlar için devlet bir varlık mücadelesi haline dönüşmüştür. Çünkü Allah'ın koymuş olduğu kuralları uygulamamak Müslüman bir toplum için Allah katında bir suçtur, günahtır (Mevdudi, 2016: 73). Hal böyleyken bir Müslümanın şeriatı uygulayabilecek bir ortamı sağlaması modern dönemde yalnızca devletin İslami bir kimlik ile var olmasıyla sağlanabilir. Bu durum göz önüne alındığında İslami devlet nedir, neden gereklidir, İslami yönetim ve hedefleri nedir gibi sorular ortaya çıkmaktadır.

İslam'ın insanların hem dini hem de dünyevi işlerini düzenlediği düşünüldüğünde Müslümanları yönetecek olan hükümetin de İslami kaideleri göz önünde bulundurması gerekir. Bunu yaparken dikkat edilmesi gereken husus İslami kaidelerin bir bütün olarak ele alınması gerektiğidir. Mevdudi de bir yönetimin gerekli olduğu ve bunun tamamıyla Allah'ın koymuş olduğu kurallar ile yönetilmesi gerektiğini belirtir. Mevdudi için din ve devlet-hükümet birbirinden ayrılamaz parçalardır. Bu parçaların ayrılması, yani İslamsız bir devlet fesada yol açar ve neticede kargaşa her yeri sarar (Mevdudi, 2016: 27).

Bir önceki bölümde ele alınan İslamcılığın doğuşu ve devamında gelen İslami devlet tartışmalarına ek olarak bu düşünceyi teorik boyutta ele alan düşünür Mevdudi'nin (Lerman, 1981) İslami Devlet hakkındaki görüşleri bu bölümün ana tartışma konusunu oluşturacaktır. İslamcılığın başlangıç hareketleri, ardından halifeliğin ilgasıyla birlikte ulus-devlet içinde İslami bir yönetim arayışı içerisinde olan düşünürler ve hepsini reddedip sıfırdan başlama gayretinde bulunan yazarlar mevcuttur. Mevdudi de Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılarak Müslümanların kendi yaşamlarını kendi dini inançları çerçevesinde sürdürecekleri bir devlet olmasını tasavvur etmiştir. Onu diğerlerinden ayıran temel özellik devletin bütün kurumlarını ilk olarak İslami bir kisveyle tasarlayan ve modern devleti İslami karaktere bürüyen çalışmalar ortaya koymasıdır. Bu bölümde İslami devletin gereklilikleri Mevdudi'nin düşüncesinde birkaç açıdan ele alınacak, İslami devlete nasıl yaklaştığı ve içeriğini yani kurumlarını nasıl doldurduğu araştırılacak ve son olarak vatandaşlık gibi modern devletle birlikte zuhur eden kavramlara nasıl açıklamalar getirdiği incelenecektir.

2.2. İslami Devletin-Yönetimin Naslardan, İslam Tarihi ve Tabiatı Açısından Gerekliliği

Önceki bölümde ele alındığı şekliyle Karadavi'nin İslami devleti belirli kategoriler açısından zorunluluk olarak görmesi gibi Mevdudi de bu düşünceye benzer görüşler sarfetmektedir. Öncelikle İslami bir devletin varlığının zorunlu olması onun İslami kimliğine bir atıfla gerçekleşmektedir. Dini bir konunun ele alınışı ve kendi varlığını dine dayayan bir kurum meşruiyetini ve varlık kuramsallaşmasını yine dinin özünde aramaktadır. Bu sebepten diğer bütün İslami düşünürlerin ortaya attığı fikirlerde olduğu gibi Mevdudi de naslardan yani ayet ve hadislerden[4] deliller getirerek İslami bir yönetimin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür.

[4] Mevdudi'nin hadislere başvurmaması ve yalnızca ayetlerden örneklerle iddialarına delil getirmesi hakkında bkz: Hamid İnayet, Çağdaş İslami Akımlar,

Mevdudi'nin siyasi düşüncelerinin dayandığı pozisyon Allah'ın *malik el-mülk* oluşudur. Yüce Allah her türlü varlığın sahibi olmasıyla insanın da sahibi aynı zamanda onun eylemlerinin belirleyicisidir. Dolayısıyla insanın tasarrufları da bu kavramı gereği gibi anlayarak şekillenmelidir. Eğer bir Müslüman Müslümanca yaşamak istiyor ve yaşayışlarında Müslüman kalmak istiyorsa, hayatın bütün yönlerinde Allah'ın kendisi için indirdiği ayetlere tabi olması gerekir. Kısacası bir Müslüman kendisini Müslüman olarak tanımlıyorsa hayatın bütün yönleri dini ve dünyevi olarak ele alınacağı için dünyevi otorite de Allah'ın kurallarına tabi olmalıdır. İslami bir yönetim arzulamayan bir Müslümanın, Müslümanlığından emin olunamaz. Mevdudi bu iddianın ardından neden bir devletin-yönetimin İslami olmasını açıklayarak devam ediyor. Öncelikle Allah, malik-el mülktür. Yani her şeyin gerçek sahibi, yaratıcısı odur. O halde bir şeyin sahibi onun aynı zamanda düzenleyicisi ve yöneticisidir. Devlet, halk ve bütün kâinat O'nun mülkü olduğundan tasarruf yetkisi de O'na verilmelidir. Çünkü O'nun hakkıdır (Mevdudi, 2016: 66-67).

Mevdudi'ye göre Allah'ın göndermiş olduğu yasalar dışında bir yasaya tabi olmak Müslümanlar için kötü bir fiildir. Kur'an'dan getirdiği ayetlerle bu hareketin cahiliye devrine yani İslam öncesi sapkın duruma ait eylemlerden olduğunu iddia etmiştir. Bunu günümüz dünyasında uygulamakla o zaman uygulamak arasında bir fark görmemektedir. Mevdudi'nin ortaya attığı bu düşünce Seyyid Kutub tarafından da desteklenmiş, o kendi zamanındaki 'İslamsız' toplumların bir cahiliye anlayışı üzerinde yaşadığını iddia etmiştir. Zira Kutub'a göre bir Müslüman topluluk sosyal, siyasi ve iktisadi düzenlerinde dini hâkim kılmadıkça Müslüman sayılamazlar (Kutub, 2019: 20). Bunun için bir Müslüman bir İslam devleti çatısı altında yaşamalıdır ya da bulunduğu devleti İslami bir konuma getirmek için Kutub'un bahsettiği ilkeleri gerçekleştirmelidir.

Yalnızca Hazreti Peygamber'in getirmiş olduğu din olarak değil kâinatın yaratılışından itibaren Allah'ın bütün alemleri kaplayan iradesinin bir tecellisi olan şeriatın geçerli olduğu her devri İslam olarak algılayan görüşler mevcuttur.[5] Özellikle Mevdudi görüşlerini desteklerken bütün peygamberlerin yaşantılarına ve zamanlarındaki uygulamalara atıf yapar. Onu çoğunlukla Hazreti Yusuf (a.s.) döneminin uygulamalarını düşüncelerine bir delil olarak kullanırken görmek mümkündür. Nitekim yalnızca Yusuf (a.s.) değil Mevdudi'ye göre bütün peygamberlerin davetlerinin ağırlık noktası iktidarın Allah'a ait olduğu vurgusudur (Mevdudi, 2016: 21).

[5] Daha detaylı bilgi için bknz: Sinanoğlu, Mustafa, İslam Maddesi, DİA, Cilt 21, sf.1-2, 2001.

Mevdudi Kur'an'dan getirmiş olduğu ayetleri yorumlayarak bu meseleye birkaç açıdan yaklaşmıştır. O *Hadid* suresinin yirmi beşinci ayetinde[6] geçen demir kelimesini siyasi kuvvet olarak yorumlamıştır. Devamında zikrettiği ayetler ise iyiliği emredip kötülükten alıkoymakla ilgilidir. Mevdudi bu ayetlerden yola çıkarak İslami bir yönetimin gerekli oluşunu belirtmiştir (Mevdudi, 2016: 178-179). Dolayısıyla yönetim siyasi erki elinde bulunduracak ve bu gücü iyiliği emredip kötülükten alıkoymak için kullanacaktır. Bu yönetimin kurumsallaştığı alan olan devlet de bunu destekleyecek nitelikte olmalıdır. Mevdudi'ye göre devletin temel vazifesi güveni sağlamaktır ve İslami bir güven çemberi çizilmeyip İslami bir güven tanımı yapılmadıkça sunulan bu emniyetler tam anlamıyla emniyet olarak adlandırılamazlar. Müslümanlar Kur'an'ı ve Peygamber'in hadislerini gereğince tatbik ederse bu konuyu da anlayacak ve gayrı İslami bir hükümete karşı olacaktır. Nitekim İslam dışında sunulan bir emniyet şeytani bir durumdur ve İslam bunu caiz görmez. İslami görüşe göre emniyet yalnızca Hududullahın (Allah'ın emirlerinin) ihdası ile mümkündür (Mevdudi, 2016: 84). Buradan hareketle Mevdudi'nin insanların güvenliği ve emniyetinin yalnızca naslarla sağlanacağı iddiası İslami bir devleti gerekli kılar.

Nasların getirdiği temel buyruklar yapılması zorunlu olan şeyler veya yapılmaması gereken şeyler olarak tarif edilebilir. Mevdudi'nin yaklaşımlarında İslami bir hükümetin yokluğunda doğal olarak İslami olmayan bir hükümet-yönetim var olacaktır ve bu hükümetin bahsedilen nasları uygulayıp uygulamamasının keyfi bir süreç olacağından bahsetmektedir (Mevdudi, 2016: 88). Hal böyleyken Müslümanların haram bildiğini helal sayıp yapılması zorunlu olan şeyleri yasaklamaları da ihtimal dahilindedir. Bu sebeple Müslümanlar kendi fikirleri doğrultusunda yaşayabilecekleri bir İslami yönetimi tesis etmekle yükümlüdürler.

Ayrıca Mevdudi İslam tarihinden verdiği örneklerle yönetimin ve İslami emirleri uygulamanın ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in vefatının hemen sonrasında aceleyle yeni bir lider seçimi için Müslümanların bir araya gelmesi, buna ihtiyaç duyması dolayısıyla İslami yönetimi tesis etmek ve İslam'ın bir iktidara ihtiyaç duyduğu buradan anlaşılabilir. Mevdudi için Müslümanlar böyle yaparak Hz. Peygamber'in kurmuş olduğu sistemi bozulmaktan kurtarmış, düzenin ve ıslahatın devam ettiğini söylemiştir (Mevdudi, 2016: 26).

[6] "Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler. Kendisinde müthiş bir güç ve insanlar için birçok fayda bulunan demiri yarattık (ki onlar ondan yararlansınlar). Allah da kendisine ve resullerine gayba inanarak yardım edecekleri bilsin. Şüphesiz Allah Kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir." 57/25, Kur'an-ı Kerim.

Mevdudi benzer şekilde neden bir İslami devletin varlığını tabiatı gereği gerekli gördüğünü açıklarken öncelikle toplumun kendi eylemleriyle gerçekleştireceği bu fiilin İslami bir uyanışın sonucunu olmasını bekler. 'Dinde zorlama yoktur' mealindeki ayeti de bu İslami uyanışın bir tecellisi olarak görür. Çünkü ibadet denilen dini ritüeller temelde sağlam bir akidenin ve iman sisteminin üzerine kurulmalıdır. Temelde bu gerekliliği sağlayan saikler kendisini Allah'ın koymuş olduğu sınırlarla çevrelemezse ve toplumsal hayatta bu emirleri uygulamazsa bu dini olarak caiz değildir. Çünkü İslam birbirinden ayrılamaz parçaların oluşturduğu bir bütündür. Hal böyleyken İslami nizamdan yoksun olan bir devlette dini olarak ayrışmış bir topluluktan biri diğerine etki edecektir. Burada fiilen bir İslami hükümet bulunmadığı takdirde, karşıt olan grup dini olarak İslami sisteme nüfuz edecek ve onun emirlerini uygulamadan kaldıracaktır. Mevdudi'nin tabiriyle *küfür prensipleri* İslami emirlerin yokluğunda sisteme hâkim olacak. Müslümanlar bu küfür prensiplerini sistemden temizlemek için İslami nizama uygun bir yönetim tesis etmelidirler (Mevdudi, 2016: 84-85).

Seyyid Veli Rıza Nasr Mevdudi'nin fikirlerinin temelinde yatan düşünce, bu fikirleri uygulayacak ve bu fikirler üzerine bina ediliş bir devlet oluşturmaktı. Nasr'a göre Mevdudi için dini güçlendirmek ve devleti idare etmek birbirine bağlı ve ayrılamaz düşüncelerdir. Bu sebepten Mevdudi İslami Devleti bir zorunluluk olarak görüyordu (Nasr, 2000: 173). Ayrıca siyasetin ana malzemesi İslam olacağından onu şekillendirecek ve mahiyetini oluşturacaktır. Mevdudi'nin ortaya koyduğu düşünceler devletin dini güçlendiren bir yapıya bürünerek siyaseti de aynı zamanda İslami bir çehreye bürüyor, böylelikle siyaset İslamlaşıyordu (Nasr, 2000: 178).

Mevdudi'nin fikirlerinden anlaşılacağı üzere İslami devlet müslümanlar için bir tercih değil bir zorunluluk arz eder. Nitekim Allah'ın kanunlarıyla işlemeyen bir sistem Müslümanlar için züldür. Müslümanların modern devletin içerisinde yer almak için ve onu kendi lehlerine daha da geliştirmek, İslam'ın parlak dönemine bir geri dönüş sağlamak için ders alması gereken nokta İslam tarihinin kendisidir. Raşid hilafetin varlığını sürdürdüğü dönemin koşullarının modern döneme aktarılmasının Müslümanların gerçek anlamda saadete ulaşmalarının birinci şartı olması Mevdudi'nin fikirlerinde de bulunabilir.

2.3. Mevdudi Düşüncesinde İslami Devletin Niteliği

İslami devletin gerekliliğini takiben Mevdudi kurulacak olan bu devletin nasıl bir karakterde olacağını detaylı olarak açıklamıştır. Hemen hemen bütün kurumlarına dair teoriler üreten

Mevdudi'nin düşüncelerini idari, ekonomik ve toplumsal olarak sınıflandırmak, düşünürün fikirlerini incelemeyi kolaylaştıracaktır.

2.3.1. İslami Devletin İdari Yapısı ve Nihai Amacı

Mevdudi Pakistan'da dünyaya örnek olacak bir İslam devleti düşüncesiyle bir teo-demokrasi ya da onun deyişiyle İslami demokrasi-İslami cumhuriyet modelini ortaya atmıştır (Mevdudi, 2016: 170). Bu modelin içeriğinin temellendiği nokta mülk kavramıdır. Mevdudi'ye göre kâinatın bütün yaratıcısı ve sahibi Malik El-Mülk Allah, devletin ve yönetimin de doğal sahibidir. Bundan dolayı devlet ve yönetim onun istediği şekilde ve onun kanunlarıyla yönetilmelidir. Hükümetler meşruiyetlerini buradan yani Allah'ın kanunlarıyla yönetmelerinden almalıdırlar. Allah'ın kanunlarını uygulamamak ona itaat etmemek ve dolayısıyla isyan etmek demektir. Mevdudi'nin görüşünde bu hükümet meşru ve caiz olmayacağı gibi ona itaat de aynı şekilde Allah'a karşı isyan etmekle bir sayılmaktadır. Bu minvalde yönetim de ancak Allah'ın koyduğu kanunları icra etmekle yükümlü bir merciidir. Bu sınırlı bir yönetimdir ve yetkileri yalnızca Allah'ın kanunları ve peygamberin pratikleri dahilindedir.

Nasr Mevdudi'nin bu yapıya olan yaklaşımının yalnızca idari bir kurum olarak değil ahlaki ve kültürel bir yapı olarak şekillendiğini söyler (Nasr, 2000: 181). Böylece İslami devletin mahiyeti onu diğer mevcut sistemlerden ve ideolojilerden ayırır. Asıl olan toplumu faziletli kılacak bir ahlak ve kültür inşasını devletin bedeninde cisimleştirmektir. Bu sebepten liderler ve yönetici kesim basit siyasi manevraların muhatabı olmayacak, aksine salih kimselerden sayılacak ve yol gösterici bir tutum içerisinde bulunacaklardır.

Mevdudi'nin İslami cumhuriyet düşüncesinde herkes halife yani yönetici olabilir. Bu yönetim kısmı hiçbir aileye veya kavme ait değildir ve ayrıca Allah insanı yeryüzünde halifesi olarak yaratmıştır. Bu sebeple hem yönetici olmak hem yöneticiyi seçmek hem de yöneticiyi denetlemek her insanın yetkisi dahilindedir ve hatta görevidir. Bu yönetimde gücün tek elde toplanması ve zorba yönetim imkansızdır. Çünkü mutlak hakimiyet yalnızca Allah'ın hakkıdır ve insan onun halifesi olarak yalnızca idare edici ve icra edendir. Yönetici olmanın şartı zaten bütün halkın yöneticiye oy verip onu desteklemesi veya halifelik yapmasına müsaade göstermesidir (Mevdudi, 2016: 185-186). Böyle bir ortamda yönetici kul olarak Allah'a ve yönetici olarak da halka karşı sorumluluk sahibi olmanın bilincindedir. Bu yönden bakıldığında mutlak hakimiyet sahibi yalnızca Allah olduğundan dar bir yetkiyle yönetici diktatör olma şansına sahip değildir. Burada önemli olan nokta Mevdudi'nin yöneticiyi halkın

seçmesini şart koştuğudur. Bütün halkın bu seçimde yer alması ve rızasıyla yönetici iş başına gelebilir. (Mevdudi, 2016: 186) Seçim işi dar bir çevreyle sınırlı tutulmamış ancak gayrı Müslimlere de seçme hakkı tanımamıştır. İnayet bunun kendi dönemindeki Pakistan'ın özel durumlarıyla da alakalı olabileceğini söylemektedir (İnayet, 2008: 166). Fakat Ahmed burada Mevdudi'nin idealize ettiği İslami yönetimin hayatın bütün unsurlarına karışacak bir liderin varlığına sebep olması gerekçesiyle faşist ve komünist devletlerdeki baskıcı bir diktatörlük olacağını söyler. Çünkü teoride adil ve Allah'a karşı sorumlu bir yöneticinin varlığı belirtilse de pratikte her söylediği emir olan bir hükümdar modeli oluşturacağından çelişkili bir durum söz konusudur (Ahmed, 1990: 269-270).

Mevdudi İslami cumhuriyeti yasama, yürütme ve yargı olarak üç grupta toplamıştır. Burada yürütme kısmı direkt olarak seçimle başa gelen devlet başkanına aittir. O daha önce açıklandığı haliyle sınırlı bir yetkiye sahiptir. Yasama kısmı yani kanun yapıcı meclis asr-ı saadet döneminde kendiliğinden teşekkül etmiştir. Zira toplumun dini ve siyasi konumda ileri gelenleri istişare edilen kişiler olduğundan zamanla bu kişilerin bir yönetim organları oluşturduğu görülmüştür. Mevdudi'ye göre o zamanda bir seçim olsaydı da halk yine onları seçecekti. Bu bakımdan çağdaş dönemde de bu yeteneklere sahip kimseler toplum içinde bulunup seçilebilirler. Bu kimseler halkın çoğunluğunun saygısını kazanmış kimseler olmalıdırlar (Mevdudi, 2016: 439-441).

Mevdudi devletin şeklini açıklarken vurgu yaptığı en önemli düşünce cumhuriyetçilik maddesidir. Halk bu devlette hem seçme hem de seçilme hakkına sahiptir. Ancak seçilme ve seçme hakkı o topraklarda yaşayan Müslümanlar için geçerlidir. Particilik hakkındaki görüşleri ise Benna ile benzemektedir. Mevdudi de Hasan el-Benna gibi particiliğin tefrikaya sebep olduğunu savunur. Çünkü yine Benna'nın ileri sürdüğü gibi particilik şartsız bağlılık gerektirir ve devletin kaynaklarının partilere fayda sağlamak ve taraftar kazanmak için harcanmasına sebep olur (Benna, 2010: 304-5). Yine partiler kendi istedikleri gibi müşaverede bulunur ve ümmetin genelini temsil eden bir yapıdan uzak olurlar. Hükümetin şeklinin diğer özelliklerinden biri de hesap verebilirlik ve şeffaflıktır. En önemlisi ise yönetici ve istişare kurulu samimi müminlerden oluşmalıdır (Mevdudi, 2016: 444). Aziz Ahmed da Mevdudi'nin bu tutumunu dile getirir. Ahmed'e göre Mevdudi İslam'ın kendisinin yegâne parti olacağını ve muhalefet kabul etmeyeceğini, fikirlerinin ve kararlarının dar bir gruba ve zamana değil evrensel ve kalıcı olduğunu ileri sürer (Ahmed, 1990: 264).

Bütün bunlardan hareketle Mevdudi'nin düşüncesi İslami demokrasi olarak özetlenebilir. Yöneticiyi halkın seçmesi ve herkesin eşit haklarla yönetimde yer alma şansı demokrasinin

temel özelliklerini karşılar gözükmektedir. Bu demokrasiyi İslami yapacak olan şey, kuralların Allah tarafından konulduğu şekliyle yönetimde bulunması olacaktır. Yasama meclisi ancak Allah'ın kanunlarının nasıl uygulanacağını açıklayacak yollar bulmalı ve yasaları buna göre hazırlamalıdır. Yürütme kısmı işlerini istişare ile yapıp kendisine tanınan kısıtlı alanda icraatlarını gerçekleştirmelidir. Ve yargı ise yine Allah'ın koyduğu kanunlar ile hüküm vererek toplumda meydana gelen/gelecek sıkıntılara çareler bulmalıdır. Nasr'a göre Mevdudi'nin önerdiği sistemin teokratik bir düzeni teşkil ettiği düşüncesine itirazı aslında Batı'nın teokrasi olarak addettiği rejimi Mevdudi'nin gerçek demokrasi olarak savunmasıdır (Nasr, 2000: 191).

Onun İslami demokrasi modelinde teşri organı yani yasa yapıcı alan şeriatın genel hükümlerini uygulamayı kolaylaştıracak ve nasıl uygulanacağını belirleyecek yollar üretmelidir. Üzerine hüküm indirilen bir konu hakkında yasama organının herhangi bir içtihatta bulunması düşünülemez. O organ ancak hüküm belirtilmemiş ve nasa dayalı herhangi bir bilgiye sahip olunmayan alanlarda yine şeriat çevresinde, onunla çelişmeyecek biçimlerde yasalar çıkartabilir (Mevdudi, 2016: 417-9). Aynı şekilde yorum gerektiren ayet ve hadislerin tefsirlerinden yola çıkılarak oluşturulan hükümleri bu meclis son haline getirip kararlaştırmalıdır.

Bir başka açıdan kanunların ve anayasanın dayanakları ve kaynakları hakkında Mevdudi dört temel unsur sayar. Bunlar; Kur'an-ı Kerim, Resulüllah (sav)'ın sünnetleri, Raşid halifelerin pratikleri ve Müslüman toplumun müçtehitlerinin işlere yaklaşma şekilleridir (Mevdudi, 2016: 353). Daha önce ele alındığı üzere Kur'an-ı Kerim İslami hükümetin birincil kaynağıdır ve burada Mevdudi İslam'ın temel metni olan Kur'an'ın Allah'ın hem eğitici hem hayatın bütün yönlerini içeren ve şekillendiren metodu olduğunu söyler. Ayrıca Allah doğrudan Kur'an'ın hükümlerini Müslümanlar için kanun kılmıştır. Bu sebeple İslami bir cumhuriyetin yasaları bu kaynağa dayanmaktadır.

İkincil olarak Resulullah (sav) efendilerimizin sünnet-i seniyyeleri kaynak teşkil etmektedir. Mevdudi bu pratiklerin aslında yalnızca gündelik dini vazifelerden ibaret olmadığını iktisattan hukuka ve devletlerarası ilişkilere kadar geniş bir yelpazede bulunduğunu söyler. Nitekim peygamber İslami tasavvuru ameli olarak ortaya koymuş bunun neticesinde bir cami oluşturmuş ve en sonunda bu camiayı da bir düzene sokarak bir devlet kurmuştur. (Mevdudi, 2016: 361-2) Bu geniş sahada onlarca konuyla muhatap olan peygamberin bu konulara getirmiş olduğu yorumlar doğal olarak Kur'an'a dayanmaktadır. Bu sebeple verdiği hükümler Kur'an'ın uygulanması ve ameli sahada gözükmesi anlamına gelmektedir.

Raşid halifelerin ve ümmetin müçtehitlerinin işleri yoluna koymada uyguladıkları yöntemlerin bu kanunlara esas teşkil etmesinin nedenleri ise sırasıyla sahabelerin ilk elden peygamberin öğrencileri olmaları ve onun eğitimiyle meselelere yaklaşmaları ve müçtehitlerin de özü itibariyle İslam anayasa ve kanunlarının rehberi olacak bilgiye ve donanıma sahip kişiler olmasıdır (Mevdudi, 2016: 382). Bu son iki dayanak İslam siyaset düşüncesinden fıkha kadar hemen bütün İslami ilim alanlarında gelenek oluşturmuştur. Nitekim o günden bugüne üzerinde ittifak olunarak verilen ahkam ıstılahta icma olarak adlandırılmıştır.

Genel İslam düşünürleri temel kaidelerin gölgesinde tasarladıkları fikirlerini yalnızca tek bir amaca yöneltmiştir. Bu amaç İslam'ın mesajını bütün insanlığa iletmek ve Allah'ın koymuş olduğu kuralları dünyaya hâkim kılmaya çalışmaktır. Bu minvalde Mevdudi de İslami hükümetin nihai amacını İslam'ın mesajını, Allah'ın kurallarını ve doğal olarak adaleti yeryüzünde hâkim kılacak aksiyonlarda bulunmak olarak belirtmiştir. Bu aksiyonlardan birisi de evrensel ahlakın alanını genişletmektir. Bu evrensel ahlaki nitelikler kullanılan kişinin görüşleri etrafında kötüye de hizmet edebilir. Bunun önüne geçmenin birinci şartı bu evrensel ahlaki nitelikleri tevhit inancı etrafında belirlemektir (Mevdudi, 2017: 45-46).

Yukarıda belirtilen, kavramların mana temelinde ele alınıp onları tanımlayan konum olma düşüncesine ek olarak Mevdudi İslami hükümetin amacını anlatırken onun İslami olabilmesi için gerekli şartları sağlamak zorunda olduğunu söyler. Toplumsal ve bireysel ibadetlerin örneklerinden namazı ve zekâtı kaim kılması, iyilikleri İslam'ın aydınlığı altında yani Allah ve Resulünün bildirdiği iyilikleri yayma ve insanlığı kötülüklerden korumak bu hükümeti İslami yapacak olan şartların başında gelir (Mevdudi, 2016:475).

İslam yapısı itibariyle bütün insanlığa gelen bir din olmasından dolayı onu ve getirmiş olduğu kuralları yalnızca belirli kesimlerde uygulamak özüyle çelişir. Mevdudi kurulacak İslami bir hükümetin/devletin aynı zamanda evrensel bir misyonu ve evrenseli hedeflediğini söyler. Aynı zamanda böyle bir yönetimi de yalnızca belirli sınırlarda egemen kılmak mümkün değildir. Bu hükümet içtimai adaleti sağlamak ve tüm dünyada cari kılmak zorundadır (Mevdudi, 2016:178-180). Buradan anlaşılacağı üzere İslami hükümetin/devletin sınırları belirli bir ulus devlet içine hapsedilemez. O her ne kadar belirli bir bölgede çıksa dahi onun ufkundaki sınırlar tüm dünyayı kapsayacak şekilde geniştir. Mevdudi milliyetçilikleri farklı şekilde sınıflandırmıştır. İslam devletinin niteliğinin yanında Müslümanlar arasındaki bağların niteliğine dikkat çekmiş ve meseleyi bir millet özelinde ele almıştır.

2.3.2. İslami Devletin Ekonomisi

Mevdudi bu konuyu kapitalizmin ve komünizmin biri ferdi yüceltip sınırsız bir hürriyet tanımasını diğerini de hükümetin elinde bütün gücü toplayıp insanın bireyselliğini unutturmasını eleştirerek ele almaya başlıyor. Zira İslam bu ikisi arasındaki en güzel dengeyi kurmuş ne ferdin bireyselliğini toplumun içinde yok etmiş ne de toplumu bireyciliğin gölgesinde dağılma noktasına itmiştir. Kur'an ve sünnette tatbik edilen unsurlara göre hareket etmek İslami hükümetin görevidir. Bireysel haklar eğer bu çizgi içerisindeyse hükümet buna müdahale edemez. Eğer bunları tecavüz edecek bir durum söz konusuysa da bu sefer müdahale ve doğru yola sokma işi hükümet için zorunlu bir haldir (Mevdudi, 2016: 752-3). Mevdudi'ye göre bu açıklama İslam'ın sosyal adalet çerçevesinde nasıl bir yol izlediğinin özetidir.

Mevdudi ferdi hürriyetin boyutlarından bahsederken servet intikalini konu eder. Bunu üç şarta bağlar ve bunlar veraset, hibe ve kazançtır. Veraset miras yoluyla bir sonraki nesle varislere aktarılan paradır ve bu meşru ölçülerde yapılmalıdır. Hibe birinin kendi rızasıyla şer'i ölçüler dahilinde bir başkasına servetini intikal ettirmesidir. Burada mühim nokta eğer hibe bir hükümet tarafından verilecek olursa bunun karşılığında bir hizmet bir hak ediş bulunması gerekmektedir. Devletin malı hükümetlerin şahsi hazineleri olmadığı ve hesap verilebilir bir yapıda bulunmaları gerektiği için hükümet tarafından verilen hibelerde bu hizmet veya iyilik şartı bulunmak lazım gelir (Mevdudi, 2016: 754).

Üçüncü yol olan kazanma ile elde edilen servet Mevdudi'nin mülkiyet hakkına ne derece önem verdiğini gösterir vaziyettedir. Bir kimse helal yollardan para kazanıp bunda zenginliğe ulaşırsa bu konuda kimse ona bir sıkıntı veremez. Servetin çokluğunun bir sınırı yoktur. Hükümet malı fazla olduğu için keyfi olarak bir kimsenin malını müsadere edemez. Fakat bu malı nasıl edindiğini sormak ve soruşturmak hakkı da bulunmaktadır. Eğer meşru yollardan kazandığı ispat edilirse bu aşamada devlet herhangi bir eksiltme ya da el koyma yapamaz, aksi takdirde mala el koyabilir (Mevdudi, 2016: 755).

Yukarıda zikredilen servetin devrinin şekilleri İslam'ın mali yönünün yalnızca bir yüzünü açıklamaktadır. Burada İslami yönetimin rolü öncelikle ferdi mülkiyet hakkını garanti altına alması ve bunu kendinden ve dış etmenlerden korumasıdır. Kişiler bu edindikleri malları İslam'ın emrettiği şekillerde harcamak hakkına sahiptirler, yani harama bulaşmamak kaydı vardır. Yine bu malların belirli bir miktara ulaşmasıyla birlikte zekât farz olur ve kişi bunu ödemekle yükümlüdür. Fakat zekât bir vergi değil aksine bir ibadettir. Kişi namaz gibi bu

ibadeti yerine getirmek zorundadır. Yönetim vergiyi Allah'ın farz kıldığı bir hareketle bir tutarak onu dini bir zorunluluk şeklinde yansıtamaz. Fakat Müslüman yönetimin koyduğu bu vergiyi ödemek zorundadır, zekâttan farkı bunu Allah'a değil ümmete karşı bir sorumluluk olarak yerine getirir ve karşılık olarak hizmet alır. Zekâttan ise bir Müslüman dünyevi bir fayda bekleyemez. Vergiyi devletin kendi meclisi ve alimleri kararlaştırırken zekât Allah'ın belirlediği hususlara göre hesap edilir ve herhangi bir devlet kurumunun bunu toplaması uygun değildir. Toplaması durumunda ise bu konuyla ilgili İslami hükümde bildirilen yerler dışında sarf edilemez (Mevdudi, 2016: 125-6).

Buna ek olarak Mevdudi, İslam'ın kapitalizmdeki bireyselleşmeyi ve buna bağlı olarak gelişen evrimsel sosyalizmi reddeder. Radikal bireysellik yine zekâtın sağlamış olduğu toplumsal birliktelikle ortadan kalkarken sosyalizmde devletin mülkiyet üzerindeki totaliter tutumu özel mülkiyet hakkının dini bir zemini bulunması sebebiyle kabul edilmez. Böylece İslam ferdi ve toplumu bir denge içerisinde tutarak, fırsat eşitliği sayesindeki herkesin zenginleşebilmesinin önünü açar, zekâtı da kar yerine sermaye üzerinden hesaplayarak servetin tekelci bir grupta birikmesine engel olur (Ahmed, 1990: 271).

Hükümetin ferdi alana müdahalesi bazı şartlarla ve karşılığını ödemek koşuluyla İslam tarafından caiz görülmüştür. Buradaki genel ilke halkın maslahatı yani kamu yararıdır. Bu açıdan hükümet ferdi teşebbüslere müdahale edebilir. Hükümetin iktisadi olarak ve ferdi mülkiyete dahli bu şekilde gerçekleşecekse buna bir engel koyulmamıştır. Ancak devlet hazinesinin ne gibi bir gelir-gider tablosuna sahip olduğu her daim denetlenebilir olmalıdır. Çünkü oradakiler halkın seçtiği memurlar olup müşavere yoluyla yaptıkları harcamaları isteyen herkese açıklamak mecburiyetini taşımaktadırlar (Mevdudi, 2016: 758).

Kur'an-ı Kerim'de zekâtın ve fitrenin önemi sıkça dile getirilmiş, müminlerin faizden uzak durmaları emredilmiştir. Nitekim Allah faizi Allah ve resulüyle savaşmak olarak tanımlamıştır.[7] Müslüman düşünürlerin faizsiz ekonomi modeli geliştirmeleri de bu açıdan İslami bir hükümet modelinde kaçınılmazdır. Örneğin Malik Bin Nebi faiz yasağının sebebini paranın ve sermayenin sonsuz tahakkümünü ve her şeye kadir olmasını engellemek ve sınırsız para birikimini engelleyip bu sayılan sonuçlara sebep olmasının önüne geçmek olarak niteler. Ayrıca yalnızca faiz değil spekülasyonunda İslam'da var olmayacağını, ikili alışverişlerde durumu sıkışık olanın durumu rahat olanın baskısına boyun eğdirmeyeceğini söyler (Nebi,

[7] Bakara Suresi 278-279. Ayetlerin mealinde "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın. Bunu yapmazsanız Allah ve Resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin. Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere ana paranız sizindir." buyrulmuştur.

1992: 40-41). Mevdudi İslam'ın faizi kökten yok etmeye çalıştığını söyler. Verilen borca karşılık bundan bir kazanç beklentisinin bulunmasını yasaklar. Eğer borçtan bir kazanç sağlanacaksa buradaki temel esas borcun ortak bir sermayeye dayanıp kar ve zarar ortaklığında ve eşit konumlarda gerçekleştirilmek zorundadır (Mevdudi, 2016:131). Nasr'a göre faizin ısrarla kaldırılmasını savunan Mevdudi'nin bunu Müslümanları Hindu etkisinden kurtarmak için yaptığını söyler. Nitekim Hindu tefecilerin ve bankerlerin vermiş oldukları paralar ile Müslümanlar bu insanlara bağlı kalıyor ve bağımsız bir İslam toplumunun oluşması engelleniyordu (Nasr, 2000: 222).

2.3.3. Vatandaşlık, Milliyetçilik ve Gayrimüslimlerin İslam Devletindeki Konumu

Mevdudi milliyetçiliği altı sınıfta ele alır. Bunlar; ırk, ülke ve memleket, dil, renk, geçinme ve hükümet nizamı birlikleridir (El-Mevdudi, 2016: 296-270. Bu mezkur milliyetçilik çeşitlerinin hepsinin batıl ve yanlış olduğunu aynı zamanda dünyanın ve insanın başına belalar açtığını söylemektedir. Bunun en büyük sebebi insanın doğasının bu gibi sınırlamalarla diğer insanlara ulaşmasının önündeki en büyük engel olduğu düşüncesidir. Ayrıca Müslümanlar milli bir varlık değil bir cemaat teşkil ederler (Ahmed, 1990: 264). Irkçılık düşüncesinde saf bir ırkın bulunmayacağı ve en temelde ırkların doğuşunun birbirlerinden ayrılamayacağı ve nihayetinde aynı kaynaktan doğacakları gerçeği bilinmesine rağmen bunun göz ardı edildiğini ifade etmektedir (El-Mevdudi, 2016: 276). Ülke ve memleket kavramına da dar bir ufka sahip bilinçlerin bir ürünü olarak yaklaşmaktadır. Bir insanın doğduğu yeri atan belleyip ona sınırlar atfetmesi, dış dünyaya yabancı kalması ve bütün dünyayı vatan olarak görmemesi Mevdudi için dar ve kısıtlayıcı bir anlayışın ürünüdür. Mevdudi için bütün dünya bir bütünü arz eder ve insanın bakış açısı da kendisini bu dünyanın bir vatandaşı olacak şekilde gelişmelidir. Bu sayede bütün insanlığı kendisiyle eşit haklara sahip bir birey olarak görebilir (El-Mevdudi, 2016: 277).

Dil birliği bahsinde ise aynı dili konuşmanın fikir birliğine işaret etmez. Bu sebepten dili yalnızca bir memlekette şleri halledeek ve hayatı kolaylaştıracak bir araç olarak görmek gereklidir. Önemli olan konnuşulan dil değil insanın niteliğidir. Benzer şekilde renk birliği de bir anlam ifade etmemektedir Mevdudi için. Hatta diğer birlikteliklerden daha manasız bir düşüncedir bu. Aynı renkten olmak insani özelliklerin bir göstergesi değildir. İnsanı insan yapan çzellik bedeninin özellikleri değil akıl ve ruha dayalı bir varlık olmasıdır. Bu sebepten renk birliği düşüncesi temelsiz ve boş bir iddiadır (El-Mevdudi, 2016: 278).

Geçim için birlik kurma düşüncesi de temelinde bir kayırma ve sömürü düşüncesi bulundurur. Avrupa devletlerinin birlikteliği olsun, Amerika ve Japonya gibi devletler kendi içlerindeki kalkınmayı gerçekleştirmek adına diğer devletlerin varlıklarına tehdit olmuş ve onların kaynaklarını sömürmüşlerdir. Kalkınmayı genele yaymanın önündeki en büyük engeli un düşünce yapısındaki birliktelik teşkil eder. Kendileri geçinip kalkınırken bunnnu diğerlerinin rızık kapılarını kapatarak yaparlar. Diğerkamlık düşüncesinden uzak, bencil ve doyumsuz bir birliktelik meydana getiriler (El-Mevdudi, 2016: 279-80). Hükümet nizamı ise farklı taoplumları ve tebaaları bir hükümet nizamı içerisinde birlik oluşturmaya zorlayan imparatorlukların hedeflediği bir birliktelik çeşididir. Bu Mevdudi için mesnetsiz bir iddiadır. Çünk tarihteki bütün imparatorluklar bu düşünceyi benimseyerek yıkılmışlardır. Çünkü mecbur bırakılan halk ancak merkezi hükümetin gücü devam ettiği müddetçe buna boyun eğecektir. Aksi takdirde güçten düşen hükümet bu zorlamayı sürdüremeyecek ve bu farklı tebaaların desteğini ve itaatini sağlayamayacaktır (El-Mevdudi, 2016: 281).

Mevdudi İslam'ın herhangi bir taassuba bağlanmadığını ve renk, ırk, dil gibi taassuplara da savaş açtığını söyler. Çünkü İslam nazarında bütün insanlık aynı ana-babadan gelmiştir. Toplumlar arasındaki farklılık ancak Allah'ın bir hikmeti ve birbirlerini tanımaları için bir vesile olmaktan ileri geçemez. Farklı ailelere mensup olmak bir üstünlük veya çekişme sebebi olamaz. Birliği bozacak bu tutumlar İslam'ın hoş görmediği dolayısıyla İslami bir hükümette yer alması mümkün olmayan tutumlardır (El-Mevdudi, 2016: 283). Bu düşünceler etrafında İslami devletin ulus-devlet çerçevesinde gerçekleşmesi zor gözükmektedir. Çünkü Mevdudi İslami devleti oluşturacak toplumların milliyetinin veya ailesinin değil bizzat kendisinin önemli olduğunu ve o önemin de Müslüman olup olmama durumundan kaynaklandığını ileri sürer.

İslam milliyeti tanımını kullanan Mevdudi, bu milliyetten olmanın ön şartını Müslüman olmaya bağlar. Dünyanın iki ucundaki Müslümanlar aynı milliyettendir ya da farklı iki dili konuşan iki Müslüman da aynı milliyettendir. Aralarındaki yönetim ihtilaflarını da Mevdudi bir üstünlük veya birliği bozan sebeplerden saymaz. Yani bir kimsenin Türkistan veya Hindistan'da bulunması fark etmez, o İslam kavminin bir üyesi ve İslam devletinin hemşerisi, İslam ordusunun bir askeridir (El-Mevdudi, 2016: 298). Bu fikirlerinden hareketle Mevdudi kurulacak bir İslam devletinde millet temelli bir ulus-devlet yaklaşımından uzaktır. Zira Müslüman olan herkesin doğal bir vatandaş olduğu İslam devletinde milli bir duruş bu anlatılanlarla çelişki mahiyetinde olacaktır. Fakat Aziz Ahmed Mevdudi'nin fikirlerinin daha sonraları değiştiğini söyler. İslami bir devletin milli bir devlet olduğunu söylemesi Ahmed'e

göre Mevdudi'nin pan-İslamizm ve evrenselcilikten vazgeçiş olarak yorumlanmaktadır (Ahmed, 1990: 270).

Mevdudi vatandaşlık kavramını iki sınıf olarak nitelemiştir. Bunlar Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar yani gayrimüslimlerdir. Enfal Suresi 72. Ayet'in açıklamasını delil göstererek Müslümanların vatandaş ve hemşeri olmalarını iki şarta bağlar. Bunlar da hem iman etmek hem de darülislamda meskûn olmaktır. Darülislamda meskûn herhangi bir Müslüman bütün Müslüman devletlerin hemşerisi ve vatandaşı hakkına sahiptir. Eğer bir kimse iman etmiş ve hala darülharpte ikamet ediyor ve oraların yasalarına itaat ediyorsa hemşeri ve vatandaş hakkına sahip değildir. Öte yandan İslami devlete itaat eden gayrimüslimler ya da darülislamda yaşayan gayrimüslimler hemşeri ve vatandaş hakkına sahiptir. Bu kimseler Müslümanlarla istisnalar dışında muamelatta aynı haklara sahiptir ve onlara yalnızca idari hukukla muamele edilir. Müslümanların tabi olduğu şeri hukuka bağlı değildirler (El-Mevdudi, 2016: 448-451).

Zımmi olarak adlandırılan gayrimüslim halk İslam devleti içinde geniş ölçüde Müslümanlarla aynı haklara sahiptirler. Canlarının korunması, güvenliklerinin ve mallarının emniyetinin tesis edilmesi, şeref ve haysiyetlerinin korunması ve kendi dini şeriatlarına veya hukuklarına göre yargılanma hakkı gibi haklar Müslümanlarda olandan farksızdır. Kendi dini kanunlarının toplumsal boyutta uygulanabilirliğinde ise kısıtlamalara gidilmiştir. Mesela şarap veya içki ticareti ve üretimi, domuz eti üretimi gibi durumlar onlara yasak olmazken faiz bu azınlığa da yasaktır. Bunun sebebi de ticaret işlerinde Müslüman halkla girilecek işler ve genel mali mevzulardan kaynaklanmaktadır. Zimmiler aynı zamanda bu kategoriden suç işlediklerinde atılamazlar. Yani karşı tarafın malına ve canına bir saldırı söz konusuysa bile şer'i cezalara çarptırılırlar ancak zımmi kategoriden atılmaları için ya ülkeyi terk etmeleri yada İslami hükümet aleyhine işbirlikleri yahut fitne çalışmaları yapmaları gerekir (El-Mevdudi, 2016: 710-720). Mevdudi'nin burada bahsettiği hususlar zimmilerin toplumsal konumları ve hakları ile ilgilidir. Zira onun bu hakları açıklarken çıkış noktası zimmilerin birkaç şekilde -sonradan gelenler, fethedilen topraklarda meskûn bulunanlar, savaşırken mağlup olup burada yaşamak zorunda kalanlar- Müslüman topraklarında bulunması temeline dayanır.

Zimmiler İslami bir hükümette paralı asker olarak çalışabilirler ancak bunun dışında herhangi bir vasfa sahip olamazlar. Kendilerinden daha fazla bir ahlaki meziyet de beklenemez. İslami hükümet için canlarını feda etme gibi bir fedakârlık da istenemez (El-Mevdudi, 2016: 644). Fakat bunun dışında askerlik hizmeti gördürülmez bunun yerine müdaffa vergisi türünde bir vergi alınır. Zımmi olmaaları sebebiyle hem bu verginin alınıp hem de askerlik göreviyle

yüklendirilmeleri uygun olmaz. Fakat kendi istekleriyle askeri hizmet görmek isterlerse bu vergi de alınmaz.

Zımmilerin kendi dinlerini yaşama ve yayma gibi haklarının bulunup bulunmaması mevzusuna Mevdudi olumlu bir yaklaşım gösterir. Eğer dini propaganda sadece müslümanların dinini değiştirmek adına yapılmıyorsa gayrimüslimlerin İslam devleti içerisinde bu faaliyetleri yapmalarında bir sakınca yoktur. Fakat tersi bir durumda buna müsahama gösterilmez. Ayrıca bu propaganda islami usulleri değiştirmek adına yapılmaya başlanırsa da İslami hükümet buna müsaade edemez (El-Mevdudi, 2016: 652). Buna ilaveten diğer devletlerde yaşayan Müslüman azınlıklara yapılan gayri-insani müdahale sebebiyle İslami hükümet içerisinde yaşayan gayrimüslimlere intikam almak suretiyle aynı muamele yapılmaz. İslami usulde var olan hakları onlara teslim edilmelidir (El-Mevdudi, 2016: 647).

Zımmilerin ödediği cizye vergisinin bu zamanda nasıl alınacağı veya alınması gerekip gerekmediği sorusuna Mevdudi birkaç farklı açıdan yaklaşarak cevap vermiştir. Öncelikle zımmi kategorisi bir yerin fethedilmesiyle orada yaşayan halkın, anlaşmayla İslam hükümetine bağlanan topumların veya sonradan göç eden insanların oluşturduğu bir zümredir. Bunlarla anlaşılan veya belirlenen miktarda bir cizye alınır. Fakat bu toplumsal sınıf bunların hiçbiriyle var olmamışsa, mesela yeni kurulan İslami hükümetin toprakları içerisinde halihazırda yaşıyorlarsa Mevdudi için bu şeri olarak zorunluluk kesbetmemektedir (El-Mevdudi, 2016: 658).

Mevdudi'nin gayrimüslimlere tanıdığı siyasal haklar ise sosyal haklar kadar geniş değildir. Öncelikle gayrimüslim bir vatandaş hiçbir şekilde devlet başkanı olamaz. Bunun sebebi bir İslam devletinde başa geçecek kişinin İslami usullere bağlı ve onları istisnasız icra edecek birinin olması gerektiğidir. Kişi samimi ve bilgili bir Müslüman olmadıkça bu devleti yönetmeye yetkin değildir. Bunun yanı sıra gayrimüslim vatandaşlar şura meclislerinde veya parlamentoda müslümanlar gibi tam üye ve rey hakkına sahip olamazlar. Burada alınacak kararlar ve hükümlerde dayanak noktası her zaman Kur'an ve sünnettir. Gayrimüslimler bu meclislerde ancak kendi cemaatlerini temsilen bulunup kendileriyle alakalı kanunlar hakkında işlem talep edebilir ya da çıkarılan kanunların kendilerine uygun olmayanları hakkında sorular sorabilirler. Fakat bu durum belediye meclislerinde ve yerel yönetim mevkilerinde biraz daha geniş haklar içermektedir. Gayrimüslimler bu meclislerde fikirlerini beyan eder ve oy haklarına sahiptirler. Memuriyetlerde de İslami açıdan hassas olan kilit noktalar dışındaki mevkilerde bulunmalarına hatta müdürlük yapmalarına bir mâni yoktur (El-Mevdudi, 2016: 726-7).

Mevdudi'nin zimmiler hakkındaki görüşleri her ne kadar şeriat içerisinde kendisine yer bulsa da Nasr bu düşüncelerinin azınlık durumundaki gayrimüslimleri rahatlatma ve endişelerini yatıştırmaya yönelik çabalardan doğduğunu söyler (Nasr, 2000: 214). Nitekim o devirde sıkça dile getirilen devletin içindeki azınlık olan gayrimüslimlerin konumları hep tartışılmıştır. Bu sebepten Mevdudi sosyal olarak Müslümanlarla onların aynı haklara sahip olması gerektiğini savunmuştur. Bunda o zamanın Pakistan'ındaki toplumsal anlayış ve endişeler de önemli bir yer tutar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVDUDİ'NİN İSLAMİ DEVLET DÜŞÜNCESİ İLE ABDULVAHHAB EL-EFENDİ VE RAŞİD EL-GANNUŞİ'NİN FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Yeni İslami Devlet-Yönetim Yaklaşımları

İslamcı hareketlerin başarısızlıkları veya istenilen başarıyı ve etkiyi yakalayamamaları Müslüman dünyada farklı arayışların önünü açmıştır. Klasik düşüncede sıklıkla tekrarlanan İslam ve demokrasi uyumsuzluğu fikri günümüzde çokça eleştirilip bunun tersi savunulur hale gelmiştir. Hatta bazı düşünürler İslam'ın ana unsuru olan tebliği yani dini yaymayı bugün seküler toplumlarda gerçekleştirilebilecek olmanın İslam devletinin ya da İslami bir yönetimin zorunlu olmadığına işaret ettiğini dile getirirler.

İslam'ın demokratik ilkelerle uyumlu olduğu düşüncesi ya da demokrasinin İslam'la çelişmediği düşüncesini Abdulvahhab el-Efendi gibi isimlerin yazılarında görmek mümkündür. Bu bölümde onların fikirleri etrafında demokrasinin İslam'la nasıl bir uyum içinde olduğunu dahası İslami topluma nasıl bir katkısı olduğu incelenecektir. Mevdudi, Kutub, Benna gibi isimlerin istediklerinden farkları nedir sorusuna cevap aranacak el-Efendi'nin demokrasiye ve sözleşmeye dayalı İslami devlet fikri incelenecektir. Buna ek olarak İslami siyasetin temelini devletten alarak onu toplumun kalbine ve dinamiklerine işleyip, "sivil toplum" düşüncesiyle ve liberal anlayışla harmanlayan Raşid El-Gannuşi'nin fikirleri tartışılacaktır.

3.1.1. El-Efendi ve Gannuşi Düşüncesinde İslami Devlet Anlayışı: Demokrasi ve Sivil Toplum Temelinde İslami Yönetim

Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Takiyyuddin en-Nebhani, Malik bin Nebi ve Mevdudi gibi isimlerin demokratik unsurlara nasıl baktıkları önceki bölümlerde izah edilmişti. Benna en başından siyasi partilerin ümmetin birliğine bir tehdit olduğunu ve tefrikanın birinci sebebi olduğunu vurgulamış, siyasi katılımı da toplumun belirli kesimleriyle sınırlandırmıştı. Fakat kendi takipçileri de dahil olmak üzere bu fikir kolay kolay benimsenmemiş ve Müslüman Kardeşler siyasi arenada partileşmeye gitmiş ve demokratik seçimlere katılmıştı. Yusuf el-Karadavî gibi takipçileri de kendi üstatlarının bu konuda yanıldığını ve fikirler üzerindeki ayrılıkların doğruyu bulmaya yardımcı olacağını ifade etmiştir. Malek bin Nebi ise

demokrasinin İslami toplum için gereksiz olduğunu çünkü halihazırda İslam'ın demokrasiden çok daha iyi bir yönetim sistemi getirdiğini ifade etmiştir (Nebi, 1992).

El-Efendi "Nasıl Bir Devlet?" adlı kitabında bu eleştirilere dikkat çeker. Klasik İslami düşüncede yönetici elitin günümüz dünyası için çok fazla olacak beklentilere sahip olunduğunu söyler. Mesela en başından ana akım İslami düşüncede yönetici için sıralanan özelliklerin bugün kolay kolay bulunamayacağını ya da denetlenemeyeceğini söyler. Müslümanların birinci olarak bu yöneticilerin faziletli ve toplumun diğer kesimlerinden üstün bir erdeme sahip olmaları gerektiği düşüncesinden vazgeçmelerini dile getirir. Çünkü bugünün dünyasında öncelikli mesele, el-Efendi için İslami yönetimin nasıl uygulanacağı değil nasıl meydana getirileceği ve devam ettirilebileceğidir (el-Efendi, 2009: 100).

Burada asıl mesele bu yapının/hareketin ortaya çıkıp nasıl bir mücadele sonunda meydana geleceğidir. Gannuşi bu mücadelenin sivil toplum kanadını güçlendirerek olması gerektiğin söyler. Ona göre aslolan toplumsal yaşamda İslam'ı sevdirmek ve toplumu bu yöne iletmek birincil görev olmalıdır. Buna ek olarak Gannuşi İslami hareketin bir toplumda ahlakın koruyucusu ve bekçisi değil, demokratik bir toplum için siyasi bir seçenek olduğunu iddia eder. El-Efendi bu düşünceyi demokrasinin tam anlamıyla bütün gerekliliğinin gerçekleştiği durumlarda geçerli olabileceğini ifade eder. Baskılanan bir İslami hareket sivil toplum aracılığıyla bile insanlara ulaşamıyorsa, bu hareketin demokratik bir düzene isyan edeceği mi yoksa ilelebet illegal mi kalacağı sorusunu sorar (el-Efendi, 2009: 96).

Öte yandan klasik İslam düşüncesini de iki soru temelinde eleştirmektedir. Klasik İslam düşüncesinde Müslümanlar arasında ümmet tarafından yüceltilen ideallerin gerçekleştirilmesine en yakın olan tarihi dönemler seçilmiştir. Bu bir görüş birliği neticesinde ortaya çıkarken Raşid Halifeler dönemi model olarak seçilmiştir. Bununla beraber Ömer b. Abdulaziz gibi dönemlerde de idealin gerçekleşeceği ümidinin arttığını dile getirir.

Efendi'ye göre Müslümanların içinde bulundukları açmazın tabiatını anlamak için iki önemli soruya cevap bulmak şarttır:

a. Niçin Raşid halifeler idealinin gerçekleşmesi bu denli zordur ve Müslümanları bu kadar uğraştırmıştır?

b. Müslüman düşünürlerin bu ideali anlamada ve yorumlamada yaptıkları yanlış nedir?

Öncelikle bu iki soru birbiriyle bağlantılıdır. Ana akım ideal yorumundaki tutarsızlık, bu idealin çökmeye mahkûm ve diriltilemez bir durumda olmasının en büyük nedenidir.

Müslüman düşünürler Raşid hilafet idealini ümmetin son nefesine kadar peşinden koşması gerek sistem olarak tanımlarken iki tezatı da aynı anda savunmuşlardır. Bunlardan ilki dünyanın iflah olmaz oluşu ve ikincisi bırakın peygamberi Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekir gibilerin asla bulunamayacağıydı. Savundukları yönetici modeli ise ancak bir peygamber veya veli olabilirdi. Bu tavır barışın sağlanması adına despotizme ve karamsarlığa razı olan İbn Haldun ve Hobbes gibilerin düşüncelerine zemin hazırladı. Raşid halifelere benzer örnekler ise onlara göre yalnızca istisnadan ibaretti. "Fakat bütün bunlara rağmen bu dünyada nispeten adil hükümet formları da oluşturuldu." der Efendi. Bu tiranlığın ve despotizmin önünü kesecek mekanizmalar üretilerek başarıldı. Dolayısıyla Raşid hilafet kabulündeki en büyük açmaz hükümet kurallarının neredeyse azizler için düzenlenmesi yanlışıydı. Klasik teorideki kurallar azizlerin yokluğunda yine Raşid halifelerin uygulamalarından çıkarılarak ortaya koyuldu. Efendi kuralların kısıtlamaya ve rehberliğe muhtaç insanlar söz konusu olduğu zaman geçerli olacağını söyler (el-Efendi, 2009: 138-139). Bu, klasik siyasi teorinin, yanlış yönlendirilmesinin ve azizlerin bulunmasının güç olduğu toplumlar için geçersiz olmasının sebebidir.

Ana akım İslamcı teorinin bir başka problemi de Raşid halifelerin icraatlarını izolasyon içinde yorumlama görüntüsüdür. Neden Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekir dönemi çok başarılı ve toplumun memnun olduğu dönemken Hz. Ali döneminde kargaşanın hâkim olduğu sorusu ana akım İslamcı teorisyenlerce cevaplanmamaktadır. Ana akım teori mevcut toplumsal koşulları değerlendirmeye katmamaktadır. Mesela bütün herkesin aynı yerde ikamet etmesi ve kararları konsensüs yoluyla alabilme lidere doğrudan erişim gibi durumlar söz konusu olmadığında ideal hangi yönde evirilmelidir? Bu gibi sorular daha resmi düzenlemelere olan ihtiyacı göstermektedir (el-Efendi, 2009: 141). El-Efendi görüleceği üzere modern dönemde var olan gelişmelerin klasik teoriyle neden çözülemeyeceğini açıklamıştır.

El-Efendi'nin yukarıda tartıştığı konu bu azizlere veya peygamberlere göre düzenlenen İslami devlet düşüncesi İslamcılarda birtakım baskılarla ve hukuki yasaklamalarla gerçekleşeceği umududur. İslamcılar bu ulaşılamaz faziletler sebebiyle çoğu zaman bir Mehdi veya kurtarıcı beklemekte bu da var olan zorba yönetimlerin istedikleri gibi keyfi uygulamalara başvurmalarını kolaylaştırmaktadır. Bu bekleyiş ve yönetim şekli düşüncesi temelde İslami bir yönetim değil tiranlar doğurmaktadır (el-Efendi, 2009: 101). Bu sebepten dolayı İslami bir devlet arayışının çıkış noktası özgürlük ve buna bağlı olarak da demokrasi olmalıdır. Kişiler günah işleme tövbe etme gibi durumlarda özgür olmalıdırlar. Fakat bu özgürlük liberalizmin

anlayışıyla açıklanamaz. Buradaki mevzu hürriyet yani istenmeyen dış baskılamaların ortadan kaldırılışıdır (el-Efendi, 2009: 148-149).

Bu minvalde el-Efendi Müslümanlar için bir devletin nasıl olması gerektiğini ifade eder. İlk olarak bugünün Müslüman dünyasında kurulacak devlet kesinlikle demokratik olmak zorundadır. Yani bu devlet vatandaşlarının özgür idaresine dayanmalıdır. İslami olsun olmasın bütün devletler insanların özgür iradesine dayanmalıdırlar (el-Efendi, 2009: 150).

Ardından Müslüman toplum tarafından kurulan bir devlet de zorunlu olarak şeriata dayalı bir İslam devleti olacaktır. Demokrasiyle İslam'ın uymadığını iddia etmek mesnetsizdir. Kaldı ki bir toplum özgür iradeyi şeriatın üstünde bir yere taşıyacaksa İslami olmaz ve dolayısıyla şeriata gerek de kalmaz. Bu haldeyken bir İslami toplumda ihtilafların çözümü için uygulanacak yöntem demokrasidir. Mevdudi ve Kutub'un şeriatı kabul etmeyen bir topluma reçete yazılması gerektiği söylentileri mesnetsizdir. Toplum şeriatı İslam'a dönmeyi ancak serbestçe tartışarak yani demokrasi sayesinde kararlaştırabilir (el-Efendi, 2009: 151).

El-Efendi'ye göre İslami bir devlet bağımsız ve kendine yeterli olmalıdır. Saldırgan ve yıkıcı olmamalı ancak ahlaki inançlarına sıkı sıkıya bağlı olmalıdır. Tüketici kültüre karşı asaletle karşı çıkmalıdır. Ve bu devlet kendisini uluslararası arenada yeniden tesis ederek ve global Müslüman toplum için bir odak noktası olmaya çalışarak dışa açılmalıdır. İslam devleti aradığı birliği zor kullanarak sağlamamalıdır, ancak uluslararası düzenin nasıl işlemesi gerektiğine dair Müslümanların ortak görüşünü yansıtacak bir bakış açısının sağlanmasına çalışmalıdır (el-Efendi, 2009: 152).

"İslam devleti çoğulcu olmalıdır." der El-Efendi, gayri müslim vatandaşlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapılmadan tüm toplumu adaletle ve çoğulcu olarak yönetebilmelidir. Ve Müslümanların kendileri için de bu önemlidir çünkü global bir dünya toplumunda müslümanlar blok olarak azınlık durumundadırlar. Bu sistem içinde toplumların ve bireylerin hakları, herkese azami hürriyet tanınarak bir arada olabilmeyi sağlayacak şekilde tanımlanmalıdır. İslami bir bölge, bir arada ancak bağımsız toplumların idaresinde çoğulcu bir devlet tarafından yönetilmelidir. Anayasa ile değil bir sözleşmeyle idare edilmelidir. Bu toplumun uyması gereken kuralları değil toplumların hak ve hürriyetlerini garanti altına alıp sorumluluklarını tanımlamada pratik bir bakış sağlar (el-Efendi, 2009: 152).

Son olarak El-Efendi için İslami bir devlet bütün insanlık için ışık kaynağı olmalıdır. İslam devleti vatandaşları için sonu gelmez maddi istekler ve sağlıksız konforlar sunma gayretiyle değil ışığı dışarıyı aydınlatan bir ikram felsefesi geliştirmelidir. Herkesin sonsuz çıkarlar için

uğraştığı sistemde o sistemdeki çıkar gruplarından birisi olmamalıdır. Rekabet ne kadar alınabileceğiyle değil ne kadar verilebileceğiyle ilgili olmalıdır (el-Efendi, 2009: 153).

El-Efendi'nin görüşleri temelde faziletli bir toplumun kendi kendisini nasıl yöneteceği ve idari sistemini istediği taktirde İslami bir çizgide belirleyebileceğini içerir. Bunu yaparken İslami bir davanın gerekli olduğundan bahseder. Para ve silah tek başına bir şey ifade etmez önemli olan uğrunda hareket edilecek davadır ve bu da mevcut düzene adaletli bir alternatif sunmalıdır. Aksi halde neden böyle bir ihtiyacın olduğu açıklanamaz.

Bütün bu düşüncelerin ışığında Abdulvahhab el-Efendi ana akım İslam düşünürlerinin ve İslamcıların bireye ve dar bir gruba yükledikleri faziletli lider düşüncesini tüm toplum nezdinde değerlendirmiştir. Diğerleri kurtarıcı bir *mehdi* beklerken el-Efendi toplumun harekete geçip -eğer istiyorsa tabi- bu fazileti bir birlik olarak göstermelerini salık verir. Fakat burada el-Efendi'nin Gannuşi'yi eleştirdiği nokta yine söz konusu olmaktadır. Bir toplum İslami bir propagandaya ya da eğitime sahip olmadan İslami olma bilincine nasıl sahip olacaktır? Gannuşi'yi eleştirdiği noktada sadece demokrasi tam anlamıyla gerçekleşirse sivil toplum işini yapabilirdi. Fakat İslami bir yönetimin nasıl sağlanacağı ve halkın demokratik seçimlerde yüzde yüz bu İslami yönetime destek verip vermeyeceği meçhuldür. Burada esas, halkın çoğunluğunun mu yoksa hepsinin mi İslami yönetime geçişi desteklemesi olacaktır? Veyahut zorba bir yönetim altındaki Müslüman halk bu talebini nasıl yerine getirecektir? El-Efendi ideal kurumsallaşmış bir İslami devlet fikrinden bahsederken onun nasıl gerçekleşeceği konusunda bir yol haritası çizmez; bunu toplumun kendi dinamikleriyle sağlayabileceği görüşünü benimser. Sayyid'in (Sayyid, 2019) deyişiyle El-Efendi, tüm ileriye dönük açıklamalarına rağmen, faziletli lider düşüncesini faziletli toplumla değiştirmiştir.

Gannuşi ise meseleye yaklaşımında temel olarak sivil toplumu temel alır. Gannuşi sivil toplumu en iyi şekilde uygulayacak olan toplumun ya da anlayışın İslam anlayışı olduğunu ileri sürer. Azzam Tamimi'nin bir sorusuna vermiş olduğu cevapta laikliğin ortaya çıkışından başlayarak sivil toplumun neden İslam toplumunda en iyi şekilde var olacağını, ayrıca İslam anlayışının nasıl bir sivil toplum kültürünü inşa ettiğini açıklar.

Gannuşi'ye göre sivil toplumun kurumsallaştığı toplumlarda devlet iktidarı tekeline alamaz. İktidar toplumla hükümetin ortak olarak paylaştığı bir yapı haline gelir. Sivil toplum denetleyici bir mekanizma işlevi görmekten öte söz sahibidir artık. Nitekim okulların, mülkiyetin, pazarın, kültürün özelliği söz konusudur. Devlet bunlar hakkında söz sahibi ya da tekel değildir. Hatta Gannuşi sivil toplumun varlığını devletle bağdaştırmaz, o tamamen

devletten ayrı bir yapıdır. Devletin çökmesi veya ortadan kalkması sivil toplumun varlığına halel getirmez. Çünkü bu teşkilatlar toplumla var olur, toplumu devlete bağlılıktan kurtarır ve toplumun ihtiyaçlarını karşılar. Sivil toplumun zayıflaması demek toplumun da zayıflaması demektir (Gannuşi, 2018: 68). Gannuşi'nin yukarıdaki açıklamaları, onun devletin zorunluluğunu bir mertebeye kadar esnettiği görülüyor. Nitekim sivil toplumun doğal topluma karşılık gelmesi ve devleti var edenin toplumun kendisi olduğu gerçeği, Gannuşi'ye göre devletin değil sivil toplumun doğru ve sahih bir yapıya işaret ettiğini gösterir.

Ayrıca Arap toplumlarında sivil toplum hareketinin dinin karşısında konumlanmasının modernitenin ya da Batı laikliğinin bu toplumlara yanlış uyarlanması sebebiyle gerçekleştiğini öne sürer. Batıdaki dini reformun aslında dünyevi işlere itibar kazandırmaya bir araç olurken kilisenin de sivil toplumun en önemli kurumu haline geldiğini söyler. Nitekim kilise kendisine ait bir vergi fonu alan hatta onu toplayan, devletten farklı hizmetler sunarak halka yardım eden bir kurum haline geldiğini anlatır. Böylece kilise devletten ayrı ve onu dengeleyen bir yapı haline gelmiştir (Gannuşi, 2018: 70).

Temelde sivil toplum anlayışı gönüllülük esasına göre ayakta kalan bir yapı arz eder. Kimse ona girmeye zorlanamaz ve toplumun kendi içinde var olan sorunlara veya ihtiyaçlara karşı bir refleks olarak vücuda gelir. Gannuşi'ye göre İslam'ın devlet yapısı da her türlü ırka dayalı sistemi ve dini zorlamayı reddetmesi bakımından seçim temelli bir örnek sunar. Irka dayalı bir devlet yönetiminde insanların seçim sisteminde insanların akıl, irade ve seçim şansları çok kısıtlıdır ve yönetime olan aidiyet de gerçek bir aidiyet söz konusu değildir. Fakat İslam'ın topluma özgür bir seçim hakkı tanıması ve onu dine ve ideolojiye aidiyete çağırması onu gerçek manada sivil bir topluma dönüştürür (Gannuşi, 2018: 71).

Gerek yöneticinin meşruiyetinin halktan aldığı biate bağlı olması gerek toplumun tamamen kendi rızasıyla bu ideolojiye aidiyet hissetmesi İslam toplumunu uygar ve medeni kılan yegâne özelliktir. Buna ek olarak yöneticinin şeri kanunlarla yetkilerinin kısıtlanması ve şeriatın bu yöneticiler tarafından tekeline alınabilecek bir hükümler anlamlar bütünü olmayacak kadar esnek ve farklı manalar çıkarılabilecek olması da Müslümanların bu yorumları yapabilecek olan alimler karşısında özgür olması da bu toplumun ne denli bir özgürlüğe sahip olduğunu gösterir. Nitekim alimler içtihatlarını Allah'ın sözcüsü olarak değil bir tavsiye niteliğiyle sunarlar. Buna uyup uymamak toplumun ya da kişinin kendi tercihidir (Gannuşi, 2018: 72).

Yukarıdaki açıklamalarıyla Gannuşi, İslam toplumunun nasıl bir seçim-rıza ilişkisiyle kurulduğunu göstermektedir. Müslüman halkın razı olduğu kişiye biat etmesi, dini olarak aidiyet duyduğu yapının kurallarına dahi istediği takdirde itibar etmesi onun nasıl özgür bir çerçevede yaşadığını ispat eder. Buradan hareketle İslam toplumu yöneticisini yani emretme ve yasaklama otoritesini kendi seçebilmektedir. Bunun için Gannuşi demokrasinin yani seçim fikrinin -kanunu ve liderleri seçenin toplum olduğunu göz önünde bulundurarak- İslam'ın ilkeleriyle çatışmadığını söyler. Dinin kurumsallaşamaması ve bu İslam toplumunun çoğulcu bir yapıya sahip olması toplumun iradesini ve aklını tekele alamayacak bir durum arz eder (Gannuşi, 2018:72). Nitekim mezheplerin bir içtihat sonucu var olması ve bunlardan hepsinin değil birkaçının bugüne ulaştığı hakikati dinin tekele alınamayacağının canlı bir özetidir Gannuşi için.

Batılı düşünce hegemonyasının Müslüman ülkelerde rağbet görmesiyle birlikte yükselen laiklik yanlıların fikirlerini eleştirir Gannuşi. O laiklik fikrinin nihai anlamda sivil toplum anlayışına tezat oluşturduğunu söyler. Laiklik beraberinde getirdiği liberal düşünceyle kişiyi bireyselciliğe hapsetmiş ve yalnızlaştırmıştır. Oysa sivil toplum diğerkamlık ve bir diğerini kendisine yeğlemedir. Batının her ne kadar gelişmiş de olsa dış sömürüsüyle beslediği halkı, yağmanın azalmasıyla iç çekişmeler yaşar (Gannuşi, 2018: 88).

Materyalist düşünce insanın bencilliğini ve diğerkamlığını birleştirecek bir yapı sağlayamaz, çünkü böyle bir anlayışı yoktur. Bunu bir arada yürütecek ve birleştirme sıkıntısına çözüm sağlayacak tek yapı dini yapıdır. İslam kişilerin yaşam alanını genişletirken bunları sadece dünya nimetleriyle sınırlamaz. Ahiretin daha kalıcı ve daha hayırlı olduğunu telkin ederek vicdanlarda bu dünyayı aşan bir adalet duygusu geliştirir (Gannuşi, 2018: 88). Kısaca insanın bencilliğini bastırabilecek ve bu enerjiyi toplumun geneline yayabilecek bir yapı kurar İslam. Bunun karşılığını dünyada olmasa da ahirette bulabileceğini bu sebepten insanın içinde var olan iki duyguyu da bilerek ve onları doğru yönlendirerek insani bir sistem kurar İslam.

Gannuşi fikirlerinde genel olarak bir Batı-İslam karşılaştırması yapar. Batının geliştirdiği insanın merkeze alındığı demokratik sistemlere övgüyle yaklaşırken onun içini dolduracak bir sistemin oturmadığından dem vurur. Bunun yegâne sebebinin liberal sistemlerin kar ve pazar hakimiyeti üzerine kurulmuş olması ve değerlerinin bu sistemin kurucularının istekleri doğrultusunda değişebileceğidir. Fakat İslami sistemde bu durum imkansızdır. Çünkü kurallar kanunlar değişmeyecek şekilde Allah tarafından konur ve kimsenin çıkarına göre değişemez. Bu sistem insanların hepsinin eşit olduğu bir yaşam alanı sunmuştur insanlığa (Gannuşi, 2018: 90).

Batı ve İslam arasındaki karşılaştırmada değindiği üçüncü bir nokta ise İslam toplumu içerisinde yer etmiş olan ve desteğini dışarıdan alan topluma yabancı hükümetlerdir. Gannuşi'ye göre onlar Raşit halifeler döneminden beri bozulmamış ve bir şekilde kendi içerisinden çıkardığı alimler aracılığıyla yönetimi denetlemiş ve yön vermiş topluma, kendi ideolojilerini benimsetmeye kalkmışlardır. Fakat burada toplumla kopuk olan bağ onları baskı ve zulme itmiştir. Çünkü halkı aşağılayan ve tepeden bakan bu modern elit tabaka tepeden inme bir yöntemi denemek zorundadır. Öte yandan İslam toplumlarının nihai amacı insanın fikir hürriyetini sağlayacak, devlet yerine insanı merkeze alacak ve halkın kanununu yani Allah'ın kanununu benimsemiş bir İslami sivil toplumu kurmak olmalıdır (Gannuşi, 2018: 93).

Daha önce toplumu merkeze alan ve devletin zorunluluğunu yalnızca küçük bir çerçevede ele alan Gannuşi bu tutumuyla kendi seleflerinin çoğundan ayrılmaktadır. Abdülvehhab el-Efendi'ye benzer şekilde Gannuşi de İslami devletten ziyade İslami toplumun kuruluşuna önem verir. El-Efendi daha çok İslami devletin kurulmasında toplumun genelinin söz sahibi olmasına değinse de temelde toplumun görüşlerinin ve yaşamının devletin kutsallığından önce geldiğini anlatır. Gannuşi de benzer şekilde devletin kutsal oluşu fikrine karşı çıkarak İslami sistemin ağırlık merkezinin devlet değil insan olduğuna vurgu yapar. İslami yapıda kutsal olan İslam ideolojisidir, devlet yalnızca bir araçtır (Gannuşi, 2018: 101-107).

Bu ideolojinin temelinde yatan şey hüküm veren yapının kim olduğu ve hükmün ne olduğudur. İslam'ı bir ideolojik çerçevede değerlendiren Gannuşi, devletin zorunlu olduğu fikrine katılır. Yalnız bu zorunluluk adaleti sağlamada ve insanların güven ortamında yaşamasına olanak sağlayacak bir yapı arz etmekten öteye geçmez. Nitekim eğitimi, pazarı, mülkiyeti ve sivil toplumu özel ve özgür alanda tahayyül eder Gannuşi ve toplum bunun birinci müessisi olmalıdır. Gannuşi için Hüküm Allah'ındır'dan kasıt kanunun ve toplumun hükmetmesidir. Modern devlet de kanun devletidir halihazırda. Kralların veya elitlerin kendi belirledikleri dini değil ümmetin üstünde karar kıldığı hükümlerin yürürlükte olmasıdır (Gannuşi, 2018: 127). Modern devletin sağladığı imkanları ve modernizmin dünyaya kattıkları Gannuşi için tamamen reddedilen unsurlar değildirler. Gannuşi bunlardan faydalanmayı fikri hürriyetleri, akıl ve iradeyi ön plana çıkarmayı modernizmin getirmiş olduğu yeniliklerden görür ve bu sebeple bunlardan faydalanılması gerektiğini düşünür. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta Gannuşi'nin onu "İslami kapı"dan geçirerek İslam toplumuna sunmak istemesidir (Gannuşi, 2018: 128).

Gannuşi'de dikkat çeken nokta modernizmi Batı'nın bir oyunu olarak görmeyip onun iyi yanlarını benimsemiş olmasıdır. O her zaman toplumun kendi içinde devletin karışmaması gereken alanlara sahip olduğundan bahseder. Bunlar eğitim gibi pazar hürriyeti gibi şu an ulus-devletlerin ele aldıkları öncelikli alanlardır. Gannuşi'nin bu düşünceleri devletin siyasal alanının kısıtlanmasını talep etmek gibi bir izlenim oluşturmaktadır. Çünkü daha önceki İslam toplumlarında ve Gannuşi'nin benimsediği İslam siyaset felsefesinde devlet siyasal alana etki etmede çok zayıf kalmıştır. Oliver Roy da benzer bir şekilde bu noktaya dikkat çeker. Şeriatın yani halkın içinden bağımsız alimlerin vermiş olduğu fetvalar ve uygulanan şeriat toplumu iktidarın zulmünden korur. Çünkü siyasal alana nüfuz etmek için gerekli olan kanun yapıcılık ve düzenleyicilik İslami yönetim sisteminde hükümete verilmiş bir ayrıcalık değildir. O tamamen bağımsız din adamlarının ucu açık bir yapıyla ve devamlı gelişen biçimlenişiyle kendi özerk alanında süregelmektedir (Roy, 2005: 26). Fikir hürriyeti yalnızca belirli bir hak olarak görünmez Gannuşi'ye, o fikirlerin farklılıklarla var olacağı ve gelişeceği bir sistem doğuracak toplumu istemektedir. İslam toplumunun fikri tartışmalarla geliştiğini ve bu tartışmalar sonucu çıkan içtihatların toplumun kendi nüvelerinden başkası olmadığını söyler. İslam toplumunda baskıcı hükümetlerin var oluşu ve din adına konuşan yöneticilerin artması bu düşünsel birikimi sekteye uğratmıştır Gannuşi için.

Nitekim diyanetin devlete bağlı olması ve devletin atadığı kişilerin hutbeleri vermesi ve vaizlerin vazetmesi gibi durumlar Gannuşi'nin gözünde devleti orta çağ kilisesinin rolüne bürümüştür. Çünkü devlet artık dinin koruyucusu adı altında kendi anladığı dini halka yaşatmaya zorlayıp kendi hükümlerini dini birer kanun gibi göstermektedir. Burada temel sorun Gannuşi için bütün bunlara olanak sağlayacak ortamı hazırlayıp sahte bir modernizmle çevrelenen hükümetlerin toplumun tümüne her açıdan bir hakimiyet kurma isteğinden kaynaklanmaktadır (Gannuşi, 2018: 129).

Gannuşi'nin demokrasi hakkındaki fikirleri de sivil toplum düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. O demokrasinin de tıpkı sivil toplumun devletin halk üzerindeki baskısını engellediği gibi devleti halkın özgürlüklerine karşı kısıtlayan bir rejim olarak tanımlar. Fakat demokrasiyi yalnızca bir yönetim biçimi değil toplumdaki bir ruh olarak tasavvur eder. Ayrıca demokrasinin insanlığın diğer bütün gelişmiş erdemleri gibi medeniyet fikriyle dolayısıyla yalnızca Batı'ya ait bir kavram olarak değil bütün insanlığın ortak malı olarak niteler (Öztürk & Bağlıoğlu, 2019: 655-656).

Azzam Tamimi de Gannuşi'nin yirmi birinci yüzyıla damgasını vuran bir İslamcı düşünür olduğunu ve onun düiüncelerinin İslam siyasi düşüncesinde önemli bir yer alacağını vurgular.

Gannuşi'nin fikirlerinin İslam siyasi düşüncesine önemli ölçüde katkı sağlayacağını beş maddeyle açıklar. Bunlardan ilki sivil toplum dilinin İslam siyasi düşüncesinde yeniden tanımlanmasını sağlaması, ikincisi sekülerizmin sivil toplum anlayışıyla uyuşmadığını belirterek post-seküler bir sivil toplumun var olabileceği düşüncesini dile getirmesi, üçüncüsü İslam ve demokrasi arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi ve İslam'ın demokratik unsurlarla ve yollarla hayatta kalması yolunda önemli bir katkıda bulunması, dördüncüsü İslam'ın özgürlük ve insan hakları kavramlarını açıklaması ve son olarak Arap dünyasındaki demokrasi gerilemesinde Arap devletleri ve dünya düzeninin rollerinin eleştirisi (S.Tamimi, 2001: 219).

Ali Kaya ise Gannuşi'nin sivil toplum anlayışının aslında onun siyaset anlayışından kaynaklandığını söyler. Nitekim Kaya, Gannuşi'nin siyasete dair varsayımlarını üç maddeyle açıklar. Bunlar siyaseti devlete indirgemesi ve sosyal alanı siyaset dışı olarak ele alması, devletin nört olması gerektiğini iddia etmesi ve uzlaşıyı siyasetin birinci şartı olarak olarak değerlendirmesidir (Kaya, 2018: 129). Gannuşi'nin sivil toplumun dönüştürücü ve yumuşak güç kaynağı olarak var olmasına dair düşüncelerine Kaya bunun yalnızca devletin alan açmasıyla mümkün olabileceğini söyler. Seküler ve yanlı bir devletin İslami sivil toplum kuruluşlarına alan açmaması sonucu İslamcı grupların devletin otoritesini ele geçirme arzusu anlaşılabilir bir durumdur (Kaya, 2018: 132).

Buraya kadar olan kısımda ilk olarak El-Efendi'nin yeni bir İslam devleti anlayışının nasıl olması gerektiği hakkındaki görüşleri ele alındı. El-Efendi'nin fikirlerinde İslam devletinin birinci özelliği demokratik olmasıdır ve şeriatın uygulanması toplumun kendi isteği ve girişimiyle mümkün olabileceği ön koşuludur. El-Efendi aynı zamanda Müslüman bir devletin yeni dünya düzenine giden yolda nasıl bir rol takınacağının da altını çizerek onun fedakâr ve hayırda yarışan bir özelliğe bürünmesinin gerekli olduğunu söyler. Ardından ele alınan Gannuşi sivil toplumu tasarlayarak İslam'ın asıl mesajının ve yaşam anlayışının tekrar canlanabileceğini iddia etmektedir. Asıl olan İslami bir yaşayışı elde etmektir Gannuşi'ye göre ve bunu yaparken de İslam'ın mesajını insanlığa yaymaktır. Bunu sağlayacak olan yapı devlet değil sivil toplumun kendisidir. Okulda, pazarda ve camide toplumun kendi inşa ettiği düzen ve süreklilik İslami yaşayışı temin edecek ve dini bir başkasının tekeline almasının önüne geçecektir. Ayrıca özgür ortamda yapılan tartışmalar ve fikir alışverişi de toplumun ilerlemesine ön ayak olacak ve ortaya çıkan problemlere kurumsal çözümler getirecektir. Bu iki düşünürün ortak noktası ise şeriatın olmazsa olmaz bir gerçeklik olarak devlette var olması gerektiğidir. Eğer İslami bir devletten söz edilecekse onun yönetiminin şeriat olması şarttır.

El-Efendi bunun halkın istemesinin sonucu gerçekleşeceğini savunur, Gannuşi de dinin zaten bağımsız bir sivil anlayışa sahip toplumun elinde bulunması gerektiğine inanır. İki düşünürün de bu konudaki düşüncelerinin yakın olduğu görülmektedir. Takip eden başlıklarda bu iki düşünürün fikirleri ile bir önceki bölümde ele alınan Mevdudi'nin İslami Devlet fikirleri karşılaştırılıp bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

3.2. Mevdudi ve El-Efendi-Gannuşi Fikirleri Arasında İslami Devlet Anlayışı Farklılıkları

Mevdudi ile Gannuşi ve El-Efendi'nin fikirleri yukarıda ele alınan konular bağlamında üç başlık altında tartışılacaktır. Bunlar devletin idari yapısı, ekonomi ve gayrimüslimlerin toplum ve siyaset içindeki konumlarını da açıklayan vatandaşlık şeklinde ele alınacaktır. İdari yapıyı yani yasama, yürütme ve yargı organlarını, İslami devletin ekonomik yaklaşımlarını ve Müslüman-gayrimüslim ayrımını da içeren vatandaşlık kavramlarını nasıl ele aldıkları hakkında karşılaştırma yapılacaktır.

3.2.1. İslami Devletin İdari Yapısı

Mevdudi İslami devletin idari yapısını teokratik bir demokrasi şeklinde nitelemiştir. Burada dikkat çektiği nokta her Müslümanın seçme ve seçilme hakkına sahip olduğu ve İslami toplumun gidişatında söz sahibi olması gerektiğini vurgulamıştır. Meclis genel itibariyle nasla belirtilen kurallar dışındaki alanlarda söz sahibidir ve yeni kanunlar çıkartabilir. Bu kanunlar da yine önceki bölümde açıklandığı üzere şeriat çerçevesinde gerçekleşebilir. Yasama kısmı şeriatın belirlediği hususların daha kolay ve çağa uygun bir şekilde uygulanmasını sağlamak adına yasalar çıkarır ya da düzenler. Yürütme yani devlet başkanlığını idare edecek olan kişi bu kararların uygulamaya konmasını sağlayacak kişidir. Kendisi alınan kararların dışında kendi istekleri ve hevesleri doğrultusunda hareket edemez, yapacağı işler Allah'ın ayetleri ve sünnetle kısıtlanmıştır.

Böyle bir yönetim biçiminde bu idareci bütün kararları kendisinde toplayan bir yağı inşa edemez. Çünkü bu yapının başında bulunacak kişi buna gerek duymayacağı gibi – çünkü Allah'a olan sorumluluğu var ve devlet başkanları samimi Müslümanlardan seçilmelidir- toplumda bu kişinin diktatör olmasını kabullenmez. Böyle bir toplumda herkes Allah'ın bir halifesi olacağı için yönetimi hizaya getirecek adımlar atar (El-Mevdudi, 2016: 186). Bu sebepten yasama ve yürütme organları birbirine son derece bağlı ve ikisinden birinin diğerine üstünlüğü söz konusu değildir.

Mevdudi devlet başkanın da Hz. Muhammed'in (sav) hadislerine binaen hangi özelliklere sahip olması gerektiğini açıklamıştır. Bunlardan ilki Müslüman olmaktır ki gayrımüslimlerin neden devlet başkanı olamayacaklarını açıklar niteliktedir. Çünkü Müslüman bir toplumda İslam'ın esaslarını uygulayacak kişinin Müslüman olması gerekir. Erkek olmak aranan ikinci vasıftır. Mevdudi burada da Nisa Suresinin 34. Ayetini buna örnek vermektedir. Akıl ve reşid olması ve İslam ülkelerinin sakini olması gerekmektedir. (El-Mevdudi, 2016: 446) Bu görüşleri etrafında Mevdudi imparatorluk ve tek söz sahinin halife olduğu ana akım İslami düşünceden sıyrılmaktadır.

Mevdudi özetle bir İslami hükümetin şeriatın çizgileri içerisinde kurulup bu şekilde yönetilmesi gerektiğini dile getirir. Toplumun seçimleri de yine bu yönde olmak zorundadır çünkü her Müslüman bunu istemek durumundadır. Hayatlarını İslam'a göre şekillendirmeye iman eden herkes bu sistemi inşa etmekle yükümlüdür. Çünkü İslam kendi kurallarının uygulanması için İslami bir hükümeti/devleti zorunlu kılar. Bu minvalde bir seçenek olmaktan çok bu Müslümanlar için bir görevdir. Bu sebeple aynı şekilde şeriatın uygulanması ve kontrolü de halk tarafından gerçekleştirilmelidir.

El-Efendi'nin görüşleri de bu düşünceden çok uzak sayılamaz. Nitekim onun düşüncelerinde de öncelikli mevzu İslami devletin yönetim şeklinin demokrasi olmasıdır. Çünkü ana akım İslam siyasi düşüncesinde yöneticide aranan nitelikler modern çağda tiranların ve diktatörlerin doğmasına yol açmaktadır (el-Efendi, 2009: 101). İdari yapının temelde insanların özgür iradeleriyle oluşturacakları sistem dahilinde gerçekleşmesini söyler ve bunun birinci şartının özgürlük olduğunu ifade eder. Fakat bu özgürlüğün sınırlarının liberalizmle aynı şey olmadığını vurgular. Özgürlük dış baskılamaların ortadan kaldırılmasıdır El-efendi için.

El-Efendi düşünceleri açısından Mevdudi'ye benzer özelliklere sahiptir. Nitekim Mevdudi'nin Müslüman toplumların şeriatla yönetilecek bir devlet kurması zorunluluğu iddiasına benzer şekilde El-Efendi de Müslümanlar tarafından kurulacak bir devletin şeriata dayalı olması gerektiğini söyler. Zaten bir toplum eğer şeriatı öncelemez ve uygulamak istemezse bu onların İslami toplum olmadıklarını gösterir. Böyle bir toplumda da dolaylı olarak şeriata ihtiyaç olmaz. Fakat El-Efendi'nin Mevdudi'yi eleştirdiği nokta her ne kadar Müslüman da olsalar toplum olarak İslami bir özellik içermiyorlarsa, bu topluma şeriatı zorlamanın manasız olmasıdır. Şeriata dönüldüğü takdirde bu topluma İslami toplum denilebilir ve bu da demokratik tartışmaların sonunda mümkündür (el-Efendi, 2009: 151).

Buna ek olarak El-Efendi Mevdudi'nin totaliter bir rejim önerisinde bulunduğunu iddia eder. Mevdudi toplumun en dindarının hilafeti üstlenmesi gerektiği ve şura meclisinin kararlarını reddetme hakkının halifeye verilmesi düşüncesi El-Efendi için halifeye diktatörlük yolunu açan bir tutumdur. Ayrıca faziletli olmayı teşvik eden devlet gördüğü bütün faziletsizliklere müdahale etme hakkına sahip olarak totaliter rejime dönüşür. Mevdudi'nin diktatörlüğe engel olacak faziletli toplum düşüncesini de gerçekçi bulmayarak faziletli toplumun ilkelerinin ne olduğu konusunda belirli ölçütler olmadığını söyler. Kaldı ki İslamcı grupların kendilerini faziletin merkezi olarak görmeleri sebebiyle bu denetleme ve propaganda işinin belirli bir zümre tarafından yönlendirileceğini iddia eder (el-Efendi, 2009: 93-94).

Bu fikirlerinden hareketle El-Efendi'nin Müslümanların çoğunlukta bulunduğu bir toplumun doğal olarak İslami bir toplum ifade etmediği anlaşılabilir. İslami bir toplum olmanın birinci şartı şeriatı toplumsal düzene hâkim kılma isteği bulundurmaktır. Bu isteğin bulunmadığı bir toplum Müslüman olsa da İslami değildir, oluşturacağı sistem de İslami olmak durumunu taşımaz. Dolayısıyla şeriatı ilgilendirecek mevzular ve kurallar da bu toplum için bir şey ifade etmez. Toplumun kendi talebiyle şeriatı seçmesi yine demokratik yollardan inşaların özgür iradeleriyle gerçekleşecek bir durumdur.

Gannuşi'nin İslami devletle ilgili düşüncelerinin temelinde de Mevdudi'ye benzer şekilde Allah'ın mülkün sahibi olduğu dolayısıyla mutlak idarenin de kendi koyduğu kuralların olduğu düşüncesi yatar. Yine benzer şekilde şeriatı tesis edecek olan güç de halkın kendisidir ve bunu yapmakla yükümlüdür. Bu ilkelerden hareketle toplum yöneticiye itaat etmek durumundadır fakat bu itaat yöneten kişinin şahsına değil bulunduğu konuma ve temsil ettiği iradeye yani şeriata itaattir. Bunu yapmaması bir günah yapması sevaptır. Böyle yapmakla İslam'ın yani şeriatın tabiisi olmuş olurlar. Gannuşi için İslam'ın yasaları bütün idare mekanizmalarının üstünde tutması ve bunun referansının doğrudan Allah olması, İslami devleti diğer bütün devletlerden ayırır. Buna ilaveten bunu uygulayan ilk devlettir. Yasaları yöneticinin konumundan ayıran ve onun emrine vermeyen bu sistem türünün ilk örneği olarak gösterilmektedir (El-Gannuşi, 2015: 136-8).

Yasa yapma durumunda şura meclisinin öneminden bahseder Gannuşi. Bu şura meclisinin üyeleri ise müçtehit alimlerden teşekkül etmelidir. Ancak devlet başkanının konumunun tartışması teşri meselesinde hep tartışılagelen bir konu olmuştur. burada devlet başkanı kendi fikrini nihai karar olarak mı uygulamalıdır yoksa üzerinde karara varılan hükmü mü uygulamalıdır sorusuna Gannuşi'nin cevabı meclisin kararı olmuştur. Burada devlet başkanı devletin kendisi değil yalnızca bir memurudur ve kendisi müçtehit olsa bile çoğunluğun kararı

bağlayıcıdır. Nitekim uygulanacak olan hüküm bütün toplumu etkileyeceğinden, bu yalnızca bir kişinin içtihadına bırakılamaz (El-Gannuşi, 2015:152-153).

Gannuşi Mevdudi'nin idareciler ve şura meclisinin üyelerinin seçilme şartlarını Müslüman olmak, erkek olmak, reşit ve akil olmak, İslam ülkelerinin vatandaşı olmak, içtihat yapacak derecede olmasa da yeterli bir ilme sahip olmak ve sözü dinlenen ve halkın rızasını alan kişiler olmak ilkelerini ele almıştır. Buradan Müslüman olmak ilkesinin devlet başkanını ve meclisin çoğunluğu olarak ele alınması gerektiğini söyler. Fakat şura meclisinde gayrımüslimlerin bulunmasına destek vermiştir. İkinci olarak erkek olma şartında ise Mevdudi'nin fikirlerine karşı çıkmıştır. Hadis ve ayetlerden böyle bir mana çıkarılamayacağını ve daha önceleri ele alınan fıkıh kitaplarında devlet başkanlığı konusu haricinde kadın konusuna hiç değinilmediğini ifade eder. Kadına seçme ve seçilme hakkı tanımayan düşüncelere de hayret ettiğini ifade eder. Kadın ve erkeğin haklar bazında eşit olmasının vurgulandığı ayetlerde ve tarihi tecrübelerden elde ettiği referanslarla Gannuşi bu iki makamın da -devlet başkanlığı ve şura meclisi- kadınların katılımı konusunda bir kısıtlılık içermediğini söyler (El-Gannuşi, 2015:168-171).

Diğer şartlarda ise Gannuşi Mevdudi ile benzer fikirlere sahiptir. Reşit ve akıl sahibi olması ve bulunduğu ülkenin vatandaşı olması makul şartlardır ve şeri olarak bir problem teşkil etmemektedirler. Nitekim reşit ve akıl sahibi olmak olaylara farklı açılardan bakmak için yeterlidir. Asr-ı saadet döneminde de bunların örneklerini görmek mümkündür. Vatandaşlık konusunda ise söz sahibi olunan sınırlar içerisinde ikamet ediyor olmak o ülkenin siyasetini bilmek açısından zaruridir. Fakat burada vatandaşlığı zorlaştıran durumların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Gannuşi'ye göre Müslüman İslami bir devlette vatandaş olabilmek için büyük problemleri aşmak zorunda olmamalıdır. Yine basit düzeyde ilmi bilgiye sahip olmak da aranan niteliklerdir. Bu ilim içinde bulundukları toplumun genel örf ve adetlerini de içermektedir. Ayrıca halkın rızası da şura meclisine seçilecek olan kişinin meşruiyeti açısından zaruridir. Netice olarak şura meclisinin görevi halkın isteklerini ve taleplerini yerine getirmede şeriatın usullerince yasalar düzenlemektir (El-Gannuşi, 2015: 181-183).

Şura meclisini ve devlet başkanını seçen kişiler aslen halktır, dolayısıyla İslami devlette teşri vazifesi halka aittir Gannuşi için. Bunu üç şekilde gerçekleştirir. Bunlardan ilki doğrudan yani referandum gibi siyasi araçların kullanılması şekliyledir. Devletin genel siyaseti gibi son derece önemli mevzularda halk doğrudan doğruya bu oylamaya katılır ve fikir beyan eder. İkinci olarak vekaleten gerçekleştirir ki bu da şura meclislerine seçtikleri adaylar aracılığıyla

gerçekleşir. Son olarak bu meclis de ulema heyeti tarafından kontrol edilmelidir ancak bu devletten bağımsız bir yapı arz etmelidir. Fakat burada esas olan parçalamak veya basit çoğunluk elde etmek değil, gerçekten icmaya veya ona çok yakın bir dereceye ulaşmaktır (El-Gannuşi, 2015: 184-185).

Gannuşi daha sonraki fikirlerinde İslamcı düşünceyi sivil toplum bazında ele almıştır. İslami devlet ve İslami düşünce kişiler için bir zorunluluktan daha çok demokraitk alanda bir tercih olarak sunulmalıdır. İnsanlar İslam'ın mesajını ve pratiklerini devletin baskısıyla değil kendi istekleriyle seçmeli, yaşamalı ve yaşatmalıdır. Örneğin İslamcı bir partiyi başa getirerek ve bu partinin vaatlerini gerçekleştirmesini isteyerek daha barışçıl ve çoğulcu bir anlayış sağlanabileceği görüşünü savunur Gannuşi. Nitekim Nahda'nın kendisini sadece bir davetçi olarak tanıtması Gannuşi'nin düşüncesindeki bu değişimi gösterebilir.

Mevdudi, El-Efendi ve Gannuşi'nin idari yapı hakkındaki fikirleri benzerlikler içermekle birlikte bazı noktalarda ayrılmaktadır. Gannuşi ve Mevdudi birkaç maddede idari yapının içeriğinde ihtilaf halinde iken El-Efendi'nin şeriat meselesin halkın tercihine bırakması onu diğer iki isimden ayırır. Fakat burada El-Efendi'de Müslümanların oluşturduğu İslami toplumun yapısı gereği şeriatla yönetileceği vurgusu varken diğer ikisinde Müslümanların bunu yapmaya mecbur oldukları vurgusu vardır. El-Efendi de dolaylı yoldan bunu ifade etse de bu konuda kesin olarak bir fikir ileri sürmez.

3.2.2. İslami Devletin Ekonomik Yapısı

Mevdudi'nin bu konu hakkındaki görüşleri yukarıda ele alındığı gibi üç maddede özetlenebilir. Birincisi kapitalizm ve sosyalizmin uç boyutlarından orta yolu tutmak ve sosyal adaleti sağlarken ferdi mülkiyete azami saygıyı korumak. İkincisi devletin vergi toplamada ve maslahatı sağlamada dirayetli ve hakkaniyetli olması ve son olarak faizin tamamen kaldırılması. El-Efendi de buna benzer görüşler sarf etmekle birlikte İslam toplumunun asıl görevinin tüketici toplum özelliklerinden sıyrılıp kendine yeterli ve bağımsız olacak derecede ekonomik bir seviyeye ulaşmasını savunur (el-Efendi, 2009: 151).

El-Efendi İslami devletin ekonomik olarak hangi özelliklere sahip olması gerektiğini açıklamaktan daha ziyade toplumun nasıl bir iktisadi tutum içerisinde olması gerektiğini ifade eder. İdealize ettiği İslami toplumun en büyük özelliği varlık içinde olmasına rağmen bunu uç bir tüketim kültürüne dönüşmekten çekinmesidir. Bu toplumun asıl gayesi kendi içerisinde ekonomik bir düzeni inşa etmektir. İslami toplum sonsuz bir çıkar uğruna diğer gruplarla yarışa girmemelidir. Onun için aslolan dünyaya bu konuda ışık olmaktır. Büyük bir ikram

kültürü oluşturarak uluslararası düzende var olan yırtıcı rekabetin bir parçası olmayı reddetmek ve ne kadar alınacağından çok ne kadar verileceği üzerinde rekabet eden bir iktisadi düzen oluşturmaktır (el-Efendi, 2009: 153).

El-Efendi'nin İslami toplumun şeriatla yönetilmesi gerektiğine dair savunduğu düşünce dolaylı olarak faizin ve yasaklı iktisadi işlerin de kendiliğinden ortadan kalkacağı düşüncesini meydana getirir. Nitekim eğer bir toplum şeriatı istemişse ve bunu tamamen kendi iradesiyle yapmışsa dinin yasakladığı şeyleri de toplumda barındırmayacaktır. Fakat El-Efendi'nin vurguladığı günah işleme özgürlüğünün sınırları bu konuları da içerdiğinden kesin bir şekilde nasıl bir ekonomik düzen kurulacağı belirsizdir. İnsanlar faizle işlemler yapabilir yada alınıp satılması dinen haram olan alkol, uyuşturucu gibi maddelerle ticaret yapabilir. Burada kurulacak İslami devlet toplumda günah işleme özgürlüğünün önüne geçmeyecekse bunların bulunduğu toplumun ve devletin İslamilik ölçütünün ne olduğu sorgulanabilir.

Gannuşi için insanın ekonomik hakları ve ferdi mülkiyet kavramı yalnızca kısıtlı bir tasarruf hakkından ibarettir. İslami ekonomik sistemin temel dayanağı malın tek elde toplanıp ya da devletin elinde toplanıp fakirlere bir baskı aracı olarak kullanılmasına izin vermez. İslam'ın genel ekonomik prensibi servetin mümkün olduğunca toplumun geneline yayılmasını savunur. Böylece toplum içinde baskı yapacak zengin bir sınıf oluşmaz ve gelir düzeyindeki yakınlık ile çoğunluğun mülk sahibi olması toplumun saadetine de olumlu katkılar sunar. Nitekim elde edilen ferdi mülkiyet de bu yönde harcanmalıdır. Birey Allah'ın halifesi konumunda olması hasebiyle elindeki malın ümmete de faydalı olması için uğraşması gerekmektedir (El-Gannuşi, 2015: 64-65). Gannuşi buna ek olarak devletin serbest piyasayı tesis etmesini ve buna müdahale etmemesini savunur. Şeriatın izin verdiği çerçevede mülkiyet edinmeye destek olmalı ve toplumun geneline mülkiyet edinmeyi kolaylaştırmalıdır. Sivil toplumun güçlenmesi ve devletin siyasal alanındaki varlığının kısıtlanması, bu özgürlüklerin daha da yerini bulmasını ve adaleti sağlamada ve devletin denetlenmesinde sivil toplumun söz sahibi olmasını kolaylaştıracaktır (Gannuşi, 2018: 127).

3.2.3. İslami Devlette Vatandaşlık Kavramı, Sosyal ve Siyasal Haklar

Çağdaş dönemde tartışılagelen en mühim meselelerden biri de vatandaşlık kavramının içeriğidir. Kurulacak bir İslam devletinde vatandaşlık müessesesinin nasıl ele alınacağı ve Müslüman-gayrimüslim ayrışmasına gidilip gidilmeyeceği birçok kişi tarafından ele alınmış tartışmalar olmuştur. Mevdudi'nin vatandaşlık ile ilgili düşünceleri daha önce ele alındığı gibi iki sınıf üzerinden şekillenmektedir. Burada Müslüman-gayrimüslim ayrımını görmek

mümkündür. Fakat Müslüman olmak tek başına İslam devleti vatandaşı olmaya yetmiyor Mevdudi için. Aynı zamanda darülislam olarak adlandırılan bölgelerden birinde meskûn olması gerekmektedir. Darülislamda ikamet eden gayrimüslimlerde İslam ülkelerinin doğal bir vatandaşıdır. İstisnalar dışında gayrimüslimler birçok konuda muamelatta Müslümanlar ile aynı hakka sahiptirler (El-Mevdudi, 2016: 448-451).

Bu başlık altında tartışılması gereken husus Müslümanlarla gayrimüslimlerin vatandaş olarak edindikleri sosyal ve siyasal hakların boyutlarının incelenmesidir. Örneğin dernek kurma, kendi dininin propagandasını yapma ve seçimlerde yer alma özgürlüğü gayrimüslimlere tanınan sosyal ve siyasal haklar içerisinde değerlendirilir. Mevdudi bu konuda darülislamda yaşayan gayrimüslimleri zimmi kategorisinde ele alır. Bu sayede onlar sosyal haklar anlamında Müslümanlarla eşit haklara sahiptirler. Fakat bazı görevleri yerine getirmek zorunda olmadıkları gibi bazılarında da isteseler de yer alamazlar. Bu görevler askerlik görevi gibi doğrudan devletin güvenliğini sağlamak için oluşturulmuş müesseselerde yapılacak olan görevlerdir. Çünkü zımmi sınıfı güvenliğini sağlamak için halihazırda devlete vergi ödemektedir. Hem korunma vergisi ödeyip hem askerlik görevinin talep edilmesini doğru bulmaz Mevdudi. Bunun yanı sıra dernekleşme faaliyetlerine de büyük oranda olumlu yaklaşır. Örneğin sadece İslam'ı ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerin olmaması halinde kendi dinlerinin mesajını yaymada özgür olduklarını ifade eder. Fakat İslam'a karşı düşmanca tutuma da asla müsaade edilmeyeceğini vurgular (El-Mevdudi, 2016: 652).

Fakat siyasi haklar sosyal haklar kadar geniş değildir zımmiler için. Öncelikle hiçbir şekilde devlet başkanı olamazlar. Öncelikle gayrimüslim bir vatandaş hiçbir şekilde devlet başkanı olamaz. Bunun sebebi bir İslam devletinde başa geçecek kişinin İslami usullere bağlı ve onları istisnasız icra edecek birinin olması gerektiğidir. Kişi samimi ve bilgili bir Müslüman olmadıkça bu devleti yönetmeye yetkin değildir. Bunun yanı sıra şura meclisinde Müslümanlar gibi tam üye ve oy hakkına sahip değildirler. Gayrimüslimlerin bu meclislerde bulunması yalnızca kendilerini temsilen bulunabilir ve kendileriyle ilgili konularda soru sorabilme hakkına sahiptirler. Ayrıca memuriyette de İslami açıdan hassas konumlara gayrimüslimler getirilemez. Fakat bu riski haiz olmayan yerlerde müdürlük derecesinde bulunmalarında dahi bir sakınca yoktur (El-Mevdudi, 2016: 726-7).

Bu düşüncelerinden hareketle Mevdudi'nin teorik olarak çerçevelerini çizdiği İslam devleti çoğulcu ve katılımcı bir rejim irade etmez. Burada açıkça Müslümanların karar mercii olduğu ve bu ülkede yaşayan gayrimüslimlerin bunlara uymak zorunda olduğu bir anlayış hakimdir. Buna karşın El-Efendi İslam devletinin çoğulcu olması gerektiğini vurgular. Gayrimüslim

vatandaşlara ikinci sınıf vatandaş muamelesini doğru bulmaz. Devletlerin kurulumunu anayasa ile değil sözleşme ile yaptığını ifade eden El-Efendi Müslüman- gayrimüslim arasındaki bu önce gelme durumunun sözleşme ile ortadan kalkacağını ve her iki tarafa da azami ölçüde özgürlük tanınacağını söyler (el-Efendi, 2009: 152). Son derece demokratik bir sistemde var olacak bu düzende Müslümanların veya gayrimüslimlerin kendileri için talep edecekleri hakların sınırını belirleyecek olan sözleşmedir. Medine Vesikası olarak tabir edilen Hz. Muhammed (sav) ve Medine'deki gayrimüslimler ile yapılan sözleşmeye atıf yaparak buradan İslam'ın özünde bu çoğulcu düşünceyi içerdiğini ifade eder.

Gannuşi'nin İslami devletin vatandaşlık anlayışı hakkındaki fikirleri de Mevdudi'ye bazı konularda benzerdir. Ayrıştıkları nokta özel statüdeki vatandaşlardır. Mevdudi İslam ülkeleri dışında ikamet eden Müslümanların İslam devletinin bir vatandaşı sayılmayacağını söylerken, Gannuşi özel bir statü verilmesi gerektiğini savunur. Buna ek olarak Gannuşi devlet başkanlığı ve çeşitli kritik görevler dışında gayrimüslimlerin de devletin memuriyetlerinde çalışabileceğini aktarır (El-Gannuşi, 2015: 397). Gannuşi'nin demokrasiye olan vurgusu ve çoğulculuk alanındaki fikirleri de Mevdudi'nin düşüncelerinden ayrışır. Örneğin devletin nötr olması gerektiğini ve bütün vatandaşlara eşit bir şekilde davranması gerektiği düşüncesi Mevdudi'nin fikirleriyle temelde çatışır. Çünkü bir gayrimüslimin veya laiklik yanlısı bir müslümanın idareyi eline alması bu sistemde mümkün olacaktır. Mevdudi ise devlet başkanının samimi bir Müslüman olması gerektiğini savunur.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Ana akım İslami devlet ve İslamcılık düşüncesi birbirine paralel ama birbiriyle aynı şeyler olmamıştır. Modernizme duyulan büyük öfke ve aynı zamanda büyük hayranlık 19. Yüzyıl Müslümanları için bir ikiliğe sebep olmuştur. Modernizmin teknik olarak uygulanmasını savunan düşünürler, onu tamamen reddeden düşünürler ve aynı zamanda Batı'nın medeniyet olarak sunduğu bütün düşünceleri kabul edip benimseyen ve kendi değerlerini terk eden düşünürlere rastlamak mümkündür. Bu düşünceler içerisinde hem dünyevi hem de dini birkaç ideal ortaya koyan ve ilerlemeyi dinin gereği olarak gören ve bu yolda söylemler ve eylemler sarf eden İslamcılık savunucuları, bir ideoloji olarak yaklaşık iki asırdır varlığını sürdürmesi ve bugün Batı düşüncesinin karşısındaki en güçlü ideoloji olarak durması İslamcılığın her ne kadar farklı yorumlamalara açık olsa da yine de tutarlı ve güçlü bir zeminde yol aldığını göstermektedir.

Çağdaş dönemde İslamcılık düşüncesinin yukarıda zikredilen savunucuları onu farklı şekillerde tahayyül etse de ulaşmak istedikleri Müslümanların kendi dinlerinin emirlerini özgürce uygulamalarını sağlamaktır. Ana akım İslami siyaset savunucuları genellikle bulundukları toplumun ve dönemin şartlarına uygun fikirler geliştirmeye çalışmış, istişari bir kurulun zorunluluğuna dikkat çekmişlerdir. Fakat aynı zamanda daha sıkı bir politikalar bütünü ile çareler üretmeyi amaçlamışlardır. Yirminci asrın sonu ve yirmi birinci asrın başlarında öne çıkan düşünürler bu politikaların biraz daha gevşetilmesi ve doğal bir süreç sonucunda gerçekleşmesini savunmuşlardır.

Örneğin tezde ana akım İslam siyasi düşüncesini temsilen ele alınan Mevdudi'nin fikirleri, amacı Müslümanların dünya üzerindeki itibarını arttırarak onları hak ettiği konuma oturtmak olsa da uygulamada tepeden inme bir yöntemle bunu gerçekleştirme düşüncesi eleştirilmiştir. Fakat yeni bağımsızlığını kazanmış ve yıllarca dinlerinin onurunu korumaya çalışmış bir halk için bu gibi refleksler kendi dönemi içinde yargılanmalıdır. 21. yüzyılda o dönemin çare arayışlarına getirilen itirazlar ve eleştiriler daha fazla üzerine düşünülerek elde edilmelidir. Mesela Mevdudi'nin İslami devlet düşüncesi yukarıda ele alındığı şekliyle zaman içinde küçük fakat önemli değişiklikler göstermiştir. Bu Mevdudi'nin fikirlerinden vazgeçmesi olarak yorumlanabilir. Ancak zamanın değişen seyri içerisinde varlığını sürdürecek değişikliklerin zaruretini bilerek ortaya çözümler sunan bir fikir adamı yaşamına ve önceki fikirlerine bakılınca daha gerçekçi gelmektedir.

Buna ilaveten Efendi ve Gannuşi'nin Mevdudi hakkındaki görüşleri de tutarlılık içermektedir. Örneğin Gannuşi itirazlarında daha çok o günün şartlarına inerek bir yaklaşım sergiler. Ayet ve hadislerden örnekler getirerek Mevdudi'nin belli bir konudaki görüşlerini dayandırdığı ayet ve hadisleri veya tevarüs eden pratikleri yanlış yorumladığını ortaya koymaya çalışır. Gannuşi'nin ilerleyen dönemlerinde eski İslamcılık düşüncelerinde değişikliğe gitmesi ve devletten bağımsız bir yapı olan sivil toplumu İslamcılığın merkezi haline getirmesi, yakın dönemde sıkça dile getirilen İslamcılığın devlete indirgenmesine bir tepki olarak gösterilebilir. Mevdudi ve Gannuşi arasındaki temel fark İslami siyasetin ve İslamcılığın merkeziyle alakalıdır.

Efendi'nin meseleye yaklaşımı ise ana akım düşüncenin en başından referans aldığı noktaları kusursuz kabul etmesinin hata olduğudur. Örneğin Raşit halifeler dönemi olarak ifade edilen dönemde Hz. Ömer'in şehadetini yavaş yavaş ortaya çıkan ve Sıffin Savaşı'yla doruk noktasına ulaşan problemlerin göz ardı edildiğini söyler. Buradan hareketle o dönemin bir bütün olarak ulaşılabilecek en mükemmel yönetim şekli olduğu iddiasına karşı çıkar. Mevdudi'nin bu döneme atfen geliştirdiği ve halkın fikirlerinin herhangi bir öneme sahip olmadığı idari şekli yukarıdaki sebepten eleştirir. Önceliği halkın iradesine bırakan ve talepleri şeriata döndüğü vakitte şeriatı uygulamanın gerçekçi ve anlamlı olacağını savunur Efendi. Asıl meseleyi erdemli bir Müslüman toplum çerçevesinde işleyerek ana akım düşüncenin ideal erdemli yönetici arayışını topluma mal eder. Mevdudi ve Efendi arasındaki temel fark ise İslami siyasetin referans noktalarıyla alakalıdır.

İslam siyaset düşüncesine getirilen bu yakın dönem eleştiriler ve çözüm fikirleri ana akım İslam siyaset düşüncesinin tevarüs eden farklı versiyonları olarak değerlendirilebilir. Fakat bu yeni fikirler ana akım İslami siyasi düşünceden daha ziyade günümüz toplumunun kabulüne ve anlayışına daha yakındır. Bu sebepten demokratik ve sivil toplum organizasyonları gelişmiş toplumlar İslam'ın mesajını yaymada, yaşama ve yaşatmada daha elverişli bir ortama sahip gözükmektedirler. Buradan hareketle sivil toplumun ve demokrasinin İslamcılığa ve İslami topluma verdiği katkıyı araştırmak başka tez konuları olarak literatürde yer bulabilir.

KAYNAKÇA

Abdurrazık, A. (1995). ***İslam'da İktidarın Temelleri,*** İstanbul: Birleşik Yayınları.

Ahmad, A. (2004), ***Mevdudi*****,** DİA**,** s. 432-437.

Ahmed, A. (1990), ***Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*** *,* İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Aktay, Y. (2012), ***Türkiye'de İslam ve Siyasetin İlişkisine Dair Bir Soykütüğü Denemesi*** **.** Değişen Ortadoğu'da Kültür ve Siyaset - Seçme Tebliğler (s. 113-142), içinde Ankara: SDE Yayınları.

An-Na'im, A. A. (2008), ***Islam and the Secular State,*** Londra: Harvard University Press.

Avva, M. S. (2011), ***İslam Devletinde Yönetim Şekli,*** İstanbul: Mana Yayınları.

Belkeziz, A. (2009), ***The State in Contemporary Islamic Thought A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era,*** Londra: I.B.Tauris & Co. Ltd.

Benna, H. e. (2010), ***Risaleler,*** İstanbul: Nida Yayıncılık.

Büyükkara, M. A. (2016), ***Çağdaş İslami Akımlar,*** İstanbul: Klasik.

Câbiri, M. A., & Hanefi, H. (2018), ***Doğu Batı Tartışmaları,*** İstanbul: Mana Yayınları.

Çağan, K. (2014, Temmuz), **Namık Kemal'de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları.** ***Akademik İncelemeler Dergisi*****,** s. 255-280.

Davutoğlu, A. (1994), ***Devlet*****,** DİA**,** 234-240.

el-Efendi, A. (2009), ***Nasıl Bir Devlet?,*** İstanbul: İlke Yayınevi.

el-Karadâvî, Y. (2018), ***Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği,*** İstanbul: Nida.

el-Karadavi, Y. (2018), ***Hasan el-Benna Düşüncesinde Siyaset,*** İstanbul: Nida.

el-Karadavi, Y. (2018), ***İslam'da Devlet Mefhumu,*** İstanbul: Nida.

El-Mevdudi, E. A. (2016), ***İslam'da Hükümet,*** İstanbul: Hilal Yayınları.

El-Mevdudi, E. A. (2016), ***İslami Kavramlar,*** İstanbul: Pınar Yayınları.

El-Mevdudi, E. A. (2017), ***İslami Hareketlerin Ahlaki Temelleri,*** İstanbul: İnkılab.

en-Nebhani, T. (1998), ***Islamic State,*** Londra: Al-Khilafah Publications.

Esed, M. (1980?), ***Yolların Ayrılış Noktasında İslam,*** Ankara: Nur Yayınları.

Gannuşi, R. (2018), ***Laiklik ve Sivil Toplum,*** İstanbul: Mana Yayınları.

Gannuşi, R. E. (2015), ***İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler,*** İstanbul: Mana Yayınları.

Halaçoğlu, Y., & Aydın, M. A. (1993), **Cevdet Paşa Maddesi.** ***Diyanet İslam Ansiklopedisi*****,** s. 443-450.

Hamidullah, M. (1995), ***İslam Anayasa Hukuku,*** İstanbul: Beyan .

Humeyni, A. (2022), ***İslam'da Devlet Velayet-i Fakih,*** İstanbul: Ehli Beyt Yayınları.

İnayet, H. (2008), ***Çağdaş İslami Siyasi Düşünce,*** Ankara: Hece.

İsmail Kara. (2013). **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not. içinde; *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*** (s. 15)**,** İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Kara, İ. (1995), ***Türkiye'de İslamcılık,*** İstanbul: Yenişafak Kitaplığı.

Karaman, H. (1994), ***Cemaleddin Efgani*****,** DİA*, 10*, 456-466. İstanbul.

Kaya, A. (2018). **Gannuşi'nin "Siyasetsiz" Siyaset Felsefesinin Kritiği**, *İnsan ve Toplum Dergisi*, s. 115-142.

Kaya, A., & Mercan, M. (2016). **Rethinking Islamism Through Political. M. H. Mercan içinde, *Transformation of the Muslim World in the 21st Century*** (s. 1-13), Cambridge Scholars Publishing.

Kaygı, A. (1992), ***Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma,*** Ankara: Gündoğan.

Keddie, N. (1997), ***Cemaleddin Efgani.*** İstanbul: Bedir .

Kemal, N. (1868), **Hubbü'l Vatan Mine'l- İmân**, *Hürriyet Gazetesi*.

Keskioğlu, O. (1962), **Cemaleddin Efgani. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*****,** s. 91-102.

Kılıçarslan, S. (1987, Haziran), **Cemaleddin Efgani Dosyası Üzerine**, *İktibas Dergisi*, s. 21-22.

Koç, E. M. (2020), **Ahmed Cevdet Paşa ve Modernizm'e Bakış**, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, s. 165-178.

Köroğlu, A. (2020), **Türkiye'de İslamcı Söylemin Oluşumunda Tercümelerin Etkisi (1960-1990)**, İstanbul: Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Kutluer, İ. (2001), ***İslamcılık*** (Cilt 23), DİA

Kutub, S. (2017), ***Yoldaki İşaretler,*** İstanbul: Beka .

Kutub, S. (2019), ***İslam'da Sosyal Adalet,*** İstanbul: Beka.

Lerman, E. (1981, Ekim), ***Mawdudi's Concept of Islam*****,** *Middle Eastern Studies*, s. 492-509.

Mercan, M. H. (2019). ***Müslüman Kardeşler'in Yükselişi ve Düşüşü: İslami Hareketlerde Siyasi Kurumsallaşma,*** İstanbul: İlem Yayınları.

Mevdudi, E. A. (2016). ***İslam'da Hükümet,*** İstanbul: Hilal Yayınları.

Mübarek, M. e. (2013). ***İslam Nizamı Devlet ve Hükümet,*** İstanbul: Nida.

Nasr, S. V. (1998). ***Cemaat-i İslami,*** İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Nasr, S. V. (2000). ***Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü,*** İsyanbul: Yöneliş Yayınları.

Nebi, M. B. (1992). ***İslam ve Demokrasi.*** İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Özel, A. (1994). ***Darüssulh***, DİA*, 9*, 5-6.

Özervarlı, M. S. (2020). ***Muhammed Abduh,*** DİA.

Öztürk, A., & Bağlıoğlu, A. (2019, Güz), ***Raşid El-Gannuşi'nin Demokrasi ve Laiklik Anlayışı*****,** Mezhep Araştırmaları Dergisi**,** s. 652-687.

Öztürk, K. (2013), ***Babanzade Ahmed Naim. H. Türkan, & H. Çilingir içinde, Türkiye'nin Birikimleri 1 : İlahiyatçılar,*** İstanbul: İlke Yayıncılık.

Paşa, S. H. (2019), ***Bütün Eserleri,*** İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Rıza, R. (2020), ***Hilafet*** *,* İstanbul: Mana Yayınları.

Roy, O. (2005), ***Siyasal İslamın İflası,*** İstanbul: Metis Yaynları.

S.Tamimi, A. (2001), ***Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism,*** New York: Oxford University Press.

Sayyid, S. (2019), ***Hilafeti Hatırlamak,*** İstanbul: Vadi Yayınları.

Serdar, Z. (2019), ***İslam Medeniyetinin Geleceği,*** İstanbul: İnsan.

Taflıoğlu, M. (2013), ***İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenliğik ve Meşruiyetin Kaynağı "Velayet-i Fakih"***, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, s. 95-112.

Türköne, M. (1991), ***Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*** *,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Üstün, İ. S. (2013), ***Velayet-i Fakih,*** DİA*,* s. 19-22.

Yaylacı, İ. (2013, Haziran 1), ***Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı*****,** Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, *13*(34), s. 49-96.

Yıldırım, E. (2003), **Bir Tarz-ı Modernleşme Olarak İslamcılık,** *Liberal Düşünce*, s. 119-126.